



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Paulo César Limongi de Lima Filho

Representações e iconização na diocese iguaçuana em transição (1966 – 1984): a visão de mundo de Dom Adriano e seu processo de memorização na última redemocratização

Rio de Janeiro

2024

Paulo César Limongi de Lima Filho

**Representações e iconização na diocese iguaçuana em transição (1966 – 1984):
a visão de mundo de Dom Adriano e seu processo de memorização na última
redemocratização**

Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-
graduação em Sociologia, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Leon Szwako

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

L732

Lima Filho, Paulo César Limongi de.

Representações e iconização na diocese iguaçuana em transição (1966 – 1984): a visão de mundo de Dom Adriano e seu processo de memorização na última redemocratização / Paulo César Limongi de Lima Filho. – 2024. 220f.: il.

Orientador: José Eduardo Leon Szwako.

Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos sociais e Políticos.

1. Catolicismo - Brasil - Teses. 2. Igreja Católica. Diocese de Nova Iguaçu (RJ) – Teses. 3. Igreja Católica – História – Teses. 4. Etnografia – Teses. 5. Padres da Igreja – Biografia – Teses. 6. Memória - Teses. I. Szwako, José Eduardo Leon. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos sociais e Políticos. III. Título.

CDU 282(815.3)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Paulo César Limongi de Lima Filho

**Representações e iconização na diocese iguaçuana em transição (1966 – 1984):
a visão de mundo de Dom Adriano e seu processo de memorização na última
redemocratização**

Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-
graduação em Sociologia Universidade do Estado
do Rio de Janeiro.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2024.

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Eduardo Leon Szwako (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

Prof. Dr. Fernando de Castro Fontainha
Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

Prof.^a Dra. Palloma Valle Menezes
Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

Prof.^a Dra. Helga da Cunha Gahyva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Lucas Pedretti Lima
Instituto de Estudos da Religião

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

À Maria, minha mãe que cedo partiu

AGRADECIMENTOS

Numa quinta-feira de 1996, Maria me deu à luz. Mais um menino nascendo na Baixada Fluminense, em um hospital em Mesquita. Naquele dia, ela não sabia se seria ou não outra mãe solo em um país em que essa é a regra e não a exceção. Nos anos seguintes, enquanto crescia, vi minha mãe se desdobrar em várias funções. Advogada, mãe, filha, pai. Por mais que tivesse uma figura que fosse meu “pai”, minha mãe continuava a ocupar veementemente essa função. Ela era tudo. E, mesmo assim, nada me faltava. Minha mãe me ensinou a falar, a andar e até a ler. Era engraçado que quanto mais o tempo passava, ela se tornava mais rígida. Sempre repetindo que teria que ser o melhor em tudo que tentava fazer. Se eu conseguiria, era outra coisa.

Coleções de livros, cursos e tudo mais que eu quisesse. Enquanto crescia, via meus amigos se divertindo e jogando em eletrônicos, enquanto eu, por diversas vezes, ficava lendo clássicos como vidas secas e decorando as fórmulas de equações. Era verdade, minha mãe era partidária de uma disciplina que parecia incompatível com os tempos modernos. Depois, anos mais tarde, ela me pediu que arranjasse meu primeiro emprego. Assim, comecei a dar aula de idiomas. Ela começou então a me falar sobre como pagar as contas. Eu era jovem, jovem, e aquelas coisas me irritavam profundamente. Tudo isso só veio a fazer sentido somente alguns anos mais tarde.

Até aquele momento, eu não era de receber muitos elogios ou até mesmo carinho físico de minha mãe. Mesmo assim, eu me senti amparado. Ela me apoiava em todas as minhas pequenas decisões, mesmo repetindo que eu teria que me esforçar bastante para continuar a trilhar meu caminho. E eu caminhei. Aos 23, eu me inscrevi no curso de doutoramento em sociologia. Depois de ter passado por uma graduação e um mestrado. Quando passei, eu e ela sozinhos comemoramos muito.

Mas em dezembro de 2020, algo que eu nunca poderia ter esperado aconteceu. A pandemia do novo Coronavírus. Várias pessoas próximas começaram a ser afetadas e, então, decidi parar de visitar minha mãe e me recolher em minha própria casa. Isso não impediu que o pior viesse a ocorrer. Três dias depois de ter contraído a doença, Maria veio a falecer. Aquele foi o momento mais duro e sem sentido da minha vida. Porém, com a ajuda de várias pessoas, meu amor e amigos, eu voltei a caminhar. Contudo, não há um único dia que eu não lembre dessa pessoa que me garantiu o direito de viver. Ela que me ensinou tudo que podia e me tornou uma pessoa capaz de traçar o próprio destino. E até peço desculpas por atrapalhar seu merecido

descanso com essa nota. Mas precisava agradecer imensamente esse amor que, mesmo pelos percalços da vida, me guiou até aqui.

É preciso dizer também que essa tese é um ato de rebelião. Porque na Baixada não se faz doutores. Quero dizer, advindos da Baixada, nascidos, crescidos, não se fazem doutores baixadenses. Ainda mais em centros de excelência como o IESP-UERJ. Para chegar até lá, são praticamente duas horas e para voltar um pouco mais. Isso pelo caminho mais desconfortável e mais rápido. Em muitas vezes, era mais tempo em transporte do que de fato em sala de aula. Fora isso, em vários momentos, fiquei exposto à violência seja por assaltos, arrastões ou ameaças. E é quando queremos superar essa realidade que sentimos as correntes que nos puxam para baixo. Então, como se diz no samba-enredo, um doutor formado é a Baixada em ato de rebelião.

No mais, eu quero agradecer a todos que permitiram essa pequena revolução nas estatísticas de diplomas concedidos na região mais excluída do Rio de Janeiro. Agradeço a Capes que financiou a pesquisa através da bolsa de fomento. Agradeço meu orientador que me mostrou o caminho para desenvolver uma pesquisa de qualidade. Agradeço aos funcionários do IESP, principalmente os da biblioteca que tiveram que me aturar até quase a hora de fechar por várias vezes. Agradeço aos meus colegas de seminário de tese, principalmente a colega Ananda Viana. Agradeço ao meu amor e meus queridos amigos.

RESUMO

LIMA FILHO, Paulo César Limongi de. *Representações e iconização na diocese iguaçuana em transição (1966 – 1984): a visão de mundo de Dom Adriano e seu processo de memorização na última redemocratização*. Orientador: José Eduardo Leon Szwako. 2024. 220f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Essa tese pensa o catolicismo brasileiro em suas nuances e tensões presentes nas representações sociais criadas pelos seus clérigos durante a última redemocratização. Tal objeto se justifica pela literatura especializada não buscar compreender as visões de mundo desses atores, não concebendo sua especificidade. Nesse sentido, a principal lacuna que pretendemos preencher é oferecer um modelo de entendimento das visões de mundo dos atores que possibilite compreender a multidimensionalidade de sua vivência religiosa e supere as apostas feitas por parte importante dos pesquisadores e cientistas sociais a respeito dos atores católicos durante a década de 1980. Por isso, nos perguntamos centralmente: qual a visão de mundo de Dom Adriano e seus clérigos, entre 1966 e 1984? Para isso, primeiro, vamos até os arquivos da diocese de Nova Iguaçu, situados nos bairros Moquetá e Parque Flora e, em concomitante, baixar os documentos de imprensa da diocese disponíveis na internet dessa época. Após essa etapa, classificamos os tipos de documentos, destacando a organização do arquivo e os documentos disponíveis. Depois, com auxílio do interlocutor (a pessoa responsável pelo arquivo), analiso as representações/conceitos utilizados pelo bispo e outros clérigos que produziram os documentos conectando tais arquivos com outras fontes históricas produzidas pela burocracia estatal (repressiva) à época. Como resultado, podemos dizer que a literatura especializada descarta da vivência da religião, bem mais dinâmica e volúvel do que apenas dicotômica como nas classificações conservador/progressista. Isso porque, de certo modo, parte da literatura acabou por mimetizar uma versão nativa dos acontecimentos e da memória desses personagens que, paradoxalmente, foi conservada também pelos censores da ditadura. Como conclusão, temos que Dom Adriano e outros clérigos migram de uma visão de mundo que entendia Nova Iguaçu como ambiente hostil que necessitava de um rígido controle social para uma preocupação maior com direitos humanos, capitalismo e democracia. Desse modo, ressaltamos que apesar de ser uma pesquisa micro, ter um modelo de análise das representações do catolicismo nos ajuda a compreender melhor a história da religião e supera alguns dilemas em torno de figuras como Dom Eugênio Sales, Dom Adriano Hypólito e Dom Helder Câmara - centrais para história recente brasileira.

Palavras-chaves: catolicismo; representação social; etnografia documental; memória.

ABSTRACT

LIMA FILHO, Paulo César Limongi de. *Social representation and iconization in Nova Iguaçu diocese through transition (1966-1984): Dom Adriano's world view and its process of memorization during the last democratisation*. Orientador: José Eduardo Leon Szwako. 2024. 220f. Tese (Doutorado em Sociologia) –Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This thesis considers Brazilian Catholicism in its nuances and tensions present in the social representations created by its clerics during the last redemocratization. This object is justified by the fact that specialized literature does not seek to understand the worldviews of these actors, not conceiving their specificity. In this sense, the main gap that we intend to fill is to offer a model of understanding the worldviews of the actors that makes it possible to understand the multidimensionality of their religious experience and overcome the bets made by an important part of researchers and social scientists regarding Catholic actors during the 1980s. Therefore, we ask ourselves centrally: what was the worldview of Dom Adriano and his clerics, between 1966 and 1984? To do this, first, we go to the archives of the diocese of Nova Iguaçu, located in the Moquetá and Parque Flora neighborhoods and, at the same time, download the diocese's press documents available on the internet from that time. After this step, we classify the types of documents, highlighting the organization of the file and the documents available. Then, with the help of the interlocutor (the person responsible for the archive), I analyze the representations/concepts used by the bishop and other clerics who produced the documents, connecting these archives with other historical sources produced by the (repressive) state bureaucracy at the time. As a result, we can say that specialized literature neglects the experience of religion, which is much more dynamic and fickle than just dichotomous as in the conservative/progressive classifications. This is because, in a way, part of the literature ended up mimicking a native version of the events and the memory of these characters that, paradoxically, was also preserved by the dictatorship's censors. In conclusion, we have that Dom Adriano and other clerics moved from a worldview that understood Nova Iguaçu as a hostile environment that required strict social control to a greater concern with human rights, capitalism and democracy. Thus, we emphasize that despite being a micro research, having a model for analyzing the representations of Catholicism helps us to better understand the history of religion and overcomes some dilemmas surrounding figures such as Dom Eugênio Sales, Dom Adriano Hypólito and Dom Helder Câmara - central to recent Brazilian history.

Keywords: catholicism; social representation; document ethnography; memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 - Capa da revista do centenário.....	69
Figura 2 - Monumento a história da citricultura em um dos centros da cidade.....	75
Imagem 3 - Estação velha de Vila de Cava.....	77
Figura 4 - Temas de um dos cursos.....	83
Imagem 5 - Arquivo da diocese.....	97
Imagem 6 - Pasta com recortes de jornal.....	99
Imagem 7 - Exemplo de recorte.....	99
Figura 8 - Acusação de comunismo em uma pichação de Muro.....	117
Figura 9 - A igreja como um corpo de indivíduos e a cruz.....	129
Figura 10 - A conversão de Dom Adriano.....	130
Figura 11 - Puxar a Igreja para baixo.....	130
Figura 12 - Homenagem ao padre Vegezzi.....	132
Figura 13 - Símbolo dado a Dom Adriano durante sua posse.....	144
Figura 14 - Capa da revista Amnistia.....	148
Figura 15 - Capa do jornal como exemplo de documentação reunida sobre Dom Adriano....	153
Figura 16 - Ilustração de jornal ao texto de Dom Adriano.....	153
Figura 17 - Introdução do documento.....	164
Figura 18 - Exemplo de interpretações dos censores sobre a cartilha do desemprego.....	164
Figura 19 - Capa do Boletim da Gente.....	166
Figura 20 - Identificação dos militantes.....	167
Figura 21 - Marcas dos censores em edição da Folha.....	169
Figura 22 - Ilustração do texto de 25 anos de Dom Adriano.....	174
Figura 23 - Dom Adriano recebe o broche de ativista.....	174
Figura 24 - Opinião do bispo Dom Luciano Bergamin acerca de Dom Adriano.....	175
Figura 25 - Trecho que retrata acontecimentos importantes na trajetória de Dom Adriano....	176
Figura 26 - Cronologia da vida de Dom Adriano segundo a organização da revista.....	177
Figura 27 - Ameaças a Dom Adriano e o atentado a Bomba.....	179
Figura 28 - Dom Adriano em ocupação.....	179
Figura 29 - Notícia sobre a audiência do MAB com governador.....	183
Figura 30 - Sede do MAB.....	185
Figura 31 - Mini diretório do PT.....	185

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Unidades escolares no Rio de Janeiro e demais entes federativos.....	81
Tabela 2 - Número de conclusões de curso do ensino fundamental.....	81
Tabela 3 - Situação salarial no Rio de Janeiro.....	86

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	14
1	TEORIA E METODOLOGIA.....	20
1.1	Paradigmas e vertentes do conceito de representação nas ciências sociais: entre Durkheim e Weber.....	20
1.2	Novos sentidos para o conceito de visão de mundo: de Lukács a Chartier	25
1.2.1	<u>Representações, Igreja e forma política.....</u>	28
1.3	A etnografia de documentos e sua aplicação para o estudo da imprensa católica.....	30
1.4	Representações, autoimagem e negociação.....	35
2	AS TREVAS DO CONSERVADORISMO AO BALUARTE DO PROGRESSISMO: UMA NARRATIVA DA IGREJA NO SÉCULO XX E SUAS LACUNAS.....	41
2.1	Introdução.....	41
2.1.1	<u>A romanização: novos rumos para o catolicismo no século XX.....</u>	52
2.1.2	<u>A fase tardia da romanização.....</u>	55
2.2	Transformações das estruturas do clero: o concílio vaticano II e o advento da CNBB.....	57
2.3	Teologia da libertação: gênese, correntes e consenso.....	60
2.4	Conclusões parciais.....	66
3	ENTRE A CIDADE, OS “SERTÕES” E A “COMUNIDADE”: A CHEGADA AO RIO E OS PRIMEIROS ANOS DE GESTÃO (1969-1974).....	67
3.1	Introdução.....	67
3.2	Dom Adriano, um euclidiano.....	70
3.3	“O Estado da religião é lastimável”: problemas sociais e morais da cidade na visão de Dom Adriano.....	73
3.4	“a missão profética”, o dízimo, e a campanha da fraternidade.....	88
3.5	Conclusões parciais.....	94
4	“DOS MITOS VORAZES DO SEXO, DROGAS E DINHEIRO” À “CONSCIENTIZAÇÃO”: NOVOS SENTIDOS, ESCOLHAS E	

	REPRESENTAÇÕES DOS INTELLECTUAIS CATÓLICOS DA DIOCESE DE NOVA IGUAÇU.....	96
4.1	Introdução.....	96
4.2	A “angústia” de Dom Adriano, conflitos e mudanças: as aventuras do bispo na longa década de 1970.....	100
4.3	Os sentidos da paz e os conflitos intra-igreja: Medellín e transformação social.....	102
4.4	O marxismo, social-democracia e o humanismo cristão para Dom Adriano.....	114
4.4.1	<u>O marxismo, capitalismo e cristianismo.....</u>	114
4.4.2	<u>Teoria das elites, social-democracia e conscientização para Dom Adriano</u>	123
4.5	Os mortos e a memória da diocese.....	131
4.6	Conclusões parciais.....	134
5	Os militares e o bispo: a visão do aparelho de espionagem e censura sobre Dom Adriano.....	136
5.1	Introdução.....	136
5.2	O aparelho de espionagem da ditadura e seus alvos.....	137
5.3	Dom Adriano sob o olhar da ditadura: os primeiros anos e um olhar mais atento (1976-1980).....	143
5.3.1	<u>Uma inflexão nos esquemas de repressão: a presença vigilante.....</u>	149
5.4	Os anos 1980: novos olhares ou uma manutenção do comunismo por associação.....	152
5.5	Conclusões parciais.....	156
6	“TEM QUE TER CORAGEM PARA FALAR DE DOM ADRIANO”: A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DE DOM ADRIANO A PARTIR DA REVISTA DO CENTENÁRIO, DOS MILITARES E DO MAB.....	159
6.1	Introdução.....	159

6.2	O processo de iconização.....	159
6.3	Os militares e a iconização: o consagrado Dom adriano “militante”.....	163
6.4	Entre padres e ativistas: a iconização de Dom Adriano por seus aliados religiosos e não-religiosos.....	171
6.5	O MAB e seu mito criador.....	181
	CONCLUSÃO.....	187
	REFERÊNCIAS.....	193
	ANEXO A - Jornais e boletins diversos.....	204
	ANEXO B - Tabela de documentos de fontes variadas.....	219

INTRODUÇÃO

Em um dos dias de visita ao “arquivo”¹, estava imerso em diversas leituras sobre os arquivos que o bispo Dom Adriano usava para elaborar seus textos e nos documentos escritos por eles. Havia, naquele lugar, diversas fontes que poderiam ser utilizadas na pesquisa. Porém, entre diversos papéis e grifos, uma entrevista me chamou a atenção. Em 1980, Dom Adriano deu uma entrevista a qual ele falou sobre a inflação. Naquela época, a inflação era um dos principais motivos do declínio de renda dos mais pobres. Contudo, é um pouco sensato acreditar que o bispo não teria a opinião de um economista heterodoxo ou ortodoxo. Na realidade, o repórter perguntou: “como a fé enxerga isso?”. E Dom Adriano respondeu que a Igreja não poderia tolerar esse tipo de ocorrência. Mais: que o governo e os mais ricos deveriam subsidiar os custos básicos para a vida dos mais pobres, como escola e transporte.

Aquela breve pergunta me levou a uma reflexão sobre o objeto que estava construindo com minha inserção naquele local. Sobre o que eu realmente estava pensando e pesquisando. Compreender isso era a maior das indagações que atravessavam o meu pensamento. O que me interessava, diferente dos grandes autores do catolicismo brasileiro, era entender a visão de mundo de um bispo, compreender como ele enxergava o mundo a sua volta, quais representações escolhia para entender os fenômenos e as relações que o cercavam. Não era do meu interesse esclarecer como funciona as relações entre Igreja e Estado no Brasil durante o governo de Dom Adriano; antes disso, era preciso arrazoar sobre a visão de mundo de Dom Adriano e como isso se relacionava com o momento histórico no qual ela foi produzida: a ditadura e a redemocratização.

Esse aparente recuo parece ser pertinente devido a lacunas dentro da literatura sobre catolicismo e política no Brasil. A principal referência sobre esse assunto, como tentarei mostrar no capítulo 2, continua a ser Scott Mainwaring, um *brasilianista*. Quando Mainwaring escreve sobre Dom Adriano, em seu livro *A Igreja católica e a política no Brasil*, ele adota a seguinte expressão quando se refere à diocese de Dom Adriano: “baluarte do progressismo”. Assume-se que Dom Adriano é, enfim, o bispo que melhor encarna algo contra o “conservadorismo católico” que, segundo esse mesmo autor, era encarnado na figura de outros

¹ Usaremos as aspas duplas sempre para se referir a termos nativos. “Amor fraternal”, por exemplo. O negrito, por outro lado, será usado para dar ênfase e o itálico será reservado aos estrangeirismos de toda espécie, seja em latim, inglês ou francês. E, por último, também usarei o itálico para destacar um conceito criado para responder os problemas dessa tese: iconização.

religiosos como Dom Eugênio Sales. Porém, vou apresentar duas cenas que mostram como essa visão de mundo de Dom Adriano é um pouco mais complexa e nuançada.

No final de 1972 Dom Adriano escreve um pequeno texto contando sobre as festas de fim de ano. Segundo ele, após essas celebrações, há sempre uma grande quantidade de flores e outros objetos deixados pelos indivíduos na praia que acabam poluindo o ambiente. Tais ornamentos fazem referências às oferendas à Iemanjá, cultuada em religiões de matriz africana. Para o bispo, ao fazer esse tipo de celebração, os fiéis tentam encontrar “soluções mágicas” para seus problemas, “soluções” que o próprio catolicismo não pode oferecer. E, no fim, só realmente sujam as praias sem contribuir realmente com nada.

Já em 1980, o bispo escreve sobre o “comunismo”. Para ele, “o verdadeiro inimigo do comunismo não é o capitalismo e sim o cristianismo”. O “comunismo”, segundo o bispo, seria uma resposta quase natural às desigualdades causadas pelo capitalismo; porém, esse sistema econômico colocaria em xeque as liberdades individuais como a própria liberdade religiosa. Como tentarei mostrar no capítulo 4, baseado nas experiências do Leste europeu, o bispo acreditava que os regimes comunistas supostamente ateus suprimiriam as básicas liberdades individuais, e somente o “amor fraterno” católico poderia assegurar essas e diminuir as desigualdades oriundas do capitalismo.

Essas duas cenas mostram variantes de um potencial conservadorismo no pensamento de Dom Adriano. Nessa época, outros católicos como Pedro Gutiérrez apoiavam fortemente o marxismo e o assunto das religiões de matriz africana pouco ou quase nada incomodava outros religiosos. Essa preocupação moral e com a agenda marxista atravessou por diversas vezes a visão de mundo do bispo, chegando a ser um marco importante para ele que só veio a se modificar com os eventos que ocorreram no início da década de 1970.

Então, a visão de mundo de Dom Adriano não era tão “progressista” nem apenas “progressista” como autores como Mainwaring podem fazer pensar. Quando iniciei os trabalhos em um dos dois “arquivos” fontes desta tese, eu ainda era extremamente influenciado por esse autor; porém, os documentos que li de Dom Adriano não corroboravam com os escritos do próprio Mainwaring, o que me forçou a repensar as bases bibliográficas e as fontes que deveria utilizar. No entanto, é igualmente necessário questionar as motivações pelas quais Mainwaring optou por descrever Dom Adriano como o “baluarte do progressismo”, seria isso somente um erro ou um desvio empírico do autor?

A minha hipótese é que Mainwaring comprou uma versão nativa da memória que os aliados e demais seguidores elaboraram sobre o bispo durante o período de redemocratização. Além disso, como os escritos dos brasilianistas em questão como Della Cava Bruneau datam

da década de 1980 e 1990, acredito que ele também fez uma aposta. Como tentarei mostrar, uma aposta pode ser feita mediante uma base empírica seguida de projeções otimistas ou não sobre os desdobramentos das relações e fenômenos sociais.

Sobre essa versão nativa de Dom Adriano, há alguns comentários introdutórios que podem ser úteis para compreensão de nossa perspectiva que irá ser construída ao longo dessa tese. Inicialmente, o primeiro arquivo o qual iniciamos a nossa pesquisa está localizado no bairro Moquetá, em Nova Iguaçu. Esse primeiro arquivo, dentro da própria mitra diocesana, armazenava diversos documentos da Igreja católica em Nova Iguaçu, abrangendo coisas que iam para além de Dom Adriano. A pandemia do novo coronavírus interrompeu essa investigação *in loco*. Assim, tivemos que manter a pesquisa online através do acervo disponibilizado pelo Centro de Documentação e Imagem da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CEDIM-UFRRJ). Como irei mostrar, mantive o foco principalmente em duas fontes: *A Folha* e o *Boletim Diocesano*. Dois periódicos católicos construídos durante a gestão de Dom Adriano.

A retomada da presencialidade, com uma baixa no número de casos e disponibilidade de vacinas, possibilitou a retomada ao “arquivo”. Para minha surpresa, essa retomada foi acompanhada de uma mudança no próprio acervo da diocese. O “arquivo” foi deslocado para o bairro Parque Flora, um local um pouco mais afastado do centro, onde era a residência oficial do bispo. Esse novo “arquivo” possui um espaço bem mais amplo, com um museu e até mesmo uma sala de refeições. É um espaço inteiramente dedicado ao personagem em tela: o museu de Dom Adriano e o arquivo de Dom Adriano. Minha perspectiva é a de que tal mudança veio a sacramentar uma memória muito específica sobre Dom Adriano a qual está presente de diversos modo no imaginário de grupos sociais que estiveram próximos do bispo. Paradoxalmente, militantes e os próprios censores da ditadura criaram imagens que, de certo modo, se aproximam sobre um mesmo personagem.

Portanto, nesta tese irei descrever “como a fé enxerga isso”, ou seja, tentarei retratar qual a visão de mundo que o terceiro bispo de Nova Iguaçu possuía sobre os fenômenos sociais, políticos e econômicos do mundo à sua volta. Porém, tentarei ir além disso. Meu intuito, além de entendê-la, é compreender como os nativos, censores e estudiosos acabaram por comprar uma visão parcial do pensamento de Dom Adriano. Acredito e tentarei conectar essa adoção parcial da visão de mundo ao período histórico em que esses atores estão imersos: a redemocratização. Esta foi um momento de rever e reconstruir a memória da repressão ditatorial. E, somado a isso, foi também a oportunidade de atores e pesquisadores fazerem,

baseado nas evidências que se apresentavam diante deles, prognósticos sobre como os momentos futuros iriam se desdobrar.

Sobre a estrutura dos capítulos, eles acompanham os objetivos principais desta tese, que são descrever a visão de mundo de Dom Adriano e entender como essa visão pode ter sido interpretada de maneira parcial pela literatura especializada, devido ao momento histórico que o país atravessava. É importante saber que cada capítulo é composto de introdução e conclusão as quais poderão guiar os leitores sobre os objetivos e conclusões parciais que cada um deles pode oferecer. No mais, é relevante acrescentar que, por mais que tenhamos um capítulo só sobre conceitos e metodologias – o primeiro –, ele serve de inspiração para interpretação das evidências empíricas que serão apresentadas ao longo da tese. Minha intenção não é isolar a parte teórico-metodológica, mas, isso sim, apresentá-la de uma forma mais organizada para que o leitor possa compreender os conceitos e debates que quero apresentar e se situar nas discussões do campo da sociologia-antropologia em que meu trabalho se associa

Assim, o capítulo primeiro versa sobre a teoria e a metodologia. A primeira parte do trabalho busca resgatar o conceito de representação e visão de mundo. Embora esse conceito seja exaustivamente utilizado por um campo da psicologia social (Moscovici, 1988) em uma tradição supostamente durkheimiana, tentarei ir por uma outra perspectiva baseada em uma tradição mais tomada como weberiana e que tem como base Georgy Lukács. Esse deslocamento se dá por causa do meu objeto de estudo. A versão de Lukács e seus seguidores prioriza o conflito, as disputas que são inerentes às relações entre Igreja católica e Estado. Minha intenção é mostrar a negociação e a instabilidade das representações sociais.

Na segunda parte do capítulo, aprofundo-me acerca da metodologia. Essa parte é, majoritariamente, baseada em Ann Stoler. Stoler traz consigo uma nova abordagem para etnografia que preza os documentos como fonte de pesquisa. A ideia é tentar compreender como os documentos criam realidades; ao mesmo tempo que eles são e produzem a subjetividade dos atores. Assim, Stoler traz também uma tentativa de compreender as relações sociais a partir do documento e, ao mesmo tempo, como essas relações são produzidas por esses documentos. Por último, na terceira parte do capítulo um, trago os conceitos de autoimagem em Norbert Elias e de negociação em Fredrik Barth. Acredito que esses dois conceitos possam trazer uma nova perspectiva para o debate teórico-metodológico que estou a construir.

O segundo capítulo tem como objetivo resgatar a narrativa contada pela literatura especializada em catolicismo e política no Brasil. A ideia principal é mostrar quais são os problemas e as lacunas de uma história do catolicismo que busca pensar a religião tal como

fases. Nesse tipo de narrativa, as etapas se sucedem, excluindo-se mutuamente e permanentemente. Em outras palavras, como a romanização deu lugar à romanização tardia e essa, por sua vez, criou a renovação carismática. A ideia é que essas correntes de pensamento não conseguem apreender as tensões e nuances do catolicismo enquanto religião.

Já no terceiro capítulo, o primeiro verdadeiramente empírico da tese, investigarei dois primeiros documentos de imprensa fabricados por Dom Adriano e pela diocese. Esses dois documentos, como tentarei mostrar ao longo dos capítulos 3 e 4, são a maior fonte de comunicação interna e externa da diocese. Nos primeiros 10 anos de sua existência, a imprensa da diocese promoveu diversas edições e com temáticas diferentes. Porém, de uma forma geral, as preocupações iniciais apontavam para o campo moral – casamento, dízimo, formas sociais de circulação de dinheiro – com maior incidência sobre as questões críticas propriamente ditas. Promovia-se mais campanhas pelo casamento do que se apontavam os problemas de desigualdade social causados, em parte, pelas políticas públicas do governo. O aspecto moral, sem dúvidas, foi a preocupação mais presente no pensamento do bispo durante esses primeiros anos.

Sobre a cidade de Nova Iguaçu, posso acrescentar que o momento de chegada do bispo é de crise. Crise na área econômica, haja vista a decadência da citricultura, principal fonte de renda do município; contudo, uma crise igualmente moral, uma vez que religiões de matriz africana e outras variações não-legítimas do catolicismo estão presentes dentro da Baixada Fluminense. Assim, justifica-se, para um bispo, a preocupação moral desse personagem. Somado a isso, com o avanço da inflação e das migrações vindas do Nordeste, a cidade se aprofunda em problemas de infraestrutura pública. A partir desse momento, aumenta, discretamente, a quantidade de críticas ao governo. Essas, por sua vez, chamam a atenção dos censores que começam a promover campanhas difamatórias contra o bispo, deteriorando de forma significativa as relações entre Igreja e Estado na Baixada e culminando em um sequestro do bispo por forças paramilitares e em um atentado a bomba na principal paróquia do município.

O quarto capítulo, por sua vez, começa a contar a narrativa após 1976, ou seja, depois do sequestro de Dom Adriano. Nesse momento, há uma virada significativa no tipo de mensagens e textos presentes nos documentos de imprensa. Começam a surgir textos com temas mais focados no governo e mais “complexos” do que os anteriores. Até então, no que se refere à política, Dom Adriano acreditava que as pessoas deveriam habitar em uma comunidade católica de ajuda mútua com o “amor” em primeiro lugar. Após 1976, ele começa a diferenciar esse suposto governo católico tanto do que ele chamou de “capitalismo” quanto de

“comunismo”. Para ele, esse governo católico seria uma espécie de social-democracia na qual existe um acordo entre pobres e ricos que juntos são regidos por preceitos católicos e na “dignidade humana”. Esse governo preservaria a liberdade individual; todavia, evitaria as clássicas problemáticas do capitalismo atual. Por fim, no capítulo 4, também tento debater sobre a questão da memória que a diocese tenta construir. Nesses documentos analisados, na década de 1980, começam a aparecer pequenos trechos de obituários que contam a história do morto tal como sua associação para com a diocese. É nesse ponto que acredito que uma certa memória sobre a diocese estava sendo construída, uma com um foco muito grande nos acontecimentos do final da década de 1970.

No próximo capítulo, quinto, o foco da tese começa a mudar parcialmente. A partir dele, tentei compreender como essa visão de mundo fora apreendida por outros agentes ao redor de Dom Adriano. Para essa seção da tese especificamente, resolvi tratar sobre a censura/repressão da ditadura. Um dos fatos mais marcantes da trajetória do personagem em tela, segundo os próprios nativos ligados ao arquivo, é a sua relação com o governo ditatorial, deteriorada a partir dos anos 70. É verdade que um dos fatos que tornou o bispo famoso foi seu sequestro ligado a movimentos de extrema direita e, em conjunto com isso, uma morosidade dos investigadores para encontrar os supostos culpados. Com base nisso, o governo militar produziu diversos documentos acerca do bispo.

Na primeira seção, explorei como foi montado o aparelho de censura e repressão da ditadura. Tentei mostrar como esse é um sistema complexo com diversas divisões de funções; mas que, em alguns momentos, tinha suas instituições se chocando entre si. Também tentei explorar como funcionava a relação entre Igreja e Estado. No geral, a relação entre esses dois era de mútuo conflito e, com Dom Adriano, não era diferente. Por fim, nas seções empíricas resolvi analisar a documentação produzida sobre Dom Adriano. Assim, entendi que havia dois momentos distintos.

O primeiro deles era o momento em que o religioso era vigiado através de reportagens que mencionavam o sequestro ou eram escritas diretamente por ele. No próximo momento, já na década de 80, os censores resolveram ter um olhar mais vigilante ao bispo. Eles estiveram presentes em eventos promovidos pela diocese ou por movimentos sociais ligados à Igreja e monitoraram de perto a atuação dos movimentos e do bispo. No final, Dom Adriano era rotulado como “esquerdista” tanto por estar associado a movimentos de esquerda, como por criticar o governo.

O último capítulo também busca compreender a visão de outros agentes sociais. Com eles, temos uma visão mais clara de como se deu o processo esquecimento-memória. Há, ao

longo da tese, diversos “Dom Adrianos”, com nuances e tensões que ajudam a compor a personagem. Porém, a sua memória oficial, salvaguardada principalmente pelo novo arquivo, corresponde a um bispo que é muito próximo daquele apresentado pelos censores. Esse Dom Adriano “militante” também é aquele descrito e consagrado pela literatura. Nessa última seção, tentei mostrar quais são os suportes para essa *iconização* de Dom Adriano. O primeiro deles seriam os aliados de Dom Adriano, outro os militares/censores e, por último, o mito de criação do Movimento de Amigos do Bairro. A partir dessa descrição, tento argumentar que, por meio de algumas evidências e desse conjunto de memórias, Mainwaring e outros *brasilianistas* fizeram uma aposta sobre o processo de redemocratização no Brasil e, nela, sobre o papel de figuras como o próprio Dom Adriano.

No seu todo, essa tese traz um debate mais aprofundado sobre o conceito de representação e suas conexões com a discussão sobre memória e esquecimento durante a última redemocratização. Além disso, ela traz consigo uma abordagem em escala micro que tem como princípio analisar documentos por meio da chamada etnografia documental. Tal movimento nos permitiu visualizar o indivíduo extremamente nuançado e como essas nuances entram em tensão com a teia de relações sociais as quais este estava inserido. O desafio é tentar olhar os fenômenos sociais através de uma outra lente que possa nos oferecer uma complexidade maior da vivência desses.

1 TEORIA E METODOLOGIA

1.1 Paradigmas e vertentes do conceito de representação social nas ciências sociais: entre Durkheim e Weber

O conceito de representação social é tão antigo quanto o próprio campo das ciências sociais. Isso porque, na maioria das vezes, ele está ligado a um dos primeiros pensadores – Émile Durkheim – que propôs a sociologia enquanto uma ciência moderna. Se consultarmos dois dicionários de grande importância, *The cambridge dictionary of sociology* (2006) de Bryan Turner e *A critical dictionary of sociology* de Raymond e Bourricaud (2003), veremos que a primeira vez que o termo representação é mencionado é na seção de Émile Durkheim. No primeiro dos dois, Turner chama atenção para o conceito de representação coletiva como um esboço para a atual teoria da representação social, sendo ele apresentado pela primeira vez pelo “grande pai da sociologia” (TURNER, 2006, p.42). Nessa suposta primeira versão, da teoria da representação, ainda rudimentar, temos uma ênfase em imagens e símbolos, criados e impostos pela sociedade aos indivíduos; mesmo ainda como um rascunho, a teoria da representação coletiva influenciou outros pesquisadores, e durante a primeira fase da Escola dos Annales, se tornou o conceito chave nas obras como *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* de Lucien Le Febvre. Nessa obra, por exemplo, argumenta-se que a representação coletiva não concebia ainda a figura de um ateu, de um não crente, por isso seria cabalmente impossível a sua existência (TURNER, 2006, p. 43).

No segundo dicionário que citamos, o conceito de representação social continua a ser tratado como uma herança de seu formato clássico: a representação coletiva (BOUDON, BOURRICAUD, 2003, p. 348). Segundo os autores, a representação seria um conjunto complexo de práticas e crenças que simbolizaria a sociedade e seriam essenciais para o convívio social, uma vez que permitiria que os membros de um dado agrupamento social pudessem se comunicar. Após apresentar o que seria a definição de representação, Boudon e Bourricaud, em um movimento um pouco parecido ao de Turner, nos convidam a pensar qual seria a carreira desse conceito dentro das ciências sociais. Para eles, tal conceituação, mesmo que promovida por Durkheim, era incompatível com a agenda de pesquisa de tal estudioso, pois, na maioria de seus trabalhos, ele promoveria o método quantitativo, a estatística, como a única possibilidade de pesquisa² diferente daquilo que a representação social exigiria. Por isso,

² Em defesa de Durkheim, é válido frisar que não concordamos com essa ideia, porque em obras de grande relevância como *As formas elementares da vida religiosa* [1912], Durkheim realiza um grande trabalho sobre

em outros campos como a psicologia, o conceito de representação social acabou florescendo. De fato, quando pesquisamos o termo representação social em plataformas como Scielo, uma parte significativa dos artigos devolvidos na primeira página são produções da área de psicologia e/ou psicologia social. Todavia, o conceito ganhou novas formas e novos pesquisadores deram novos contornos à velha representação coletiva.

Em 2021, Sousa e Souza propuseram uma revisão teórica sobre o conceito de representação. Partindo de diversas pesquisas e abordagens diferentes, as autoras tentaram alocar os diferentes teóricos da representação social de acordo com a ênfase de cada um, em classificações como³: culturalista, estruturalistas e etc. Jodelet, por exemplo, seria uma autora da vertente mais culturalista, uma vez que enxergaria as representações sociais como uma espécie de guia simbólico para as práticas cotidianas (JODELET *appud* SOUSA, SOUZA, 2021, p. 4); já Durnan teria uma visão um tanto mais estruturalista, pois enxergaria as representações por meio de uma análise do coletivo. Também teríamos autores como Dosie que viam a representação como uma espécie de conexão entre o indivíduo e seu grupo, ou seja, a representação seria um produto simbólico da coletividade incorporada pelos mais diversos indivíduos. É possível notar assim que não há um consenso sobre a utilização do termo “representação social” e que ele pode ser visto de maneiras diferentes, de acordo com o campo ou a perspectiva do pesquisador. Porém, algo que parece ser um consenso para as autoras é que o fundador moderno desse conceito seria Serge Moscovici (SOUSA, SOUZA, 2021). Para fins de organização deste texto, iremos colocar Moscovici como tributário de uma corrente teórica voltada para o campo da psicologia social que teria supostamente em Durkheim o seu percurso.

Além de um possível fundador da pesquisa sobre o conceito de representação social, Moscovici também é o mais citado entre tais autores da psicologia social. Para compreender o conceito que esse psicólogo tem de representações sociais é válido buscar referências em outros pesquisadores os quais empreenderam um esforço para separar as representações de outros termos como *complexificação cognitiva*, por exemplo (CODOL, 2011, p. 2). Para Codol, a representação social moscoviana é uma espécie de construção interindividual de cognição, capaz de alcançar diversos membros da sociedade de forma simultânea, ou seja, vários indivíduos podem ter a mesma representação de algo, por exemplo (Ibidem, p.4). Ademais, a

representações religiosas e a gênese da sociedade a partir basicamente de análises qualitativas—etnografias e relatos de campo de outros pesquisadores – muito semelhantes ao seu sobrinho Marcel Mauss.

³ Um outro texto recente que usa dessa ideia de representação e que aponta para um renovado interesse nesse campo é o de Emerson Giumbelli sobre as representações imagéticas de Paulina, uma santa católica, eternizada em algumas estátuas. O trabalho Giumbelli foca mais na forma com que essas representações são construídas e não exatamente no seu significado. Para mais, ver: GIUMBELLI, E. Paulina são várias: os poderes da representação nas imagens de uma santa católica. *Mana*, v. 29, n. 1, p. e2023001, 2023.

representação individual – ou a social – teria que ter uma conexão obrigatória com um objeto (ou uma estrutura de objetos). Para um conjunto de autores, essa teoria da representação social carecia de empiria e seria demasiadamente obscura, de difícil explicação e entendimento.

Por isso, em um artigo de 1988, chamado *Notes towards a description of social representations* (1988), Moscovici tenta rebater algumas dessas críticas. Nesse momento, ele define as representações de uma forma mais próxima ao conceito de estoque de conhecimento de Alfred Schutz: “social representations concern the contexts of everyday thinking and the stock of ideas that give coherence to our beliefs, we create spontaneously as we breathe” (MOSCOVICI, 1988, p. 4). Para ele, assim que essas representações se formam em nossa mente, elas passam a moldar não apenas um campo específico do nosso conhecimento, como a religião, mas a correlacionar diversas áreas do nosso consciente com aquela representação específica. Em outras palavras, meu conceito sobre a religião afeta o meu de política, moral e até mesmo eleitoral. Para o autor, a partir disso, os indivíduos costumam se agrupar junto àqueles que possuem o seu mesmo tipo de representação e, por fim, passam a se comportar de acordo com aquela constelação de representações proporcionada e reforçada pelo próprio agrupamento. É preciso salientar que esse compartilhamento das representações não ocorre de maneira uniforme, uma vez que os indivíduos possuem criatividade suficiente para alterá-las conforme sua própria trajetória. Mesmo assim, segundo Moscovici, com auxílio de um *survey* seria possível compreender as representações de um determinado grupo.

O objetivo dos questionários elaborados por Moscovici é, então, capturar essa pluralidade de representações as quais os seres humanos, individualmente ou em grupo, fazem parte. Para ele, tal *survey* poderia ser aplicado em diversos ambientes como hospitais, fábricas ou até mesmo em empresas. Alguns dos trabalhos que usam do paradigma das representações sociais à lá Moscovici já combinam diferentes metodologias para além do próprio questionário, que vão desde a quantitativa até a qualitativa, mesmo que as representações figurem como principal métodos (FLICK, FOSTER, CAILLAUD, 2015). Em um trabalho interessante, sobre representações de saúde para mulheres quilombolas, Prates e um conjunto de outros autores aplicaram a metodologia do grupo focal para trabalhar o que suas pesquisadas compreendiam com o conceito de saúde (PRATES et al., 2015). Nesses grupos focais eram feitas algumas discussões em torno de temas específicos de saúde da mulher; ainda assim, os questionários e perguntas mais estruturadas também foram aplicadas, segundo as próprias autoras.

Vale ressaltar que, em nossa leitura, a etnografia, em suas diversas facetas, não foi um dos métodos que vimos serem utilizados pelos autores ou mesmo por Moscovici. Porém, durante a seção de referências desse texto supracitado do autor em tela, encontramos diversas

menções a sociólogos e antropólogos como Evans-Pritchard, Dumont e Fredrik Barth que usam dessa observação participante. Acreditamos que uma das primeiras críticas que poderíamos fazer ao modelo de representações, tal como pensado e elaborado por Moscovici, é uma incorporação parcial da antropologia em seus escritos. Quando lemos esse autor, temos a impressão de que ele nega parcialmente os métodos da disciplina, mas concorda ou incorpora os resultados das pesquisas antropológicas. Giumbelli ao advogar por um novo olhar sobre o conceito de representação na etnografia, busca referência em Latour e não cita ou pensa em Moscovici, o que mostra parcialmente essa desconexão entre o conceito típico de Moscovici e o grande campo da antropologia (GIUMBELLI, 2023). Mesmo que alguns autores como Arruda (2002) tenham apontado o movimento de “re-humanização” da psicologia provocada pela teoria de Moscovici⁴, ele parece não ter absorvido essa proposta em termos de pesquisa e conclusões das evidências analisadas. Em outras palavras, quando aplicamos um questionário, é difícil ver a maneira dinâmica na qual a representação é utilizada na cultura, sociedade e círculos políticos dos quais os indivíduos fazem parte.

Não é possível compreender como os conflitos impactam nas modificações das representações sociais; e, além disso, como essas são afetadas pelas negociações diárias implícitas nas escolhas rotineiras dos sujeitos sociais. Isso ocorre porque a leitura que Moscovici faz de Durkheim o leva para um tipo de entendimento de que as representações sociais são homogêneas e que essa homogeneidade é causada pelos grupos sociais que os próprios atores fazem parte. Uma parte significativa dos trabalhos que utilizam da metodologia e da forma de interpretação das evidências originadas na pesquisa de Moscovici, acabam forçando esse senso de grupo fechado em si mesmo (cf SALAS-DURAN, VERGARA-MORALES, OGUEDA, 2021). Seja como for, iremos, para fins desta tese, propor ou pensar, para além dos conceitos de representação que são baseados nas teorias supostamente durkhanianas. Acreditamos que outros autores como Weber, Chartier, Lukacs, e Lowy podem nos oferecer uma outra perspectiva sobre essa agenda de pesquisa.

Porém, podemos antecipar algumas questões nesses parágrafos finais da primeira parte desse capítulo. Ao elaborar o conceito de visão de mundo, Weber estava tentando pensar “em sistemas de ideais que se operam para fora dos indivíduos os quais esses últimos poderiam se utilizar para compreender o mundo a sua volta” (SILVA, 2006, p. 77). Como nos mostra muito sabiamente Lowy, no livro *As aventuras de Marx contra o barão de Munchhausen* (1994), as

⁴ A re-humanização é um movimento de trazer o indivíduo de volta a sua cultura, crenças e círculos sociais, ou seja, o psicólogo não deveria analisar tão somente a razão e individualidade de seu paciente, mas ele em um sistema cultural complexo (ARRUDA, 2002, p. 12)

representações e seu sistema a visão de mundo –vou em alemão *weltanschauung*– podem ser entendidas nas obras de Weber em dois sentidos diferentes. O primeiro deles é um epistemológico e o segundo derivado do primeiro, ideológico e político. Para compreender um mundo caótico, os sujeitos sociais produzem categorias sintéticas, ou seja, fruto de suas impressões indutivas e de sua convivência no mundo social. O conjunto dessas categorias seriam as visões de mundo⁵; ao passo que, devido à dependência que essas representações teriam das relações concretas do mundo real, elas seriam ideológicas e políticas. Sujeitos pertencentes a diferentes grupos teriam visões de mundo igualmente diversas e, muitas vezes, esses atores teriam que disputar quais delas são mais legítimas e quais delas deveriam ser endossadas pelas instituições sociais.

Em outras palavras, Lowy, inspirado tanto em Weber quanto em Marx, acredita que grupos sociais dominados não poderiam ter as mesmas representações sobre o universo social do que os dominantes, por exemplo. A burguesia e o proletário não teriam, nessa teoria, a possibilidade de terem as mesmas visões de mundo, uma vez que o experimentam de modo diferente. Ademais, por esse motivo, as representações seriam disputáveis e encarnam em si um objeto político. Os dominados e os dominantes disputariam entre si qual a representação de mundo válida. Como veremos no capítulo 4 principalmente, Dom Adriano irá disputar com os repressores da ditadura o que é realmente ser “comunista e socialista” e qual o sentido do “capitalismo para os pobres de países periféricos”. Em nossa definição de representação social é necessário enfatizar que os grupos as negociam, com seu ambiente social, principalmente no que se refere a sua validade e legitimidade. Por isso, a etnografia, mesmo aquela documental, é um bom método para a investigação das representações sociais em sua forma mais dinâmica. Isso porque ela permite visualizar como essas negociações são feitas no cotidiano dos atores, através da observação participante.

Nas próximas seções, iremos nos aprofundar sobre nossas percepções sobre o conceito de representação social–visão de mundo e sobre a etnografia documental. Por ora, só é necessário enfatizar que nossa conceituação deriva de uma base diferente daquela pensada pela psicologia social de Serge Moscovici.

⁵ O conceito de sintético é retirado do livro “A crítica da razão pura” de Immanuel Kant que, no século XX, é largamente utilizada por Max Weber.

1.2 Novos sentidos para o conceito de visão de mundo: De Lukács a Chartier.

Quando pesquisamos o conceito de “visão de mundo” no dicionário crítico de sociologia de Boudon e Bourricaud (2003), encontramos apenas sua versão alemã *weltanschauung* (cosmovisão ou visão de mundo). Nesta tradição, iniciada pela primeira vez por Kant, para se referir a contemplação transcendental do mundo, a visão de mundo ganhou diferentes facetas para os diversos filósofos alemães como Schelling e Heidegger (PROVINCIAATTO, 2019). Como vimos na seção anterior, na sociologia, o conceito foi empregado pela primeira vez por Max Weber para definir ideologias compostas por representações que disputam adeptos e são capazes de influenciar no comportamento político (SILVA, 2006, p. 77). Sob a influência de Weber e Marx, o termo é novamente apropriado pelo filósofo Georgy Lukács. A visão de mundo, para ele, estaria conectada à classe social do indivíduo (SILVA, 2006, p. 72). O húngaro vai argumentar que a visão de mundo não é somente uma ideologia; ela seria, na verdade, a única forma com que os indivíduos conseguiriam compreender a realidade à sua volta⁶. Por último, ainda para este autor, a visão de mundo é um conceito utilizável somente para analisar o período capitalista que tem como característica a divisão do mundo em proletários e burgueses; e por consequência, estudos sobre outras épocas demandariam termos diferentes.

Inspirado parcialmente na visão lukacsiana, Lucien Goldmann retoma o conceito de visão mundo. A diferença entre ele e seu referencial teórico é que o primeiro vê este conceito não somente determinado pela classe social. Para o autor, a forma com que construímos nossas visões da realidade não depende tão somente da nossa situação social enquanto classe, uma vez que ela pode ser composta também por diversas ideias e símbolos em circulação na sociedade, sejam elas de qualquer grupo social. É sobre esta perspectiva que Roger Chartier reconstrói o seu conceito de visão de mundo.

Segundo Chartier (2002), a história sobre as mentalidades começa com o alvorecer da escola dos *Annales* (em 1930). Intitulada História das Mentalidades, a nova subdisciplina tentou buscar formas de conexão dos pensamentos à sociedade. Os autores, neste período, almejavam se contrapor às outras concepções de história das ideias as quais tomavam as formas

⁶ Zizek, como nos mostra Francisco Bedê (2023), chega a um entendimento muito parecido associando essa perspectiva à conceituação de ideologia. Porém, diferente desse autor, a visão de mundo em Lukacs não é um sistema simbólico que se sobrepõe a um real. Ele é o próprio sistema real. Como ainda aponta Bedê, outros conceitos como imaginário social carecem de aspecto conflituoso. Já o conceito de representação e visão de mundo, que também se diferenciam do de pensamento, é uma tentativa de apreender esse elemento político e de negociação.

de pensamento como desencarnadas de sua inscrição social. Inspirado, parcialmente, na primeira geração dos *Annales*, no que tange a conexão entre ideias e relações sociais, o projeto de Chartier para história é definido como: “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 2002, p. 17). Esta realidade social é interpretada por meio de esquemas intelectuais que dão aos fenômenos sociais (ou tempo social, nos termos do autor) uma determinada inteligibilidade. Assim, a realidade é construída por meio de formulações – ou esquemas – de imagens que correspondem aos objetos “concretos”. As representações, como são chamados esses esquemas, são “instrumentos de conhecimento” que nos permitem rememorar um “objeto ausente” a partir da elaboração que um dado grupo faz de sua realidade social. Assim, o autor continua:

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelo interesse de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. As percepções do social não são, de forma alguma, discursos neutros: produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 2002, p. 17).

Por outro lado, Chartier não considera, em suas análises das ideias sociais, apenas aqueles que constroem as representações, os esquemas intelectuais. É preciso destacar o papel da comunidade de leitores. Em seu livro *The order of books* (1994), o autor nos mostra que os leitores também desempenham um papel de grande importância, uma vez que eles se apropriam do texto ou de outros esquemas intelectuais de diferentes formas e sentidos. Estas comunidades produzem um determinado conjunto de opiniões e práticas a partir das representações de outros grupos (CHARTIER, 1994, p. 16). Porém, é válido lembrar que existem diferentes associações sociais as quais possuem inscrições diferentes na ordem social o que, por consequência, possibilita uma diversidade de compreensões da realidade. Em outras palavras, as redes de relações sociais de um dado ser humano influenciam na interpretação que ele tem de um evento qualquer. Indivíduos de classes diferentes podem oferecer distintas interpretações sobre um mesmo texto, por exemplo. Por este motivo, para o autor, surge uma tensão entre as várias interpretações possíveis que os grupos sociais oferecem. Vamos nos remeter ao Concílio Vaticano II e suas reverberações nos diferentes grupos da “hierarquia” católica. Para alguns grupos “progressista”, o Concílio foi um evento necessário para renovação e reconciliação da Igreja com o chamado “mundo moderno”; ao passo que, para os grupos mais “conservadores”,

o Concílio simbolizaria um desastre, uma vez que a moral sagrada da Igreja poderia se corromper ao entrar em contato direto com a imoralidade do mundo moderno (GONÇALVES, 2012). Assim, mesmo em uma mesma instituição, há nuances entre as interpretações possíveis dos grupos sociais.

A partir desses princípios, é necessário sempre destacar a conexão entre os sistemas de pensamento e as condições e contradições que permitiram sua produção e/ou reprodução (CHARTIER, 2002). Para o autor em voga, os sistemas de ideias ou visões de mundo não são produzidos por indivíduos; mas por grupos sociais e seus representantes os quais se diferenciam e se assemelham dentro da ordem social. Esses sistemas, visões de mundo, podem se complementar ou diferenciar, formando ao longo do tempo histórico um parentesco de ideias e representações que dão sentido à realidade social como um todo (CHARTIER, 2002, p. 47). Estas visões de mundo, ao se formarem e ganharem proeminência devido à sua circulação e adesão na sociedade, conseguem exercer uma força sobre os diversos grupos, prescrevendo comportamentos e possibilidades de comunicação com os demais grupos sociais (KOSSELLECK, 2020). Portanto, a intenção de Chartier não é “reduzir um sistema ideológico a um sistema sociopolítico” (CHARTIER, 2002, p. 49). Isso porque a constelação de ideias adquire em si um estatuto de funcionalidade e pode exercer sobre o mundo uma determinada moralidade (em um sentido durkhamiano) sem a necessidade de um grupo social que as imponha de maneira assertiva. Desse modo, as ideias podem circular entre os diversos grupos, influenciando em seu comportamento. Para exemplificar a circulação de ideias, Chartier cita o iluminismo (o que ele chamou de Luzes).

Para ele, não poderíamos pensar que o iluminismo está apenas aprisionado na burguesia. Ele funciona como um sistema de ideias que obriga os indivíduos a agirem ou a levarem em consideração determinadas formas de pensamentos como a racionalidade e o humanismo. Outro exemplo dado pelo autor é o “popular”. A religião popular, compreendida como uma “liturgia” mais acessível, não pode ser entendida apenas como a religião dos camponeses. Os outros ramos da sociedade, como os nobres, também acessaram rituais do chamado cristianismo popular.

A visão de mundo é, então, o conjunto de interpretações e representações elaboradas por determinados grupos sociais. Deste modo, podemos compreendê-las como representações coletivas as quais são fruto de interseções do sistema cultural e social. Porém, como visto anteriormente, não podemos reduzi-las uma à outra, devemos sempre levar em consideração uma construção mútua entre esses sistemas. E, por último, os sistemas de ideias nem sempre são homogêneos, eles, em muitos casos, guardam contradições e tensões em seu interior.

1.2.1 Representações, Igreja e forma política

Como havíamos mencionado anteriormente, grupos sociais possuem representações utilizadas para interpretar uma dada realidade construídas ao longo do tempo histórico. Podemos considerar a Igreja católica como um exemplo de instituição ou grupo social que gera uma diversidade de representações sobre um sem-número de coisas (CASTANHO, 2019). Castanho, por exemplo, aponta para os significados sobre o corpo, sexo e masculinidade. A representação de um corpo cristão ideal, puro e imaculado, produziu efeitos tanto na construção de abadias, quanto na relação da igreja com gênero feminino e até mesmo da Igreja com a política (BROWN, 1990). Assim, entende-se a Igreja como uma instituição capaz de criar, reproduzir e reformular representações que, por sua vez, afetam o comportamento dos indivíduos (HOLLANDA, 2009). Talvez nenhum autor tenha captado isso tão bem – pelo menos na interseção entre política e sagrado – quanto Carl Schmitt em seu pequeno ensaio *Roman Catholicism and Political form* (1996) (HOLLANDA, 2009).

Para ele, a Igreja possui uma forma política ideal, uma vez que seu corpo político é exatamente igual à representação criada por ela mesma (SCHMITT, 1996, p. 1). Concordamos que essa frase é, de fato, muito hermética; porém, após apresentarmos brevemente a explanação de Schmitt sobre a representação e a política, acreditamos que ela possa trazer uma contribuição importante para essa tese. A definição de representação, para Schmitt, é muito próxima a de Chartier: uma ideia criada sobre um objeto ausente e que é utilizada pelos sujeitos sociais para compreensão e entendimento do mundo. A Igreja católica, em seu culto, apresenta a representação do corpo e sangue de Jesus Cristo que é real e presente naquele dado momento (FERREIRA, 2004). Esse é o princípio do pensamento católico, a representação do espírito santo e das demais entidades católicas por meio de imagens.

Para Schmitt, a Igreja é capaz de forjar um sem-número de representações, criando sentido para a realidade social, através de tempos históricos. Dentro desse conjunto de ideias existem supostas contradições como as que são enfatizadas pela literatura sobre o catolicismo entre conservador ou progressista que, aos demais atores sociais seculares, poderia ser um sinal de anomia ou até mesmo crise terminal da instituição. É essa capacidade de abarcar a diferença e dar sentido a diferentes polos do pensamento é que transforma a igreja em uma instituição capaz de se adaptar a diferentes situações históricas. Schmitt apelida essa capacidade de representar como *complexio oppositorum* (SCHMITT, 1996, p. 7). Como veremos mais adiante, no capítulo 4, o cristianismo de Dom Adriano é capaz de opinar sobre democracia,

inflação, homicídios, ditaduras; tudo é por ele interpretado à luz de sua fé. Portanto, podemos definir essa instituição como portadora de uma capacidade enorme de gerir ideias e interpretações sobre diferentes acontecimentos e objetos.

Porém, como a Igreja consegue impor suas representações em meio a uma pluralidade de possíveis alternativas? Ainda segundo esse autor em voga, essa facilidade de imposição é graças à legitimação que essa instituição adquiriu ao longo dos anos e que, por sua vez, existe devido a forma política da Igreja que se difere da forma econômica-técnica. Para compreendermos isso, devemos estar atentos às interpretações de outros leitores de Schmitt. Segundo Ferreira (2004), a forma política da instituição religiosa se dá pelo fato dela tentar transcender o momento “mundano”, enquanto a técnica foca na criação do agora e nos resultados.

Essa seria uma forma política, pois ela tenta alterar a realidade com intervenções normativas na realidade. A instituição operaria entre o real e não-real, uma forma tão singular que antecederia a própria formação do capitalismo. Apesar de não empregar o termo representação de Schmitt, Agamben também nos ajuda a compreender essa forma política da Igreja através de seu estudo sobre a formação das regras dos mosteiros (AZEVEDO, 2016). Segundo Agamben, as regras dos mosteiros são espécies de leis para o comportamento dos monges e religiosos que ali habitavam. Instituído uma rotina muito regrada, que passa por escolher os horários certos para a reza, as vestimentas adequadas e até a quantidade de comida a ser ingerida, as regras estabelecem uma intervenção imediata na vida e criam uma forma política de intervenção concreta na vida (AGAMBEN, 2011). Há, então, um conjunto de representações para os diversos comportamentos desses crentes. Podemos dizer então que em nosso caso específico, estamos a lidar com um grupo cujas representações são criadas com facilidade e são legítimas.

É importante, contudo, encontrar um método que possa oferecer a possibilidade de captar essa construção das representações por parte dos religiosos. Em seu livro, *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida* (2011), Agamben já aponta para um método interessante na pesquisa das representações da vida monástica. Ao estudar os documentos e como eles foram produzidos, o autor consegue captar a forma com que a visão de mundo dos monges foi sendo alterada ao longo do tempo histórico e como os conflitos em torno das regras criaram ordens diferentes com perspectivas diversas. Em parte, é assim que a etnografia documental trabalha.

1.3 A etnografia de documentos e sua aplicação para o estudo da imprensa católica.

A etnografia de documentos consiste em tratar como objeto os arquivos, sob uma perspectiva etnográfica, tomando-os como produtores de subjetividades, parte das relações sociais e produtores de representações e esquemas de interpretação da realidade. Nosso objetivo nesta penúltima parte do capítulo é explorar como a etnografia documental, a partir de determinadas ferramentas metodológicas, pode nos auxiliars na investigação dos instrumentos de imprensa católica diocesana e baixadense (O Boletim e A Folha) e de outras fontes, como os arquivos produzidos pela censura durante a ditadura, também utilizados por essa pesquisa. Começamos explorando a compreensão de uma autora que conecta a investigação documental com a ideia de sentimentos.

Ann Stoler é uma pesquisadora norte-americana que se dedicou, entre outras coisas, a pensar o papel da produção de documentos para a administração colonial holandesa. Para Stoler (2009), os estados coloniais tais como a Inglaterra e França do século XIX viviam uma espécie de ansiedade epistemológica. Isso porque durante a colonização é possível inferir, pela quantidade e diversidade exorbitante de documentos, que os colonizadores guardavam algumas incertezas sobre o ambiente em que se encontravam; e, por esta razão, produziam o máximo de documentos possíveis para compreenderem a realidade a sua volta (STOLER, 2009, p. 11). Por todos os parâmetros, o estado colonial tentou produzir documentos acerca dos povos colonizados, principalmente no que se refere às raças, etnias ou castas (DIRKS, 2001; STOLER, 2009). Neste caso, então, a produção de arquivos se torna parte de como a realidade do cotidiano na colônia é lida pelos funcionários dos impérios.

Mesmo que os povos colonizados tenham resistido às categorias invocadas pelos colonizadores e que os pesquisadores responsáveis por elas tenham notado certas contradições, entre tais conceituações e os eventos que estavam a se concretizar, a política colonial se encarregou de implementar o máximo de decisões que aproximam tais formas de entendimento do mundo da realidade observável. Assim, “para alguém entender os arquivos deve-se entender a instituição que eles servem” (STOLER, 2009, p. 25, tradução livre). A criação de tais categorias, a classificação das colônias em mais seguras ou menos seguras, e os extensos documentos serviam a um propósito político, ou seja, serviam à dominação de cunho colonial que era feita naquele local. Neste sentido, podemos dizer que os documentos, apesar das tensões entre as descrições apresentadas por eles e os colonizados, difundiram a visão de mundo que os colonizadores tinham acerca das possessões ultramar. E em certa medida, os arquivos se tornaram tanto produto da dominação colonial como ajudavam a compor as

políticas feitas pelos impérios. Portanto, para fins desta pesquisa, gostaríamos de destacar como a etnografia de documentos busca compreender nos documentos uma forma de fabricação da realidade e das subjetividades dos atores presentes nela (FOUCAULT, 1972).

Ainda no quesito metodológico, Stoler (2009) também propõe uma etimologia social. Tal método consistiria em traçar a “carreira” da palavra, sua utilização dentro dos documentos e sua transformação ao longo do tempo. Por outro lado, para a autora, não é uma simples questão genealógica; trata-se de estar atento às consequências sociais que tal palavra teve no meio em que esteve inserida. Exemplo disso é o termo “pobre” para os católicos. Em nossa pesquisa, constatamos uma variação de significados para tal palavra: pobre no sentido de desprovido de capital, pobre como sinônimo de marginalizado, pobre como aquele que não tem o “amor” de Jesus. Doravante, nos capítulos três e quatro, iremos explorar a etimologia social de alguns desses termos.

Aqui novamente gostaríamos de ressaltar a diferença entre a nossa abordagem que, em parte, não deixa de ser histórica e uma investigação documental de tipo que não considera a etnografia. Primeiro de tudo, a etnografia é uma forma de se escrever, uma retórica (CLIFFORD, MARCUS, 2016). Identificamos uma etnografia por meio de alguns componentes tais como a entrada de campo (PRATT, 2016) ou pela tradução de termos dos nativos de outras culturas em formatos acessíveis aos nossos “iguais” (ASAD, 2016; WAGNER, 2010). Em vários momentos deste texto, utilizamos recursos retóricos para tornar inteligível algo que, para nós, *a priori* não possuía qualquer lógica vide palavras como “leigos”, pobres, amor, etc. Quando Hobsbawm, em sua magistral obra *A era das revoluções* (1996), fala que os proletários junto aos jacobinos estavam lutando contra a burguesia girondina certamente – pelo menos ao nosso ver – ele não estava preocupado com o sentido de revolução, burguesia, proletário para os nativos franceses daquela época e, muito menos, em traduzir o que isso significava para nós leitores ocidentais de sua obra. Outro exemplo que podemos dar é do livro de Paul Veyne *Quand notre monde est devenu chrétien* (2007). Nesse livro, que talvez se aproxime mais de uma abordagem etnográfica dos documentos, o autor, talvez pela falta de arquivos, não estava tão preocupado com o sentido do cristianismo para Constantino, imperador de Roma, ele apenas enumerou motivações políticas para sua conversação e mostrou como o cristianismo se encaixava melhor nas ambições de Roma do que o paganismo.

Agora, vamos virar a chave e pensar em uma abordagem antropológica da história, com Marshall Sahlins, em seu livro *Ilhas da história* (2004). Neste texto, há um acontecimento histórico incrível: a morte de um capitão inglês (chamado Cook) pelas mãos de um subordinado do maior chefe do Havaí. Sahlins não busca apenas contar a história, o que já seria suficiente

para uma análise documental, ela dá sentido à morte daquele indivíduo. Em todo livro, há uma busca incessante pelos sentidos e conexões que havaianos fazem entre sexo, poder e amor. Almeja-se compreender a representação da própria morte de Cook

Retomando os escritos de Stoler, uma outra inovação de sua etnografia documental é a tentativa de compreender o papel dos sentimentos na produção dos arquivos. Já havíamos mencionado anteriormente que o volume de produção, a tentativa de classificação de tudo, denota uma certa ansiedade epistemológica (STOLER, 2009). Para Stoler, os taxonomistas eram responsáveis por traduzirem os sentimentos em relação aos povos colonizados em esquemas que fossem passíveis de serem utilizados ou analisados para fins de políticas públicas – o que lhe aproxima muito do conceito de representação. Assim, os oficiais colonizadores estariam em um limiar entre a razão política pura, supostamente racional, e os sentimentos irracionais que dispunham sobre os povos colonizados. Em nosso caso específico, tais considerações podem ser frutíferas para compreendermos os posicionamentos e sentimentos de personagens como Dom Adriano, bispo auxiliar em Salvador até sua nomeação como bispo da diocese de Nova Iguaçu, e seu processo de inserção no ambiente da Baixada Fluminense. Entendemos que, em seus escritos, ele transparece incertezas sobre a moralidade dos habitantes da Baixada e, em alguns momentos, caracteriza a região até mesmo como hostil. Por último, no capítulo 4, citaremos que ele vivia uma grande angústia em relação aos habitantes da Baixada.

Uma outra abordagem, similar a esta primeira, pode ser encontrada no artigo *Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo* (2004) de Olívia Maria Gomes da Cunha. Neste texto, ela nos sugere que é necessário saber a função que os arquivos desempenhavam e quais eram as intenções dos sujeitos sociais com sua produção. Citando o caso de Ruth Landes como exemplo, Cunha nota que o objetivo de Landes era construir um arquivo pessoal e tornar notória uma certa leitura acerca de sua trajetória enquanto pesquisadora. Em outras palavras, Landes almejava criar uma representação sobre si que poderia circular para os demais membros da sociedade. Assim, determinados documentos possuem a função de circular opiniões e ideias acerca de determinados objetos que podem servir como embasamento para os sujeitos sociais envolvidos com eles.

Neste sentido, veremos em nosso capítulo três que a diocese de Nova Iguaçu tinha interesses determinados no que se refere à circulação dos diferentes documentos. Um deles (o Boletim) servia como uma circular interna de diálogo com os clérigos (padres). Já a Folha (um periódico litúrgico) tinha como propósito atingir o público geral da diocese – “leigos” e clérigos. Deste modo, os jornais, com seus respectivos públicos, almejavam discutir assuntos

que diziam a respeito à rotina dos padres, como no caso do Boletim; ou, como no caso da Folha, sobre o cotidiano dos públicos nas Igrejas.

Portanto, o arquivo pode ter múltiplas funções tanto para o Estado como para instituições como a igreja católica, uma vez que organiza o conhecimento sobre a realidade social, ao produzirem classificações e esquemas intelectuais que a tornam mais inteligível. Tais representações são transmitidas para outras gerações ou para indivíduos que, ao aplicarem o conhecimento contido nos documentos, criam hábitos e atitudes, ou seja, criam uma espécie de cultura (CUNHA, 2004, p. 292). Assim, pode-se ver que os arquivos se tornaram um local de compreensão, formação da cultura e buscas de contestação ou afirmação da própria realidade social.

Por último, ainda sobre esta cultura dos documentos, podemos pensar que os arquivos etnográficos são “como repositórios de informações sobre os outros”; eles “passam a ser reconhecidos como lugares onde o processo de construção de sua objetivação pode ser compreendido” (CUNHA, 2004, p. 294). Um dos exemplos citados pela autora são os documentos organizados pelos antropólogos que, apesar de fragmentados, guardam vestígios de suas trajetórias, indagações e interpretações acerca da vida dos supostos nativos. São nos arquivos que a realidade social é interpretada e transformada em esquemas passíveis de serem apreendidos e utilizados.

No caso da Igreja católica, no âmbito do Concílio Vaticano II, foram esses dois instrumentos de imprensa (*Boletim* e *A folha*) que interpretaram e circularam a realidade e as mudanças da Igreja à época, tornando-os acessíveis aos leitores. Uma dessas traduções que ficou marcada nas edições dos dois instrumentos de imprensa foi o novo papel do “leigo”. O “leigo”, por definição, é aquele que não seguiu formação como padre ou freira, apesar de pertencer em parte à igreja. Era geralmente visto como o indivíduo que devia ser conduzido pelo clérigo. Porém, nos Boletins e nas edições da Folha, veremos que, a partir do Concílio Vaticano II, a diocese de Nova Iguaçu repensou o lugar do “leigo”. Seus dirigentes decidiram por reconduzir o lugar do laicato, atribuindo a ele papéis que antes eram dados somente a padres e freiras. Tal transformação se deu, devido ao fato de que, sobre a ótica de uma nova narrativa, este personagem, como membro batizado, poderia ser “conscientizado” e, deste modo, poderia administrar determinadas práticas. Vemos que a proposta da etnografia documental é compreender os esquemas e narrativas organizadas pelos sujeitos sociais. Estas criações nos ajudam a criar sentido, cunham visões de mundo que, por sua vez, dão sentido à realidade.

Outro importante pesquisador na área é Celso Castro. Em 2008, o autor, antropólogo e professor do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil

(CPDOC-FGV), lançou um breve manual de pesquisa chamado “Pesquisando em arquivos”. O intuito do livro era iniciar jovens pesquisadores de história e ciências sociais na pesquisa de arquivos. Para isso, era imperioso superar o que o autor chamou de “visão ingênua” acerca dos documentos. Em todo o seu texto, Castro (2008) nos convida a refletir sobre tal perspectiva, sempre nos mantendo atentos à necessidade de desenvolver uma crítica sobre a pesquisa documental. Interrogamo-nos: o que seria tal perspectiva crítica em contraposição à visão de tipo ingênua?

Para o autor, a visão crítica estaria relacionada à compreensão de que existem fatores sociais que influenciam a criação e manutenção de arquivos (CASTRO, 2008, p. 35). Ser crítico é estar ciente de que os documentos e os arquivos são “resíduos da atividade humana já selecionados e organizados por diferentes pessoas, sujeitas a motivações e circunstâncias variadas”. Cada documento consultado é, portanto, resultante de um conjunto de intencionalidades: “de quem o produziu, de quem o guardou, de quem o organizou e permitiu que fosse consultado” (CASTRO, 2008, p. 35). Em todas estas fases, os documentos são atravessados por valores sociais e seu armazenamento, a constituição desses enquanto memória está imbuída de decisões políticas e ideológicas. Sobre isso, veremos que o arquivo a ser trabalhado foi organizado de uma maneira e que tal formato cria e mantém determinadas perspectivas dos atores sobre a realidade. No capítulo 4 e 6, iremos enfatizar que os arquivos de Dom Adriano foram organizados a partir de temáticas e que certos períodos históricos de sua trajetória foram enfatizados em detrimento de outros. E especificamente no capítulo 6, tentarei mostrar como essa organização específica traz consigo uma tentativa de “eternizar” uma determinada memória sobre o grande personagem dessa tese. Por isso, tentaremos manter essa “visão crítica” acerca dos documentos analisados.

Em nossa apresentação, podemos ver uma continuação entre Stoler, Cunha e Castro. Isso, pois, para eles, os documentos não são mais fontes adotadas como se fossem espelhos do passado; mas, isso sim, fontes que nos levam a interrogar sobre como a realidade social é dada a ler e a interpretar pelos sujeitos sociais em si. Vimos também que, quando estudados pelas lentes da etnografia documental, os diferentes arquivos podem apresentar quais incertezas, sentimentos e ideias atravessavam os sujeitos sociais. Além disso, sob a ótica da etimologia social, notamos que é imperioso estar atento a termos como “pobres” para os católicos por possuírem significados e interpretações para os diversos grupos da sociedade. É, então, por meio da abordagem da etnografia documental que analisaremos os instrumentos de imprensa católica da diocese de Nova Iguaçu, almejando compreender as representações, visões e sentimentos que os sujeitos sociais que os elaboraram tinham.

De forma resumida, a fonte empírica a ser investigada através das lentes da etnografia documental e do conceito de visão de mundo pode ser dividida em três grupos. No primeiro deles, está o Boletim Diocesano e A Folha que são documentos de fabricação da própria diocese e foram elaborados por Dom Adriano. O Boletim para orientação interna dos clérigos e A Folha para os demais fiéis. Esses serão examinados no terceiro e quarto capítulos. No segundo grupo, temos os documentos fabricados pela censura e que serão analisados no capítulo cinco e parcialmente no seis. Por último, temos os artigos de opinião sobre Dom Adriano encontrados reunidos na revista do centenário.

1.4 Representações, autoimagem e negociação

Quando, então, pensamos em todo o raciocínio construído até aqui, nesse capítulo teórico e metodológico é possível que uma dúvida se faça presente. Nas definições e apontamentos de Chartier, tal como na metodologia de Ann Stoler, parece que o foco de suas pesquisas é dado aos grupos sociais, ou seja, investiga-se como grupos elaboraram representações ou como eles resolveram relatar sua realidade social através dos documentos. Afinal, as representações sociais são feitas, negociadas e reivindicadas por indivíduos reunidos em coletividades

Porém, em contrapartida, toda a nossa atenção vai para a figura de Dom Adriano. Os documentos que analisamos para os capítulos 3 e 4, A Folha e o Boletim, tem a maior parte de suas seções assinadas pelo bispo, seja diretamente com Adriano Hypólito ou com as abreviações A.H. Sobre isso, para tentar nos salvar dessa aparente contradição que vai se desenhando ao longo da tese, poderíamos dizer que algumas notícias e outros componentes desses instrumentos de imprensa, na realidade, são assinados pelos vigários e párocos, uma vez que esses fazem parte de algum grupo decisório da pastoral. Bem, mas isso não seria suficiente, isso porque, como já havíamos mencionado, apenas um número bem reduzido de escritos é produzido por esse último grupo. Assim, há uma tensão que acompanha uma parte considerável desse capítulo⁷. Essa tensão pode ser traduzida da seguinte forma: nosso marco teórico-metodológico aponta para instituições e grupos sociais enquanto nossa produção empírica é focada, parcialmente, em um indivíduo. Porém, desejamos demonstrar que essa crítica tão

⁷ Gostaríamos de agradecer ao professor Luiz Augusto Campos por apontar esse aparente nó em nossa tese o que possibilitou uma reflexão mais pormenorizada sobre nosso objeto.

importante pode ser respondida se levarmos em consideração uma perspectiva na qual estabelece diferentes relações de representação entre indivíduos e grupos.

Quando mais novo, estava lendo um livro de Norbert Elias (2006) e um dos capítulos, chamado Drake e Doughty: o desenvolvimento de um conflito me chamou bastante atenção. Nele, um marinheiro já consagrado resolveu arrancar a cabeça de um dos tripulantes de uma embarcação inglesa. Nessa breve narrativa, é interessante notar que Elias nos presenteia com uma reflexão interessante. Por que um marinheiro com tanta experiência e já consagrado resolveu decapitar um comerciante que estava em sua embarcação e, por consequência, sofrer as sanções que lhe seriam impostas? Por enquanto, vamos manter essa dúvida e, agora, pensar em outro texto desse mesmo autor que também tem como foco a biografia de um único indivíduo.

O livro de Elias sobre Mozart (1996) já traz uma possível tensão em seu subtítulo: sociologia de um gênio. Os gênios são, comumente falando, indivíduos excepcionais, criados e produzidos por um talento quase sobrenatural dado provavelmente pela própria providência. Esses seres tão singulares são o contrário da sociedade mediana e ordinária. Como poderia a sociologia, então, dar sentido a um gênio? Como poderia Elias compreender o que se passava com um indivíduo tão singular como Mozart?

Há, nessas duas narrativas, uma coisa em comum. São dois casos excepcionais que, como nos alerta o próprio autor, podem ser compreendidos quando olhamos as teias de relações na qual eles estão inseridos. Antes de tudo, é necessário entender que os indivíduos estão inseridos dentro de um complexo de múltiplas relações de interdependência, as quais ele depende assim como elas – as relações – dependem dele. Elias nomeou essa estrutura como configuração ou figuração. Segundo ele próprio,

O conceito de figuração distingue-se de muitos outros conceitos teóricos da sociologia por incluir expressamente os seres humanos em sua formação. [...] Quando falamos de figurações, que os indivíduos humanos formam uns com os outros, dispomos de uma imagem do ser humano e de um instrumento conceitual mais adequado à realidade e cujo auxílio podemos evitar o clássico dilema da sociedade: indivíduo aqui, sociedade lá (ELIAS, 2006, p. 28).

Nessa breve citação, o autor parece nos chamar atenção para um fato curioso: a tensão entre indivíduo e sociedade. Para Elias, não há contradição entre sociedade e indivíduos, isso porque os indivíduos são produtos dos conjuntos de relações que eles travaram ao longo de sua vida. Em termos ainda coerentes com o vernáculo eliasiano, a trajetória de um dado indivíduo dentro da figuração pode nos ajudar a jogar luz sobre a autoimagem que ele apresenta perante a sociedade, ou seja, é importante ter em mente as conexões que um ser desenvolveu dentro de

uma teia de relações na tentativa de entender como ele se define. Em *A sociedade dos indivíduos* (1994), o autor nos chama a atenção para a ideia de indivíduo moderno como um ser único e, que por vezes, é visto como uma oposição à sociedade, um clássico conflito indivíduo *versus* sociedade. Para ele, essa ideia só seria possível em um determinado tempo histórico; em outras épocas, a noção de pessoa era conectada com a comunidade na qual ela pertencia e toda sua história de vida seria determinada por fazer parte daquele tipo de agrupamento (Cf DUMONT, 1983). Portanto, o que queremos dizer é que as representações invocadas pelos indivíduos, e até mesmo sua noção de si, são derivadas do conjunto de relações as quais eles fazem parte.

Vamos pensar sobre Mozart. O cantor nasceu em uma família de funcionários da corte de Salzburgo, na Áustria. Seu pai tratou de ensinar música e composição para ele e para sua irmã e não tardou para o pequeno Mozart conseguisse fazer uso dos diversos instrumentos musicais e escrever suas primeiras peças. Com o auxílio dos nobres desta corte, Mozart viajou diversos países, demonstrando sua arte e incríveis habilidades. Ao crescer sentiu que, de alguma forma, a corte do interior da Áustria estava limitando-o e impossibilitando-o de crescer enquanto músico. O jovem e talentoso Mozart queria fazer parte de outros círculos da nobreza mais renomados como os de Paris ou até mesmo os de Viena. Porém, havia um detalhe que ele parecia ter esquecido no meio do caminho. Mozart e sua família estavam conectados diretamente com a corte na Áustria. Em sua época, a figura do músico autônomo ainda era incipiente; e, mesmo que ele tenha se esforçado para tentar negociar posições parecidas com essa ao longo de sua carreira, seus esforços foram apenas parcialmente recompensados.

Alguns anos depois, o jovem e talentoso Beethoven, que possuía padrões de qualidade muito próximos aos de Mozart, conseguiu se firmar como um músico autônomo, sem necessidade de se filiar a nenhuma corte. Aqui, novamente reforçamos nosso ponto, as trajetórias individuais são produtos e produtores das redes de relações de interdependência. Assim, é possível dizer que a autoimagem, ou o conjunto de representações de um dado grupo pode, e deve, ressoar como parte integral de sua figuração. No caso de Dom Adriano, por exemplo, por ser o representante maior daquele conjunto social – padres de Nova Iguaçu – é aceitável que seus escritos representem e sejam produtos dessa configuração específica. Em outras palavras, as palavras do bispo são a autoimagem final daquele grupo.

Apesar desses apontamentos, gostaríamos de levantar duas notas. A primeira é uma crítica que se pode fazer à sociologia de Elias, quando ele a aplica ao caso de Mozart. Segundo Lacroix e Garrigou (2010), Elias teria concluído que Mozart estaria entre dois mundos: o da nobreza e o da burguesia ascendente, ou seja, ele estaria entre duas configurações. Na própria

teoria do autor em voga, não há múltiplas configurações – podemos até ter diferentes constelações de relações como ele próprio aponta na citação acima, mas as teias de relações se conectam em uma única figuração. Mesmo que esses “dois mundos” sejam conflitantes, ter essa espécie de tensão faz parte de ter uma relação. Assim, a conexão entre a burguesia e a nobreza é o próprio conflito instaurado entre elas.

Dom Adriano e os militares, como veremos mais adiante nos capítulos 3 e 4, viviam em estado de conflito; porém, não é possível afirmar que eles *não* estariam relacionados de alguma forma. Um segundo problema na teoria de Elias e na das teorias das representações nos termos apresentados que pretendemos sanar é sobre a agência individual. Durante essa obra em específico, ao terminarmos a leitura, ficamos com a impressão de que Mozart estava condenado a viver como músico cortesão. Isso não é exatamente uma inverdade; todavia, ele negociou sua posição e, por um tempo, ele realmente viveu como músico autônomo na corte de Paris. Portanto, cremos que os indivíduos conseguem negociar suas posições hierárquicas e até mesmo algumas representações simbólicas.

No caso da teoria da negociação, acreditamos que Fredrik Barth seja um autor que possa nos ajudar a compreender como esse processo ocorre. Vamos pegar um exemplo clássico na obra do autor chamado *Os grupos étnicos e suas fronteiras* (2011). Podemos imaginar um determinado grupo étnico tal como mulçumanos ou judeus; quando pensamos nesses agrupamentos, sempre temos a impressão de que são grupos fechados neles mesmo e que, por isso, mantêm tradições muito bem estabelecidas e por um longo tempo. Assim, no imaginário social, as fronteiras entre esses grupos são tomadas como extremamente sólidas. Para o autor norueguês, essa forma de compreender um grupo social seria tão somente a aparência e não a sua realidade propriamente dita. Isso porque tanto suas tradições quanto suas definições de mundo e de si próprios são reforçadas e negociadas ao longo do convívio com outros indivíduos. Vamos pegar o exemplo dos católicos em Nova Iguaçu.

Segundo Dom Adriano, como veremos no terceiro capítulo, ao chegar na cidade o estado da “religião era muito precário”, pois havia diversas seitas e o catolicismo operava em sincretismo com outras religiões, principalmente de matriz africana. Com a chegada do bispo, as regras sobre o que é “ser católico” sofreram severas modificações, pois ele impôs novas regras de pertencimento a esse grupo religioso. E, assim, os fiéis da religião começaram a se comportar seguindo esse novo conjunto de princípios (BARTH, 2011, p. 196). Algo que para nós parece tão natural ao olharmos os dados do censo na época, os quais certamente apontariam os católicos como religião majoritária com mais de 90% da população; na realidade parece ser outra, muito mais maleável e diversificada. É interessante notar que, nesse caso, podemos ver

que uma figura central, um indivíduo, possui o que Poutignat e Streiff-fenart apelidaram de “poder de nomear”, ou seja, uma pessoa com grande importância para aquele grupo religioso, possui o poder para dizer quem é e quem não é católico (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011, p. 201). Portanto, ainda seguindo o raciocínio desse exemplo, as representações ontológicas – estudo do que é ou não ser dessa religião específica – dependeriam, entre outros fatores, da negociação do poder de nomear desse indivíduo com a realidade social que o cerca. Assim, afirmam os autores supracitados, “as categorias individuais são mais significativamente afetadas pela ação e pela interação do que pela contemplação” (2011, p. 215). Em outras palavras, as definições dos grupos e dos seus membros dependem essencialmente da interação que um representante desse tenha com a realidade social.

Como aponta Rosenthal (1998), Barth também é uma referência para pesquisadores que se utilizaram de um método de análise com escala menor. Isso porque a teoria do autor em voga oferece a nós duas formas de lidar com problemáticas recorrentes, quando pensamos em contextos sociais “menores”: (a) a discussão sobre a incerteza e (b) a relação entre indivíduo e seu entorno. A teoria de Barth é capaz de ajudar a compreender como um dado grupo social ou indivíduo lida com ambientes de incerteza, um dos exemplos de aplicação de pesquisa sobre a gestão micro da incerteza pode ser encontrada no livro “A herança imaterial” de Giovanni Levi (2000). Em um dos capítulos do texto, Levi discute como habitantes de uma vila italiana do século XVIII lidavam com a incerteza causada por transformações sociais que o meio rural de seu país atravessava naquela época. Para o autor, eles buscavam múltiplas possibilidades, entre elas um exorcista que supostamente espantava os espíritos malignos que interferiam na vida dos aldeões.

Também nesse mesmo livro – porém, em um texto mais a frente, sobre a questão familiar – é possível ter uma noção de como a negociação pensada em Barth é colocada em prática. Isso porque Levi nos mostra como as transações referentes aos preços da terra eram feitas, nessa mesma vila; ao negociar, os indivíduos levavam em consideração uma série de fatores: o grau de parentesco, consanguinidade, coabitação entre comprador e vendedor, trajetória de vida daquele que quer comprar, etc. Todos esses aspectos são de grande importância para esse estudo, pois acreditamos que as representações sociais da Igreja são maleáveis como tentamos mostrar nas seções anteriores. Além disso, faremos um esforço em tentar demonstrar que Dom Adriano negociou as suas representações de acordo com o ambiente que o cercava, o conjunto de relações dele derivado e suas próprias referências de catolicismo, o que conferiu a elas um aspecto único.

Portanto, acreditamos que os indivíduos, principalmente em cargos de “chefia” como é o de um bispo, são a autoimagem de uma dada rede de relações as quais são compostas por um dado grupo e as conexões que esse mesmo criou com outras redes em seu ambiente social. Por último, também pensamos que esses indivíduos podem negociar seus símbolos, representações e classificações, principalmente quando possuem o “poder de nomear”. Porém, é válido pensar que essa transação não é feita em qualquer lugar, ela irá ocorrer em um ambiente social que, em muitos casos, é incerto, que foge do controle dessas pessoas ou grupos. Em nosso próximo capítulo, veremos como a história contada sobre o catolicismo diverge da abordagem que estamos tentando construir e as lacunas que tentaremos preencher ao longo dessa tese.

2 AS TREVAS DO CONSERVADORISMO AO BALUARTE DO PROGRESSISMO: UMA NARRATIVA DA IGREJA NO SÉCULO XX E SUAS LACUNAS

2.1 INTRODUÇÃO

De certa forma, podemos dizer que os americanos que se interessaram pelo catolicismo brasileiro – os chamados *brasilianistas* – figuram entre os autores mais citados em termos de sociologia da religião. Mais: suas teses e monografias continuam a ser relevantes para qualquer um que queira se aprofundar sobre o assunto. Dentre eles, Scott Mainwaring⁸ concentra uma parte relevante das citações e menções. Vale a pena narrar minha experiência com os *brasilianistas* enquanto um pesquisador emergente na área da sociologia da religião. Durante minha pesquisa de mestrado, queria compreender melhor a relação entre catolicismo e política – a interseção entre Estado e Igreja católica, para ser mais específico. Após ler um sem-número de artigos, notei que na seção de referências todos eles tinham um mesmo nome: Scott Mainwaring e, por isso, não tardei a adquirir uma cópia de seu livro mais célebre sobre o assunto: *Igreja católica e política no Brasil* (2004); sendo esse escrito a base de muitos textos os quais elaborei durante minha trajetória acadêmica. Após anos de pesquisa empírica mais detalhada, cansativa e exaustiva, voltei para consultar inúmeras vezes meu manual de religião e política. E retomei a reflexão sobre os limites daquela pesquisa. Pode ser verídico que depois de ler os *brasilianistas*, não haja mais nada para se falar; todavia, é necessário se contar de outro jeito, há mais complicações, nuances, tensões na história da igreja do que nas descrições de Mainwaring.

No âmbito da pesquisa sobre a atuação da igreja na Baixada, é possível ver que a história que este autor estadunidense resolve contar sobre os rumos da diocese de Nova Iguaçu sob a gestão de Dom Adriano são incompletos ou, no melhor dos casos, são unidimensionais. Em outras palavras, ele opta por nos dizer que Dom Adriano é um “progressista” e ponto. Poderiam ser os atores sociais apenas uma coisa ou outra? Seria a Igreja iguaçuana tingida apenas de uma cor, sem maiores tons acinzentados? Para termos um exemplo dessa perspectiva unidimensional sobre os atores religiosos, apresentamos um trecho do início do capítulo do livro do autor em tese sobre a Baixada: “através da legitimação do bispo, de militantes e

⁸ Segundo dados do google scholar, Mainwaring acumula em três artigos mais de 2000 citações. Para efeitos de comparação, José Mauricio Domingues, um dos autores mais citados na América Latina, possui menos de 1000 em toda sua obra. Só o artigo citado doravante neste texto acumula 98 citações. Acesso: <https://scholar.google.com.br/citations?user=TnO95soAAAAJ&hl=pt-BR&oi=sra>. Último acesso em 12 de maio de 2022.

lideranças católicas e da presença de uma base católica que fortalece o povo, a igreja nas dioceses progressistas tem fortalecido os movimentos populares” (MAINWARING, 2004, p. 208)

Ainda para Mainwaring, ocorreram mudanças nas estruturas da Igreja iguaçuana para se chegar até tal estado de “progressismo” – uma igreja de apoio incondicional a movimentos populares e contra a ditadura⁹. Essas modificações estruturais podem ser resumidas em: (1) criação de centros comunitários e (2) comissões conjuntas de “leigos” e clérigos. No caso de Nova Iguaçu, essas transformações começaram com a chegada de Dom Adriano (1966) porque até então “a diocese de Nova Iguaçu foi criada em 1960 e foi relativamente conservadora até 1966” (Ibidem, p. 212). Os seis anos iniciais da diocese foram ignorados, uma vez que simbolizavam as trevas do “conservadorismo” e, por consequência, o foco da atenção passa a ser na revitalização surpreendente rumo ao “progressismo” que a diocese teria com a chegada do terceiro bispo. Esse renascimento do “progressismo” ocorreu graças à forma inovadora com que o governante da diocese decidiu realizar sua gestão. Ele passou a delegar funções “políticas”, antes confiadas aos padres, para movimentos sociais e “leigos”.

Segundo ele, a maior motivação para tal feito era que a Igreja, com Dom Adriano, passou a reconhecer sua incapacidade de lidar com o político e, além disso, admitiu também que o domínio do sagrado era diferente e separável do político. No capítulo 3, mostrarei que não é exatamente isso. Afinal, Dom Adriano pensava que a missão da Igreja era maior que a política e os “leigos” instruídos na “missão profética” deveriam adentrar esse domínio, levando a essa esfera o verdadeiro sentimento cristão. Por último, também não é verdade que houve uma delegação plena de funções. Como tentarei mostrar também no próximo capítulo, somente os “leigos” que eram católicos, de moral condizente com a Igreja e que participavam da religião receberiam funções, não se pode afirmar com toda certeza essa suposta autonomia do laicato existia, de fato. Assim antecipamos, baseado na nossa investigação empírica, que não havia uma separação plena entre política e Igreja.

Contudo, o problema é ainda mais complexo do que a interpretação errônea de Mainwaring sobre a separação entre política e religião em Nova Iguaçu. Em todo o capítulo, não conseguimos captar o que era “conservadorismo” e o que era o “progressismo”. Ao longo do texto, apenas compreendemos que a igreja se tornou o baluarte do novo progressismo. Esse “avanço” político giraria em torno da delegação de funções e abertura para participação de

⁹ Nas palavras de Mainwaring: “a igreja passava pelas mudanças que iriam transformá-la no baluarte dos movimentos sociais” (Ibidem, p. 212).

movimentos e “leigos” em diversas atividades que antes era somente confiada aos padres? Para responder – ou para ao menos tentar – essa incômoda pergunta, recorremos ao texto do autor em voga “*Grassroots catholic groups and politics in Brazil*” (1987). Esse escrito compõe uma série realizada por Mainwaring e outros autores intitulados *Working papers* do Kellogg Institute, na Universidade de Notre Dame. Todos esses *papers* se direcionam para o estudo da relação entre política e religião. Assim, é possível situar o autor em uma longa tradição de estudos sobre a religião no Brasil e na América latina que segue uma narrativa linear e unidimensional. Em outras palavras, é uma agenda de pesquisa voltada para a relação entre política e religião vista a partir de uma visão mais macro.

Tal como esperado, o artigo começa com uma frase que invoca os elementos da representação política: “Brazil has the **most progressive** Catholic episcopate in the Roman Church world” (1987, p. 3) (grifo meu). Porém, ao contrário do texto anterior, o autor resolve jogar uma luz no seu conceito de “progressismo”. Ele cita o fato de que o Brasil criou as Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs)¹⁰, sendo o primeiro país na América Latina a alcançar esse feito e o país com maior número delas. Assim, nossa hipótese pode ser confirmada: S. Mainwaring acredita que promover a abertura para os “leigos” é ser “progressista”.

Além das CEBs, o autor chama a atenção para outras três instituições da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB): a Comissão da Pastoral da Terra, a Comissão da Pastoral dos Operários e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Esses três órgãos permitiam a participação de “leigos” e se concentravam em atender populações “marginalizadas”. Mais: os três grupos agiam e tinham estruturas parecidas com as CEBs. Em outras palavras, a “hierarquia” católica–bispos, padres e freiras encorajava a participação de “leigos” nesses assuntos específicos (questão agrária, indígena e proletária), oferecendo materiais, recursos e animadores para incentivar o debate entre indivíduos não-esclarecidos sobre eles e, por consequência, provocar uma suposta “conscientização” dos não-clérigos. Os “leigos” agora passariam a ser representantes da Igreja, tendo funções vitais para o funcionamento da instituição.

¹⁰ As CEBs eram espaços de discussão sobre textos bíblicos. Pessoas da comunidade se reuniam com um animador – que poderia ser um padre ou um “leigo” da própria comunidade –, e, após essa etapa, eles discutiam textos da bíblia à luz de seus problemas locais. No caso narrado por Theije, no seu livro “tudo que é Deus é bom” (2002), as CEBs foram importantes para conscientização de um problema de escassez de água e para mobilização dos moradores para solucionar tal problemática. No caso de Nova Iguaçu, que mencionaremos nos capítulos 4 e 5, as CEBs foram importantes para obtenção de moradia em um bairro chamado Banco Nacional de Habitação (BNH).

A literatura especializada aponta alguns fatores fundamentais para essa transformação na representação do laicato. Em *Transformar a metrópole: Igreja católica, territórios e mobilizações sociais* (2010), a Iffly aponta que já havia transformações em curso na CNBB que levariam a própria instituição a repensar sua relação com o laicato¹¹. Um segundo motivo, como aponta Souza Lima em *Evolução Política dos Católicos no Brasil* (1979), é o Concílio Vaticano II que pregou uma nova relação dos clérigos com o laicato. Por último, Mainwaring vai apontar a escassez de padres. Por não haver uma quantidade suficiente de padres, os “leigos” teriam que ajudar na construção dos órgãos da Igreja e nas funções desempenhadas por eles. Por conceber a Igreja apenas como uma instituição homogênea capaz de ditar regras e modos de viver a religião (GONÇALVES, 2012), o autor em tese não concebe que haja uma mudança na representação do que é um “leigo” para os próprios bispos. O Brasil é cronicamente atravessado por uma escassez de clérigo e tal processo rumo ao “progressismo” não aconteceu anteriormente. Contudo, esse não é o grande problema e lacuna deixados por Mainwaring – acredito que ele é mais básico do que a falta de atenção às modificações nas representações sobre o laicato.

Cremos que o maior problema é a fragilidade conceitual do “progressismo” católico. Autorizar a existência de CEBs não faz necessariamente uma diocese mais progressista nos próprios termos de Mainwaring, isso porque não é garantido que esses encontros bíblicos serão autônomos de alguma forma. Em nosso caso específico, como mostrarei no capítulo 3, há uma preocupação e um controle enorme sobre a moral dos “leigos” que vão participar dos processos decisórios da diocese. Não é qualquer “leigo” que pode participar como animador. Um outro argumento que se pode levantar para demonstrar a fragilidade do argumento de Mainwaring é que ele acusa Dom Eugênio Sales, antigo cardeal brasileiro, de ser “conservador” em seu livro supracitado. Porém, ele foi simplesmente um dos pioneiros na implementação das CEBs¹².

Para nós, o autor em tese não consegue captar essas nuances por alguns motivos. O primeiro é que ele se utiliza de uma escala de investigação tão ampla que acaba desfocando as diferenças dos atores – afinal, ele quer estudar toda a interseção entre igreja e política no Brasil em mais de 60 anos. A segunda razão é a forma de pensar institucional, ou seja, ele toma a igreja como um corpo homogêneo capaz de organizar suas preferências de modo consensual.

¹¹ Em parte, Mainwaring também sugere esse motivo, apesar de não o compreender como principal. Thomas Bruneau, por outro lado, também reforça a tese de uma mudança pró-participação na CNBB.

¹² As CEBs foram implementadas por ele no Movimento de Natal. Esse movimento foi uma espécie de aproximação com a juventude. Dom Eugênio, na época, era um dos responsáveis por movimentos de fomentação do catolicismo na juventude católica. As primeiras CEBs implementadas por ele são da década de 1950. <https://domeugeniosales.webnode.com.br/comunidades-ecclesiais-de-base/>

Em outras palavras, a religião e o modo de viver a religião nas demais esferas da vida social como a política, por exemplo, seriam confinadas em um conjunto muito específico de modos de ser que se modificariam de maneira uniforme ao longo do tempo. A Igreja hoje é conservadora; amanhã, será progressista. Essa evolução linear só permitiria um número muito limitado de comportamentos/modos de ser por parte dos atores religiosos.

Um terceiro motivo, mas não menos importante, é a *unidimensionalidade*. Contra isso, podemos pensar que um mesmo ator pode ser progressista quanto a participação de membros “leigos” em funções da diocese; mas ser reacionário no que se refere ao relacionamento matrimonial desses “leigos”. Um “leigo” divorciado jamais poderia participar de funções importantes na diocese de Nova Iguaçu. É preciso também estar atento ao momento que Mainwaring escreve: a década de 1980. Nessa época, havia um entusiasmo, refletido pela adoção de verdadeiro ícones/heróis que lutaram contra a ditadura como personagens principais do chamado “progressismo”

Destarte, esse texto pretende equacionar algumas dessas lacunas deixadas por Mainwaring no que se refere a *multidimensionalidade* da vida religiosa. A partir de uma escala menor, focando em apenas um conjunto de atores, com recorte de tempo muito menor, pretendemos oferecer um modelo de investigação que nos ajude a esclarecer melhor as representações que os religiosos católicos possuem acerca do mundo que os cercam. Isso possibilitará ao estudo sobre o catolicismo brasileiro superar, em parte, um tipo de investigação que se dá somente através de grandes fases (ultramontanismo, neocristandade, teologia da libertação).

Porém, como havíamos mencionado anteriormente, essa visão chapada e pouco nuançada de Mainwaring faz parte de uma tradição do instituto Kellog o qual inclui também Ralph della Cava e Thomas C Bruneau. Em um dos artigos mais importantes do *Working paper*, chamado *The Church and the Abertura in Brazil* (1988), Della Cava tenta compreender as diversas fases as quais a Igreja no Brasil enfrentou até a retomada do governo civil em 1985. Assim como seu colega de publicação, o autor começa o texto narrando a história da romanização e como esse período trouxe desvantagem para o catolicismo no quesito de diminuição no número de fiéis. Além disso, ele também aponta que a Igreja se tornou um grande braço de legitimação do governo. Tudo isso mudou, quando pequenos grupos da parte inferior da hierarquia e “leigos” começaram a sofrer represálias por parte dos militares (DELLA CAVA, 1988, p. 6).

O auge desses conflitos foi a segunda conferência dos bispos latino-americanos, sediada na cidade de Medellín. A partir desse momento, a Igreja teria virado a chave e passado a ir

contra os militares, sem qualquer espécie de conflito interno. Della Cava chega até mesmo a pensar nos conflitos internos do governo civil-militar; mas jamais da Igreja, uma vez que para ele, ela seria algo sólido, homogêneo que representaria uma suposta esperança em tempos sombrios (DELLA CAVA, 1988, p. 15). Segundo esse autor, “the point of view of civil society, the Church was now morally empowered to serve as its surrogate” (DELLA CAVA, 1988, p. 9). Como um milagre, nada gradual, os bispos passaram de conservadores apoiadores do regime militar para os grandes amigos “da sociedade civil”. Para explicar essa transação, o brasilianista volta a citar as instituições que, em sua crença, ajudaram a transformar a imagem que a sociedade civil tinha da igreja: CPT, CEB. É interessante notar que tais instituições são criadas e modeladas no processo de transformação das relações da Igreja com o regime militar, ou seja, elas são o resultado do desgaste das relações entre Igreja e militares e não a razão pela qual essa deterioração existiu. A Comissão de Paz e Terra, em Nova Iguaçu, veio a existir somente nos anos 1980, quando as relações entre o governo e Dom Adriano já se encontravam em hostilidades. No capítulo 4, eu mostro que é apenas depois do sequestro e do atentado à bomba que as instituições da diocese começam a se voltar contra os militares, no final da década de 1970.

Com a chegada da abertura, a Igreja como um todo se retira dos movimentos sociais, devolvendo o processo de participação para os “leigos”. Isso porque Karol Wojtyla – João Paulo II – e o cardeal Alfonso Trujillo, igualmente tomados como “conservadores”, chegaram ao poder do papado e do Comitê de Bispos Sul-americanos (CELAM) respectivamente, forçando a Igreja de volta à “direita”, longe da participação popular (DELLA CAVA, 1988). Novamente, o autor não consegue captar as diferenças intra-hierarquia. Muitos padres e bispos continuaram ativos em movimentos sociais, depois da abertura. A eleição de Luiza Erundina para prefeitura de São Paulo, contou com o apoio massivo da arquidiocese daquela região, principalmente porque essa candidata gozava de grande legitimidade nas CEBs (IFFLY, 2010). Do mesmo jeito que o Concílio Vaticano II não aniquilou movimentos extremistas pró-práticas antigas da Igreja, como o uso do latim, por exemplo. Por último, é interessante notar como esse artigo de Della Cava vai contra o trabalho que ele produziu sobre o padre Cícero. Nesse último, conseguimos ver, com uma lente mais ampliada, os conflitos inerentes à própria hierarquia católica. Há, sem sombra de dúvidas, nuances, tensões, multidimensionalidades. Porém, quando ampliamos a imagem e nos quedamos menos a absorver os detalhes, temos uma história distorcida, pouco empírica.

Thomas C Breneau, da mesma geração que esses dois outros atores, também resolveu publicar sobre os processos de aliança entre Igreja e estado. Seu livro *The church in Brazil: the*

politics of religion (1982) não foca apenas no período ditatorial dos anos 60 e na abertura em 1988, ele chega até mesmo em suas primeiras partes a investigar as relações entre a Igreja e a ditadura de Getúlio Vargas. Em outras palavras, Bruneau também enxerga as relações políticas da Igreja brasileira por meio de uma lente mais ampliada que abarca grandes momentos da história. De primeira, ele invoca aquela mesma narrativa dos anteriores. A Igreja, no fim do império, resolveu se conectar novamente com Roma, afastando-se das transformações que a sociedade brasileira enfrentava, como a urbanização, produção industrial e novas formas de condução da política. Essa nova base cultural da instituição religiosa – a neocristandade ou romanização – causou um afastamento em relação ao Estado, o que, por sua vez, culminou, entre outras coisas, na perda do monopólio da religião. Os pentecostais, agora, ganhavam mais espaço. Por isso, a Igreja foi forçada a se aliar com Getúlio Vargas que providenciou uma influência maior para o catolicismo na educação, garantindo o monopólio do ensino religioso. A ingerência da Igreja católica na educação brasileira foi tão grande que apenas em 1961 começou-se a cogitar uma lei que proibisse a hierarquia católica de gerir escolas públicas, passando-as diretamente para o poder do Estado (BUCHOLZ, DERISSO, 2019).

Neste livro como um todo, e no artigo de 1988, não vemos nenhuma inovação de Bruneau em relação aos seus colegas. A Igreja continua como uma instituição sólida, homogênea e extremamente racional. Ela conseguiu, em um curto período de tempo, notar que havia um déficit no número de fiéis, pensar em alternativas e aplicá-las, sem maiores problemas. A Igreja dos brasilianistas da década de 80 é uma pintura monocromática, sem rascunhos ou manchas. E, assim, ela se transforma de acordo com suas grandes fases, passando de uma cor preta, para cinza, mas nunca modificando sua essência. A Igreja pintada por Bruneau sofre um baque com a chegada de Angelo Roncalli – João XXIII – ao poder. Isso porque esse novo papa convocou o Concílio Vaticano que transformaria as instituições da Igreja, afastando-a novamente do “conservadorismo”. É como um milagre que dá início a uma nova era que, por sua vez, será destronada por outro milagre.

Até agora, poderíamos ser acusados de estar focados demasiadamente na década de 1980, não demonstrando que esse tipo de pensamento ainda está presente nos dias atuais. Por isso, vamos citar um livro de 2012 e outro de 2010. Os dois são frutos de teses sobre o catolicismo brasileiro e as conexões dele com a sociedade civil. Em 2012, fruto de uma tese sobre um dos movimentos católicos mais “conservadores”, o chamado integrismo, Marcos Gonçalves publicou um livro que tem como subtítulo “Um estudo sobre a imprensa católica, política e catolicismo no Brasil (1908-1937)”. Dessa vez, diferente dos brasilianistas da década de 80, Gonçalves diminuiu a abrangência de sua pesquisa, focando apenas em um grupo menor

com um recorte temporal de menos de 30 anos. Todas essas pequenas modificações demonstraram que, mesmo tendo Ralph Della Cava e Mainwaring como referências ao longo do texto, o autor teve uma preocupação de tentar rever as bases metodológicas que eles pregavam.

Então, seria correto pensar que ele se aproxima de uma abordagem de escala reduzida que nós estamos tentando propor? Não exatamente. Logo no início do seu texto (2012, p. 12), o autor começa a pensar o catolicismo como uma “instituição social visível”, ou seja, ele tenta “compreendê-lo (o catolicismo) como um conjunto de normas, leis e dogmas”. Esse grupo de normas “como acentua Mainwaring, [...] possui hierarquia de objetivos que compreende desde a dimensão salvífica até a consecução dos seus objetivos meramente instrumentais” (GONÇALVES, 2012, p. 12). Portanto, a Igreja católica, para o autor, é propriamente suas leis e dogmas, fixos no tempo, sendo o único objetivo dessa instituição perpetuar esse conjunto normativo de regras. No fim desse parágrafo, já na página seguinte, o pesquisador em voga volta a dizer que os objetivos da Igreja são o de expandir sua fé, mesmo que isso custe estar ao lado de grupos de poder.

Creio que isso é o oposto do que ocorre com Dom Adriano. A ideia do bispo, como veremos tanto no capítulo 3 como no 4, é justamente demonstrar que estar longe do poder estatal é que ajuda na manutenção da missão da Igreja. Ler esse livro de Gonçalves, principalmente o seu primeiro capítulo, é semelhante a pegar uma máquina do tempo e voltar ao grande Mainwaring que pensava ter entendido a lógica essencial de funcionamento da Igreja e do poder político. Gonçalves parece insistir nos mesmos erros que o autor norte-americano:

Assim, este estudo não se preocupa com as peculiaridades regionais e locais da prática religiosa cotidiana, pois se sabe de forma abundante que tal prática sempre esteve determinada por uma multiplicidade de simbolismos que se refere à etnicidade, a diferentes graus de tolerância entre comunidades políticas e religiosas, bem como aos conflitos e negociações teológicos e pastorais entre os catolicismos e outros competidores (GONÇALVES, 2012, p. 13).

Neste breve parágrafo, compreendemos que as práticas católicas apelidadas, pelo autor, de regionais e locais não são o foco de sua pesquisa. Isso tem uma série de implicações. A primeira delas é que não compreendemos, talvez por um erro nosso, o que são práticas locais ou universais. Vamos ao exemplo da Teologia da Libertação para tentar elucidar e esclarecer o motivo da nossa dificuldade. Como veremos mais adiante, neste mesmo capítulo, em parte, a literatura especializada (LOWY, 2016) aponta que a Teologia da Libertação teve seu início graças às negociações dos dogmas católicos nas periferias da América Latina. Algo extremamente local que alcançou uma abrangência global. Além disso, é necessário se

questionar se o Integrismo não seria uma prática tão local e regional quanto a própria Teologia da Libertação.

Por último, nos parece que o objetivo do autor é claramente desfocar da diferença, tornar a Igreja como algo sólido, não-dinâmico, que possui apenas um tom encarnado em suas próprias regras e dogmas. Só que ao invés de pintar um quadro inteiro de uma cor só como Bruneau e Mainwaring, ele quer pintar apenas um dos pequenos frames da pintura – o integrismo. Se alguém resolver continuar pelo resto do livro, encontrará fases dando lugar às fases, com pouca reflexão sobre adaptações, nuances e negociações que o Integrismo teve de fazer para sobreviver. Portanto, a lógica de Mainwaring e do instituto Kellog da unidimensionalidade continua a imperar algumas décadas depois.

Vamos pensar sobre o livro de Catherine Iffly, chamado “Transformar a metrópole: Igreja católica e mobilizações sociais em São Paulo 1970-2000” (2010). Assim como Gonçalves, a autora parece ter uma preocupação em renovar o quadro de pensamento e a metodologia de pesquisa com católicos. Mesmo também possuindo Della Cava e Mainwaring como referências em seu livro, a autora se esforça para compreender a relação entre grupos menores e mais locais: movimentos sociais urbanos e a arquidiocese de São Paulo. Ao longo do livro, essa proposta se concretiza de um modo muito coerente, sendo possível ver os atores (Dom Evaristo Arns e líderes comunitários como Luiza Erundina) agiam. Em outras palavras, não vemos apenas agentes sem nomes como Igreja, Estado ou Movimento Sociais. Na verdade, somos atravessados, em nossa leitura, por negociações, cooperações e tensões que esses atores criam em seu convívio diário.

O problema com o texto que o distancia da nossa proposta e o reaproxima com a de Mainwaring parece residir nas conclusões e nos possíveis desdobramentos da pesquisa, quando, ao final do livro, a autora menciona a Renovação Carismática. Sobre esse movimento, ele começou a se popularizar ao fim dos anos 1980 e se entendia como uma nova forma de propagação do catolicismo. O foco da RC seria o espiritual, em detrimento do material; e, por vezes, os cultos preconizados pelos renovados – como se apelidavam os integrantes da RC – lembravam, em muito, o culto dos evangélicos (pentecostais). Há a presença de música e outros elementos que tentam tornar a reunião religiosa mais atrativa aos jovens e outros setores da sociedade (IFFLY, 2010, p. 278).

A tese que propõe a autora, neste momento final de seu texto, é a seguinte: a renovação carismática vai modificar – ou aniquilar – os esforços de luta e da união construídos pelos bispos e pelos movimentos sociais. A chegada de um novo bispo, Dom Cláudio Hummes, segundo a autora, seria um possível sinal da derrocada da “opção pelos pobres” e a ascensão

de um foco maior na evangelização; afinal, o bispo chegava em um momento de crise de vocações em São Paulo – algo que, a despeito da opinião da autora, é extremamente comum no Brasil e não exclusivo daquele tempo ou de São Paulo. Novamente, parece que nos deparamos com a ideia das grandes fases, a RC iria destronar tudo o que a TL e outras opções religiosas semelhantes construíram até então, dando lugar a uma nova Igreja homogênea e sem grandes diferenças. Nas palavras dela temos:

O que está em questão, explica ele (Dom Cláudio Hummes) não é essa solidariedade, mas como ela se situa: a prioridade deve ser a evangelização. O resto da comunicação indica, no entanto, que o que é apresentado como simples questão de prioridades poderia muito estar recobrando uma negação da “opção pelos pobres”. O novo arcebispo projetava para o jubileu “uma grande missão nas paróquias e afirmava sua vontade de abrir a Igreja a todos os movimentos (de espiritualidade)” (IFFLY, 2010, p. 218)

A partir desse pequeno trecho e da nossa interpretação do livro como um todo, concluímos que a autora não consegue conceber os atores sociais em sua pluralidade, ou seja, ao possuir uma demanda supostamente “conservadora” à esfera da moral, um ator social teria que continuar sendo conservador em outras áreas. Isso não necessariamente acontece, afinal, ao pensar sobre a relação entre RC e os católicos de São Paulo, é possível compreender tal fenômeno de forma mais clara. Sobre isso, foi o próprio Evaristo Arns que viabilizou a instalação desse segmento em São Paulo ao permitir que o grupo usasse as infraestruturas da Igreja para conduzir suas reuniões. E, no fim, Dom Cláudio Hummes se provou um bispo de “linha progressista” e que realmente agiu segundo a “opção pelos pobres”. Voltamos a enfatizar que a ideia de conceber o catolicismo por meio de grandes etapas que se sucedem é encobrir possibilidades de vivência religiosa que vão além da simples dicotomia.

Novamente, no que se refere a nossa opinião sobre a literatura especializada, poderíamos ser acusados de anacronismo, uma vez que os dois livros mencionados possuem mais de uma década de suas publicações. Por isso, resolvemos selecionar um artigo publicado pela *International Journal of Latin American Religions* chamado *Catholic Church and Conservative-Traditionalist Groups: the struggle for the monopoly of Brazilian Catholicism* (2021) de Rodrigo Caldeira e Emerson Silveira.

Os autores desse artigo sobre católicos conservadores reconhecem que, quando tratamos dessa religião, existem duas possibilidades distintas: uma visão mais detalhada e pormenorizada; e uma segunda, oposta da primeira, que fornece um panorama geral (Ibidem, p. 3). Enquanto lia, eu tinha a expectativa que os autores iriam optar pela primeira; afinal, a segunda opção já estava, em minha opinião, saturada, uma vez que diversos artigos, teses e

dissertações focam em apresentar um panorama geral. Contudo, eles informam (CALDEIRA, SILVEIRA, 2021, p. 5): “to go deeper into a case or to develop a more approximate approach between several cases has limitations. It loses comprehensiveness, and generalizations become more difficult. Thus, we have opted in this text to make a panoramic vision about ultraconservative movements”. De novo, nós nos deparamos com um estudo geral do catolicismo e uma abordagem mais institucional e menos dinâmica. Exaustivamente, estamos apresentando algumas das lacunas causadas por esse tipo de perspectiva; porém, para continuar nosso exercício de demonstrar que o pensamento do Instituto Kellog continua presente, faremos o mesmo com esse artigo.

Logo no início, o texto menciona o chamado Centro Dom Vital, que foi um *think-tank* “conservador” de grande influência no Rio de Janeiro por volta da década de 40 e 50 do século passado. Uma das figuras proeminentes deste grupo era Alceu Amoroso Lima, que veio a substituir o antigo diretor Jackson de Figueredo. De início, até podíamos concordar com os autores de que Alceu Amoroso era um “conservador”, sem vacilações ou dúvidas. Porém, com a chegada da ditadura, uma parte desses autores e pensadores do Centro Dom Vital, autointitulados católicos “conservadores”, optou por criticar o regime. A escolha de ir contra a ditadura que se proclamava protetora da família e dos bons costumes não foi gratuita. Alceu foi um dos “leigos” escolhidos para participar do Concílio Vaticano II e essa experiência, de certo modo, maculou sua forma de entender o mundo, tornando-o quase um democrata-cristão. Em outras palavras, Alceu Amoroso não foi um simples conservador do Centro Dom Vital por toda sua vida, ele experimentou diversas formas de viver o religioso. O formato de texto proposto pelos autores supracitados não permite esse tipo de experiência, ele apenas apresenta uma imagem geral que, sem a devida complementação, pode fornecer interpretações confusas e monolíticas. Acreditamos que essa figura da literatura que traçamos até aqui demonstra que o jeito de pensar de Mainwaring é presente em vários trabalhos os quais, por sua vez, inspiram tantos outros.

Destarte, podemos dizer que uma parte significativa da literatura especializada (BRUNEAU, 1988; DELLA CAVA, 1976; GOMES, 2017; GONÇALVES, 2012) estuda, assim como Mainwaring, o catolicismo através de grandes fases as quais seriam superadas numa chave evolutiva de uma forma quase linear. A romanização dá lugar a uma romanização “mais frouxa” que, no que lhe concerne, é substituída pela TL e, nos anos 90, é enterrada pela renovação carismática (IFFLY, 2010). Sem dúvida, há uma utilidade nesta organização quase cronológica das fases dos catolicismos. Ela ajuda o noviço pesquisador a se situar entre as grandes correntes do pensamento religioso. Em minha pesquisa de mestrado, senti-me muito

feliz em conseguir localizar os eventos narrados pelo meu entrevistado¹³ na cronologia elaborada por Mainwaring, por exemplo. Porém, pelos motivos supracitados, consideramos que essa forma de observar o fenômeno religioso – com uma lente de maior alcance – causa um certo daltonismo e os eventos e atores sociais perdem sua pluralidade de ser e viver a religião.

Por outro lado, acreditamos também que essa escolha metodológica se dá pela incorporação acrítica dos conhecimentos dos nativos (católicos). No caso de Mainwaring, isso também era característico do período que ele estava inserido, a chamada redemocratização. Em sua obra, Sherley B. Ortner cria o conceito de campanhas culturais para analisar modificações nos comportamentos de grupos budistas chamados *sherpas* (1989). Para ela, uma campanha cultural é quando sujeitos de um grupo religioso decidem modificar determinados aspectos de sua religião. No caso do agrupamento analisado pela autora, a mudança se deu pelo fato de que os religiosos tinham que se adaptar a novos circuitos comerciais advindos do turismo – se essas mudanças são realmente efetivas, não nos interessa, pelo menos não agora. O que nos é crucial é o fato de que os dirigentes do catolicismo brasileiro resolveram, em alguns momentos, empreender campanhas culturais (THEIJE, 2002). A romanização como uma aproximação com o Vaticano e a exclusão da religião popular, por exemplo, é uma campanha cultural. Os bispos brasileiros decidiram e implementaram políticas com o fim de reverter partes da cultura religiosa nacional.

A nosso ver, os autores mencionados nesta tese parecem tomar essas campanhas culturais como a própria realidade. Mais: eles tomam tais campanhas como completamente efetivas. Houve a romanização, por isso todos são romanizados; seguiremos para a próxima. Essa forma de raciocínio é justamente o que vamos quebrar com modelo que abrange a *multidimensionalidade* da experiência religiosa. Porém, para ilustrar a presença do raciocínio unidimensional é preciso demonstrá-lo na narrativa mobilizada por esses autores sobre catolicismo no início do século XX. Por isso, esse capítulo terá como objetivo central demonstrar como é contada a história das etapas do catolicismo. Por fim, apontaremos as críticas possíveis a tal forma de se contar a história da Igreja.

Portanto esse capítulo, tem como objetivo resgatar a narrativa encontrada na literatura

¹³ Em minha pesquisa de mestrado, elaborei uma história de vida com um membro da elite católica do Rio de Janeiro. Como base teórica sobre a história do catolicismo, utilizei esses autores supracitados. Porém, no momento da escrita, já sentia um leve desconforto principalmente com a figura de Dom Eugênio que, por um lado, era conservador como aponta a literatura; e, por outro, tinha posicionamentos muito progressistas, como garantir refúgio para os chamados subversivos da América Latina. O próprio entrevistado vivia me repetindo frases como “dizem que D. Eugênio era conservador, isso é balela” (LIMA FILHO, 2020).

especializada sobre o catolicismo no século XX. Ainda é minha intenção apontar possíveis falhas e lacunas nessa forma de se contar a história da religião. Por fim, apresentamos um possível modelo que seria capaz de abordar as multidimensionalidades das visões de mundo. Na próxima seção, tratarei do período chamado romanização; após essa, em outra subseção, discutirei as narrativas sobre a fase tardia da romanização, marcada por uma maior flexibilidade de normas e protocolos de comportamento dos padres em relação a sua fase anterior. A segunda seção trata sobre o advento da CNBB e o Concílio Vaticano II. A última, antes das conclusões, aborda a Teologia da Libertação.

2.1.1 A romanização: novos rumos para o catolicismo no século XX

Em seu contexto geral, no final do século XIX e início do XX, a Igreja católica travou um conflito entre “modernização” e “conservadorismo” (OLIVEIRA, 1978). A edição da encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII (1891) trouxe consigo um importante debate sobre a modernização e as relações entre a sociedade e a Igreja. Neste texto papal, há debates profundos sobre fenômenos sociais recorrentes no final do século XIX como a relação entre burguesia e proletariado. Entre outras, uma das inovações dessa encíclica em relação às demais é a retomada das discussões acerca das religiões populares e dos “leigos”. Havia um esforço em superar parcialmente o preconceito contra o catolicismo popular, adotando determinadas práticas desses segmentos na “liturgia” (forma de conduzir o ritual religioso); além disso, houve uma reconstrução do papel do “leigo” dentro da Igreja, o que lhe possibilitou exercer novas funções dentro da instituição.

Contudo, os novos processos de mudança preconizados pela nova encíclica se chocaram com as estruturas institucionais da Igreja católica e da chamada “hierarquia”. Essa última, por sua vez, rejeitava qualquer possibilidade de intervenção popular na instituição (ALMEIDA, 2000). A eleição de São Pio X e a promulgação da encíclica¹⁴ *Pascendi Dominici Gregis* (1907) trouxeram de volta disputas entre a Igreja e o processo de modernização. Como aponta Marcos Gonçalves (2012, p. 37), o novo texto significou uma reação da Igreja contra o liberalismo e contra qualquer espécie de iniciativa que colocasse a figura papal em risco, ou seja, que descentralizasse a autoridade eclesiástica. Ademais, ainda segundo o autor, *Pascendi* trouxe

¹⁴ A encíclica é uma carta circular do papal onde ele aborda determinado assunto da doutrina católica.

uma crítica à separação da Igreja e do Estado. Isso porque essa cisão Estado-Igreja provocou uma perda de privilégios dados outrora ao catolicismo e, conseqüentemente, possibilitou outras religiões a competirem por fiéis; somado a isso, quando separados, o Estado expropriou bens materiais da Igreja. Pode-se pensar, de acordo com esse autor, que tais premissas da encíclica (a luta contra a “modernidade” e a busca pela retomada da união entre Estado e Igreja) se constituíram como os principais pilares para as ações dos grupos mais “conservadores” dentro da instituição.

Por último, essas duas encíclicas revelam também as angústias que a “hierarquia” atravessava em sua adaptação para “modernidade”: de um lado, uma parte dos setores da Igreja planejava incorporar aspectos parciais deste mundo moderno; ao passo que uma outra seção desejava expurgar qualquer semelhança com o “moderno”. Tais tensões sobre a modernidade culminaram na formação de dois grupos sociais intraclérigos: os “conservadores” e os “progressistas”. Portanto, a própria literatura aponta para um conflito interinstitucional, classificando os lados dessa disputa em dicotomias fechadas em si mesmos (conservador *versus* progressista).

É neste ambiente internacional que a literatura especializada conduz a Igreja católica brasileira no início do século XX (OLIVEIRA, 1978, p. 14). Somado a esse contexto, o catolicismo romano brasileiro ainda tentava construir sua própria legitimação e, para alcançar este fim, a “romanização” era vista como fator imprescindível. Desse modo, os clérigos do Brasil promoveram campanhas para uma reaproximação com Roma e com as ordens papais. Como vimos, desde a promulgação da *Pascendi* no início do século XX, isso significava uma rejeição dos “leigos”, a adoção de uma liturgia mais estrita, a distância com religiões de cunho mais populares e, por último, uma retomada na união com o Estado. Deste modo, o principal objetivo da Igreja brasileira era montar um monopólio capaz de neutralizar novas opções que surgiam no mercado religioso.

Para alcançar esta construção político-social, a instituição em tese atuou em diversas áreas, como a educacional, com projetos de leis que assegurassem a igreja com monopólio religioso da educação e desclassificassem outros representantes religiosos não-católicos como autoridades em assuntos pedagógicos ou morais¹⁵. Seguindo os preceitos estabelecidos pela *Pascendi*, buscava-se formar uma combinação forte com o Estado, seja no âmbito federal,

¹⁵ É Bruenau que vai demonstrar que o Estado brasileiro, na época de Getúlio aprovou o monopólio dos católicos como a única religião capaz de conduzir escolas públicas e religiosas, com dinheiro do governo federal (1988).

estadual ou municipal. Porém, com uma “liturgia” engessada no tempo, dificuldades de dar conta de explicar, por meio da religião, novos acontecimentos socioambientais, tais como a urbanização e um ataque sistemático às lideranças leigas, a Igreja brasileira sofreu um contínuo esvaziamento de fiéis (OLIVEIRA, 1978). Apesar desta desvantagem, o processo de romanização trouxe consigo uma possibilidade de expansão e enraizamento da Igreja enquanto uma instituição.

É preciso frisar que a romanização é uma forma de se tentar modificar o catolicismo brasileiro, sendo promovido massivamente pelos bispos como apontam os autores aqui já mencionados. Porém, ela não ocorre de um modo homogêneo e pacífico. O acidente em Juazeiro com Padre Cícero pode ser um bom exemplo para ilustrar os processos de negociação, tensão e de pluralidade da vida religiosa que queremos indicar (DELLA CAVA, 2014). Após dias ouvindo confissões dos fiéis, padre Cícero se encontrava no momento de dar a hóstia a uma leiga que participava dos cultos de sua igreja. No momento que a senhora iria engolir o pedaço de massa, algo inacreditável ocorreu: ela se pintou de sangue. O branco deu lugar ao vermelho e espantou todos aqueles que presenciaram o evento. O padre tomou tal acontecimento como um milagre e resolveu recorrer às diversas instituições do direito canônico para tornar notório o sangue na hóstia. Por dentro da lei, queria-se o reconhecimento para aquele ocorrido tão singular. Mas, para o bispo da região, aquilo era coisa de loucos e hereges. Neste breve episódio, depreendemos que padre Cícero jamais deixou de pensar de uma forma “romanizada”, chegou até mesmo a recorrer ao Vaticano duas vezes; porém, o bispo não o via assim. As tensões em torno do que é acurado segundo as regras de Roma já demonstram que a romanização é uma campanha, e não exatamente a realidade de como se desenvolveu as ideias e representações do catolicismo. Assim, devemos esperar que os atores sociais apresentem a romanização de uma forma plural e não exatamente como descrita pelos padres e bispos.

2.1.2 A fase tardia da romanização

Seja a romanização um verdadeiro divisor de águas ou uma campanha fracassada, algo é certo: diversos novos aparelhos da Igreja foram erguidos neste período. Novas dioceses foram montadas, como as de Barra do Piraí e Volta Redonda (inicialmente responsáveis por Nova Iguaçu e Baixada Fluminense até os anos 1960), assim como escolas católicas, seminários etc. É possível crer que, com a maior expansão da estrutura eclesiástica, surgem possibilidades de divergências intra-hierarquia (grupos que se contradizem ocupando o mesmo espaço social)

como aqueles apontados no acidente de Juazeiro e, por consequência, o nascimento de ideias inéditas que, de certo modo, contrastavam com o pensamento “conservador” hegemônico. Uma das razões para esta mudança, que tentei apontar em minha dissertação, é que as novas dioceses eram situadas em locais mais empobrecidos e os agentes pastorais, providos ou não dessas mesmas regiões, eram mais sensíveis às violações à “dignidade humana” (LIMA FILHO, 2021; LOWY, 2016)¹⁶.

Ainda nesta seara, como nos mostra Scott Mainwaring (2014, p. 53), a romanização também permitiu uma diferenciação dos grupos internos da hierarquia. O alargamento da divisão do trabalho, com padres religiosos, diocesanos e teólogos, possibilitou que grupos específicos se organizassem em torno de pautas comuns, como os “conservadores” mais moderados. Este novo coletivo guardava as mesmas preocupações contra os perigos da modernidade (liberalismo, socialismo, secularização); contudo, a estratégia assumida, por eles, para combater o avanço destes movimentos, foi uma maior abertura ao diálogo com a sociedade na qual estavam inscritos. Assim, podemos ver que a circulação das ideias vindas de Roma se chocava com as estruturas dos grupos sociais específicos no Brasil. Neste país, as grandes narrativas que sustentam as dicotomias entre “progressistas” e “conservadores” são tensionadas com a especificidade local e, assim, as ideias se tornam produtos negociados entre os vários agentes sociais. Este constante tensionamento desembocou, entre outras coisas, em uma abertura da Igreja à sociedade.

A Ação Católica é um dos exemplos de tentativa de travar contato com a sociedade. Criada em 1935 por Dom Leme, inspirado nos projetos europeus homônimos, tinha como objetivo convocar e converter os jovens ao catolicismo a partir da introdução da religião nas diversas esferas sociais de suas vidas (trabalho, universidade e convívio no meio rural) (KADT, 2007, p. 85-86). Para este grupo menos “conservador”, responsável por este tipo de política, neste momento, era possível adotar medidas de maior acolhimento do “leigo” e um diálogo, mesmo que mínimo, com as formas populares de catolicismo.

Na década de 1950, precisamente em 1952, a hierarquia eclesiástica sofreu uma grande transformação. Para Mainwaring (2014), a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) por Dom Helder Câmara foi um sinal ainda mais contundente em direção ao

¹⁶ Para uma discussão mais densa sobre isso, ver: Limongi de Lima Filho, P. C. (2021). "Os projetos que a Cáritas fez ou está fazendo, para mim, são filhos" / "The projects that Caritas has done or is doing, for me, are children": engagement and memory in the narrative of a member of the Catholic elite: engajamento e memória na narrativa de um membro da elite católica. *PLURA, Revista De Estudos De Religião / PLURA, Journal for the Study of Religion*, 11(2), 19–38. Recuperado de <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1672>

“progressismo”. Não é possível afirmar isso com tanta certeza, haja vista que existia uma maioria que se intitulava conservadora na nova CNBB, e os bispos moderados, por serem plurais em sua vivência da religião, também tinham práticas igualmente conversadoras. Mesmo assim, clérigos como Dom Helder organizaram-se e tomaram posse da direção da CNBB, criando estratégias sólidas para uma renovação da “liturgia” e para o diálogo com o “popular”.

Foi a CNBB que concretizou a chamada “doutrina social da Igreja” que busca defender “direitos humanos” básicos através de instituições de “caridade”, tais como a Cáritas. Em tais organizações, os “leigos” passaram a ter um papel mais incisivo, desenvolvendo um pensamento autônomo e, por vezes, crítico também em relação à própria Igreja. Veremos que um possível novo papel de “leigo” não foi interpretado de modo uniforme. Como nos sugere a etimologia social, um termo como “leigo” pode ter diferentes significados e, com isso, seu papel para os grupos sociais pode variar. Em nosso caso específico na diocese de Nova Iguaçu, falava-se em “leigo” “conscientizado”, ou seja, um indivíduo “consciente” do “amor” e “fraternidade” de Jesus Cristo. Em outras palavras, não era qualquer espécie de “leigo” que poderia assumir um papel de destaque, ele teria que passar por determinados processos, como ir a palestras, fazer cursos e cursilhos.

Em todo caso, vemos que, de acordo com essa literatura, a Igreja católica brasileira se inclinava para uma modernização, em contraposição ao grupo conservador estabelecido até então¹⁷. Gonçalves vai dizer que os “modernos” tinham duas características principais (2012, p. 40): a primeira delas é renovação filosófica, com a adoção de texto extra eclesial; já a segunda, é a abertura para uma interpretação da Bíblia, na qual os supostos fatos contados ali poderiam ter uma contingência histórica, ou seja, poderiam ser aplicados e pensados para outros períodos e épocas. Iremos nos aprofundar nesta diferença entre “conservador” e “progressista” que foi reforçada por um evento internacional que mudou os rumos da Igreja até então¹⁸.

¹⁷ É preciso manter ressalvas a esse tipo de pensamento, uma vez que o conservadorismo não deixou de existir na igreja. Doze anos após a fundação da CNBB, a igreja decide apoiar o golpe militar. E o fato desse apoio não ter sido incondicional, uma vez que há ressalvas e receios em relação à tortura, já nos demonstra que há uma pluralidade intra-CNBB.

¹⁸ Como nos sugere Bastide e o conceito de cultura utilizado até então, o catolicismo é uma espécie de semântica que fornece ao mundo um sentido. Assim, o “leigo”, aquele fora da igreja, é sempre interpretado à luz dos desígnios da religião.

2.2 Transformações das estruturas do clero: o concílio vaticano II e o advento da CNBB

Em 1962, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II que durou mais de três anos até 1965. O *aggiornamento*, como também foi chamado, teve como norte uma reconexão com um mundo “moderno”, uma reforma na liturgia e uma reforma nos costumes gerais do “povo cristão”. Por fim, o principal objetivo dessa nova campanha cultural era uma renovação da Igreja para uma maior acessibilidade dos fiéis.

O Papa solicitou o *aggiornamento* da Igreja, palavra típica roncalliana que significava o colocar em dia a Igreja, diálogo com o mundo moderno enculturação nas novas culturas, voltar às fontes vivas da Tradição cristã, renovação pastoral, um salto adiante, incrementar a fé, renovar os costumes do povo cristão, pôr em dia a disciplina eclesial. Como o Papa expressou a um bispo africano, tratava-se de abrir a janela da Igreja para que um ar novo nela entrasse e sacudisse a poeira acumulada durante séculos. A Igreja, como as fontes das praças de muitos povos, queria oferecer ao mundo água fresca, mas sem obrigar ninguém a bebê-la. (CONDINA, 2013, p. 463).

Assim como a renovação do papel do “leigo” foi interpretada de modo diferente, ao Concílio e suas mensagens também foram oferecidas diferentes perspectivas. Na América Latina, por outro lado, ela ganhou um traço muito característico. Nesta região, as angústias e incertezas dos agentes sociais estavam conectadas com os graves problemas sociais e econômicos, como a desigualdade econômica. Os ensinamentos do Concílio Vaticano II serviram como um alerta às disparidades econômicas da região, o que culminou em uma “opção” (de favorecimento) “pelos pobres e marginalizados”. Essa “opção pelos pobres” e por suas demandas vai se cristalizar no “Pacto de Catacumbas” (documento redigido por bispos latino-americanos em 1965). Mostrarei, também, que para o termo “pobres” há uma constelação de significados. No caso da diocese de Nova Iguaçu, o termo “pobre” parece estar atrelado às desigualdades econômicas; porém, para autores como Leonardo Boff, seria qualquer “marginalizado” (supostas minorias), ou seja, negros, mulheres e indígenas (BOFF, BOFF, 2001)¹⁹.

A nova mentalidade da Igreja católica ficou registrada em duas encíclicas principais: *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963). Em seu conjunto, esses dois textos davam

¹⁹ Neste momento, é necessário estar atento aos diferentes significados que um termo tem a oferecer. Isso porque, seguindo os preceitos de Stoler explicitados no capítulo I, sobre a etimologia social dos termos, a ideia de “pobre”, com seus significados múltiplos, também irá provocar ações diferentes por partes dos sujeitos. Um indivíduo que acredite que os “pobres” são consequências de estruturas econômicas; para ele, para libertar este segmento social, deve-se subverter a ordem econômica. Já um indivíduo que acredite que o “pobre” é aquele que não possui o “amor de Cristo” deve tentar libertá-lo a partir da conversão.

maior legitimidade aos movimentos de base, buscavam soluções para os “pobres” nos países subdesenvolvidos e almejavam a pacificação de conflitos em áreas rurais (MAINWARING, 2014, p. 62; SÁ, 2015, p. 64). A partir das interpretações das encíclicas, a CNBB criou o Plano Pastoral Conjunto (1962) que permitia maior espaço para lideranças “leigas” em funções da Igreja. Assim, as mudanças conciliares não tinham como objetivo apenas atingir a “hierarquia”, mas elas se concentravam em renovar as estruturas da Igreja e “reconciliá-las” com a “modernidade”.

A partir deste cenário pós-*aggiornamento*, podemos identificar, de acordo com a literatura, mais claramente dois grupos: “modernistas” ou “progressistas” e “conservadores” (GONÇALVES, 2012). Como supracitado, os “modernistas” queriam seguir as novas filosofias do mundo “moderno” e entendiam a história como uma boa ferramenta para isso. Além disso, este grupo previa uma abertura gradual da Igreja ao “popular” e ao “laicato”. Já o outro grupo, os chamados “integristas” ou “conservadores”, criticaram a abertura, já que simbolizaria uma espécie de quebra na “hierarquia”. Ademais, para esse coletivo, a moralidade católica era “transcendente” (no sentido de extramundana), criada diretamente por deus, e caso ela entrasse em contato com as demais éticas do mundo “moderno”, ela seria corrompida. Neste sentido, a Igreja seria algo como sagrado, ou seja, ela possuía uma moralidade pura e que não poderia entrar em contato com o profano. Por último, mais do que ir contra as “ideologias da modernidade” (liberalismo, socialismo e comunismo), os “conservadores” pretendiam preservar o monopólio religioso. Para isso, deveriam manter-se aliadas com o Estado, enquanto religião oficial.

Por ora, podemos ver que a literatura sobre a Igreja católica, desde o início do século XX, operava com as dicotomias: “progressista” e “conservador”. Porém, a formação desses grupos e a maneira com que eles “liam ou davam a ler” uma dada realidade social não se deu de maneira uniforme. Em locais como o Brasil, essa dicotomia foi duramente tensionada pela realidade local. De qualquer forma, é nesta rede de relações que a construção da diocese de Nova Iguaçu ocorre. Neste sentido, poderíamos nos questionar em que medida a visão de mundo da “hierarquia” local se aproximava ou se afastava de alguns desses polos (“conservador” ou “progressista”). Para alguns autores como Gomes (2017) e Mainwaring (2004), a diocese de Nova Iguaçu seria um dos epicentros de luta a favor dos “pobres” e se manteria próxima da forma mais “radical” de “progressismo”: a Teologia da Libertação. Portanto, tendo como objetivo compreender a visão de mundo dessa hierarquia, devemos também estar a par do que seria a própria TL, sua gênese, suas correntes e consensos.

2.3 Teologia da libertação: gênese, correntes e consensos

A Teologia da Libertação (TL) é uma corrente teológica que surge entre a década de 1960-1970 e tem como epicentro a América Latina. Originalmente, a TL é pensada como a união entre preceitos bíblicos e teorias sócio-históricas da realidade. A forma teórica acatada pelos teólogos da libertação é de um tipo específico: marxista. Há uma junção de um “marxismo instrumental”, ou seja, o marxismo que serve apenas como fonte de explicação para realidade social, com a espiritualidade católica; daí, desprende-se a metáfora do corpo (materialidade) e alma (espiritualidade) que, como veremos, é muito reforçada pelos autores da TL. Nesta seção, vamos nos aprofundar em como esta forma teológica é concebida pelos seus principais autores, expondo as convergências e diferenças entre essas correntes; e, com isso, pretendemos jogar luz nas tensões possíveis entre esta corrente de pensamento e o pensamento da diocese de Nova Iguaçu e, por consequência, demonstrar a pluralidade da vivência da religião na própria TL. É também nosso objetivo traçar a etimologia de termos como “libertação”, “pobreza” e “pecado instrumental”. A partir desses, poderemos compreender ainda mais as diferenças internas do pensamento católico.

Um dos seus principais expoentes é Leonardo Boff. Em conjunto com seu irmão Clodovis Boff, ele produziu um breve manual sobre a TL que se intitula “Como fazer teologia da libertação?” (2001). No início do livro, em sua apresentação, temos um relato sobre como a fome atinge países subdesenvolvidos. A fome, neste caso, é vista como um “pecado estrutural”, pois ela é fruto de uma estrutura econômica perversa perpetrada pelo homem em desacordo com a “vontade de Deus”. A partir deste breve relato, somos introduzidos à principal temática da TL, a questão da desigualdade econômica (BOFF, BOFF, 2001, p. 16). Apesar de em seus escritos os autores narrarem um contexto de extrema desigualdade, também nos informam que os atores sociais afetados por tais fenômenos – “os pobres”²⁰ – são os únicos capazes de superar essa condição de “pecado estrutural”.

A nova teologia combatia outras formas de pensar religiosos que se intitulavam como “assistencialista”²¹. Isso porque, diferente dessa segunda corrente, o objetivo da TL não é apenas ajudar os “pobres” em condição de miséria, mas superar o “pecado social” no qual estes

²⁰ Neste instante, os irmãos Boff relatam que o pobre deve ser pensado como um grupo coletivo que engloba membros marginalizados e excluídos da sociedade. Entre os pobres, para além da tradicional concepção de classe, contamos indígenas e negros, por exemplo (BOFF, BOFF, 2001, p. 17).

²¹ Para essa corrente, o assistencialismo significava trabalhar apenas na aparência com distribuição de alimentos, por exemplo. Ela não afetava as estruturas da economia.

estão inseridos. Como havíamos mencionado, neste contexto, os “pobres”, vivendo em desigualdade, seriam os próprios protagonistas de sua “emancipação”; e o teólogo da libertação seria apenas um auxiliar, um coadjuvante que conscientiza os pobres sobre o processo de superação da desigualdade.

Assim, a superação pressupõe “conscientização”. Tal esclarecimento passaria por duas etapas: uma material e uma de cunho mais espiritual. A primeira delas é compreender as fundações do “pecado estrutural”. Para isso, é necessária uma teoria sociológica capaz de dar conta de explicar a desigualdade. O marxismo, por conceber a ideia de classes e a desigualdade entre elas, é a teoria mais bem-quista. Porém, como reforçamos anteriormente, a utilização do marxismo é apenas “instrumental”. No quesito da conscientização espiritual, é preciso compreender e incorporar a figura de Jesus Cristo como um “libertador”. Em outras palavras, deus, cristo, seriam figuras que libertariam os mais necessitados de suas condições de “pecado estrutural”²².

Todavia, para os autores, a TL não pode se sustentar como uma ideologia apenas dos teólogos. Os especialistas (teólogos) certamente devem elaborar os esquemas teóricos; porém, a incorporação e divulgação de tal pensamento passa tanto pela “alta hierarquia” eclesiástica (os bispos) como pelas bases da hierarquia eclesiástica (os padres). Assim, por meio de planos pastorais e a ação dos padres e de outros agentes eclesiásticos, a TL seria divulgada e introduzida aos “leigos”, que, após serem conscientizados, fariam parte fundamental do processo de “libertação”. Toda construção teórica só ganharia sua forma prática quando em contato com o “mundo dos pobres” (Ibidem, p. 45). Portanto, o processo de “contemplação”, ou seja, de entendimento da realidade é seguido por uma “interpretação” que leva em conta a perspectiva do “pobre” e dos teólogos; e, por fim, por uma ação, *práxis*, por partes dos agentes pastorais em conjunto com os “leigos” (“pobres”) (Ibidem, p. 70).

Com intuito de resumir o argumento do livro e ensinar como se realiza a TL nos planos pastorais, os autores formulam passos. O primeiro passo (passo zero) seria a participação em CEBs²³ ou demais entidades de luta pelos direitos dos mais pobres como sindicatos. A segunda seria, através da teoria, analisar a situação econômica e social dos “pobres”. A terceira é apoiar

²² A conscientização da TL, como veremos mais adiante, não é a mesma conscientização de Dom Adriano. A conscientização para este parece ser mais uma luta pelo reconhecimento da dignidade humana e busca pelo respeito aos “direitos humanos” do que uma luta pelo fim do pecado de tipo estrutural.

²³ As CEB ou Comunidade Eclesiástica de Base eram comunidades de estudos bíblicos que interpretavam a história da bíblia por meio da perspectiva de seus membros. Em sua maioria, as CEB desempenhavam um papel crítico.

os “pobres” em suas lutas e reivindicações, criando formas de resistência a qualquer espécie de repressão que eles possam enfrentar. A quarta fase seria a “mediação hermenêutica” que, para os autores, seria compreender como a bíblia ou a tradição teológica encara a questão vivenciada pelos “pobres”. A última etapa seria a forma prática, ou agir, no qual associações iriam partir para os processos de enfrentamento direto com autoridades estatais e elites econômicas.

Se os irmãos Boff oferecerem um manual teórico e prático da TL, Gustavo Gutiérrez trará um aprofundamento da discussão teológica. Segundo Almeida, Gutiérrez é o pioneiro na formulação da TL e foi, por meio de seus textos, que diversos outros autores produziram suas próprias concepções de teologia (ALMEIDA, 2012). Segundo Gutiérrez (1986, p. 15-17), a teologia é como a “inteligência da fé”. A palavra “fé” estaria conectada à crença na bíblia, enquanto a “inteligência” seria a forma como racionalizamos o próprio “texto sagrado”. Assim, a teologia teria como função debater as conexões entre razão e fé.

Como nos informa esse autor, a partir de sua interpretação das páginas do livro sagrado dos cristãos, essa conexão entre uma razão crítica e a fé poderia ser encontrada em alguns dos textos. Os exemplos citados pelo autor são livros de São Paulo e do Êxodo. Ao ler tais escritos, poderíamos ver que os homens, no exercício da razão, criaram as condições da sua própria libertação dos “pecados”. Vale ressaltar que, nesta linha de raciocínio, a concepção de pecado se aproxima da desigualdade.

Na forma de pensar de Gutiérrez, o Concílio Vaticano II é o momento em que a Igreja se aproxima de uma “inteligência da fé”, ou seja, é o instante que ela alia uma forma racional de reflexão da bíblia e uma forma racional de acabar com os “pecados”. A partir daquele evento, a instituição teria como objetivo guiar o homem rumo a sua emancipação dos pecados (Gutiérrez, 1986, p. 21). Este auxílio era dado tanto por ajudar os homens a interpretar o mundo (ver), quanto por ajudá-los a agir sobre ele (julgar). Em outras palavras, os padres e os teólogos ofereciam aos “pobres” os instrumentos teóricos e sagrados para compreender o mundo em sua volta e, por consequência, as ferramentas necessárias para agir sobre ele.

Para esta corrente, então, a teologia crítica não poderia apenas usar os instrumentos religiosos para interpretar (“ver”) o mundo. Desta vez, ela teria que produzir o que o autor chamou de “hermenêutica política do evangelho”, que é a junção entre teoria sociológica e “fé” (Ibidem, p. 26). Contudo, para Gutiérrez, a teoria eleita para tal função deve levar em conta a situação econômica e social dos países no qual a unidade da Igreja se encontra. No caso da América Latina, onde há maior contingente de católicos, a realidade social é de desigualdade

econômica e os teóricos marxista são aqueles que, na concepção de Gutiérrez, atingiram maior grau de racionalização sobre este assunto. Por isso, deve haver uma aliança entre a teoria do desenvolvimento desigual de cunho marxista (que era a teoria em voga para explicar a dependência latino-americana) e o pensamento religioso. Com base nessa teoria marxista, o autor em tela acreditava que o subdesenvolvimento não seria uma etapa do desenvolvimento, superada naturalmente; isso porque o atual estágio de desenvolvimento dos países do Norte seria fruto de um regime internacional de trocas desiguais onde os países do Sul enfrentam um constante declínio no preço de seus produtos (Ibidem, p. 33).

Esta situação desigual só poderia ser superada através da “libertação”. Este processo emancipatório, por sua vez, só seria alcançado mediante o rompimento com as condições de classe nos países subdesenvolvidos e na revolução dos regimes internacionais de troca. Neste sentido, a “libertação” (chegada do proletário ao poder) ajudaria não apenas no maior acúmulo de riqueza por parte dos países do Sul global; mas, devido à ascensão do operário ao poder, na liberação da natureza humana, alienada pelo trabalho de cunho assalariado. Assim, podemos conceber duas espécies de libertação: uma de cunho internacional e outra de cunho individual. Nesta segunda, o homem deixaria de ser “um estranho” a si próprio e se reconectaria com suas questões e entendimentos. A teoria teológica de Gutiérrez, então, busca inspiração tanto no jovem Marx (dos escritos econômicos e filosóficos), quanto na teoria da dependência da década de 1970 (Ibidem, p. 38).

Apesar desta base teórica mais robusta, o autor realiza um esforço em conciliar tais aparatos intelectuais com o que ele chama de “fontes eclesásticas”²⁴. Para isso, buscou retomar as diversas formas de pensamentos teológicos da Igreja católica até a contemporaneidade, quando as teorias de cunho sociológicas poderiam desempenhar um papel de grande relevância. Uma primeira transformação no pensamento da Igreja, segundo o autor, foi a passagem do “agostianismo” (aquele que concilia platonismo e cristianismo) para um pensamento considerado “tomista” (aquele que tenta conciliar o pensamento aristotélico e o cristianismo). Esta mudança foi uma importante base para a aperfeiçoar a conexão entre Igreja e mundo, uma vez que se abandonou o pressuposto de que a Igreja estaria conectada a um “mundo ideal”, “transcendente”, e, portanto, desconectada de sua “inscrição social”. Embora o “tomismo” trouxesse uma nova forma de reconciliação com o “mundo” e com os fenômenos sociais, as estruturas hierárquicas, representadas pelos bispos, continuaram a praticar a forma “agostiana”

²⁴ Entendemos tais fontes como textos “sagrados” a bíblia ou exegeses de santos, por exemplo.

de pensar, uma vez que esses representantes da hierarquia pouco se debruçaram sobre os problemas do mundo real e dos próprios católicos (Ibidem, p. 57). A este problema, o autor deu o nome de “narcisismo”. Tal forma de apresentação da hierarquia negava o mundo “moderno” e com isso o “leigo”, o que levou a Igreja a se afastar dos problemas deste último, como a miséria (Ibidem, p. 96).

Portanto, para o autor, há uma dificuldade sistemática, por parte da “hierarquia” da Igreja, de se reconciliar com o mundo secularizado. Contudo, ainda de acordo com Gutiérrez, as encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, oriundas do processo de renovação das estruturas eclesiais, trazidas pelo Concílio Vaticano II, retomavam as problemáticas supostamente mundanas da época, como a desigualdade e o colonialismo e, simultaneamente, permitiam que a Igreja adotasse ideologias as quais eram produzidas fora da instituição, como o próprio liberalismo. Temas como a dependência/imperialismo, pecado estrutural, críticas ao capital financeiro e uma nova posição do “leigo”, permitiriam uma conexão mais estável entre teologia, ciências sociais e contexto social, trazendo uma religação entre “Igreja e mundo” (SOFIATTI, et al., 2018).

A partir da lógica de Gutiérrez, tais fontes teóricas e teológicas, em contato com a situação social de toda América Latina, produziram um tipo específico de *práxis*: a Teologia da Libertação. Isso ocorreu em toda a região, pois os países latino-americanos passaram por processos similares por seus problemas em comum: a violência institucionalizada e a dependência econômica. Esta nova Teologia, tal como relatada anteriormente, contava com a participação dos oprimidos (nota-se que não há o termo “pobre” para este autor) “conscientes” e dos bispos “profetas” que seriam capazes de, por meio de uma resguarda institucional, anunciar a “missão profética”, ou seja, uma mensagem de luta a partir de uma inspiração cristã, contra as injustiças do sistema capitalista (Gutiérrez, 1986, p. 108).

Por último, é válido lembrar que uma das características das teologias mais modernas, ou até mesmo da “tomista”, é tentar aplicar o método histórico para analisar a Bíblia. Nos últimos capítulos de seu livro Teologia da Libertação (1986), o autor se esforça em descrever as fontes bíblicas que servem de base histórica para construção de sua nova concepção de teologia. Livros clássicos como Êxodo, Isaías, os Salmos 74, 89, 93, 95, o livro de Coríntios e os envoltórios de São Paulo com Gálatas são as principais fontes de suporte para o autor. A partir deles, ele infere que Deus atende a uma “escatologia” (uma espécie de promessa histórica para a libertação) que vem a oferecer aos homens a possibilidade de salvação dos

“pecados estruturais”. Essa promessa é uma constante histórica que se faz presente, em todas as épocas, na qual o homem se torna prisioneiro do “pecado estrutural”.

Um último autor canônico sobre o tema é Enrique Dussel, com seu texto *A history of Church in Latin America* (1981). Assim como Gutiérrez, Dussel compreende que é iminente, em sua época, o surgimento de uma teologia latino-americana a qual é produto da união entre a teologia histórica crítica com as teorias críticas da dependência. A América Latina seria um local propício a este tipo de abordagem devido ao seu contexto sócio-histórico caracterizado pelo sofrimento causado pelo imperialismo durante a história do subcontinente. O autor enfatiza que os processos de colonização deixaram a região em uma condição de miséria e sem possibilidades de avançar rumo ao desenvolvimento. Esta situação social é entendida como um “pecado estrutural”.

E é, por meio da “fé” (um compromisso de se conectar aos demais, traçando laços de solidariedade e formando uma comunidade cristã), que o povo latino-americano conseguiria resolver o impasse colocado pelo colonialismo (DUSSEL, 1981, p. 37). Portanto, podemos pensar a fé como uma maneira de se conectar com o mundo e criar solidariedade com os demais. Baseado nela, o ser humano, pensado como coletivo, é tomado pelo desejo de agir sobre o mundo com intuito de garantir seu “bem-viver” com os demais. Contudo, Dussel separa a fé da teologia. Em sua concepção, a teologia é a forma racionalizada da fé. A lente usada pelos sujeitos sociais para compreender (“ver”) o mundo, para o autor, deve estar amparada por uma forma racionalizada de ação, ou seja, não somente pela fé como também pela teologia. Apoiado nessa diferença, podemos compreender também a separação entre Igreja e catolicismo. O Catolicismo estaria para “fé”, como um sentimento, um sentido à vida; ao passo que a Igreja estaria para forma mais racionalizada deste sentimento.

O problema, para o autor, residiria no fato de que, por muito tempo, este sentimento de “solidariedade” foi abandonado em detrimento da proteção da “estrutura hierárquica” montada a partir dele (DUSSEL, 1981, p. 142). A Igreja se afastou do mundo no qual estava inscrita e preconizou a “racionalização” acima do sentimento de união entre os cristãos. A proposta da nova teologia é ter como norte o sentimento de fé em conjunto com sua forma mais racionalizada, mantendo-se atenta às problemáticas que os sujeitos sociais desenvolvem em sua “forma comunitária”. Em outras palavras, para esta nova teologia, é necessário pôr fim à dualidade entre “extra mundo” e “mundano”, preconizada pelo pensamento “agostiniano”. Para retomar a ideia de união na Igreja brasileira, era preciso resolver impasses entre grupos mais

“modernizantes”, representados por Dom Helder e grupos mais “conservadores”, representados por Dom Sigaud, por exemplo. Em todo caso, a nova concepção de teologia estava apresentada pelo autor como uma aproximação entre fé, prática e Igreja.

Em suma, todos os autores apresentados pretendiam debater uma nova teologia. Esta nova teologia se resumia no lema “ver, julgar e agir”. Pode-se traçar alguns pontos em comum entre as abordagens apresentadas. O primeiro deles é que o “ver” é baseado na união entre teologia e teoria, principalmente de cunho marxista-histórico. Um segundo ponto interessante é a centralidade na América Latina e a luta contra o imperialismo. Uma terceira ênfase importante é a nova representação do “laicato”, que passa a desempenhar um papel decisivo no processo de emancipação. Nenhum destes autores, com exceção de Dussel, apresentaram a “solidariedade” como ponto crucial. No capítulo seguinte, pensarei em que medida este tipo de mentalidade, a visão de mundo, realmente se aproxima da visão de mundo da “hierarquia” da diocese de Nova Iguaçu.

2.4 Conclusões parciais

Neste escrito, tentei trazer à tona algumas lacunas da literatura especializada sobre a história do catolicismo no Brasil, na primeira metade do século XX até o surgimento da TL. Um dos problemas que aponte é que esses autores parecem observar os fenômenos religiosos através de uma lente ampliada; esta lente, por sua vez, parece desfocar das realidades da vivência religiosa dos próprios atores. Ao realizarem este tipo de abordagem, os especialistas em catolicismo criam uma narrativa linear e evolutiva da história da religião. Primeiro, tivemos a romanização, depois sua fase tardia, e, por último, o surgimento das teologias de cunho mais progressistas como a TL. Se ampliarmos essa lente até os anos 90 do século passado, esses autores provavelmente fariam de Renovação Carismática ou retorno do conservadorismo.

Esta linguagem, esse modo de se contar a história, deixa-nos com a impressão de que ao iniciar a TL, os bispos já não pensavam na romanização e, com a chegada da Renovação Carismática, por exemplo, já não havia teólogos da libertação. Para nascerem os bispos “progressistas”, os “romanizados” deveriam deixar de existir. Pensamos que essas referências supracitadas parecem não lidar tão bem com uma pluralidade da vivência religiosa, ou seja, não conseguem conceber a ideia de que um padre possa ser “progressista” e, ao mesmo tempo, “conservador”. Para nós, essa unidimensionalidade metodológica – e teórica – leva os atores a

ignorarem parcialmente o pensamento, escritos e falas dos próprios clérigos. A confusão em torno da figura de Dom Eugênio Sales é um sintoma disso. Essa literatura preocupada mais na classificação dos atores do que na compreensão de suas visões de mundo aponta Dom Eugênio como um exemplo de “conservador”. Porém, em contrapartida, os próprios atores religiosos, quando mencionam dele, referem-se ao cardeal como um “moderado” e, por vezes, “progressista” (SERBIN, 2017; LIMA FILHO, 2021).

Se no campo “conversador” temos essa lacuna, a TL – ou “progressismo” – também não é consensual. Mainwaring nos informa por reiteradas vezes que o maior progressismo dos atores religiosos praticantes da TL é a abertura para participação do “laicato” organizado em movimentos sociais. Porém, em alguns casos, parece haver uma desconexão entre a proposta do autor do que é o progressismo e a prática real dos atores. Como mostrarei no próximo capítulo, Dom Adriano realmente democratizou as funções da Igreja; porém, essa abertura veio em conjunto com um controle rígido sobre o próprio “laicato”. Havia, por parte do bispo, pelo menos nos anos iniciais, uma vontade de afinar os preceitos morais de seu laicato com seus próprios. Em suma, o que Mainwaring nos oferta é uma narrativa sobre a igreja que, quando usamos lentes menos ampliadas e nos debruçamos sobre os detalhes, ela se esfarela²⁵.

Para superar essas lacunas, esta tese pretende oferecer um modelo que nos ajude a investigar as representações sociais que os atores religiosos criam para interpretar o mundo à sua volta. Nossa pretensão é bem mais modesta do que a de Mainwaring e de outros brasilianistas. Em outras palavras, não pretendemos contar toda a história da interseção entre política, visão de mundo e religião. Não conseguiremos, por escassez de tempo e limitações inerentes ao pesquisador, dar conta de elaborar uma narrativa sobre as ideias dos clérigos no século XX, em Nova Iguaçu. O período analisado foram apenas os 18 anos da gestão de Dom Adriano no período da ditadura civil-militar. Por outro lado, nosso modelo trará consigo a possibilidade de investigar a **multidimensionalidade** da existência religiosa dos atores. Não iremos classificar o bispo e seus padres como “conservadores ou progressista”; porém, realizaremos um esforço para compreender, antes de tudo, sua visão de mundo, as representações que escolheu para compreender a cidade, o mundo à sua volta, como ele as negociou com os demais atores e como elas foram tensionadas pela realidade de uma sociedade em meio a um regime brutal de repressão.

²⁵ No quinto e no último capítulo dessa tese, mostrarei que essa visão de Mainwaring é formada a partir das perspectivas da ditadura e dos movimentos sociais sobre o personagem em tela, e não a partir necessariamente do próprio Dom Adriano.

3 ENTRE A CIDADE, OS “SERTÕES” E A “COMUNIDADE”: A CHEGADA AO RIO E OS PRIMEIROS ANOS DE GESTÃO (1969-1974)

3.1 Introdução

Tomei o primeiro ônibus para o Parque Flora pela manhã, com direção ao Ambaí, para chegar à casa de Dom Adriano. O ponto EM que deveria saltar naquele dia era em frente à paróquia de Parque Flora, já o arquivo, em uma rua lateral, a alguns metros de distância. Na breve caminhada em direção à residência do bispo, fico matutando como deveria ser a vida de Dom Adriano em um local tão “rural” e cheguei à conclusão de que ele certamente tomou um choque quando se mudou de Fortaleza para cá. Meus pensamentos foram interrompidos, pois já estava em frente à grande porta de aço que dá acesso à residência do bispo.

Neste dia, em específico, o senhor L. estava em companhia de uma outra senhora. Os dois estavam envolvidos em suas pesquisas. Compreendi que não teria muita conversa naquele dia. Mas, para minha surpresa, meu interlocutor me presenteou com duas revistas. Uma delas me chamou bastante atenção; afinal, ela era a revista do centenário de Dom Adriano²⁶ - e assim tornei a puxar assunto sobre com ele. Por vezes, me contava animado as histórias de seu tempo de aluno no seminário. Ainda durante meu expediente no arquivo, comecei a folhear a revista, lendo pontualmente alguns textos, e me deparei com uma dúvida: quando que L deve ter feito o seminário?

Como iria no arquivo ainda naquela semana, não me preocupei com isso. Tomando o ônibus de volta para casa, comecei a ler a revista de maneira mais pormenorizada. E até chegar a minha casa, já havia lido quase toda. Uma, duas, três reportagens. Algumas com textos autorais de Dom Adriano e outras com personagens da Igreja católica brasileira e alemã que tiveram contato com ele. Por curiosidade, olhei as datas, 1980, 1981, 1984. E de novo a pergunta me veio à cabeça: quando L teve contato com Dom Adriano? Dessa vez, não era uma mera formalidade cronológica. Isso porque ele era meu único informante, e todas as narrativas contadas por ele eram essenciais para minha tese. Porém, naquele momento, eu senti que boa parte de tudo que me havia sido transmitido se concentrava majoritariamente na década de 80 do século XX. Desde o primeiro momento que iniciei minha pesquisa, parecia que Dom Adriano havia vindo a existir somente em 1979 para que em 1980 já pudesse falar e interpretar o evangelho.

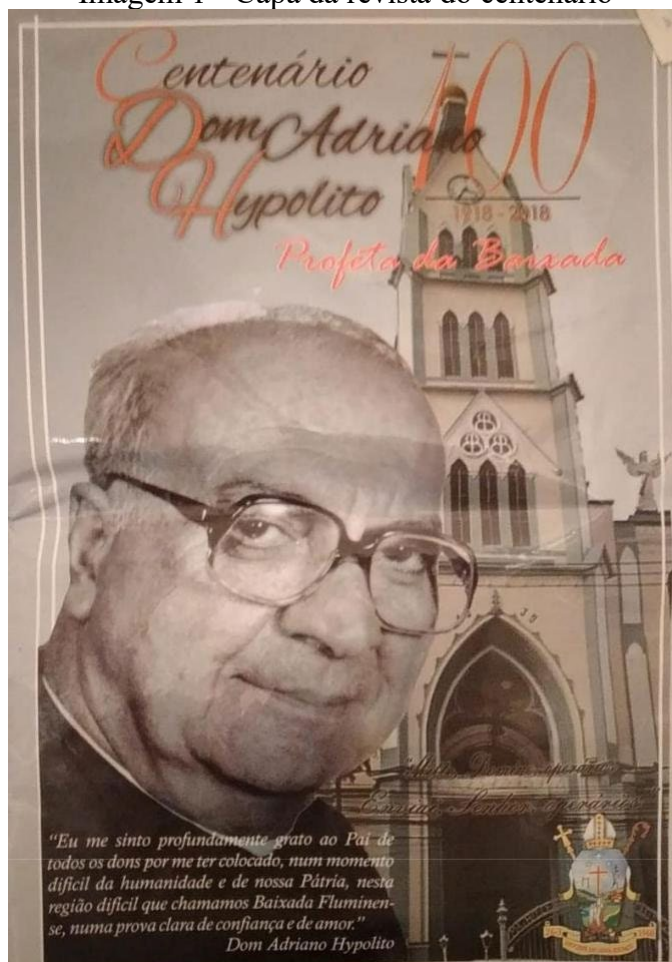
²⁶ Mais tardar, no capítulo 6 iremos retomar essa revista.

Até mesmo Mainwaring entendia que só haveria história para ser contada a partir de 1974. Seu capítulo sobre a Baixada chama-se “A Igreja e o movimento popular: Nova Iguaçu, **1974-1984**” (MAINWARING, 2004, p. 2004) (grifo meu). Já munido de alguns dados cronológicos, foi só fazer o simples cálculo: como 1966 foi a data de chegada do bispo ao município, seriam oito anos de história, ideias, representações jogadas fora. Para equacionar melhor essa lacuna, tomamos como principal objetivo deste capítulo descrever a visão de mundo de Dom Adriano nesses primeiros anos de sua gestão até 1974. Esse resgate completa não somente esse vazio de estudos sobre esse intervalo, ele também nos ajuda a compor e compreender os sentidos do arquivo de Dom Adriano e do processo de criação de memória durante a redemocratização.

A despeito da escassez de dados estatísticos e de fontes sobre a Baixada, sigo aqui a pista de Paul Veyne em seu livro sobre Constantino²⁷, para, neste capítulo, avançar em um resgate dos termos, conceitos e representações de Dom Adriano acerca da Baixada ao tempo de sua chegada. Trata-se aqui de compreender em que medida suas impressões iniciais se chocam com o ambiente iguaçuano e como sua visão sofreu modificações ao longo do tempo. Destaco as representações do Bispo sobre a Baixada Fluminense e, em especial, seu conceito de “comunidade” como os principais fios condutores desse capítulo.

²⁷ Veyne elaborou um texto sobre Constantino, imperador de Roma que se converteu em cristão após um sonho de sua esposa, e espalhou a sua religião pelo império. Não há fonte para pensar as motivações do governante de Roma ao cristianismo. Por isso, Veyne interpreta o simbolismo do sonho, as diferenças dos cultos pagão e cristão, além de possíveis motivações político-sociais dessa mudança. É notório que nada disso possui evidências concretas, por isso podemos dizer que há alta carga de subjetividade por parte autor.

Imagem 1 - Capa da revista do centenário



Fonte: Mitra diocesana, 2018

3.2 Dom Adriano, um euclidiano

Tanto em minha memória como em meus cadernos de campo, consigo lembrar de alguns trechos de conversa com meu interlocutor os quais, volta e meia, giravam em torno de uma mesma conclusão: Dom Adriano era um **euclidiano**. Ele me dizia em bom tom: “Dom Adriano é um euclidiano” e eu consentia, sem pensar duas vezes. Mesmo não compreendendo direito o que ele queria me dizer naquele momento, eu estava inclinado a acreditar que o bispo, em momentos da sua vida, leu, interpretou e aplicou o pensamento de Euclides da Cunha. É preciso confessar que de início, achei a ideia um tanto quanto desnecessária e, por vezes, até mesmo incômoda. Afinal, abrir o livro de Euclides da Cunha é como voltar ao início do século XX no qual as teorias evolucionistas da antropologia cultural ainda imperavam (CASTRO, 2005). Todavia, mesmo que seja desconfortável retornar aos escritos do engenheiro e jornalista, notabilizado por cobrir a tragédia que foi o massacre de Canudos, acredito que se faz necessário

por alguns motivos frutíferos em meu objetivo de entender as representações sociais construídas pelo religioso.

A primeira dessas motivações é que a chegada de Dom Adriano à Nova Iguaçu é, em termos simbólicos, semelhante a ida de Cunha a *urbs* monstruosa, *civitas* do erro, que foi Canudos (CUNHA, 2011, p.183). Nesse sentido, é provável que Dom Adriano tenha capturado a ideia simbólica do ritual de entrada na cidade em seu conjunto de representações, o que lhe permitiu, de certo modo, dar sentido àquele momento de mudança na sua vida. Uma segunda razão que me leva a crer que esse livro tenha sido útil ao bispo é que *Os Sertões* encarna em si uma discussão da época sobre os diferentes formatos e graus do desenvolvimento político e social do Brasil no campo e na cidade (GARCIA, 2003). É preciso destacar também que essa era uma das preocupações centrais para alguns católicos na década de 1970 e 1980. Segundo Comblin, a “prioridade que animou a Igreja durante a última década pode e deve levar à consideração da cidade e da pastoral urbana” (1980, p. 35). Ainda, nesse momento, aumentava o número de pastorais urbanas que tinham como temática discutir políticas públicas de urbanização.

Certamente uma das preocupações do bispo era justamente entender como se dava a transformação de um local rural em cidade, exatamente o que Nova Iguaçu atravessava à época. Por fim, *Os sertões* também é um manual de combate contra o messianismo, uma vez que o livro aponta, por diversas vezes, para o fato de que um charlatão louco destruiu todo um povo com seus sermões e profecias (VENTURA, 1997). Para esse terceiro capítulo, tentarei debater o primeiro e o segundo ponto e conectá-los com a chegada de Dom Adriano em Nova Iguaçu.

O primeiro capítulo que inicia *Os Sertões* é o que se intitula *A terra* e que, por sua vez, é seguido d’*O Homem* e, por fim, temos um terceiro que versa sobre a conexão entre esses dois elementos. Ventura, em um texto sobre Cunha, demonstrou que essa divisão não era feita por um acaso; ela, na realidade, se inspirava nas teorias naturalista da história as quais tinham na figura de Hyppolite Taine, um dos principais expoentes (VENTURA, 1997). Ainda segundo Ventura, Taine enxergava que a combinação entre o meio físico e a raça – essa última sendo definida como as características inatas recebidas por ancestralidade – resultavam na história de uma determinada nação.

Baseado nessa concepção de interseção entre ambiente e formação social e em uma espécie de esboço para as teorias da dualidade (MALTA, 2014), Cunha enxergava dois Brasis, um culto e civilizado, em oposição a um rudimentar, sem qualquer espécie de compromisso com a intelectualidade. Nesse sentido, para utilizarmos as palavras do próprio autor: “a natureza compraz-se em um jogo de antíteses” (CUNHA, 2011, p. 62). Em contrapartida, esse

Brasil similar a outros tantos países do centro da civilização humana, localizado no litoral, era fraco no sentido físico, não aguentaria as duras penas causadas pelos regimes de tempo extremos vindos do interior. Já os seres que habitavam o interior, certamente menos providos de inteligência, teriam uma condição física muito mais desenvolvida (CUNHA, 2011).

É válido afirmar que o autor propõe compreender o homem interior – ou *homem afer*, em seus termos – por meio de seu meio físico e, para isso, ele o divide em diversas subáreas, de acordo com o acesso às águas e outros recursos naturais. O sertanejo, tipo que ele irá se debruçar mais ao longo do texto, parece ter um pouco menos de recursos e, por isso, deve contar mais com sua própria força. Seja como for, a terra, o ambiente físico e geográfico, dão um certo tom específico à mestiçagem brasileira, criando uma espécie de desigualdade, impossível de ser equacionada, caso os agentes sociais não modifiquem tais condições naturais. Canudos, objeto de estudo e da descrição de Euclides da Cunha, é dessa forma, justamente pela escassez de intelectualidade desses seres que habitam os sertões. Ao chegar a Canudos, Euclides classifica-a como uma cidade sem moral, totalmente desprovida de qualquer intelectualidade, na qual sua existência em si implica um crime (VENTURA, 1997). Para ele,

“A urbs monstruosa, de barro, definia bem a civita sinistra do erro. O povoado novo surgia, dentro de algumas semanas, já feito ruínas. Nascia velho. Visto de longe, desdobrado pelos cômodos, atulhando as canhadas, cobrindo área enorme, truncado nas quebradas, revoltoso nos pendores – tinha o aspecto perfeito de uma cidade cujo solo houvesse sido sacudido brutalmente dobrado pelo terremoto. Não se distinguiam as ruas. Substituíam-se dédalo desesperador de becos estreitíssimos, mal separando o baralhamento caótico dos casebres feitos ao acaso, testadas volvidas para todos os pontos, cumeeiras orientando-se para todos os rumos, como se tudo aquilo fosse construído, febrilmente, numa noite, por uma multidão de loucos” (CUNHA, 2011, p. 183).

Na breve introdução a esse capítulo, iniciamos com uma pequena descrição de minha chegada ao Parque Flora, distrito de Nova Iguaçu, afastado do centro. Naquele momento, já munido de diversas leituras de Dom Adriano e sobre sua trajetória, eu tive a impressão de que, ao chegar àquele local, ele deve ter sentido um pequeno choque de realidade. Afinal, ele tinha exercido parte de sua carreira profissional em grandes centros urbanos e até mesmo na Europa. Acredito que tal deslocamento de realidade tenha influenciado no modo com que ele passou a vê-la, ao menos nos primeiros anos de sua atuação em Nova Iguaçu.

Como vou apresentar a seguir, ainda neste capítulo, Dom Adriano tinha uma grande vontade de compreender o que era a Baixada Fluminense, desde seu território até as pessoas que ali viviam. A partir disso, a fala de Lacerda parece ganhar outra espécie de sentido. Dom Adriano é um “euclidiano”. Isso porque, assim como o autor de *Os sertões*, ele acreditava que

aquele ambiente influenciava na formação intelectual e social de cada indivíduo. Contudo, é importante salientar que o bispo, diferente de Euclides da Cunha, não possuía uma espécie de visão determinista, no sentido geográfico de sê-la. Ainda assim, é um objetivo de Dom Adriano compreender a *urbs monstruosa baixadense*, o conjunto de relações que a formam, e até mesmo como essa formação geográfica afeta a moral daqueles que ali vivem. Então, nesse sentido, Dom Adriano pode ser entendido como um “euclidiano”.

3.3 “O Estado da religião é lastimável”: problemas sociais e morais da cidade na visão de Dom Adriano

Dom Adriano estava demasiadamente ocupado quando a bula papal *Qui Munus Nostrum* (1966), que o nomeou bispo, foi escrita, editada e publicada. Até então, o mais novo bispo já estava envolvido em diversas funções dentro da burocracia católica. Ele foi bispo auxiliar em Salvador, diretor de um seminário Ipauruna e até mesmo editor de uma revista confessional “Mensagem da Fé”. E, por este acúmulo de tarefas não se deu ao luxo de verificar o texto papal e assumir o cargo que lhe era de direito imediatamente. Foi somente em novembro do ano de 1966, já passado alguns meses, que tomou posse definitivamente²⁸. Quando se tornou bispo, Dom Adriano era, de certa forma, rodeado de amigos como o próprio bispo e cardeal de São Paulo à época, Dom Evaristo Arns, e, por este motivo, não faltaram declarações de congratulações.

Porém, quase todos os seus “parabéns vieram acompanhados de pêsames”²⁹. Um clérigo tão talentoso, bispo auxiliar em uma importante cidade, professor e editor, seria relegado a governante de uma cidade periférica e malvista por seus iguais. Triste saber que Dom Adriano acabaria em uma cidade violenta, de poucos recursos e com uma escassez enorme de padres. A nova diocese³⁰, com um pouco mais de 5 anos – e que já havia tido dois bispos, um número absurdo –, não possuía nem uma residência digna de um bispo, as paróquias eram poucas e os cristãos que ali viviam pareciam desviados de suas funções. Em suas palavras, a Baixada, região de sua nova diocese, tinha problemas enormes: “imigração desordenada, urbanização e industrialização caótica, costumes políticos viciados, ausência quase total de infraestrutura pública” (BOLETIM DIOCESANO, 1979, p. 283). Além da presença do “Maligno” – “força destruidora do pecado e da maldade” – que ameaçava os cidadãos e a Igreja

²⁸ Boletim diocesano, 1981

²⁹ Boletim diocesano, 1981

³⁰ A diocese é uma extensão territorial governada por um bispo.

na Baixada (BOLETIM DIOCESANO, 1980, p.300)³¹. No que se refere à fé religiosa, o padre João Musch, um dos párocos mais importantes da cidade, já alertava: “o estado da religião é lastimável. Há pouca frequência da Santa Missa Dominical, sem comparação menor é a recepção da Santa Comunhão” (BOLETIM DIOCESANO, 1980, p. 298)³².

“[...]os parabéns simples e puros foram poucos. Infelizmente a imagem da Baixada Fluminense impressiona mal a opinião pública. Como aliás ainda hoje. Apesar das virtudes do nosso povo, que é ordeiro e trabalhador, pacífico e religioso. Dou graças a Deus por não me ter impressionado com as profecias negativas. Cheguei alegre e otimista (Boletim Diocesano, 1981).

Apesar de todas as circunstâncias, Dom Adriano parecia não se deixar abalar, afinal “possuía confiança em Deus para mudar a Baixada Fluminense”. Em seus primeiros três anos de gestão, manteve-se concentrado nas estruturas da diocese, evitando escrever cartas, jornais e até mesmo circulares aos seus padres. Sabemos que, ao assumir seu posto, Dom Adriano contava apenas com a ajuda do clero que se resumia a um vigário geral³³, Monsenhor Arthur Hartmann³⁴, e alguns padres e funcionários (PASSOS, 1970). Somado a isso, havia poucos registros de bens materiais. Foi somente em 16 de fevereiro do ano seguinte que adquiriu o prédio que viria a ser a Mitra – central de administração da burocracia católica – no bairro de Moquetá, afastado do centro da cidade. Inicialmente, a diocese possuía alguns órgãos centrais tais como: Centro de Formação de Lideranças, Movimento de Integração Diocesana (MIC), e um centro de assistência social. Também havia um colégio, Santo Antônio, que foi confiado à administração diocesana.

Porém, nessa breve apresentação, cria-se a impressão de que, devido aos escritos que lemos sobre a diocese e da diocese que ao chegar à cidade de Nova Iguaçu, o bispo encontrou terra arrasada. Afinal, Nova Iguaçu parecia uma cidade que nasceu caduca, cheia de problemas sérios os quais ninguém até aquele momento parecia conseguir resolver. Como mostra Paixão, as cidades do Brasil seguiam um mesmo roteiro: “processos de rápida industrialização e urbanização concentraram, nas cidades, uma aglomeração crescente de imigrantes pobres”

³¹ O “Maligno”, neste boletim, é uma metáfora aos grupos extremistas pró-ditadura e anticomunistas que sequestraram e torturaram Dom Adriano, em 1980.

³² Padre Musch foi um vigário da paróquia de Santo Antônio de Jacutinga. Esta igreja foi uma das primeiras estabelecidas na Baixada e praticamente a única em toda extensão de Nova Iguaçu. Musch também foi responsável por comissões as quais formalizaram a formação da diocese de Nova Iguaçu, desmembrando-a de Barra do Piraí, em 1960. Diversos locais na cidade fazem referência a ele. No centro de Nova Iguaçu, é possível encontrar um viaduto com seu nome e, ao final, em direção ao centro, temos um busto seu com explicações de quem era. Ainda nesta mesma região, contamos com escolas com seu nome.

³³ O vigário geral é aquele que auxilia o bispo na administração da burocracia.

³⁴ Monsenhor é um título dado a um padre que realizou serviços importantes à igreja.

(1988, p. 170). Isso faz sentido se pensarmos as cidades do Brasil em geral. **Mas o que era a cidade de Nova Iguaçu até então e por quais processos ela estava passando?**

Iguassú era uma pequena vila que tinha sua sede em Vila de Cava – hoje, afastada do centro de Nova Iguaçu. Poderíamos dizer que, de certo, modo a velha Iguassú era, isso sim, completamente inviável tanto para habitação quanto para cultivo, uma vez que a Vila de Cava, seu principal centro, sofria de constantes alagamentos. Nada se plantava ou cultivava com tanta facilidade; porém, no final do século XIX, algo começou a mudar os rumos da cidade até então. Era chegada do progresso com a linha de trem do ramal de Tinguá – atualmente extinto (COSTA, 2019).

Com advento do meio de transporte ferroviário, outras benesses foram concretizadas. Segundo Costa, Nilo Peçanha³⁵, presidente do Brasil, no início do século XX, promoveu as primeiras reformas de tratamento de água na região. É preciso dizer que essas obras de saneamento básico garantiram, segundo dados do governo, a diminuição de até 300% das mortes por doenças similares à cólera (COSTA, 2019). Com as melhorias na cidade, veio a imigração. Em 20 anos, de 1920 até 1940, a população do município cresceu incríveis 300% (IBGE, 1940). Os nascimentos nesse mesmo período eram quase o triplo das mortes.

Todo esse crescimento populacional veio acompanhado de um grande avanço econômico devido a plantação de laranjas. Como nos informa Elisa Guaraná (2005), a Baixada Fluminense se tornou um grande cinturão agrícola e a nova cidade de Iguassú, Maximbomba (do inglês *Machine-bomb*) não poderia ser diferente. A nova citricultura recebeu pesados investimentos do governo federal durante a gestão de Getúlio Vargas. Agora, a região produzia tanto nacionalmente, uma vez que as laranjas eram facilmente transportadas graças ao trem; quanto para exportação. Assim, economicamente, Iguassú despontava entre os demais municípios do Rio de Janeiro.

As laranjeiras ganharam diversos monumentos na região, como se vê nas imagens a seguir. Amélia Dias (2019) aponta que o aumento na economia produziu rapidamente uma pequena elite local que fabricava diversas imagens e propagandas de uma cidade de desenvolvimento, símbolo do progresso. O majestoso *Country Club*, local amplo com diversas infraestruturas de lazer (piscina, quadras de futebol, tênis e um grande anfiteatro), era e ainda é uma das marcas dessa nova Iguassú. Um município tão opulente não poderia mais se chamar Iguassú – nome do passado atrelado aos brejos lamacentos; agora, era a **Nova Iguaçu** que

³⁵ A memória de Nilo Peçanha ainda é entranhada em Nova Iguaçu, sendo o nome dado a uma das principais ruas do centro da cidade.

nascia. Se todo esse progresso tomava conta da região na década de 1940, onde foi que Dom Adriano chegou? Que terra “destruída”, “pecaminosa”, sem qualquer infraestrutura ele encontrou?

Figura 2 - Monumento a história da citricultura em um dos centros da cidade



Fonte: O autor, 2022

Para entender o que aconteceu com a nossa Nova Iguaçu, devemos apontar alguns fatores de grande importância. O primeiro deles é a concentração de terras. Como nos mostra Costa, em 1940, quando a cidade estava no apogeu do desenvolvimento econômico da citricultura, a concentração de terra tornou-se ainda mais brutal (2019, p. 198). Um segundo fator era a imigração. Em 1940 em diante, a população que chegava às terras iguaçuanas não conseguia ter acesso a elementos básicos como a educação e, assim, crescia o número de analfabetos na região (2019, p.205). Por último, e talvez mais impactante, foi a crise na produção de laranjas. As plantações de maior lucro adquiriram uma praga (amarelão) que

dizimou boa parte delas, restando quase nenhuma possibilidade de se renovar a agricultura local (RODRIGUES, 2006).

Na década de 1950 e 1960, Nova Iguaçu tentava se reerguer com um processo de industrialização local; porém, as condições de trabalho e da própria infraestrutura da cidade relegaram a população marginal a um status de completa penúria. Foi então que Dom Adriano chegou à cidade. De fato, não podemos afirmar que o que ele encontrou aqui tenha lhe causado boas impressões, seja como for, sua diocese já fazia algum progresso no quesito de retomar a centralidade das ações da Igreja no município, que na gestão dos bispos anteriores acabou ocupando um papel secundário na vida iguaçuana e, para isso, o investimento na imprensa e na circulação de ideias era importante.

Imagem 3 - Estação velha de Vila de Cava



Fonte: Estações Ferroviárias do Rio, 2021³⁶

Com a estrutura da burocracia católica parcialmente montada, Dom Adriano resolveu divulgar os avanços da diocese, criando um primeiro documento de imprensa. O chamado Boletim Diocesano (1969-1996) surgiu em meio a uma tentativa de se comunicar com o restante de seus clérigos. O novo arquivo detinha uma estrutura simples: uma parte dividida em notícias sobre a diocese, suas paróquias, e Nova Iguaçu; uma segunda que era um compêndio de textos autorais de Dom Adriano sobre diversos assuntos; e, por último, uma terceira parte que contava com balanços patrimoniais, estatutos dos centros e prestações de contas em geral. O Boletim era publicado mensalmente e, em alguns casos, a cada dois meses

³⁶ Para acesso, veja: http://www.estacoesferroviarias.com.br/efcb_rj_riodeouro/sbernardino.htm. Último acesso 22/05/2022.

ou três meses. O bispo o projetou para ser um “farol” para que os padres pudessem guiar seus trabalhos, sendo assim um documento de circulação interna³⁷.

Neste primeiro ano de publicação (1969), Dom Adriano, entusiasmado com a “Campanha da Fraternidade”, começou a publicizá-la para seus padres. Ela seria um “símbolo do espírito comunitário baseado no amor de Cristo para com seus irmãos” (BOLETIM DIOCESANO, 1969, p. 33). É importante destacar que na década de 1970, outras pastorais urbanas e serviços católicos em geral também tentavam criar esse “espírito comunitário” dentro da cidade. A ideia de “comunidade” era de grande importância em um ambiente urbanizado, relativamente novo para o pensamento católico. Para o Pe Sérgio Conrado (1980, p. 54), a cidade causava uma certa desumanização dos agregados sociais e, por isso, “o grande desafio é como fazer da cidade um lugar de convivência, de comunhão e de solidariedade”.

O Pe. Ernani Pinheiro, quando comenta sobre o papel da pastoral urbana de Olinda e Recife, diz o seguinte: “o que os cristãos na Igreja de Olinda e Recife estão vendo, parece cada vez mais entrar em choque com a fraternidade, a caridade, a fé e a esperança essenciais e constitutivas do cristianismo” (1980, p. 61). Nesses dois casos, a imigração é o grande vilão contra o “espírito comunitário”. Assim, a campanha da fraternidade surge como um momento de lutar contra esse espírito do “individualismo” desagregador em prol da “comunidade”. Com a campanha, que naquele ano ficou reservada para ajudar um centro educacional em Itaguaí, ainda na Baixada, os habitantes de Nova Iguaçu e demais localidades poderiam desenvolver um senso de “amor” pelo próximo e de corresponsabilidade.

De fato a Campanha da Fraternidade ainda não se tornou tradição. A razão mais profunda desta falha será a seguinte: falta de solidariedade humana. É precisamente para educar o nosso povo no verdadeiro espírito de comunidade que os bispos brasileiros, reunidos em Roma durante o Concílio, decidimos introduzir no Brasil, um movimento que, à imitação de outros países, despertasse em nossos cristãos sua responsabilidade grave pela promoção do bem comum. O aspecto monetário da Campanha está em segundo plano: é apenas uma maneira de exprimir corretamente a nossa solidariedade (BOLETIM DIOCESANO, 1969, p. 3).

Como a Campanha ainda não era uma tradição, Dom Adriano tinha como objetivo, além do “espírito comunitário”, “educar o povo da baixada”, fazendo com que eles “valorizassem a devoção”. Sua leitura da bula papal *Lumen Gentium*, mais especificamente sobre o capítulo XIII, deixa claro que a diocese de Nova Iguaçu deveria promover uma certa educação para os povos, conscientizando-os sobre os problemas sociais que os cercam

³⁷ Mais tardar, em 1972, Dom Adriano vai criar A folha. Essa foi uma espécie de jornal confessional dirigido para os “leigos”, ou seja, aqueles que não são clérigos.

(BOLETIM DIOCESANO, 1969, p. 38). Pode-se ver que esta é uma primeira tentativa feita pelo bispo de traduzir a cultura católica para os habitantes da Baixada Fluminense. Em sua visão, esta semântica católica tinha que ser a mais didática possível para que os povos da região pudessem entendê-la e aplicá-la, sem maiores problemas. Por fim, acrescentamos que sua visão de mundo, o conjunto dessas representações adquiridas da cultura católica, estava em vias de negociação com o novo ambiente que o cercava.

Por isso, o bispo irá repensar as representações da religião católica até então, tencionando-as de acordo com o que via. É preciso destacar que o momento histórico era propício para tal, principalmente devido ao *aggiornamento*. No que se refere às interpretações do bispo referente às novas responsabilidades dos órgãos eclesiais criadas no Concílio Vaticano II, Dom Adriano pregou que as estruturas da Igreja deveriam se adaptar “aos tempos modernos”. Neste momento, isso significa que as instituições da diocese deveriam ser gerenciadas com a ajuda de um “laicato conscientizado” e com novas funções dentro do espaço religioso.

É possível afirmar, por outro lado, que os “leigos” que Dom Adriano imaginava serem os ideais para ocupar tais funções de liderança não eram de qualquer espécie. Em julho de 1970, a diocese promoveu um curso feito para geração de “líderes comunitários” no âmbito de seu centro de formação de lideranças. Os palestrantes, responsáveis por ministrar o curso, possuíam curso superior em diversas áreas como ciências sociais e medicina. Além disso, todos eram católicos e seguiam os preceitos morais da religião (BOLETIM DIOCESANO, 1970). Portanto, os cursilhos e cursos tinham como objetivo gerar uma “conscientização” que seria adequada de acordo com os próprios preceitos do catolicismo. Sobre estes, de modo geral, Sara Gomes (2007) comenta que eles nascem com uma forma de renovação da Igreja ao levar os supostos valores cristãos essenciais para os indivíduos fora dela e serviria, desse modo, como uma espécie de guia para aqueles que necessitavam. A primeira iniciativa de cursilho nasce na Espanha a partir de uma perspectiva mais conservadora do clero. Os cursilhistas, nessa ocasião assim como em Nova Iguaçu, eram bem experimentados nos valores católicos e instruídos de educação formal. Seria um curso de como ser cristão. De certa forma, é possível afirmar que essa ideia da necessidade de “conscientização e instrução dos povos” tem a ver com o baixo acesso à educação formal que os iguaçuanos possuíam.

No estado do Rio de Janeiro como um todo, vemos uma cifra baixa de escolas e pessoas concluintes do ensino fundamental, quando comparado aos demais entes da federação. Minas Gerais e São Paulo, em comparação ao estado em que estava Dom Adriano, chegam a números muito superiores no que se refere ao número de escolas e de diplomas. Todos esses dados

refletem, mesmo que não diretamente, a realidade de Nova Iguaçu e causam, entre outras coisas, as reclamações constantes do bispo acerca da falta de educação formal no município. Por isso, além dos cursilhos, as CEBs implementadas já na década de 1960 também tinham como objetivo “ensinar de alguma forma”. Essa maneira de se passar à educação, contudo, não é feita de modo arbitrário, isso porque a instrução da Igreja não se pretendia somente secular, ela deveria vir acompanhada dos valores religiosos. Ruth Cardoso (1982) mostra que esses grupos de estudos bíblicos que estavam nascendo ainda em 1960 possuíam, como uma das funções, introduzir os indivíduos em uma experiência política local, apontando alguns trechos da bíblia para compreensão de sua realidade. Ainda para a autora, essa forma de se politizar tinha como efeito trazer para a gramática política os próprios preceitos cristãos. Como veremos em outra subseção neste capítulo, Dom Adriano pensava que a Igreja possuía uma “missão”, um objetivo, do qual a “educação é subordinada”. Sendo essa “educação” política e moral ao mesmo tempo.

“O bispo diocesano acompanha com interesse e simpatia o crescimento do laicato na diocese. Este acompanhamento nasce de uma profunda convicção: a Igreja de Cristo só é Igreja de Cristo, se houver participação responsável, convicta, dinâmica dos “leigos” na vida da comunidade. Sem a participação generosa dos “leigos” será impossível realizar-se aquilo que em muitas ocasiões tenho chamado ‘pastoral integral’. Respeitadas as diversidades de carismas e de ministérios que a Igreja ou Cristo instituíram, cabe a todos os cristãos uma colaboração responsável para a propagação e o crescimento do reino de Deus. A comunidade/koinonia de Cristo que é a Igreja cresce pelo esforço de todos os cristãos conscientizados. Nesta conscientização para a responsabilidade e para a participação está o grande mérito do cursilho” (BOLETIM DIOCESANO, 1979).

Tabela 1 - Unidades escolares no Rio de Janeiro e demais entes federativos³⁸

I — ENSINO PRIMÁRIO FUNDAMENTAL COMUM								
Principais resultados, por Unidades da Federação — 1958								
1. UNIDADES ESCOLARES, SEGUNDO A DEPENDÊNCIA ADMINISTRATIVA E A LOCALIZAÇÃO								
UNIDADES DA FEDERAÇÃO	UNIDADES ESCOLARES							
	Total	Segundo a dependência administrativa				Segundo a localização		
		Públicas			Particulares	Nas sedes		Em outras localidades (ensino rural)
		Federais	Estaduais	Municipais		Des municípios (ensino urbano)	Des distritos (ensino distrital)	
Rorônia.....	52	46	—	—	6	16	22	14
Acre.....	138	79	—	—	45	11	25	106
Amazonas.....	962	—	860	—	22	80	214	723
Rio Branco.....	16	15	—	—	1	8	—	8
Pará.....	2 269	41	1 451	—	642	165	320	1 843
Amapá.....	123	112	—	—	11	15	11	97
Maranhão.....	1 900	—	230	—	1 378	292	437	1 405
Piauí.....	1 373	—	496	—	743	134	270	1 103
Ceará.....	5 684	—	1 577	—	3 552	455	1 357	3 575
Rio Grande do Norte.....	2 215	—	740	—	769	619	85	1 511
Paraná.....	2 990	—	919	—	1 495	173	415	2 062
Pernambuco.....	6 611	8	1 105	—	4 181	1 317	1 811	4 118
Alagoas.....	1 511	—	179	—	1 076	256	379	996
Sergipe.....	1 102	1	142	—	440	142	377	16
Bahia.....	7 265	—	2 881	—	3 712	672	1 126	4 077
Minas Gerais.....	11 303	17	3 401	—	7 351	831	1 582	8 451
Espírito Santo.....	2 714	—	2 018	—	613	83	169	2 325
Rio de Janeiro.....	3 382	—	1 357	—	1 330	695	734	2 234
Guanabara.....	985	—	—	—	328	657	—	137
São Paulo.....	13 894	—	9 527	—	3 666	701	3 535	9 779
Paraná.....	5 534	—	3 002	—	2 358	174	537	4 827
Santa Catarina.....	4 759	—	2 661	—	2 099	89	276	4 275
Rio Grande do Sul.....	10 307	1	1 701	—	7 480	1 125	1 065	7 578
Mato Grosso.....	1 404	—	1 046	—	232	126	92	1 028
Goiás.....	1 976	—	1 206	—	558	212	507	1 350
BRASIL.....	89 999	320	36 876	43 926	8 877	17 892	6 839	65 271

Fonte: Anuário do IBGE, 1960

Tabela 2 - Número de conclusões de curso do ensino fundamental

6. CONCLUSÕES DE CURSO, SEGUNDO O SEXO DOS ALUNOS, A DEPENDÊNCIA ADMINISTRATIVA E A LOCALIZAÇÃO									
UNIDADES DA FEDERAÇÃO	CONCLUSÕES DE CURSO								
	Total	Segundo o sexo dos alunos		Segundo a dependência administrativa				Segundo a localização do ensino	
		Masculino	Feminino	No ensino público			No ensino particular	Nas sedes	
				Federal	Estadual	Municipal		Des municípios (ensino urbano)	Des distritos (ensino distrital)
Rorônia.....	125	60	65	41	—	—	84	125	—
Acre.....	273	111	162	207	—	—	66	250	6
Amazonas.....	761	281	480	—	—	371	—	724	16
Rio Branco.....	132	62	70	79	—	—	53	131	—
Pará.....	4 834	2 032	2 802	61	3 152	107	1 514	4 335	269
Amapá.....	330	144	186	287	—	—	43	246	18
Maranhão.....	7 775	3 494	4 281	—	2 463	3 519	1 763	4 260	247
Piauí.....	2 545	1 079	1 496	—	1 663	114	768	2 332	—
Ceará.....	6 708	2 626	4 082	—	3 304	529	2 875	5 708	622
Rio Grande do Norte.....	3 403	1 387	2 015	—	2 377	32	994	3 001	203
Paraná.....	3 721	1 252	2 469	—	2 243	369	1 169	2 579	458
Pernambuco.....	6 137	2 235	3 902	5	3 702	327	2 100	3 596	237
Alagoas.....	3 882	1 623	2 259	—	1 674	951	1 257	2 594	315
Sergipe.....	1 961	848	1 113	—	1 074	67	830	1 853	—
Bahia.....	10 066	4 186	5 879	—	6 420	330	3 316	6 347	665
Minas Gerais.....	82 588	41 676	40 912	30	55 512	18 658	8 458	46 595	10 222
Espírito Santo.....	10 660	5 324	5 339	—	9 344	761	3 555	3 828	1 836
Rio de Janeiro.....	17 557	8 273	9 284	—	9 585	1 513	6 459	12 069	3 390
Guanabara.....	31 723	15 482	16 241	—	—	22 600	9 123	27 610	—
São Paulo.....	194 652	100 213	94 439	—	163 710	13 497	17 445	143 595	11 652
Paraná.....	31 861	16 199	15 662	—	22 161	5 595	4 195	17 638	1 435
Santa Catarina.....	17 725	9 054	8 671	—	13 855	1 734	2 133	6 087	2 169
Rio Grande do Sul.....	54 148	29 944	27 204	—	23 336	15 330	15 202	27 415	6 388
Mato Grosso.....	6 474	3 060	3 414	—	3 999	599	1 876	3 658	291
Goiás.....	5 844	2 783	3 061	—	3 178	311	2 355	4 930	243
BRASIL.....	505 864	250 428	255 436	713	333 125	86 993	85 033	337 566	41 045

Fonte: Anuário do IBGE, 1960

³⁸ Podemos ver que há poucas escolas no Rio de Janeiro como um todo. Ao longo dos anos, combater essa escassez vai se tornar uma das principais bandeiras de Dom Adriano. No que se refere aos dados, há, como o próprio bispo informa, uma baixa presença de dados estatísticos de Nova Iguaçu. No censo de 1960 do IBGE, sobre Nova Iguaçu, só conseguimos obter dados referentes ao número de domicílios, acesso à energia elétrica etc. Para mais detalhes sobre esses dados, acesse: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/68/cd_1960_v1_t11_rj.pdf. Último acesso 22/05/2022.

Nesse sentido, vale frisar que os cursilhos³⁹, como este ministrado pelos “leigos”, não eram autônomos. Em uma circular em dezembro de 1971, Dom Adriano defendeu que tais ensinamentos deveriam suprimir seu lado “místico e emocional”, uma vez que esta parte, em sua opinião, fazia com que eles se assemelhassem a outras religiões não-católicas⁴⁰. O cursilho deveria ser uma ferramenta ora de reflexão sobre a realidade dos atores sociais ora um instrumento de reforço do catolicismo na Baixada (BOLETIM DIOCESANO, 1971). Pode-se dizer que há uma maior democratização das estruturas eclesiais típica de um catolicismo pós-concílio, afinal os “leigos” agora participavam de rituais que outrora eram confiados somente ao clero; porém, ao mesmo tempo, há um controle rígido sobre quem são os membros do laicato responsáveis por eles (THEIJE, 2002).

Outro aspecto da democratização da religião na baixada foi a abertura para as irmãs e mulheres de um modo geral. Já em 1971, João Nys, padre da diocese, anunciava que a democratização havia atingido uma nova fronteira. Naquele momento, as freiras passariam a ser responsáveis por administrar paróquias, e até mesmo celebrar parte das missas, algo impensável a uma década atrás (BOLETIM DIOCESANO, 1971, p. 110). A diocese de Nova Iguaçu mantinha suas estruturas, todavia atravessava fortes mudanças a nível de participação e controle de seus membros.

No que se refere à pastoral e à coordenação dos rituais, outras transformações estavam a ocorrer. Em algum momento deste ano de 1971, o bispo percebeu que não faria sentido promover ações e caridades de forma não planejada. Dom Adriano descobriu que seus padres – e ele próprio – desconheciam a realidade da Baixada Fluminense, e, sem esse conhecimento regional, todas as intervenções da diocese seriam opacas, vazias de sentido. Por isso, em vários rituais, o próprio planejamento pastoral, as comissões e as campanhas da fraternidade seriam baseadas em “estudos” sobre a região, precipuamente sobre os problemas sociais que afligiam os cidadãos baixadenses⁴¹. De modo geral, as problemáticas detectadas por tais pesquisas foram as mais comuns quando se fala em termos de Baixada: “urbanização desordenada, falta de saneamento básico, educação, saúde, segurança e descaso público” (FREIRE, 2016, p.229)

³⁹ Marje de Theije, em seu livro Tudo que é Deus é bom (2002), demonstra que os rituais católicos, de modo geral, possuem um caráter aberto, podendo ter seus valores simbólicos alterados pelos atores sociais que participam. A eucaristia, em nosso caso específico, passou a representar o valor da comunidade frente aos problemas sociais enfrentados.

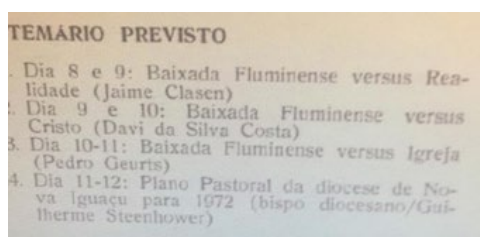
⁴⁰ A nosso ver isto parece uma crítica embrionária à Renovação Carismática Católica (RCC). Em muitos casos, bispos mais conservadores condenam a RCC por promoverem coisas mais “místicas”, como músicas, festivais e euforia o que se assemelharia tanto aos pentecostais como às religiões de matriz africana.

⁴¹ Como vai relatar anos mais tarde, esses problemas eram uma contínua fonte de angústia para o bispo (BOLETIM DIOCESANO, 1975, p. 229).

(BOLETIM DIOCESANO, 1972, p. 140)⁴². Porém, somado a esses, Dom Adriano acrescenta: “a cultura”. A “cultura”, permeada pelo “misticismo” e pela “ausência de amor ao próximo”, era uma das dificuldades a serem equacionadas pelas ações da igreja. Somado a isso, um dos elementos dessa “cultura” a serem combatidos é a presença de outras religiões que não seguiam os preceitos católicos.

Plano Pastoral/1970 – Continuando o esforço dos anos anteriores, o PP-NI/70 foi executado quase integralmente, graças à lealdade dos responsáveis pelos diversos projetos e graças à sua integração na realidade da Baixada Fluminense. Fruto de um esforço de comunidade, contribui mais vez para aprofundar a consciência da comunidade diocesana e para despertar consciência no laicato (BOLETIM DIOCESANO, 1970, 141).

Figura 4 - Temas de um dos cursos



Fonte: Boletim Diocesano, 1970

Reis (2010) aponta que um dos principais estudos encomendados por Dom Adriano foi uma espécie de “censo religioso”. Em outras palavras, os pesquisadores buscaram elaborar, entre outras coisas, bases de dados sobre as principais religiões atuantes na Baixada Fluminense. Uma das conclusões desse estudo é que havia uma pluralidade de religiões na Baixada Fluminense (REIS, 2010, p. 87). Assim, após esse planejamento, no final de 1972, e para combater parte dessa pluralidade, Dom Adriano prega contra as “formas populares e soluções mágicas” que contaminam a “cultura” baixadense. Em um texto sobre as flores enviadas à Iemanjá, entidade cultuada em religiões de matriz africana, o bispo explica que crer neste tipo de coisa é igual “crer em soluções mágicas” que não irão melhorar a vida dos indivíduos (BOLETIM DIOCESANO, 1972, p. 174).

Pode-se pensar, sem maiores problemas, que, em seu escritório no bairro Moquetá, o governante da diocese estava certo de que a salvação para baixada era lidar com os problemas sociais através de um vínculo de “solidariedade que formaria uma comunidade”. É interessante

⁴² Nos termos deste intelectual católico, o descaso do Estado estaria ligado, primeiramente, a um descaso das elites. Para Dom Adriano, parece ser impossível construir uma boa sociedade sem a ajuda das elites e, de certo modo, a maioria das elites não possui o verdadeiro espírito cristão de ajudar o próximo.

notar que, em uma época próxima a essa, alguns especialistas também apontavam a falta de “solidariedade” como um dos problemas para uma possível democracia brasileira pós-64. Bernardo Sorj, quando comenta sobre o processo da reforma agrária e da acumulação no campo, diz o seguinte: “no Brasil, a anomia e a falta de consolidação de valores coletivos solidários aparecerem como igualmente facilitadoras do processo de acumulação” (1988, p. 138). Nesse texto, assim como em outros (O’DONNEL, 1988), os valores solidários seriam necessários para a consolidação da democracia. Porém, no caso de Dom Adriano, os membros dessa comunidade teriam que ser estritamente católicos, além de “solidários”, sem qualquer espécie de “contaminação moral” pelo “misticismo”, “soluções mágicas” etc.⁴³. Até mesmo um centro sobre religiosidades foi montado para combater essa dita pluralidade.

Como fruto das manhãs de estudo sobre Pentecostalismo, Espiritismo e Umbanda realizadas de 3 a 5 de outubro está sendo instalada um Centro de Informações sobre Religiosidade Popular. O centro funcionará por ora na cúria diocesana sob a direção do P.Manoel Monteiro Carneiro (BOLETIM DIOCESANO, 1972,4).

“Parece-me duvidosa a tese de descristinização da Baixada. Prefiro falar de uma falta de evangelização. Muita gente, por razões diversas, ainda não chegou ao que poderia chamar de cristianismo substantivo; fica somente no adjetivo [...]. Daí por que não resiste à tentação do mágico, mítico, do fatalismo, quer procure satisfazer essa necessidade nos aspectos acidentais do cristianismo quer recorra aos ritos mágicos da umbanda e de outras formas de religiosidade. Saúde, sexo, dinheiro, bom êxito tornam-se valores supremos ou ídolos que devem ser conquistados a todo custo” (BOLETIM DIOCESANO, 1972, 4).

Neste ano (1972), em um cenário de necessidade de “educação” para o povo baixadense, a burocracia da diocese e seus intelectuais entenderam que era necessário criar um jornal geral de orientação para os fiéis: A Folha (1972-1996). Este periódico é uma publicação semanal que possui diversos textos de opinião, sátiras e notícias, além de instruções para a missa e reflexões sobre trechos da bíblia. De qualquer forma, A Folha era um novo instrumento para levar o conhecimento moral para os povos da Baixada e fazer a denúncia sobre os problemas sociais que afligiam esta população. Neste sentido, as edições como a 70 de 1973, versam sobre o casamento, ensinando os seguidores da diocese a lidarem com problemas em seu relacionamento; já a 72 do mesmo ano, aponta para “imoralidade dos gurus” – e “pais de santo”; ao passo que edições como 31 de 1973 criticam abertamente a censura e a arbitrariedade

⁴³ É interessante notar que Nova Iguaçu é uma cidade com uma tradição forte de religiões de matriz africana. Já em 1940, a casa-de-santo do Pai Nino funcionava plenamente e era reconhecida pelas demais regiões. Na década de 50, surgiram outras lideranças como Zezinho de Boa Viagem, junto com Beata de de Iemanjá e Delinha d'ogum, em Miguel Couto (CONDURU, 2010). Portanto, a cruzada de Dom Adriano para reforçar o catolicismo não nos parece um tiro no escuro. O bispo intencionalmente queria reestabelecer o bom e velho catolicismo.

praticadas pelas forças de repressão do governo. Portanto, *A Folha* combina ensinamentos de cunho moral e de cunho político, uma vez que, para Dom Adriano, essas duas dimensões são partes de uma mesma coisa.

Após o advento d'*A Folha*, a impaciência de Dom Adriano com o governo e as elites locais crescia exponencialmente. Eram constantes as críticas contra o governo que censurava a Igreja e torturava membros do clero. Além da indignação com o governo em geral, o bispo demonstrava ter uma visão pessimista sobre as relações entre os países do sistema internacional. Para ele, as guerras eram conduzidas em territórios de países pobres e prejudicavam, em muitos sentidos, a economia de tais localidades, perpetuando a pobreza. A condição econômica também era consequência das trocas desiguais entre países do centro e da periferia – um sintoma claro das críticas contidas nas teorias da dependência à época (FERNANDES, 1972). Havia, para o bispo, uma cultura de “adoração ao dinheiro” que deveria ser suplementada pelos “valores cristãos da reciprocidade e ajuda mútua”.

Como é possível desprender de seus textos, a falta de “fraternidade” diagnosticada por Dom Adriano seria a fonte de uma série de problemas de cunho financeiro que relegam os habitantes da Baixada à situação de miséria. O primeiro desses é o salário. Em um texto na edição de número 76, Dom Adriano chama a atenção para o salário pago aos empregados da Baixada. Com uma remuneração muito abaixo do desejado, os empregadores não possuíam qualquer espécie de fraternidade por seus companheiros cristãos. Neste mesmo exemplar, ele também chama a atenção para as longas filas no Instituto Nacional de Previdência Social (INPS)⁴⁴. O mau serviço praticado pelos funcionários públicos também seria indício da ausência de “solidariedade” que contamina a sociedade como um todo. Assim, posso dizer que a salvação aconteceria na medida em que tais problemas causados pela cultura de “culto ao dinheiro fosse substituída pela cultura da ‘comunidade cristã’”. Apenas a termos de exemplificação sobre o problema do salário-mínimo, utilizarei de uma tabela feita por José Figueiredo e Nelson Valle Silva (1990). Nela, é possível ver que uma boa parte da população do Rio de Janeiro recebia até um salário-mínimo. Assim, na Baixada Fluminense, essa realidade não poderia ser diferente.

⁴⁴ Órgão de previdência substituído pelo atual INSS (instituto nacional segurança social). Ainda sobre isso, Albuquerque procura nos informar que o acesso a serviços públicos, na região, era extremamente precário, sendo o INPS um dos sintomas disso (ALBUQUERQUE, 2020). Para uma discussão mais aprofundada sobre o assunto, ver: <http://geopuc.geo.puc-rio.br/media/v13n24a7%20-%20Albuquerque,%20E.pdf>

Tabela 3 - Situação salarial no Rio de Janeiro

Tabela 2 Estado do Rio de Janeiro				
	Distribuição das pessoas por classe de renda familiar			
	<i>Per capita</i>		Por adulto-equivalente	
	1970 (%)	1985 (%)	1970 (%)	1985 (%)
Até 1/8 SM	9,9	3,8	5,5	2,7
1/8 a 1/4 SM	18,7	10,1	12,8	4,8
1/4 a 1/2 SM	25,3	23,7	25,5	19,6
1/2 a 1 SM	21,8	26,1	26,1	28,4
1 a 2 SM	13,9	19,4	16,3	22,7
2 a 3 SM	5,2	6,7	6,2	8,4
3 a 5 SM	3,3	5,2	4,6	6,4
5 a 10 SM	1,6	3,8	2,5	4,9
10 e mais SM	0,3	1,2	0,5	2,1
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Figueiredo e Silva, 1970

Ao supostamente aprimorar sua visão sobre os problemas da sociedade e a “missão” da Igreja, o bispo identifica que a “libertação”, por via da construção de uma “comunidade solidária”, não poderia depender de nenhum governo. Nos termos dele, “a missão profética não pode se identificar com nenhum governo” (A FOLHA, 1974, 2). Embora Dom Adriano, tivesse uma preferência declarada pela democracia e, por consequência, rechaçasse o governo ditatorial de sua época⁴⁵, ele acreditava que a Igreja deveria se manter longe de decisões na esfera política. Isso não significaria dizer que os “leigos”, com ideais cristãos e moralidades mais condizentes com a Igreja, não deveriam ocupar cargos na política. Em vários momentos, o governante da diocese encorajou seus seguidores a assumirem cargos da administração secular e a promoverem o “espírito de fraternidade”.

Apesar de até o momento o bispo ter criticado problemas sociais de diversas esferas, a edição de número 100 d’A Folha traz um acontecimento inédito até então. A morte de uma jovem em Queimados, um município da Baixada Fluminense, fez com que o bispo adicionasse alguns outros problemas morais à sua lista. Sheila, a jovem assassinada, foi encontrada em um quarto de motel, o que era uma indicação de prostituição. Além disso, no local do crime, também foram encontrados entorpecentes. Assim, a partir do primeiro momento em que narrou

⁴⁵ As edições 86 e 85, do ano de 1974, demonstram claramente um conflito aberto com o governo, devido a explosão de denúncias de casos de tortura. É interessante notar que, em 1974, chegava ao fim a comissão bipartite que reunia bispos da igreja e militares, e que tinha como função apaziguar a relação entre o clero e os ditadores, permitindo maior legitimidade do regime (SERBIN, 2001). Isto não significaria que Dom Adriano apoiasse governos como o da antiga URSS. As edições de 92 mostram claramente uma condenação da via socialista para resolução dos problemas da sociedade.

tal acontecimento, Dom Adriano passou a classificar a “cultura vazia” – que antes era responsável somente pela ausência de “solidariedade” ou pela propagação de “soluções mágicas” – como culpada pela morte precoce da jovem. Neste novo momento, ele passa a apelidá-la de “os mitos vorazes do sexo, dinheiro e drogas”.

O bispo, indignado com a negligência da polícia e dos demais órgãos públicos que investigavam o caso, tornou a escrever diversos textos acusatórios, em sua coluna n’A Folha. Assinando somente as suas iniciais A.H., Dom Adriano acusou a sociedade, de modo geral, de não se preocupar com o que aconteceu com Sheila, uma vez que culpavam a vítima pela forma com que fora assassinada. “Juízes diziam não tenho nada a ver com isso, políticos diziam não tenho nada a ver com isso, a igreja ‘burguesa’⁴⁶ dizia que não tenho nada a ver com isso”. Para ele, isso seria sinônimo da hipocrisia presente nos mais diversos setores da vida social, uma vez que a “cultura vazia”, infestada por esses “mitos vorazes”, estaria incrustada em todos os locais e todas as coletividades. Culpar Sheila pelo ocorrido é se eximir da real culpa que todos carregam por perpetuar o *status quo*. Por último, pode-se dizer que a morte de Sheila é um símbolo concreto da realidade da Baixada, para o religioso: “problemas sociais profundos e uma cultura vazia”⁴⁷.

Dom Adriano, em sua opinião, encontrou, na Baixada um local onde o seu trabalho de evangelização fora um dos mais difíceis de serem feitos. Porém, no final de 1975, ele já não se desanimava com tantos desafios. Para compreender o ânimo que o contaminava na época e sua relação com a realidade que o cerca, vale a pena citar um trecho na íntegra. Em uma entrevista concedida ao jornal Folha, em dezembro de 1975, Dom Adriano é perguntado se ele acredita que Jesus Cristo pode habitar em locais periféricos tais como a Baixada Fluminense, ele responde da seguinte forma:

Se o Cristo histórico, que é sobretudo o Cristo da fé, se encarnou para libertar os homens então se encarna também na Baixada Fluminense. E se aqui – de fato ou na imaginação exagerada dos homens – o pecado se alastra de maneira comprometedora para todas as iniciativas humanas, então é aqui precisamente, nesta atmosfera de pecado, que Cristo melhor se realiza. Justamente porque os desafios do maligno são mais agudos e horrorosos, mais necessária se faz a ação da Igreja através de nossa presença cristã. Todos os argumentos apresentados contra uma permanência de Fulano ou Sicrano, desta ou daquela comunidade na Baixada Fluminense, são de fato argumentos que exigiriam uma presença cristã mais fundamentada na fé e uma

⁴⁶ Igreja burguesa é um termo feito por Dom Adriano para se referir a Igreja que não se adapta ao tempo e, por isso, não se preocupa com os desafios do mundo de sua época.

⁴⁷ No que se refere aos homicídios, de uma forma geral, a baixada em si é um local com grandes taxas desse tipo de crime. Segundo José Alves, diversos grupos econômicos eram responsáveis por manter essas taxas de modo a defender seus próprios interesses. Por vezes, tais associações eram conectadas diretamente aos órgãos de defesa do Estado (polícia e forças armadas), por isso as investigações não eram realizadas e, quando ocorriam, demoravam demais para chegar à conclusão. O próprio sequestro de Dom Adriano não terá um desfecho, não houve um único indivíduo apontado como culpado (ALVES, 1994).

inserção corajosa na situação do homem escravizados [...]. Há uma realidade social e humana difícil, mas não desesperadora que chamamos de Baixada Fluminense. É nessa realidade que Cristo deve ser encarado” (BOLETIM DIOCESANO, 1975, p. 4)

Assim, ele escreve que a Baixada é “um local que o pecado se alastra de maneira comprometedora para todas as iniciativas humanas, então é aqui que Cristo melhor se encarna” (BOLETIM DIOCESANO, 1975, p.4). E continua mais ao final do trecho: “há uma realidade social e humana, difícil, mas não desesperadora, que nós chamamos de Baixada Fluminense. Nesta realidade ‘Cristo quer e deve-se encarnar’”. Este trecho resume muito bem o que é a relação do bispo com a cidade, principalmente nos primeiros dez anos de sua gestão. Dom Adriano acreditava que a Igreja poderia compreender os problemas da região em voga: “a violência exacerbada, o descaso das elites, serviços públicos de má qualidade e urbanização descontrolada”. Todos esses são problemas presentes na vida dos cidadãos da periferia fluminense. Contudo, para ele, era necessário ir à raiz do problema: “a cultura”. A sua solução passa, necessariamente, por equacionar também a “cultura vazia” e “seus mitos vorazes de sexo, dinheiro e drogas” com a “solidariedade e a fraternidade”, e assim seria possível construir uma nova Baixada Fluminense. Para fazer parte dessa nova “comunidade católica”, os indivíduos deveriam estar em dia com a moral da religião e com o “amor de Cristo”.

De certa forma, esta visão sofre diversos ajustes nos anos que sucedem 1975. Podemos citar alguns eventos que influenciaram uma mudança mais incisiva no episcopado da Baixada como: o sequestro de Dom Adriano em 1976 por grupos extremistas de direita; a segunda e a terceira conferência geral do episcopado latino-americano, em 1968 e 1979; o atentado a bomba em uma paróquia em Nova Iguaçu, em 1979; e a abertura rumo a democracia pós-1980. Porém, de primeira, Dom Adriano se sente “angustiado”, “afrito” com os problemas sociais da região na qual exerce seu bispado e busca, incansavelmente, dentro dos marcos da igreja pós-concílio vaticano II, uma solução possível.

3.4 A “missão profética”, o dízimo e a campanha da fraternidade

Na sociologia, de um modo geral, por influência de professores dos cursos de graduação ou pela influência dos estudos de Weber sobre a ética protestante, uma das palavras que estamos acostumados a ouvir quando se pensa a conexão entre destino de vida, profissão e religião é: vocação. A vocação aparece como uma pedra angular que ajuda a compreender o

motivo pelo qual determinados indivíduos resolveram se comprometer a seguir determinada profissão e, por consequência, um dado código ético. Porém, essa escolha do mundo do trabalho é bem mais complexa do que isso. Na realidade, a escolha pela vocação traz consigo um atendimento de um pedido de deus, algo que o religioso deve levar a cabo, mesmo que as situações sejam complexas e adversas. Tal como Flaksman (2018) pensa que a feitura dos orixás leva ao processo de formação de personalidade e da trajetória individual, a da vocação, para um cristão, é como uma identidade que se alastra ao longo de sua vida. Ainda sobre esse tópico, em uma dissertação em ciências da religião, Neves (2007) associa a ideia de vocação com o conceito de “missão”.

Eu gostaria de acrescentar que as “missões”, assim como a vocação, são como a promessa que a instituição – a Igreja – fez com o seu transcendente. Ela é chamada de “profética” porque essa promessa deve ser anunciada pela Igreja como a boa-nova. Em minha interpretação, não tentarei atribuir uma função social à “missão profética” – já que o objetivo é tão somente compreender o que é essa representação, criada a partir do pacto entre a estrutura visível e seu transcendente; por outro lado, na minha compreensão, as “missões proféticas”, tal como eram interpretadas por Dom Adriano, podem ser tomadas como um sintoma e ao mesmo tempo a causa do afastamento gradual da Igreja com os militares e qualquer governo local. Isso porque, como mostrarei mais tarde, ainda nessa seção, por se conectar diretamente com deus, a “missão profética” provoca um afastamento com o material.

De acordo com a nossa análise, o termo “missão profética” aparece em um momento mais adiante na documentação, posterior ao de outros conceitos que são trabalhados durante toda a década de 1970 e que já apresentei ao longo deste capítulo. De certo modo, tais representações se assemelham à “missão”, mas não são tão detalhistas quanto o primeiro: “a campanha do dízimo e a campanha da fraternidade”. Porém, sempre que “missão profética” é mencionada há uma proximidade tanto com o “dízimo” quanto com a “campanha da fraternidade”. Acredito que esses dois termos, somados a sua forma mais tardia – a missão –, irão desembocar na visão que Dom Adriano criou sobre a social-democracia cristã na década de 1980.

Essas pequenas mudanças e “evoluções” do conceito ocorrem devido às negociações que os sujeitos fazem entre as representações que possuem e o ambiente que se apresenta diante deles, ou seja, com o avanço dos conflitos entre Igreja e militares e com algumas modificações na relação com fiéis, a forma de interpretação de Dom Adriano se transforma ao longo dos anos. Na seção anterior, colocamos uma forte ênfase sobre o ambiente (Nova Iguaçu); desta vez, para se compreender esses termos, acredita-se que seja necessário, além das relações

locais, apresentar algumas ideias e representações que circulavam em torno do próprio catolicismo, principalmente com Jacques Maritain (1938).

Sobre esse autor, uma das inovações de sua filosofia-teologia é retomar a ideia de “amor” na religião. Para nós, “leigos” e/ou ateus, essa ideia de “amor” pode ser um pouco confusa e até mesmo enganosa. Isso porque, diferente da nossa concepção, o “amor católico” parece ser um sinônimo para respeito à “dignidade humana” (LIMA FILHO, 2021). Em outras palavras, quando temos relações sociais baseadas no “amor”, temos respeito por um conjunto de direitos sociais e civis os quais viabilizam a existência do outro. Porém, esse sentimento pode estar presente em diversas áreas da existência humana fora da própria Igreja. Paulo Freire, pedagogo de inspiração católica, repete diversas vezes que a educação deve ser amorosa ou que tal “personalidade é um educador-pesquisador amoroso”. Desse modo, “o amor católico” está presente em diversos espaços e teias de relações sociais. Até mesmo no “dízimo” e nas “campanhas da fraternidade”, é possível ter amor.

A primeira menção à “campanha da fraternidade” data de 1969, em março daquele mesmo ano (BOLETIM DIOCESANO, 1969). Ao ver esse termo pela primeira vez, eu subestimei o seu significado, afinal, parecia apenas uma campanha de arrecadação de recursos. E a campanha realmente é isso. Junta-se dinheiro, bens e serviços para se doar para uma Igreja ou uma repartição pública – escolas, por exemplo –, que necessitam de ajuda financeira ou de mão de obra. Porém, ao perguntar ao meu interlocutor sobre esse gesto de ajuda entre os católicos, ele me explicou que isso era como um projeto de ensino também, ou seja, a “campanha da fraternidade” tinha como objetivo ensinar aos católicos algumas virtudes. E como se viu ao longo de todo esse capítulo, a educação moral era demasiadamente importante para o bispo.

A virtude a ser ensinada, naquele momento, em 1969, era a “solidariedade” e o “amor ao próximo”. A primeira campanha da fraternidade anunciada nos documentos de imprensa da diocese analisados versava sobre uma escola em Itaguaí, atualmente um município independente de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense. Tal escola se encontrava em sérias dificuldades financeiras e precisava de uma série de reparos materiais e demais serviços. Assim, pede-se aos fiéis que doem quantias de dinheiro à Diocese para que ela redistribua.

Porém, diferente do dinheiro dado às instituições de tipo secular, tal movimentação financeira teria um objetivo além do simples repasse; ele ajudaria na “promoção humana, na criação de laços de solidariedade e de amor com o próximo”. Se a briga de galos de Geertz seria uma espécie de educação sentimental para os homens em Bali, a Campanha da Fraternidade seria uma educação sentimental para os católicos ainda em formação (GEERTZ,

1989). E, como supracitado, a Baixada como um local no qual a religião “estava em estado lastimável”, ter algo como a “CF” era de extrema importância naquele momento. Posteriormente, além de um manual e um incentivo à criação de “solidariedade”, a campanha vai tomar contornos mais parecidos com que Dom Adriano entende ser uma forma ideal de governo, ou seja, uma política que tem como centro a “comunidade sólida baseada no amor”, em uma “boa moral e na fé em deus”. Isso fica mais claro em uma definição do que é a Campanha da Fraternidade

A campanha da Fraternidade é um movimento anual que a Igreja católica faz no Brasil durante as semanas da quaresma para despertar nos católicos e nos cristãos em geral o sentido de verdadeira fraternidade, através de orações e sacrifícios. Embora se tenha pensado numa coleta em dinheiro que servisse à própria promoção do homem, sempre se disse desde o início que formar nos cristãos espírito de fraternidade era o alvo principal dessa campanha (BOLETIM DIOCESANO, 1970, p. 4).

Portanto, Dom Adriano busca não somente um desenvolvimento material da Baixada Fluminense; mas, também, uma formação espiritual a qual deve se dar nos termos católicos. Assim, ele se aproxima ainda mais de Jacques Maritain, quando o autor francês diz:

Let us say that civilization or culture is that flowering which gives space for a rightly human life, is concerned not only with necessary material development [...] but also and primarily with men's moral development, the development of those spiritual and practical activities (MARITAIN, 1939, p. 88).

Por ser um católico com uma ampla formação, é óbvio que Dom Adriano teve contato com essas ideias. Porém, essa representação de “civilização” e do “desenvolvimento espiritual” ganhou, na Baixada Fluminense, um aspecto único. Ela se tornou um exercício prático e amplo com a “CF” e o “díizimo”, haja vista que eram acessíveis a maior parte dos fiéis. E é preciso frisar que o dinheiro ganha uma carga simbólica que atravessa até mesmo a formação individual, ele não é apenas algo material, mas, isso sim, espiritual e educacional. Isso seria, então, uma espécie de economia simbólica dentro da religião (NEIBURG, 2010).

A partir de 70, a ideia de “comunidade” católica parece ganhar mais força para o bispo. Isso porque, uma das possíveis interpretações do CVII reforça essa ideia, e é justamente a essa forma de compreender o Concílio que Dom Adriano é adepto. Para o bispo de Nova Iguaçu, o *aggiornamento* significaria uma “igreja comunitária” na qual “leigos” e “não-leigos” fariam parte de um todo baseado na “corresponsabilidade” e na “autenticidade” (BOLETIM DIOCESANO, 1970, p. 44). Embora esse último termo tenha sido usado apenas uma única

vez, compreendemos que o “autêntico” seria o ser humano em suas relações, baseado no seu ambiente social – a Baixada, no caso.

Tal utilização da “autenticidade” coincide com a preocupação por parte de Dom Adriano com as pesquisas e estudos feitos pela diocese e associados que estavam em curso na Baixada Fluminense, ou seja, nessa época, ele almejava entender qual era a situação social dos habitantes daquela região. É válido lembrar também que, nesse momento, o bispo começava a promover os primeiros cursilhos e cursos de formação para católicos “leigos”. Assim, aliado ao “amor e a solidariedade”, para se manter na comunidade católica, os seus membros deveriam passar por uma instrução um pouco mais rígida sobre a moral e os valores cristãos

Se a “Campanha da fraternidade” tinha como objetivo incentivar a “fraternidade” entre os cristãos “leigos”, o “dízimo” viria a somar forças a esse objetivo, se tornando uma ferramenta para a educação dos católicos na Baixada. Na década de 70, baseada nas interpretações mais populares do CVII, a cobrança do “dízimo” em Nova Iguaçu passa a ser proibida. Os bispos, padres ou qualquer outra instância religiosa não poderiam mais pedir que parte do salário do trabalhador fosse descontado automaticamente para a Igreja. Essa transformação, após anos de cobrança compulsória, simbolizou um marco na história da diocese local. Dessa vez, o “dízimo” passaria a ser um símbolo da “união comunitária” e não mais uma imposição. Na interpretação de Dom Adriano, pagar o “dízimo” era uma forma de exercitar os mesmos laços de “solidariedade” que, no caso da “Campanha da fraternidade”, seu pagamento, mesmo sem necessidade, seria um gesto de “amor e responsabilidade” com os demais. Afinal, a Igreja seria um espaço de todos e todos cujos “leigos” ou religiosos seriam responsáveis pela sua manutenção.

Podemos concluir algumas coisas no que se refere à compreensão desses religiosos sobre a “Campanha da fraternidade” e do “dízimo”. A primeira é que o dinheiro, a circulação de capital, deve ser orientada por princípios morais: “solidariedade, corresponsabilidade e amor” (ZELIZER, 2013). Como se vê com Zelizer (2013), o dinheiro associado a outras camadas da vida social adquire um outro significado que vai além do estritamente material. Há uma camada moral que reveste cada doação dada pelos fiéis a esses programas. Dar dinheiro a partir desses princípios é como fazer circular algo que irá servir para toda aquela comunidade e, por consequência, o indivíduo que o faz pratica sua própria educação moral. Contudo, com uma consequência não intencional, essa “comunidade fraternal” passa a se fechar em si mesma, longe dos governos ou da sociedade civil.

“Certo: há aspectos econômicos, financeiros no dízimo, uma vez que se trata de dinheiro como contribuição dos fiéis. Mas, mais do que isto, o dízimo quer de um lado levar os cristãos à corresponsabilidade concreta e à participação eficiente na vida da Igreja. O dízimo é antes de tudo um esforço pastoral. O dízimo pegara-se com delicadeza, firmeza e perseverança quisermos que ele pegue” (BOLETIM DIOCESANO, 1972, p. 5).

Nesse contexto em que os católicos passam a pensar na Igreja como o único norte moral possível, a relação Igreja-militares em Nova Iguaçu parece operar cada vez mais em baixa. Um sintoma desse distanciamento são as críticas à ditadura presente n’*A Folha*. Durante os primeiros anos da década de 1970, é possível encontrar diversas críticas à censura contra a Igreja e aos casos de tortura praticados por agentes repressores. Os capítulos 5 e 4 exploram como essa relação passa a ficar insustentável por ambos os lados (militares e clero).

Em 1974, numa edição d’*A Folha* de 1974, Dom Adriano define, sem maiores problemas, que a melhor forma de governo é a democracia e não a ditadura, pois essa primeira permite a participação de um maior número de pessoas no processo decisório da política. Porém, mesmo nessa situação política ideal, a Igreja não deveria se identificar com o governo, isso porque sua “missão” é de um tipo diferente da dele. Enquanto o governo viveria da “missão hierárquica”, a Igreja estaria em busca de sua “missão profética”. Ao longo de todo o trecho, temos uma ideia de que a “missão profética” seria promover a comunidade católica baseada no “amor”. Nas menções seguintes a esse termo, encontramos que a “missão profética” também prega o respeito aos direitos universais do homem. Novamente, a contraposição ao governo está posta e nesse momento parece algo quase irremediável.

Como tentei dizer anteriormente, a representação criada por Dom Adriano de uma comunidade católica não é algo inédito. O conceito de *Unitatis Redintegratio*, promovido pelo vaticano durante o CVII se aproxima, em muito, àquilo que o bispo prega: “Jesus Cristo quer que o Seu Povo cresça mediante a fiel pregação do Evangelho, administração dos sacramentos e governo amoroso dos Apóstolos e dos seus sucessores os Bispos, com a sua cabeça, o sucessor de Pedro, sob a acção do Espírito Santo; e vai aperfeiçoando a sua comunhão na unidade” (VATICANO, 1964, p. 2)⁴⁸. Outros autores católicos também pensavam em termos parecidos, como Maritain quando esse elaborou sua ideia de uma comunidade que tratava tanto material quanto espiritual. Porém, todo esse arcabouço teórico, quando em contato com um ambiente de pobreza e hostilidade, ganhou uma nova roupagem.

⁴⁸ Para mais informações sobre esse conceito, acesse: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html#. Último acesso em 17/08/2022

Basta citar que, para o bispo em voga, era necessário disciplina para participar da comunidade e essa, por sua vez, iria ter como norte moral não somente deus, mas a declaração dos direitos dos homens. Por último, a *Unitatis Redintegratio* do Vaticano não faz tantas menções à separação entre Igreja e governo. Já Dom Adriano, em um contexto de relações cada vez menos amigáveis entre Igreja e Estado, viu-se obrigado a se afastar cada vez mais desse último – de um modo até mesmo crítico ao governo. Se a separação já estava posta por ambos os lados, como vou tentar apresentar nos próximos dois capítulos, os eventos do ano de 1976 vão tornar a dicotomia Igreja e regime militar uma realidade tanto para os católicos quanto para os militares. O sequestro de Dom Adriano ampliou em diversos níveis as hostilidades até ali presentes, forçando a Igreja iguaçuana ainda mais ao progressismo antiditadura. Apenas à título de conclusão, sobre a missão profética temos:

De passagem repito o que afirmei noutras ocasiões: se a Igreja se ocupa-e deve ocupar-se- da educação, da questão social dos problemas humanos, isto decorre de sua missão profética, de sua dimensão interna, de sua graça imanente, de sua fidelidade com Jesus Cristo. No exercício dessa missão profética a Igreja se desvincula de qualquer sistema político, econômico e social, justamente porque deve ser fiel a Jesus Cristo e ao evangelho (BOLETIM DIOCESANO, 1974, p. 6).

3.5 Conclusões parciais

Esse foi o primeiro capítulo empírico, de fato, da tese. Nele, foi possível observar as primeiras representações de Dom Adriano utilizadas e negociadas para compreensão de sua realidade. Em sua forma de analisar quase euclidiana, a Baixada era uma cidade tomada por uma “cultura vazia” dos “mitos sexo, dinheiro e drogas”. Tudo nessa cidade pecaminosa poderia e deveria ser tratado e consertado pelos valores cristãos verdadeiros a serem cultivados dentro de uma “comunidade”. Essa “comunidade”, por sua vez, seria dotada do “amor” e da “solidariedade”.

Essa forma de pensar a realidade social e as soluções dadas por Dom Adriano encontram um paralelo dentro da teoria social em vigor à época, como também em outros religiosos. Mesmo de maneiras diferentes, havia uma necessidade de se criar valores, sejam eles quais fossem, em um ambiente extremamente autoritário. Porém, para o bispo, o verdadeiro “amor” e a verdadeira “solidariedade” somente poderiam ser praticados mediante um estudo profundo da realidade baixadense. Inspirado em suas interpretações do CVII, Dom Adriano começou a promover estudos e cursos sobre a região que poderiam ser combinados com suas orientações católicas.

Nesse primeiro momento, a preocupação dele era majoritariamente com uma educação moral dos habitantes da Baixada, ou seja, era necessário combater a imoralidade como religiões de matriz africana, práticas sexuais condenáveis e divórcio. Com o tempo, e com os estudos, outras pautas se juntaram a essas: urbanização descontrolada, imigrações e desigualdade salarial. Nesse momento, o “conservadorismo” do religioso foi pintado com bandeiras tipicamente “progressistas”. Em conjunto ao combate cada vez mais acirrado com os militares, Dom Adriano vai se movendo para um outro aspecto político no qual a moralidade habita um segundo plano. A negociação de suas representações com a realidade da Baixada começa a dar um fruto interessante que resulta nas nuances de suas preferências políticas. Seja como for, os eventos do que irei narrar, no próximo capítulo, vão, de certa forma, acelerar e sacramentar esse processo.

4 “DOS MITOS VORAZES DO SEXO, DROGAS E DINHEIRO” À “CONSCIÊNCIA”: NOVOS SENTIDOS, ESCOLHAS E REPRESENTAÇÕES DOS INTELECTUAIS CATÓLICOS DA DIOCESE DE NOVA IGUAÇU

4.1 Introdução

Antes de discutir os conceitos propostos para esse capítulo, é necessário comentar algumas dificuldades da pesquisa devido a pandemia; e, além disso, como fiz para superar esses obstáculos no “pós-pandemia”. A pesquisa em campo, no arquivo da diocese, foi interrompida em razão do novo vírus da COVID-19, em meados de 2020. Nessa época, já tinha concluído a análise empírica para o terceiro capítulo que engloba os dez primeiros anos de gestão de Dom Adriano.

Assim, por uma questão de saúde e preocupação com os demais, decidi romper as idas diárias ao arquivo e manter a pesquisa somente com os documentos disponíveis on-line como A Folha e o Boletim Diocesano. Porém, com a diminuição do número de casos e com a disponibilidade da vacina para todos, resolvi retornar a pesquisa *in loco*. No dia 10 de fevereiro de 2022, fiz a minha primeira ida ao novo arquivo da diocese, localizado na antiga residência do bispo, no bairro Parque Flora, um bairro afastado e periférico do município de Nova Iguaçu.

É válido dizer que o “arquivo” neste bairro em tese tinha sido recentemente aberto. De primeira, só havia um único acervo de documentos da diocese de Nova Iguaçu, localizado na mitra diocesana, no bairro de Moquetá, mais próximo ao centro de Nova Iguaçu. Contudo, depois de uma decisão dos dirigentes da Diocese, moveu-se parte do acervo para o bairro Parque Flora. A ideia dos diretores era fundar uma espécie de centro cultural com um museu, um arquivo e até mesmo um espaço para refeições. Todavia, como minha pesquisa ocorreu nos primeiros meses de 2022, boa parte dos documentos ainda estava sendo transportada. Além disso, o local está em processo de obras, conservação e, por consequência, com mudanças constantes. Vários objetos, como quadros e estantes, foram retirados da sala do arquivo e outros tantos apareceram por lá. A única sala que parecia contar uma organização já estabelecida e imutável era a dedicada aos arquivos já digitalizados em parceria com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. O significado dessa mudança será mais bem trabalhado no último capítulo da tese.

No que se refere ao “arquivo” novo, era possível ver diversas pastas mais envelhecidas, documentos encadernados e vários papéis espalhados. Em um primeiro momento, quando cheguei no arquivo, havia diversos papéis aleatórios na mesa, como convites para eventos,

palestras ou propagandas. Também havia algumas das pastas que quase desmanchavam assim que as tocava, mesmo com a maior delicadeza, com o uso de luvas e outros instrumentos. Não tinha nenhuma espécie de arrumação para as pastas e as datas estavam fora de ordem. A mim, parece apenas que estavam empilhadas umas ao lado das outras, da mesma forma que chegaram. Naquele instante, senti que não poderia dar conta daquela documentação, e sentia uma leve confusão mental emanando daqueles velhos papéis. Então, para me reorganizar, comecei a montar um pequeno conjunto de questões a ser perguntado ao meu interlocutor.

Imagem 5 - Arquivo da diocese



Fonte: O autor, 2020.

A primeira delas foi: qual era a lógica de arrumação daquelas pastas? Por meio do que L me disse, pude entender que cada pasta, por sua vez, vinha com rótulos: “povo e elite”, “igreja”, “economia”, “política”, “política internacional”, “inflação”, “judeus” e “indígenas”. Dentro delas havia vários recortes de jornais que tinham temas em comum. A pasta “povo e elite” possuía recortes de jornais que reuniam temáticas sobre o povo, governantes, desigualdade econômica entre a elite e o povo. Segundo L, todas elas eram datadas, “Povo e

Elite – 1977”, e geralmente serviam de referência para produção do material de imprensa naquele ano. Assim, as pastas com a data 1977 eram a base de inspiração para A Folha e o Boletim de 1977. Já os documentos encadernados vinham com descrições nas capas: A Folha, Boletim Diocesano, Informes.

A segunda delas foi: quem era o responsável por essa organização? Em uma manhã, quando tomava café com L, estava comentando sobre os recortes de jornal, e ele me disse: “se Dom Adriano não fosse padre, seria jornalista”. Era o próprio Dom Adriano que lia uma centena de jornais e arrancava as páginas dos coitados, colocando-os em páginas em branco. Contudo, pelo que entendi, ele não era responsável por organizá-los em caixas. Em outro dia, uma senhora, C, me informou que ela era a responsável por colocá-los todos sob uma mesma alcunha. Lembro que, ao falar mais do seu trabalho como secretária do bispo, ela me contava mais detalhes sobre as inúmeras páginas de jornais que lia – haja vista que ela foi responsável por organizá-las. Porém, podemos inferir algumas coisas por meio das datas estampadas nas caixas. Até a década de 1980, havia diversas pastas com coisas como “família, aborto, drogas etc.”. Em nossa visão, isso colaborou para as conclusões que chegamos no capítulo 3: Dom Adriano exercia um controle moral sobre o “laicato”. Já na década de 1980, é possível encontrar mais pastas com temáticas como “violência, polícia, comunismo, inflação e elites”.

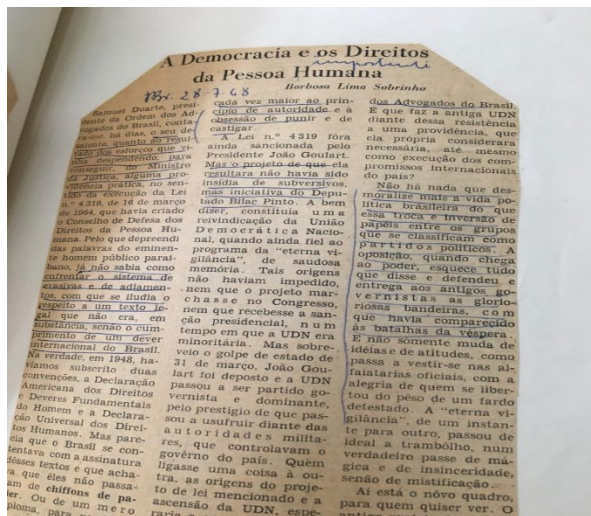
Como tentei mostrar anteriormente e voltarei a comentar depois, essa mudança na escolha das fontes se deu pelo fato de as relações entre Igreja e governo militar estarem se deteriorando. Porém, em Nova Iguaçu, essa relação chegou a um nível absurdo de desacordo. Isso porque Dom Adriano havia sido sequestrado por grupos extremistas, em 1976, e logo em 1979, a paróquia de Santo Antônio da Jacutinga – mais tradicional da cidade – sofreu um ataque de bomba. Esse atentado, por sua vez, não era um simples acaso. Feriu-se a Igreja na parte mais preciosa que ela tinha, no mais “sagrado”, no sacramento onde se guardavam as hóstias para feitura da “eucaristia”. A “Eucaristia” é o momento sagrado do culto onde os católicos se encontram com seu salvador. Após ser maculada no seu ponto mais precioso, não havia mais possibilidade de se resgatar o bom diálogo com o governo.

Imagem 6 - Pasta com recortes de jornal



Fonte: O autor,, 2022

Imagem 7 - Exemplo de recorte



Fonte: O autor, 2022.

Assim, este capítulo tem como objetivo principal descrever as principais mudanças na visão de mundo de Dom Adriano. Se antes ele falava sobre “flores para iemanjá”, “dízimo”, agora ele passará a falar sobre “Paz”, “comunismo”, “capitalismo” e “ditadura”. A primeira seção começa explorando essa diferença de sentimentos entre a primeira parte da década de 1970 e a segunda. Após isso, há uma seção que analisa os sentidos de “Paz” para o bispo. Mais adiante, temos uma subseção que trata da temática do “comunismo” e do “capitalismo” e, seguido dela, uma outra dedicada à temática do tipo ideal de governo para Dom Adriano. Fecho esse capítulo com uma seção sobre mortos e memória que irá conectá-lo com o próximo dessa tese.

4.2 A “angústia” de Dom Adriano, conflitos e mudanças: as aventuras do bispo na longa década de 1970

Como vimos em nosso capítulo anterior, Nova Iguaçu atravessava no fim da década de 1960 e início da década de 1970, uma grande crise. O município ainda estava no começo de sua industrialização e não podia mais contar com a produção de laranjas para exportação. A situação não parecia das melhores, quando as ondas de imigrantes começaram a adentrar os bairros mais periféricos da cidade. Sem emprego ou condições básicas de infraestrutura, os moradores de Nova Iguaçu enfrentavam um desalento enorme. Ainda sobre os graves problemas que a região atravessava nessa época, é preciso acrescentar outro igualmente grave: a violência. Como vamos explorar nas seções, Nova Iguaçu era o lar do chamado esquadrão da morte⁴⁹.

Ainda é muito difícil, quiçá impossível, obter dados estatísticos de confiança sobre Nova Iguaçu e Baixada Fluminense, em 1970-1980. Porém, é possível analisar as taxas de homicídio do Rio de Janeiro, em comparação com outras regiões no mesmo período de tempo. Enquanto o Rio contava com 26 homicídios a cada 100 mil habitantes em 1980, São Paulo contava com 13 e Minas, 8. A situação na Baixada Fluminense, então, não deveria ser das mais animadoras⁵⁰. Afinal, parte da identidade de “ser da baixada”, como aponta Freire em sua brilhante tese de doutoramento (2013), é, até hoje, conviver de perto com a falta de uma segurança pública eficaz, que tem por consequência a própria violência exacerbada, além de outras ausências de estruturas públicas.

O bispo, depois de 10 anos em exercício, já parecia ter tirado sua cidadania da Baixada, e a identidade de “baixadense” já estava estampada em suas vestimentas de religioso. Por isso, desde os primeiros instantes que comecei a ler os textos de Dom Adriano sobre a Baixada Fluminense, tive uma leve sensação de que o bispo estava profundamente afetado pelo ambiente que estava inserido. Isso era óbvio, para mim, devido ao contato que tive com outros textos sobre pensamento de religiosos, sejam esses progressistas ou conservadores, atuais ou antigos. Diferente desses outros, os textos de Dom Adriano pareciam ser emocionados, como se estivesse tentando nos fazer sentir o que ele sentia.

⁴⁹ Movimento que se assemelhava a tantos outros como “mão branca”, “grupos de extermínios” (NETO, 2021). O objetivo desse, assim como os demais, era promover uma certa ordem que respeitasse princípios morais de seus integradores e financiadores. Para uma comparação mais profunda entre esses movimentos, acessar: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/43290/30425>. Último acesso em 24 de março de 2023.

⁵⁰ Os dados são do IPEA e podem ser acessados através do seguinte link: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/dados-series/20>. Último acesso 24 de março de 2023.

Um dos exemplos de contato que posso citar é a pesquisa que fiz sobre o texto de Idung, um monge durante a idade média. Nele, é possível ver representações, opiniões e até críticas a outros religiosos. Assim, esses escritos, curiosamente, parecem ter muito em comum com esses instrumentos de imprensa que estava investigando. Em ambos, os autores citam até as mesmas passagens da bíblia como as cartas de São Paulo, a efésios e aos coríntios. Porém, na minha leitura deles havia alguma coisa que os fazia diferenciava: as emoções do terceiro bispo de Nova Iguaçu implementadas cuidadosamente nas entrelinhas de seus textos.

Como disse no capítulo 3, minha análise sobre os documentos de imprensa da diocese contaria com algumas doses de subjetividade. E, na minha perspectiva, ler as palavras de Dom Adriano me causam, por diversas vezes, uma aflição. Essa ansiedade aumentou quando eu comecei a ler os exemplares de *A Folha*, principalmente a seção chamada “imagens”. Nelas, o bispo criava alguns personagens, crônicas que capturavam, e muito bem, o cotidiano de alguém que mora na Baixada. Era – e não poderia ser diferente – uma tentativa de chocar os leitores do jornal para forçar uma espécie de solidariedade e empatia, como podemos ver no próximo trecho. Nele, Dom Adriano descreve um personagem e seus “traços físicos causados pela fome”. Apela-se muito a imagens e semelhança a Jesus, o que causa uma espécie de tristeza. De primeira, acreditei que tal sentimento, de tristeza ou angústia descrito pelas “imagens”, era algo somente da minha perspectiva, e não do religioso em voga. A ansiedade epistemológica pensada por Ann Stoler⁵¹ que eu tentava encontrar nos documentos parecia ser mais minha do que do bispo.

Mas olhaste no fundo bem no fundo do teu poço. E lá viste na superfície transparente do poço a tua cara de fome e cruz. Lá viste desenhadas nitidamente as faces de tua zefa, dos teus zezinhos e zefinhas, de mil zêsdasilva, de mil zefasmariadasconceição, de mil criancinhas, tudo crucificado na cruz de Cristo, tudo madro, chocho, tudo faminto e feio, sim, Cristo crucificado [...] sem entras de misericórdia fraterna (A FOLHA, 1974, p. 2).

Todavia, essa minha visão sobre ele e sobre as emoções ganha uma nova direção com a chegada da segunda metade da década de 1970. Poderíamos, com o auxílio de Arrighi, dividir essa década em duas. O economista italiano divide a cronologia do século XX de acordo com os acontecimentos e as consequências que deles desenrolaram, ao invés de simplesmente usar a regra dos cem anos como habitualmente (ARRIGHI, 2007). Tentaremos, então, aplicar isso a um período mais curto de tempo: 10 anos. Até 1975, nós não encontramos grandes

⁵¹ Apenas a título de lembrança, esse conceito foi cunhado pela pesquisadora para explicar a grande quantidade de documentos que os colonizadores produziram sobre os povos originários e, além disso, para compreender também os sentimentos que eles tentavam transparecer nos arquivos que produziam.

acontecimentos externos à diocese que pudessem influenciar drasticamente a visão de mundo de Dom Adriano. Porém, a partir de 1976, uma série de grandes eventos na conjuntura do país e na relação do bispo, inclusive com os militares, forçaria Dom Adriano a reconsiderar sua visão do mundo. Temas que não estavam presentes nos primeiros textos dele, como marxismo, direitos humanos, ditaduras parecem tomar as páginas do Boletim e d' A Folha na segunda metade da década de 70. Vale frisar também que é nesse momento que o regime de violência e autoritarismo chega a outro patamar de violência, repressão e espionagem (GOMES, 2014). Essa época simboliza o espraçamento dos valores autoritários e o acirramento dos conflitos entre Igreja e governo militar, no qual os movimentos sociais e opositores começaram a se apoiar diretamente na instituição eclesiástica (SOUZA LIMA, 1979).

É a partir desse momento histórico, e somente a partir daí, que o bispo vai mencionar a palavra “angústia” para se referir à Baixada Fluminense. No texto doravante, podemos ver que Dom Adriano menciona que “está angustiado com os problemas da Baixada” porque eles são também os problemas da diocese. Mesmo assim, nesse mesmo texto do Boletim de 1975, Dom Adriano vai dizer que, apesar de estar “angustiado sobre a Baixada”, seus religiosos e demais membros da diocese devem fazer um esforço “para levar o sentido da fraternidade para fora da Igreja”. Depois, em 1976, ele retomou o assunto, apontando que é preciso criar um “sentimento de harmonia da Baixada para espantar forças e sentimentos malignos” (BOLETIM DIOCESANO, 1977, p. 3). Então Dom Adriano começa a mudar. Viu-se que a escalada do autoritarismo influenciou nas mudanças diretas nas palavras do bispo. Todavia, outros eventos, também o fizeram. Os fatores que colaboraram para as transformações em suas representações é o que apresentarei nas próximas seções deste capítulo.

“sem dúvida a Baixada Fluminense é terra de missão, não só no sentido de antigamente como terra dos pagãos. A Baixada Fluminense é terra de missão porque em nosso meio se concentram, chocantes, os mais diversos problemas como desafio ao evangelho e à nossa fé. Temos de avivar nosso espírito cristão, que é missionário, essencialmente missionário, para dar respostas as grandes questões de nossa área. Temos de evitar a instalação e o comodismo. Com a graça de Deus temos que assumir o máximo de disponibilidade para atender os irmãos. Mas isto não tudo: angustiado pelos problemas da Baixada Fluminense, que são necessariamente os problemas de Nova Iguaçu, não queremos perder de vista os problemas dos outros irmãos (BOLETIM DIOCESANO, 1975, 4).

4.3 Os sentidos da paz e os conflitos intra-igreja: Medellín, e transformação social

Em 1973, um dos grandes filmes do cinema internacional entra em cartaz. O chamado Exorcista, além de ter faturado dois prêmios *Oscar*, trouxe consigo uma nova forma de imaginação sobre espíritos, possessões demoníacas e Igreja católica. Fora a intersecção entre a

data de lançamento e nosso recorte temporal da tese, o filme não teria nenhuma relação com a compreensão de Dom Adriano sobre a realidade a sua volta e poderia estar fora da tese. Porém, em um texto da Folha, em 1976, Dom Adriano menciona o filme como uma forma de atacar o que ele chama de “cristianismo burguês”. Segundo ele, a “Igreja burguesa” estaria muito focada em exorcizar os fantasmas e outros seres sobrenaturais os quais, segundo essa instituição, seriam as verdadeiras causas dos problemas das populações subdesenvolvidas das periferias mundo afora. Para o bispo de Nova Iguaçu, por outro lado, pensar que esses eram os reais desafios das populações pobres era como se evadir da própria realidade.

Nesse momento, já se pode entender um pouco melhor que o bispo baixadense se encontra em oposição a alguns setores da própria Igreja católica tal como ele estava em conflito com os militares, como discutiremos doravante. A diferença é que esse conflito intraigreja gira em torno de concepções como “paz, mudança social e direitos humanos”, enquanto os militares disputavam, com o bispo, as concepções de “democracia, marxismo e capitalismo”. Ademais, esse embate entre religiosos reflete a tendência dos debates entre Teologia da Libertação e Integrismo os quais apontamos no capítulo 2. Em outras palavras, há um embate entre grupos de católicos apontados como “progressistas” de um lado, enquanto um outro grupo passa a ser visto mais enquanto conservador.

Por último, seguindo os conceitos de Schluchter (2014), o debate em torno dessas representações da “Paz” também parece ser um embate em torno da “secularização e sobre o encantamento”⁵². Isso porque essa chamada “Igreja burguesa” parece crer em um modo de salvação que é, entre outras coisas, “mágico”. Com isso, o autor quer dizer que a salvação ou o exercício da religião deve ser feito de uma maneira que não seja racional e que não empreenda técnicas oriundas da própria teologia cristã. Afinal, exorcizar os demônios que são representados pelo filme não encontram, de modo algum, um paralelo nas teologias do século XX (AZZIZ, 2005).

Mas, então, o que seria “Paz” que o “cristianismo burguês” não alcança e é tão cobiçada por Dom Adriano? É preciso confessar que, de início, foi um pouco difícil de compreender o que tal representação significava. Em muitos dos textos que li sobre o assunto, ela aparecia seguida de um texto sobre o divórcio e outros escritos sobre a separação entre Estado e Igreja. Esse fato parecia um sintoma de que em certa medida a “Paz” de Dom Adriano estaria conectada com o combate ao fim do casamento em si. Ao mesmo tempo, a “Paz” parece refletir

⁵² Leia-se encantamento como crença em soluções mágicas e magia no geral. Em outras palavras, tome encantamento em um sentido mais Weberiano.

uma situação de fim da pobreza e da exploração dos mais pobres pelos mais ricos. Nesse sentido, como tentei mostrar ao longo desta sessão, a “Paz” envolveria uma dimensão moral e outra material. Por fim, doravante, iremos tentar comentar como esse conceito de “Paz” de dupla dimensão se conecta com a Teologia da Libertação e como ele afeta as relações entre Dom Adriano e os outros religiosos fora de sua diocese.

Também é preciso apontar, para sua melhor compreensão, que o conceito de “paz” para o catolicismo mais geral envolveria duas dimensões: a Doutrina Social da Igreja (DSI) e a positividade da “paz”⁵³ católica. A “paz” já teve muitos sentidos dentro do catolicismo desde a “guerra justa” quando um território poderia atacar outro caso fosse atacado, até a “paz” como sinônimo de luta contra desigualdades e pelo “amor” (KONDZIELA, 1987). Desde o *Rerum Novarum*, a “paz” católica é como uma aliança entre o “amor e a “justiça” e, na maioria dos casos, essa “justiça” tem relação com o fim das desigualdades econômicas no plano internacional. Nesse sentido, ela seria “positiva”, porque requer, ao contrário do “negativo”, uma forma única que é uma espécie de paz “militante”. Kondziela (1987) cita a contínua militância de católicos pelo fim da corrida armamentista no pós-guerra e por uma colaboração internacional dirigida pela própria Igreja para redução de desigualdades de cunho econômico entre países. Ainda, a “paz” católica estaria diretamente conectada a DSI – que iremos nos aprofundar posteriormente. Isso porque é possível mencionar que dentro desse conjunto ético do catolicismo, a DSI, existe um princípio chamado “bem-comum”, necessário para a “paz”

Cahill (1987) nos mostra que esse “bem-comum” não é tão somente um estado de bem-estar para todos os cidadãos, mas um estado de bem-estar atingido por uma moralidade formada a partir dos princípios do cristianismo. Vale lembrar também que, durante o papado de Paulo VI, foram editadas e publicadas duas encíclicas de grande relevância: *Populorum Progressio* (1967) e *Humanae Vitae* (1968). O primeiro desses textos é um grande manifesto contra as desigualdades econômicas entre os povos do primeiro, segundo e terceiro mundos; já o segundo, nascido para ser um completo do primeiro como aponta Kosicki (2018), regula as relações sexuais e advoga contra os usos de preservativos. Assim, a “paz” teria uma dimensão militante e uma dimensão de bem-estar moral: por um lado, ser pacífico é ser contra as diferenças de cunho econômicas entre países e de outra contra os anticoncepcionais. E é justamente isso que vai se manifestar no pensamento de Dom Adriano.

⁵³ Como “Paz”, com p maiúsculo, para diferenciar de “paz”, com minúsculo. A primeira seria a “Paz” de Dom Adriano, a segunda seria a “paz” para o catolicismo.

Em 1977, mais precisamente no Boletim Diocesano de janeiro e fevereiro⁵⁴, Dom Adriano começa a escrever um dos seus típicos textos sobre o primeiro dia do ano: o dia mundial da paz. Contudo, diferente das edições anteriores, esse texto trazia consigo uma nova compreensão do que era a “Paz”. Até essa data, quando Dom Adriano escrevia sobre o assunto, ele comentava apenas sobre as guerras mundo afora, sobre o imperialismo das grandes potências sobre os periféricos e a falta de “amor cristão e fraternidade” entre os povos no plano internacional, como o faz no texto a seguir, um trecho de exemplo sobre as antigas concepções de “paz”.

Ao comparar as nações que fazem a guerra com primitivas e chamá-las de crianças numa linguagem bem parecida com um antropólogo evolucionista do século XX, o bispo diz que esses conflitos que duram pouco para os estados do centro parecem perdurar por muito tempo para os países da periferia. Assim, a “Paz” do âmbito doméstico parecia não incomodar o bispo durante esses anos. No texto de 77 do século passado, por outro lado, o religioso aponta que a “Paz” não era sinônimo de ordem e que essa ordem era, na verdade, sofrível para os habitantes da Baixada. Em outras palavras, a ausência de desordem, baderna, uma aparente conformidade com as leis não era o mesmo que a “Paz”. José Claudio Alves, em uma brilhante tese sobre a violência na Baixada Fluminense pode ajudar a jogar luz sobre essa fala tão curiosa e aparentemente paradoxal do bispo.

Quando pesquisamos sobre as opiniões dos indivíduos – baixadenses ou não – sobre a Baixada, é comum ouvirmos que ela se define a partir da violência tão corriqueira para os seus habitantes (REIS, 2013). Essa violência, no entanto, durante a época de Dom Adriano não era fruto de uma ação não-planejada, ela era sinônimo da própria ordem na qual os sujeitos sociais estavam inscritos. Alves nos mostra que os esquadrões da ordem, milícias paramilitares formadas por agentes e ex-agentes de segurança pública, atuavam em conjunto com comerciantes e demais elites locais para assegurar uma ordem baseada numa certa moralidade e nos bons-costumes, que não eram exatamente aqueles dos católicos (ALVES, 2020).

Assim, os homicídios eram encomendados como forma de punir supostos bandidos ou subversivos que ameaçavam a harmonia delicada da Baixada Fluminense, como pequenos furtos, roubos ou vagabundagem. Em muitas ocasiões, os paramilitares que matavam e torturavam em nome da lei não recebiam qualquer tipo de punição, e quando recebiam, eram sempre brandas. Podemos pensar que o próprio sequestro de Dom Adriano, em 1976, foi algo encomendado e acobertado.

⁵⁴ Neste mês, de forma excepcional, só houve apenas um boletim, publicado no segundo mês do ano.

Portanto, pedir a ordem não poderia ser, naquele contexto baixadense da década de 70, o mesmo que pedir a “Paz”. A “Paz”, de Dom Adriano, era a defesa da vida contra o que ele chama de “injustiças” que, nesse momento, parecem ser as desigualdades de cunho econômico. Ainda nesse mesmo texto de 1977, o bispo acusa “grupos” de atentarem contra a vida, seja explorando ou assassinando trabalhadores. Assim, tudo aquilo que violenta o direito à vida seria, de certo modo, um atentado contra a própria paz. Até aqui essa “Paz” atende a um dos lados que ditamos até aqui. Uma militância contra a violência que é causada por uma ordem injusta, desigual. Faltaria então sua dimensão moral que estaria encarnada na luta contra o divórcio. Antes de seguirmos e comentarmos sobre esse lado, é interessante notar como a representação de “Paz” católica encontra, na Baixada Fluminense, um contorno muito único: a luta contra grupos de extermínio e pelo fim do divórcio

A sociedade primitiva considera a guerra como o elemento integrante da humanidade. Na teoria e na prática. Os povos primitivos, como as crianças, adoram brigar. A criança brinca e briga, sem grandes reflexões. Bragas e brincadeiras são atividades lúdica que as levam à maturação, à iniciativa, à autoafirmação. As brincadeiras e as brigas de crianças fazem o seu papel e depois passam. Infelizmente as comunidades dos povos não se contentam com as atividades lúdicas, como são, por ex., os esportes (BOLETIM DIOCESANO, 1972, p. 4).

Aí temos a insegurança que vivem muitos dos cidadãos da Baixada Fluminense. De uns tempos a essa parte insegurança marca a população de nossa área. Todos vivemos à mercê de marginais, de grupos radicalizados, de bandidos que sem a punição justa de acordo com as leis, ou punidos arbitrariamente sem a lei e mesmo contra a lei, se sentem mais ainda convidados ao crime e à vingança. Se tivéssemos estatísticas exatas, pasmaríamos diante do número de assaltos, de violações, de assassinatos, que acontecem na Baixada Fluminense, onde apesar de tudo o povo é ordeiro e bom. Aí temos violação das leis de Deus e dos homens, não levando à morte ou a à mutilação física, mas profanando moralmente humana (BOLETIM DIOCESANO, 1977, p. 5).

Como mencionado brevemente, esse texto sobre a “Paz” é acompanhado, na mesma edição do Boletim, de uma entrevista sobre o divórcio. Na década de 70, começa a ser implementado a lei de divórcio (1977) que permitia que casais rompessem o matrimônio no âmbito civil, sem quaisquer interferências por parte da Igreja. Quando li essa parte do texto, já tinha, mesmo antes de terminá-lo, a convicção de que Dom Adriano seria contra. Nas primeiras edições d’A Folha (1972-1973), o bispo escreveu vários manuais para e sobre o casamento, como podemos ver no próximo texto. Tais escritos divulgavam regras de convívio para os casais, condenavam a violência contra a mulher e, de forma bem enfática, proibiam que esse vínculo formado entre homem e mulher pudesse ser quebrado sob qualquer hipótese. Ainda sobre esse trecho, o bispo menciona que o “amor” verdadeiro supera e aceita as grandes

dificuldades e resiste aos obstáculos, o que reforça sua visão negativa sobre o rompimento civil do casamento.

Por isso, não tinha muitas dúvidas de que Dom Adriano seria contra a lei de divórcio. Contudo, para fins dessa pesquisa que almeja compreender aquela visão de mundo, é necessário saber qual a justificativa que ele daria para tal. Mais: era necessário se questionar os motivos que fizeram com que o bispo associasse “Paz” à luta contra o divórcio⁵⁵.

No sábado à tarde, os casamentos se sucedem. Um após o outros, os casais comparecem diante do altar e dizem as palavras solenes e olham dentro dos olhos cheios de esperança, daí para frente a vida vai ser um mar de rosas. E embarcam os dois para tomar posse do continente da felicidade. Vão ser felizes sim: o namoro, o noivado, todos os carinhos, todas as juras de amor, toda atração um pelo outro são a garantia que vão ser felizes. As leituras de hoje falam desse compromisso solene entre homem e mulher, através do casamento [...]. No entanto, mesmo após todas as juras e boas intenções do namoro, do noivado e dos primeiros anos de casamento, por que será que em tantos casais acontece a morte do amor? O terreno onde mora o amor é aquele não há dificuldades? É amor porque não requer sacrifícios? Parece que os grandes amores são sempre os que enfrentaram e encaram grandes dificuldades (A FOLHA, 1973, p. 4).

Há vários fatores. O principal deles talvez seja a grande secularização da nossa cultura. O cristianismo trouxe grandes modificações à vida social, como a entenderam os povos antigos, de modo especial judeus, gregos e romanos. A influência da igreja, enquanto portadora dos valores evangélicos, fez-se notar em todos os aspectos importantes da vida social. Na família, por exemplo. A indissolubilidade do vínculo matrimonial, admitida durante séculos na Cristandade apesar de problemas pessoais, tem seu fundamento na revelação de Jesus Cristo. A secularização, num grande retorno ao pré-Cristianismo, tirou da mentalidade de muita gente, inclusive muitos cristãos, a dimensão nova que Jesus Cristo imprimiu ao casamento. Entre nós a secularização foi agravada por uma circunstância muito particular da América Latina: a superficialidade de nosso cristianismo (BOLETIM DIOCESANO, 1977, p. 4).

Em uma entrevista transcrita no Boletim Diocesano, representado pelo próximo trecho, em julho de 1977, Dom Adriano chama o divórcio de “traço de uma cultura pré-cristã, pouco civilizada” – é até mesmo engraçado ver que o bispo insiste em usar de um linguajar semelhante a dos primeiros antropólogos. Para ele, a separação significava uma prática reacionária a qual era comum em um tempo sem a “ética cristã”. E além disso, essa “moral” do cristianismo é extremamente necessária para a vida dos indivíduos modernos, ou seja, o fim do casamento é uma característica de uma sociedade “sem civilização” onde a poligamia seria a regra a ser seguida. No fim, o bispo chega a uma dura conclusão: os “divorciados” não podem receber a

⁵⁵ Como poderá ser concluído doravante, essa nova ordem dupla pedida pelo bispo (uma material e outra moral) se assemelha, apesar da nova roupagem, à mudança material na Baixada sob uma ética cristã da fraternidade que foi sua principal bandeira entre 1966-1972.

eucaristia. Sendo a eucaristia um símbolo de união e pertença a uma comunidade cristã, aquele que não a recebe está para sempre fora dela.

Nesse sentido, não é espantoso que a luta contra a possibilidade do fim do casamento esteja associada, mesmo que somente na disposição espacial das entrevistas e textos dentro jornal, à busca pela “Paz”. Para Dom Adriano, a mudança material deve vir acompanhada de uma revolução – ou reestabelecimento – da “moral”, que tem como norte os valores católicos em primeiro plano. Se a “Paz” significa acabar com a violência contra a vida – em sua forma mais direta ou pela exploração do homem pelo homem –, por meio da adoção de valores éticos e comunitários, o divórcio seria um verdadeiro atentado contra a própria “Paz”. Então, a “Paz” de Dom Adriano segue um padrão do próprio catolicismo, porém com os contornos específicos da região em que o bispo estava inserido.

Acredito também que o número de divórcios no Rio de Janeiro possa ter colaborado para que Dom Adriano tivesse que considerar aquele problema de “uma sociedade pré-cristão”, uma verdadeira epidemia. Na década de 80 do século passado, mais precisamente em 84, quando o IBGE começou a catalogar o divórcio, os números do Rio de Janeiro ficavam atrás apenas dos de São Paulo, mas eram consideravelmente mais altos dos que os do Paraná, Minas Gerais e outros estados. Só as separações que tinham sido casamento com comunhão universal ultrapassavam todos os tipos de divórcios de estados como Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo⁵⁶. Talvez os índices de violência doméstica e de homicídios de mulheres ajudem a compreender essa grande cifra para o Estado do Rio de Janeiro. O Sudeste concentrava uma parte significativa desse tipo de violência, que vinha crescendo durante o período de tempo mencionado⁵⁷.

Essa forma de enxergar a realidade, essa visão de mundo acerca da “Paz”, passa a ditar também o comportamento de Dom Adriano para com os outros religiosos. Vamos ver como isso vai se dar em Puebla (1979), em que Dom Adriano vai, pela segunda vez, encontrar seus pares latino-americanos para debater os rumos da Igreja na América Latina.

Puebla ou Heroica Puebla de Zaragoza é uma cidade histórica no México, que possui cerca de 2,1 milhões de habitantes. Contudo, não é sobre a cidade em si que iremos debater nesta parte da seção. De modo geral, quando pesquisadores da religião ou religiosos se referem a Puebla, eles, na verdade, querem se dirigir à Terceira Conferência Geral do Episcopado

⁵⁶ Os dados podem ser encontrados em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/718#resultado>. Último acesso em 28 de março de 2023.

⁵⁷ Para uma discussão mais pormenorizada sobre isso, acesse: https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_d_a_violencia_contra_mulher.pdf. Último acesso em 28 de março de 2023.

Latino-Americano (1979). Essas conferências ocorrem quando alguém de influência dentro do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) –Sebastiano Baggio, na ocasião – decide, durante uma assembleia, convocar uma dessas reuniões. Essas, por sua vez, reúnem todos os bispos e demais religiosos dos territórios latino-americanos. Durante o recorte dessa tese, foram duas conferências: uma em Medellín, na Colômbia, em 1968; e uma segunda, onze anos depois, em Puebla. É normal que tais reuniões demorem a ocorrer, a Quarta Conferência, por exemplo, só vai ocorrer em 1992, já passados 13 anos desde a segunda. De acordo com o próprio vaticano, a conferência tinha como objetivo discutir o tema da evangelização da América Latina e os obstáculos para concretização do cristianismo na região⁵⁸. Segundo o Vaticano, as dificuldades para o espraiamento do cristianismo na região eram: “a globalização e o processo de urbanização”. Todavia, é possível ver mais adiante que esse não era um ponto pacífico entre bispos e o Vaticano. Somado a isso, a conferência começa sem um consenso entre os próprios bispos acerca dos desafios dessa religião na região. Afinal, para Dom Adriano, diferente de outros grupos, as ditaduras militares eram o principal ponto de choque com a cultura cristã na região.

Fato é que a América Latina é um território vasto e, como visto anteriormente nessa seção, se havia disputas e conflitos entre os bispos nacionais sobre a “paz”, pertencentes à CNBB, é mais do que óbvio que ocorram choques e desentendimentos entre os bispos das diversas partes de outras nações. Dentro dessas disputas, há ainda mais nuances. Bispos que são a favor de determinadas pautas ditas “progressistas” no âmbito da economia e são “conservadores” no quesito da moralidade. É o caso do próprio Dom Adriano. É de se imaginar, então, que o desconforto causado pelas diversas tensões da conferência seria um fato quase difícil de se esconder. Em uma das minhas visitas ao arquivo, no início do ano de 2022, enquanto revisava as inúmeras páginas de cortes de jornais que serviam de inspiração, fontes e referências para o bispo, perguntei ao meu interlocutor L sobre a participação de Dom Adriano nas duas conferências. Quando fiz essa pergunta, lembro que estava especialmente quente, ele suave e parecia até um pouco cansado. Naquele momento, senti que talvez não responderia. Porém, como sempre, ele foi muito solícito.

⁵⁸ Essa afirmação, pode encontrada em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2019-10/congresso-puebla-joao-paulo-iiroma.html#:~:text=O%20encontro%20tratou%20de%20temas,um%20continente%20demograficamente%20muito%20jovem.Último acesso em 29 de março de 2023>

De primeira, comentou sobre Medellín (a segunda conferência)⁵⁹. Segundo ele, o bispo saiu dessa reunião mais inspirado, pois havia um “espírito de maior unidade” na Igreja em 1968. Já sobre Puebla – percebi naquele instante uma certa desaprovação por parte de L –, Dom Adriano não encontrou a mesma unidade. Até o celibato dos padres virou motivo de disputa. Não há muita documentação que registre momentos em que o bispo expressou diretamente sua opinião sobre o segundo encontro, apenas sobre o terceiro. Isso ocorre porque o Boletim Diocesano é apenas inaugurado em 1969 e A Folha só em 1972. Em outras palavras, seria impossível, com a documentação existente, criar evidências que nos ajudem a compreender a visão do religioso sobre aquele evento. Porém, por meio da fala de L, conseguimos ter uma dimensão do que Medellín pode ter representado para Dom Adriano e qual sua diferença em relação a Puebla.

Em 1979, tanto no Boletim quanto n’A Folha, mais no segundo do que no primeiro, é possível encontrar textos com o que o religioso chamou de “o negativo em Puebla” e “o positivo em Puebla”. Porém, em minha interpretação, na visão de Dom Adriano, os aspectos “negativos de Puebla” parecem se sobrepor aos aspectos positivos. Para ele, há uma diferença fundamental de mentalidades dentro da Igreja e essa divergência, por sua vez, produziu um resultado tal que minou algumas esperanças que ele e outros religiosos da diocese teriam sobre a conferência. Para ele, então, havia dois extremos na conferência: os que achavam que Medellín era a “perfeição” e que Puebla deveria copiar as conclusões do primeiro evento; e, um segundo grupo, mais “conservador”, que achava que Medellín fora um erro e que deveria ser consertado. No trecho seguinte, podemos ver como ele define ambos os grupos.

Havia também os que esperavam de Puebla uma ‘correção’ do curso da Igreja latino-americana. Estes partiam do ponto de vista de que Medellín foi um erro ou pelo menos ficou exposta a tremendas deformações. Puebla viria a corrigir ou mudar o curso. Estas eram as esperanças negativas. Mais fortes que eram as esperanças positivas: Puebla aprofundando e apresentando o processo desencadeado em Medellín, Puebla assumindo com mais coragem a causa dos pobres, Puebla dando sinais mais proféticos mais convincente de uma Igreja que se afasta do poder para se identificar os marginalizados (A FOLHA, 1979, p. 2).

⁵⁹ Medellín, por outro lado, teve como temática geral a pobreza. E, ao final dos debates sobre o tema, os bispos se deparam com um diagnóstico complicado. A pobreza era produto da economia dos países latino-americanos. Para combater isso, é necessário levar o cristianismo para a própria elite. Isso, a meu ver, parece muito com a proposta de Dom Adriano para o fim das desigualdades. Talvez por isso sua aproximação maior com Medellín. Essas informações podem ser encontradas em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-08/50-anos-medellin-tobon-colocou-tema-pobreza-na-teologia-pastoral.html#:~:text=%E2%80%9CA%20Confer%C3%Aancia%20Medell%C3%ADn%20teve%20o,na%20C%C3%B4pia%20de%20Dom%20Tob%C3%B3n%20Restrepo..> Último acesso em 29/03/2023

Essa divergência de posições, na prática, levou a um racha de opiniões e formações de grupos isolados. Para o bispo, então, Puebla significaria o desfalecimento da “unidade” formada durante Medellín. Como vimos no capítulo anterior e ao longo deste, para o religioso, o mais importante para a Igreja católica é a “unidade”. Isso porque a salvação para os problemas da América Latina se daria através da formação de uma comunidade guiada pelos princípios católicos do “amor e fraternidade”. Assim, para ele, o pior cenário seria o rompimento dessa “utopia comunitária” e o aparecimento de rachas dentro da própria instituição.

Ademais, o bispo critica a organização do evento que, para ele, deixou-se afetar pela desunião dos bispos. As diversas comissões e grupos de trabalho formados durante o encontro ficaram isolados, o tempo de fala era curto e as proposições para o documento final não eram bem debatidas (BOLETIM DIOCESANO, 1979). É preciso frisar que não foi só Dom Adriano percebeu as mudanças e os desencontros quando comparado Medellín a Puebla. Segundo Emerson Sbardelotti (2019), Puebla revisitou a “opção pelos pobres” criada no encontro anterior, porém de uma forma “menos radical”. Além disso, ainda segundo esse autor, a necessidade de condenação dos regimes totalitários foi enfatizada mais por alguns grupos do que por outros. Isso mostra que os pequenos rachas eram, de fato, algo que marcou a memória desses dois eventos. Vale também apontar para a mudança no comando do CELAM. Em Medellín, o bispo Eduardo Francisco Pironio, mais tarde cardeal, era o presidente do órgão. Já em Puebla, Alfonso López Trujillo, também cardeal, já havia assumido. Trujillo foi um exímio defensor da chamada moral e dos bons costumes, sendo eleito, mais tarde, presidente do Pontifício Conselho para a Família onde condenou o uso de preservativos e os direitos para as mulheres. Os ares mudavam no Vaticano e os conflitos de alas “progressistas” e “conservadores” aumentavam também no CELAM.

É um bom exercício pensar em qual dos lados Dom Adriano teria ficado. Seria ele do lado mais “progressista”, pró-Medellín, ou do lado mais “conservador”, que rejeitou o segundo encontro em detrimento do terceiro? Sendo Dom Adriano a figura que vimos no primeiro capítulo, a autoimagem da figuração do seu corpo burocrático de padres e demais relações entre Igreja e a cidade de Nova Iguaçu, é necessário concordar que Dom Adriano penderia mais para o lado daqueles que pregam a favor dos chamados “marginalizados”, ou seja, pró-Medellín. Inclusive, em uma intervenção feita por Dom Adriano no dia 7 de fevereiro de 1979 em Puebla, registrada no próximo trecho, isso fica evidente. Mesmo assim, não poderia dizer que ele seria um caso exemplar de esquerda católica “progressista”, uma vez que rejeita uma parte da “ideologia” desse grupo.

Ao final dessa mesma fala, ele revela que se deve denunciar as ditaduras da América Latina, somente através “do evangelho e não por meio de ideologias”. Essa frase um pouco vaga, mas cheia de sentido, leva-nos a crer que a visão de mundo de Dom Adriano seria “progressista” com tons mais cinzentos do que as dos seus companheiros que apoiavam a ampliação e continuação irrestrita de Medellín. Nesse quesito, o bispo de Nova Iguaçu repudia algumas supostas “ideologias mais progressistas”, como a recém-nascida Teologia da Libertação que, por meio da literatura especializada, foi associada ao próprio Dom Adriano (MAINWARING, 2004). Então, qual a opinião do religioso sobre a Teologia da Libertação?

Puebla deve continuar Medellín e por isso deve dar toda importância ao contexto sociopolítico econômico da América Latina, no conjunto da sociedade capitalista ocidental. A sociedade latino-americana continua sendo uma sociedade dividida em opressores e oprimidos, entre uma pequena camada da elite e as grandes massas marginalizadas. Nossos povos são povos à margem do processo social [...]. Em nome deste povo ordeiro e bom, que confia em nós, é que devemos denunciar as injustiças gritantes e revoltantes não a partir de qualquer ideologia, mas a partir do Evangelho onde lemos a palavra do mestre: vocês são todos irmãos (MT 23,8).

No capítulo 2, nós fizemos uma revisão sistemática de alguns dos principais autores da Teologia da Libertação. Apenas a título de rememoração, vamos citar alguns dos elementos que compõem essa forma tão inovadora de ver a teologia⁶⁰. Como Riolando Azzi (2005, p. 7) aponta, a teologia é como um discurso teórico que também é ético, uma vez que dá, e exige, que o indivíduo passe a segui-la. Essa forma teórico-prática, todavia, é fruto da convivência dos diversos sujeitos sociais em suas rotinas e de como o sagrado é traduzido nessas relações cotidianas. Apesar de o livro de Azzi ser sobre o pensamento religioso do Brasil colônia, podemos identificar alguns traços interessantes.

O primeiro deles é que a teologia do Brasil colônia é fruto de uma relação muito específica entre cristandade (ensinamentos vindos de Roma), império e uma Igreja que está tentando se situar naquela região. Assim, é na disputa entre essas três forças que a Teologia brasileira começou a ser formada. Um segundo ponto interessante é que, por ter diversos sujeitos e perspectivas envolvidas nesse processo de construção de uma teologia no Brasil, é virtualmente impossível que ela seja homogênea, e cada episódio histórico (conquista do território, escravidão, inquisição) acaba contribuindo para o aumento de opções no grande mercado de ideias católicas. Em outras palavras, temos diversos tipos de teologias como a da

⁶⁰ Para saber mais sobre a TL, também recomendamos: Paulo César Limongi de Lima Filho (2022). Três teorias de sociologia política: propostas para uma teoria crítica. *PLURA, Revista De Estudos De Religião / PLURA, Journal for the Study of Religion*, 13(1), 254–267. Recuperado de <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/2155>

Inquisição, da Guerra, da Conquista. Por último, um terceiro ponto interessante é que essa forma de pensar o sagrado pode também ser disputada pelos mais periféricos. Os escravos também possuíam sua compreensão do sagrado, os padres que eram fruto das e atendiam camadas mais pobres da população também possuíam sua própria forma de pensar a teologia.

Essa digressão joga luz sob um aspecto muito importante: as ideias – sejam elas quais forem – são sempre negociadas, como se viu com Barth no primeiro capítulo –, tal como Dom Adriano negociou sua posição em Puebla de acordo com os grupos que se apresentaram diante dele, por exemplo. Nesses termos, a teologia da libertação também é fruto de um processo de negociação e invenção a partir da América Latina. Ela alia uma teoria que, para os religiosos latinos, era a que conseguia explicar os processos de superexploração da região, junto aos chamados ensinamentos cristãos. A teoria era o marxismo, seja um marxismo “marxiano” (derivado direto das ideias de Karl Marx), seja o marxismo presente nas teorias da dependência. Ainda, a TL (ou as TLs) não integravam todo o pacote de visões e ideias presentes nessas teorias. Alguns desses teólogos (cf BOFF, 1976), falavam de um “marxismo instrumental”, ou seja, acolher as ideias de Marx de um modo controlado de forma a não criar contradições com o próprio pensamento católicos. Já outros (cf GUTIERREZ, 1986) falavam de usar do “método marxista”, o materialismo histórico.

É interessante notar que não há de fato uma unanimidade quanto ao uso do marxismo dentro da TL. Posso afirmar que o consenso se dava pela necessidade de se usar dessa teoria para compreender os processos históricos de desenvolvimento da América Latina. É justamente sobre esse ponto que Dom Adriano parece discordar da TL, haja vista que ele rejeita completamente o marxismo e, doravante neste mesmo capítulo, é possível vê-lo afirmar que essas ideias são de fato ruins para a humanidade. **Por isso, não podemos afirmar que o bispo era adepto a teologia da libertação.** Todavia, seria então possível dizer que ele se opõe completamente a essa corrente de pensamento?

De certa maneira, diante de uma negação do marxismo, fui tentado a dizer que sim. Porém, ao longo da pesquisa documental, afirmo que o religioso faz uma “opção pelos pobres”, algo que é muito típico da própria TL. Mas isso faz parte também de toda uma tradição católica oriunda do próprio *Rerum Novarum*, como exposto no capítulo 2. A “opção pelos pobres” consiste em manter uma ênfase na questão da pobreza e desigualdade. Esse foco, por sua vez, pode ser traduzido como elaboração de políticas pastorais, formulação de campanhas nas Cáritas ou até mesmo denúncias feitas pelos representantes das dioceses em jornais, palestra ou outros locais designados para comunicação. De certa forma, a diocese de Nova Iguaçu, sob a gestão do terceiro bispo atendeu todos esses quesitos. As diferenças parecem residir no modo

com que o diagnóstico sobre a pobreza fora feito e nas soluções que poderiam ser dadas para esse problema.

Dom Adriano parece reforçar que ele e a Igreja deveriam ser contra as “ideologias”, seja o “marxismo” ou as “ideologias anticomunismo” como exemplificado no próximo texto, sempre fazendo alusão à necessidade de se manter fiel à Igreja Católica. Ainda segundo o bispo, mesmo que os “elementos ideológicos” estejam presentes no cotidiano dos cidadãos, é necessário manter um olhar ativo para expurgá-los da Igreja, mantendo nela somente a fé cristã, livre de “ideologias”.

Compreendemos assim que uma Igreja encarnada de pessoas concretas, de estruturas concretas seja também atingida por certos elementos ideológicos, determinando aspectos parciais de nossa vida cristã de nossa atividade de cristãos e mesmo do magistério eclesial. Sem querer ofender a ninguém, talvez descobramos hoje que nas atitudes anticomunistas de 1964 havia também fortes elementos ideológicos motivando as grandes concentrações organizadas por nossa Igreja em várias cidades do Brasil. Mas no essencial do nosso engajamento cristão e de nossa Pastoral temos de admitir e procurar base mais sólida e mais profunda, sobretudo quando imaginamos a Igreja como Povo de Deus, como corpo de Cristo (BOLETIM DIOCESANO, 1984, p. 3).

E continua

É claro que a Teologia da Libertação tem uma contribuição válida para o bom desempenho da Pastoral. Mas a fé é mais ampla. Não podemos imaginar que a Pastoral da Igreja na América Latina e no Brasil se identifique necessariamente com a Teologia da Libertação. Também é claro que a Teologia da Libertação está em crescimento e evolução, procurando o seu caminho. Nenhuma escola, corrente ou doutrina teológica, nasceu pronta. Por isso mesmo não é justificado condenar a Teologia da Libertação globalmente, como às vezes aconteceu. Os teólogos têm o direito de arriscar-se (BOLETIM DIOCESANO, 1982, p. 2).

Como se pode ver no trecho acima, a Teologia da Libertação, nas palavras de Dom Adriano, ainda não teria alcançado essa base forte na história da própria Igreja, seria quase como uma “aventura”, um “se arriscar”. Assim, a visão de mundo de Dom Adriano sobre essa teologia parece ter diversas nuances e, devido ou graças a isso, ele está em constante tensão com seus pares. Essa tensão não é característica apenas da relação dele com outros religiosos. Com os militares, os conflitos e embates ganharam um novo contorno muito mais extrapolado do que os vistos até agora. Em plena Conferência de Puebla, na intervenção do dia 7 de fevereiro, o bispo faz um ataque frontal contra as ditaduras sul-americanas demonstrando, entre outras coisas, o grande desgaste que a relação entre Igreja no Brasil e o governo ditatorial atravessa à época. Em sua fala, transcrita no trecho seguinte, ele acusa as ditaduras de torturarem, perseguirem, exilarem e sequestrarem. Contudo, o que levou Dom Adriano, um

bispo que escrevia sobre a poluição das praias depois do culto de Iemanjá, sobre o casamento, sobre as filas do INPS, a ser tão contundente em sua crítica? Para saber a resposta, é necessário explorar sua relação com os próprios militares.

O texto da Comissão 1 deve ser revisto com rigor e mais condensado. Há muito que pode faltar sem fazer falta. Quanto aos números 1 e 2: ‘Amicus Plato sed magis amica veritas’. Basta olharmos os dez anos que medeiam entre Medellín e Puebla, com as numerosas ditaduras militares ou para militares, com as falsas democracias, com as torturas, as perseguições, os exílios, os sequestros, etc, basta vermos a opressão do povo humilde e bom, para vermos como é exagerado otimismo da visão histórica apresentado pelo texto (BOLETIM DIOCESANO, 1979, p. 4).

4.4 O marxismo, social-democracia e o humanismo cristão para Dom Adriano

4.4.1 O marxismo, capitalismo e cristianismo

Em 1973, um agente da repressão do Centro de Informações e Segurança aeronáutica (CISA) obteve um folheto da CNBB que versava sobre “direitos humanos” e a tortura praticada no Brasil. Bastou alguns momentos e leituras do documento para que ele chegasse a um veredicto: há uma “infiltração marxista” na Igreja. Já cansados de tentar convencer o movimento dos trabalhadores ou as associações estudantis, os supostos “comunistas” partiriam para outro setor de grande impacto na sociedade: a Igreja Católica. Nas palavras do funcionário da Aeronáutica, “o clero se constituía como maior violador da lei de segurança nacional” e segue “promove através de processos subversivos, a substituição da estrutura política brasileira por uma nova ordem em tudo semelhante à filosofia marxista”. Agora era oficial. O governo, e seus funcionários, acreditavam fielmente que Dom Adriano e outros bispos da Igreja eram, de fato, “comunistas”.

Todavia, não é justo afirmar que apenas o governo tinha uma visão de que a Igreja estava tomada por “comunistas” da pior espécie. Após a publicação de um poema intitulado *Tierra Nuestra, Libertad*, Dom Sigaud, um importante bispo de Diamantina, acusa seu autor, Dom Pedro Casaldáliga, de ser um “comunista”, “subversivo”. O próprio clero, como nos mostra Serbin (2017) e Souza Lima (1979), não conseguia chegar a um consenso sobre o que é ou não é “comunismo”, ou melhor, sobre quem são os “comunistas”. Dom Adriano foi acusado de ser um desses por um grupo paramilitar – o comando de caça aos comunistas (CCC) –, torturado, e, por fim, deixado nu nas proximidades de Parque Flora, próximo a sua residência. Sobre estes pequenos episódios, pode-se inferir hipoteticamente que o que se

entende ou não como “comunismo”, “marxismo” ou qualquer coisa ligada a este conjunto teórico não é um consenso, e, por consequência, a definição e aplicação de tal conceito é negociada pelos atores em suas acusações-justificações de acordo com sua vivência e cultura.

No caso de Dom Adriano, há uma terceira variável a entrar no jogo da negociação simbólica: a religião (BARTH, 2011; CHARTIER, 2002; BASTIDE, 1978). Neste contexto, é sintomático que, após o sequestro, o bispo de Nova Iguaçu se veja forçado a produzir uma série de textos, tanto n’A Folha quanto no Boletim Diocesano explicando o que é o “marxismo” e porque o cristianismo não é um “marxismo”.

Porém, há outros elementos que têm grande influência nessa aparente confusão entre Igreja católica e o “marxismo”. Como mencionado anteriormente, a CNBB apoiou o golpe de 1964. Um apoio que na visão do clero era necessário para que o governo destruísse as “forças comunistas” que estavam a dominar o Brasil (SOUZA LIMA, 1979). Neste momento, há um acordo parcial entre Igreja e governo militar no qual os significados e representações acerca do inimigo (“comunismo”) estavam acertados para ambos. Não havia muitas dúvidas sobre quem era o inimigo e quem era o amigo (SCHMITT, 1996). Contudo, o acordo firmado entre a alta hierarquia e os militares parece não ter sido avisado às bases. Narrarei um caso sintomático sobre como essas diferentes perspectivas entre a base da hierarquia e a alta hierarquia, que retomarei no próximo capítulo.

Aos 17 anos, Cândido Neto, atual presidente da Cáritas do Rio de Janeiro, era um importante ativista do movimento estudantil, ocupando a cadeira de chefe de uma importante associação de estudantes secundaristas. Além desse importante cargo, ele, por ocasião, já era presidente da Cáritas de sua cidade natal, Parnaíba. Um dia, após o golpe, um colega lhe avisou, desesperado, que a sede de sua associação havia sido revirada e os soldados estavam a procurá-lo. Logo após, Cândido retornou a sua casa e contou a seu pai o episódio. Neste momento, um padre, amigo da família, acompanhou Cândido até o buraco do porco, sede do governo militar no município, para que ele pudesse dar seu depoimento.

No final, Cândido foi solto, contanto que o padre passasse a vigiá-lo. Por fim, ele decidiu se mudar para Fortaleza para cursar ciências sociais na Federal da cidade, encontrando por lá o mesmo tipo de terror psicológico que já o acompanhava antes. Estudantes sumindo, armários revirados, revistas constantes. Este caso, embora seja apenas um, é um retrato da realidade da Igreja durante a ditadura – ou ao menos um retrato da base desavisada. De certo, como tentei mostrar com o caso de Cândido, a base da hierarquia estava exposta à própria arbitrariedade do regime militar. Isso ocasionava, mesmo que não intencionalmente, uma tensão entre os bispos, arcebispos, cardeais e militares.

Uma outra forma, além das prisões e torturas físicas e psicológicas, que os governantes dessa época encontraram para coibir as bases católicas foi a expulsão de padres do Brasil nas décadas de 1970-80. Padres identificados como “subversivos” ou que opinaram sobre assuntos de gestão interna eram literalmente expulsos. O próprio Dom Adriano vai atentar para os casos como o de Vitor Miracapillo, expulso ao se negar rezar duas missas. Em várias ocasiões nas edições de *A Folha* em 1980, o bispo comentou que o padre não havia cometido crime algum e estava somente a se preocupar com seu povo (A FOLHA, 1980).

Como apontado no capítulo anterior, Dom Adriano não era um grande partidário do governo militar; pelo contrário, em 1974/75, já estava em pé de guerra com os militares. Todavia, essa celeuma não era um caso isolado, visto que outros bispos estavam se chocando sistematicamente com o governo militar e, por isso, sendo acusados de “comunistas” ou de “subversivos”, tanto por grupos extremistas ligados ao governo, como por outros bispos mais reacionários. O próprio Dom Helder, antes presidente da CNBB, foi atacado por opositores. Acredito que um dos primeiros sintomas do desgaste das relações entre Igreja e governo foi o documento elaborado por Dom Padim em conjunto com os bispos do nordeste: “Eu ouvi os clamores do meu povo [1973]”. É importante dizer que esse documento faz parte de um dossiê de notícias ao papa. Baseado no livro do Êxodo, onde um salvador liberta seu povo das garras dos opressores, tal documento vai denunciar o descaso com os povos do nordeste e a tortura praticada pelas autoridades. Em outros momentos, Dom Padim chega a comparar a ditadura brasileira com terceiro *Reich* (SOUZA LIMA, 1979).

Além desses elementos, é válido citar também a Doutrina Social da Igreja (DSI) e sua relação com essa ideia de “comunismo” presente no imaginário social. Como vou tentar mostrar no capítulo seguinte, o conceito de “comunistas” englobava, praticamente, todos que eram contra o *status quo*, tanto no que se refere à economia e às desigualdades econômicas, quanto no que se refere ao campo moral (FICO, 2006). A DSI nasce como um corpo doutrinário da Igreja que, em muitos casos, vai se opor ao capitalismo praticado em solo brasileiro, por exemplo (OREIRO *et al.*, 2019). Essa doutrina é composta por princípios que visam organizar a economia política das sociedades e entre eles está: o princípio da “solidariedade, dignidade da pessoa humana e a destinação universal de bens”. O primeiro desses se aproxima da “solidariedade” que Dom Adriano já pregava, “a dignidade humana” parece ser, em nosso caso, um respeito pelos direitos da pessoa humana; e, por fim, a “destinação universal de bens” visa controlar desigualdades a partir da redistribuição de serviços e bens. Como Oreiro et Al (2019) tentaram mostrar, esses princípios aproximam a DSI de uma espécie de social-democracia que é, como nos aprofundaremos nas próximas seções, o regime defendido pelo terceiro bispo.

Essa ética e os episódios de violência contra grupos da base levaram a um rompimento entre a “alta hierarquia” e os militares. Apesar desse fato, é possível dizer que esses dois setores realizaram um esforço para manter, apesar das complicações e obstáculos, a aliança do Estado com a Igreja criada nos anos anteriores, durante o período da romanização. Serbin, em seu livro *Diálogos na sombra* (2017), narra um episódio que simboliza essa tentativa fracassada. Seu livro descreve as reuniões da chamada Comissão Bipartite (1970-1974), uma cúpula montada entre militares sob o comando do general Muricy e alguns bispos como Dom Eugênio Sales.

Durante essas reuniões, esses dois setores debatiam sobre a manutenção da conexão entre igreja e estado por meio de acertos sobre casos específicos de subversão dentro da igreja e a arbitrariedade do uso de violência por parte de militares. Nestes momentos de discussão, era comum que bispos e militares discordassem principalmente sobre casos de padres da base. O ponto auge disso foi quando Dom Eugênio decidiu abandonar a comissão, o que levou ao seu fim em 1974 (SERBIN, 2017). Portanto, Dom Adriano estava operando em um momento no qual a deterioração das relações entre Igreja e militares já era uma realidade. Nesse contexto, a acusação de “comunista” se tornou o modo com que alguns setores militares encontraram para deslegitimar as ações dos clérigos supostamente “progressistas” assim como registrado na próxima imagem. Por isso, não nos espanta que o bispo de Nova Iguaçu se esforce para delimitar uma fronteira sólida entre ele e os supostos “comunistas”.

Figura 8 - Acusação de comunismo em uma pichação de Muro



Fonte: Jornal do Brasil, 1979

Em dezembro de 1979, um ano após esta edição do Jornal do Brasil supracitada, Dom Adriano concedeu uma entrevista à Tribuna de imprensa, nome de um jornal da época, na qual expôs semelhanças e diferenças do “marxismo” com a Doutrina Social de sua Igreja. Segundo ele, o “marxismo”, tal como a Igreja “libertadora”, quer modificar as “estruturas sociais”. Porém, a diferença residiria no porquê modificar e através de quais meios (BOLETIM DIOCESANO, 1979). As “estruturas sociais”, que ele não define neste texto, podem ser, em um contexto geral, entendidas como: a desigualdade econômica; diferença salarial no Brasil; a falta de amparo estatal ao trabalhador que sofre com serviços públicos ruins; e a violência no meio rural, principalmente contra os chamados “posseiros”.

Seja como for, essas “estruturas sociais”, para o bispo, são compreendidas como parte de um “pecado social” (ou “estrutural”), que é desenvolvido e praticado pelos homens da “elite” que não possuem qualquer espécie de “amor” para com seus próprios. E isso não estaria de acordo com os princípios da “solidariedade” e “distribuição universal de bens”. Em alguns textos sobre a Páscoa, como no Boletim Diocesano de abril de 1976, esse “pecado estrutural” é apontado como sendo a fonte dos problemas baixadenses, tais como a violência, ausência de serviços públicos e a corrupção. Por se tratar de um pecado, uma forma de negação de deus e do cristianismo, não era necessária uma revolução ou a tomada dos meios de produção; mas, isso sim, a retomada dos ensinamentos de Jesus e uma “união em comunidade”. Em um trecho d’A Folha de 1979, Dom Adriano explica isso de uma maneira didática a seus seguidores.

É claro que esta esperança choca frontalmente com o pecado, com a maldade. Sabemos disso. E sabemos mais: o pecado pessoal não oferece principal obstáculo à graça de Jesus Cristo [...]. O principal obstáculo está no pecado coletivo, isto é: no pecado que penetrou na comunidade e pela comunidade cultivado como dado existencial. Pensemos, por exemplo, na corrupção. A corrupção de A ou B pouco pesa e facilmente pode ser corrigida. Mas quando a corrupção penetra a vida pública, as diversas camadas sociais, o ‘estabelecimento’ como tal, de sorte que em todas as situações (admitimos sempre e graças a Deus a existência de que nada contra a corrente) o que vale é a mentira, é o suborno, é a deslealdade, é a hipocrisia, então sim estamos diante do pecado coletivo (A FOLHA, 1979, p. 2).

Apesar de o Boletim conter informações importantes sobre o “marxismo”⁶¹, é n’A Folha que as acusações contra esta ideologia – e ao capitalismo – aparecem com maior destaque. Na quinta edição de 1976, Dom Adriano comenta o tema da Campanha da Fraternidade daquele ano: a ecologia. Em suas interpretações, os países do centro degradam o

⁶¹ Para uma melhor definição do Marxismo/comunismo, para Dom Adriano, consultar o trecho da página 115.

meio ambiente nos países periféricos, criando um ambiente insustentável para os habitantes dessas regiões exploradas (A FOLHA, 1976, p. 10). Este fenômeno era causado por países notadamente capitalistas, como os Estados Unidos; porém, a antiga União Soviética também não media esforços para atingir o meio ambiente de países menos desenvolvidos. Somado a isso, em sua opinião, a URSS não auxiliou os países do sistema internacional a criarem políticas ambientais de qualidade. Ao final do texto, o bispo já adiantava uma conclusão que será mantida ao longo dos anos até 1979, pelo menos. Em sua interpretação, “comunismo e capitalismo” eram polos opostos igualmente ruins à humanidade (NASCIMENTO, 2007). É interessante notar que autores como Cerqueira (2007), apesar de notarem essa concepção de Dom Adriano, não conseguiram explicar os motivos exatos do porquê de o bispo ter criticado igualmente os dois sistemas, uma vez que focaram em demasia na crítica sobre o capitalismo e em pró da libertação (NASCIMENTO, 2007, p. 142). Por isso, reforçamos que o bispo se opunha ao “comunismo” porque suprimia o que, para ele, era a “individualidade” e a “liberdade”; e ao capitalismo porque, segundo ele, esse sistema só conseguia enxergar o ser humano pela “lente individual”, sem levar em consideração sua “dimensão social”.

No que se refere à perda de individualidade no comunismo, acredito que o bispo tenha em mente as experiências soviéticas no leste europeu no tange o catolicismo. Apesar de termos experiências diferentes no leste europeu (KOSICKI, 2018; TÍZIK, 2015), há uma relação tensa entre o Estado e as Igrejas. No caso da Polônia, havia uma campanha pró-atéismo forte nos primeiros anos da década de 60, no pós-Stalin. Porém, os católicos gozavam de uma certa liberdade para conduzir suas práticas e promover seu universalismo cristão (KOSICKI, 2018). Foi somente nos últimos anos dessa década, de 1968, que os confrontos entre Igreja e agentes do governo soviético começaram a se avolumar. Isso porque havia uma disputa acerca da implementação de um programa de governo no país, no pós-primavera de Praga.

No caso da Checoslováquia, essa liberdade de pregar que os poloneses possuíam, não era um fato. Isso porque já havia um sentimento anticatólico instaurado no país, pela Igreja ter cooperado com os fascistas. Ainda, os movimentos católicos que eram pró-socialismo no país acabaram sendo progressivamente desligados durante o decorrer da década de 60 e 70 (TÍZIK, 2015). Ademais, outros mitos como o do cardeal secreto József Mindszenty ajudaram a compor a associação entre “comunismo” e “falta de liberdade religiosa”. Mindszenty foi um bispo que praticou desobediência civil quando o governo pró-URSS instaurado na Hungria decretou que as escolas católicas passariam a administração secular do governo.

Voltando para A Folha, já mais à frente, na edição quatorze daquele mesmo ano, Dom Adriano retoma suas reflexões sobre o capitalismo. Para ele, neste sistema não há um “espírito

comunitário conscientizado” que direcione a produção de riqueza, mesmo que haja, de certa forma, liberdade para os cidadãos (A FOLHA, 1976). Para Dom Adriano, ter consciência é entender que os seres humanos são uma “comunidade de igualdade moderada pelos princípios cristãos e na fé em Jesus Cristo” (tal como tentei explicar no capítulo anterior). Desse modo, o capitalismo só seria justo caso tivesse como guia essa moderação moral concedida pela Igreja.

Quando analisei esses escritos do autor, pude ver que, de certa forma, Dom Adriano possui um pensamento singular sobre esses tópicos. Outros bispos famosos como Dom Evaristo Arns eram críticos ao desrespeito aos “direitos humanos” e outras espécies de arbitrariedade por parte do regime ditatorial (IFFLY, 2010). Neste sentido, Casaldàliga, bispo da diocese de São Félix do Araguaia, também se mantém a favor dos “direitos humanos” e contra a tortura. Por outro lado, outros religiosos como Dom Sigaudo e Dom Eugênio Sales são abertamente contra o “comunismo” seguindo uma linha próxima do cardeal e futuro papa Ratzinger. Para eles o “comunismo” retira as “liberdades individuais”. Mas Dom Adriano parece traçar um caminho único ao apontar o “capitalismo” e o “comunismo” como dois lados opostos os quais não beneficiam a humanidade. O cristianismo da “união e da solidariedade” é a forma política capaz de superar esse impasse.

Por último, chamamos atenção para o fato de que a representação do bispo sobre o cristianismo ultrapassa a mera esfera do religioso, ou seja, a religião **dá sentido aos acontecimentos sociais desde os problemas como a tortura e violência na Baixada até aos problemas da exploração dos mais ricos pelos mais pobres**. Assim, é necessário destacar que as representações escolhidas pelos bispos para definir o momento político e econômico – capitalismo, democracia e comunismo – são atravessadas por uma linguagem católica; isso é graças aos indivíduos (no caso, o bispo) que negociam seus símbolos e significados com a realidade concreta a partir de formas específicas de acontecimentos sociais. Dessa forma, o catolicismo fornece a base para explanações de significados morais e os indivíduos, por meio delas, criam suas interpretações. O “capitalismo”, tal como o “comunismo”, é visto através de uma lente religiosa, cultural e simbólica.

De forma a manter o equilíbrio crítico, ou seja, criticar tanto o capitalismo como o comunismo igualmente, em uma edição da Folha de 1977, Dom Adriano volta a glosar o segundo. Todavia, desta vez com uma declaração mais incisiva que as anteriores: **“o verdadeiro inimigo do comunismo é o cristianismo e não o capitalismo”**. No que se refere a este último sistema, capitalismo, segundo o religioso, ele promoveu a exploração dos mais “pobres” e aprofundou as desigualdades, tornando a existência dos “proletários” virtualmente impossível, como podemos ver nos trechos a seguir. O cristianismo, por outro lado, é uma

solução para esse tipo de problema. A formação de uma “comunidade” democrática na qual seus cidadãos seriam convidados a participar das construções políticas, baseada na defesa do princípio da “dignidade humana”, seria o ideal cristão. Esta utopia, segundo ele, preservaria a “liberdade e a livre iniciativa”, e contaria com a participação das “elites e do povo conscientes”.

Não haveria necessidade de revoluções sangüinárias, nem a tomada de riquezas e nem a instauração de ditaduras que desrespeitam a livre-expressão de seus cidadãos. Por isso, o “cristianismo seria o verdadeiro inimigo do comunismo”. Dom Adriano reforça isso em um texto da Folha de 1976, transcrito no próximo trecho, com o título “argumento dos padres contra capitalismo e socialismo e relação disso com a taxação de socialista/comunista dada por agentes”. Para ele, apesar de agentes da ditadura os acusarem de subversão, os padres continuam a levar a “fraternidade cristã” porque “amam” a humanidade.

Apesar da confusão geral e das muitas formas de Socialismo parece que a característica de todas elas está no acento posto sobre o princípio social, sobre a comunidade, como reposta às questões existências políticas, econômicas, culturais, religiosas, etc., um acento tão forte que chega ao enfraquecimento ou mesmo à eliminação dos direitos individuais. A pessoa humana é por assim dizer absorvida pela comunidade, ou melhor na coletividade (A FOLHA, 1976, p. 4).

O liberalismo exaltou tanto a pessoa humana que esvaziou de valor a comunidade. Conta esse exagero e essa radicalização o Socialismo exagerou e radicalizou os valores sociais e comunitários. O eterno pendular do homem e da história (A FOLHA, 1976, p. 6).

[...] ou um Padre Leuret, o grande sociólogo dominicano francês, não param de advertir os povos desenvolvidos e as classes dominantes para sua responsabilidade social no mundo moderno. Nem sempre são ouvidas essas vozes sensatas. Muitas vezes são abafadas pelos gritos apaixonados de que são subversivos, eles que desmascararam as tremendas injustiças sociais precisamente porque amam a humanidade e procuram realizar um pouco da fraternidade cristã [...]. E daí lançaram mão do argumento mesquinho: acusam de subversão e de comunismo qualquer tentativa de correção do sistema (A FOLHA, 1976, p. 6).

Neste momento do texto, já havendo estabelecido que Dom Adriano provavelmente não apoiava nem o que ele chamava de “comunismo” – ou socialismo – e nem o suposto “capitalismo”, é válido pensar em que tipo de sistema ele pensa ser o ideal. É verdade que antecipei que o bispo era um grande entusiasta da democracia; porém, é necessária uma análise mais pormenorizada dos significados desses termos para este ator específico.

4.4.2 Teoria das elites, social-democracia e conscientização para Dom Adriano

Em um dia aleatório em que cheguei ao arquivo, demorei um pouco mais para “acordar”, mesmo com um café da padaria da esquina, parecia ainda meio perplexo diante da infinidade de arquivos que estavam diante de mim. Eram pastas e mais pastas, livros e mais livros. Por isso, naquele momento, fiz um pacto comigo mesmo, eu iria buscar por assuntos. Logo, iria ler o que Dom Adriano pensava sobre “Comunismo e Capitalismo”, e para minha surpresa, existiam pastas com esses nomes. Peguei uma delas, levantei a máscara, pois tinha certeza de que aquela pasta devia estar fechada por pelo menos uns 30 anos. No breve momento em que peguei meu caderno de campo e uma caneta para anotar o estado dos documentos, o interlocutor, senhor L, adentrou a sala e me perguntou acerca da pesquisa. Disse, basicamente, que era sobre o pensamento de Dom Adriano e dos outros padres da diocese. A partir desse momento, ele começou a refletir, comigo, sobre o que era o pensamento do bispo em voga. Algumas interpretações usadas por ele me chamaram atenção e, em boa parte, já haviam sido mencionadas nos documentos que analisei até aquele momento. O primeiro deles era que Dom Adriano era um “social-democrata reformista” e que estaria mais ao lado de Covas, candidato do PSDB na época, do que de Lula, PT, em alguma eleição.

De fato, Dom Adriano tinha uma certa aversão a processos de tipo “revolucionários”. Em diversos momentos, ele chama o golpe de 1964 de “revolução de 64” (A FOLHA, 1979). Porém, isso não quer dizer, necessariamente, que ele acreditasse que esse substantivo fosse equivalente a algo bom. Em sua visão de mundo, as revoluções rompem a ordem de modo abrupto e, por vezes, arbitrário; por conseguinte, para ele isso causaria violência, mortes e decisões político-econômicas equivocadas. Por isso, era contra as revoluções e a favor de reformas mais graduais que melhorariam a vida de todos os indivíduos igualmente, dos mais pobres aos mais ricos.

A concepção de “social-democracia” de Dom Adriano parece encontrar um paralelo com a literatura sobre isso. Uma boa definição desse sistema político é apresentada por Reis (2020, p. 323): “a social-democracia é uma política socialista que visa avançar no sistema produtivo de forma a torná-lo mais favorável aos trabalhadores que são sua base majoritária”. Apesar do nome socialista poder causar um mal-estar no bispo, ele certamente acreditava que reformas graduais deveriam ser a forma ideal de ação política. Além disso, ainda segundo Reis, a social-democracia é dependente também de um conjunto de alianças, sendo ela pautada por melhorias gradativas e cumulativas para os trabalhadores. Um sistema de alianças “povo-elite”,

com foco no primeiro grupo social, e com mudanças lentas, mas efetivas. Esse parece ser o ideal para alguém como o nosso bispo. O problema, para ele, porém, parece residir em quem levaria à cabo essas reformas.

Ainda segundo meu informante, Dom Adriano tinha fé que essas reformas seriam desenhadas e colocadas em prática por uma “elite” esclarecida sobre seu papel social sempre em conjunto com o “povo”, que também era plenamente consciente dos problemas sociais, das causas e consequências desses. Porém, ainda para L, naquela época, o bispo entendia que esse processo ainda não havia ocorrido no Brasil. Ao consultar a documentação e as interpretações de Dom Adriano sobre o país, este conjunto de alterações graduais, mas fundamentais, na ordem ainda não haviam sido postas em prática pela “elite”, devido a um problema fundamental: a falta de “consciência” da sociedade em geral. Em outras palavras, tanto os “pobres” quanto as “elites” não possuíam a “conscientização” necessária para concretizar esse processo.

Em 1976, as relações entre o bispo de Nova Iguaçu e as “elites” já estavam em acelerado processo de deterioração. O sequestro do bispo por grupos extremistas e a total apatia do governo, somado a políticas públicas de péssima qualidade na Baixada e o uso de violência extrema no município por associações de extermínio eram alguns dos motivos que o levaram a gastar folhas, tintas e tempo para descrever a “elite” do atraso. Em uma edição de fim de ano d’*A Folha*, o bispo escreve que os brasileiros necessitam de uma “consciência comunitária”, acrescentando, em conjunto com essa, que as “elites” deveriam estar preocupadas com o “bem-estar da população” (A FOLHA, 1976, p. 94).

Ao final do texto dessa edição, acrescenta que aquele recado não era para a população “pobre”, mas para os “ricos ou líderes” que “só pensavam em si”. Para ele, a “elite” parece não entender que a democracia exige deles um compromisso e uma responsabilidade com a pluralidade de participação. A partir dessa edição, Dom Adriano passa a criar algumas metáforas para descrever o pensamento da “elite”. Como apresentarei doravante, tais metáforas demonstram, para os leitores d’*A Folha*, que este setor da sociedade não possuía qualquer espécie de preparo para governar o país. A meu ver, é difícil de compreender se a representação “elite” era algo local ou nacional. Isso porque nos recortes de jornais usados como fontes para produção desses textos críticos não havia nada sobre Nova Iguaçu, e os dados do próprio IBGE sobre a cidade eram extremamente frágeis. Em outras palavras, era trabalhoso até mesmo saber quem era a “elite” iguaçuana. Portanto, acredito que a representação de “elite” tal como “povo” é algo como um tipo ideal que respinga em casos específicos. Por isso, também os personagens narrados por ele possuem nomes genéricos: “Zé da Silva”, “Severino” etc.

Numa edição ainda no ano de 1976, Dom Adriano narra a história de mais um “Severino Silva”. “Seu Severino” se interessou por uma matéria de jornal que tratava sobre desfiles de cachorros da alta sociedade carioca. Por 60 cruzeiros, podia-se assistir ao grande evento recheado de salgadinhos e uísque importado. Só a “elite carioca”, que se alimenta e se veste com produtos importados, pôde participar – até os cães eram consumidores ativos de produtos europeus e norte-americanos. Os animais podiam fazer de tudo, desde cumprimentar, sorrir e até jogar seus caros chapéus ao público. Todo este espetáculo graças às aulas do adestrador que custavam a bagatela de 100 cruzeiros a hora. Ao fim da reportagem, Severino é surpreendido com a fala de uma de suas filhas. Ela diz: “papai, o senhor ainda não me deu o dinheiro para comprar o livro que a professora pediu” (A FOLHA, 1976, p.6).

No mesmo ano de 1976, uma edição mais próxima ao meio do ano, de junho, também faz uso de metáforas para explicar o pensamento da “elite do atraso”. Nela, há um texto chamado “progresso é vinho de 3 salários-mínimos” (A FOLHA, 1976, p. 54). O título já nos mostra qual seria, para o bispo, o pensamento desse grupo social sobre o desenvolvimento do país. Enquanto parte da população não tem o que comer, não consegue acesso à educação e tem que enfrentar filas imensas para garantir acesso aos serviços públicos em órgãos como o Instituto Nacional de Proteção Social (INPS), um outro segmento, a “elite”, crê que o desenvolvimento seja o acesso a bens de consumo cada vez mais caros. Ao longo da narrativa, este cenário fica cada vez mais perceptível.

Outras narrativas de Dom Adriano se iniciam com casos chocantes como o que será narrado em seguida. Em uma fila, para receber alimentos como óleo de soja, farinha e mandioca, uma centena de indivíduos aguardavam cansados, com fome e embaixo de um forte sol sob uma constante vigilância policial. Uma das pessoas, uma senhora grávida, desmaia. Segundo a narrativa, ela possuía um corpo esquelético, era viúva e mãe de seis filhos. O último alimento que ela havia consumido era um pedaço de carne-seca com farinha e, antes de ir para a fila, trabalhava intensamente na roça. A indisposição por parte das autoridades policiais para com os indivíduos que aguardavam na fila, segundo Dom Adriano, era devido ao fato de que eles preferiram votar em um candidato do MDB a um candidato do ARENA para prefeitura local.

Enquanto os “mais pobres” aguardam em filas desumanas e sofrem represálias quando não votam nos candidatos do governo, os “mais ricos” frequentam lugares extremamente caros e consomem produtos que equivalem a meses de trabalho dos “marginalizados”. Mais adiante na narrativa, o autor comenta sobre o *Regine's*, uma espécie de clube que pessoas ricas, da elite, frequentavam, ou como Dom Adriano, apelidou “uma boate da onda”. Nela, a dose de

uísque é 80 cruzeiros e 1000 cruzeiros para a compra da garrafa nacional. Neste sentido, uma única garrafa equivaleria a quase 1,5 salários-mínimos. Dom Adriano, ao final da sua narrativa metafórica, conclui: “delírio da burguesia não tinha fim”.

Contudo, este mundo de desigualdades exacerbadas ainda pode ser salvo. Afinal, segundo o bispo, “Deus não é autor da morte e não lhe causa nenhuma alegria o sofrimento dos vivos”. E completa: “ele criou todas para a existência e todas as criaturas devem cooperar” (A FOLHA, 1976, p. 54). Nesta última frase, o autor reforça qual seria a solução para os problemas da desigualdade: a “cooperação comunitária”.

O bispo, nesse sentido, parece realmente estar inspirado nos casos reais das social-democracias, quando cita a cooperação. Segundo Adam Przeworski (1989), as social-democracias reais, como fenômeno social concreto, passam de formas políticas mais radicais rumo a uma organização burocrática eficiente, organizando o mercado a partir de uma alocação mais lógica dos recursos que só seria possível por meio de um acordo social. Porém, essa forma de se conceber a organização política, para o bispo, dependeria de mais uma variável: o “amor” católico que está no coração da “cooperação comunitária” e que ajudaria os “pobres” a saírem da condição de “marginal”

Primeiramente, para se estabelecer a “cooperação comunitária”, os “mais pobres” devem vencer a sua condição de “marginalidade”. Embora esteja alinhado com uma corrente do pensamento latino-americano daquela época, a definição de Dom Adriano de “marginalidade” não é exatamente igual à da teoria social mais geral que crê que o indivíduo marginal é um desviante da norma central (BOURBON, BOURRICAUD, 2003, p. 295). No caso do bispo, o conceito representa aquele que está de fora, ou melhor, que é posto de “fora da sociedade”. Em outras palavras, o marginal seria aquele incapaz de consumir serviços ou bens por ser “pobre” demais, por não conseguir emprego ou por ser contra as políticas do governo. Se levado em consideração que em 1980 o Brasil começava a apresentar sinais de crise econômica severa, é possível dizer que a pobreza na Baixada Fluminense também se expandiu. Ribeiro (1999) argumenta que a desigualdade econômica na região cresce exponencialmente, alcançando um patamar jamais visto até então devido a hiperinflação, desemprego e informalização.

Isso ajuda a compreender o porquê de Dom Adriano trazer à tona o termo “marginalizado” como sintetizado no próximo trecho, uma vez que os moradores dessa localidade sofrem, ainda mais nesse período, com uma ausência de bens de consumo, salários valorizados, educação e até empregos (SILVA, 2018). Assim, ser “marginal”, para o religioso, é estar privado de educação, saúde, de crédito tal como é também passar fome, “miséria”. Essas

definições sobre o “marginal” vão de encontro a outras presentes no pensamento social e político latino-americano, como as do próprio Quijano (1966), que via no “marginal” um agente disfuncional da sociedade e que só poderia se tornar funcional caso saísse dessa margem e se integrasse. Enquanto “marginal”, o indivíduo não poderia participar da política, por exemplo.

Isso porque tal condição impossibilitaria que o “pobre” participasse plenamente do jogo democrático, uma vez que sem estudo ele não consegue demonstrar e organizar suas preferências e vontades aos demais. Em outras palavras, ele não consegue organizar cooperativas, sindicatos ou associações de bairro. Portanto, para construir a desejada “comunidade de participação”, os “pobres” devem superar sua condição de marginal. A única forma possível para tal seria, na opinião do bispo, criar um esforço de conscientização para “assegurar os pobres no processo social” (BOLETIM DICOESANO, 1978, p. 278). Neste contexto, a Igreja serviria como uma espécie de porto seguro que ofereceria aos necessitados uma possibilidade de se “conscientizarem” para lutarem por seus direitos. Assim, a “conscientização” é outra parte essencial da utopia “comunitária” de Dom Adriano. Posso dizer que esse projeto “comunitário e de conscientização” de Dom Adriano foi efetivo em diversos pontos. No final da década de 1970, poucos anos depois dessa edição que estamos comentando, nasce o Movimento de Amigos de Bairro (MAB). Esta associação de moradores de Nova Iguaçu se torna o maior movimento urbano atuando no Brasil, neste período (PIRES-ALVES, LIMA, PAIVA, 2018). O MAB, junto à Igreja, foi responsável por colaborar na saúde do município com a gestão de dois postos. E mais tarde, nos anos 80 do século passado, também em cooperação com a Igreja, conseguiu manter a moradia de diversas pessoas no bairro conhecido como BNH.

Ser marginalizado é ser mantido fora, à margem; é receber um salário injusto. É ser privado de instrução, atendimento médico, de crédito; é passar fome, é habitar em barracos sórdidos, é ser privado de terras por estruturas agrárias injustas (A FOLHA, 1977, p. 54).

Portanto, a representação da “conscientização” para Dom Adriano giraria em torno do aspecto “comunitário”, ter “consciência” é se entender como parte de uma comunidade. Ao se entender como parte de uma comunidade, o ser humano se torna consciente de sua própria “dignidade”, além de obter um conhecimento profundo sobre a realidade social que o cerca e um olhar crítico para as possíveis soluções. Esse é fato que parece diferenciar Dom Adriano tanto da teoria da marginalidade de Quijano, quanto da social-democracia comum. Inspirado

em outras correntes de autores do catolicismo, como Mounier e Maritain, o bispo pensa que o indivíduo deve ser visto como uma “pessoa”, dotada de personalidades, história local e não tão somente um indivíduo produtor do mercado. Essa “pessoa” seria dotada de qualidades que poderiam ser exploradas e empreendidas enquanto ele faz parte de uma “comunidade” (SOUZA, 2019).

Por ter todas essas qualidades novas conferidas pela integração na sociedade, o ser humano se sente forçado a participar do processo de mudança social e democrático em conjunto com seus iguais, tal como Dom Adriano argumenta em um texto do Boletim transcrito no próximo trecho (BOLETIM DIOCESANO, 1979). É interessante notar que tal “conscientização”, apesar do seu sentido estritamente religioso, orienta outras ações que causam efeitos em diferentes esferas da vida “comunitária”: econômica, social e política. A “consciência”, o “viver em uma comunidade”, traria novos sentidos e experiências para a política democrática o que, por consequência, extingiria o “desrespeito” aos direitos humanos, causado pelo regime civil-militar, uma vez que os pobres perceberiam a necessidade de tais fundamentos para o convívio social. Por isso, a fala do nosso interlocutor é de grande valia. Dom Adriano, de fato, acreditava em uma social-democracia, um capitalismo coordenado para o bem-estar da maioria e uma política decidida em um acordo, democrático, entre “elite e povo”.

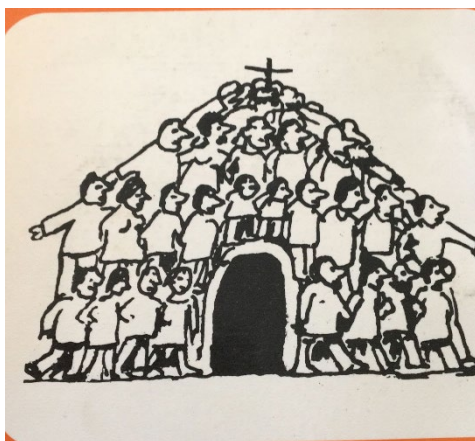
Conscientização que inclui consciência da própria dignidade de pessoa humana, conhecimento aprofundado da realidade social, visão crítica dos acontecimentos (fenômenos, causas, consequências), a participação, solidariedade. O Povo deve assumir conscientemente seus direitos e deveres. Deve participar no processo social. Acho que nenhuma instituição tem mais chances de fazer esse trabalho de conscientização do que a Igreja (BOLETIM DIOCESANO, 1979, p. 283).

Dando ao Povo a consciência de sua dignidade de filhos de Deus, dando ao povo, maior clareza para analisar a situação e descobrir que esta situação de pecado é causada pelo homem e pode ser modificada pelo homem; quando queremos transmitir a todos os habitantes da Baixada, ao menos àqueles que têm contacto com a Igreja, que somos sujeitos da História e não objetos da História, que somos sujeitos da Política e não objetos da Política; que somos sujeitos da Economia e não objetos da Economia; que somos sujeitos da Cultura e não objetos da Cultura – não, não somos objetos, somos pessoas que querem assumir a sua responsabilidade: agimos assim porque temos compaixão deste Povo (BOLETIM DIOCESANA, 1980, p. 304).

Sobre o religioso, como mencionado, na opinião do bispo, a Igreja **seria a instituição com “melhores chances” de realizar a conscientização, uma vez que ela, mais do que os partidos políticos naquele momento, tem um contato direto com as bases, principalmente com as Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB).** Nas últimas edições d’A Folha de 1979,

Dom Adriano discute outros papéis da pastoral para criação da consciência. Na visão do bispo, **a Igreja é uma das únicas instituições – se não a única – que entende que todos os seres humanos são partes de uma “comunidade”, ou seja, todos os homens e mulheres são igualmente “amados por deus”**. Todos fazem parte de uma **“única família”**, sendo ligados pelas **relações de parentesco** uns aos outros. Por compreender este aspecto, a Igreja tende a querer levar a “conscientização”, a salvação a todos os seus membros. Neste sentido, a Igreja seria um único corpo composto por diversos seres iguais e singulares. A imagem seguinte exemplifica melhor esse pensamento. Quase como a imagem de leviatã de Hobbes, mas sem a cabeça que dá os comandos, a Igreja agora é um corpo unificado de pessoas que formam um único prédio e a única coisa que está acima delas é uma cruz.

Figura 9 - A igreja como um corpo de indivíduos e a cruz



Fonte: Caderno de preparação para primeira assembleia diocesana, 1980

Quando li as opiniões e interpretações do bispo sobre o “marxismo e o capitalismo”, observei que ele interpreta esses dois sistemas econômicos a partir de sua fé. Em outros momentos da sua vida, Dom Adriano foi perguntado, por diversos personagens, “como você interpreta isso (inflação, tortura, capitalismo) à luz da fé?”. Para nós, o catolicismo oferece um sentido, uma semântica (tal como Bastide definiu em *o religioso selvagem* [1978]), para interpretação de acontecimentos contemporâneos. Porém, o conjunto de representações – a visão de mundo –, e parte desse sistema cultural-religioso, entra em constante negociação com a realidade baixadense e do Brasil naquela época. A próxima imagem defini melhor o que estou querendo dizer. Nela, Dom Adriano aparece confuso rodeado de outros indivíduos que o seguram e impedem que ele caia. Essa confusão mental deu lugar a sua conversão como cidadão baixadense. Não há, nas escrituras sagradas dos cristãos, menções ao “capitalismo”,

“social-democracia” ou “consciência”. Não obstante, os cristãos não deixam de emitir opiniões sobre tais elementos da vida social, sempre em negociação e tensão com o sistema cultural da própria religião.

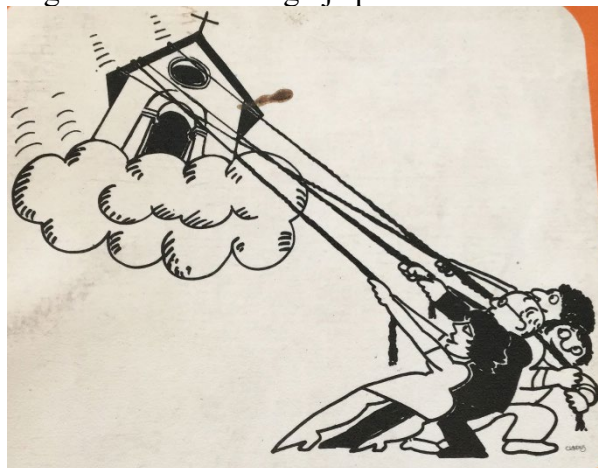
Na última figura que fecha essa seção, é possível ver os fiéis puxando a Igreja que flutua para baixo; para nós, essa imagem representa, então, o árduo processo de negociação do sagrado com a realidade. Os princípios da igreja não operam de forma abstrata, afinal, quando o bispo achou que assim poderia, o CCC o trouxe de volta à realidade com um sequestro e uma bomba. Por último, chamo atenção para um fato muito curioso. Não há em ambas as figuras outros padres que não sejam o próprio Dom Adriano e ele mesmo está vestido apenas de padre, e não de bispo. Isso porque o terceiro bispo é a autoimagem, a representação da figuração chamada corpo burocrático da diocese, ele faz parte dela ao mesmo tempo que a representa.

Figura 10 - A conversão de Dom Adriano



Fonte: Caderno de preparação para primeira assembleia diocesana, 1980

Figura 11 - Puxar a Igreja para baixo



Fonte: Caderno de preparação para primeira assembleia diocesana, 1980

4.5 Os mortos e a memória da diocese

Em um belo livro, o historiador francês Didi-Hubermann (2011) narrou sua perspectiva de uma espécie de sessão de fotografia clandestina, em um antigo campo de concentração. Em muitas cenas descritas por ele, e acompanhadas de fotografias, é possível ver apenas estilhaços, destruições ou símbolos que, retirados de seu contexto, parecem significar nada demais. O antigo campo de concentração ao ser observado por um outro alguém, já distante daquela realidade, distante em termos históricos e geográficos (de outros países), não consegue ter a visão daquele cenário que, aos poucos, é invadido pela vegetação e se torna mais floresta do que prédios. Resta-nos imaginar. É essa imaginação política que, para o autor, é tão necessária para se compreender como era o dia a dia daqueles que viveram – e morreram – nos campos de concentração.

Assim, falar e pensar sobre uma paisagem morta, destruída, como ele faz, é ao mesmo tempo resgatar e imaginar um possível cotidiano já desfeito. É justamente isso que Dom Adriano, ao final da segunda metade da década de 1970, começou a fazer. Pela primeira vez em muitos anos, é possível ver que o bispo deu para escrever algumas considerações mais extensas sobre os mortos, a trajetórias deles e seus feitos, verdadeiros obituários. O que era apenas uma seção na parte de notícias, passou a integrar o corpo principal e a capa do Boletim Diocesano.

Nesse final da década de 1970, Dom Adriano parece enxergar os acontecimentos de uma nova forma. Passados praticamente vinte anos desde que começou sua gestão, o bispo agora já era um experimentado dirigente da diocese. E naquele momento de idas e vindas de companheiros, sob a violência exacerbada do regime militar, ele resolveu se colocar a escrever sobre algo novo, algo que o constante medo da perseguição torna corriqueiro: a morte. Afinal, é na experimentação que nasce a necessidade da memória, do registro histórico (KOSSELLECK, 2014). Segundo Koselleck, os indivíduos vivem a experimentação dos eventos sociais que é traduzida em tempo ou conceitos (KOSSELLECK, 2020).

Esse tempo antropológico (do indivíduo), por sua vez, é transformado no tempo das instituições ou da ciência por meio de indivíduos ou grupos que possuam algum poder para tal. Essa frase demasiadamente hermética pode ser de grande valia, caso bem explicada. Dom Adriano, como representante do corpo burocrático da diocese, possui a possibilidade de transformar sua própria perspectiva dos eventos sociais numa perspectiva válida e legítima sobre tal. A luz das relações sociais que contraiu ao longo da década de 1970, ele desejava transformar a sua memória sobre seus companheiros na memória da diocese, ressaltando o que,

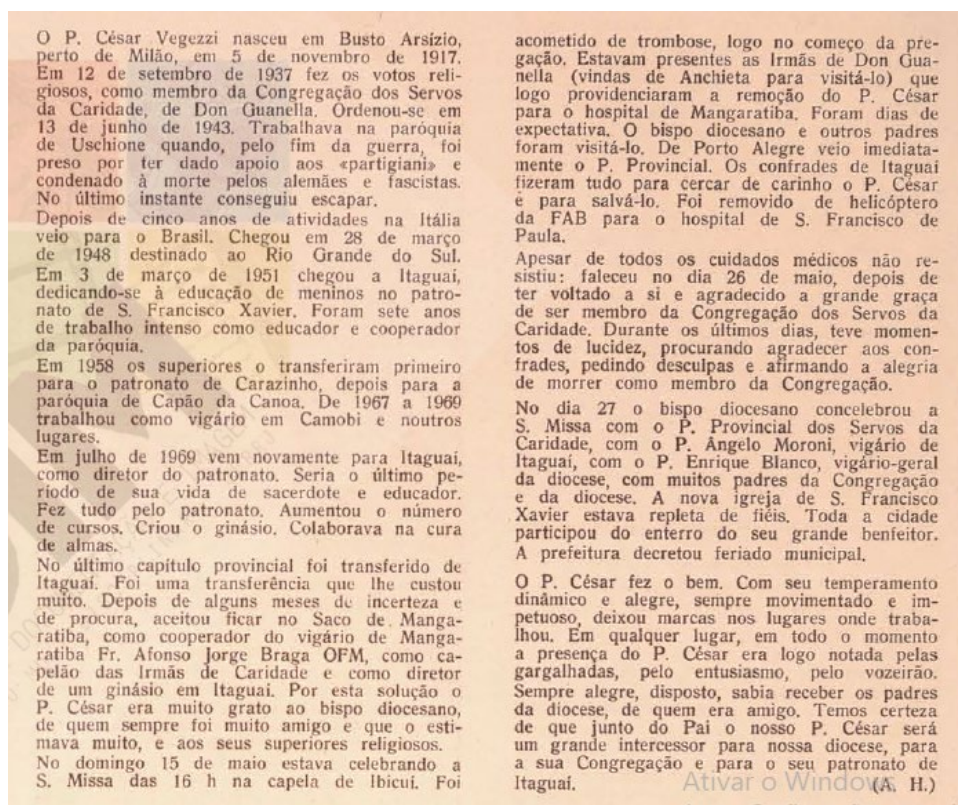
naquele contexto, era significativo (HINE, 2001). Mais: todo esse conjunto de escritos que envolvem a memória dos mortos, tal como as teorias que se referem às “elites”, são apostas. Apostas de como a diocese vai ser vista no futuro e compreendida pelos cidadãos iguaçuano. Isso porque, como nos mostra Szwako (2012), os atores sociais em posições de “pensadores” fazem apostas sobre o futuro, sobre o desenrolar dos eventos sociais com os quais eles se deparam. Dom Adriano, então, não seria diferente de outros tantos. Tentarei mostrar, nos próximos capítulos, como os militares em sua própria experimentação dos eventos criam e transformam a imaginação social a partir de seus próprios registros. Mas como eram feitas essas homenagens aos mortos, o que se pensava e se escrevia sobre eles?

Na imagem seguinte, temos um exemplo. Mas, na maioria dos casos, elas começavam com a máxima do “lutar o bom combate”, uma frase clássica usada por católicos para se referir aos seus mortos. Tive contato pela primeira vez com ela ao lê-la em um cartaz de uma homenagem ao Vandénabelle⁶², morto em 2020. Logo na introdução dos obituários, Dom Adriano mencionava os feitos e as lutas que essas pessoas travaram ao longo de suas vidas e a relação disso com a diocese. Ecléa Bosi, em um brilhante livro sobre memória, chamado *Memória e Sociedade: lembranças de velhos* (1979), aponta que a memória é sempre relembrada e rescrita a partir do momento atual da vida do sujeito que está tentando acessá-la. Em outras palavras, Dom Adriano escreveu a memória de seus queridos companheiros, vendo-os através de sua função de religiosos, ou seja, enquanto “lutavam o combate”. O padre César Vegezzi, embora tenha sido um ativo militante contra o fascismo, é mais lembrado pelo seu trabalho em Itaguaí. Não quero, com isso, dizer que o bispo errou na forma de escrever, mas, isso sim, mostrar que ele possuiu uma estrutura narrativa que é criada em função de sua posição como comandante da diocese.

O primeiro parágrafo da homenagem começa com um breve lembrete da vida de Vegezzi na Itália. Já do segundo em diante, o padre é lembrado por sua militância em Itaguaí, sendo um importante educador da região e dedicando uma parte considerável de sua vida a isso. Sendo o diretor do patronato, ele foi responsável por criar escolas, abrir um ginásio e “curar almas”. No fim de sua vida, padre César morreu feliz por fazer parte da consagração, orgulhoso das várias conquistas que obteve em sua vida na Baixada.

⁶² Vandénabelle era um dos padres da diocese que, durante a ditadura, foi bastante combativo, contribuindo para os escritos da Folha.

Figura 12 - Homenagem ao padre Vegezzi



Fonte: Boletim Diocesano, 1977

Em 1979, outro homenageado por Dom Adriano foi o padre Duarte. Ele foi responsável, entre outras coisas, por elaborar um texto que usamos nos primeiros capítulos da tese, chamado: cadernos de Nova Iguaçu. Esse foi um dos primeiros esforços por parte da diocese de Nova Iguaçu de estabelecer uma história do município colada ao do próprio catolicismo, ou melhor, colada com a criação da diocese. No texto de Duarte, é muito difícil pensar em Nova Iguaçu sem pensar também no catolicismo.

Pelas 22h do dia 16 de março de 1978, falecia na Casa de Saúde Nossa Senhora de Fátima, o nosso P. Dinarte Duarte Passos. Sofreu uma trombose, no dia 12 anterior, pelas 8h da manhã quando tomava café. Foi transportado para a Casa de Saúde. Entrou em coma que não se refez nos dias seguintes até a sua morte. No dia 17, depois da S. Missa de corpo presente na Matriz do Sagrado Coração de Jesus, do k-11, concelebrada pelo bispo diocesano e muitos padres da nossa diocese, entre os quais se achava também o irmão do P. Dinarte, P. Clóvis Duarte Passos, lazarista [...] Quem foi P. Dinarte? Usando alguns dados que o P. Clóvis forneceu, um manuscrito do P. Dinarte confiado ao arquivo particular do bispo diocesano Do Honorato, o caderno nº4 dos Cadernos de Nova Iguaçu, composto por P. Dinarte e testemunhas pessoais (BOLETIM DIOCESANO, 1980, p.7).

Essa, que traçamos ao longo desses dois últimos capítulos, é a visão de Dom Adriano sobre Nova Iguaçu e o mundo a sua volta. E, de certa forma, a narração sobre os mortos é uma

tentativa, já antecipada, de criar uma memória acerca dessas representações criadas e negociadas pelo bispo ao longo de seu mandato. Contudo, é possível se questionar: o que sobrou? Tal como fez Didi-Hubermann, é preciso mergulhar na paisagem já modificada, com intuito de encontrar o que ainda resiste da visão de mundo do terceiro bispo. Isso significa pensar o que restou da ditadura, de Puebla, do divórcio, casamento, em um novo mundo, sem militares e com novos atores como os padres carismáticos. Esse esforço será realizado principalmente no capítulo 6.

4.6 Conclusões parciais

Esse capítulo teve como objetivo compreender a visão de Dom Adriano no pós-1975, na longa década de 1970. No capítulo anterior, eu tentei mostrar que as representações invocadas pelo bispo para compreender Nova Iguaçu eram, em sua maioria, referentes ao campo da moral e, somente após vários anos de sua gestão, começaram a aparecer mais críticas contra o regime e contra as desigualdades de cunho econômicas. Tudo isso começou a se modificar com um acirramento dos conflitos entre o clero e o regime militar. Eventos como o sequestro, as acusações de “comunismo” e o atentado à bomba contra uma paróquia foram marcantes para essa transição. Diante desses fatos, o bispo não poderia permanecer calado e, assim, suas representações religiosas se uniram à sua crítica contra o regime.

A primeira das representações que vimos foi sobre a “Paz” e a lei do divórcio. Para Dom Adriano, a “Paz” não seria o mesmo que a ordem. Isso porque a “Paz” deveria, em sua opinião, seguir determinados códigos de ética católicos como o respeito à “dignidade humana” e a “distribuição universal de bens”, uma ordem que não contempla esses princípios não poderia ser chamada de “pacífica”. Logo, a Baixada Fluminense e o Brasil no geral não viviam em “Paz”. A “Paz” católica deveria ser almejada para além do chamado “cristianismo burguês”, haja vista que esse segundo só pregaria soluções mágicas sem sentidos reais para o mundo, sem seguir os próprios nortes da DSI. O divórcio seria um ato contra a própria “Paz”, porque ele atentaria contra a moral católica necessária para uma sociedade “pacífica”. Por fim, para o bispo, o divórcio simbolizaria um momento ímpar na história da unidade, onde os indivíduos regrediriam no tempo, um movimento quase reacionário.

Essa visão sobre a “Paz” de Dom Adriano o levou a criticar arduamente as ditaduras na América Latina e também aos seus colegas bispos do subcontinente. Viu-se que nas reuniões do CELAM, o bispo saiu da segunda com maior entusiasmo e da terceira com menos. Em Medellín, segunda reunião, criou-se uma unidade em torno da proposta de “opção pelos

pobres”; já em Puebla, com mudanças na direção do episcopado e um avanço da chamada ala conservadora, essa unidade começou a ser abalada e o foco na realidade latino-americana se tornou menos uma prioridade. As críticas de Dom Adriano giraram em torno da falta de unidade e da ausência de comentários sobre as ditaduras no continente.

As árduas críticas contra o regime não se ampliaram sozinhas. Os eventos como sequestro levaram o bispo a aumentar o número de linhas e espaços nos meios de comunicação para esse tipo de fala. Contudo, a acusação de “comunismo” perpetrada tanto pelo governo, como tentarei mostrar a seguir, quanto por grupos extremistas precisava ser debatida e refutada pelo bispo. E, assim, de fato, foi. Inspirado nas experiências católicas do leste europeu, Dom Adriano criticou os regimes comunistas, uma vez que eles, em sua visão, eram ateus e suprimiam a “escolha individual”. Porém, as críticas contra o “comunismo” também acompanhavam outras ao capitalismo. Para ele, esse último regime causava grandes desigualdades e não possuía uma moral que o pudesse guiar.

Baseado em todas essas condenações de regimes, Dom Adriano tenta elaborar o que para ele seria um regime ideal: uma “social-democracia”. Assim, entendia como necessário criar um governo baseado numa aliança entre “povo e elite” guiado pelos princípios do “amor”, “consciência” e do “espírito comunitário”, mas que conservasse a “livre iniciativa” de seus cidadãos. Esse governo, por sua vez, iria diminuir a desigualdade dos pobres, mantendo a possibilidade de escolha religiosa e as demais qualidades da “pessoa” humana.

Por fim, é necessário reforçar que essas mudanças na visão de mundo de Dom Adriano são fruto das mudanças em sua autoimagem o que, por sua vez, é produto das modificações das redes de relações. Em outras palavras, o bispo parece ter mudado o jeito com que ele compreende o universo social à sua frente, e as imagens na penúltima seção nos ajudam a ilustrar um pouco isso. Ainda sobre esse tópico, já nessa época, nos anos 80, em plena redemocratização, o bispo fez dois movimentos distintos: o primeiro foi pensar numa forma de governo “ideal” para os próximos anos; e o segundo foi tentar salvaguardar sua memória e de sua diocese. A partir de sua própria experimentação dos eventos, Dom Adriano tentou criar uma memória específica dos eventos da diocese por meio dos obituários de seus padres e funcionários. A memória que temos sobre a diocese de Nova Iguaçu é guiada por esse suporte e também por outros. Porém, para compreendê-los se faz necessário mergulhar na perspectiva e visão de um ator muito presente na gama de relações de Dom Adriano: os militares.

5 OS MILITARES E O BISPO: A VISÃO DO APARELHO DE ESPIONAGEM E CENSURA SOBRE DOM ADRIANO

5.1 Introdução

Esse capítulo tem como objetivo explorar as visões da ditadura sobre Dom Adriano. A intenção é verificar, em que medida, a memória construída a partir dessa visão se perpetua ao longo do processo de democratização. Até esse momento da tese, a visão de Dom Adriano, demonstrada pela documentação aponta para um “progressismo” no que se refere às questões como desigualdade, emprego e pobreza junto a um conservadorismo moral (GOMES, 2014). E esse “progressismo” no que se refere às questões pontuadas não corresponde necessariamente ao “progressismo” da esquerda marxista, isso porque o bispo possui soluções diferentes para o problema da desigualdade econômica quando comparado aos grupos mais à esquerda. Ele se demonstrou enfaticamente contra o “comunismo” por suprimir a liberdade individual e também acusou as revoluções de causarem mais problemas do que soluções. Assim, sua solução para os problemas de cunho econômico era um contrato entre “elite e pobres” esclarecidos no catolicismo. Isso não é o que se vê na teoria.

Vale lembrar que em Mainwaring (2014), Nova Iguaçu e sua diocese são descritos como o “baluarte do progressismo”. Então, como essa imagem hiper “progressista” ficou marcada sobre o bispo? Acreditamos que a memória precisa de suportes externos (NORA, 2012), e um desses suportes é justamente a visão montada a partir dos esquemas de repressão e espionagem sobre o religioso⁶³. Em outras palavras, a perspectiva forjada a partir da vigilância e censura impostas ao nosso personagem – Dom Adriano. Por isso, é necessário compreender essa visão para, enfim, entender como isso serviria de suporte externo para a memória de Dom Adriano. Essa última etapa será feita no último capítulo dessa tese.

Neste capítulo, é possível encontrar três momentos distintos. O primeiro momento é uma breve revisão da bibliografia que versa sobre memória e a perspectiva da ditadura acerca de alguns personagens, como religiosos, advogados e jornalistas. Ademais, essa seção trata também de como o aparelho de espionagem da ditadura é montado na década de 70 do século passado. Após essa etapa, narrarei a minha análise da documentação dos primeiros anos de espionagem e censura contra Dom Adriano (1975-1979). Por último, concluo com uma análise

⁶³ Como tentarei demonstrar, os movimentos sociais e a visão dos aliados de Dom Adriano são outros suportes importantes.

dos últimos anos de documentação (1980-1984), destacando também diferenças nas documentações e nas formas de descrição.

5.2 O aparelho de espionagem da ditadura e seus alvos

A intenção e objetivo do capítulo anterior foi demonstrar que a visão de mundo de Dom Adriano sofre uma inflexão devido a eventos ocorridos na cidade de Nova Iguaçu. Uma inflexão brusca causada por um sequestro do bispo e a um atentado a bomba na principal Igreja de Nova Iguaçu. A agenda majoritariamente conectada à moral e aos bons costumes do início da década de 1970 deu lugar a uma severa crítica contra a desigualdade social, as “elites” e a própria ditadura.

Após esses embates, Dom Adriano, como se viu, não poupou esforços para acusar seus agressores de serem “de direita”, de defender movimentos sociais antirregime e expor diversos casos de tortura e assassinato na baixada. Parece, nesse instante, que a ditadura deu tiro no próprio pé, criando um inimigo onde, antes, havia mais um para defender a agenda moral tão preciosa para os militares (BRITO, 2019). Se isso parecia uma incógnita, ao analisar de forma mais atenta toda a documentação disponível sobre Dom Adriano no acervo das memórias reveladas, entre 1966 e 1984 pude obter uma compreensão mais ampliada de como os censores viam o bispo e sua diocese.

O sistema de censura e repressão da ditadura é complexo e engloba autoridades dos três níveis da federação (município, estados e governo federal); civis (como o Serviço Nacional de Informação) e militares. Os censores habitavam jornais (KUSHINIR, 2012), cultos de Igrejas (GOMES, 2014), reuniões da Ordem dos Advogados do Brasil (ROLLEMBERG, 2008) e até as universidades (MOTTA, 2014). Em outras palavras, estavam em qualquer lugar e praticamente ao mesmo tempo. Mas, como esse sistema se virou contra Dom Adriano e produziu sobre ele, direta ou indiretamente, um total de 255 arquivos em pouco mais de 20 anos? Para responder essa pergunta é necessário analisar mais de perto como esse sistema foi montado e quando ele passou a se preocupar não somente com o bispo em questão, mas também com todos os bispos católicos no geral (GOMES, 2014).

O Serviço Nacional de Informação (SNI) nasceu em 1964, sob o comando do oficial Golbery de Couto Silva, a partir da Doutrina de Segurança Nacional. Esse órgão, diretamente ligado ao presidente da república, tinha uma série de ramificações as quais atendiam interesses específicos. Segundo Gomes (2014) e Fico (2006), a Seção de Informações, por exemplo, era responsável por recolher informações; enquanto a Seção de Operações especiais era

responsável por coordenar operações de outras agências que tinham a mesma função da SNI. Além disso, cada estado contava com uma espécie de SNI que, às vezes, era alocada dentro das suas próprias Secretarias de Segurança. Dentro desses termos, eles funcionam tal como uma polícia política que estava conectada diretamente às polícias civis de cada estado. Essas forças combinavam e complementavam o aparelho repressor.

Não demorou muito para que os militares percebessem que o sistema até aquele momento não poderia levar a cabo seu objetivo: descobrir e fornecer informações sobre inimigos da “revolução” que poderiam habitar os mais inusitados locais. Afinal, a “subversão” estava em todo lugar. O suposto “comunismo” e suas táticas, como tentarei expor mais adiante ainda neste capítulo, estavam contaminando o clero, a imprensa, os estudantes, os jovens, os canais de televisão e até as associações de bairro. Por isso, em 1967, o SNI passa por uma reforma e um novo diretor toma o lugar de Golbery. Emílio Médici, sob a supervisão do então presidente Costa e Silva, deu início a um projeto mais ambicioso de espionagem e censura. Juntando forças a esse projeto totalitário, fora inaugurado o Centro de Informações do Exército (CIE). E foram criadas também em 1967 as Divisões de Segurança e Informações (DSI ou DSIs) para serem instaladas em todos os treze ministérios.

Assim, temos um sistema muito mais intrincado e difícil de gerenciar. Algo desse tamanho e natureza necessitaria de uma *expertise* que, até então, não era encontrada nos quadros dos espões brasileiros. Desse modo, uma das primeiras medidas do presidente da SNI, em conjunto com o governo, foi enviar uma série de noviços e postulantes ao cargo de censor para o exterior, principalmente para os EUA (GOMES, 2014). Mas não parou por aí. Em 1971 foi inaugurada a Escola Nacional de Informações (ESNI), que recebeu em 1972 seus primeiros alunos. Fico (2006) nos mostra que a essa altura os censores estavam tentando, de alguma forma, especializarem-se e, nesse processo, expulsar antigos funcionários que não possuíam a nova visão alinhada à Doutrina de Segurança Nacional. De fato, como nos fala Gomes (2014), os censores começaram a “mostrar serviço”, e foi nesse período que o primeiro documento citando diretamente Dom Adriano foi localizado pela minha pesquisa (1975). E, de certa forma, ele pode ter sido o primeiro. Contudo, é preciso salientar que o arquivo da ditadura é deturpado e teve várias modificações durante o período histórico.

Em 1973, o sistema e toda a burocracia e seus especialistas já estavam a postos. Os funcionários do CIE sabiam que deviam procurar pela “subversão”, pelo “comunismo” e por toda espécie de “esquerdismo”. Porém, é um grave erro supor que era nossa noção acadêmica de “comunismo”, mesmo que os militares usassem de jargões marxistas em suas análises (GOMES, 2014), é difícil imaginar que nossos conceitos atravessassem os muros da

universidade ou de outros locais de saberes rumo aos centros de formação de censores. Como tentei mostrar no capítulo 4, o conceito de “comunismo”, para os militares, não era o mesmo que para o clero, por exemplo. Isso porque os censores e espiões tinham uma definição muito especial dessa concepção que vai além de uma sociedade sem classes. Para eles, a definição passa por um incremento, um algo a mais que foge das definições padrões da academia. A representação do comunismo, segundo Brito (2019, p. 3), são as

Representações anticomunistas delineadas acima, associando a participação política da juventude com a degradação moral e promiscuidade sexual [...]. Argumentam que a subversão sexual era uma estratégia comunista para corromper a juventude e denunciavam comportamentos desviantes de gênero assentados numa concepção heteronormativa sobre sexualidade.

Os supostos “comunistas” entediados de atuar somente no sindicato resolveram atrair a atenção dos jovens através de uma política de sexualidade livre (BRITO, 2019). Por meio dessa “degradação moral e promiscuidade sexual”, a juventude era cooptada, mesmo sem querer, para supostos movimentos de “esquerda”, abandonando os ditos “valores tradicionais e da família”. Em outras palavras, a grande estratégia revolucionária era “de minar as bases das tradições sociais, culturais e religiosas da sociedade brasileira para a dominação comunista” (BRITO, 2019, p. 5). Portanto, ainda como diz Brito (2019, p. 6), “as pílulas anticoncepcionais poderiam ser tão explosivas quanto os coquetéis *molotov*”.

Assim, para controlar esse alastramento da imoralidade, os militares, espiões e censores miraram diretamente nos estudantes, seus movimentos e os locais que eles estavam. As universidades, como nos mostra Motta (2014), foram locais de constantes ataques por parte de censores. Eram comuns as revistas em armários, as constantes *blitz* nos dormitórios e os sumiços de alunos das salas de aula.

Tendo em vista a defesa da família brasileira, da mocidade e da segurança nacional em face à ameaça de um ‘plano subversivo, ‘que insinuava o amor livre para dilacerar as resistência morais da nossa sociedade’, o presidente Médici expediu o Decreto-lei nº1077, por meio do qual proibia a circulação de publicações contrárias à moral e aos bons costumes e sujeitava as obras provenientes do estrangeiro, destinadas à distribuição ou venda no Brasil, a serem liberadas pelo Departamento de Polícia Federal (SETEMY, 2018, p. 7).

Para os militares, havia uma “crise moral” artificialmente provocada por movimentos exteriores (SETEMY, 2018). Contudo, não podemos dizer que a Igreja católica ou a CNBB, para ser mais específico, eram contra a implementação de um maior controle moral sobre a população. Veja, por exemplo, Dom Adriano. Ele tinha uma forte preocupação com regimes

de controle moral e se preocupava como os “mitos vorazes de sexo” que, por exemplo, afetavam a nossa sociedade. É verdade que sua solução para isso não passava pela repressão violenta ou censura. Porém, tanto Dom Adriano como os militares tinham uma perspectiva mais semelhante do que divergente no que se refere a esse tipo de agenda.

Em alguns casos, os bispos eram até mais conservadores do que o próprio governo ditatorial no que se refere à defesa de uma certa moral e dos chamados “bons costumes”. Para exemplificar isso, posso lembrar que os bispos se demonstraram, assim como Dom Adriano, extremamente incrédulos com a aprovação da lei de divórcio. Segundo Gomes (2014), eles achavam que a aprovação dessa lei era sinônimo de uma tendência liberalizante que ia contra os princípios do próprio cristianismo. O nosso bispo, em voga, chegou a defender que o governo militar não teria jurisdição para, aprovar ou não, tal lei, uma vez que isso é um assunto da Igreja. Para ele, como se viu no capítulo IV, o divórcio sendo uma pauta religiosa, ela não deveria estar sendo debatida no âmbito da política, haja vista que essas duas esferas são separadas e irreconciliáveis. De qualquer forma, se a moral não é a razão pela qual a Igreja Católica é enfaticamente apontada como uma instituição comunista ou que foi invadida por “comunistas”, o que poderia ser?

Para debater sobre isso, vale a pena retomar aqui o caso que tratei tanto na minha dissertação quanto no capítulo anterior. Em ambos os casos mostrei como Cândido Neto, atual presidente da Cáritas do Rio de Janeiro, foi uma das vítimas dessa pressão psicológica e física da ditadura sobre os estudantes. Sobre o período que estudou na federal do Ceará, Cândido comentou que os episódios das revistas e os sumiços de seus companheiros de curso lhe trouxeram um pavor tão grande que ele preferiu se transferir para o Rio de Janeiro, onde poderia gozar de maior proteção por parte do clero. Anteriormente, Cândido já havia sido alvo de uma revista da ditadura. Por possuir um movimento secundarista em sua cidade natal (Parnaíba - PI), logo em 1964, ele foi enquadrado a prestar depoimento em local designado pela ditadura chamado “bafo do porco” onde depois funcionaria um DOPS. Com a chegada de Médici ao poder, a censura da moral foi institucionalizada e passou a fazer parte da burocracia

Quando foi intimado para depor, mesmo jovem, já era o presidente da Cáritas e um membro exímio da Igreja de sua região. Com uma família católica desde berço e conexões dentro da Igreja (LIMA FILHO, 2020), ele era um importante membro da base da Igreja em Parnaíba, quicá no Piauí. Em 1964, após o golpe, Cândido sofre um primeiro trauma por parte da Ditadura. Se não fosse o padre acompanhá-lo até o “bafo de porco” e se responsabilizar por suas atitudes perante os militares, talvez Cândido tivesse tido o destino de tantos outros membros da base da Igreja que ou morreram ou sofreram tortura (SOUZA LIMA, 1979). É

esse um dos grandes motivos pelos quais os padres e, conseqüentemente, os bispos começaram a se sentir cada vez mais distantes dos militares⁶⁴.

Mais distantes porque, em 1964, a CNBB apoiou o golpe militar no Brasil. Esse apoio, como discutido em outros momentos dessa tese (SOUZA LIMA, 1979), não foi um apoio a tudo que os militares fizessem tal como foi o caso dos advogados da OAB nos primeiros anos de regime (ROLLEMBERG, 2008). Na realidade, o apoio da CNBB parecia um pouco mais vacilante. Felizes pela luta contra o “comunismo” e pela agenda de controle moral que os militares estavam implementando. Os bispos limitaram o seu apoio até os casos de tortura e/ou repressão policial contra membros da base.

Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente. Insistimos na necessidade e na urgência da restauração da ordem social, em bases cristãs e democráticas. Mas esta restauração não será possível apenas com a condenação teórica e a repressão policial do comunismo, enquanto não se extirparem as injustiças sociais e outras modalidades de materialismo (FEREIRA E BARBOSA, 2018, p. 61).

A tortura contra a base se tornou um fato inegável. E foi aí que os bispos e os militares sentiram que sua aliança não poderia mais ser a mesma maneira de até então. Vale lembrar que Serbin (2007), em sua obra chamada *Diálogos nas Sombras*, mencionada no capítulo anterior, mostra as tentativas de diálogo entre alguns bispos como Dom Eugenio e Dom Arns e militares sob a chefia do general Muricy na chamada Comissão Bipartite. Inicialmente, tanto militares quanto bispos tinham o objetivo de exercer um certo controle uns aos outros (2007). Contudo, com o passar das sessões, os acordos e concessões feitas de ambos os lados – mais pelos militares do que pelos bispos – deram lugar a embates e conflitos. Conversas e mais conversas as quais apenas demonstraram que as relações entre esses setores já estavam debilitadas. A Igreja não abriu mão dos casos de padres torturados e exilados. Já os militares não queriam parar de exercer as práticas de repressão.

Nesse momento, como nos mostra Gomes (2014), a Igreja passava a ser também parte dos “comunistas”. Essa definição tão elástica quanto problemática, abarca qualquer setor de oposição ao regime, responsável por minimamente abalar ou pôr em dúvida a ordem estabelecida. Ainda como aponta Gomes (2014), havia dois grupos de “comunistas” na Igreja: os diretamente “comunistas” e os que eram “comunistas” por associação. O primeiro grupo,

⁶⁴ Outros motivos, como aponta Vera Telles (1986), tem a ver com a sensibilização da igreja em questões de cunho humanitário durante a abertura às questões ditas “mundanas”, durante o CV2.

encabeçado por Dom Helder Câmara e Dom Pedro Casaldáliga, eram de bispos que notadamente propagavam “ideias comunistas” contra o governo e faziam uma propaganda ativa, no exterior, contra o regime. No segundo grupo, por outro lado, os bispos eram “comunistas” por associação, ou seja, estavam associados a eles, mas não atacavam o governo diretamente.

Dom Adriano, como vou tentar descrever a seguir, operava nessas duas esferas, tanto por associação ou sendo diretamente taxado de “comunista”. Assim, ele será espionado e censurado em qualquer caso em que fale sobre o governo ou que ele seja associado por movimentos de esquerda às lutas e bandeiras anti-ditadura. O sequestro sofrido em 1976, por exemplo, foi uma das maiores bandeiras anti-regime utilizada pelo clero progressista no exterior. Outro caso que posso citar são os inúmeros arquivos sobre reuniões que Dom Adriano esteve presente, que também contaram com a participação de pessoas ligadas ao PCB ou outros movimentos. Esses pequenos episódios, mesmo que indiretamente, farão dele um genuíno “comunista”.

5.3 Dom Adriano sob o olhar da ditadura: os primeiros anos e um olhar mais atento (1976-1980)

Os primeiros documentos nos quais é possível encontrar registros sobre o personagem em tese dentro do acervo das Memórias Reveladas, encabeçado pelo Arquivo Nacional, data de 1975, antes mesmo do sequestro e de outros eventos de embate entre Dom Adriano e os militares. Esse documento, assinado pelo SNI, traz uma análise do Correio da Lavoura, um jornal famoso na Baixada Fluminense à época. Além de uma análise da edição do jornal em tela, o documento também versava sobre a realização da Feira da Primavera, um evento promovido pela Cáritas⁶⁵.

De forma aparentemente desconexa, o censor aponta que, naquele jornal, foi publicado um editorial assinado pelo político Ulysses Guimarães sobre o pronunciamento do então presidente da república Geisel. Após o edital, ainda segundo o censor, outros textos de oposição se proliferaram como as “16 derrotas que abalaram o Brasil” assinado por Sebastião Nery e um outro texto sem título de Rodolfo Quaresma Filho contra o governo do Estado do Rio de Janeiro. Nesse primeiro e breve documento, sem maiores explicações sobre as conexões feitas

⁶⁵ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_75094548_d0001de0001

pelo autor entre a Cáritas, o jornal e os textos de oposição, Dom Adriano é associado à oposição ao governo. Isso porque um texto sobre a Cáritas estava em um jornal famoso por se opor à ditadura. Aqui é possível ver um claro caso de “comunismo” por associação e não por palavras diretas.

Doravante, neste mesmo ano, o tom parece aumentar. Neste próximo documento, os censores parecem não mais associar Dom Adriano aos “comunistas”. Dessa vez, ele mesmo é o “comunista”. Essa constante troca entre associação e acusação vai ser a tônica das descrições sobre o terceiro bispo de Nova Iguaçu feita pelos funcionários dos aparelhos de espionagem. Enquanto o documento acima fala sobre os opositores que estavam próximos espacialmente, em uma folha de jornal, nesse dossiê da revista *Viglia Romana* eles falam que “seu trabalho pastoral (de Dom Adriano) sintetiza o progressismo católico-marxista, do qual é seguidor”. A fim de dar mais explicações sobre essa afirmação a qual o censor parece retirar de um jornal conservador italiano chamado *Viglia Romana*, ele prossegue:

o referido bispo utiliza as missas e o panfleto ‘A Folha’, para disseminar, na Baixada Fluminense, o pessimismo, a descrença, o ódio, a revolta e o conflito de classes, conforme se pode verificar pela leitura dos exemplares constantes do Anexo ‘C’. Um dos locais, onde circula o mencionado panfleto, é a capela da rua 44, da antiga estrada Rio/São Paulo, situada dentro de um dos edifícios da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Acrescentando que, nessa universidade, foi constatado o uso intenso de entorpecentes, bem como a prática do amor livre⁶⁶ (SNI, 1975b, p. 3).

Nesse breve relato, há vários dados importantes sobre a visão que os militares possuíam sobre Dom Adriano. Não há, em nenhum momento do texto, alguma menção às críticas contra as desigualdades de cunho econômico feitas pelo bispo, as quais poderiam ser de grande auxílio, caso alguém quisesse conectar ele a algum marxismo. Na realidade, há uma forte associação entre o pessimismo do bispo e ser “comunista”. Como Fico (2006) aponta, ser pessimista pode também fazer com que os censores acabem identificando determinado indivíduo como “marxista ou comunista”. Por último, mesmo que não diretamente, Dom Adriano é associado ao ambiente universitário. Para os censores e espiões, como mencionado, as universidades eram permeadas por práticas de “amor livre e outras supostas libertinagens sexuais”.

Vale frisar, que, para eles, todas essas coisas típicas dos universitários são “estratégias comunistas internacionais” para deturpar a juventude, e o fato de o panfleto de Dom Adriano circular em um local assim faz dele quase duplamente “comunista”: uma por uma fala direta e

⁶⁶ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_CCC_75005513_d0001de0001

outra por uma associação. Ainda nessa edição de 1975 assinada pela SNI, é possível ver uma outra reportagem do jornal *Vigilia Romana* que acusou o bispo de ser “de esquerda”. Esse número do jornal é interessante por trazer uma foto de um símbolo supostamente dado por um dos padres a Dom Adriano como presente durante a posse dele enquanto bispo (1966). Nele, pode-se ver uma possível versão de foice e martelo, conforme a imagem a seguir. Assim, até mesmo as imagens ajudam a compor o imaginário dos militares sobre o “comunismo” de Dom Adriano. Essa visão, certamente partilhada pelos grupos de extrema direita, vai culminar em um dos episódios mais trágicos da ditadura contra ele: o sequestro.

Figura 13 - Símbolo dado a Dom Adriano durante sua posse



Fonte: SNI, 1976

Do ano seguinte (1976) até o final da década de 80, os censores vão procurar por menções ao sequestro de Dom Adriano em revistas, discursos ou artigos. Essas menções, em muitos casos, são usadas como provas cabais contra o regime. Mesmo que o sequestro tenha sido feito por forças fora do governo, a não apuração do crime é intensamente utilizada por diversos grupos ou indivíduos para demonstrar o abuso de força e o apoio à tortura endossado pelos militares. Em outras palavras, esse sequestro e a sua não-apuração subsequente seriam uma grande pedra no sapato do governo.

Porém, é necessário dizer que, àquela altura, como se viu nas páginas anteriores, os militares acreditavam que Dom Adriano era uma espécie de “bispo marxista” que precisava ser contido pelo “bem da moral” e da ordem estabelecida. Então, valeria o tiro no pé para dar um pequeno susto naquele religioso. O problema foram as consequências não antecipadas desse ato. Baseado nesse acontecimento, uma campanha “difamatória”, como resolveram chamar os membros do governo, poderosa foi feita contra o regime, com o pior cenário para os ditadores: uma campanha feita no exterior. Como mostra Gomes (2014) e Fico (2006), os ditadores temiam serem acusados dos crimes de tortura, por exemplo. Mas, em um contexto nacional, eles poderiam aplicar os mecanismos que possuíam de supressão desses comentários. Já no exterior, isso não era possível. Os militares não poderiam coibir cidadãos americanos ou franceses de comentar sobre o sequestro de um bispo no Rio de Janeiro. Tentarei mostrar agora como o sequestro era utilizado por diversos grupos sociais.

Em 1976, em um processo aberto do DSI/MJ contra um programa chamado “Todos somos irmãos”, promovido pelo clero “progressista”, o sequestro é citado como um fracasso do governo em apurar crimes de grupos da extrema direita, e o apresentador associa o governo a esses grupos⁶⁷. Segundo o apresentador do programa: “Dom Adriano Hipólito, declarou que a Aliança Anti-Comunista Brasileira, que o seqüestrou há dois meses, dever ser encarada como uma realidade formada por grupos radicais de direita, oriundos do movimento revolucionário de 64” (DSI/MJ, 1976, p. 68).

Quase no mesmo período, um outro documento da SNI cita o sequestro como um “erro” dos militares⁶⁸. Para melhorar a situação e evitar outras menções a esse episódio, o governo tentou de tudo para se livrar da culpa do sequestro naquele ano, desde oferecer apoio de segurança para o bispo até questionar as posições políticas dos sequestradores. Em um documento, dessa vez do Centro de Informações da Aeronáutica (CISA), os militares buscaram reavaliar a ideologia política dos grupos de suposta extrema direita que sequestraram Dom Adriano. O censor pôs questões reflexivas no: “o que nós ganharíamos sequestrando Dom Adriano?” (CISA, 1976)⁶⁹. Logo em seguida, ele tenta conectar isso a táticas supostamente de grupos “comunistas”, afinal: “deve ser lembrando que ações de violência terrorista foram profusamente, realizadas no Brasil por comunistas, nunca por anticomunistas”. E prossegue:

⁶⁷ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR RJANRIO TT.0.MCP, PRO.712 - Dossiê

⁶⁸ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_76098943_d0001de0001

⁶⁹ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_VAZ_0_0_04223_d0001de0001

É viável pensar em um logro intencionalmente montado. O nome pode estar sendo usado por abrasileiramento da conhecida Aliança Anticomunista Argentina e a autoria poderá ser não, de anticomunistas, mas, justamente, o contrário, ou seja, de comunista tentando voltar o clima de insegurança pública dos anos atrás (CISA, 1976, p. 3).

Essa versão ficou isolada neste documento. Nenhum dos demais arquivos em que os militares, eles mesmos, citam o sequestro põem em xeque a ideologia dos grupos responsáveis pelo ato. Na realidade, após esse episódio, até grupos de apoio ao governo que citavam ou criticavam Dom Adriano começaram a ser monitorados, como mostra um documento da SNI de 1977, que reproduz a risca um depoimento do deputado Darcílio Ayres que pedia a nacionalização do clero brasileiro para reprimir elementos como Dom Hélder e Dom Adriano, haja vista que eles agiam supostamente de forma estranha à normalidade⁷⁰. O ano de 1977, ainda marcado pelo sequestro, foi como uma virada de chave. Antes, o governo estava preocupado somente em mapear citações ao sequestro de Dom Adriano; agora, eles buscavam propor soluções e, nessa busca quase fracassada, também acusavam Dom Adriano de se utilizar desse episódio para atacar o Brasil.

Em 1977, o Ministério da Justiça, sob o comando de Armando Falcão, abre um inquérito sobre o sequestro de Dom Adriano⁷¹. É importante dizer que esse processo não buscava solucionar o crime e encontrar os culpados pelo fato. Na verdade, a ideia era mais aliviar a repercussão negativa do evento. Em outras palavras, o processo foi aberto com o intuito de tentar convencer o bispo de que o governo não seria responsável pelo sequestro ou qualquer coisa do gênero. Uma tentativa que não deu tão certo assim. Mesmo que os militares oferecessem ao bispo seguranças particulares (que foi a solução encontrada pelo MJ para o caso), o religioso recusava. Para os censores, isso era um claro sinal de que o personagem em voga queria “politizar” o ocorrido, utilizando-o contra o governo como uma espécie de arma.

Para eles, a não cooperação de Dom Adriano é um claro sinal do que eles chamam de “infiltração comunista” na Igreja. A partir desse momento, o DSI/MJ começa a ter mais interesse pelo caso de Dom Adriano. Se até agora SNI, CISA e CENIMAR eram os centros de espionagem envolvidos, o DSI/MJ começa a ganhar proeminência com uma vasta produção

⁷⁰ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_rjanrio_tt_0_mcp_pro_0750_d0001de0001.pdf

⁷¹ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_RJANRIO_TT_0_MCP_PRO_0729_d0001de0001

sobre Dom Adriano, seja direta ou indiretamente. Vale frisar que, como nos mostra Gomes (2014), a DSI/MJ é um dos mais ativos centros de espionagem lotados dentro dos ministérios.

Além desse episódio da não-cooperação, Dom Adriano vai ser associado novamente ao “comunismo” por outros acontecimentos da época. Ainda em 1977, os militares grampearam alguns telefonemas de Pedro Geurts nos quais ele citou nomes como Dom Adriano, Dom Isnard e Dom Fernando⁷². Todos esses bispos eram conhecidos por compor uma ala mais “progressista” da CNBB. Geurts foi um militante de movimento de trabalhadores sem-terra no Sul Fluminense, atuou como defensor dos chamados “posseiros” e constantemente atacava o governo. No documento não há nenhuma explicação sobre o contexto no qual esses nomes foram citados, mas apenas que foram citados. Assim, novamente ele é associado a possíveis “comunistas e subversivos”, mesmo que não tenha falado nada diretamente sobre isso.

A propaganda contra o regime em torno do sequestro também continuou nesse ano. Dessa vez, não apenas órgãos, revistas ou movimentos nacionais aderiram à campanha, como também a Amnistia – ver na imagem seguinte, uma revista pró-direitos humanos. Em um dossiê⁷³, supostamente editado por “subversivos e comunistas” em Portugal, o sequestro de Dom Adriano é citado como um ato feito por forças dentro do próprio governo. Ademais, jornais da Itália se juntavam para noticiar o ocorrido com o bispo. Por mais que a ditadura quisesse controlar esses veículos de notícias era cabalmente impossível. Um outro artigo enquadrado nesse dossiê, dessa vez publicado por uma revista francesa, *Brésil - L'église persécutée*, aponta para abusos do governo contra os religiosos brasileiros, por meio da lei de segurança nacional, e cita o bispo como exemplo maior de perseguição. Dom Adriano era elevado a outro patamar e se tornava quase um mártir internacional.

⁷² Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_77106593_d0001de0001

⁷³ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_77100633_d0001de0001

Figura 14 - Capa da revista Amnistia



Fonte: DSI/MJ, 1977

O ano de 1977 foi marcado por uma extensa propaganda anti-regime feita por agentes nacionais e internacionais os quais usavam o sequestro como uma espécie de trunfo. No fim, Dom Adriano acabou virando, na perspectiva dos militares, um cúmplice dessa trama ao não querer cooperar com as autoridades. Já em 1978, as tentativas de vigiar Dom Adriano começaram a se pautar em outras coisas além das revistas que citavam o bispo ou eventos da diocese. Os censores passaram a vigiar palestras e reuniões proferidas ou em que o bispo estivesse presente. Essas falas poderiam ser feitas na diocese ou não, nacionalmente ou internacionalmente, para acadêmicos ou para movimentos sociais. Um dos exemplos é uma exposição feita por Dom Adriano, em 1978.

Em um documento do SNI é tratado sobre uma exposição com fotos que o bispo teria feito sobre racismo e violência na Baixada, em uma universidade do exterior. A descrição é interessante. Há uma contagem do número de slides, como eles eram, quais palavras eram usadas pelo bispo, o número de presentes e o que se falou sobre o governo. Esse episódio dá um pouco o tom de como os espões vão se inserir dentro dos eventos de Dom Adriano. As conclusões sobre essas falas, contudo, parecem ser as mesmas: “contra o Brasil” de forma a “manchar a imagem do país”⁷⁴.

⁷⁴ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_80009288_d0001de0001

Uma outra grande mudança na relação entre ditadura e Dom Adriano, nessa época e, é a criação da Comissão de Paz e Justiça (CPJ). A CPJ é um órgão criado em várias dioceses diferentes e tem como função primordial analisar infrações de “direitos humanos” e propor soluções para evitar futuros delitos nessa área (IFFLY, 2010). A CPJ de São Paulo, com Dom Evaristo Arns, foi responsável, por exemplo, por uma série de denúncias de tortura e abusos perpetrados contra ativistas de movimentos sociais. Em nosso caso, a CPJ nasce com esse mesmo intuito e logo em 1978, membros do governo abrem um processo para requerer, ao corpo de espionagem um detalhamento da estrutura, funções e personagens que compõem a comissão.

A partir das pesquisas desses espões, Dom Adriano é apontado como presidente e seu vice é um advogado chamado Paulo Amaral. Após a descrição de cada função no documento, é anexado uma ficha sobre a detenção do vice-presidente da comissão⁷⁵. Amaral teria sido preso e obrigado a dar esclarecimentos sobre sua conduta em um CODI, no ano de 1970, quase uma década antes dos eventos da CPJ. Porém, é como se um alerta para “infiltração e associação” ao “comunismo” tivesse sido ligado naquela diocese. O Documento fecha com uma descrição de uma reunião da CPJ que ocorreu no dia 2 de fevereiro de 1978. Nela, um estudante de engenharia e professor na mesma área, Sidney Lianza, comentou como ele e sua esposa sofreram torturas em um DOI-CODI, junto a outras pessoas. Ainda nesse evento, teria sido lançada a Campanha da fraternidade que tinha como tema a participação democrática. As descrições de Dom Adriano como um “comunista” davam lugar, mais uma vez, a uma associação aos “comunista” como Paulo Amaral, por exemplo.

O ano de 1979 fecha essa primeira fase da atuação dos censores contra Dom Adriano. Durante o governo Geisel, 1974-1979, a abertura começava a despontar no horizonte e uma nova relação com a repressão e a tortura também estava sendo colocada. Apesar do atentado à bomba contra a principal igreja de Nova Iguaçu nesse ano ter aumentado o mal-estar e a propaganda antirregime, os bispos, em geral, começavam a não mais sofrer as mesmas perseguições de até então. Gomes (2014) vai apontar que o foco do regime, nesse momento, passaria a ser as publicações desses religiosos que continuariam a ser acompanhadas pelos militares.

⁷⁵ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ccc_78003649_d0001de0001

5.3.1 Uma inflexão nos esquemas de repressão: a presença vigilante

Em 1979 e nos anos seguintes, os censores mudam a sua forma de se concentrar em Dom Adriano. O sequestro não deixa de ser uma importante fonte de ansiedade para os censores, uma vez que há várias publicações sobre como esse evento é utilizado no exterior contra o regime. Mas, agora, o Movimento de Amigos do Bairro (MAB) – que iremos debater melhor no próximo capítulo – e outros personagens como a própria CPJ faziam parte do rol de preocupações do regime.

Um dos primeiros documentos possíveis de serem encontrados sobre o ano de 1979 no acervo das Memórias Reveladas é sobre uma possível “infiltração de comunistas” no MAB, oriunda do PCB. Nessa época, o MAB começava a figurar entre um dos principais movimentos sociais urbanos da Baixada Fluminense e sua atuação gerava embates e preocupações com autoridades tanto no âmbito municipal quanto estadual (SILVA, 1993). Segundo os censores, “os trabalhadores do MAB estão sendo controlados pelo Bispo local, D. AMH” e segue: “além disso, o PCB em desenvolvimento de suas atividades de ‘trabalho de bairros’, conseguiu se infiltrar no MAB através de Braulio Rodrigues da Silva” (SNI, 1979)⁷⁶.

Nesse mesmo documento, é possível ver uma descrição mais detalhada da estrutura do MAB, apontado, assim como no caso CPJ, todos os principais cargos e seus respectivos ocupantes. E também, como na análise sobre a comissão, há um registro sobre as atividades do movimento social e os distúrbios na ordem que eles causavam. O antigo secretário municipal de educação, por exemplo, foi derrubado, segundo os censores por “pressões à administração municipal de Nova Iguaçu” exercidas pelo movimento.

Os passos do MAB estavam sendo vigiados de perto. Há diversas documentações sobre reuniões, mesmo elas sendo breves. No mês de abril do mesmo ano (1979), o movimento discutiu, em uma reunião, possíveis soluções para os problemas dos “posseiros” em Nova Iguaçu. Em outra reunião, debateu-se com um padre italiano em processo de regularização chamado Chiera Renato sobre desigualdades. Em outra ocasião, registrou-se uma palestra que abordava a lei de segurança nacional; dessa vez, prestou-se bastante atenção nos convidados, uma vez que entre eles, pareciam figuras não gratas ao regime, como Dom Padim e Paulo Amaral. O MAB, no arquivo, volta a discutir habitação no mês de junho com o ministro do interior e a CPJ.

⁷⁶ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_79003403_d0001de0001

Há, nesse sentido, um grande detalhamento dos passos do MAB e, diferente da documentação apresentada até aqui, os espiões não se atentaram a publicações somente. E estavam, provavelmente, presentes nesses eventos, acompanhando o dia a dia do próprio movimento. A mudança no registro da documentação demonstra uma mudança na própria atuação dos censores.

Ainda em 1979, os espiões detalhavam outro movimento que Dom Adriano e outros religiosos estavam organizando. O chamado “movimento de custo de vida” é supostamente anunciado pela CPJ em conjunto com Paulo Amaral⁷⁷. Esse movimento teria como objetivo falar sobre desigualdades sociais e econômicas sofridas pelos trabalhadores, os quais não possuem condições suficientes para se manterem devido ao alto custo de vida em cidades, por exemplo. Essa preocupação com o custo de vida é algo que perpassa por outros pensadores e bispos católicos, além de membros da sociedade civil (Cf ARNS, 1980; BARREIRA, 1986). Apesar de terem soluções diferentes, ambos os católicos e movimentos sociais mais à esquerda detinham a mesma agenda de interesse no que se refere a esse tópico. Mas, o fato de estar junto e afiliado a outros personagens como Braulio e Paulo Amaral, tornava Dom Adriano um alvo em potencial. Não tínhamos até aquele momento muitos textos com as palavras próprias de Dom Adriano. Na realidade, a maior parte do imaginário da ditadura sobre esse personagem é construído por associação ou pela repercussão que o sequestro ganhou.

Essa realidade começa a se transformar um pouco quando os funcionários dos aparelhos de inteligência passam a frequentar ainda mais os eventos promovidos pelo bispo. Em um outro documento ainda de 1979, o espião frequentou uma missa de Dom Adriano dada em Nova Iguaçu. Nela, ele supostamente teria defendido os professores e demandou maiores investimentos na educação⁷⁸. Nesse momento, o espião acusa o bispo de defender professores “subversivos” que atentavam contra a ordem estabelecida. Novamente, a associação com os “comunistas” parece fazer com que os censores pensassem no bispo como “comunista”.

Nesses primeiros anos que Dom Adriano foi alvo sistemático de investigações, pude notar algumas características gerais de como os militares o enxergavam e, por consequência, como ainda irei explorar no próximo capítulo, formavam uma certa memória sobre o bispo. De fato, Dom Adriano é um religioso próximo dos movimentos sociais e que luta contra desigualdades econômicas como se viu no capítulo anterior e ao longo deste. Suas soluções

⁷⁷ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_79001263_d0001de0001

⁷⁸ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_VAZ_0_0_23306_d0001de0001

para o problema em voga passavam por uma “conscientização” e um acordo entre “pobres e ricos” esclarecidos dentro do próprio catolicismo. Nessa documentação, não podemos encontrar nenhuma palavra que o aproxima, no campo das ideias, dos seus companheiros do PCB e demais movimentos de esquerda. Isso porque não há.

De saída, principalmente em 1975, tentou-se forçar a ideia de que ele era um bispo “marxista-leninista”, hiper “extremista” e que estaria conscientemente atentando contra a ditadura. Para isso, os censores usaram publicações do bispo como A Folha e Boletim Diocesano. Junto a eles, para provar esse ponto, temos até mesmo o uso de uma imagem, todos um pouco fora de contexto. O sequestro inaugurou uma onda de publicações. Dessa vez, ele era acusado de “marxismo” devido a sua não cooperação com o regime, uma vez que ele se negou a adotar a segurança proposta pelos militares. Por fim, ele foi associado ao “comunismo” por estar próximo de figuras do próprio PCB como Braulio e Paulo Amaral. Estar próximos a eles, apoiar e fornecer recursos para movimentos é ser, para eles, “comunistas”. Outra mudança é que até 1977-8, os militares focaram demais em publicações do bispo e sobre ele, mas a partir de 1979, os censores passaram a frequentar os eventos em que ele esteve presente ou das instituições da, ou ligadas à diocese como o MAB ou CPJ.

5.4 Os anos 1980: novos olhares ou uma manutenção do comunismo por associação?

O ano de 1980 é marcado por uma diminuição do número de documentos e a permanência do sequestro como fator de incômodo, principalmente pela sua repercussão no exterior. Além disso, pode-se encontrar algumas espécies de atualizações de cadastro feitas a partir da documentação da própria diocese – o Boletim Diocesano, para ser mais específico. Em outras palavras, os espiões liam a última seção do Boletim que abordava informes da diocese para renovar suas informações sobre Nova Iguaçu. Sobre o sequestro, é possível encontrar um apanhado de jornais italianos sobre o assunto reunidos pela Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal (SSP/DF). Segundo Farias e Torres (2019), as documentações produzidas por esse órgão são de difícil entendimento e muitas vezes se assemelham a um conjunto de retalhos que, em alguns casos, dificultam a sua compreensão. Porém, pode-se ter uma ideia do que se tentava enxergar através dos jornais reunidos pelos censores.

O jornal que cita o sequestro de Dom Adriano se chama Boletim de Informação e é editado pela Comissão de Solidariedade Antifascista Junto a Luta Popular no Brasil (tradução

livre) (SSP/DF, 1980)⁷⁹. Nele, há uma grande descrição do momento do sequestro e as ações que o bispo tomou após o evento. O jornal narra que mesmo indo à delegacia, Dom Adriano não conseguiu ter nenhuma resposta sobre possíveis culpados por sua tragédia. Para completar, conecta-se isso a uma bomba que explodiu, na mesma noite, em um carro perto da sede da CNBB. As acusações contra o regime, neste periódico, são de no mínimo negligência. Porém, não há nada diretamente dito ou falado sobre Dom Adriano, somente um jornal que o cita. Mesmo assim, estar associado a esse tipo de jornal pode parecer, aos olhos dos censores, um “sintoma de comunismo”. Afinal, estar associado a críticos do regime é sinônimo disso.

Figura 15 - Capa do jornal como exemplo de documentação reunida sobre Dom Adriano



Fonte: SSP/DF, 1980

Ainda nesse ano, há uma outra documentação que se assemelha a essa primeira, também produzida pelo SSP/DF (1980). Só que, diferente da anterior, esta é um apanhado de um jornal brasileiro. Contudo, no arquivo, não há capa, logo não sabemos exatamente de onde vem tal jornal, apenas a temática dele sobre a tortura no Brasil. Seja como for, dessa vez, é um texto de Dom Adriano falando sobre grupos de extermínio na Baixada Fluminense e de como tais grupos existiriam, segundo ele, devido a “corrupção generalizada principalmente entre os policiais, gerada pelo jogo-do-bicho e tráfico de entorpecentes” (SSP/DF, 1980b, p.57)⁸⁰. Assim, esse jornal mostra um ataque direto do próprio religioso contra o regime. Além disso,

⁷⁹ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_CCC_80002209_an_02_d0001de0001.

⁸⁰ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_GGG_80001345_d0004de0004

o texto é colocado ao lado de uma imagem de um corpo, assassinado e com marcas de tortura o que realça ainda mais a crítica.

Figura 16 - Ilustração de jornal ao texto de Dom Adriano



Fonte: SSP/DF, 1980

Por último, um documento do SNI de 1980, que parece um lampejo da década anterior com uma longa descrição da Igreja e suas evoluções até aquela data ⁸¹. Nesse texto, o censor tenta identificar em qual momento a Igreja teria começado a ser contra o governo. Isso, para ele, ocorreu quando ela iniciou a sua preocupação com os “problemas sociais”. Antes, quando a instituição se debruçava tão somente sobre questões de cunho religioso, como reza, liturgia ou organização da própria igreja, as relações entre governo ou “situação” (como ele chama) eram as mais pacíficas possíveis. Após o Concílio Vaticano II, momento em que um suposto “esquerdismo” adentra o clero, os bispos, padres e cardeais estariam se desvirtuando de sua missão inicial. Típico de outras interpretações conservadoras (GONÇALVES, 2012), o momento histórico de abertura da Igreja é lido como um ponto de “infiltração”.

Mas o censor vai além dessa interpretação comum entre os católicos mais “conservadores”. Ele apresenta a Teologia da Libertação como um sintoma dessa degeneração da Igreja. Essa forma de pensar o evangelho seria própria dessa invasão ao misturar “ideologias

⁸¹ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_80007981_d0001de0001

marxistas” com a palavra de Deus. Na CNBB, segundo ele, teríamos grupos que apoiariam esse tipo de pensamento, como Dom Waldir Calheiros, Dom Padim e Dom Adriano. Mas era possível encontrar, ainda segundo ele, um conjunto mais “conservador” composto por Dom Scherer e Dom Sigaud. Somente esse grupo de católicos “progressista” seria o problema.

Ainda em 1980, uma palestra de Dom Adriano em Bonn, na Alemanha, torna-se alvo dos espiões⁸². São descritos o tempo de fala, o número de participantes e o tema da fala. O bispo discute sobre como a desigualdade social afeta diversas áreas da vida individual. As religiões, por exemplo, seriam demasiadamente afetadas por esse tipo de fenômeno. Segundo Dom Adriano, conter esse problema poderia ajudar a controlar a “macumba” no município de Nova Iguaçu.

No ano seguinte, em 1981, um personagem, apenas citado *en passant*, passa a fazer parte da rotina dos espiões quando investigavam o bispo: os chamados “posseiros”. Os “posseiros” são um conjunto de indivíduos que começaram a tomar terras rurais devolutas ou ainda aqueles que não conseguiram pagar as dívidas juntos ao BNH⁸³ e agora não conseguem mais manter o imóvel legalmente, mas, mesmo assim, se mantêm nos imóveis. Como mostra Wanderley Guilherme dos Santos (1985), o período da ditadura foi um momento de extrema urbanização e de intensos fluxos migratórios que fizeram do Brasil, ainda naquela época, um país urbanizado. Tentei apontar, no terceiro capítulo, que essa política de urbanização, ou a ausência dela, causou drásticos resultados no município de Nova Iguaçu.

Por último, juntando esse fato aos salários baixos e desigualdades econômicas, Nova Iguaçu era propenso a ter uma crise de urbanização. Haja vista os baixos salários da região, os indivíduos não conseguiam pagar as mensalidades e eram intimados a saírem de suas casas. Para permanecerem, os moradores se juntavam a movimentos sociais (SILVA, 1993) para, em conjunto com a Igreja, reivindicarem moradias (BARREIRA, 1986). O caso dos “posseiros” de Japeri, hoje município independente da Baixada Fluminense, é um dos mais emblemáticos nos quais essa junção entre movimento social e Igreja garantiu o sucesso da permanência dos moradores em suas terras. Pelo que se viu até agora, era bem provável que esse tipo de movimento desagradasse os ditadores. E assim o foi.

Uma das primeiras documentações possíveis de serem encontradas nessa época foi justamente uma sobre o apoio dado, por Dom Adriano, a “posseiros” durante um evento.

⁸² Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_CCC_80002870_d0001de0001

⁸³ Instituição à época que se encarregava da política de habitação

Segundo o censor (SNI, 1981, p. 3), ele seria “adepto às invasões de terra”⁸⁴. Após esse episódio, nos eventos do dia das missões de 1981, um dia de se celebrar o número de padres e incentivar outros jovens a seguirem essa missão, um espião esteve presente e viu que Braulio teve uma fala sobre camponeses e “posseiros”. Segundo este, eles “sofriam em demasia nos campos”, e por fim comentou que apoiar os ditos “posseiros” era um ato de “justiça divina”, “afinal a terra era de Deus”⁸⁵.

A luta contra a tortura também foi uma temática que se manteve em 1981 nas entrevistas, eventos e publicações do bispo. Dom Adriano, neste ano, teria enviado ao MJ uma carta aberta denunciando possíveis crimes de tortura e recomendando a abertura de um processo para investigar esses fatos. Na carta, Dom Adriano acusava policiais de assinarem dois “marginais” – que, para Dom Adriano, seriam aqueles que estão fora do circuito econômico e de consumo (Cf. QUIJANO, 1973). Seja como for, o parecer do processo é negativo e se pede o arquivamento quase como uma represália por Dom Adriano não ter cooperado como ministério na época do sequestro⁸⁶.

A documentação dos anos seguintes de 1982, 1983 e 1984 é extremamente diminuta comparada a esses dois primeiros anos. Ela consiste na apreensão de revistas que comentam sobre Dom Adriano, sendo esses comentários positivos ou negativos. Como uma em 1983, apreendida pelo SNI no exterior, que chama o bispo de “marxista” e associa a ala progressista, da qual ele faria parte, ao mal. Alguns eventos também foram frequentados por espiões como uma reunião de sindicato dos bancários em 1982⁸⁷. Fora esses eventos, não há outras informações contundentes sobre o bispo. Mesmo que em 1984 não seja o fim da espionagem – há documentos até da década de 1990 –, eles não mudam ou alteram a visão de “marxismo” por associação que foi construída ao longo da década de 1970. Assim, Dom Adriano é, via de regra, associado a personagens do PCB, “posseiros” ou militantes “pró-democracia”, todos “comunistas” aos olhos do regime.

⁸⁴ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ccc_82006224_d0001de0001

⁸⁵ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_VAZ_0_0_34615_d0001de0001

⁸⁶ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_rjanrio_tt_0_jus_pro_0128_d0001de0001

⁸⁷ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ccc_83009138_d0001de0003

5.5 Conclusões parciais

A literatura sugere que a ditadura tinha a Igreja como uma aliada que foi transformada progressivamente em inimiga. Essa inimizade, essa celeuma, não teria sido iniciada por uma divergência no que se refere à agenda moral desses dois atores. São raros, como se viu durante esse capítulo, os momentos em que os censores acusaram Dom Adriano ou associaram ele a qualquer espécie de movimento que fosse contra a “moral e os bons costumes”. Mesmo que uma das práticas do “comunismo” fosse atingir e desfazer a “moral das famílias”, a Igreja da ala “progressista” notadamente contaminada pelo “marxismo” não compactuaria com essa parte.

Por diversas vezes, o nosso bispo foi acusado de fazer parte desse grupo mais “progressista”. Primeiro, ele esteve próximo, em um jornal, de um político que demandava democracia e criticava abertamente a ditadura. Depois, ele acolheu símbolos e outros artefatos que o pudessem conectar com o “comunismo internacional” e, ainda, deu palestras sobre desigualdades e outros assuntos tabus para a ditadura. O jornal *A Folha* foi um marco desse ataque ao regime. Nessa fase, a ditadura não precisaria associar o bispo a ninguém, ele próprio era o “marxista-leninista”. Após esses episódios e com o sequestro, essa relação parece ter sofrido uma mudança considerável.

Assim, na primeira seção deste capítulo, tentei atravessar as primeiras impressões que os censores possuíam acerca do personagem em voga. Viu-se que, uma parte considerável dos censores, se não todos, o consideravam um “comunista” feroz. A maior parte da documentação são opiniões tecidas a partir de outros meios de comunicação, feitas por meio de listas compostas por pontos. Essa forma de captar a documentação se modificou quando a propaganda feita por opositores a partir do sequestro começou a ocorrer.

O sequestro começou a ser usado como bandeira antiditadura por grupos no exterior, principalmente católicos, e nacionalmente por movimentos antitortura. Dom Adriano acabou sendo associado a esses grupos quase todos mais progressistas. Na primeira seção deste capítulo, demonstrei que a maior da documentação dessa época era criada baseada em pesquisas internacionais e nacionais que tivessem alguma menção sobre esse fato. Até mesmo os militares, em algum momento, cogitaram a possibilidade de terem cometido um erro coletivo ao não apurar os supostos envolvidos no crime.

No final da primeira e início da segunda parte do capítulo, viu-se que a forma com que os censores resolveram investigar o bispo mudou, dessa vez eles estariam presentes nos eventos protagonizados por ele como missas, palestras e reuniões de movimentos sociais. As descrições

sempre eram detalhadas e o indivíduo ao ler o documento tinha uma noção do número de pessoas, conteúdo das falas e até a arrumação das cadeias. Em boa parte dessas ocasiões, outros personagens começaram a entrar em cena e se aproximar mais do bispo. Esses personagens eram o MAB, os “posseiros”, CJP. Mesmo que ele não dissesse uma única palavra contra a ditadura – e ele disse um tanto –, estar com eles já era associado ao “esquerdismo”. Então, com Dom Adriano, ocorreu quase o contrário do que com a literatura especializada, ele saiu de um “comunista” declarado (pelos censores) para um “comunista” por associação. Por último, na última seção, vimos através dos arquivos, que os militares mantiveram basicamente as mesmas opiniões anteriores sobre o personagem em tese, mas com uma significativa diminuição no volume de documentos produzidos sobre ele.

A memória que vai se instalar no período democrático, através desse e de outros suportes, toma Dom Adriano como um ser totalmente oposto ao pensamento de seus censores, mesmo que, em algumas pautas como a moral, não o fosse. É como Rollemberg mostra no caso da OAB (2008), há uma versão muito específica desse personagem que foi salva e *iconizada* durante o processo de redemocratização. Porém, os suportes dessa memória específica de “progressista” e “marxista” são múltiplos e vão além da memória da ditadura sobre ele. No processo capítulo, focarei em como esses suportes ajudam em uma certa *iconização* dessa forma específica de enxergar Dom Adriano.

6 “TEM QUE TER CORAGEM PARA FALAR DE DOM ADRIANO”: A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DE DOM ADRIANO A PARTIR DA REVISTA DO CENTENÁRIO, DOS MILITARES E DO MAB

6.1 Introdução

Esse capítulo nasce, em parte, como uma tentativa de compreender o porquê da literatura especializada não se debruçar sobre a especificidade da visão de mundo de Dom Adriano e adotar, mesmo sem intenções, uma perspectiva homogênea sobre o personagem. Uma das motivações que se levantou anteriormente para que pesquisadores como Mainwaring o declarassem como “baluarte progressista” foi a maneira com que ele se debruçou sobre o processo histórico, adotando uma perspectiva de muito longo prazo e tentando estudar toda a formação do catolicismo brasileiro na história de toda a República (MAINWARING, 2014). Em contraposição, minha abordagem construída ao longo da tese foi mais micro e com uma curta duração de tempo. Porém, neste capítulo final, tentarei trazer uma outra perspectiva a qual vem a se somar com essa primeira numa tentativa de compreender as motivações de outros pesquisadores em assumir uma visão unidimensional da visão de mundo de Dom Adriano.

Sendo o objetivo deste capítulo tentar compreender essa difusão da visão de mundo de Dom Adriano como “progressista” e os suportes dessa perspectiva, traremos aqui o conceito de *iconização* que joga luz sobre esse processo. A *iconização*, como tentarei mostrar, é uma forma de enfatizar uma memória específica de um sujeito social, tornando-a homogênea como consequência. Para isso, o capítulo está dividido em quatro partes além desta introdução e das conclusões parciais, uma primeira seção sobre o processo de *iconização*, uma segunda sobre os militares – com uma documentação distinta da que foi vista no capítulo cinco; uma parte sobre os aliados – padres e demais figuras ligadas a Dom Adriano – e, por último, uma parte sobre o MAB.

6.2 O processo de iconização

Como visto anteriormente, a pesquisa se iniciou em um “arquivo”, em uma dada instituição, e, no decorrer do tempo, esta mudou de lugar. A mudança de um conjunto de papéis para outro local – algumas caixas que apareceram em outro bairro e livros que mudaram de endereço – pode parecer singelo. Contudo, não é apenas uma simples mudança, há um ato simbólico de transformação daqueles documentos escritos, figuras e imagens em um artefato ou, nos termos nativos, em um “arquivo” (CUNHA, 2021). Nesse novo “arquivo”, o foco passa

a ser o próprio Dom Adriano; antes, no primeiro “arquivo” encontrado na mitra diocesana, havia diversos documentos diferentes que não atendiam o propósito de rememorar atos ou escritos sobre Dom Adriano: documentos de contabilidade, convite para eventos, livros de português entre outros. Já no outro, em Parque Flora, os documentos adquirem uma temática, dedicam-se a um personagem exclusivamente à sua construção.

Esse ato quase mágico de seleção e adaptação de documentos supostamente aleatórios é um dos focos desse último capítulo. Isso porque tal ação causa ou vem acompanhada de uma segunda: a *iconização*. Chamo de *iconização* o fazimento de heróis a partir de uma memória muito específica. Quando um “arquivo”, construído por sujeitos sociais e históricos, seleciona uma narrativa, uma história singular, ele também ajuda criar ícones, indivíduos com trajetórias alegadamente extraordinárias os quais nascem de uma figuração específica e exclusiva. É interessante frisar também que a *iconização* ocorre não apenas por via dos nativos que guardam os “arquivos” sobre seus “heróis”, mas também pelo pesquisador que acolhe as narrativas desses sujeitos.

“O regresso de Martin Guerre”, escrito por Natalie Zemon Davis, é um exemplo de *iconização*. Martin Guerre seria mais um se não fosse sua fantástica história. Mais: ele se torna fantástico graças, e sobretudo, à própria Davis. Ao escrever e fabricar sua memória, a autora cria, de certa forma, um ícone que possui uma trajetória muito específica e singular. Não leremos Guerre a partir de sua vida militar, por exemplo. Lê-se Guerre, isso sim, por meio de seu impostor que toma a vida do verdadeiro Guerre para si. Quando Cunha (2004) debate sobre a transformação dos documentos pessoais da antropóloga Ruth Landes em um “arquivo” oficial de uma universidade, ela nota a *iconização* dessa personagem. É perceptível o esforço da antropóloga Landes em conseguir depositar seus documentos de campo em um arquivo oficial da universidade. E, quase como automaticamente, ao retratar esse processo, Cunha também reforça a *iconização* de Landes. Então, essa *iconização* de personagens não é uma exclusividade e originalidade desta tese. É notório, por outro lado, que a *iconização* feita pelos cientistas sociais não é igual à memória construída pelos nativos quando eles propõem a formação de um arquivo.

Minha tese é, sem dúvida em alguma medida, uma *iconização* de Dom Adriano. São páginas e páginas dedicadas a ele. Ademais, há uma pesquisa documental e etnográfica inteira, de alguns anos, dedicada a ler os documentos escritos e feitos pelo próprio bispo. Também procuramos pesquisar outras fontes alternativas sobre o religioso nos arquivos da ditadura e do MAB. Há um *ícone*, nos meus escritos, e ele é Dom Adriano. A formação do arquivo de Dom Adriano é um outro processo de *iconização* em curso, em paralelo à minha tese e objeto dela.

Ele é a formação de um novo “arquivo” no Parque Flora. Existe uma construção de um museu e de um “arquivo” inteiro só para esse personagem.

Na minha *iconização*, Dom Adriano é um personagem cheio de nuances: é “progressista” na esfera econômica ao mesmo tempo que “conservador” na esfera da moral. Na *iconização* feita pelos nativos, há um outro personagem, mais “progressista” do que eu poderia supor. Esse é o personagem que aparece nas leituras de Mainwaring e Della Cava. Essa diferença foi estabelecida ao longo dos capítulos anteriores: a visão de mundo de Dom Adriano não era aquela encontrada nos textos clássicos da literatura sobre catolicismo. Neste capítulo, meu objetivo é compreender o processo histórico que leva a seleção específica desses documentos, ou melhor, é entender como se constrói a visão de mundo de outros sobre o bispo e quais os pilares dessa visão a qual influenciou a dos pesquisadores sobre catolicismo na Baixada.

A meu ver, existem três pilares para além da literatura especializada que foi tratada no capítulo dois que sustentam ou sustentaram essa *iconização* de Dom Adriano como um primor do progressismo. O primeiro deles é a ditadura. Os militares, como se viu no capítulo anterior, a partir de um sistema de censura e vigilância produziu e espalhou comentários e visões sobre o bispo e sua diocese. É fato que o sequestro, as pichações e o atentado à bomba influenciaram as perspectivas dos indivíduos acerca de Dom Adriano, mas o trabalho de representação feito pela burocracia estatal foi além disso. Há diversas descrições, fotografias e narrativas sobre eventos e personagens da diocese que adotam Dom Adriano e seus aliados como “comunistas” fervorosos que desejam “subverter os valores nacionais”.

Um outro pilar que, paradoxalmente, possui uma linguagem muito parecida com essa dos vigilantes da ditadura é dos membros da diocese. Como tentarei demonstrar nas páginas vindouras, os membros da diocese, demais personagens que passaram pela diocese e outros que conviveram com Dom Adriano, mantêm uma memória viva dele como um “baluarte do progressismo”. Um dos exemplos que posso oferecer para elucidar esse ponto foi em uma conversa com uma professora do curso de graduação da UFRRJ, que me disse o seguinte: “é preciso ter coragem para falar sobre Dom Adriano”. Isso porque o religioso se tornou uma figura cativante no imaginário da esquerda baixadense a partir do qual as pessoas tomam o bispo como um militante ativo contra a ditadura e a favor dos movimentos sociais. Não podemos negar que ele o era, mas seu processo de *iconização* nega outros tons menos homogêneos de seu pensamento. E, por último, tem-se os movimentos sociais ou o movimento social. O MAB possui uma história muito próxima da Igreja católica, como narrei nos capítulos anteriores. Porém, a narrativa de criação do movimento, fornecida a mim pelo seu presidente

durante duas entrevistas em 2020 e 2023, também auxiliam na manutenção dessa *iconização* específica de Dom Adriano.

Até então, descrevi sistematicamente documentos escritos por Dom Adriano, principalmente aqueles de circulação, como A Folha e o Boletim Diocesano, e no quinto capítulo, apresentei os documentos produzidos pelo aparelho de repressão-censura durante a ditadura. Porém, devido ao objetivo deste capítulo, resolvi mudar as fontes para minha etnografia documental. Em um primeiro momento, eu volto a enfatizar a visão que os militares tinham de Dom Adriano a partir de uma documentação a qual eu não explorei no capítulo anterior. Isso reforçaria meu ponto de que a visão dos militares, quase como uma consequência não-intencional da ação, gera uma percepção mais “progressista” do bispo do que seus próprios escritos. Em um segundo momento, para compreender a opinião dos aliados de Dom Adriano, vou me aprofundar nas reportagens e opiniões sobre o bispo dadas por aliados e outros religiosos. Foi no capítulo três que mencionei de forma breve a revista. Ali, eu queria demonstrar que, devido à concentração dos tópicos das reportagens em determinadas datas, a memória sobre Dom Adriano ignorava os primeiros anos de sua gestão, focando em demasia nos eventos pós-1976, o que já me mostrava que o religioso havia uma *iconização* muito específica.

Por último, sobre o MAB, há uma triste realidade: não há um “arquivo” do MAB sobre o MAB. Quer dizer, não existe uma guarda e seleção dos documentos por partes dos nativos e também não existe tal movimentação por parte dos órgãos da burocracia estatal. Há um conjunto de papéis, todos atolados em um mesmo local. Isso é diferente do primeiro “arquivo” sobre o qual me debrucei no primeiro momento da tese, porque mesmo o “arquivo” de Moquetá, estando um pouco mais desorganizado em comparação a um arquivo profissional, ainda havia uma lógica na guarda e produção de documentos. Já o arquivo do MAB, por outro lado, não tinha qualquer espécie de orientação. Nesse caso, então, decidimos abandonar uma possível análise documental e partir para uma outra metodologia qualitativa: a entrevista. Fiz, com o presidente do MAB na época, uma entrevista sobre o surgimento do movimento em Nova Iguaçu e uma segunda mais focada na relação com a Igreja Católica. A partir desses encontros, pude perceber que a própria narrativa do movimento sobre sua fundação acaba por reforçar a *iconização* específica aqui debatida.

Por fim, à guisa de conclusão dessa breve introdução, gostaria de tentar conectar esses três pilares da *iconização* de Dom Adriano a partir de uma matriz comum: a redemocratização. Seria deveras estranho pensar que os censores teriam uma linguagem próxima dos movimentos sociais e dos aliados de Dom Adriano ou de pesquisadores da área. Isso não faria sentido, se

não fosse por um período histórico que consolidou, de certa forma, essa *iconização* específica de Dom Adriano: o retorno da democracia. Durante a década de 1980, o Brasil atravessou uma necessidade de se reinventar enquanto nação e isso exige um esforço imaginativo de memória também. É preciso fazer novos heróis, derrubar os antigos e erguer outras certezas e símbolos. Os novos heróis e ícones, como resolvemos chamar, são aqueles que se opuseram ao próprio regime. Ao adotar Dom Adriano, a partir de uma ótica dos censores, seus aliados, na verdade, gostariam de enfatizar sua luta contra a ditadura e seus feitos enquanto militante pró-democracia (O'DONNEL, 1983). Mostrarei novamente, a seguir, qual era esse linguajar usado pelos agentes da ditadura.

6.3 Os militares e a iconização: o consagrado Dom Adriano “militante”

Como se viu no capítulo anterior, durante a ditadura havia uma série de órgãos civis e militares que produziram materiais sobre Dom Adriano, entre eles o Centro de Inteligência do Exército (CIE). Em quase toda documentação que analisamos, o bispo era tido como “comunista” diretamente ou por se associar a outros com essa suposta ideologia política, e mesmo longe, em Brasília, o CIE era capaz de farejar um “comunista” – ou pelo menos o que os censores entendiam como “comunismo”. Em Nova Iguaçu, para os militares, como se viu, esse odor vermelho era sem igual. No dia 18 de outubro de 1983, os agentes do CIE produziram um documento chamado “Diocese de Nova Iguaçu: cartilha sobre o desemprego” com anexos “cartilha sobre o desemprego” como vemos na imagem seguinte⁸⁸. Apenas a título de rememoração, os documentos do CIE, assim como da maioria dos outros órgãos, começavam com uma introdução geralmente escrita em pontos, seguida de uma citação dos documentos apreendidos e assim se segue. Explicações simples em *bulletpoints* com extensas citações.

⁸⁸ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_83037797_d0001de0001.pdf

Figura 17 - Introdução do documento

1. CARACTERIZAÇÃO DO DOCUMENTO	
DOCUMENTO	U37797 83 PROTOCOLO
ASSUNTO	INFÃO 2152-CIE, de 18 OUT 83
	DIOCESE DE NOVA IGUAÇU: "CARTILHA SOBRE O DESEMPREGO" -4,6
REFERÊNCIA	
ANEXOS	UMA CARTILHA SOBRE O DESEMPREGO

Fonte: CIE, 1983

Na introdução do documento, o censor apresenta, o que para ele ou ela é o real motivo por trás da cartilha do desemprego, “fomentar a luta de classe”. A partir das citações do próprio documento, os censores estão supostamente colocando em voga o teor “marxista” da documentação na qual Dom Adriano acusa os “ricos” de serem os principais culpados pela “pobreza dos mais pobres”. Somado a essa indulgente opinião, a diocese de Nova Iguaçu apoiaria o partido dos trabalhadores – o que vimos não ser tão verdade assim. Como se não bastasse esse monte de acusações, a diocese ainda critica o governo pelas obras ITAIPU e TUCURUI as quais, segundo o “bispo vermelho”, seriam apenas para beneficiar o grande empresariado e não as “classes populares”.

Figura 18 - Exemplo de interpretações dos censores sobre a cartilha do desemprego

5. Em síntese, a publicação em anexo, algumas vezes calcando-se em passagens bíblicas, aborda a situação vivida pelo desempregado, atribuindo como causa principal dessa situação a ganância dos patrões em que rerem auferir maiores lucros em detrimento dos interesses da classe trabalhadora. Cita, como exemplo, o crescente número de demissões de antigos e experientes empregados que são substituídos por outros que se sujeitam a receber menores salários.

Critica o PMDB e a atuação do Governador FRANCO MONTORO diante dos episódios ocorridos em SÃO PAULO, no início de abril.

A Diocese de NOVA IGUAÇU, como é sabido, apoia o Partido dos Trabalhadores.

Acusa, também, o Governo Federal pela realização de obras como ITAIPU, TUCURUI e outras que não visam o benefício do povo, mas sim o das multinacionais e de repassar à classe trabalhadora o ônus da propalada crise econômica mundial, embora esta seja impedida de participar ou influenciar nas decisões importantes do País.

Fonte: CIE, 1983

Tal como o próximo trecho nos mostra, na diocese há um grande trabalho de conscientização das chamadas “gente trabalhadora” pela Igreja e nisso os militares e Dom Adriano parecem concordar. Porém, para os militares, o bispo pretende “lançar, no seio das massas, o descrédito às autoridades constituídas, a necessidade de organização popular e a subversão da ordem” (CIE, 1983, p. 3). Tudo isso simplesmente com uma cartilha sobre o desemprego. Nesse processo quase artesanal de análise humana, os censores ajudam a construir uma visão (DARTON, 2016). No caso de Darton, em seu livro *Censores em ação* (2016), os censores moldaram os gostos pela literatura; no nosso caso, eles transformaram a visão que temos de um bispo. Dizem: “Sem dúvida, a cartilha constitui um excelente trabalho visando a conscientização política da massa trabalhadora” (CIE, 1983, p.3).

A partir de 1978, a pastoral operária de Nova Iguaçu lança o seu próprio boletim para os trabalhadores, que foi chamado ora de *Orientações da Pastoral Operária*, ora de *Boletim da Gente* (1978-2004). Não há uma grande diferença entre os textos da *Folha* e os textos produzidos pela Pastoral Operária. Contudo, as orientações parecem ter uma linguagem menos rebuscada que a dos outros documentos de imprensa analisados e possui também algumas ilustrações as quais não aparecem tão comumente na *Folha* ou no *Boletim*. No capítulo cinco, nosso foco estava demasiadamente em Dom Adriano, mas as análises e visões da censura alcançam outras circulares e locais que envolvem a diocese, mas não exatamente o Bispo. Mesmo assim, eles, esses outros documentos, irão compor a visão de mundo dos censores sobre esse personagem e ajudarão a dar forma ao “hiper progressismo” dos anos da redemocratização.

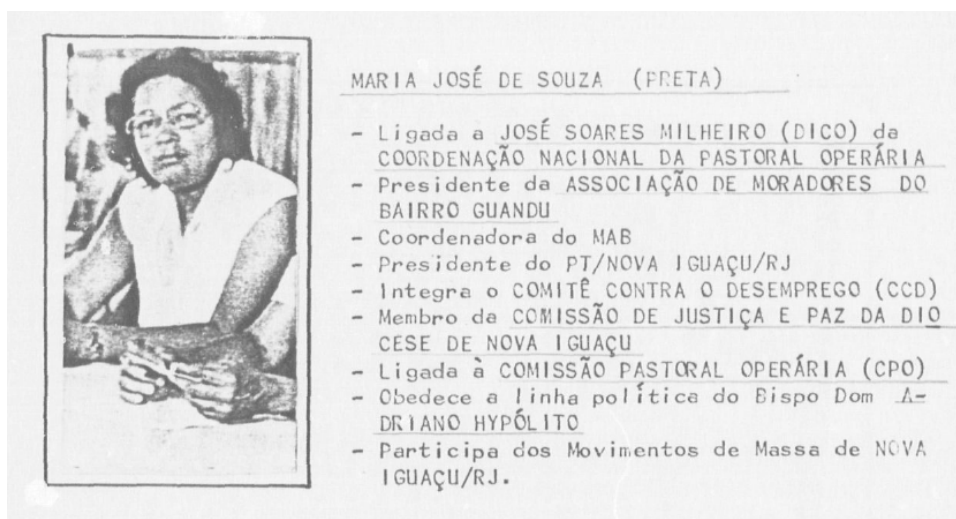
Figura 19 - Capa do Boletim da Gente



Fonte: Centro de Documentação e Imagem, 2016

Como também se viu no capítulo anterior, era comum que os censores produzissem documentos os quais teriam como objetivo descrever militantes da diocese que eram supostamente “comunistas”. Em 1982, os censores escreveram um dossiê que tinha como objetivo analisar e documentar o perfil de alguns dos militantes que participam tanto dos Amigos de Bairro quanto da Pastoral Operária. E, diferente dos demais analisados, nesse documento há até mesmo fotos dos indivíduos. Essa identificação, como veremos um exemplo na imagem seguinte, era feita colocando a foto da pessoa seguida de informações sobre ela. Apesar de os números de documentações referentes a Dom Adriano estarem em queda, o monitoramento dos militantes continuou de forma vigorosa até a redemocratização, pelo menos.

Figura 20 - Identificação dos militantes



Fonte: CIE, 1983⁸⁹

Os censores continuavam a produzir sobre Nova Iguaçu, mesmo que não mais tanto sobre Dom Adriano. Para eles, não era suficiente estar atento tão somente à identificação dos militantes e aos documentos (cartilhas ou avisos); era preciso estar cientes dos eventos promovidos pela diocese em que estavam. No capítulo cinco, viu-se que essa foi a estratégia adotada pelos militares a partir de 1980. Assim, com um olhar mais vigilante sobre esses personagens, os censores partiam para campo.

Em 1981, o SNI produziu um documento confidencial com fins de registro de avaliação A1 que levava como assunto “pedagogia popular e educação de base”. Apenas para lembrar, para o SNI, as fontes para elaboração dos seus arquivos variavam na confiabilidade de A1 a C3 (Pio Filho, 2008). Se a fonte fosse C3, para os censores, significava que ela não era tão confiável assim. Se fosse A1, como é o documento que estamos tratando, era quase uma verdade para os agentes da ditadura.

Ao que parece, como nos mostra o próximo trecho, esse encontro ocorreu no âmbito dos cursos de “conscientização” dos quais debatemos no capítulo 3. Nele, um professor discursou a favor de Marx e Lenin e um padre ousou dizer que os “marxistas” e cristãos devem estar unidos como era o exemplo da Nicarágua. É interessante notar que, mesmo que o padre não tenha se identificado como “marxista” e tenha separado os “cristãos” e os “marxistas”, é bem provável que os censores tivessem associado os dois como partes inseparáveis. Os “marxistas” e os “cristão” estão juntos em Nova Iguaçu. De novo, vê-se aqui como o corpo

⁸⁹ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_CCC_84010275_d0001de0001.pdf

burocrática da repressão imaginava ser o pensamento dos religiosos de Nova Iguaçu sempre associando à diocese aos militantes de esquerda.

O prof Luiz Eduardo Vanderley, do Instituto de Estudos Superiores de Religião da PUC/SP discorreu sobre o processo de engajamento da Igreja brasileira nos movimentos populares, caracterizado como irreversível. Salientou ser “muito importante a educação popular” para que não repitam as manipulações por parte das atuais e injustas estruturas sociais. Sobre a participação popular disse que ele deve ser feita com critérios novos e sempre junto às bases e que a participação dos marxistas-leninistas no movimento popular deve ser natural e a Igreja não deve se importar com isso. Os cristãos, disse, não devem estar se preocupando em condenar marxistas ou os esquerdistas, isto porque MARX nos deu o melhor método de análise para conhecermos os males do capitalismo. O Pe. Frei Luiz Gonzaga Thomaz (OFM), usando da palavra salientou o exemplo da NICARÁGUA e disse: “os cristãos e marxistas devem estar juntos no combate à opressão e exploração existentes no País (CIE, 1981, p. 2)”⁹⁰.

Através da violência dos grupos extremistas ou pelas centenas de pichações nas Igrejas, essa visão de mundo dos censores parece, em algum momento, ter vazado da burocracia repressiva rumo à visão de mundo daqueles próximos a Dom Adriano e até mesmo aos acadêmicos, tal como sugere uma tese recentemente defendida no Programa de Pós-graduação em História social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2021:

Nota-se a aproximação da Teologia da Libertação e o Marxismo no que tange ao anseio por melhores condições de vida e o trabalho de base para conscientização e igualdade nas oportunidades, que são o tempo todo restringidas do povo. Como dissemos anteriormente, o marxismo preza por uma participação maior do povo nas decisões políticas e nas atividades econômicas, juntamente com o acesso à cultura, informação e dignidade. Estes pontos salientam a convergência entre os dois paradigmas, no entanto, não demonstram que são a mesma coisa, pois a preocupação fundamental na mudança das estruturas que levariam à felicidade, por um lado está pautada na questão da devoção à Cristo, e por outro a religião seria um fator de alienação e visto como instrumento de dominação. Dom Adriano criticava o materialismo marxista e dizia que poderia, sim, haver uma convergência entre os dois paradigmas de modo que pudessem trabalhar juntos. Mostramos ao leitor as diversas deduções sobre o assunto nas entrevistas do bispo aos meios de comunicação social da diocese. Mesmo que em alguns pontos viessem a divergir e sair de consonância, muitas coisas poderiam ser incorporadas à ação que a Igreja vinha implementando desde sua chegada à diocese, em 1966” (SANA, 2021, p. 544).

Sana promete que vai oferecer, ao leitor, deduções sobre o pensamento de Dom Adriano que nos ajudariam a entender a conexão entre “cristianismo e comunismo”. De fato, deduções é o melhor que ele pode fazer. Afinal, como se viu em toda a tese, principalmente no capítulo 4, as evidências mostram que Dom Adriano achava que o cristianismo era, ao contrário, o

⁹⁰ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_CCC_81004382_d0001de0001.pdf -

“verdadeiro inimigo” do comunismo (A FOLHA, 1976, p. 4). Contudo, os órgãos de repressão e censura parecem ter ajudado Sana e a outros a construir essa visão. No exemplo da documentação citada no capítulo anterior, os militares parecem ter nenhuma – ou pouca – dúvida de que os padres estavam associados com o marxismo. Assim, vê-se com a ajuda de Darnton (2006), como a memória social do personagem Dom Adriano foi, e é, em parte construída com a ajuda da própria censura.

Os censores também criaram suas próprias visões sobre a Folha e o Boletim Diocesano. Acredito que justamente através desses dois veículos que os censores começaram a prestar mais atenção a Dom Adriano e na diocese em si. Sobre isso, é preciso salientar dois pontos. O primeiro é que ambos os documentos são acessíveis a públicos maiores do que os eventos na própria diocese. A Folha tinha circulação de mais 40 mil exemplares e o Boletim era dado a todo corpo burocrático da diocese. O segundo ponto que pode ter chamado a atenção dos censores é que, na primeira parte da década de 1970 que coincidentemente foi o momento histórico da produção dos primeiros documentos sobre o bispo, ambos tinham críticas fortíssimas ao próprio regime militar no Brasil e às ditaduras na América Latina. De fato, críticas de ampla circulação chamariam a atenção de qualquer censor.

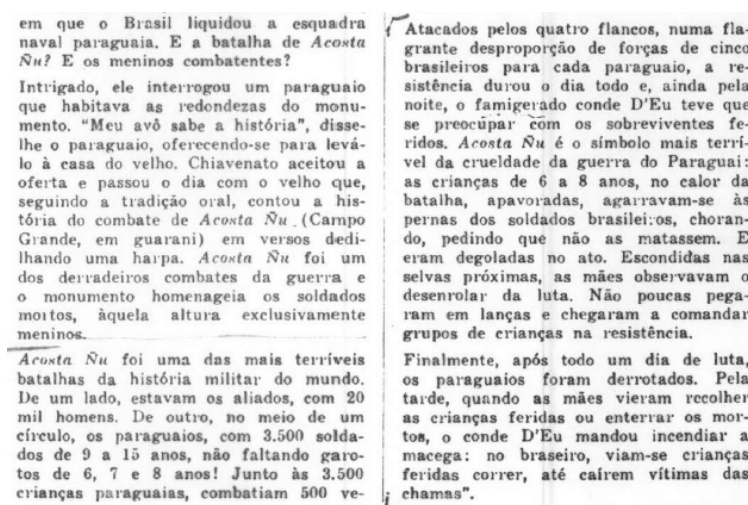
Vejamos outros exemplos de apreensão e conclusões sobre o período. Em 1980, o Comando Aéreo Regional produziu um documento no qual a Folha é citada. Diferente dos documentos já mencionados, há apenas um parágrafo que segue com um enorme anexo de quase toda a edição daquele mês. Os esclarecimentos são mais breves, mas a forma de se expressar sobre o jornal confessional é bem mais dramática. Segundo o censor, na primeira página do jornal, “há um conteúdo editorial [...] cuja intenção é a destruição dos valores morais da Nação, através da distorção de fatos históricos” (CISA, 1979, p. 1)⁹¹.

Após essa parte, para minha surpresa, não há qualquer crítica dura aos militares por uma bomba ou por sequestro, nada disso. É, na realidade, um texto de crítica à Guerra do Paraguai, mais precisamente sobre as crianças na guerra. O texto critica a atuação brasileira na guerra que dizimou uma centena de milhares de crianças. Na xerox em anexo, é possível ver as marcações que o próprio censor criou no documento. Nesses trechos sinalizados, há uma crítica mais contundente na qual Dom Adriano chama atenção para a constatação de que os soldados brasileiros massacraram crianças. Fato é que, nessas primeiras edições, o critério dos

⁹¹ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_vaz_0_0_23435_d0001de0001

censores ainda não estava tão demarcado como nas edições seguintes, onde o “marxismo” é o grande vilão da história.

Figura 21 - Marcas dos censores em edição da Folha



Fonte: SNI, 1980⁹²

De certa forma, nessa primeira documentação, não há uma menção ao “comunismo” ou qualquer coisa desse gênero. Contudo, há uma disputa com Dom Adriano. O bispo é acusado de atentar contra a “moral” e os “símbolos nacionais”. Ao apontar os militares como “genocidas de crianças” durante a guerra do Paraguai, o religioso causou, surpreendentemente, um mal-estar entre os militares da época, que tentavam de alguma forma construir uma memória impecável sobre a própria instituição. O documento destaca esse aspecto de desafiar as narrativas sobre o povo brasileiro consagradas pela burocracia estatal.

Em Pollak (1989) conseguimos ver como a memória é alvo de disputas entre grupos sociais ou entre associações e o próprio Estado. É verídico que o exército brasileiro realmente teve que enfrentar crianças em suas disputas no país vizinho; porém, a forma com que ele decidiu relembrar tal fato ou romper o esquecimento pode afetar a memória que os demais membros da sociedade possuem acerca das forças militares. Assim, há um conflito narrativo-discursivo entre Dom Adriano e próprio exército e, nesse primeiro embate, assim como nos demais analisados no capítulo anterior, eles parecem estar disputando não somente representações, mas a própria memória.

⁹² Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ccc_80003342_d0001de0001.pdf

Sobre a Folha, quando analisamos esse trecho em conjunto com os demais, a crítica aos militares parece seguir o padrão dos embates gerais entre diocese e ditadura: a disputa sobre a representação do que é “comunismo”. Em agosto de 1980, SNI apreende uma das edições da Folha. O periódico é acusado de ser um “veículo de transmissão de mensagens esquerdistas”, “dirigidas “aos fiéis de classes com menor poder aquisitivo” (SNI, 1980b)⁹³. É possível se notar que A Folha empreende um esforço para tratar de assuntos de “natureza ideológica-político” que, segundo os censores, reforça um “caráter de esquerda” do periódico. Por fim, os militares chegam à única conclusão lendo o documento:

A folha atende os objetivos comunistas de levar aos fiéis das Igrejas a lutarem por transformações das estruturas sociais vigentes tendo em vista a implementação no Brasil, um sistema socialista, com um sentimento de estarem agindo como verdadeiros cristãos (SNI, 1980b, p. 3).

Essas palavras podem ser resumidas na imagem seguinte. Em breves linhas de leitura do periódico, os censores detectaram “comunistas” que tramam contra a ordem vigente no Brasil.

A FOLHA estampa, habitualmente, em seu cabeçalho a expressão “UTILIDADE PÚBLICA” - Lei 6311, de 25 de setembro de 1970, colocada entre os endereços da mitra diocesana de Nova Iguaçu e da Editora Vozes LTDA [...] o seminário A FOLHA atende ao objetivo comunista de levar os fiéis da Igreja a lutarem pelas transformações das estruturas sociais vigentes, tendo em vista a implementação no Brasil de um sistema socialista (SNI, 1980b, p. 3).

A leitura feita pelos censores atende a uma versão estereotipada do próprio Dom Adriano e de sua diocese. Mesmo que o bispo gaste linhas e linhas acusando as experiências “comunistas” do leste europeu de suprimirem as “liberdades individuais”, mesmo que ele acuse o “comunismo” de violência exacerbada, mesmo que ele diga o porquê de não ser um comunista, nada disso parece surtir efeito. O poderio do Estado em criar categorias e subjetividades a partir da documentação parece algo irresistível. Essas, uma vez criadas, passam a integrar a imaginação social (STOLER, 2009). Porém, a memória, a temporalização dos eventos, está em permanente disputa. Movimentos sociais e outras instituições também entram em conflito por ela. Na próxima seção desse capítulo, vamos ver como o presidente apresenta a memória sobre Dom Adriano, a Igreja e a relação dela com o próprio MAB.

⁹³ Ver: Arquivo Nacional. Fundo Serviço Nacional de Informações, notação: br_dfanbsb_v8_mic_gnc_ccc_80003342_d0001de0001

6.4 Entre Padres e ativistas: a iconização de Dom Adriano por seus aliados religiosos e não-religiosos

Para essa seção do capítulo, adotei como material empírico a própria revista do centenário de Dom Adriano. A revista se chama “Caminhando” e é editada pela própria diocese de Nova Iguaçu, sendo essa edição específica de 2018⁹⁴. Ela se divide entre textos assinados pelo próprio Dom Adriano com outros escritos de pessoas que conviveram com ele ou religiosos importantes, que tiveram ou não contato com ele. Então, há dois elementos que são passíveis de serem explorados: as palavras do bispo e as dos demais. Porém, é necessário dizer que os outros textos assinados por outros indivíduos que não Dom Adriano não representam um conjunto homogêneo. Os padres e bispos não enfatizam exatamente as mesmas coisas que os militantes. Embora tenham traços em comum, esse primeiro segmento busca dar mais atenção à evangelização de Dom Adriano. A ênfase sobre as lutas pelos direitos humanos, apoio a movimentos sociais e viés político parece ter ficado com os censores/militantes e com os não-religiosos. Para os religiosos, é importante destacar a atuação do bispo como “cristão”, acima de tudo.

Antes de adentrar a revista do centenário em si, gostaria de trazer uma outra edição apenas para ilustrar a diferença entre religiosos e não-religiosos que estou tentando construir. A edição a que me refiro é a 365 de agosto de 2021⁹⁵. Nela, há um texto de 25 anos da morte de Dom Adriano. Esse escrito é composto, basicamente, de uma introdução seguida de textos assinados por religiosos. Segundo padre Matteo Vivalda, em um dos escritos que redigiram sobre Dom Adriano,

Que a memória de Dom Adriano e de quantos lutaram junto com ele no passado, ajude a mexer nas águas da vida, para que ovos profetas e outras lideranças possam surgir em todos os campos, para levantar alto a bandeira do Brasil em nome dos *grandes valores humanos e cristãos* e realizar as justas esperanças de um povo livre, construindo unido um futuro de vida digna para todos (grifo meu) (CAMINHANDO, 2021, p. 5).

Neste pequeno trecho, lembro até do próprio Dom Adriano e sua concepção de “libertação via amor fraternal entre cristãos”. Há, na realidade, uma aproximação de um vocabulário do padre com o do próprio Dom Adriano, quando esse menciona suas soluções

⁹⁴ A revista pode ser acessada no seguinte link: <https://www.calameo.com/read/002504230e6f0403c9875>. Último acesso em 3 de outubro de 2023.

⁹⁵Essa edição pode ser acessada em: [https://www.calameo.com/read/006227768061ed4f25987?utm_source=DNI+-+Revista+Caminhando+\(Agosto/2021\)](https://www.calameo.com/read/006227768061ed4f25987?utm_source=DNI+-+Revista+Caminhando+(Agosto/2021)). Último acesso 3 de outubro de 2023

contra o impasse “capitalismo x comunismo”, principalmente no trecho que o padre menciona “levantar alto a bandeira do Brasil”. Acredito que o padre está pensando sobre a “união dos valores cristãos”, junto a uma luta por direitos pela “libertação” do país. Em outro trecho, Padre Costanzo Bruno, da paróquia de São Simão, diz:

Para ele, o ponto de partida era e **tem que ser hoje Jesus Cristo**. Não uma fé superficial, mas uma fé realmente concreta. Jesus me vendo no meio do povo. Por isso o amor a Jesus, a inspiração no Evangelho, **a fundamentação bíblica era e é fundamental**. Dom Adriano gostava de se estar no meio das pessoas (grifo nosso) (CAMINHANDO, 2021, p. 7).

E completa Dom Luciano Bergamin:

Dom Adriano foi [...] uma pessoa de muita oração e profunda experiência em Deus. Foi também da Igreja que acolheu e promoveu fielmente o que o Concílio Vaticano II tinha nos oferecido. Dom Adriano tinha uma grande visão, podemos dizer que já pensava e procura que a Igreja fosse uma Igreja de Saída e Samaritana, sonho do Papa Francisco (CAMINHANDO, 2021, p. 8).

Nesses dois últimos excertos, ambos escritos por religiosos, pode-se ver mais o Dom Adriano do terceiro capítulo, aquele bispo preocupado com o estado do cristianismo na Baixada Fluminense. É aquele religioso que encontrou, tal como Padre João, um estado da religião “deplorável” e que se dispôs a combater o “misticismo e as soluções mágicas”. O Dom Adriano dos movimentos sociais, para eles, parece ser menos importante. Isso é quase óbvio já que eles são, de fato, religiosos. Além dos textos, é preciso estar atento às imagens que acompanham e ilustram eles. Gostaria de mostrar, ainda antes de explorar a revista do centenário, a imagem que abre o texto dos 25 anos na Caminhando. Nela, podemos ver Dom Adriano ao lado do Papa Francisco, cercado de pessoas, como se estivesse junto a elas. De fato, esse parece ser o *ícone* Dom Adriano para esses religiosos. Vou tentar explorar como isso também está representado na outra edição da revista e como isso se diferencia das demais *iconizações* nela presentes.

Figura 22 - Ilustração do texto de 25 anos de Dom Adriano



Fonte: Revista Caminhando, edição 353.

O texto que abre a edição do centenário é feito pela própria organização da revista. Nele, o tom já parece ser outro. Dom Adriano aparece como aquele que se dedicou sobretudo “aos pobres e à luta pela dignidade humana” (CAMINHANDO, 2018, p. 02). Mesmo que seja citado, a participação religiosa parece eclipsada pela forte participação na luta contra injustiças sociais. Ainda sobre a participação na vida pública, Dom Adriano aparece como aquele que militou tanto para a “comunidade diocesana quanto para a comunidade social”. Há uma diferença na atuação estritamente religiosa que, nos textos anteriores, não me parece visível. Por fim, a imagem que é escolhida para ilustrar o texto é Dom Adriano recebendo um broche de algum ativista, possivelmente do MST. Agora, não vemos mais o bispo ao lado do papa, mas o militante em prol da mudança social.

Figura 23 - Dom Adriano recebe o broche de ativista



Fonte: Revista Caminhando, edição do centenário de Dom Adriano, 2018.

O próximo texto é outra vez um escrito do bispo Dom Luciano Bergamin. Anteriormente, viu-se que no texto sobre os 25 anos da morte de Dom Adriano o cristianismo aparecia como o principal traço da gestão do terceiro bispo para esse religioso. Pouco ou quase nada se citava sobre contra a ditadura militar ou em prol dos direitos humanos. Nesse outro texto, escrito três anos antes, a problemática da luta contra a ditadura aparece com um fôlego redobrado. Dessa vez, há mais espaço para se comentar sobre a atuação do religioso na defesa dos “direitos humanos” e dos atos terroristas impostos a ele pelos ditadores. Neste próximo trecho que eu cito por completo, é possível ver como a atuação de Dom Adriano aparece deslocada da Igreja e vai além de seu papel como padre. É necessário frisar que seu papel como religioso não desaparece, mas um outro elemento começa a compor o processo de *iconização*: a luta contra a ditadura.

Figura 24 - Opinião do bispo Dom Luciano Bergamin acerca de Dom Adriano

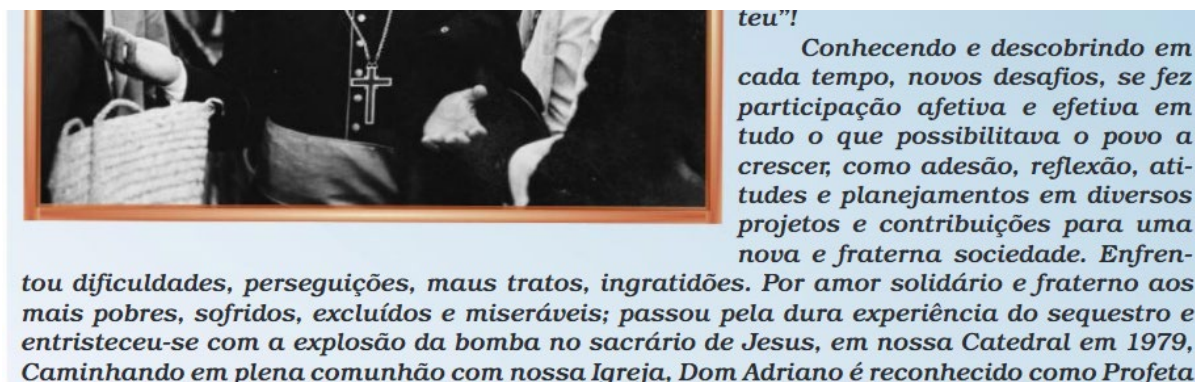
Acompanhei, pelos meios de comunicação, as notícias que comentavam seu Ministério Pastoral, sua intrépida defesa dos Direitos Humanos no tempo da Ditadura, seu “martírio” e o ataque ao Sacrário da Catedral. Tudo isto fazia aumentar em mim a estima e a consideração pela fé, coragem e entrega deste “bom pastor” que dava realmente sua vida pelo bem do povo não só católico, mas por toda pessoa, independentemente de religião, raça e condição social.

Fonte: Revista Caminhando, edição do centenário de Dom Adriano.

O outro texto que se segue após esse é o de outro padre, Edmilson Figueiredo. Nesse, diferente dos outros dois, a memória de Dom Adriano está mais atrelada a sua atuação emblemática como religioso. Digo isso porque, nesse excerto, encontrei várias reflexões sobre a atuação do terceiro bispo e comentários sobre sua concepção de “fraternidade”, “amor” e “comunidade cristã”. Mesmo nesse escrito, o sequestro e o atentado à bomba contra o prédio da igreja de Santo Antônio da Jacutinga aparecem como elementos importantes que compõem a memória sobre Dom Adriano. Porém, não há menção à luta pelos direitos humanos, mas

existe uma ênfase nas arbitrariedades da ditadura. No trecho seguinte, podemos ver como isso é citado pelo próprio autor. Esses fatos históricos são irresistíveis à narração, não ficam de fora.

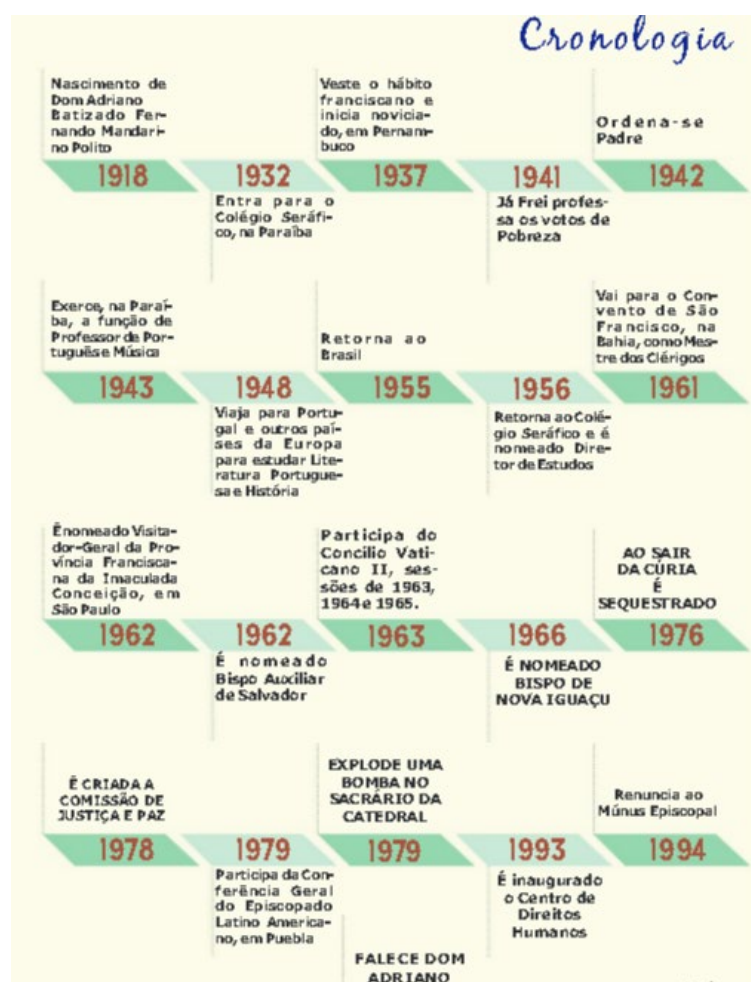
Figura 25 - Trecho que retrata acontecimentos importantes na trajetória de Dom Adriano



Fonte: Revista Caminhando, edição do centenário de Dom Adriano.

Na imagem seguinte, após esses textos introdutórios, vemos uma cronologia dos eventos importantes da vida de Dom Adriano. De certa forma, até então, não tinha visto um único texto citar as participações de Dom Adriano tanto em Puebla, como em Medellín. O fato parece ser mais surpreendente porque ele teve uma atuação muito emblemática nesses eventos e, em um deles, denunciou assertivamente as diversas ditaduras da América do Sul. Porém, na cronologia montada pela organização da edição, é possível ver que isso ficou registrado. Apesar disso, os outros eventos como sequestro e o atentado a bomba também estiveram presentes, tal como nos textos anteriores. De novo, não é a intenção aqui expor lacunas ou esquecimentos no processo de *iconização* do terceiro bispo. Quero, isso sim, mostrar quais elementos compõem essa narrativa. E, sem sombra de dúvidas, os elementos de combate à ditadura e sua luta política são fortes características de sua trajetória nessa construção de memória específica. É possível contar uma história de Dom Adriano sem Puebla, sem seus atos em Salvador, sem suas preocupações com o estado da moral em Nova Iguaçu. Todavia, parece ser impossível contar sua trajetória sem citar a ditadura, tal como se vê na “Cronologia” a seguir:

Figura 26 - Cronologia da vida de Dom Adriano segundo a organização da revista



Fonte: Revista caminhando, edição do centenário, 2018.

O próximo texto é assinado tanto pela própria organização quanto por Sada Baroud Davi. Sada é professora e militante. Atuou também como militante em movimentos da diocese e tinha contato com Dom Adriano. Em algum momento, pré-pandemia do novo Coronavírus, quando a pesquisa ainda tinha como foco o MAB, eu iria entrevistar Sada. Porém, essa entrevista não foi consolidada. Mesmo que o objeto tenha se modificado e passado a ser a visão de mundo de Dom Adriano, acredito que teria sido muito enriquecedor para a pesquisa tê-la escutado. De qualquer forma, o texto dela se apresentava como uma importante ferramenta para compreensão da *iconização* de Dom Adriano.

O escrito se inicia com uma digressão sobre a vida de Dom Adriano, as origens de seus familiares, seus primeiros passos no seminário e seus interesses nessa época. Após isso, segue com um foco em sua vida depois de se tornar padre, chegando até o momento de 1964. Para os

autores, “os desdobramentos do golpe militar de 1964, com o rastro de prisões arbitrárias, torturas e violências gratuitas aproximaram o bispo ainda mais do povo” (REVISTA CAMINHANDO, 2018, p. 08). O sequestro aparece, nessa narrativa, logo após essa fala, chamado pelos autores de uma “tentativa de calar Dom Adriano” (Ibidem). Doravante, já pensando sobre os acontecimentos de 1978, o texto cita a criação da Comissão de Paz e Justiça que, segundo eles, tinha como objetivo defender os direitos humanos. É interessante notar que a menção da Comissão de Paz e Justiça não é um fato enfatizado pelos agentes religiosos da diocese. Na realidade, foi a primeira vez que isso é mencionado, salvo na cronologia.

Ainda no texto, é possível perceber como os embates entre Dom Adriano e a ditadura, ao passar dos anos, ficaram cada vez mais intensos e a convivência entre ambos se tornou virtualmente impossível, como demonstrado no trecho seguinte. Poderia mesmo dizer que Dom Adriano realmente gostaria de “subverter” aquela ordem específica tal como os militares narram, devido a sua “defesa pelos direitos humanos”. Nas palavras dos próprios autores desse texto, Dom Adriano “não se deixou abalar pelas diferentes investidas da ditadura”, o bispo continuou sua atuação, sem qualquer modificação. Para eles, “mesmo os sermões, ao assumirem um viés político, transformarem-se em reflexões de fé e de vida, que sensibilizaram os ouvidos mais céticos” (REVISTA CAMINHANDO, 2018, p. 10). De certa forma, é exatamente isso que os censores acusavam Dom Adriano: de misturar “política e religião”.

Por fim, gostaria de chamar atenção para a imagem que está ilustrando esse momento do texto. Nela, podemos ver o Dom Adriano militante em ocupação no município de Japeri. Assim, para esses autores, a *iconização* de Dom Adriano lembra aquela visão de mundo narrada no capítulo 4. Um bispo, para além de seu papel como religioso, um inimigo feraz da ditadura e um militante pró-direitos humanos.

Figura 27 - Ameaças a Dom Adriano e o atentado a Bomba

De volta ao Brasil, recomeçam as ameaças telefônicas. "O bispo não aprendeu a lição e por isso receberá um castigo ainda mais violento que o da primeira vez", vociferaram. Em novembro de 1979, um novo aviso: a Igreja de Santo Antônio da Prata, a Catedral e a Igreja de Santa Rita amanheceram com as paredes pichadas com injúrias contra o Bispo. Mas o pior ainda estava por vir. Nem mesmo a Catedral, a alma da Diocese, escaparia da onda de terror imposta pela ditadura militar. A quatro dias do Natal, em 20 dezembro de 1979, à luz do dia, uma bomba foi detonada no altar do Santíssimo Cristo na Eucaristia. Até então,

Fonte: Revista Caminhando, edição do centenário de Dom Adriano, 2018

Figura 28 - Dom Adriano em ocupação



Fonte: Revista Caminhando, edição do centenário de Dom Adriano, 2018.

Após esse escrito, a revista retoma o caráter religioso em sentido estrito. O próximo texto é uma homilia, ou melhor, uma recordação de homilia de Dom Adriano. O título, contudo, chama a atenção: “homilia da missa depois do sequestro”. Para o terceiro bispo, em seu discurso, “que estes acontecimentos fossem o princípio de um esforço de unidade, fossem um pouco de cimento para a construção de uma comunidade mais viva, mais responsável” (REVISTA CAMINHANDO, 2018, p. 12). Nesse momento do texto, pude compreender que os acontecimentos, no plural, os quais ele se refere são as constantes arbitrariedades e atos violentos que o regime perpetrava tanto contra ele como contra toda a diocese de Nova Iguaçu. Todavia, de acordo com sua visão de mundo, o mais importante era alcançar uma comunidade de corresponsabilidade entre católicos conscientes e fraternos.

A ideia de luta pela “dignidade humana” ou pelos “direitos humanos” enfatizadas por alguns dos textos mencionados acima e também por outros agentes do catolicismo brasileiro (cf LIMA FILHO, 2020) parece ser menos central do que a “unidade” da Igreja para Dom Adriano. Mesmo que a *iconização* feita pelos militantes da diocese aponte para outros caminhos, para um que estivesse mais próximo dos censores. Este fato parece ser, no mínimo, curioso. Pensar que os censores acusavam o terceiro bispo de algo – misturar religião e política, lutar pelos direitos humanos, conscientizar os pobres, querer subverter a ordem – e seus aliados, com exceção dos mais religiosos e em alguns casos somente, usarem dessa mesma linguagem é algo potencialmente difícil de explicar. Antes de adentrar a essa explicação, gostaria de chamar atenção para uma outra característica da *iconização* de Dom Adriano, já debatida no capítulo 3.

Essa edição da revista Caminhando possui não somente textos de aliados e religiosos sobre Dom Adriano, mas são também textos do próprio. O primeiro que citei aqui foi o da homilia após o sequestro (1976). Para mim, mais do que o próprio conteúdo, é necessário estar atento às datas dos textos acolhidos pelos nativos. É sabido que a produção de documentos de imprensa da diocese, assinados por Dom Adriano, tanto para circulação interna (entre padres) quanto para circulação ampla (para todos), começou já em 1969. Porém, a maioria dos textos encontrados data de 1974 em diante. Nesse momento, os textos de crítica social assumem maior importância dentro da visão de mundo de Dom Adriano. Como vimos, tanto no capítulo 4 quanto no capítulo 3, a visão de mundo de Dom Adriano passa de uma preocupação com os problemas comumente atribuídos a “moral” – relações sexuais, casamento, díizimo, uso de drogas, religiões de matriz africanas – para uma preocupação com problemas de “ordem mais social” – “desigualdade, sistemas econômicos, habitação, serviços públicos”. E, nesse processo de *iconização*, a organização da revista privilegiou mais o segundo do que o primeiro.

De certa forma, os censores, a ditadura como um todo e os paramilitares fizeram a mesma coisa. Privilegiaram mais o Dom Adriano militante do que aquele preocupado com a moral da Baixada Fluminense. Como se viu no capítulo anterior com Gomes (2014), essa foi uma tendência dos militares que, em seu momento de ruptura com a Igreja, escolheram romper qualquer possibilidade de aliança e acusar, até mesmo os mais conservadores, de subversão. Porém, é necessário dar uma explicação coesa para as motivações dos aliados e dos padres em canonizar o militante e menos o padre.

Como citei na introdução desta seção e no capítulo anterior, a redemocratização pode ser entendida como um advento imaginado e construído com uma negação do período anterior (CASTORIADIS, 1989). Os diversos momentos simbólicos, imaginados e reimaginados de

uma dada sociedade, se encontram sempre em oposição aos momentos anteriores. Castoriadis chama isso de movimento sócio-histórico da imaginação social. Então, nesse sentido, rompem-se os símbolos e representações construídos no período anterior (ditadura) e se formam novos no seguinte (redemocratização), como aponta a Maria Célia Paoli em um texto em que defende a necessidade de se reformular a memória no pós-redemocratização, chamado “memória, história e cidadania” (1992):

A noção de ‘patrimônio histórico’ deveria evocar estas dimensões múltiplas da cultura como imagens de um passado vivo: acontecimentos e coisas que merecem ser preservadas porque são coletivamente significativas em sua diversidade. Não é, no entanto, o que parece acontecer: quando se fala em patrimônio histórico, pensa-se quase sempre em uma imagem congelada do passado (PAOLI, 1992, p. 1).

É parte de uma tarefa crítica resgatar e desafiar a memória postulada como real. Nesse sentido, a ditadura produz um legado de personagens que foram encarados tanto como amigos quanto inimigos. Ao destronar esse tipo de governo, é necessário reavaliar essa extensa lista de indivíduos e repensar suas posições perante a história. Dom Adriano, ao longo de sua gestão, foi, em boa parte, visto como um inimigo – um movimento talvez não tão bem pensado pelos censores e pelos grupos paramilitares. Torturado, difamado e vítima de um atentado atroz. Dom Adriano foi forçado a tomar posições cada vez mais antiditadura e em prol dos “direitos humanos”. Essa nova fase de sua visão de mundo rendeu a ele um novo *status* perante seus aliados como perante movimentos sociais e aos próprios autores da sociologia política da religião.

Tal como a utopia produzida por movimentos sociais e novos militantes, para Koselleck (2014) passa-se a incorporar a filosofia da história no fechar do século XVII. Os inimigos da ditadura passam a fazer parte de uma nova perspectiva sobre a história. Dessa vez, eles passam a integrá-la como *ícones*. E, para isso, devem ser atravessados por processos de *iconização* que passam necessariamente por esquecimentos e lembranças, ênfases e sobreposições. Esse processo também encontrou aliados tanto na base da diocese, como na teoria e nos movimentos sociais. E, com Dom Adriano, isso não é diferente. Há um processo de iconização que passa pela mudança do “arquivo” de localidade, sua mudança de temática – agora dedicado quase que exclusivamente sobre o bispo –, e pela revista do centenário e suas descrições pelos teóricos da religião. Por fim, nos resta uma importante análise a ser feita ainda neste capítulo. Ela é sobre a gênese do MAB, sendo fundamental destacar como esse mito de criação do movimento reforça esse processo de *iconização* que estou discorrendo sobre.

6.5 O MAB e seu mito criador

O Movimento Amigos do Bairro (MAB) é um movimento de bairro que surgiu na década de 1970 em Cabuçu, um bairro periférico de Nova Iguaçu. Na época em que começa a suas atividades, há uma intensa movimentação e disputa acerca da cidade, seus significados e papéis. Nesse contexto, é possível ver um sem-número de movimentos sociais urbanos despontando no cenário nacional (BOSCHI, 1987). Alguns deles supostamente mais espontâneos, outros com organizações mais consolidadas. Porém, o formato de associações de bairro passa a ocupar um espaço primordial entre as espécies de mobilizações presentes (KOWARICK, 1981).

No caso desse associativismo urbano específico, o MAB, além de estar situado em uma área periférica, possui outra característica de grande relevância para sua formação: a interferência e proteção da Igreja Católica. Ainda nesse período histórico, como aponta a própria Ifly (2010), em seu estudo sobre os movimentos urbanos de São Paulo, a Igreja tem um papel de grande relevância na mobilização dentro das cidades. Isso porque, além de socialmente legitimados, os membros da Igreja Católica, principalmente em sua parte “hierarquicamente” mais bem colocada, gozavam de status e proteção perante os militares. O que, por sua vez, assegurava aos movimentos sociais proteção e possibilidades de atuação sem – ou com menos – interferência por parte da censura. Em muitos casos, essa instituição era a única que poderia oferecer tais condições para os movimentos sociais. Imagine, em Nova Iguaçu, onde as milícias paramilitares matavam impunemente qualquer opositor político. Como, nesse cenário, um movimento social como o MAB, que chegou a promover até mesmo assentamentos, poderia sobreviver? A Igreja representou proteção, legitimidade e até recursos (MCCARTHY E ZALD, 1977).

Sobre sua gênese, o MAB surge mais precisamente em 1974, no bairro de Cabuçu. Nova Iguaçu, naquele momento, possuía graves problemas de infraestrutura urbana e atravessava uma fase menos favorável para sua economia local. O grande mito norteador que anima a criação do MAB começa com dois médicos que atendiam em um posto de saúde, nesse mesmo ano. Naquele momento, o estado dessas clínicas, devido aos problemas gerais da cidade, certamente não era dos melhores e ambas enfrentavam dificuldades de curar seus pacientes de males, como a própria diarreia advinda de cólera (SILVA, 1993). Os dois médicos foram tomando consciência da limitação de seu trabalho devido às péssimas condições do município e à grande desnutrição que os indivíduos daquele local atravessavam. Em um cenário

que tanto MDB como ARENA tinha uma atuação pífia na região (SILVA, 1993), era necessário então um movimento que lutasse para mudar essas estruturas que mantinham os iguaçuanos no ostracismo social.

Ao mesmo tempo, a Cáritas diocesana do município mudou sua forma de atuação, antes essa instituição da Igreja era feita somente para redistribuição de gêneros alimentícios excedentes na produção dos países desenvolvidos, agora passava a atuar na luta pela “dignidade humana” (LIMA FILHO, 2020). Em outras palavras, a Cáritas se preocupava com questões como direito à moradia, melhores condições de trabalho e expansão do sistema de saúde. Assim, ela se une aos médicos em busca de solidificar a ação coletiva em um movimento apelidado de Movimento de Associação de Bairro (MAB). Assim, “a Igreja de Nova Iguaçu abre espaço e respalda a atuação desses médicos que se propõem realizar um trabalho na área de saúde, trabalho esse que não se limitasse às práticas assistencialistas” (SILVA, 1993, p. 35). Essa mesma narrativa sobre a gênese do movimento é repetida por outros autores (PIRES-ALVES, PAIVA E LIMA, 2018; MAINWARING, 2018; PINHEIRO, 2007). Praticamente todos eles colocam o ônus da criação e expansão do movimento na própria Igreja Católica.

É notório que, no passado, o alcance do movimento era enorme, chegando até mesmo a uma envergadura estadual, com protestos e mobilizações contra o governo do Estado como se pode ver na imagem seguinte (SILVA, 1993). Nela, é possível visualizar uma notícia sobre a pressão do MAB contra um governador pela abertura do hospital em Nova Iguaçu. Hoje, o movimento não possui essa mesma ingerência ou, melhor, ele possui uma outra forma de atuar em meio ao cenário de Nova Iguaçu. Anteriormente, como se viu, o MAB estava conectado, quase intrinsecamente, à diocese de Nova Iguaçu. A Igreja atuava como protetora, provedora de recursos e fornecedora de mão de obra para o movimento. Porém, esse cenário mudou com o advento da redemocratização.

Figura 29 - Notícia sobre a audiência do MAB com governador



Fonte: Encontro, 1981

Isso porque, com a liberação dos partidos, o MAB se desligou gradualmente da Igreja em direção a uma filiação com os partidos mais à esquerda como PT e PDT. A literatura parece ter interpretado essa decisão de dois modos diferentes. Em Silva (1993), o MAB, ao se filiar à burocracia do Estado via partidos após a ditadura, teria sido cooptado. Na visão do autor, assim como em Zelnick (1949), os movimentos sociais podem ser cooptados pela máquina do Estado e, com isso, perder sua essência combativa. Para uma outra parte da literatura (MAINWARING, 1986), o MAB, ao se “emancipar” da Igreja Católica, ganharia um novo horizonte de possibilidade de ação para além da moralidade católica. Seja como for, para fins desse capítulo, que visa compreender a *iconização* de Dom Adriano, era necessário expor a narrativa construída pelos autores em torno da relação da Igreja com o movimento social e como ela se aproxima dessas outras formas de narrar a redemocratização⁹⁶.

⁹⁶ Eu cheguei a realizar duas entrevistas com dirigentes atuais do MAB sobre essa questão. Na primeira entrevista, a narrativa contada pelo então presidente possuía as mesmas estruturas das histórias contadas pelos pesquisadores sobre o movimento. Os médicos indignados se juntaram à Igreja e formaram um movimento sólido. A minha segunda ida ao movimento, contudo, foi diferente da primeira. Eu segui o mesmo procedimento: ligar para marcar uma conversa com a liderança. Já na segunda entrevista, o presidente J, atual presidente, coloca: “a fundação do MAB em 1980, quando começou a associação de moradores, em 84, quando Brizola era governador do Estado, quando ele abriu um leque para a comunidade” Junto à Confederação Nacional de Movimentos de Associação de Bairro (CONAM) e à Federação das Associações de Moradores (FAMERJ), o MAB foi criado. Essa forma de narrar tira o foco da Igreja e passa aos outros movimentos de associação de bairro. Nesse sentido, não há uma colaboração com as memórias de Dom Adriano até aqui. Ou melhor: não há *iconização* de Dom Adriano. Nesse

Figura 30 - Sede do MAB



Fonte: O autor, 2023.

Figura 31 - Mini diretório do PT



Fonte: O autor, 2023.

6.6 Conclusões parciais

Neste capítulo, investiguei quais os suportes de memória que ajudam a manter a *iconização* de Dom Adriano. Ao longo da pesquisa, identificou-se quatro. Um deles, bem como seus autores e pesquisadores, apresentamos nos três primeiros capítulos desta tese. Já neste capítulo, focou-se em outros três: os militares, os movimentos sociais e outros aliados de Dom

momento da entrevista, pude perceber como aquelas duas lideranças, separadas no tempo histórico, narravam aqueles mesmos fatos de modos diversos, um se apoiando na Igreja e outro não.

Adriano. Esses elementos em conjunto ajudam a forjar e manter uma memória específica de Dom Adriano que, como se viu, é fruto também do processo de redemocratização. Nesse período, autores e movimentos apostaram e recriaram memórias contra o momento histórico anterior: uma brutal ditadura.

Na primeira seção, resgatando os comentários do capítulo 5, falei sobre como os militares enxergavam não somente Dom Adriano, como também os outros militantes ligados à diocese. Dom Adriano, nesse cenário, era visto como uma espécie de “comunista” por associação, uma vez que seus aliados se declaravam ou eram enquadrados como tais. Na segunda seção, na qual analisei a revista do centenário, percebi que existia uma cisão, mas uma parte significativa das reportagens e textos exploravam a visão de mundo de Dom Adriano pós-1975. Nesse momento de sua trajetória, o bispo está em confronto direto com os militares e demais conservadores. O Dom Adriano, menos padre e mais “militante”, foi enfatizado por seus repressores militares. Enquanto que para os padres, o bispo era certamente mais “religioso”. Por fim, explorei como o mito criador do MAB também reforça essa visão, analisando tanto a criação do MAB narrada pela literatura especializada, quanto fazendo visitas ao local.

Como um todo, esse capítulo teve como objetivo pensar quais foram os suportes de memória que apoiaram a *iconização* de Dom Adriano. Para além de simplesmente mostrar as lacunas e problemas na literatura especializada sobre catolicismo e ditadura, tentei demonstrar por que determinados estudiosos optaram por essa visão de “hiper progressista” sobre esse personagem. É necessário compreender que tal concepção nasce e é eternizada a partir do período da redemocratização onde o imaginário social se refaz mediante a queda da ditadura. O “Dom Adriano” é um personagem construído por meio de esquecimento e lembranças que são parte do jogo político de reinvenção do imaginário social e de sua temporalização.

CONCLUSÃO

Como se viu ao longo dessa tese, há diversos estudos que se dedicam à temática da religião e do catolicismo no Brasil. Até mesmo sobre Dom Adriano, há um elevado número de estudos que se debruçaram sobre ele ou sobre algum aspecto específico de sua vida enquanto religioso ou militante. Uma parte considerável desses estudos, por outro lado, como tentei apontar, padece de contradições e lacunas. Quando os brasilianistas e os demais pesquisadores que foram influenciados por eles resolveram se debruçar sobre o estudo do catolicismo, eles encabeçaram estudos cujos objetivos eram atravessados por temáticas de longíssimos prazos. Em outras palavras, eles resolveram investigar toda a relação entre Estado e Igreja no Brasil ou ainda entre Igreja e movimentos sociais.

Para Mainwaring e demais autores, era realmente possível dar conta de toda a interseção entre política e catolicismo no Brasil, desde sua independência. De fato, o pesquisador, quando resolve pensar em seu objeto de pesquisa, deve fazer escolhas e essas, por sua vez, impactam na forma com que sua pesquisa será levada a cabo. É possível fazer um recorte temporal de 100 ou 200 anos. Porém, isso traz consequências interpretativas para dentro do estudo. É nesse momento que o pesquisador deve avaliar os ganhos e as perdas que o recorte temporal pode acarretar. Em nossa interpretação, a escolha de Mainwaring e dos demais influenciados por ele trouxe mais problemas do que soluções. Diversos personagens relevantes dentro da história do catolicismo brasileiro tiveram sua subjetividade, escolhas e preferências parcialmente deformadas. Haja vista que a lente de investigação é extremamente ampliada, os detalhes e nuances se perdem, dando forma a indivíduos extremamente homogêneos.

Para mim, foi exatamente isso que ocorreu com Dom Adriano. Quando o declaram o “baluarte do progressismo”, acaba-se por sufocar a existência complexa desse personagem, forçando uma espécie de unidimensionalidade da subjetividade. Contudo, a vivência religiosa é multidimensional. Em outras palavras, as preferências não obedecem a um único tom. Dom Adriano é um personagem complexo com opiniões não uniformes e, por vezes, contraditórias. E a convivência com outros atores forçou nele, em muitos casos, uma mudança de análise e compreensão do mundo. Gostaria de reforçar que a escolha de Mainwaring em tomar esse personagem em sua forma mais homogênea tem a ver com período histórico pós-ditadura. Voltarei a esse ponto um pouco mais adiante. Por ora, gostaria de retomar as preocupações iniciais de Dom Adriano quando ele começou a sua gestão.

Viu-se que o primeiro ano de Dom Adriano como bispo efetivamente foi em 1966. Nessa época, ele assumiu como o terceiro depois de duas gestões que não produziram

documentos de imprensa nos formatos que iriam ser consolidadas em seu governo. O terceiro bispo também é empossado em um cenário pós-CVII. O momento da Igreja era de abertura e descentralização de suas funções para o “laicato”. O “laicato” passava então a assumir posições e deliberar dentro dos espaços que antes eram relegados tão somente aos padres. Ademais, o CVII também foi o momento de consolidação da reaproximação da Igreja para com o “mundo” externo a ela. A romanização, o abandono do mundo em detrimento das regras estritas advindas do vaticano dava lugar a experiências como as CEBs

Porém, nesse cenário de abertura, uma das maiores preocupações do personagem em tela é a moral daqueles que assumiriam as funções de responsabilidades entre os “leigos”. Para ele, como se viu, Nova Iguaçu era um local onde o cristianismo estava em estado “lastimável”. Então, os primeiros textos, de 1966 até o início da década de 1970, tinham como tema o “casamento”, o “verdadeiro catolicismo” somado a uma luta incessante contra o sincretismo e as supostas “soluções mágicas”. Há, em termos weberianos, uma racionalização do catolicismo baixadense. Destarte, Dom Adriano acreditava, e continuou a ser assim até os anos finais de sua gestão, que as soluções para os problemas da Baixada passavam por uma revigoração do catolicismo que trazia o “amor” como principal fundamento. Ele pensava que era necessário criar uma comunidade católica com princípios católicos, que tinha no “amor” a principal fonte de “fraternidade”.

Contudo, essa revolução, no que se refere à abertura para os “leigos” e para o contexto social que a diocese estava inserida, apontava também para um olhar mais sóbrio em relação aos problemas sociais que a região enfrentava. Dom Adriano não podia e nem queria ignorar as dificuldades de infraestrutura que Nova Iguaçu e demais municípios do entorno também atravessavam. E, assim, as críticas contra o governo iniciariam, mesmo que de modo muito sutil. Críticas à oferta de escolas, baixos salários, subempregos, dificuldades de obtenção de serviços por parte dos cidadãos começavam a irromper nos periódicos A Folha e Boletim Diocesano. Em um período de brutal repressão e constante vigilância, essas críticas não poderiam sair impunes, assim começou uma verdadeira jornada de acusações e associações contra o bispo por parte do governo e de grupos paramilitares. Essas desavenças culminaram no sequestro de 1976, no atentado a bomba e em diversas ameaças e perseguições. Todos esses conflitos forçaram o bispo a reconsiderar suas posições, representações e a sua visão de mundo.

Como tentei apresentar, a década de 1970 foi uma longíssima década, com diversos acontecimentos que esticaram o tempo histórico. E, durante esse tempo, a visão de mundo que estava tentando descrever sofreu uma brusca mudança. Essa mudança foi acompanhada pelo aparecimento de novas representações como “Paz”, “comunismo” e “capitalismo”. Assuntos

que, anteriormente, não se ouvia falar e agora estavam presentes em diversas edições dos periódicos que estava a analisar. Relatei que alguns conceitos e representações que apareciam nesse momento eram de difícil compreensão para mim e foi necessário, para entendê-los melhor ou da melhor forma, investigar sobre os documentos e pedir a opinião dos nativos. Foi necessário analisar o processo de feitura da documentação, quais as bases para a sua produção e como os nativos enxergavam os significados e atribuições daquelas palavras.

A “Paz” para Dom Adriano não era sinônimo de ordem. Isso porque a “Paz” atendia o respeito pela “dignidade humana” e o sentimento “fraternal” católico baseado no “amor”. Para ter “paz” era necessário respeitar esses dois pilares e não simplesmente respeitar a ordem que, no caso da Baixada, era a impunidade mediante a massacres praticados por grupos paramilitares ligados ou não ao governo. Então, para estarmos em um momento pacífico era necessário extinguir a violência causada pelo regime. Em Puebla, essa foi a principal intervenção do bispo. Ele alertou que a paz que seus companheiros religiosos estavam pregando não era uma “Paz” cristã e essa só poderia existir caso as ditaduras da América do Sul fossem extintas.

Essas considerações e os conflitos com os repressores fizeram com que ele tivesse que se defender da acusação ou associação ao “comunismo”. Então, a partir de 1976, começa uma grande incursão e debate acerca de conceitos que, para ele, não representavam a ordem “justa” do cristianismo. Baseado nas interpretações sobre as experiências do cristianismo no Leste europeu durante o domínio da URSS, Dom Adriano vai dizer que o “comunismo” implode as “liberdades individuais”, o que promove o fim da liberdade religiosa, por exemplo. Já no caso do “capitalismo”, esse sistema causaria extremas desigualdades. Então, para sanar o problema do capitalismo, deveria se ter em mente o verdadeiro cristianismo da comunidade “fraternal” baseado no “amor”.

Ao fim da década de 1970 e início de 80, os obituários começaram a aparecer nas edições do Boletim e d’A Folha. Nesse caso, observei que esse movimento de construção e memória de certas trajetórias significa também um esforço de construção de memória. Os capítulos que se seguem trariam a discussão da memória e de seus suportes.

Essa era a visão de mundo de Dom Adriano. Um “progressismo” com tons “conservadores” que, ao passar dos anos, foi forçado a aderir uma agenda cada vez mais “progressista”. Dom Adriano queria uma “social-democracia cristã” a qual representaria a “fraternidade” católica através de um acordo entre “pobres e ricos”. Contudo, os embates com o governo forçaram cada vez mais a radicalização desse tipo de pensamento. Não mais o bispo acreditava que o governo daquela época poderia fazer parte de sua utopia. Essa era a visão de Dom Adriano. E era necessário entender como os demais aliados e o próprio regime militar a

absorveram. Ainda sobre esse processo de absorção e interpretação da visão de mundo, os documentos e o novo “arquivo” de Dom Adriano se tornaram uma importante fonte para compreender não somente o conteúdo da visão de mundo do bispo, mas a forma com que esse conteúdo fora lembrado e armazenado.

O aparato de espionagem e censura da burocracia estatal adotou diversas formas de espionar o personagem em tela. De primeira, e principalmente devido ao sequestro, os documentos apontavam um serviço de espionagem que se concentrava em recolher reportagens e produções sobre e de Dom Adriano. Nessas primeiras investigações, a ideia era que o bispo era uma espécie de “comunista”, haja vista que ele produzia incessantemente propaganda contra o regime e provocava a “propaganda” adversa à ditadura no exterior. Portanto, nesse caso, o bispo era um “comunista” que queria subverter a ordem nacional, um verdadeiro militante que só se preocupava em abalar as tradições brasileiras. Com o passar dos anos, e com a queda na propaganda sobre o sequestro, os censores resolveram se voltar a um olhar mais vigilante sobre o bispo e sobre os militantes que o cercavam. Assim, os censores começaram a comparecer em eventos, acompanhar palestras do e sobre Dom Adriano e fazer longos dossiês sobre o MAB. Nesse período, Dom Adriano passou a ser visto mais como um comunista por associação do que por ação direta. Os censores levaram em consideração somente o lado “militante”, e esse parece ter sido o gancho que alguns dos aliados de Dom Adriano tomou para montar seu processo de memorização

No processo de redemocratização é necessário remontar às visões e memórias sobre determinados personagens que, durante a ditadura, foram vistos como inimigos ou combativos. Para isso, os atores e pesquisadores realizaram construções desses ícones – o que chamei de *iconização* – e, com essas construções, houve também construções sobre memórias e produção de apostas. Apostas, baseadas em evidências, de como será desenrolado o futuro. Nesse processo, uma trajetória muito específica de Dom Adriano ficou armazenada e iconizada. Por fim, a mudança do “arquivo” e sua transformação em um espaço que conta com um museu e um local para os documentos, o que demonstra uma sacralização dessa memória específica.

Essa tese usou de uma metodologia de análise documental específica: a etnografia documental. Com esse método, nós abordamos duas formas separadas de compreensão dos documentos. A primeira foi a interpretação do conteúdo dos documentos; a segunda, por outro lado, foi entender a forma de produção do arquivo dentro de um aspecto histórico e sociológico. Compreendemos que foi a redemocratização que trouxe consigo um aspecto único para seleção e guarda de documentos sobre Dom Adriano. Esse método permitiu, portanto, que a visão de

mundo de Dom Adriano – o conjunto de suas representações – fosse compreendida na sua totalidade dentro do processo histórico

Além disso, com uma abordagem mais micro, foi possível captar nuances sobre a visão de Dom Adriano, as quais não seriam possíveis se usássemos lentes mais ampliadas. Acredito que, para além da aposta, Mainwaring e outros brasilianistas pecaram justamente porque investigaram a história das relações entre Igreja e Estado com uma lente muito ampliada que impediu que eles captassem tensões. Ou, talvez por um pressuposto historiográfico, não tenham tido vontade de se debruçar sobre essas diferenças

Por fim, gostaria de chamar a atenção para alguns dos limites dessa tese. O primeiro deles é a limitação da investigação documental. Há outros documentos da diocese de Nova Iguaçu que não foram estudados e acabaram ficando fora da tese. Seja pela limitação do pesquisador em tratar determinadas quantidades de documentos ou pelo recorte temporal da tese, que abarca de 1966 a 1984. O segundo problema é em relação às entrevistas. Não ter conseguido transcrever as entrevistas pode influenciar no resultado e na avaliação das evidências criadas a partir do material empírico. Por último, gostaria de trazer o desconforto em conciliar a história e as ciências sociais. Métodos históricos, tais como a etnografia documental, exigem, no atual estado dessa metodologia, uma constante vigilância entre as fronteiras das ciências sociais e da história. O pesquisador que deseja se utilizar desses deve estar ciente de uma parte significativa de sua empreitada sobre os possíveis riscos de se confundirem os campos. No mais, espero que o objetivo da tese e seu problema de pesquisa tenham sido respondidos de modo satisfatório ao longo dessas páginas.

REFERÊNCIAS

A Folha, 1973-1982.

ALMEIDA, Ivan Antônio de. **A síntese de uma tragédia**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2000.

ARNS, Paulo Evaristo. O problema da violência urbana. In: PINHEIRO, Ernani (org.). **Pastoral urbana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 30-32.

ASAD, Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). **A escrita da cultura: poética e política etnográfica**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2016. p. 151-182.

ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e teorias de gênero. **Cadernos de Pesquisa** [online]. 2002, n. 117 [Acessado 11 Outubro 2022], pp. 127-147. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000300007>>. Epub 30 Maio 2003. ISSN 1980-5314. <https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000300007>.

BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. Incômodos hóspedes? notas sobre a participação da igreja e dos partidos políticos nos movimentos sociais. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott. **A igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**. Porto Alegre: Lepm, 1986. p. 131.

BARROS, José D'assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos - DOI: 10.5752/p.2237-8871.2011v12n16p38. **Cadernos de História**, [S.L.], v. 12, n. 16, p. 38-63, 30 nov. 2011. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. <http://dx.doi.org/10.5752/p.2237-8871.2011v12n16p38>.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 2011. p. 185-228.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: o rito nagô**. São Paulo: Brasiliana, 1978.

BRITO, Antonio Mauricio Freitas. “Um verdadeiro bacanal, uma coisa estúpida”: anticomunismo, sexualidade e juventude no tempo da ditadura. **Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História** [en linea]. 2019, 26(), 1-22[fecha de Consulta 17 de Julio de 2023]. ISSN: 0104-236X. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=574069672035>

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOLETIM DIOCESANO: Diocese de Nova Iguaçu, 1969-1984.

BURKE, Peter. **O que é história cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BRUNEAU, Thomas C. Church and Politics in Brazil: The Genesis of Change. **Journal Of Latin American Studies**, [s.l.], v. 17, n. 2, p.271-293, nov. 1985. Cambridge University Press (CUP). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1017/s0022216x00007896>>. Acesso em 26 de nov. 2019.

BROWN, P. **Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Zahar, 1990.

BRUNEAU, Thomas C. Cooperation or Conflict? **Thought**, [S.L.], v. 63, n. 3, p. 291-307, 1988. Philosophy Documentation Center. <http://dx.doi.org/10.5840/thought198863323>.

CAHILL, Lisa Sowle. The Catholic Tradition: religion, morality, and the common good. **Journal Of Law And Religion**, [S.L.], v. 5, n. 1, p. 75, 1987. JSTOR. <http://dx.doi.org/10.2307/1051018>.

CARDOSO, Ruth. Duas faces de uma experiência. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 53-58, abr. 1982.

CASTANHO, G. A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136). In: Pasado Abierto. **Revista del CEHis**, n. 9, p. 34-59, 2019.

CASTORIADIS, Cornelius. **The imaginary institution of society**. Cambridge: Mit Press, 1987.

CASTRO, Elisa Guaraná de. **Entre Ficar e Sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural**. 2005. 444 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CHARTIER, Roger. **The order of books: readers, authors and libraries in Europe between the fourteenth and eighteenth centuries**. California: Stanford University Press, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Algés: Difel, 2002.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). **A escrita da cultura: poética e política etnográfica**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2016.

CODOL, Jean-Paul. A terminology note on the use of some expressions regarding cognitive activities and processes in social psychology. **Paper On Social Representations**, [S.I.], v. 20, n. 2, p. 2-7, out. 2011.

COMBLIN, José. Evolução da pastoral urbana. In: PINHEIRO, Ernani (org.). **Pastoral urbana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 33-52.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no rio de janeiro desde o fim do século XIX. **Topoi** (Rio de Janeiro), [S.L.], v. 11, n. 21, p. 178-203, dez. 2010. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101x011021010>.

CONRADO, Sérgio. A pastoral da arquidiocese de São Paulo. In: PINHEIRO, Ernani (org.). **Pastoral urbana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 52-61.

COSTA, Carlos Eduardo C. “Eu vim descendo a Serra, cheio de euforia para desfilar”: migrações negras no pós-abolição da baixada fluminense, 1888-1940. In: NASCIMENTO, Álvaro Pereira do; BEZERRA, Nielson Rosa (org.). **De iguassu à Baixada Fluminense: histórias de um território**. Curitiba: Appris, 2019. p. 183-206.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 287-322, out. 2004. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132004000200003>.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **The Things of Others**: ethnographies, histories, and other artefacts. Amsterdam: Brill, 2020.

DARTON, Robert. **Censores em ação**: como os estados influenciaram a literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil. **Latin American Research Review**, New York, v. 11, n. 2, p.7-50, jan. 1976.

DELLA CAVA, Ralph. The church and the abertura in Brazil. **The Hellen Kellog Institute For International Studies**, [S.I.], v. 114, n. 1, p. 1-32, nov. 1988.

DIAS, Amália. O centenário e a "vocação agrícola de Iguassu: operações de hegemonia e enquadramentos da história. In: NASCIMENTO, Álvaro Pereira do; BEZERRA, Nielson Rosa (org.). **De iguassu à Baixada Fluminense: histórias de um território**. Curitiba: Appris, 2019. p. 129-153.

DUSSEL, Enrique. **A history of the church in latin america**: 1492-1979. Grans Rapids: William B Eerdmans Publisng Company, 1981.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo Civilizador**: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. **Mozart**: A sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ELIAS, Norbert. **Escritos e Ensaios vol.1**: estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na américa latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

FERREIRA JUNIOR, Possidônio Barbosa; BARBOSA, Welson. A igreja católica e o golpe de. **Cadernos Cajuína**, [S.L.], v. 3, n. 3, p. 54-81, jan. 2018.

FICO, Carlos. **Como eles agiam**: os subterrâneos da ditadura militar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana** [online]. 2018, v. 24, n. 3 [Acessado 23 Agosto 2022], pp. 124-150. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>>. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>.

FLICK, Uwe; FOSTER, Juliet; CALLAUD, Sabine. Researching social representations. In: SAMMUT, Gordon; ANDREOULI, Eleni; GASKELL, George; VALSINER, Jaan (ed.). **The cambridge handbook of social representations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 64-80.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Lisboa: Vozes, 1972.

FREDERICO, Celso. A sociologia da literatura de Lucien Goldmann. **Estudos Avançados** [online]. 2005, v. 19, n. 54 [Acessado 29 março 2022], pp. 429-446. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000200022>>. Epub 25 Ago 2005. ISSN 1806-9592. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000200022>.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1996.

GARRIGOU, Alan; LACROIX, Bernard (Org.). **Norbert Elias**: A política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GEERTZ, Clifford. 1989. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1976.

GOMES, Alexander. **Religião-política**: construção da memória de dom Adriano Hypólito. Curitiba: Appris, 2017.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira**: a visão da espionagem. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GOMES, Sara Cristina de Souza. **A Cristandade De Cores**: a igreja católica e o movimento de cursilhos de cristandade durante a ditadura militar no brasil (1964-1980). 2009. 117 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, História, Unicamp, Campinas, 2009.

GONÇALVES, Marcos. **As tentações integristas**: um estudo sobre imprensa católica, política e catolicismo no brasil (1908-1937). Curitiba: Crv, 2012.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1986.

HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. London: Sage, 2001.

HOBSBAWM, Eric. **The age of Revolution**: 1789-1848. New York: Vintage Books, 1996.

HOLLANDA, Cristina Buarque de. **Modos de representação política**: o experimento da primeira república. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956

IFFLY, Catherine. **Transformar a metrópole:** igreja católica, territórios e mobilizações sociais em São Paulo 1970-2000. São Paulo: Unesp, 2010.

KADT, Emanuel de. **Católicos Radicais no Brasil.** Brasília: Mec/UNESCO, 2007.

KONDZIELA, Joachim. Catholic Perspectives on Life in Peace. **Bulletin Of Peace Proposals**, [S.L.], v. 18, n. 3, p. 415-432, jul. 1987. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/096701068701800318>.

KOSELLECK, Reinhart. **A histórias de conceitos.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

KOSICKI, Piotr H. “The Catholic 1968: Poland, Social Justice, and the Global Cold War”. **Slavic Review**, vol. 77, no. 3, 2018, pp. 638–60.

KUSHNIR, Beatriz. **Cães de guarda:** jornalistas e censores do AI-5 à constituição 1988. São Paulo: Boitempo, 2012.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Microhistoria e História Global. **História Crítica**, [S.L.], n. 69, p. 21-35, jul. 2018. Universidad de los Andes. <http://dx.doi.org/10.7440/histcrit69.2018.02>.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1979.

Limongi de Lima Filho, P. C. (2021). “Os projetos que a Cáritas fez ou está fazendo, para mim, são filhos” / “The projects that Caritas has done or is doing, for me, are children”: engagement and memory in the narrative of a member of the Catholic elite: engajamento e memória na narrativa de um membro da elite católica. **PLURA, Revista De Estudos De Religião**, 11(2), 19-38. Recuperado de <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1672>

LOWY, Michael. **O que é o cristianismo da libertação:** Religião e Política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

LUKACS, Georg. **História e consciência de classes:** estudos de dialética marxista. Porto: Escorpião, 1974.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MAINWARING, Scot; KRISCHKE, Paulo (org.). **A Igreja nas bases em tempos de transição (1974-1985)**. Porto Alegre: Lepm, 1986.

MALTA, Maria Mello de Ignácio Rangel e a categoria dualidade básica: uma interpretação do Brasil. **Nova Economia** [online]. 2014, v. 24, n. 1 [Acessado 4 Outubro 2022] , pp. 17-31. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0103-6351/2103>>. ISSN 0103-6351. <https://doi.org/10.1590/0103-6351/2103>.

MARITAIN, Jacques. “Integral Humanism and the Crisis of Modern Times”. **The Review of Politics**, v. 1, no. 1, 1939, pp. 1–17. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/1403915>. Accessed 18 July 2023.

MARQUIEGUI, Dedier Norberto. ¿Existió la microhistoria? **História Unisinos**, [S.L.], v. 20, n. 3, p. 249-259, 4 nov. 2016. UNISINOS - Universidade do Vale do Rio Dos Sinos. <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2016.203.02>.

MOSCOVICI, Serge. Notes towards a description of Social Representations. **European Journal Of Social Psychology**, [S.L.], v. 18, n. 3, p. 211-250, jul. 1988. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2420180303>.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **As Universidades e o Regime Militar: cultura política brasileira e modernização autoritária**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

NASCIMENTO, Rafael Cerqueira do. **Imagens da libertação: a atuação política da Igreja Católica de Nova Iguaçu por meio do jornal A Folha (1974-1981)**. 2007. 182 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social das Relações Públicas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

NEIBURG, Federico. (2010), Os sentidos sociais da economia. In: Dias Duarte, L. F. e Benedito Martins, C. (orgs.), Antropologia. **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Anpocs / Ciência Hoje / Discurso Editorial / Barcarolla, pp. 225-258.

NORA, P.; AUN KHOURY, T. Y. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História, 10, 2012.

O'DONNELL, Guilherme. Hiatos, instituições e perspectivas democráticas. In: REIS, Fábio Wanderley; O'DONNELL, Guilherme (org.). **A democracia no Brasil: dilemas e perspectivas**. São Paulo: Vertice, 1988. p. 72-91.

PAOLI, M. C. “Memória, história e cidadania: O direito ao passado”. In: **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: DPH, 1992.

PASSOS, Pe. Dinarte Duarte. **Nova Iguaçu: dez anos de Diocese (1960-1970)**. Petrópolis: Vozes, 1970.

PINHEIRO, Ernani. Tentativa de organicidade pastoral: arquidiocese de Olinda e Recife. In: PINHEIRO, Ernani (org.). **Pastoral urbana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 62-71.

Pires-Alves, Fernando Antônio, Paiva, Carlos Henrique Assunção e Lima, Nísia Trindade. Na Baixada Fluminense, à sombra da ‘Esfinge do Rio’: lutas populares e políticas de saúde na alvorada do SUS. **Ciência & Saúde Coletiva** [online], v. 23, n. 6, 2018 [Acessado 31 maio 2022], pp. 1849-1858. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-81232018236.05272018>>. ISSN 1678-4561. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018236.05272018>.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jan. 1989.

PRATES, Lisie Alende; CECCON, Fernando Gomes; ALVES, Camila Neumaier; WILHELM, Laís Antunes; DEMORI, Carolina Carbonell; SILVA, Silvana Cruz da; RESSEL, Lúcia Beatriz. A utilização da técnica de grupo focal: um estudo com mulheres quilombolas. **Cadernos de Saúde Pública**, [S.L.], v. 31, n. 12, p. 2483-2492, dez. 2015. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311x00006715>.

PRATT, Mary Louise. Trabalho de campo em lugares comuns. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). **A escrita da cultura: poética e política etnográfica**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2016. p. 63-91.

PRZEWORSKI, A. A social-democracia como fenômeno histórico. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 15, p. 41-81, out. 1988.

PROVINCIAATTO, L. G. A apropriação do conceito “visão de mundo” pela filosofia de Martin Heidegger. **Prometheus - Journal of Philosophy**, v. 11, n. 29, 20 Apr. 2019.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O CATOLICISMO DO POVO. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; VALE, Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 13-32.

ORTNER, Sherry B. “Cultural politics: religious activism and ideological transformation among 20TH century sherpas”. **Dialectical Anthropology**, v. 14, n. 3, Springer, 1989, pp. 197-211, <http://www.jstor.org/stable/29790312>.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

REIS, G. S. Redefinindo a base teórica para o estudo dos partidos social-democratas. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 2, p. 321–339, maio 2012.

REIS, S. S. Diocese de Nova Iguaçu: Políticas socioculturais implantadas no período de 1966 a 1995. **Espaço e Cultura** (UERJ), v. 28, p. 1-123, 2010.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, [S.I.], v. 45, n. 15, p. 434-444, dez. 2010.

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 7-41.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo, Companhia das Letras 2006.

RIBEIRO, L. C. Q. **Cidade desigual ou cidade partida? Tendências da metrópole do Rio de Janeiro**. Observatório de Políticas Urbanas e Gestão Municipal (IPPUR/UFRJ-FASE), Rio de Janeiro, 1999.

RODRIGUES, Adriano Oliveira. **De maxambomba a Nova Iguaçu (1833 a 1990): economia e território em processo**. 2006. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2006.

ROLLEMBERG, Denise. Memória, Opinião e Cultura Política. A Ordem dos Advogados do Brasil sob a ditadura (1964-1974). In: REIS FILHO, Daniel Aarão; ROLLAND, Denis (orgs). **Modernidades Alternativas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008

ROSENTHAL, Paul-André. “Construir o ‘macro’ pelo ‘micro’: Frederik Barth e a ‘microstoria’”. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 151-172.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. A pós-“revolução” brasileira. In: JAGUARIBE, Helio (org.). **Brasil, sociedade democrática**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985. p. 223-336.

SILVA, José Otacílio da. A produção de ideologias políticas segundo Max Weber. **Ciências Sociais em Perspectiva**, [S.I.], v. 8, n. 5, p. 71-84, jan. 2006.

SAHLINS, Marshall. “**Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial**”. In. *A cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 503-534, 2004.

SAHLINS, Marshall. **História e Memória: apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. Cap. 14. p. 503-534.

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

SETEMY, A. C. L. Vigilantes da moral e dos bons costumes: condições sociais e culturais para a estruturação política da censura durante a ditadura militar. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 19, n. 37, p. 171–197, jan. 2018.

SALAS-DURAN, Katherine; VERGARA-MORALES, Jorge; OGUEDA, Juan Pablo. Representaciones sociales sobre la pandemia de la COVID-19 en estudiantes chilenos de educación superior. **Cienc. Psicol., Montevideo**, v. 15, n. 2, e2280, dic. 2021. Disponible en <http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-42212021000201206&lng=es&nrm=iso>. accedido en 11 oct. 2022. Epub 01-Dic-2021. <https://doi.org/10.22235/cp.v15i2.2280>.

SCHMITT, Carl. **Roman catholicism and political form**. Westpor: Greenwood Press, 1996.

SOFIATI, F. M. A juventude da Teologia da Libertação (Youth of Liberation Theology) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n26p333. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 26, p. 333-356, 28 jun. 2012.

SORJ, Bernardo. Reforma Agrária e democracia. In: REIS, Fábio Wanderley; O'DONNELL, Guillermo (org.). **A democracia no Brasil: dilemas e perspectivas**. São Paulo: Vertice, 1988. p. 136-150.

SOUSA, K. N. de.; SOUZA, P. C. de. Social representation: A theoretical review of the approach. **Research, Society and Development**, [S. l.], v. 10, n. 6, p. e38610615881, 2021. DOI: 10.33448/rsd-v10i6.15881. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/15881>. Acesso em: 11 oct. 2022.

SOUZA, R. L. DE. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro e a educação libertadora de Paulo Freire. **Revista Brasileira de História**, v. 39, n. 82, p. 177–198, set. 2019.

SZWAKO, José. Os sentidos da democracia: crítica, aposta e perplexidade na produção do cenedic. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [S.L.], n. 78, p. 251-303, 2009. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-64452009000300012>.

SZWAKO, José. A tarefa crítica ou frankfurt nos trópicos. In: SILVA, Josué Pereira da (org.). **Sociologia crítica no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2012. p. 187-211.

THEIJE, Marjo de. **Tudo o que é de deus é bom**: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns. Recife: Massangana, 2002.

TÍŽIK, Miroslav. Struggles for the Character of the Roman Catholic Church in Czechoslovakia, 1948-1989. **Eurostudia**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 51-73, 28 jul. 2015. Consortium Erudit. <http://dx.doi.org/10.7202/1033882ar>.

TURNER, Bryan S. **The cambridge dictionary of sociology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ULMEN, G.L. Introduction. In: SCHMITT, Carl. **Roman catholicism and political form**. Westpor: Greenwood Press, 1996. p. 6-36.

VALLE SILVA, Nelson do; FIGUEIREDO, José Bernardo Burle de. População, família e renda no Rio de Janeiro (1970-1985). **Revista Brasileira de Economia**, Rio de Janeiro, v. 44, n.1, p. 55-73, 1990.

VENTURA, Roberto. Visões do deserto: selva e sertão em Euclides da cunha. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, [S.L.], v. 5, p. 133-147, jul. 1998. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-59701998000400008>.

VEYNE, Paul. **Quand notre monde est devenu chrétien**: 31-394. Paris: Albin Michel, 2007.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012 (1975).

ZELIZER, Viviana. **Economic lives**: How culture shapes the economy. Princeton: Princeton University Press, 2013.

ANEXO A – Jornais e boletins diversos

Capas de *A Folha* e o *Boletim*

[illegible]

BOEIM DIOCESANO

Diocese de Nova Iguaçu

8

1º de agosto de 1969

Circular 8/69 do Bispo Diocesano

5696 e 4º Curso de Atualização Conciliar para Religiosos

Nova Iguaçu, 17 de junho de 1969

Prezadas Mães Superiores,

Prezadas Irmãs,

Um dos objetivos do Plano Pastoral da Diocese de Nova Iguaçu para 1969 é a formação de lideranças locais e comunitárias.

A respeito das lideranças pessoais direi o Pleno Pastoral a seguir: "O Pleno Pastoral procura, na agenda da comunidade, reconhecer e reconhecer a importância do comprometimento da pessoa humana, não apenas a realidade de sua vida, mas com os problemas da comunidade, com as angústias das humanas, com os sentimentos da Igreja. Os agentes da Pastoral sempre são em processo de formação e especificação, sempre se renovam no espírito de Deus que nos fala pelas necessidades de nossas irmãs".

O Programa 2 do Plano Pastoral visa à formação e atualização dos agentes de Pastoral. O projeto 2.6 é o 4º Curso de Atualização Conciliar para Religiosas.

É muito importante a importância deste curso que terá como tema a Palavra de Deus e como conteúdo o esforço de conscientização das religiosas iniciado no tempo de 1967. Este curso é uma época de conscientização para a correspondência de um compromisso de vida extra-curricular diária que representem as comunidades religiosas femininas. Nesta fase de renovação conciliar é impossível dizermos que colaboramos, pois não só no sentido de que trabalham

mas sobretudo no sentido de que trabalham conscientemente em sintonia com a diocese. Sem as religiosas o Plano Pastoral dificilmente realiza os seus objetivos.

Porque a diocese conta com as religiosas e delas espera muito, faço um apelo a todas as nossas comunidades religiosas e a todas as mulheres possíveis de irmandade, dispõem os trabalhos habituais de modo que sempre possam se verjam impedidos de comparecer.

Os mais importantes e numerosos que sejam os cursos, retiros, encontros de cada comunidade ou de cada congregação, é sempre em encontro diocesano, vivido comunitariamente pelas religiosas de nossas dioceses, que se cria e se intensifica o espírito pastoral genuíno que é o que está ligado ao espírito pastoral da comunidade diocesana. Tão na diocese - Igreja particular onde está verdadeiramente e verdadeiramente age a Igreja de Cristo, não, santa, católica e apostólica (cf. decreto Christus Dominus 11).

Dai o meu apelo insistente: venham todas as irmãs, todas as irmãs a todas as reuniões pontuais para esse testemunho da comunidade diocesana que reflete, que resta, que se enriquece para prestar melhor o serviço da caridade.

Do esforço sincero que a diocese de Nova Iguaçu faz para se renovar e tornar a Igreja presente em nossa área, tão difícil, tão problemático, as religiosas, com suas vocações individuais e um papel essencial (cf. LG 44-45; CD 33-34).

Com esta carta do bispo diocesano agridem as religiosas a todos os cursos de atualização conciliar para Religiosas. Na esperança de vidas numerosas com a boa vontade de sempre, com a generosidade de sempre, alegra-se a diocese.

↑ Adiante, bispo diocesano.

Côria Diocesana de Nova Iguaçu

Ative 25/69 sobre eleição e convenção para o Conselho Presbiteral

Na reunião do Conselho Presbiteral, Arcebispo Diocesano, vigário de Itaguaçu, e do 2º suplente Pe. Fernando Vandenbrouck, diretor do CERS diocesano (ambos em visita ao paróquia de Itaguaçu), o Conselho Presbiteral elegeu Mons. José

Boggiani, pároco de Agostinho Pórti, para membro do mesmo Conselho, marcando-se a posse para a reunião do dia 15 próximo.

Nova Iguaçu, 17 de junho de 1969

Mons. Arthur Hortmann, vigário geral.

Imagem - opiniões sobre a ida de Dom Adriano para Nova Iguaçu

pêsames. Os parabéns simples e puros foram poucos. Infelizmente a imagem da Baixada Fluminense impressionava mal a opinião pública. Como aliás ainda hoje. Apesar das virtudes do nosso povo, que é ordeiro e trabalhador, pacífico e religioso. Dou graças a Deus por não me ter impressionado com as profecias negativas. Cheguei alegre e otimista. E logo aos primeiros contatos

Fonte: Boletim Diocesano, 1981

Imagem - A campanha da Fraternidade e sua função

De fato a Campanha da Fraternidade ainda não se tornou tradição. A razão mais profunda desta falha será a seguinte: falta de solidariedade humana. E' precisamente para educar o nosso povo no verdadeiro espírito de comunidade que os bispos brasileiros, reunidos em Roma durante o Concílio, decidimos introduzir no Brasil um movimento que, à imitação de outros países, despertasse em nossos cristãos sua responsabilidade grave pela promoção do bem comum. O aspecto monetário da Campanha da Fraternidade está em segundo plano: é apenas uma maneira de exprimir concretamente a nossa solidariedade.

Esperamos que a Campanha da Fraternidade de 1969 faça progressos na direção de sua finalidade principal.

Esperamos que todos compreendam que solidarizar-se com as iniciativas de promoção humana é um dever grave da consciência cristã.

Fonte: Boletim Diocesano, 1969

Imagem- o cursilho e suas funções

O bispo diocesano acompanha com interesse e simpatia o crescimento do laicato na diocese. Este acompanhamento nasce de uma profunda convicção: a Igreja de Cristo só é Igreja de Cristo, se houver uma participação responsável, convicta, dinâmica dos leigos na vida da comunidade. Sem a participação generosa dos leigos será impossível realizar-se aquilo que em muitas ocasiões tenho chamado de "pastoral integral". Respeitadas as diversidades de carismas e de ministérios que a Igreja ou Cristo instituíram, cabe a todos os cristãos uma colaboração responsável para a propagação e o crescimento do reino de Deus. A comunidade/koinonia de Cristo que é a Igreja cresce pelo esforço de todos os cristãos conscientizados. Nesta conscientização para a responsabilidade e para a participação está o grande mérito dos cursilhos de cristandade. Quem conhece a história da Igreja sa-

Fonte: Boletim Diocesano, 1970

Imagem - Plano pastoral na baixada

• *Plano Pastoral/1970* — Continuando o esforço dos anos anteriores, o PP-NI/70 foi executado quase integralmente, graças à lealdade dos responsáveis pelos diversos projetos e graças à sua integração na realidade da Baixada Fluminense. Fruto de um esforço de comunidade, contribuiu mais uma vez para aprofundar a consciência da comunidade diocesana e para despertar disponibilidade particularmente no laicato.

Fonte: Boletim Diocesano, 1970

Imagem - centro de investigação de religiões populares

Aviso 37/72: Centro de Informações sobre Religiosidade Popular

Como fruto das manhãs de estudo sobre Pentecostalismo, Espiritismo e Umbanda realizadas de 3 a 5 de outubro está sendo instalado um Centro de Informações sobre Religiosidade Popular. O Centro funcionará por ora na cúria diocesana sob a direção do P. Manoel Monteiro Carneiro.

Catedral, 15 de outubro de 1972
Mons. Arthur Hartmann, vig. geral

Fonte: Boletim Diocesano, 1972

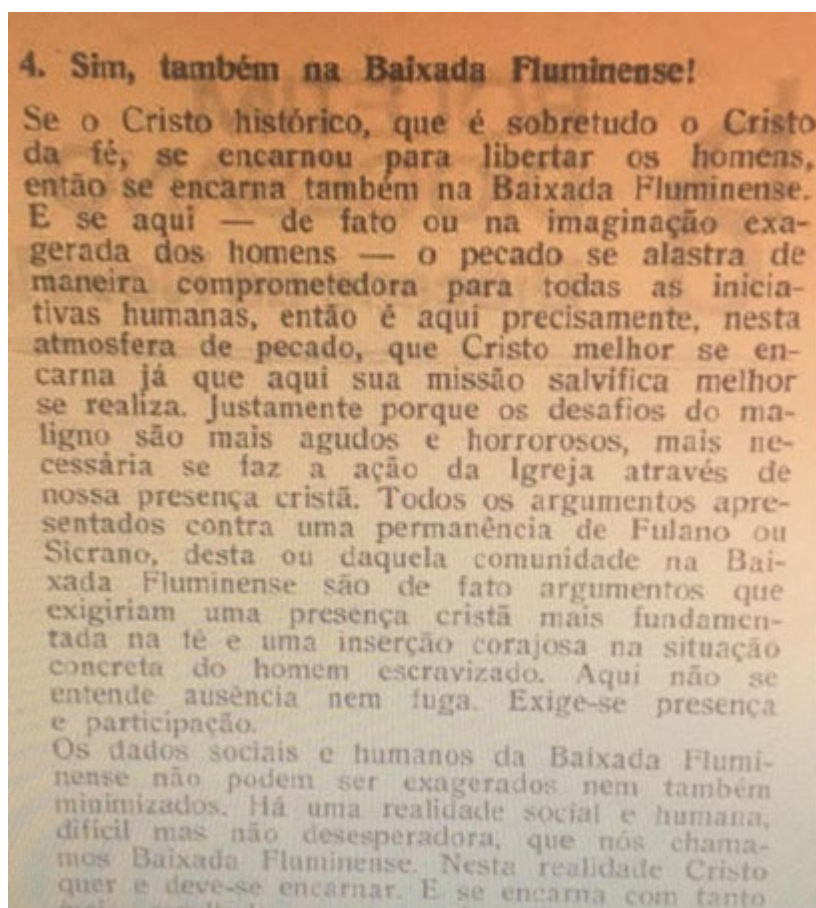
Imagem - entrevista de Dom Adriano no Correio da Lavoura

Qual a relação que o sr. poderia estabelecer entre a descristianização existente na Baixada e a tensão social nela existente?

— Parece-me duvidosa a tese da descristianização da Baixada. Prefiro falar de uma falta de evangelização. Muita gente, por razões diversas, ainda não chegou ao que se poderia chamar de cristianismo substantivo; fica somente no adjetivo, no periférico. Dai por que não resiste à tentação do mágico, do mítico, do fatalismo, quer procure satisfazer essa necessidade nos aspectos acidentais do cristianismo quer recorra aos ritos mágicos da umbanda e de outras formas religiosas. Saúde, sexo, dinheiro, bom êxito tornam-se valores supremos ou ídolos que devem ser conquistados a todo custo, como vemos não apenas no povo simples como também, acentuadamente, em certos grupos sociais: políticos às vésperas de eleições, jogadores de futebol diante de jogos decisivos, astros do rádio e televisão recorrem com frequência aos terreiros para se livrarem dos adversários e conseguirem vitória.

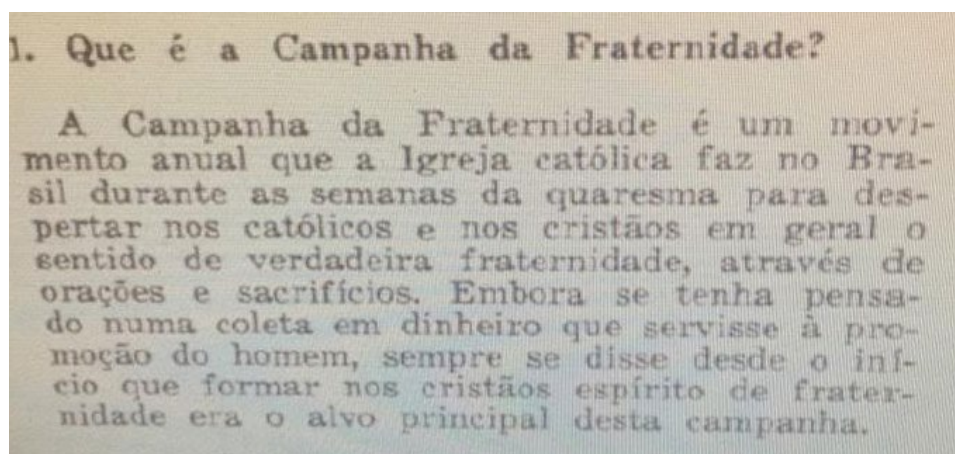
Fonte: Boletim Diocesano, 1972

Imagem - Cristo na Baixada Fluminense contra os pecados



fonte: boletim diocesano, 1975

Imagem- Definição da Campanha da Fraternidade



Fonte: Boletim Diocesano, 1970

IMAGEM – sobre o dízimo

Será que o dízimo vai mesmo pegar? A pergunta é justificada. A resposta dependerá do espírito evangélico que anima o padre/comunidade na implantação do sistema de dízimos. Quem julgar que o dízimo, apenas ou sobretudo, é um sistema econômico e vai garantir a infra-estrutura financeira da paróquia, está enganado, falsifica a intenção e o sentido do dízimo. Certo: há aspectos econômicos, financeiros no dízimo, uma vez que se trata de dinheiro como contribuição dos fiéis. Mas mais do que isto, o dízimo quer de um lado levar os cristãos à co-responsabilidade concreta e à participação eficiente na vida da Igreja. O dízimo é antes de tudo um esforço pastoral. O dízimo pegará se com delicadeza, firmeza e perseverança quisermos que ele pegue; se mo-

Fonte: A folha, 1972

IMAGEM – A "missão profética"

nicos. Voltaríamos assim àquela situação penosa dos séculos passados, quando a Igreja se envolvia na política como política, sacrificando assim a sua missão profética e, pela inevitável participação no "estabelecimento", a sua liberdade. Sei que existe ainda cristãos que sonham com esta supremacia. Contra toda a reflexão teológica sobre a essência da Igreja. Contra toda a experiência política. Contra todas as lições da História. Aqui vale em sentido pleno e rigorosamente exegético a palavra do Mestre: dar a César o que é de César (Mt. 22:21). A Igreja não é superpotência. Nem supergoverno. Nem garantia de qualquer sistema político.

De passagem repito o que afirmei noutras ocasiões: se a Igreja se ocupa — e deve ocupar-se — da educação, da questão social, dos problemas políticos e humanos, isto decorre de sua missão profética, de sua dinâmica interna, de sua graça imanente, de sua fidelidade a Jesus Cristo. No exercício desta sua missão profética a Igreja se desvincula de qualquer sistema político, econômico, social, justamente porque deve ser fiel a Jesus Cristo e ao evangelho. Por

Fonte: A Folha, 1974

IMAGEM- Participação comunitária responsável

O bispo diocesano acompanha com interesse e simpatia o crescimento do laicato na diocese. Este acompanhamento nasce de uma profunda convicção: a Igreja de Cristo só é Igreja de Cristo, se houver uma participação responsável, convicta, dinâmica dos leigos na vida da comunidade. Sem a participação generosa dos leigos será impossível realizar-se aquilo que em muitas ocasiões tenho chamado de "pastoral integral". Respeitadas as diversidades de carismas e de ministérios que a Igreja ou Cristo instituíram, cabe a todos os cristãos uma colaboração responsável para a propagação e o crescimento do reino de Deus. A comunidade/koinonia de Cristo que é a Igreja cresce pelo esforço de todos os cristãos conscientizados. Nesta conscientiza-

Fonte: A Folha, 1974

Imagem - Seção Imagem da edição nº20

3. Mas olhaste no fundo bem fundo do teu poço. E lá viste na superfície transparente do poço a tua cara de fome e cruz. Lá viste desenhadas nitidamente as faces de tua zefa, dos teus zezinhos e zefinhas, de mil zésdasilva, de mil zefasmariasdaconceição, de mil criancinhas, tudo crucificado na cruz de Cristo, tudo magro e chocho, tudo faminto e feio, sim, Cristo crucificado, Cristo nu, Cristo despojado, Cristo sofrendo as conseqüências de fundos e bolsas e bancos e câmbios sem entranhas de misericórdia fraterna. E daí? (A. H.).

Fonte: A Folha, 1974

Imagem – a Baixada e as missões

Sem qualquer dúvida a Baixada Fluminense é terra de missão, não no sentido de antigamente, como terra de pagãos. A Baixada Fluminense é terra de missão porque em nosso meio se concentram, chocantes, revoltantes, os mais diversos problemas como desafio ao evangelho e à nossa fé. Temos de avivar o nosso espírito cristão, que é missionário, essencialmente missionário, para dar resposta às grandes questões de nossa área. Temos de evitar a instalação e o comodismo. Com a graça de Deus devemos assumir um máximo de disponibilidade para servir os nossos irmãos.

Mas isto não é tudo: angustiados pelos problemas da Baixada Fluminense, que são necessariamente os problemas da diocese de Nova Iguaçu, não queremos perder de vista a situação difícil de outros irmãos nossos que não vivem em nossa região. Em anos passados fi-

Fonte: Boletim Diocesano, 1975

Imagem – a Paz para Dom Adriano pós 1975

1) *Um tema não-cristão: "Se queres a paz, prepara a guerra"*

A sociedade primitiva considera a guerra como o elemento integrante da humanidade. Na teoria e na prática. Os povos primitivos, como as crianças, adoram brigar. A criança brinca e briga, sem grandes reflexões. Brigas e brincadeiras são atividade lúdica que as levam à maturação, à iniciativa, à auto-afirmação. As brincadeiras e as brigas da criança fazem o seu papel e depois passam. Infelizmente as comunidades dos povos não se contentam com atividades lúdicas, como são, por ex., os esportes: querem também atividades bélicas.

Fonte: Boletim Diocesano, 1972

DIA MUNDIAL DE ORAÇÕES PELA PAZ

Pela décima vez se realiza em nossa Igreja o Dia Mundial de Orações pela Paz, desta vez marcado pelo pensamento do S. Padre: «Se queres a paz, defende a vida».

A paz bíblica oferece uma riqueza imensa que as línguas modernas perderam. A paz — shalom — identifica-se com a reta ordem querida por Deus, é portanto muito mais do que a ausência de guerra ou revoluções. Paradoxalmente a paz bíblica pode incluir sofrimento, luta, a própria guerra.

Da riqueza de conteúdo bíblico se conclui, com o S. Padre, que a paz de nossos sonhos nos coloca diante de sérios problemas da vida moderna.

Aí está em primeiro lugar a profanação da vida. «A vida é o primeiro dos bens; é aquilo que o homem tem de mais precioso».

Pensamos na vida humana que é destruída de várias maneiras.

Aí temos guerras internacionais e guerras civis, revoluções e motins, sob os mais diversos pretextos. Temos o exemplo doloroso do Líbano, onde a loucura de grupos radicalizados destrói uma nação progressiva e florescente que se cons-

truía precisamente sobre a tolerância, a compreensão e as mútuas concessões. Temos o exemplo lamentável da Irlanda, consequência de ambições políticas insensatas do passado que deixaram o germe da discórdia e da vingança.

Aí temos a insegurança em que vivem muitas áreas do planeta, inclusive esta região formidável de recursos e de esperanças que nós chamamos a Baixada Fluminense. De uns tempos a esta parte a insegurança marca a população de nossa área. Todos vivemos à mercê de marginais, de grupos radicalizados, de bandidos, que, sem a punição justa de acordo com as leis, ou punidos arbitrariamente sem a lei e mesmo contra a lei, se sentem mais ainda convidados ao crime e à vingança. Se tivéssemos estatísticas exatas, pasmaríamos diante do número de assaltos, de violações, de assassinatos que acontecem na Baixada Fluminense, onde apesar de tudo o povo é ordeiro e bom.

Aí temos a violação das leis de Deus e dos homens, não levando à morte ou à mutilação física, mas profanando moralmente a pessoa humana. Basta pensar na exploração contínua dos pequenos e humildes, na corrupção de certos

1 — Boletim Diocesano

Fonte: Boletim Diocesano, 1977

1. SUGESTÃO DE ACOLHIDA

No sábado à tarde, os casamentos se sucedem. Um após outro, os pares aparecem diante do altar e dizem as palavras solenes e se olham dentro dos olhos cheios de esperança daí pra frente a vida vai ser um par de rosas. E embarcam os dois para tomar posse do continente da felicidade. Vão ser felizes, sim: o namoro, o noivado, todos os carinhos, todas as juras de amor, toda a atração de um pelo outro são a garantia de que vão ser felizes. As leituras de hoje falam nesse compromisso solene entre homem e mulher, através do casamento. "Não é bom que o homem esteja só: vou lhe dar uma companhia igual a ele". "O homem não pode separar o que Deus uniu". No entanto, mesmo após todas as juras e boas intenções do namoro, do noivado e dos primeiros anos de casamento, por que será que em tantos casais acontece a morte do amor? Será que a felicidade é o ar que o amor respira? Pelo fato de ser fácil e atrativa a convivência dos dois, nos primeiros anos, é que existia amor? O terreno onde medra o amor é aquele onde não há dificuldades? É amor porque não requer sacrifícios? Parece que os grandes amores foram sempre os que enfrentaram e aceitaram as grandes dificuldades. Os

Fonte: A Folha, 1973

Imagem – sobre o divórcio

2. Como é que o senhor explica a recente introdução do divórcio em nosso país?

— Há vários fatores. O principal deles talvez seja a grande secularização da nossa cultura. O Cristianismo trouxe grandes modificações à vida social, como a entenderam os povos antigos, de modo especial judeus, gregos e romanos. A influência da Igreja, enquanto portadora dos valores evangélicos, fez-se notar em todos os aspectos importantes da vida social. Na família por exemplo. A indissolubilidade do vínculo matrimonial, admitida durante séculos na Cristandade apesar de problemas pessoais, tem seu fundamento na revelação de Jesus Cristo. A secularização, num grande retorno ao pré-Cristianismo, tirou da mentalidade de muita gente, inclusive de muitos cristãos, a dimensão nova que Jesus Cristo imprimiu ao casamento. Entre nós a secularização foi agravada por uma circunstância muito particular da América Latina: a superficialidade de nosso Cristianismo. Como então sentir a grandeza e a dimensão profunda da indissolubilidade nessa doação de amor recíproco que nós chamamos casamento?

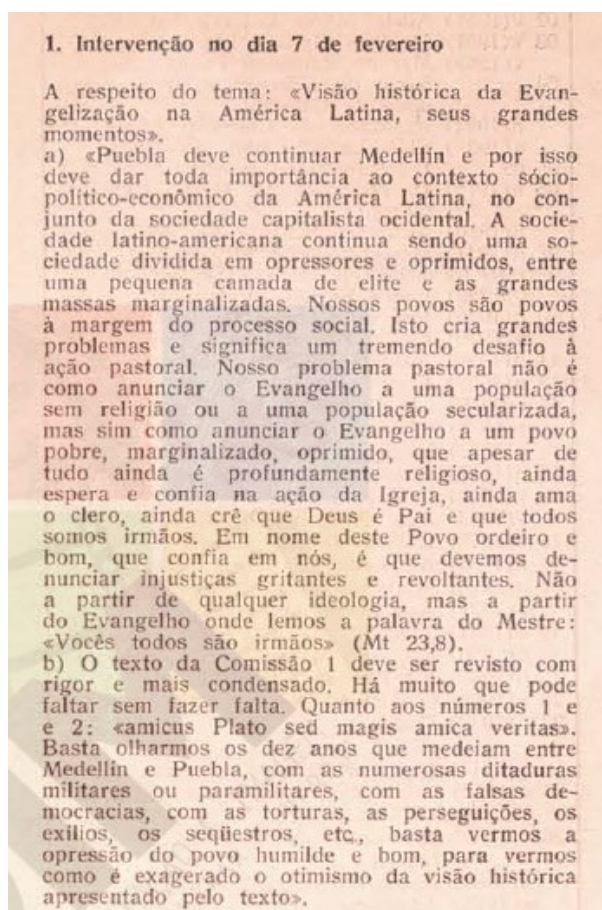
Fonte: Boletim Diocesano, 1977

IMAGEM - Opinião de Dom Adriano sobre os grupos político-religiosos em Puebla

postas muitas e grandes esperanças na Conferência de Puebla. Havia também os que esperavam de Puebla uma “correção” do curso da Igreja latino-americana. Estes partiam do ponto de vista de que Medellín foi um erro ou pelo menos ficou exposta a tremendas deformações. Puebla viria corrigir ou mudar o curso. Estas eram esperanças negativas. Mais fortes eram as esperanças positivas: Puebla aprofundando e apresentando o processo desencadeado em Medellín, Puebla assumindo com mais coragem a causa dos pobres, Puebla dando sinais proféticos mais convincentes de uma Igreja que se afasta do Poder para se identificar com os marginalizados, Puebla as-

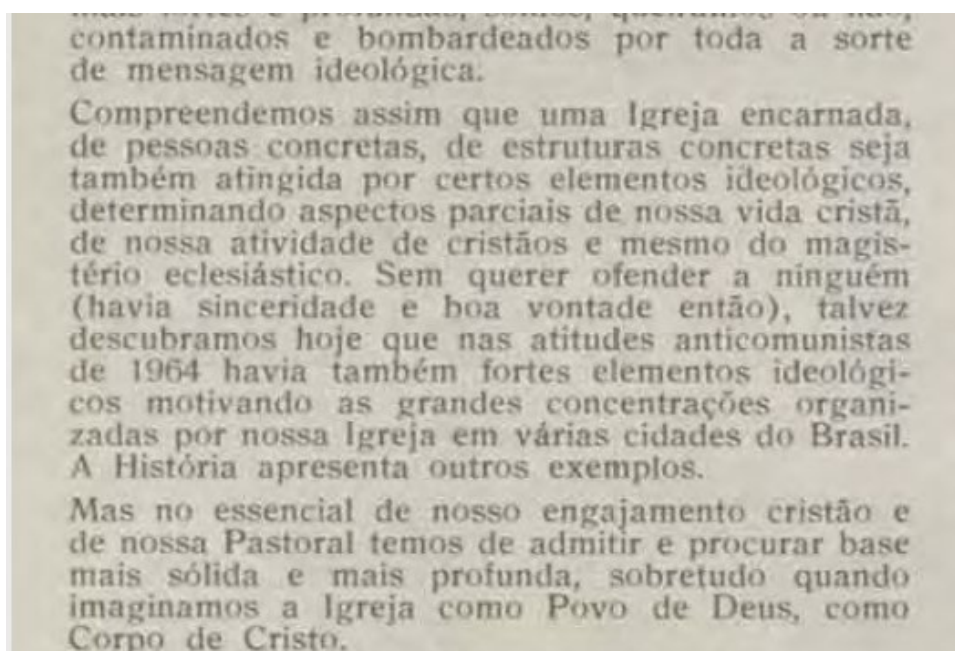
Fonte: A Folha, 1979

Imagem - intervenção do dia 7 fevereiro em Puebla



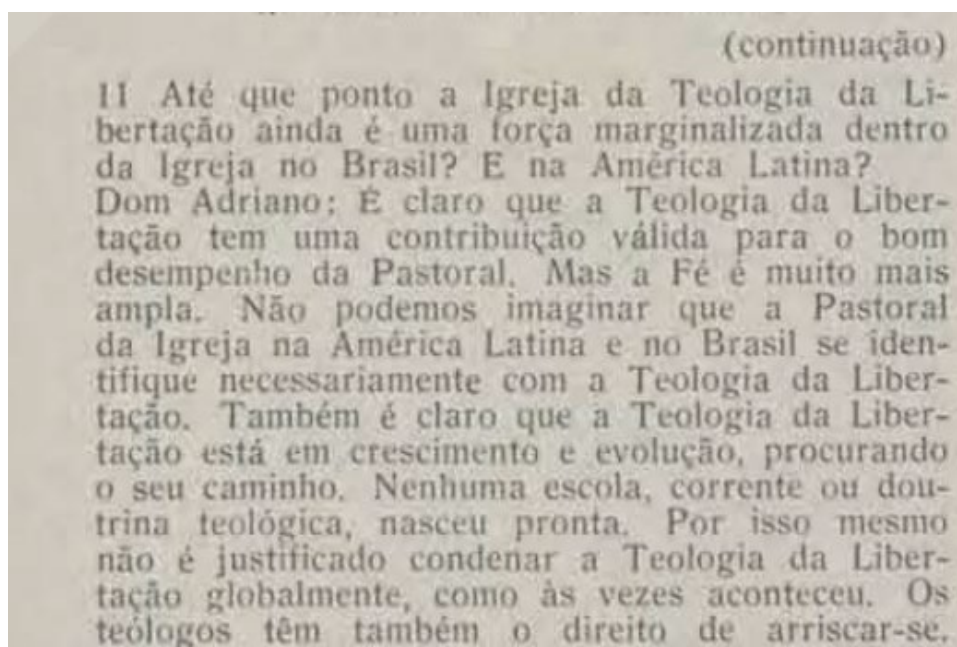
Fonte: Boletim Diocesano, 1979

IMAGEM – luta contra ideologias



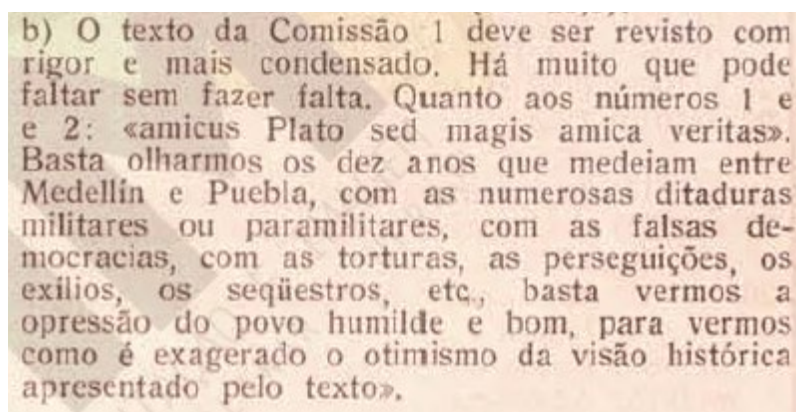
Fonte: Boletim Diocesano, 1984

Imagem – A opinião sobre a Teologia da Libertação



Fonte: Boletim Diocesano, 1982

Imagem – segunda parte da Intervenção de 7 de fevereiro



Fonte: Boletim Diocesano, 1979

Imagem - o pecado estrutural e sua solução

...e anunciar a esperança do Reino de Deus. É claro que esta esperança choca frontalmente com o pecado, com a maldade. Sabemos disto. E sabemos mais: o pecado pessoal não oferece principal obstáculo à graça de Jesus Cristo. Geralmente é assim; o pecado cometido por fulano ou sicrano conserva a fragilidade da pessoa. O principal obstáculo à mensagem de Jesus Cristo está no pecado coletivo, isto é: no pecado que penetrou na comunidade e pela comunidade cultivado como dada existencial. Pensemos, por exemplo, na corrupção. A corrupção de A ou B pouco pesa e facilmente pode ser corrigida. Mas quando a corrupção penetra a vida pública, as diversas camadas sociais, o "estabelecimento" como tal, de sorte que em todas as situações (admitimos sempre e graças a Deus a existência de quem nada contra a corrente!) o que vale é a mentira, é o suborno, é a deslealdade, é a hipocrisia, então sim estamos diante de um pecado coletivo que fará tudo para resistir e manter-se.

Fonte: A Folha, 1979

Imagem- definição do que é socialismo

Voltemos ao início. Apesar da confusão geral e das muitas formas de Socialismo parece que a característica de todas elas está no acento posto sobre o princípio social, sobre a comunidade, como resposta às questões existenciais políticas, econômicas, culturais, religiosas, etc., um acento tão forte que chega ao enfraquecimento ou mesmo à eliminação dos direitos do indivíduo. A pessoa humana é por assim dizer absorvida na comunidade, ou melhor, na coletividade.

Fonte: A Folha, 1976, p. 34

Imagem - o problema do Liberalismo

...e o Liberalismo exaltou tanto a pessoa humana que esvaziou de valor a comunidade. Contra esse exagero e essa radicalização o Socialismo exagerou e radicalizou os valores sociais e comunitários. O eterno pendular do homem e da história.

Fonte: A folha, 1976, p. 36

ou um Padre Lebre, o grande sociólogo dominicano francês, não param de advertir os povos desenvolvidos e as classes dominantes para sua responsabilidade social no mundo moderno.

Nem sempre são ouvidas estas vozes sensatas. Muitas vezes são abafadas pelos gritos apaixonados de que são subversivos, eles que desmascaram as tremendas injustiças sociais precisamente porque amam a humanidade e procuram realizar um pouco da fraternidade cristã. Contra toda a evidência ainda há muita gente, também no Brasil, que se aferram ao estabelecimento e fecham os olhos, os ouvidos, a cabeça, o coração ao sofrimento do povo, que se fixam mais e mais nos seus escandalosos privilégios. E daí lançarem mão de um argumento mesquinho: acusam de subversão e de comunismo qualquer tentativa de correção do sistema. São os coveiros do sistema.

Fonte: A Folha, 1976, p. 36.

Imagem - o conceito de marginalidade

povo... Ser marginalizado é ser mantido fora, à margem; é receber um salário injusto. É ser privado de instrução, de atendimento médico, de crédito; é passar fome, é habitar em barracos sórdidos, é ser privado de terras por estruturas agrárias injustas".

Fonte: A Folha, 1977, p. 54

Imagem -Conscientização, povo e igreja

criminação religiosa. Creio que este esforço de conscientização é fundamental para o Povo. Conscientização que inclui consciência da própria dignidade de pessoa humana, conhecimento aprofundado da realidade social, visão crítica dos acontecimentos (fenômenos, causas, consequências), participação, solidariedade. O Povo deve assumir conscientemente seus direitos e deveres. Deve participar no processo social. Acho que nenhuma instituição atualmente tem mais chance de fazer este trabalho de conscientização do que a Igreja, já porque a Igreja é a instituição mais ligada com as bases. Para

Fonte: Boletim Diocesano, 1979, p. 283

Imagem - a conscientização e suas implicações para outras áreas da sociedade

to, dando ao Povo a consciência de sua dignidade de filhos de Deus, dando ao Povo maior clareza para analisar a situação e descobrir que esta situação de pecado é causada pelo homem e pode ser modificada pelo homem; quando queremos transmitir a todos os habitantes da Baixada, ao menos àqueles que têm contacto com a Igreja, que somos sujeitos da História e não objetos da História; que somos sujeitos da Política e não objetos da Política; que somos sujeitos da Economia e não objetos da Economia; que somos sujeitos da Cultura e não objetos da Cultura — não, não somos objetos, somos pessoas que querem assumir a sua responsabilidade: agimos assim porque temos compaixão deste Povo.

Fonte: Boletim Diocesano, 1980, p. 304

Imagem – homenagem a Padre Duarte

Pelas 22 h do dia 16 de março de 1978 falecia na Casa de Saúde Nossa Senhora de Fátima, em Nova Iguaçu, o nosso P. Dinarte Duarte Passos. Sofreu uma trombose, no dia 12 anterior, pelas 8 h da manhã quando tomava café. Foi transportado para a Casa de Saúde. Entrou em coma de que não se refez nos dias seguintes até a morte. No dia 17, depois da S. Missa de corpo presente na Matriz do Sagrado Coração de Jesus, do K-11, concelebrada pelo bispo diocesano e muitos padres da nossa diocese, entre os quais se achava também o irmão do P. Dinarte, P. Clóvis Duarte Passos, lazarista, levamo-lo para o Cemitério da Saudade, em Juscelino, onde repousam em sepultura singela os seus restos mortais.

Quem foi o P. Dinarte?

Usando alguns dados que o P. Clóvis forneceu, um manuscrito do P. Dinarte confiado ao arquivo particular do bispo diocesano Dom Honorato, o caderno nº 4 dos Cadernos de Nova Iguaçu «Nova Iguaçu — Dez Anos de Diocese», composto pelo P. Dinarte, e testemunhas pessoais,

Fonte: Boletim Diocesano, 1980

IMAGEM- Descrição dos militares sobre evento organizado na Diocese

- 2 - O Prof LUIZ EDUARDO VANDERLEY, do INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DE RELIGIÃO da PUC/SP discorreu sobre o processo de engajamento da Igreja brasileira nos movimentos populares, caracterizado como irreversível. Salientou ser "muito importante a 'educação popular' para que não se repitam as manipulações por parte das atuais e injustas estruturas sociais. Sobre a participação popular disse que ela deve ser feita com critérios novos e sempre junto às bases e que a participação dos marxistas-leninistas no movimento popular deve ser natural e a Igreja não deve se importar com isso. Os cristãos, disse, não devem estar se preocupando em condenar os marxistas ou os esquerdistas, isto porque MARX nos deu o melhor método de análise para conhecermos os males do capitalismo".
- 3 - O Pe Frei LUIZ GONZAGA THOMAZ (OFM), usando da palavra salientou o exemplo da NICARÁGUA e disse: "os cristãos e marxistas devem estar juntos no combate à opressão e exploração existentes no País, numa luta pela emancipação popular mais rápida possível. **SN / ARJ**

Fonte: Memórias reveladas, 2023

IMAGENS - Opinião dos militares sobre A folha

- 3 - "A FOLHA" estampa, habitualmente, em seu cabeçalho a expressão "UTILIDADE PÚBLICA - Lei 6311, de 25 de setembro de 1970", colocada entre os endereços da NITRA DIOCESANA DE NOVA IGUAÇU e da EDITORA VOZES LTDA, em cujas oficinas gráficas de PETRÓPOLIS/RJ é composta e impressa. Na realidade, a Lei Estadual nº 6.311, de 25 de setembro de 1970 (cópia em Anexo B), confere o reconhecimento de utilidade pública somente à NITRA DIOCESANA DE NOVA IGUAÇU.
- Entretanto, a disposição gráfica do cabeçalho induz o leitor a creditar o reconhecimento de utilidade pública ao semanário "A FOLHA". Este fato tem causado repercussões negativas entre os setores católicos não-esquerdistas que tomam conhecimento da publicação, tendo sido verificadas diversas reações de perplexidade ante o aludido reconhecimento, que é aceito por muitas pessoas como sendo verdadeiro em relação ao semanário.
- 4 - Em face do anteriormente exposto, infere-se que o semanário "A FOLHA" atende ao objetivo comunista de levar os fiéis das Igrejas à lutarem por transformações das estruturas sociais vigentes, tendo em vista a implantação no BRASIL de um sistema socialista, com o sentimento de estarem agindo como verdadeiros cristãos.

Fonte: memórias reveladas, 2020

ANEXO B – Tabela de documentos de fontes variadas

Documentos fontes- variáveis					
Instituição custodiadora	Número de Documentos (páginas)	Nome	Data	Resumo	Links para acesso/referência
Cúria da diocese de NI	531	Boletins Diocesanos	1969-1962	Boletins distribuídos mensalmente que informam o cotidiano da diocese e eventos como aniversários e campanhas	http://repositorio.im.ufrj.br:8080/jspui/handle/1235813/4483 / Arquivo Parque Flora
Cúria da diocese de NI	1984	Periódico A folha	1973-1993	Publicação litúrgica semanal da Mitra diocesana	http://repositorio.im.ufrj.br:8080/jspui/handle/1235813/4990 Arquivo Parque Flora
Cúria da diocese de NI	-	Pastas de recortes de jornais feitos por Dom Adriano	1966-1984	Documentação elaborada por Dom Adriano como Base para feitura de documentos como Boletim e A Folha	Arquivo Parque Flora
Serviço nacional de Inteligência-agência rio	13	Dossiê sobre agentes pastorais	1982	Documento sobre Fernando Vandenabell e seu substituto Pedro Guerts	Retirado de busca no site do Arquivo Nacional
Ministério da Aeronáutica – III Comar	5	Documento contra o periódico “a folha”	1979	Documento que versa sobre impacto do jornal “a folha” e sua capacidade	Retirado de busca no site do Arquivo Nacional/ referência: br_dfanbsb_vaz 0 0 23

				de construir uma suposta visão crítica	435_d0001d e0001
Serviço nacional de Inteligência-agência rio	13	Documento contra o periódico “a folha”	1980	Documento que condena o periódico “a folha” por sua participação na construção de “conscientização” das CEB	Retirado de busca no site do Arquivo Nacional
Ministério da Aeronáutica – III Comar	12	Documento que versa sobre o boletim diocesano	1980	Documento que replica trechos retirados do boletim diocesano. Não há uma interpretação como na folha	Retirado de busca no site do Arquivo Nacional/ referência: br_dfanbsb_vaz_0_0_24_072_d0001d e0001
Ministério do exército – I exército	13	Documento sobre diversas pastorais da juventude	1982	Documento que reúne uma série de informações e julgamentos sobre a atuação da juventude operária, incluindo NI	Retirado de busca no site do Arquivo Nacional