**UFRRJ**

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

TESE

# RELIGIÃO, POLÍTICA E COMUNIDADE:
# EMERGÊNCIA E POLITIZAÇÃO DO MOVIMENTO DA BOA NOVA

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

# RELIGIÃO, POLÍTICA E COMUNIDADE: EMERGÊNCIA E POLITIZAÇÃO DO MOVIMENTO DA BOA NOVA

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

*Sob a orientação da Profª. Drª.*
Regina Ângela Landim Bruno

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

Rio de Janeiro
Junho 2012

322.1
O48r
T

Oliveira, Fabrício Roberto Costa

Religião, política e comunidade: emergência e politização do Movimento da Boa Nova / Fabrício Roberto Costa Oliveira, 2012.

244f.

Orientador: Regina Ângela Landim Bruno.

Tese (doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais.

Bibliografia: f. 238-244

1. Religião - Teses. 2. Política – Teses. 3. Comunidade – Teses. 4. Igreja Católica – Teses. I. Bruno, Regina Ângela Landim. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUIÇÃO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE (CPDA)

**FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA**

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Ciências** no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

TESE APROVADA EM 29/06/2012

_____
Dra. Regina Ângela Landim Bruno CPDA/UFRRJ
orientadora

_____
Dra. Cecília Loreto Mariz UERJ

_____
Dr. John Cunha Comerford CPDA/UFRRJ

_____
Dra. Leonilde Servolo de Medeiros CPDA/UFRRJ

_____
Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima UFJF

# AGRADECIMENTOS

Depois de uma jornada longa, difícil, angustiante e, ao mesmo tempo, feliz, preciso agradecer a um grande número de pessoas que foram fundamentais para que este trabalho fosse realizado. Peço perdão pela ausência de pessoas importantes para mim, mas que o espaço não permite citá-las.

Agradeço à minha orientadora, Regina Bruno, que aceitou o desafio da orientação e cuja interlocução e ensino proporcionados foram fundamentais para que eu conseguisse concluir esta tese. Sua confiança foi muito importante para que eu pudesse morar longe do Rio de Janeiro e fizesse o estágio em Coimbra-Portugal.

Agradeço muito pelas sugestões e dicas, pelo empenho e pela generosidade da professora Leonilde Medeiros que, desde os primeiros dias de CPDA, foi exemplo de dedicação e amor à profissão. Ao John Comerford, sou muito grato pela grande generosidade intelectual e pessoal, sempre disposto a dialogar, ajudar e contribuir, sempre com muita educação e paciência. Agradeço muito a leitura atenta, os questionamentos, contribuições e a dedicação da professora Cecília Mariz e do professor Marcelo Camurça.

Tenho especial gratidão aos funcionários do CPDA, que deixavam grandes problemas e burocracias se tornarem de fácil solução. Agradeço especialmente ao Henrique, Marcus e à Terêsa, sempre atenciosos, prestativos e com informações bem fundamentadas. Aos professores do CPDA, deixo registrada minha admiração pelo empenho e capacidade. Agradeço muito à CAPES pela concessão da bolsa de doutorado, à UFRRJ e ao CPDA por terem viabilizado este estudo.

Meus amigos de curso foram muito importantes por compartilharem seus conhecimentos e palavras de conformo em momentos de angústia: Angye Noya, Renato Carvalheira, Jorge Júnior, Marcelo Castañeda, Hugo, Elicardo Francine e Carla Belas. Agradeço especialmente ao amigo Marco Antônio, que sempre tinha algo interessante para compartilhar e grande disponibilidade para ajudar, assim como Jaqueline, Valdemar Júnior e Sergio Barcellos. À Cátia Grisa e ao Paulo Nierdele, agradeço a amizade construída, as palavras de incentivo e o aprendizado proporcionado na edição da Revista IDEAS.

À Fernanda e Mariana Quintans, tenho muita gratidão por toda a ajuda no envio de materiais e dicas fundamentais para que eu conseguisse a bolsa sanduíche. À Ana Cláudia, tenho uma consideração eterna por toda a sua generosidade nas discussões da tese, na recepção e companheirismo em Coimbra – que tornou tudo mais fácil e tranquilo. As conversas e convites do amigo Douglas Mendosa para andar pela cidade enriqueceram muito o estágio em Portugal. A generosidade dos queridos funcionários do CES me ensinaram muito como receber bem as pessoas.

No Rio de Janeiro, tive o privilégio de compartilhar a casa, com conversas agradáveis e inteligentes com Maro e Vanuza. O Weder e Daniel (Zangado) sempre procuraram me fazer sentir que aquela casa ainda era minha – sempre me recebendo de braços abertos. Agradeço à Gláucia e ao Geraldo, que sempre estiveram de plantão, dispostos a ajudar e proporcionar momentos agradáveis.

Sem os conselhos e a amizade de Paulo Gracino, nada disso teria sido possível. Obrigado, Paulo e Melissa, pelo incentivo, amizade e companheirismo! Sem aquele cantinho da casa de vocês, não saberia o que fazer. Ao Daniel Diniz, agradeço as leituras iniciais do projeto e a disponibilidade em ajudar sempre que preciso!

Ao amigo Leandro Bastos, agradeço a presença constante. Viemos juntos nesses caminhos “resvalosos” e nenhuma distância física foi capaz de nos afastar. Agradeço muito

aos amigos Caion, Douglas, Everton Pimenta, Flávio e Pablo, que estão sempre de plantão e atentos para ajudar; terei gratidão eterna pelo aprendizado proporcionado pela convivência. Ao Flávio e à Debora, agradeço, em especial, pelo cuidado, ajuda e reconhecimento acima dos meus merecimentos. Ao Tadeu Pamplona, agradeço todo o empenho na transcrição de entrevistas, a ajuda na revisão do texto, as dicas importantes e a disponibilidade de sempre! Ao Toninho, agradeço toda a generosidade na transcrição das entrevistas e empolgação com as informações que chegavam.

A construção desta tese teve uma presença constante da Isabela e do Arnaldo Zangelmi, incansável nos estudos sobre o "mundo rural". Desde a graduação, Arnaldo tem sido um amigo importantíssimo tanto nos estudos como na vida pessoal. À Alexandra, agradeço a amizade e compreensão, pois acabou vivendo intensamente todas as etapas deste trabalho. É impossível expressar em palavras toda a gratidão que tenho pelo Reinaldo, por sua ajuda em todos os momentos; sem ele, tudo teria sido mais difícil, as imagens não teriam tantas cores, as descobertas de fontes e "sacadas" não teriam tanta graça e certamente este trabalho teria limitações ainda maiores.

Agradeço muito aos militantes do Mobon, lideranças religiosas e políticas que abriram suas casas, contaram seus dilemas, desafios, inimizades, problemas e vitórias com uma boa vontade, generosidade e empenho que muito me sensibilizou e mostrou um pouco do porquê são tão respeitados e admirados. Ao João Resende e Mariano, agradeço todo o empenho em passar todas as informações que possuíam e todo o incentivo de sempre.

Ao tio e Padrinho Alípio, tenho uma gratidão e reconhecimento todo especial, por ter feito tudo e mais um pouco pelo sucesso do trabalho. Sem suas indicações, dicas, busca de "papéis velhos" e pessoas importantes para o Mobon, este trabalho teria uma quantidade de informações muito menor. Agradeço muito toda a paciência em responder as minhas dúvidas. Chegou ao ponto de escrever um livro sobre o Mobon para colaborar com o estudo. Muito obrigado por tudo! Agradeço muito à Dona Cora pela confiança em me emprestar o magnífico material sobre a história do Mobon, construído com muito zelo e carinho durante quarenta anos.

Tia Maria sempre teve uma presença importante nos estudos, sempre perguntando como estavam indo as coisas e se eu precisava de algo. Obrigado, Tia. À Tia Edilene e ao Juan, agradeço a amizade, o incentivo e o empenho para ajudar. Obrigado pelo carinho especial de vocês!

Tenho muita gratidão à Geralda e ao Dezico, sogra e sogro que me tratam como um filho e estão sempre preocupados com os rumos dos trabalhos e dispostos a me acolher da maneira! Lá tem sempre uma criançada disposta a fazer bagunça que me ajudou muito a relaxar para escrever melhor: obrigado, Rafael, Clara e Heloísa. Ao Ricardo, Tia Nair, Josa e Rodrigo, agradeço a amizade sincera e ajudas constantes. Ao Daniel, amigo carioca, obrigado pela presença constante e ajuda fundamental em Diamantina. Ao Carlos Procópio e Gabriela, que chegaram junto na indicação de leitura nesta reta final, em Barbacena. Agradeço muito o carinho e amizade do Douglas e da Luciene. Luciene, serei eternamente grato pela revisão da tese!

Não teria conseguido trilhar o caminho dos estudos sem o esforço contínuo e confiança fundamental dos meus queridos pais, Conceição e José Roberto. Obrigado por não medirem esforços para ajudar, por perguntarem diariamente como estou indo, por entenderem minhas ausências e por serem incentivadores do início ao fim. Às queridas irmãs gêmeas, Renata e Roberta, agradeço a confiança e preocupações constantes com o trabalho, com o futuro e pela disponibilidade para ajudar e contribuir em tudo que fosse possível!

João Vitor, obrigado por toda a sua compreensão. Você é muito importante e motivo de muito orgulho para mim. Há sete anos, quando finalizei o mestrado, você tinha apenas três anos e já entendia os momentos que eu não poderia brincar. No doutorado, você me

acompanhou todos os dias, sofreu e sorriu comigo. Fez-me companhia nas idas ao xerox, compartilhou lápis e canetas e até se aventurou a ajudar a transcrever entrevistas. Obrigado, João! Pode deixar, vou falar menos do Mobon.

Renata, obrigado por ser essa companheira sensacional e ter ajudado cotidianamente em todas as etapas. Obrigado por ter compreendido cada ausência e acreditar na minha capacidade, mais do que eu mesmo. Obrigado pelo carinho, pela paciência, por ter sido forte em todos os momentos de dificuldade. Obrigado por ter chorado e sorrido comigo e por ter sido amorosa em todos os momentos!

# RESUMO

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. *Religião, Política e Comunidade*: Emergência e politização do Movimento da Boa Nova. Tese (Doutorado de Ciência Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 2012.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) difundiu novas concepções de práticas religiosas que estimularam transformações no catolicismo latino-americano. No bojo desse processo de mudanças no catolicismo, emergiu o Movimento da Boa Nova (Mobon), cuja dinâmica centra-se na promoção de cursos católicos para leigos com o objetivo de fornecê-los conhecimentos bíblico-religiosos e formar lideranças leigas estimuladas a viverem organizados em comunidades. Na década de 1980, lideranças leigas do Mobon se engajaram na militância em Sindicatos de Trabalhadores Rurais e na política partidária, sobretudo no Partido dos Trabalhadores (PT). O contexto de redemocratização, a visibilidade adquirida pelas lideranças religiosas pelos trabalhos nas comunidades e a concepção religiosa que enfatizava a mobilização social pela melhoria da sociedade, emanada pelo Mobon e grupos religiosos considerados progressistas, contribuíram para tal faceta. Esta tese é uma análise dos processos de politização do Mobon. Busquei compreender como o grupo religioso tornou-se politicamente importante. Procurei mostrar que a aproximação dos leigos junto aos missionários do Mobon e aos párocos foi fundamental para que estes assumissem as causas dos leigos nas disputas políticas. A capacidade de organização e mobilização dos grupos comunitários deu visibilidade ao Mobon, fato que contribuiu para a aproximação ao campo político. Defendo que a atuação das lideranças religiosas nos sindicatos e nos partidos consistiu numa consequência do engajamento religioso.

**Palavras chaves:** Religião, Política, Comunidade, Igreja Católica

# ABSTRACT

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. *Religion, Politics and Community*: Emergence and politicisation of Movimento da Boa Nova. Doctoral thesis (Graduate School of Social Sciences: Development, Agriculture and Society). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brazil, 2012.

The Second Vatican Council (1962-1965) disseminated novel conceptions of religious practices which influenced the Catholicism in Latin America. Under this influence, *Movimento da Boa Nova* (Mobon, acronym in Portuguese) emerged, a movement which is focused on providing courses to laypeople about the Bible and Catholicism, forming local leaderships and encouraging them to organize their communities. In the 1980s, Mobon's layperson leaderships got involved in the militancy of *Sindicato dos Trabalhadores Rurais* and partisan politics, supporting especially *Partido dos Trabalhadores* (PT, acronym in Portuguese for "workers' party"). This study analysed how the politicisation process of Mobon occurred. We aimed to understand how a religious group emerged as constitutors of the syndicate of rural workers and the chapter of PT in Minas Gerais in the 1980s. We also aimed to unravel how the courses provided by Mobon led to important political changes. The involvement among laypeople and Mobon's missionaries and local parish priests was essential for the latter to take on political causes. The ability for organization and mobilisation exhibited by Mobon popularised and strengthened this movement, making possible its influence on the political field. The activities of religious leaderships in syndicates and politics did not result in interruption of their religious activities, but did result in religious mobilisation for social changes.

**Keywords:** Religion; Politics; Community; Catholic Church

# QUADROS E TABELAS

Quadro 1: Perfil dos membros do diretório do PT de Miraflores-MG[1]
Quadro 2: Sexo dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG
Quadro 3: Profissão dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG
Quadro 4: Estado civil dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG
Tabela 1: Número de pessoas de Miraflores-MG que freqüentaram a casa do Mobon (1979-2010)
Tabela 2: Votação de Raul Messias - 1986
Tabela 3: Votação de Raul Messias - 1990
Tabela 4: Votação de Durval Ângelo - 1994
Tabela 5: Votação de Jair Vieira - 1994
Tabela 6: Votação de Durval Ângelo - 1998
Tabela 7: Votação Durval Ângelo - 2002
Tabela 8: Votação Durval Ângelo - 2006
Tabela 9: Votação para deputado estadual em 1986 - Miraflores-MG.
Tabela 10: Votação para deputado estadual em 1986 - Miraflores-MG.
Tabela 11: Votação para prefeito de Miraflores-MG - em 1988.
Tabela 12: Votação para deputado em Miraflores-MG -1990.
Tabela 13: Votação para prefeito de Miraflores-MG -1992.
Tabela 14: Votação para deputado estadual em Miraflores-MG - 1994.
Tabela 15: Votação para deputado estadual em Miraflores-MG -1994.
Tabela 16: Votação para prefeito de Miraflores-MG - 1996.
Tabela 17: Votação para deputado em Miraflores-MG -1998.
Tabela 18: Votação para prefeito de Miraflores-MG - 2000.
Tabela 19: Votação para deputado em Miraflores-MG - 2002.
Tabela 20: Votação para prefeito de Miraflores-MG - 2004.
Tabela 21: Votação para deputado em Miraflores-MG - 2006.
Tabela 22: Votação para prefeito de Miraflores-MG - 2008.
Tabela 23: Votação para deputado federal em Miraflores-MG - 2010.
Tabela 24: Votação para deputado federal em Miraflores-MG -2010.

[1] Miraflores é o pseudônimo do município estudado.

# ILUSTRAÇÕES

Figura 01. MOBON: Movimento da Boa Nova
Figura 02. 40 Anos de CEB´s / Capelas de Comunidades Rurais
Figura 03. O Mobon e a Política
Figura 04. A Política em Miraflores
Figura 05. Ilustrações de Documentos: anotações e livros de cursos do caderno da dona Cora

# SIGLAS E ABREVIATURAS

CEB – Comunidade Eclesial de Base
CELAM – Conferência Episcopal Latino-Americana
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNEC – Campanha Nacional das Escolas da Comunidade
CPT – Comissão Pastoral da Terra
DEM – Democratas
ES – Espírito Santo
FETAEMG - Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais
ICLA – Instituto Catequético Latino-Americano
LEC – Liga Eleitoral Católica
MAB – Movimento de Atingidos por Barragens
MAPE – Movimento Apostolado dos Pioneiros do Evangelho
MOBON – Movimento da Boa Nova
MDB – Movimento Democrático Brasileiro
MG – Minas Gerais
PC do B – Partido Comunista do Brasil
PCB – Partido Comunista Brasileiro
PDS – Partido Democrático Social
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PE – Plano de Emergência
PFL – Partido da Frente Liberal
PMN – Partido da Mobilização Nacional
PL – Partido Liberal
PPS – Partido Popular Socialista
PSB – Partido Socialista Brasileiro
PSC – Partido Social Cristão
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PP – Partido Progressista.
PPC – Plano Pastoral de Conjunto.
PT – Partido dos Trabalhadores.
PRODEMATA – Programa de Desenvolvimento da Zona Mata
PT – Partido dos Trabalhadores
TRE – Tribunal Regional Eleitoral
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFV – Universidade Federal de Viçosa

# SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO ..... 12**

**CAPÍTULO I - O CONTEXTO DE EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO DA BOA NOVA: DO PRÉ-CONCILIAR ÀS INFLUÊNCIAS DO CONCÍLIO VATICANO II..... 38**

1.1- O Seminário dos Missionários Sacramentinos: a formação de um catolicismo militante..... 38

1.2- A formação e Atuação do Movimento Apostolado dos Pioneiros do Evangelho ..... 47

1.3- O Concílio Vaticano II e a formação do Mobon ..... 54

**CAPÍTULO II - A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS E FORMAÇÃO DE COMUNIDADES DO MOBON: AS BASES RELIGIOSAS DE UMA ATUAÇÃO POLÍTICA (1968-1975)..... 72**

2.1- A formação de Comunidades..... 72

2.2- A formação de lideranças..... 88

**CAPÍTULO III - A COMUNICAÇÃO NA FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS, OS SINDICATOS DE TRABALHADORES RURAIS E O PARTIDO DOS TRABALHADORES: O MOVIMENTO DA BOA NOVA EM PROCESSO DE POLITIZAÇÃO (1975-1986) ..... 107**

3.1- A comunicação com os leigos como formação política..... 107

3.2- A Igreja Católica, o Mobon e os Sindicatos de Trabalhadores Rurais..... 119

3.3- O Mobon e o Partido dos Trabalhadores: os deputados do PT e o reconhecimento da atuação política ..... 131

**CAPÍTULO IV - OS PADRES, O MOBON, E A POLÍTICA MUNICIPAL ..... 148**

4.1- A política municipal, do distanciamento à aproximação: fundação do diretório do PT e seus primeiros passos ..... 148

4.2- As capelas e as comunidades de base na estruturação do PT ..... 168

4.3- O “Partido do Padre” e as Disputas por Falar em Nome da Igreja Católica ..... 176

**CAPÍTULO V - AS LIDERANÇAS RELIGIOSAS, O PARTIDO DOS TRABALHADORES E OS DESAFIOS DO ENGAJAMENTO POLÍTICO..... 190**

5.1- Os candidatos por “causa do evangelho”: as motivações religiosas e o engajamento político..... 190

5.2- As Lideranças Religiosas do Mobon, o Voto Consciente e a Prestação de Favores..... 200

5.3- A comunidade em tempo de política ..... 208

5.4- O Partido não é Mais Aquele: a visão dos militantes “de base”..... 215

5.5- O Mobon frente ao processo de despolitização da Igreja Católica..... 222

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 229**

**FONTES ..... 235**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 238**

# INTRODUÇÃO

Segundo Pierre Bourdieu (2005), ao analisar a constituição do campo religioso, a religião tem um caráter político, porque ela dá sentido àquilo que existe ou venha a existir, e é nesse sentido que ela tem um caráter político – já que sua função lógica de ordenação do mundo acaba por recobrir divisões sociais de grupos ou classes concorrentes ou antagônicas, reafirmando o caráter legitimador da produção simbólica. Segundo Bourdieu (2005), a religião produz efeitos políticos, mas é necessário tomar o cuidado de não se veicular a religião apenas enquanto "instrumento" de puro interesse pragmático, pois se perderia o caráter religioso-sagrado desta, reduzindo-a a apenas um reflexo puro das condições estruturais. Assim, ele enfatiza as complexidades das relações entre religião e política.

No livro "Por uma histórica política", organizado pelo renomado historiador e analista político francês René Rémond, há um capítulo dedicado às relações entre religião e política, na escrita da história. Esse capítulo foi escrito por Aline Coutrot (1996), que começa seu texto mostrando que, durante muito tempo, as ligações íntimas entre religião e política foram desprezadas pela história do político que se interessava, sobretudo, pelas relações entre Igreja e Estado, bem como pelos períodos de crise. Não obstante, ela defende que, atualmente, as forças religiosas são levadas em consideração como fator explicativo em variados domínios: "Elas fazem parte do tecido político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos" (Coutrot, 1996: 331).

Coutrot (1996: 334) elucida questões para se pensar religião e política: "Em que o religioso, particularmente o cristianismo, pode interessar à história do político? O que há de comum entre a religião que propõe a salvação no além e a política que rege a sorte dos homens nesta terra?". Ela responde que a princípio poderia se pensar que a religião diria respeito ao íntimo e a política, ao coletivo, mas ressalta que as igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado: porque elas pregam morais individuais e coletivas, proferem julgamentos em relação à sociedade, advertem, fazem interdições e tornam um dever de consciência os fiéis se submeterem a esses ensinamentos (Coutrot, 1996). Para Coutrot (1996: 335), o religioso informa, em grande parte, o político e, por sua vez, este estrutura o religioso:

> Colocando questões que não se pode evitar, apresentando alternativas, ele força as Igrejas a formularem expectativas latentes em termos de escolha que excluem toda possibilidade de fugir do problema. A política não pára de impor, de questionar, de provocar as Igrejas e os cristãos, a título individual ou coletivo, obrigando-os a admitir que os atos que os compromete perante si mesmos e perante a sociedade.

Coutrot (1996) afirma que a relação de duplo questionamento entre religião e política é dinâmica, já que esses questionamentos colocados passam por processos de transformações ao longo do tempo. A autora mostra que as concepções e práticas religiosas, como os ritos, os cerimoniais, os gestos obrigatórios – dentre outras práticas tidas como rotineiras – influenciam politicamente os religiosos de maneira relevante nas escolhas políticas. Nesse sentido, ela

acredita que a socialização nas práticas religiosas contribui para que os agentes adquiram formas específicas de pensar:

> Socializados por práticas coletivas – seria necessário evocar aqui todas as atividades das paróquias, das obras e dos movimentos –, os cristãos adquirem um sistema de valores muito profundamente interiorizado que subtende suas atitudes política (Coutrot, 1996: 336).

Regina Novaes (2002) afirma que religião e política são dimensões distintas da vida social, que vieram a compor espaços distintos na modernidade, com instituições e espaços sociais específicos. Não obstante, ela defende que as fronteiras entre religião e política não são estanques e impermeáveis, e que é fundamental reconhecer as especializações de cada uma sem reificar político como *locus* da razão e religioso como *locus* do simbólico, da vida privada: "Trata-se, antes de aprender os efeitos da religião sobre a política e vice-versa" (Novaes, 2002: 63).

Para Novaes (2002), apesar das relações entre religião e política, aquela não pode ser considerada como uma "força política" entre outras: "é preciso levar em conta o específico simbolismo verbal e ritual que ela encerra, justamente para compreender o peso e o lugar da religião na política" (Novaes, 2002: 63). Segundo Novaes (2002), vários recursos do "fazer político" são provenientes do campo religioso, e não há como negar que os símbolos religiosos têm se inserido em todas as questões humanas com aproveitamento para fins políticos. Segundo a autora, as pessoas não se envolvem na política apenas com razão: "aqueles que 'fazem' e ou 'participam' da política levam consigo suas dúvidas, crenças religiosas, símbolos mobilizadores partilhados" (Novaes, 2002: 64). Para Novaes (2002: 64), na religião e na política, estão presentes valores, convicções e sentidos para a vida: "ambas motivam a 'paixão' que tanto a crença religiosa quanto a participação política pressupõem. São delicadas as relações entre religião e política".

Todos os autores aqui citados, Bourdieu (2005), Coutrot (1996) e Novaes (2002), enfatizaram que religião e política são de âmbitos diferentes da vida social, mas que possuem relações complexas entre si. Eles também enfatizam que a religião tem um caráter político ao justificar condutas, formas de agir e modos de existir.

Nesta tese, tenho como objeto de investigação o processo de politização do Movimento da Boa Nova (Mobon). Estudo a maneira como esse Movimento católico, que surgiu com o propósito de promover ensinamentos católicos, pôde intervir no campo político. Procuro estudar como a sociabilidade e religiosidade, promovidas pelo Mobon, influenciaram seus agentes para se engajarem na militância sindical e político-partidária.

O Mobon se constituiu, em fins da década de 1960, na Diocese de Caratinga-MG. Foi formado por dois missionários da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora – Alípio Jacinto da Costa e João da Silva Resende – e sediado em Manhumirim-MG. Posteriormente, o Mobon se expandiu para a região da Diocese de Leopoldina, na Zona da Mata mineira, como desdobramento de seus trabalhos como irmãos missionários (KERANDEL E DEL CANTO, 1977).

O Mobon foi formado com ênfase na valorização e legitimação da atuação de leigos nas atividades católicas. Investia-se na formação de lideranças com o propósito de que estas pudessem atuar na organização e coordenação de práticas religiosas nas comunidades católicas que o Mobon se propunha a formar. Em relato a Dermeval[1] (1996: 223), Alípio, fundador do Movimento, afirmou que "a pretensão do Movimento é levar o Evangelho por toda parte,

[1] O padre Dermeval Alves Botelho é historiador e faz parte da Congregação dos Missionários Sacramentinos. Sua narrativa é utilizada, neste texto, como uma das documentações importantes para a compreensão do período anterior à formação do Mobon.

através dos leigos que vão tomando consciência de suas responsabilidades na Igreja, tornando-se, assim, os protagonistas da nova evangelização".

O Mobon se representa como realizador de um "trabalho marcadamente bíblico. Através de cursos de base, ia se desenvolvendo a reflexão da palavra de Deus que também era aprofundada na oração"[2]. Os cursos de base eram encontros em que os missionários fundadores do Mobon – Alípio e João Resende – ministravam ensinamentos católicos aos agentes leigos, estimulando-os a estudarem a Bíblia e fazerem orações coletivas. A formação do leigo era acompanhada do incentivo à participação na comunidade: Alípio acredita que a "grande força [do Mobon] estava em nossa participação comunitária" (Costa, 2009: 26)[3].

Na década de 1970, o Mobon se consolidou como um Movimento religioso formador de lideranças e comunidades – já que havia um grupo relevante de leigos formados e comunidades rurais organizadas. Os agentes religiosos das comunidades se reuniam e se organizavam coletivamente para suas atividades religiosas. O período de fins da década de 1970 é destacado como um momento em que os agentes do Mobon se voltaram para uma maior organização política:

> a intimidade com a Palavra de Deus foi despertando seus participantes para uma visão mais crítica da realidade. Começava-se, naturalmente uma maior ligação entre Fé e Vida. Lideranças vão criando grupos de compra e venda que depois se transformaram em pequenas cooperativas. Vai surgindo uma maior valorização e conseqüente engajamento na luta sindical[4].

No contexto de redemocratização e de articulação de movimentos sociais populares, na década de 1980, agentes do Mobon se engajaram no Partido dos Trabalhadores – com participação efetiva em disputas político-partidárias. No *site* do Mobon, esse processo de engajamento político-partidário é destacado como uma ferramenta política das comunidades como forma de promover transformações sociais:

> a partir da experiência da luta social, as comunidades vão assumindo a ferramenta política como elemento de transformação da sociedade. As lideranças vão se filiando a partidos de base, se candidatando e ocupando cargos públicos no legislativo e no executivo[5].

A questão desta tese é o estudo do processo de engajamento político do Mobon, entendido como posicionamento sindical e político-partidário. Esse processo deveu-se, em grande parte, à pressão de agentes religiosos politizados, que, aproximados do Mobon, nas atividades religiosas e sociais, viram nele a possibilidade de constituição de um grande aliado. Assim, essa mudança reflete a força e o peso desses setores mais engajados, numa conjuntura geral de mobilização, politização e crise dos Militares. O clero progressista viu no trabalho de organização comunitária do Mobon uma oportunidade de mobilização política dos agentes

---

[2] Disponível em: <http://www.mobon.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=54& Itmid=42>. Acesso em: 15 abr. 2011.

[3] Alípio Jacinto da Costa escreveu um texto de memória de sua atuação no Mape e no Mobon, em 2009, que está sendo utilizado como fonte importante para este trabalho. A motivação de tal escrito veio de minhas insistentes perguntas sobre o Movimento.

[4] Disponível em: <http://www.mobon.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=42>. Acesso em: 15 abr. 2011.

[5] Disponível em: <http://www.mobon.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=42>. Acesso em: 15 abr. 2011.

religiosos; por sua vez, o Mobon apresentava elementos importantes em suas práticas, que permitiam abertura para a politização, contribuindo, pois, para tomar iniciativa.

O engajamento político foi um desdobramento da organização das comunidades católicas. Mesmo com o propósito de que as pessoas fizessem leituras bíblicas, orações e dessem maior valorização aos sacramentos católicos, como batizado e casamento, promovia-se a agregação de pessoas em propósitos comuns como: arrecadação de dinheiro e trabalho coletivo para a construção da capela, união de grupos para consertar uma estrada e ajudar um vizinho, organização de cursos e viagens etc. Isso potencializava a realização de projetos no campo político.

Mesmo em cursos religiosos anteriores a 1975, quando não estava evidenciada a participação política do Mobon, promovia-se habilidades de argumentação e convencimento do outro. Ainda que não intencionalmente, a aquisição dessas habilidades foi fundamental para que os agentes sociais atuassem de forma ativa e bem sucedida no campo político.

A formação de grupo de lideranças religiosas rurais, que ministrava cursos e falava em nome do grupo, potencializava-os para a representação política. Os líderes falavam junto ao padre, aos políticos e às instituições de forma mais ampla sobre os interesses da "comunidade", assim, se constituíam como político, embora não recebessem tal denominação.

A estrutura do Mobon, com comunidades organizadas e lideranças, ganhou notoriedade e, nesse sentido, padres, políticos vinculados à Igreja Católica, lideranças sindicais a nível estadual perceberam a importância de tê-lo como aliado nas disputas no campo político, pois o grupo era grande, organizado e ramificado em comunidades por diversas regiões.

A atuação das lideranças religiosas, nos sindicatos e nos partidos, não consistia numa ruptura com a vivência religiosa, mas numa consequência do engajamento e do comprometimento religioso assumido de buscar melhorias para a sociedade; assim, as motivações religiosas foram decisivas para as lideranças que se enveredaram pelo campo político. Consolidou-se, no Mobon, a concepção de que os fiéis não deveriam lutar apenas por uma salvação religiosa, mas coletiva, em que deveria buscar o "bem comum" a ser construído neste mundo.

Este estudo pretende contribuir para uma compreensão das relações que se estabelecem entre o campo religioso e o político, bem como a forma pelas quais os agentes sociais atuam nesses campos. Dessa forma, procuro revelar formas pelas quais os agentes religiosos justificam suas práticas políticas e, no mesmo sentido, mostrar que as práticas religiosas não ficam isentas de serem influenciadas por argumentos e conjunturas políticas específicas. Assim, este estudo pode contribuir para a compreensão das motivações e práticas de agentes católicos – formados como lideranças em comunidades católicas – na militância religiosa, sindical e política.

O Movimento da Boa Nova[6] (Mobon) é uma organização católica que se intitula um movimento religioso, cuja dinâmica centra-se na promoção de cursos para leigos, com o objetivo de fornecer-lhes conhecimentos bíblico-religiosos, estimulando-os a viverem organizados em comunidade. Os leigos que participam dos cursos são instigados a ministrar concepções apreendidas para novos públicos, tornando-se agentes do movimento, que se destacam como uma de suas características marcantes: "o leigo evangelizando leigo".

O principal objetivo dos missionários era levar ensinamentos de dogmas católicos aos leigos, numa espécie de catequese para adultos, estimulando-os para que se organizassem em comunidades religiosas católicas e se tornassem agentes do catolicismo de suas localidades, colaborando com os párocos e se constituindo como lideranças religiosas leigas.

[6] O nome do Movimento é oriundo de um curso ministrado na comunidade, denominado Boa Nova do Evangelho, que representaria "a chegada do Reino, Reino de Libertação e de Esperança" (Kerandel e Del Canto, 1977: 26).

O Mobon foi formado em fins da década de 1960 – na Diocese de Caratinga-MG – e seus objetivos e propósitos estavam embasados em desdobramentos das concepções advindas das resoluções do Concílio Vaticano II (1962-1965), que destacava a valorização da formação dos leigos na Igreja Católica.

Nesse sentido, o Movimento se institui com o propósito de valorizar e estimular a participação dos leigos nas atividades religiosas de suas paróquias e comunidades que estavam em processo de formação. Os espaços de destaque de atuação do Mobon eram localidades rurais[7], onde a presença institucional da Igreja Católica encontrava limitações. Assim, as principais paróquias de atuação do Mobon tinham amplas dimensões territoriais e contavam com apenas um padre, que encontrava dificuldades em atendê-las.

Os párocos estimulavam leigos a participarem dos cursos com o objetivo de que fossem formados líderes, uma vez que isso lhes permitiria que novos públicos da paróquia estivessem sob seu controle. Com muitas lideranças sob supervisão, o pároco poderia obter informações das diversas comunidades que eram formadas e, em reunião com líderes, poderiam repassar informações que desejava para diversos pontos da paróquia – em geral, era construída uma capela, pelas lideranças, que tornaria sede da comunidade.

A quase totalidade dos leigos, públicos dos cursos, eram trabalhadores rurais e/ou proprietários de pequenas quantidades de terras, onde eles próprios trabalhavam. Eram pessoas que, em geral, possuíam pouca escolaridade e os pais tinham lhes dado uma formação católica – destacando a necessidade de serem engajados no catolicismo com muita fé.

Os leigos que se destacavam nos primeiros cursos gozavam da confiança dos párocos e tinham reconhecimento das pessoas de seus núcleos comunitários, sendo convidados para fazer mais cursos e, dessa forma, se consolidavam como lideranças locais. Assim, em uma comunidade, existiam vários líderes do Mobon, e o critério para gozar de tal *status* era o reconhecimento dos membros da comunidade, do pároco e dos missionários.

O Mobon consolidou-se na década de 1970, com um relevante número de lideranças religiosas formadas e uma acentuada quantidade de grupos de pessoas organizadas em comunidades – estas são entendidas como católicos articulados, na maior parte das vezes, em torno de uma capela onde realizam atividades religiosas regularmente e apresentam lógicas de funcionamento próprio, com lideranças religiosas constituídas. Dessa forma, pessoas poderiam ser vizinhas e não necessariamente participantes da comunidade local.

Os leigos que mais se destacavam nos cursos de formação eram enviados para ministrar cursos fora de suas localidades[8] de residência, num processo continuado de formação, já que desenvolviam habilidades de falar em público e mediar debates sobre os temas religiosos. A maior parte dessas pessoas, de pouca escolaridade formal, se tornavam uma espécie de professores do "Boa Nova".

Os cursos do Mobon eram guiados por pequenos livros, geralmente escritos por João Resende e Alípio, mas assinados como Equipe de Evangelização da Diocese de Caratinga-MG. São livros pequenos, com uma linguagem simples, buscando atingir públicos com baixa escolaridade. Os títulos dos livros são relacionados aos temas discutidos nos mesmos: Preparação para Semana Santa, Preparação para o Natal, Pré-Boa Nova, Boa Nova, Campanha da Fraternidade etc.

Com a consolidação do Movimento, uma casa de formação de leigos foi construída para que estes pudessem ficar hospedados durante os dias de curso, o que potencializou ainda

[7] As principais regiões de atuação do Mobon era a Zona da Mata, em localidades próximas ao município de Muriaé-MG, e a região do Vale do Rio Doce, em localidades entre os municípios de Caratinga-MG e Governador Valadares-MG.

[8] As paróquias que os recebiam pagavam-lhes valores correspondentes ao que pagariam para pessoas que os substituíam no trabalho na roça.

mais o Mobon como grande formador de lideranças leigas. Esse centro de formação foi inaugurado em 1979, no município de Dom Cavati-MG[9].

Os encontros entre os leigos, seja na casa de cursos ou nas diversas paróquias, contribuíam para a constituição de um sentimento de pertencimento ao Mobon, pois, nesses encontros, compartilhavam suas experiências, vivências e orações – havia também tensões e disputas por destaque junto ao Movimento, consequência do próprio engajamento. As lideranças religiosas tinham um forte vínculo com suas comunidades: muitos atuavam coletivamente na construção das capelas, na organização de festas e cursos, formando grupos que atuavam na resolução de suas questões locais.

No contexto em que o Mobon foi se consolidando, setores importantes da Igreja Católica brasileira, considerados mais progressistas, apresentavam relevantes resistências à Ditadura Militar. O Mobon não se engajou nesse propósito e, mesmo nos municípios, as lideranças religiosas estavam afastadas do objetivo de se elegerem prefeitos ou vereadores – era um Movimento conhecido pela capacidade de formar leigos capazes de conduzir boas orações, engajados em mobilizar pessoas para a comunidade religiosa, mas não por uma atuação sindical ou político-partidária.

Apesar desses propósitos de não engajamento político pelo Mobon, não se pode afirmar que ele não politizava as relações sociais. Nas comunidades, eram realizadas eleições para que um líder fosse eleito coordenador da comunidade – este era responsável por mobilizar as pessoas para os eventos, expor demandas junto a instituições e repassar mensagens dos párocos e missionários, bem como manter-lhes informados sobre a comunidade.

O coordenador de comunidade também era o responsável local pelas práticas religiosas e mediação de conflitos entre os moradores da comunidade: era a pessoa a ser procurada caso houvesse alguma questão a ser resolvida. Era uma pessoa de quem se esperava que fosse exemplo aos demais, no jargão católico local, era uma pessoa que tinha que "dar testemunho de vida". Só assim teria legitimidade para exercer seu papel de coordenador e exigir boa conduta dos demais membros da comunidade. Assim, o processo de formação de liderança envolvia orientações de conduta familiar e social de maneira mais ampla, extrapolando proposições puramente religiosas.

Na eleição para coordenador, os membros das comunidades deveriam escrever espontaneamente o nome da pessoa que acreditava ser o melhor, o que não impedia que padre, missionário e membros das comunidades se articulassem em torno de algum nome e fizessem uma campanha ao "pé do ouvido". Assim, as comunidades eram espaços de união, mas também de disputas e de tensões.

O trabalho do Mobon ganhou destaque na Diocese pela capacidade de organizar as comunidades e pela constituição de um grupo de lideranças religiosas bem formadas. Não obstante, o Mobon era criticado por padres da Diocese de Caratinga por ensinar as pessoas a rezarem e terem uma conduta cristã nas relações pessoais, mas não as estimulava à busca pela melhoria das condições de vida (Costa, 2009). Párocos da Diocese de Caratinga mais engajados nos propósitos da Teologia da Libertação[10] objetivavam um maior engajamento do Mobon nas questões sociais.

Além de párocos desta Diocese, agentes religiosos e políticos importantes de Minas Gerais procuravam convencer aos missionários e lideranças do Mobon a um engajamento sindical e político-partidário. Os mais próximos e destacados desse processo são: Durval Ân-

[9] Fotos da casa de formação e localização do município encontram-se na figura 1, página 106.

[10] A Teologia da Libertação é um campo coerente de ideias religiosas que emergiram no final da década de 1960 na América Latina. Segundo suas ideias, o papel da Igreja é proporcionar a promoção social e a justiça econômica (Smith, 1991).

gelo de Andrade (até início da década de 1980, era atuante na Comissão Pastoral da Terra[11] (CPT) e no PT; depois se tornou deputado pelo PT); Raul Messias Franco (até então, funcionário do Programa de Desenvolvimento da Mata Mineira, atuava formando cooperativas de pequenos produtores e era engajado nos propósitos da Teologia da Libertação); e Frei Carlos Mesters (membro atuante do clero progressista, engajado nas CEBs e na Teologia da Libertação).

Onde os párocos tinham um engajamento político mais consistente, o Mobon foi dispensado de ministrar seus cursos, pois não atenderia aos seus anseios de mobilização popular. Houve tensão e disputas pela legitimidade entre os agentes "mais políticos" e aqueles considerados "mais rezadores": os religiosos politicamente engajados criticavam "rezadores" pela ausência no empenho pelas causas sociais; por sua vez, estes últimos argumentavam que os grupos mais políticos estavam abandonando as questões religiosas para se debruçarem em questões políticas.

Esses agentes político-religiosos que se empenharam para uma mobilização sindical e político-partidária viam no Mobon uma grande possibilidade de ganho político, pois teriam um aliado com características importantes, como: grande contingente de pessoas mobilizadas por comunidades em diversas regiões de Minas Gerais (principalmente no Vale do Rio Doce de MG e na Zona da Mata de MG) além de ser um movimento organizado desde fins da década de 1960, portanto, já consolidado e que teria uma legitimidade social interessante por ser de pessoas religiosas e atuantes em suas comunidades.

Não obstante, o histórico de distanciamento de engajamento político-partidário e sindical, na década 1980, numa conjuntura de redemocratização e de visibilidade de movimentos sociais populares e formação do Partido dos Trabalhadores, lideranças leigas do movimento se destacavam tanto pela participação nas atividades religiosas quanto pela articulação na fundação de Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) e na formação de diretórios municipais do PT.

Para compreender a formação do Mobon, é preciso estudar algumas características do Mape (Movimento de Apostolado dos Pioneiros do Evangelho). Foi neste último que os fundadores do Movimento da Boa Nova tiveram suas primeiras experiências missionárias. Ademais, as proposições do Concílio Vaticano II foram fundamentais para os processos de transformações que redundaram na emergência do Mobon, pois foi sob influência do Concílio que houve uma legitimação mais contundente da formação de agentes leigos e de comunidades – objetivos centrais do Mobon.

O Mape teve atuação destacada no período que se estende da década de 1940 até meados de 1960[12]. Obteve maior sucesso na região da cidade de Manhumirim-MG, onde havia forte rivalidade entre grupos católicos e protestantes. O movimento tinha duas prioridades condizentes com as preocupações da Igreja Católica na década de 1950: (1) a educação religiosa deveria ser contínua, em vez de orientada somente às crianças; (2) e o combate ao aumento do número de protestantes deveria ser eficiente, pois o crescimento destes, entre 1940 e 1964, foi grande e, entre as classes populares, especialmente rápido (Mainwaring, 1989: 52-3).

O objetivo do Mape era, então, conter o crescimento das igrejas protestantes, fornecendo maior conhecimento da bíblia aos católicos, já que os protestantes tinham maior liberdade e desenvoltura com a mesma, fato que lhes permitia "vencer" os católicos nas discussões sobre religião, principalmente em torno de argumentos contidos na bíblia. A proposta era

[11] Segundo Poletto (2010: 143), a CPT é uma organização católica que se voltou para a defesa dos grupos mais pobres do meio rural, "em meio a um clima de incipiente contestação pública ao regime militar e de articulação de bispos e agentes de pastoral comprometidos com os setores populares" (Poletto, 2010: 143).

[12] Conforme indicam Botelho (1996) e Araújo (1999), o trabalho do MAPE teve início na década de 1940, embora só tenha se formalizado com tal denominação em fins da década de 1950.

promover uma mediação no sentido de levar os grupos católicos leigos a assumirem os argumentos e a visão de mundo da Igreja Católica, estimulando-os a combaterem outras religiões. Assim, o Mape também era um formador de lideranças religiosas.

O Mape perdeu legitimidade à medida que a Igreja Católica foi investindo em propostas mais ecumênicas. O Concílio Vaticano II consolidou uma postura mais colaborativa entre as religiões cristãs, questão que apareceu na Constituição *Gaudium et Spes*:

> [...] a Igreja católica aprecia grandemente a contribuição que as outras igrejas cristãs ou comunidades eclesiais têm dado e continuam a dar para a consecução do mesmo fim. E está também firmemente persuadida de que pode receber muita ajuda, de vários modos, do mundo, pelas qualidades e acção dos indivíduos e das sociedades, na preparação do Evangelho (Capítulo IV – A função da Igreja no Mundo Atual) [13].

O Concílio Vaticano II (1962-1965) desencadeou um debate sobre as formas de ação dos grupos católicos e procurava se reorganizar na relação com os leigos e outras religiões. Segundo o padre e sociólogo, Oscar Beozzo (1993: 7):

> a nível da Igreja Universal, o acontecimento maior foi a inesperada primavera que a convocação do Concílio provocou, florescendo em caminhos de ecumenismo e diálogo com as demais religiões e os não-crentes, em *aggiornamento* da vida e das estruturas pastorais da Igreja, de seu serviço ao mundo e de sua reflexão teológica.

Além da promoção da melhor relação com outras instituições, são enfatizadas responsabilidades da Igreja Católica com o mundo secular e com os destinos da humanidade. Nesse sentido, Mainwaring (1989), importante estudioso dos processos de transformações do catolicismo brasileiro do século XX, afirma que as encíclicas de João XXIII modificaram o pensamento católico oficial e promoveu maior sintonia com o mundo secular moderno:

> As encíclicas de João XXIII, tais como *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), modificaram o pensamento católico oficial. Ambas desenvolveram uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular moderno, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a justiça social (Mainwaring, 1989: 62).

Ao refletir sobre as transformações da Igreja Católica de meados do século XX, Paiva (1985) conclui que o processo de abertura para o mundo moderno teve início no pós-Segunda Guerra Mundial, quando havia o risco de uma massificação generalizada, com novas possibilidades de regimes totalitários como o nazi-fascismo e, com isso, o moderno Estado burguês "passou a ver na religião, e, portanto, nas Igrejas, um importante instrumento de controle dos referidos 'impulsos irracionais', não somente no campo, mas especialmente nos centros urbanos" (Paiva, 1985: 12).

Nesse contexto, ganhou importância a educação para o exercício da liberdade pessoal e, assim, "à massa urbana, amorfa, sem tradições, sem raízes, a Igreja opõe o 'povo' forjado pela longa vida comum de muitas gerações, enraizado no solo e na pequena comunidade, cultivando laços familiares e tradições coletivas" (Paiva, 1985: 13). Essa concepção de uma formação educacional conecta-se à:

[13] Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm>. Acesso em: 17 abr. 2011.

> Idéia de uma 'democratização fundamental, 'de base', resultante do trabalho educativo, conecta-se ao ideal de formação de comunidades cristãs que se apresentam como pequenos 'grupos primários' – no sentido de análogos ao grupo familiar, porque apoiados sobre valores como a amizade, a cooperação, a partilha, a fé (Paiva, 1985: 12-13).

Os missionários fundadores do Mobon – Alípio e João Resende – receberam influência do Concílio Vaticano II em suas formações religiosas no início da década de 1960. Eles eram vinculados ao Mape e já realizavam um trabalho de formação de liderança – a relação de confiança com os leigos e o clero, advinda do trabalho do Mape, foi fundamental para a formação do Mobon. A consolidação do Mobon como formador de lideranças e comunidades na Diocese de Caratinga deve-se muito ao incentivo e liberdade concedidos pelo bispo, Dom Eugênio Corrêa, que ficou à sua frente entre 1957 e 1978. O objetivo do Bispo e de alguns padres da Diocese era dar aos leigos uma formação por meio de cursos e organizá-los em comunidades com o propósito de tornar concepções e práticas católicas mais presentes juntos aos leigos.

O trabalho do Mobon, que se destacava na Diocese de Caratinga, extrapolou seus limites para a Diocese de Leopoldina-MG em função do convite do Padre Gwenael Kerandel, interessado que os cursos fossem ministrados para os leigos de sua paróquia, porque objetivava formar comunidades e constituir lideranças religiosas em suas comunidades, a partir de fins da década de 1960 (Kerandel e Del Canto, 1977).

Algumas consequências sociais mais explícitas do trabalho de organização de comunidades, na Zona da Mata, começaram a se revelar em fins da década de 1970, quando grupos leigos começaram a se organizar em cooperativas, com incentivo de uma agência do governo de Minas Gerais, chamado PRODEMATA (Programa de Desenvolvimento da Zona Mata).

O principal agente local do PRODEMATA era Raul Messias[14]. As localidades onde ele obtinha êxito na formação de cooperativas eram aquelas em que existiam estruturas de organizações locais pré-estabelecidas pelo trabalho de organização comunitária do Mobon. O trabalho de Raul Messias junto às comunidades redundou em sua articulação e aproximação junto aos missionários do Mobon. Era uma situação em que agentes com propósitos diferenciados se aproximaram – um agente formador de cooperativa de pequenos produtores rurais vendo-se próximo de agentes religiosos num processo que convergia para a organização social.

Essa aproximação entre Raul Messias e os agentes do Mobon promoveu uma articulação explícita entre a vivência religiosa e os problemas sociais relacionados aos trabalhadores rurais. A organização dos agentes favorecia a formação de cooperativas e a construção de projetos coletivos. Raul Messias começou a ministrar um curso chamado "Evangelho para Agricultores", entre os anos de 1980 e 1981: "era um curso sobre os problemas do pequeno produtor, do trabalhador rural e terminava com a proposta de formação de grupos de produtores"[15].

Alguns grupos comunitários se articularam em grupos de compra e venda em comum – formando pequenas associações cooperativas. Durval Ângelo de Andrade, agente da CPT, participava dos cursos do Mobon desde a juventude e tentava inserir as preocupações políticas da CPT no apoio aos grupos mais pobres do campo, com o objetivo de aproximar o Mobon das mobilizações sociais.

[14]Raul Messias é um filósofo formado pela UFMG, engajado na organização e mobilização de agentes populares. Era vinculado aos setores considerados mais progressistas da Igreja Católica e trabalhava na Zona da Mata de Minas Gerais na formação de cooperativas.

[15] Entrevista concedida por Raul Messias em fevereiro de 2010.

O engajamento político-partidário ganhou contornos decisivos em meados da década de 1980. Raul Messias, depois de ter ministrado os cursos de "Evangelho do Agricultor", foi morar em Belo Horizonte, integrando o movimento como o pró-constituinte, em que se enfatizava a necessidade de uma nova constituição. Ele participava dos diversos cursos, em momentos específicos, para falar da importância da mobilização social no contexto da redemocratização.

Em 1985, ele se filiou ao PT e, em 1986, conseguiu ser eleito deputado estadual por Minas Gerais, contando com amplo apoio do Mobon – como missionários, padres e leigos engajados no Movimento. Depois da eleição, Raul Messias mobilizou os líderes religiosos dos pequenos municípios para que formassem diretórios do Partido dos Trabalhadores em seus municípios. Com isso, o Mobon passou por um processo de engajamento no campo político, como desdobramento do processo de organização de comunidades e formação de lideranças religiosas.

Nesse processo de engajamento político-partidário, o município de Miraflores-MG[16] se destacou, pois houve uma adesão considerável de lideranças religiosas na eleição de Raul Messias, mas, sobretudo, na atuação junto ao diretório do partido que formaram no município.

O grupo que formou esse diretório municipal do partido era constituído por lideranças religiosas, que se engajaram na política-partidária compromissados com o propósito de promover transformações sociais. Consolidou-se a idéia de uma necessária vinculação "fé e vida" – em que os agentes do Movimento internalizaram a concepção de que política é uma forma de se fazer o bem e que este é o dever de um "autêntico cristão". Há uma relação de continuidade e complementaridade entre compromissos religiosos e políticos:

> Esse compromisso social e político têm sempre como baliza a Palavra de Deus. Nesta caminhada de fé e vida as comunidades vão se comprometendo cada vez mais adquirindo também sua autonomia missionária e transformadora. Isto gera um dinamismo nos líderes e participantes de comunidades de tal modo que, para onde vão, levam este modo de lidar com a Palavra de Deus e esta inquietação pela transformação social[17].

As mudanças nos propósitos foram processuais, e a relação entre religião e a política tornaram-se uma tônica no Movimento. Formou-se um quadro de lideranças religiosas e políticas, engajadas tanto na organização de suas comunidades quanto num propósito mais amplo de promover transformações sociais.

O capital político que esses agentes religiosos adquiriram ao longo de anos ajudando suas comunidades, procurando dar "testemunho de vida", sendo legitimados pelos missionários e padres, contribuíram para que estes se constituíssem como agentes também importantes nas mobilizações políticas da década de 1980.

As transformações do Mobon refletem processos amplos relacionadas ao Concílio Vaticano II, ao fortalecimento de grupos religiosos e à redemocratização do Brasil. Assim, o Mobon está inserido no complexo processo de transformações da Igreja Católica – no Brasil e no mundo – e da política no Brasil. É preciso passar por esses processos sociais mais amplos para compreender melhor o Mobon.

Lima (1979), em seu estudo sobre a orientação mais política da Igreja Católica do Brasil, acredita que o engajamento político dessa instituição tem influência relevante nas novas

[16] Optei pela utilização de pseudônimo para o município com o objetivo de não expor muito a localidade, pois muitos temas religiosos e políticos são controversos e poderiam gerar algum desentendimento entre os agentes, que tão prontamente colaboraram para a realização deste trabalho.

[17] Disponível em: <http://www.mobon.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Ite mid=42>. Acesso em: 15 abr. 2011.

concepções teológicas que afloraram nas décadas de 1950 e 1960, mas considera decisivo o fato de que importantes setores das classes populares brasileiras se engajaram na Instituição e foram importantes para que ela se posicionasse politicamente. O autor enfatizou a capacidade dos leigos em "levar" a Igreja Católica a um processo de politização relevante:

> (trabalhadores rurais, camponeses, pobres, operários, boias-frias, favelados e setores pobres das classes médias) tenham vindo progressivamente a entrar na Igreja, 'ocupando' um espaço institucional, convertendo a instituição (processo em curso), comprometendo-a com os seus interesses imediatos e, em um segundo momento, com suas perspectivas políticas e históricas (Lima, 1979: 59).

Com outro ponto de vista, Bruneau (1979), analisando esse mesmo processo, defende que a Igreja Católica se engajou politicamente interessada na aproximação com grupos mais pobres por desejar manter sua influência entre eles. Ele acredita que a concorrência religiosa (protestantismo, seitas etc.) e/ou política (movimentos de esquerda), o declínio das vocações e a crise de suas finanças fizeram com que a Igreja Católica teria compreendido que era preciso inovar e, por isso, se voltou para as classes inferiores.

Bruneau (1979) conclui que a Igreja Católica tendeu a tomar posturas de mudanças em função da falta de alternativas. Sua concepção é de que a ideologia tem "um papel na escolha de determinada orientação ou linha de ação, mas as alternativas para essas opções são frequentemente impostas mais por situações externas do que por condições internas que estão sob controle da Igreja" (Bruneau, 1979: 184). A abordagem de Bruneau (1979) parte do pressuposto de que a Igreja Católica estava influenciada pelo meio social de uma maneira "natural", dando pouca atenção aos atores sociais de "dentro" da Instituição. Estes ficaram subsumidos, reagindo apenas mecanicamente às influências sociais. O argumento se revela determinista ao procurar enfatizar a ideia de que não haveria alternativa para a Igreja Católica diante dos processos de transformações sociais pelos quais passava o Brasil.

Löwy (2000) questiona este tipo de explicação por acreditar que ela não dá conta da complexidade sociológica que envolve a questão, pois esse argumento não responde: de onde vem essa mudança de orientação institucional? e "por que a Igreja já não concebia sua influência naquela maneira tradicional – através de suas relações com as elites sociais, como poder político?" (p. 62). Ou seja, para Löwy, a explicação construída por Bruneau (1979) leva mais a um deslocamento das questões do que fornece uma explicação verdadeiramente plausível.

Segundo Löwy (1991)[18] o conceito de influência, utilizado por Bruneau (1979), para explicar a busca da Igreja Católica de manter seu poder na sociedade "não dá conta da profunda confusão ética-religiosa – tomando frequentemente a forma de uma verdadeira conversão – dos atores sociais (clérigos ou leigos) engajados no novo movimento social, na Igreja dos pobres" (p. 32). Löwy (2000) cita como exemplo o engajamento desses agentes sociais que se propunham a atuar politicamente em prol dos valores da Teologia da Libertação, correndo o risco de pagar, por essa militância, com a própria vida.

Outra explicação, considerada útil (Löwy, 1991) – mas muito unilateral – é aquela defendida por sociólogos ligados à esquerda cristã, cujo postulado é o de que "a Igreja mudou porque a população tomou posse da instituição, converteu-a e a fez agir por sua conta" (p. 32). Essa explicação deixaria "no ar" a questão de "como as classes populares tenham podido, a partir de certo momento, 'converter' a Igreja a sua causa?" (Löwy, 1991: 32). Esse argumento, ao enfatizar a "'força popular', subestimaria 'a autonomia relativa do campo religioso-

[18]Os argumentos de Löwy (2000) e Löwy (1991) são praticamente os mesmos, parecendo haver mais diferenciações nas traduções. Assim, optamos por utilizar as partes dos dois em que os argumentos fossem mais claros e tivessem maior correspondência com o debate que propomos.

eclesiástico', isto é, as determinações sociais e culturais específicas à Igreja, sem as quais a sua 'abertura ao povo', a partir dos anos 1960, não é compreensível" (Löwy, 1991: 32).

O principal argumento de Löwy (1991) é que a aproximação mais eficaz é aquela que parte da articulação e convergência de mudanças internas e externas à Igreja Católica no final da década de 1960. As mudanças internas dizem respeito às novas correntes teológicas européias na Alemanha e na França, bem como das novas formas de cristianismo social (os padres-operários, a economia humanista do padre Lebret).

Ao mesmo tempo em que acontecia a renovação interna à Igreja Católica na América Latina, acontecia uma profunda mudança social e política:

> 1) a industrialização do continente a partir dos anos 1950 (sob o impulso dos capitais multinacionais) vai 'desenvolver o subdesenvolvimento' (segundo a fórmula bem conhecida de André Gunger-Frank), isto é, agravar a dependência, aprofundar as contradições sociais, estimular o êxito rural e o crescimento das cidades, concentrando nas zonas urbanas uma classe trabalhadora nova e, sobretudo, um imenso "proletariado";
> 2) com a revolução cubana de 1959, se abre na América Latina um novo período histórico, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, a aparição de movimentos de guerrilha, a sucessão de militares e a crise de legitimidade do sistema político (Löwy, 1991: 34).

Internamente à Igreja Católica, desde a Segunda Guerra Mundial, surgiam novas correntes teológicas de cristianismo social e uma abertura crescente às interrogações da filosofia moderna e das ciências sociais. Externamente, havia o aprofundamento das contradições sociais, com o grande êxodo rural e o crescimento desordenado das grandes cidades, e, na década de 1960, se abre na América um novo período histórico, caracterizado pelas lutas sociais. A interação entre os fatores internos e externos é que teria proporcionando um contexto favorável a transformações na Igreja Católica (Löwy, 1991).

A concepção de Löwy (1991 e 2000) é mais eficiente em colocar em relação tanto as mudanças no campo político como as do campo religioso em diálogos, no processo de transformações. Na religião, as correntes intelectuais com propósitos teológicos mais "abertos" às realidades se tornavam proeminentes e isso acabava ganhando impulso em função das desigualdades sociais latino-americanas.

A legitimidade desses grupos religiosos na Igreja Católica foi constituída a partir de processo de transformações advindos do Concílio Vaticano II. Na América Latina, os ecos conciliares soaram através da Conferência Episcopal de Medellín (1968), onde a Igreja latino-americana teria consolidado sua "opção preferencial pelos pobres" a partir de uma teologia voltada para a realidade do continente, configurada por uma expressiva desigualdade social proporcionada pelo sistema capitalista que por aqui se desenvolveu. Tendo como tema: *Presença da Igreja na Atual Transformação da América Latina*, essa Conferência fomentou um novo modelo de catolicismo preocupado com os problemas sócio-políticos que deram origem a novas formas de organização (Schiavo e Oliveira, 2008).

Esta era pautada na formação de CEBs, as quais, por meio da organização dos leigos, das reflexões acerca do cotidiano e dos problemas diários tendo como referência a bíblia, além do apoio de padres e bispos para a mobilização popular, acabaram gerando e/ou apoiando vários movimentos sociais por todo o país, tanto no meio urbano quanto no rural. Em geral, os intelectuais vinculados à Igreja Católica atribuem à Instituição boa parte dos ganhos dos movimentos populares (Lesbaupin, 2000, Lebaupin et allii, 2004, Oliveira, 2001, Petrini, 1984, Teixeira, 1996).

Theije (2002), ao problematizar os significado das CEBs, alerta para o fato de muito já ter sido pesquisado nas ciências sociais sobre essas comunidades e serem várias as

ambiguidades sobre o tema. "A falta de uma definição inequívoca do assunto provoca a discordância e a confusão sobre o impacto das comunidades de base no Brasil" (p.47). Como critério analítico, essa autora faz uma reflexão separada dos termos que compõem essa sigla, a fim de identificar a discordância existente sobre esse conceito. Assim, *comunidade* refere-se ao localismo dos grupos e ao caráter coletivo de sua organização. *Eclesial* está relacionado à principal motivação do grupo: a fé. Já a palavra *base* conforma-se como o principal ponto de desencontro entre os autores. Alguns (Löwy, 1995) a utilizam no sentido marxista, referindo-se aos pobres e oprimidos, outros (Mainwaring, 1989) usam o termo para se referir tanto aos agentes pastorais quanto às CEBs.

Também é comum, entre os autores, a não definição do conceito, subentendendo que todos já sabem o que significa. Assim, não dá para simplificar CEBs em um modelo único. Segundo Burdick (1998:12), que estudou a atuação das CEBs no Rio de Janeiro, isso se deve "em parte por causa da falta de consenso sobre a definição das próprias CEBs" (Budick, 1998: 12). As comunidades "variam de tamanho dependendo da população da vizinhança ou da cidade na qual estejam situadas" (p. 12). Vale ressaltar também que, apesar do conceito ter sido lapidado em função da opção preferencial pelos pobres, nem sempre este é usado para definir grupos politicamente engajados, de militantes sociais ou comunidades pobres.

No Brasil, principal expoente da "igreja dos pobres" na América Latina[19], vários foram os leigos, religiosos, padres, bispos e teólogos que assimilaram o novo discurso católico e aderiram a esse projeto, seja na organização de CEBs, pelos confins do país, seja na articulação de sindicatos e movimentos sociais, ou mesmo na produção de uma vasta literatura militante sobre a Teologia da Libertação.

O movimento que se baseia ideologicamente nessa perspectiva teológica, em geral, é conhecido como progressista. Theije (2002) considera que o significado político do termo "progressista" torna inadequada a análise a que se propõe. Assim, prefere a expressão catolicismo liberacionista para se referir ao movimento que tem embasamento ideológico na Teologia da Libertação.

O movimento liberacionista não obteve sucesso contínuo e regular nas diversas paróquias brasileiras. Em alguns contextos, bispos e padres tinham resistências a esse movimento católico e o dificultava de diversas maneiras. Já em outros, havia dificuldades dos católicos internalizarem e agirem em consonância com as novas propostas.

Os padres vinculados a essa mobilização religiosa "têm pregado o Evangelho como uma exigência de justiça social e da democratização da autoridade religiosa" (Burdick, 1998: 11). A articulação política dos grupos católicos nos sindicatos, na política-partidária e nos movimentos sociais é analisada como consequência de adesão a concepções teológicas e políticas liberacionistas. A emergência e o fortalecimento da Teologia da Libertação favorecia mobilização de um contingente considerável de católicos na promoção de justiça social, pois fundava-se na concepção de que agentes da Igreja Católica deveriam atuar na promoção social e justiça econômica (Smith, 1991).

A Teologia da Libertação compreendeu setores significativos da Igreja Católica: padres, ordens religiosas, bispos, movimentos religiosos laicos, intervenções pastorais de base popular (pastoral operária, pastoral camponesa, pastoral urbana) e as comunidades eclesiais (Löwy, 1991: 25). Em meados da década de 1970, com o fortalecimento das CEBs e da Teologia da Libertação, foi formada a CPT.

[19]A Igreja Católica do Brasil, dentre as demais latino-americanas, foi a que melhor implementou o modelo de catolicismo da *igreja dos pobres*, pelo menos na década de 1970. Até os anos de 1980, quando o Vaticano desencadeou fortes investidas para conter os avanços desse modelo de catolicismo, as diretrizes e orientações hegemônicas da CNBB orientavam-se pelos pressupostos da Teologia da Libertação, incentivando a formação de CEBs e dando forte suporte à organização das pastorais sociais. Uma análise mais aprofundada sobre a assimilação da *igreja dos pobre*s pela Igreja no Brasil encontra-se em Mainwaring (1989) e Theije (2002).

O Mobon era atuante, e ainda é, na organização de comunidades, mas é comum, entre os próprios missionários e leigos, uma insegurança em afirmar se eram CEBs ou não, por isso, preferem denominar esses grupos como comunidades, denominação que adoto ao longo desta tese, consciente de que esses grupos organizados do Mobon se enquadram em algumas das denominações apresentadas[20]. O vínculo com a Teologia da Libertação só se revelou de maneira mais consistente na década de 1980; isso se deu mais em função da pressão e aproximação dos agentes mais engajados com as concepções liberacionistas do que por estudos e escolhas dos agentes sociais.

O trabalho de Rachel Meneguelo (1989) – sobre a formação do PT – mostra que setores da Igreja Católica, engajados nos trabalho de CEBs e na Teologia da Libertação, foram fundamentais para a consolidação de um número significativo de movimentos populares da década de 1980, importantes para a formação do PT:

> a aproximação da Igreja ao partido deu-se desde o início, e foi provavelmente estimulada pela idéia existente da Igreja de viabilizar a construção de um partido dos trabalhadores, "um PT cristão". Esta idéia, sem dúvida, refletia a orientação progressista que setores da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) esboçavam, fundamentada na 'Teologia da Libertação (Meneguelo, (1989: 64).

O PT foi um dos principais "herdeiros" dos "quadros de Igreja" (Novaes, 1987). Os novos movimentos populares brasileiros, bem como a expressão política desses movimentos, o PT, "são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividades de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base" (Löwy, 1991: 51).

Os líderes comunitários foram se aproximando de propósitos mais engajados em transformações sociais, legitimados por amplas parcelas da Igreja Católica atuantes no processo de redemocratização do país. Localmente, o engajamento no Sindicato de Trabalhadores Rurais e no PT, por parte do Mobon, contou com a influência de agentes regionais, como Raul Messias e Durval Ângelo, que tinham tanto uma relação de atuação e proximidade, junto ao Movimento, quanto fora dele, junto a grupos políticos combativos naquele momento, como a CPT e o PT. O Mobon foi estudado por dois pesquisadores em função da atuação de suas lideranças genuinamente religiosas na política sindical na Zona da Mata de Minas Gerais: John Comerford (2003) e Rudá Ricci (2002).

O trabalho de John Comerford (2003), cujo objetivo era fazer um estudo sobre o Sindicato dos Trabalhadores Rurais na Zona da Mata, levando em consideração suas relações de sociabilidade e parentesco, centrou-se, dentre outros aspectos, na importância da reputação e no papel das disputas internas e externas aos sindicatos, que influenciaram nas configurações dos mesmos. Seu trabalho foi fundamental para compreender a mobilização política das lideranças religiosas e importante para perceber a relevância de um estudo sobre o Mobon.

Comerford (2003) concluiu que muito da dinâmica de funcionamento das instituições e sociabilidade do espaço rural da região dá-se muito em função de relações de parentesco – são grandes famílias que se agregam e se desagregam umas às outras. Um exemplo de agregação pode ser um casamento que une duas famílias, e o de desagregação pode ser um conflito na divisão de terras, que, aliás, são muito comuns na região.

Ele mostrou que muitos dos dirigentes de Sindicatos de Trabalhadores Rurais da região eram lideranças religiosas influenciadas por cursos e ideias propaladas pelo Mobon. Uma das principais justificativas para a formação desses sindicatos vinha de um "desejo divino" (Comerford, 2003).

[20] Volto a essa questão, trabalhando-a mais detalhadamente, no capítulo 2.

A narrativa de uma liderança que saía à noite para fazer filiação ao sindicato é emblemática neste sentido: “a gente via que Deus queria aquilo” (Comerford, 2003: 263). Esse engajamento não se dava sem conflitos e discórdias por parte dos católicos tradicionais e grupos que construíam uma representação dos sindicalistas como baderneiros que queriam acabar com a boa relação entre patrões e empregados.

As “comunidades do Mobon” estavam imersas nesse cenário de conflitos. Comerford (2003) mostra que a fala em público e os debates promovidos nos cursos eram incomuns na vida cotidiana; assim, a promoção destes apresentava riscos:

> em termos da sociabilidade cotidiana, trata-se de uma operação cheia de riscos, pois as falas poderiam vir a serem interpretadas como ofensas, ou a dinâmica do diálogo poderia se tornar intensamente competitiva, acirrando os ânimos (e isso não deixa de acontecer, como lembram os participantes, referindo-se a episódios dos cursos)” (p.182).

O referido estudioso ressalta que a diferenciação de uma liderança da comunidade possivelmente aponta para formas tradicionais de controle em nova entidade, que é a comunidade. Percebeu, também, a existência de famílias tradicionais que gozavam de reconhecimento público por serem religiosas – se opunham à concorrência da “religião da Boa Nova” (Comerford, 2003).

Para ele, à medida que o poder das lideranças do Mobon se consolidava, “poderia tanto fazer com que todas as famílias se ligassem à *comunidade,* como intensifica os antagonismos ‘tradicionais’, dando-lhes novos campos de contenda, e ainda criar novos tipos de antagonismo” (Comerford, 2003: 186). Os conflitos são vários: onde construir a capela, quem vai ser a padroeira, quem vai controlar determinado rito religioso etc. O trabalho mostra que não são todas as famílias que se empenham, e o apego à religião não é unânime.

Um momento de grande potencial de conflito é a reunião da comunidade, em que os livretos pedem para que as pessoas narrem fatos de que tem conhecimento, por exemplo, sobre injustiça: “Você conhece alguém nessa situação?”. Os exemplos acabam sendo de amigos, vizinhos, parentes etc. As criticas aos poderosos e ricos dificilmente deixariam de se vincular às famílias mais fortes do lugar (Comerford, 2003: 307).

Outro estudo que apresentou reflexões sobre o Mobon é a tese de Ricci (2002). Sua análise centrou-se na emergência de movimentos sociais rurais na década de 1980. Ele defende que esses movimentos surgiram a partir de um forte sentimento de abandono social e, por isso, procuraram construir uma nova institucionalidade pública. São movimentos que possuem uma forte identidade com o território, não rompem com as tradições locais, mas sugerem inovações significativas nas práticas políticas institucionalizadas.

Um dos estudos de caso de Ricci (2002) foi dedicado à organização de agricultores familiares na Zona da Mata mineira – sindicatos de trabalhadores rurais, associações e fóruns de participação. Ele verificou que:

> a organização mais citada e eficaz que se instalou na Zona da Mata Mineira, em meados dos anos setenta, foi o Movimento da Boa Nova – MOBON –, criado por dois religiosos da região e reunia pessoas de diversas comunidades para realizar um trabalho de formação religiosa e política (Ricci, 2002: 116).

Para Ricci (2002), o Mobon incentivava a formação de sindicatos de trabalhadores rurais; este partiria dos “princípios morais católicos tradicionais, mas promovia reuniões de comunidades de várias regiões e, aos poucos, introduzia a crença na possibilidade de mudanças sociais no meio rural” (p.116).

Ricci (2002) teceu críticas à comunicação utilizada nas comunidades rurais, afirmando que aquela comunicação tem "baixa profundidade teórica e analítica, constituindo-se no maior *deficit* formativo das jovens lideranças que se lançarão à construção de alternativas organizativas de produção e gestão pública da região" (p. 123). A concepção de Ricci (2002) é de que o método de formação religiosa e política, com uso de metáforas, eram carregados emocionalmente, fato que contribuía para um compromisso com causas sociais, mas diminuía a capacidade crítica:

> O método utilizado para a politização e engajamento nas lutas sociais era o de uso e abuso de metáforas e parábolas, apropriado para a construção de imagens míticas e carregadas emocionalmente. A partir desse discurso, selava-se um profundo compromisso com causas sociais, mesmo que construídas sem grande rigor teórico. Essa prática de conversão político-religiosa fundava-se na reafirmação dos valores morais e éticos comunitários que criavam uma ponte imaginária entre as primeiras comunidades rurais cristãs, o sofrimento e a pregação solidária dos apóstolos e a comunidade rural que se construía sob os auspícios do MOBON. Um discurso irnagético sensibiliza, constrói uma percepção do conteúdo da mensagem, mas não possibilita ao receptor a identificação dos elementos constitutivos que fundamentam tal discurso, diminuindo a capacidade crítica na assimilação da mensagem. É, portanto, um discurso mobilizador, voltado para a ação e o compromisso.Tem, contudo, baixa profundidade teórica e analítica, constituindo-se no maior *deficit* formativo das jovens lideranças que se lançarão à construção de alternativas organizativas de produção e gestão pública da região (Ricci, 2002: 123).

Ele concluiu que a formação do Mobon foi extremamente importante para que as lideranças buscassem direitos sociais e mecanismos políticos de transformações sociais, mas permaneceram presos a tradições e valores comunitários, sendo, portanto, uma formação bastante limitada do ponto de vista político (Ricci, 2002).

Diferentemente dos dois autores, que dispensaram atenção ao engajamento de lideranças religiosas em Sindicatos de Trabalhadores Rurais, na Zona da Mata mineira, meu foco é o processo de transformações do Movimento da Boa Nova. Procuro ressaltar a maneira pela qual foi formado o Movimento, como se instituíram as comunidades e lideranças, bem como se deu o processo de politização. Destaco a importância do engajamento nos STRs, mas focalizo o engajamento político-partidário, sobretudo no município de Miraflores – no Vale do Rio Doce de Minas Gerais.

Os conceitos de campo religioso, campo político e *habitus*, de Pierre Bourdieu, em muito contribuem para a compreensão de minha problemática, qual seja, como se dá o processo de formação e transformações do Mobon que contribuíram para seu processo de politização.

## Campo Religioso, Campo Político e *Habitus*

O conceito de campo é fundamental para se analisar as motivações dos agentes sociais. Em nossa análise, estes estavam imersos nos campos religiosos e políticos, que possuem dimensões e lógicas próprias – nesses campos, viviam disputas e tensões numa relação de forças, objetivando ocupar melhores espaços sociais; para isso, lutavam pela aquisição de capitais específicos.

Bourdieu (2007: 69) investe na premissa de que a teoria da economia dos campos permite a descrição e definição de que se revestem, em cada campo, os mecanismos gerais

(capital, investimento, ganho), evitando reducionismo, a começar pelo economicismo, que nada conheceria além do interesse material na busca pela maximização do lucro monetário.

Segundo Bourdieu (1996), as estruturas de distribuições de formas de poder, ou dos tipos de capital eficientes, num universo social considerado, variam de acordo com os lugares e os momentos, sendo assim, as estruturas de distribuição de poder não são imutáveis, sendo, portanto, objeto de lutas. Há em todo campo, de um lado, agentes que investem na necessidade de manutenção das normas e da posição dos agentes e, de outro, aqueles que pretendem transformar a estrutura do campo com o objetivo de acumular maior capital e obter maior capacidade de exercer influência em determinado campo, que é, ao mesmo tempo, um campo de forças e um campo de lutas.

Para Bourdieu (1996), a análise dos estados de posições sociais permite fundamentar uma análise da dinâmica e conservação da estrutura de distribuição das propriedades. Para Bourdieu (1996), campo é um campo de forças:

> É isso que acredito expressar quando descrevo o espaço social global como um *campo,* isto é, ao mesmo tempo como um campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição e estrutura no campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou a transformação de sua estrutura (Bourdieu, 1996: 50).

Os campos apresentam-se como espaços estruturados, cujas propriedades podem ser analisadas de forma independente das características dos ocupantes, porque existem leis que são gerais aos campos. Segundo Bourdieu (2003: 119), uma propriedade dos campos é que em qualquer campo, descobriremos uma luta que precisará ser investigada em cada caso, mas haverá sempre um grupo dominante que procura defender seu monopólio e àqueles que lutam para conseguir exercer dominação. Nesse sentido, Bourdieu (2003: 121) afirma haver, no campo, agentes que tendem para a *ortodoxia e* outros para a *heterodoxia:*

> os que, num estado determinado da relação de força, monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico, fundamento do poder ou da autoridade específica característica de um campo, inclinam-se para estratégias de conservação – as que, nos campos de produção de bens culturais, tendem para a defesa da *ortodoxia* -, ao passo que os menos providos de capital (que são também muitas vezes recém chegados e, portanto, as mais das vezes, os mais jovens), inclinam-se para as estratégias de subversão – as da *heresia.* É a heresia como heterodoxia, como ruptura crítica, muitas vezes ligada à crítica, com a doxa, que faz sair os dominantes do silêncio e que lhes impõe que produzam o discurso defensivo da ortodoxia, pensamento direito e de direita visando restaurar o equivalente da adesão silenciosa da doxa.

Outra propriedade dos campos, para além da luta entre os grupos mais ortodoxos e os heterodoxos, que, segundo Bourdieu (2003: 122), é menos visível: é que todos os agentes de um mesmo campo têm interesses comuns fundamentais, havendo um consenso sobre aquilo que deveria ser lutado. Os agentes têm interesses comuns fundamentais relacionados à própria existência do campo, cuja luta existente pressupõe acordos entre os antagonistas sobre o que é ou não é importante para ser conquistado:

> Esquece-se que a luta pressupõe um acordo entre os antagonistas sobre aquilo que merece que se lute e que está recalcado no que é óbvio, deixado no estado de doxa, quer dizer tudo o que faz o próprio campo, o jogo, as paradas

> em jogo, todos os pressupostos que tacitamente se aceitam, sem se saber sequer, pelo facto de se jogar, de entrar no jogo. Os que participam na luta contribuem para a reprodução do jogo contribuindo, mais ou menos completamente segundo o campo, para produzir a crença no valor das paradas em jogo (Bourdieu, 2003: 122).

Para Bourdieu, campo designa agentes imersos num universo de lutas e disputas que faz pleno sentido e está "internalizado" naqueles que procuram se impor em determinado espaço social. Seu pressuposto é de que, para entender um fenômeno social, é insuficiente analisar o que as pessoas disseram ou o que aconteceu. É necessário examinar o espaço social em que as interações, transações e eventos ocorreram, bem como o contexto histórico específico, o seu local, e o contexto relacional. O fato de não haver vencedores definitivos dão a tônica de um processo social dinâmico (Bourdieu, 2010).

Diretamente relacionado ao conceito de campo está o conceito de *habitus.* Segundo Bourdieu (1996: 140), para o funcionamento de um campo, é necessário que haja questões em jogo e pessoas dotadas de um *habitus* que implica o conhecimento e reconhecimento das leis imanentes do jogo: "o indiferente 'não vê o que está em jogo', para ele dá na mesma; ele está na posição do asno de Buridan, ele não percebe a diferença" (Bourdieu, 1996: 140).

Nessa perspectiva, é importante atentar para o fato de que os agentes sociais são dotados de *habitus*, advindo de experiências passadas. Este seria, assim, um esquema de percepção dos agentes sociais, fruto das experiências de práticas sociais dos agentes que estão inseridos em determinado campo:

> tais sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação permitem tanto operar atos de conhecimento prático, fundados no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar, sem posição explícita de finalidades nem cálculo racional de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, situadas porém nos limites das constrições estruturais de que são o produto e que as definem (Bourdieu, 2007: 169).

Bourdieu (2003: 124) afirma que as estratégias utilizadas pelos agentes nos campos não é um cálculo cínico, uma busca consciente orientada para maximizar lucros. Para Bourdieu (2003: 124), "a teoria do *habitus* visa fundar a possibilidade de uma ciência das práticas escapando à alternativa do finalismo e do mecanicismo". Para Bourdieu (2007: 169), o agente nunca é inteiramente sujeito de suas práticas, estas estão constituídas "na raiz" do envolvimento no jogo e "se introduzem até nas intenções aparentemente mais lúcidas". Nesse sentido, o agente social é um prático que não age puramente por meio de um cálculo racional:

> é dotado de um *habitus,* é *um individual coletivo ou um colectivo individuado por obra da incorporação das estruturas objectivas* O individual, o subjectivo, é transcendental histórico cujos esquemas de percepção e apreciação (os sistemas de preferência, os gostos) são o produto da história colectiva e individual" (Bourdieu, 2010: 262).

Para Bourdieu, "os agentes não são universais porque as suas propriedades, e em particular as suas preferências e os seus gostos, são o produto da sua colocação e das suas deslocações no espaço social, logo da história coletiva e individual" (Bourdieu, 2010: 263). Segundo Bourdieu (1983: 124), o *habitus* é:

> um sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita que funciona como um sistema de esquemas geradores, é gerador de es-

> tratégias que poder estar objectivamente em conformidade com os interesses objectivos dos seus autores sem terem sido expressamente concebidas para esse fim (Bourdieu,1983: 124).

Compreender o *habitus* é fundamental para analisar os conflitos, no campo religioso e político, dos agentes do Movimento. Defendo que as lideranças do Mobon acreditam que católicos fora da vivência comunitária e sem uma militância religiosa não possuem o necessário comprometimento religioso – entendendo militância religiosa como a tentativa de agregar mais pessoas nos propósitos de evangelização do movimento. Assim, enxergam suas formas de organização social como a maneira desejada por Deus, possuem uma ampla prática social de tentar convencer outros agentes de que fazem a melhor escolha, possuem grande interesse nas reuniões e no diálogo, onde se expressam por meio de metáforas e concepções religiosas de maneira articulada. Essa forma específica de ser e agir configura-se num *habitus* constituído ao longo da história individual e coletiva desses agentes por meio de cursos e experiências sociais comunitárias.

Quando esses agentes se engajaram no campo político, viam, na atuação nos diretórios do partido político que constituíram e atuaram, o PT, uma forma de manifestação religiosa, na "base da fé" em busca do bem comum, por vê-la como uma consequência da atuação no Mobon. Esse *habitus* que foi se constituindo na militância religiosa contribuiu para a militância política e foi ganhando novos contornos à medida que novas experiências sociais foram vivenciadas.

Nesse sentido é que se pode perceber a constituição de um *habitus* de militância do Mobon, em que argumentos religiosos e políticos têm fronteiras de difícil delimitação. Esses agentes viam, nos adversários políticos, uma falta de conversão para o bem, e não uma escolha política; sempre começavam suas reuniões com orações, sempre se queixavam da necessidade de mais diálogo e reuniões, procurando um apaziguamento junto a adversários políticos através do diálogo; mesmo nos momento mais tensos e de interesses inconciliáveis, veem embasamento religioso em suas práticas. Eles se consideram mais conscientes de suas funções sociais e dificilmente abandonam a militância religiosa e política, pois esta é vista como desejo religioso. É uma disposição do universo social religioso que se converteu para o campo político.

A forma de comunicação do Mobon constitui-se numa característica importante desses agentes. Nesse sentido, também me utilizo das concepções de Bourdieu (1983), na reflexão sobre "A economia das trocas lingüísticas", em que ressalta a importância dos agentes serem capazes de se utilizarem de linguagens específicas em momentos adequados – pois a produção do discurso adequado precisa levar em consideração "o contexto social no qual ela se instaura e, em particular, a estrutura do grupo no qual se realiza" (p. 162-163).

Os agentes do Mobon eram atuantes no campo político, mas não deixaram suas atuações no campo religioso. A relação entre os agentes, nesses campos, é fundamental para compreender a atuação do Mobon. Bourdieu (2005: 57) ressalta que foi nos centros urbanos que houve um interesse e/ou necessidade da existência de um corpo de sacerdotes capaz de desenvolver uma sistematização e moralização das práticas e representações religiosas, atendendo a uma demanda leiga de métodos mais racionais para se conhecer a vontade divina:

> as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso*, na concorrência pelo monopólio dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, principio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natu-

> ral e sobrenatural, ou seja, obviamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (Bourdieu, 2005: 57).

Dessa forma, a existência do "corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante" (Bourdieu, 2005: 38). Há uma monopolização da gestão de salvação pelo grupo de especialistas religiosos, detentores do saber religioso, e os leigos seriam os "destituídos do capital religioso" (Bourdieu, 2005: 39). Essa divisão pode redundar na separação simbólica cada vez maior entre o saber sagrado e a ignorância profana que o segredo exprime e reforça. Assim, no campo religioso, há:

> tipos opostos de relações objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o *domínio prático* de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação *objetivamente* sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e portanto comum a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva e, de outro lado, o *domínio erudito* de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa (Bourdieu, 2005: 41).

Nesse raciocínio, Bourdieu demonstra interesse no estudo da diferenciação do trabalho de produção simbólica, em que haveria, de um lado, um grupo produtor dos bens simbólicos e, de outro, um grupo que seria consumidor desses bens. Assim, ressalta-se a separação entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado, representado pelo corpo de administradores do sagrado, e os leigos definidos como profanos, no sentido de serem os ignorantes da religião. Nesse caso, há uma oposição entre competências religiosas ligadas à estrutura de distribuição do capital cultural:

> A constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (Bourdieu, 2005: 39).

A constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva dos que são excluídos "do saber", ao contrário daqueles que se constituem como "corpo de especialistas religiosos": "quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla a reinterpretação" (Bourdieu, 2005: 51).

Para Bourdieu (2005), a religião está predisposta a assumir uma função ideológica e política: "a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e função política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função lógica e gnosiológica" (Bourdieu, 2005: 46). Dessa forma, a religião estaria em constante diálogo com o mundo e agindo política e ideologicamente "no mundo". A religião legitima determinadas práticas sociais de maneira importante, assim, influencia nas formas de atuação política. Nesse sentido, é importante analisar os agentes religiosos do Mobon, que também se engajaram politicamente, como imersos nas disputas e tensões próprias do campo político.

Sobre o campo político, Bourdieu (2007) acredita que, pelas poucas posses econômicas e culturais de uma população, a concentração de capital político nas mãos de um pequeno grupo é menos contrariada: "quanto mais desapossados de instrumentos materiais e culturais necessários à participação activa na política estão os simples aderentes – sobretudo o *tempo livre* e o *capital cultural*" (p.164).

Para Bourdieu (2007), dado o fato de que os profissionais da política, em número pequeno, concentram grande parcela de poder de produção dos produtos políticos e que estão sujeitos ao mercado da política, pode se dizer que "o mercado da política é, sem dúvida, um dos menos livres que existem"[21] (p. 166).

Para Bourdieu (1997), a entrada no campo político exige uma preparação, um *corpus* de saber específico, o domínio de certa retórica política:

> a do *tribuno,* indispensável na relação com os profanos, ou a do *debater*, necessária nas relações entre profissionais. Mas é também e sobretudo esta espécie de *iniciação*, com as suas provas e seus ritos de passagem, que tendem a inculcar o *domínio prático* da lógica imanente do campo político e a impor uma *submissão* de facto aos valores, às hierarquias e às censuras inerentes a este campo ou à forma específica de que se revestem os seus constrangimentos e os seus controlos no seio de cada partido (Bourdieu, 1997: 169-170).

A política exige uma iniciação, a aquisição de algumas habilidades e algumas lógicas do campo; só com essas características pode-se ocupar alguma posição de relevo nesse campo. Além disso, somente a internalização da lógica do jogo político permite ao agente jogar em tal instância da vida social (Bourdieu, 1997).

A complexidade das relações sociais do campo político são alguns dos principais motivos para que a cultura propriamente política permaneça inacessível à maioria das pessoas (Bourdieu, 1997). Esse campo tem lógicas que lhe são peculiares e o acesso a estas é diminuto. Nesse sentido, os políticos são dependentes dos grupos sociais que reconhecem suas idéias, pois ele retira a força que possui.

> Ele retira o seu poder propriamente mágico sobre o grupo da fé na representação que ele dá ao grupo e que é uma representação do próprio grupo e da sua relação com os outros grupos. Mandatário unido aos seus mandantes por uma espécie de contrato racional – o programa -, ele é também campeão, unido por uma relação mágica de identificação àqueles que, como se diz, "põem nele todas as esperanças" (Bourdieu, 1997: 188).

[21] Há um questionamento em relação à ênfase dada por Bourdieu à autonomia do campo político em relação aos outros campos, sobretudo quando se procura utilizar dessa noção teórica para contextos muito diferentes dos quais o autor tomou como referência para formular sua teoria. Balbi & Rosato (2003, citado por Cowan Ros (2008:175), destacam a necessidade de relativização da autonomia do campo político, ressaltando-se a necessidade de relacioná-la com outras perspectivas da vida social, algo que favorece uma compreensão mais ampla dos contextos estudados. Nesse sentido, destaco como válida para milha análise, a interpretação de Cowan Ros (2008:175), que, ao estudar a organização familiar e política de comunidades numa localidade específica do interior da Argentina, destacou que "Em efeito, no caso *yaveño* grande parte dos agentes que Bourdieu considera como 'profissionais da política' não existem, aliás, poucas pessoas fazem da política sua profissão. Em um distrito rural escassamente povoado e que ocupa uma posição marginal em uma Província que, por sua vez, é marginalizada no contexto nacional, é difícil pensar em termos da existência de um domínio político complexo, especializado e autônomo". Em Miraflores, poucos fazem da política profissão; não obstante, a noção de campo político é importante para pensar a interação de agentes com diferentes visões de mundo e interesses, na disputa por capital político. Assim, acredito que a noção de campo político contribui muito para compreensão do contexto estudado.

O homem político é, então, um representante de um grupo que nele deposita a esperança de verem realizados os seus desejos. Para ser o depositário de tais vontades, o político precisa manter sua imagem de boa reputação para não cair em descrédito, o que poderia fazer com que perdesse a confiança do grupo que o institui enquanto representante (Bourdieu, 1997), pois o homem político deve sua autoridade no campo político à força de mobilização que detém:

> quer a título pessoal, quer por delegação, como mandatário de uma organização (partido, sindicato) detentora de um capital político acumulado no decurso das lutas passadas, e primeiro em forma de postos – no aparelho ou fora do aparelho – e de militantes *ligados* a esses postos (Bourdieu, 1997: 190).

Assim, Bourdieu enfatiza a importância do poder de mobilização que as ideias podem promover e a importância da trajetória do agente que acumula capital político no seu histórico de lutas (Bourdieu, 1997). Não obstante, em relação ao capital pessoal que os políticos acumulam, é importante ressaltar que estes estão imersos nos partidos que possuem estruturas objetivas de burocracias na formação, no recrutamento e no funcionamento da ordem política. Essa instituição investe naqueles que nela investiram:

> o investimento consiste não só em serviços prestados, freqüentemente tanto mais caros e preciosos quanto mais custosos são psicologicamente (como todas as "provas" iniciáticas), ou mesmo em obediência às instruções ou na conformidade às exigências da instituição, mas também em investimentos psicológicos que fazem com que a exclusão, como o retirar o capital de autoridade da instituição, assuma freqüentemente a forma de uma *falência*, de uma *bancarrota* social e psicológica (Bourdieu, 1997: 193).

Bourdieu (1997), neste caso, enfatizou a importância da relação entre os políticos e os partidos. Os políticos devem investir nos partidos com obediência e na internalização psicológica das estruturas partidárias e, nesse sentido, se tornaria dependente do partido. O afastamento do mesmo lhe significa "a falência política" e "quanto mais desprovidos de capital econômico e cultural, mais dependentes em relação ao partido estão os seus quadros, e os seus membros permanentes" (Bourdieu, 1997: 197). Além disso, a dependência é maior quanto mais fraco for o capital cultural e econômico antes da entrada no partido; quanto maior for o reconhecimento do papel do partido na ascensão política do militante, mais este tem o sentimento de lhe ter uma dívida a ser paga, geralmente, com sua atuação política:

> Compreende-se que os membros permanentes saídos da classe operária tenham o sentimento de tudo dever ao partido, não só sua posição, que os liberta das servidões da sua antiga condição, mas também sua cultura, em suma, tudo o que o faz o seu ser atual (Bourdieu, 1997: 198).

Uma questão importante na teoria dos campos é que, por vezes, eles sofrem mudanças em consequência de transformações em outros campos: "as mudanças no interior do campo estão muitas vezes ligadas a mudanças nas relações com o exterior do campo" (Bourdieu, 2000: 252). Essa questão remete à própria fronteira entre os campos, as quais são dinâmicas e suas definições são frutos de lutas; assim, os limites entre os campos fazem e se refazem continuamente:

> vê-se que, nos campos econômicos como em qualquer outra categoria de campo, as *fronteiras* do campo são objecto de lutas no seu próprio seio (através nomeadamente da questão dos substitutos possíveis e das concorrên-

> cias que introduzem); e que só a análise empírica pode, em cada caso determiná-los (Bourdieu, 2010: 252).

O valor do capital específico, em um campo, é colocado em questão quando aplicado a outro campo. Os diferentes capitais não transitam entre os campos sem conflitos e sem uma "taxa de câmbio".

> Um dos alvos das lutas que opõem o conjunto dos agentes ou das instituições que têm em comum o fato de possuírem uma quantidade de capital específico (econômico ou cultural, especialmente), suficiente para ocupar posições dominantes no interior de seus campos respectivos, é a conservação ou a transformação da 'taxa de câmbio' entre os diferentes tipos de capital e, do mesmo modo, o poder sobre as instâncias burocráticas que podem alterá-la por meio de medidas administrativas (...). As forças envolvidas nessas lutas e a orientação, conservadora ou subversiva, que lhes é dada, dependem da 'taxa de câmbio' entre os tipos de capital, isto é, daquilo que mesmo que essas lutas visam conservar o transformar (Bourdieu, 1996: 52).

Definições de certo e errado e da vida social são estruturadas no campo religioso e podem influenciar diretamente em ações de agentes no campo político. Os "limites entre os campos se fazem e se refazem, e a produção e reprodução das crenças é uma questão central na definição do mundo" (Martinez, 2009: 30). Embora cada campo tenha diferentes interesses e capitais específicos em jogo, eles podem ter relações intrínsecas entre si. Dito de outra forma e vinculando essas questões diretamente ao objeto de pesquisa, pode-se dizer que o capital religioso não exerce uma influência direta e sem conflitos no campo político e não é sem lutas e tensões que agentes do campo político tentam usar o capital para exercer influência no campo religioso.

Há uma imbricação mútua em que agentes do campo religioso ingressam no campo político com orientações de ordem moral e, ao mesmo tempo, buscando assegurar privilégios econômicos. Agentes políticos se instrumentalizam com valores religiosos que repercutem de maneira relevante no fazer-se da política e, assim, alteram a dinâmica do campo político.

O conceito de campo permite perceber que as ações e as escolhas dos agentes estão imersas num contexto de disputas. Nesse caso, centro-me no campo religioso e no campo político. A própria tentativa dos agentes na definição do que é religioso e do que é político é um objeto de disputa. Seria difícil compreender a atuação dos agentes sem o estudo de seus *habitus*.

## Os Primeiros Contatos, Fontes e Metodologia

Meu primeiro contato acadêmico com o Mobon se deu no ano de 2003, quando iniciei o curso de mestrado em Extensão Rural na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Eu procurava entender os processos de transformações da Arquidiocese de Mariana, que havia se tornado uma instituição mais engajada com os movimentos sociais, sobretudo com o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB), a partir da chegada do novo arcebispo, Dom Luciano Mendes de Almeida.

Ao estudar o apoio de agentes religiosos na mobilização da população atingida pela ameaça ou pela efetiva construção de barragens hidrelétricas, entrevistei padres e lideranças leigas; muitos deles afirmaram que o Mobon era atuante na jurisdição eclesiástica da Arquidiocese de Mariana. Muitas pessoas da Arquidiocese frequentavam cursos do Mobon, sobretudo aquelas residentes em localidades onde os párocos apoiavam a formação de CEBs.

Naquele estudo, não aprofundei na análise do Mobon, pois meu objetivo era o estudo da relação entre a Arquidiocese de Mariana e o MAB. Não obstante, fiquei muito interessado em desenvolver a pesquisa sobre o Mobon, que já conhecia por ter sede próxima ao meu município de origem, Ipatinga-MG, mas, sobretudo, por ser sobrinho e afilhado de um dos missionários que fundou o Mobon, Alípio Jacinto da Costa.

As relações de amizade e de parentesco facilitaram o acesso à documentação, a indicação de entrevistados e informações privilegiadas. Como não participei de cursos do Mobon, não ficavam evidenciadas as relações de parentesco. Algumas pessoas mais próximas de Alípio souberam e, nesse caso, pode ter inibido um discurso de crítica ao Mobon; por outro lado, as pessoas ficavam mais motivadas para falar de política e, sobretudo, do PT, no qual meu tio, Alípio, é conhecido como importante.

No arquivo do Mobon, tive acesso a informações preciosas sobre a participação de pessoas nos cursos. Existe um caderno de presença; nele, todos os cursos são registrados com data, nomes dos participantes e suas origens. Isso permitiu perceber que o número de pessoas de Miraflores-MG diminui drasticamente quando o pároco mais engajado com o Mobon foi transferido da paróquia.

Um desafio relevante era não ser praticante do catolicismo e enveredar por um estudo sistemático de grupos católicos que têm linguagens, rituais e concepções de mundo próprias do universo religioso. Os momentos de encontros na casa de cursos do Mobon e mais particulares nas entrevistas tinham como pressuposto, pelos agentes sociais, meu engajamento católico. A participação em atividades de curso, almoços e lanches junto aos entrevistados, recheados de orações, não representava constrangimentos em função de eu ser de uma família católica.

A respeito dos cursos do Mobon, tive acesso a alguns pequenos livros utilizados pelos missionários, que eram distribuídos aos leigos participantes. Não obstante, o que permitiu uma melhor compreensão do universo dos cursos católicos foram os cadernos de Dona Cora, uma leiga participante do Mobon, desde sua fundação, que: anota cuidadosamente, desde 1970, o conteúdo dos cursos que eram escritos nos quadros, arquiva os livros distribuídos pelos missionários, as respostas construídas pelos grupos formados durantes os cursos e, algumas vezes, seus sentimentos em relação ao curso. O caderno de Dona Cora é uma fonte importante. Sua formação em história contribuiu muito para que valorizasse o arquivamento de tantas informações. Dona Cora gentilmente cedeu o caderno para que eu pudesse realizar a pesquisa. Ela continua participando dos cursos e arquivando os novos materiais.

Informações sobre resultados de eleições foram adquiridas junto ao TRE-MG e ajudaram a cruzar informações entre o que as pessoas falavam sobre determinado período e o que acontecia nas eleições. Nesse sentido, as entrevistas com os candidatos e a relação de suas candidaturas com o Mobon foram pontos importantes do trabalho.

Utilizo pseudônimo para o nome do município e para todas as pessoas dele que concederam entrevistas para a realização do trabalho. A opção de utilizar pseudônimos se deve à necessidade de não expor-lhes, o que poderia gerar conflitos entre eles. Para os demais agentes, decidi pela utilização dos nomes reais em função do acordo com os entrevistados e pelas informações e argumentos serem de domínio público.

A pesquisa de campo no município de Miraflores-MG ocorreu em janeiro de 2011. Fiquei hospedado por doze dias no único hotel da cidade. Comecei as entrevistas pelo prefeito municipal e as lideranças leigas que eu já sabia o nome, através de informações dos missionários. A partir deles, consegui contatos com outras lideranças locais; algumas delas já não participavam mais do PT, do Mobon, ou de nenhum dos dois.

Miraflores tem distritos que se localizam há sessenta quilômetros da sede do município, com estrada de chão; nesse caso, a utilização de um carro foi fundamental. Ficar no hotel foi uma estratégia de tentar manter neutralidade frente às divergências políticas dos entrevis-

tados, evitando, com isso, prejudicar a pesquisa. Em geral, as pessoas eram bastante solícitas e me atendiam em suas casas – muitas vezes, sem necessidade de prévio agendamento. A oferta de café, suco e bolo faziam parte dos contextos de entrevistas.

Na maioria dos casos, eram pessoas religiosas visivelmente habituadas a receber bem as pessoas em suas casas. O fato de eu ser um pesquisador da universidade não os inibia ou causava tanta estranheza. Muitos deles já tinham dado entrevistas a jornais, eram pessoas acostumadas a falar em público e a se relacionar com "estranhos". Realizei um total de 25 entrevistas com pessoas engajadas no Mobon, que me permitiram perceber a variedade de concepções políticas do Movimento.

O presidente municipal do PT proporcionou meu acesso às Atas de Reuniões do diretório do PT, desde que o mesmo foi fundado. Isso facilitou o acompanhamento dos debates desde a fase inicial e de como estes foram mudando ao longo do tempo. Permitiu-me perceber que problemas na consolidação partidária eram muito diferentes daqueles apresentados quando o PT assumiu a prefeitura municipal.

Outra fonte importante foi o Livro do Tombo da paróquia de Miraflores. Nesse livro, os párocos relatam as informações que consideram relevantes durante os anos em que trabalharam naquela paróquia. Fiz uma análise desse material, considerando as informações a partir da década de 1960, onde pude encontrar registros sobre o interesse de atuação do Mobon no município e sobre os momentos em que lideranças religiosas se engajaram na política partidária.

Utilizei-me de metodologias qualitativas, com análise de conteúdo de cursos e entrevistas, mas "não abri mão" de análises quantitativas referentes aos resultados de eleições fornecidas pelo TER-MG e frequências nos cursos na sede do Mobon. Os dados quantitativos, articulados com as entrevistas e análise dos documentos, forneceram informações diferenciadas de um mesmo processo social que enriqueceram o trabalho.

**Estrutura da Tese**

A tese está dividida em cinco capítulos. **No capítulo I**, apresento o contexto de emergência do Movimento da Boa Nova. Ressalto a formação da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora, onde os missionários do Mobon estudaram – o fundador dessa Congregação deixou como legado um catolicismo militante, tanto no campo religioso como no campo político, que influenciaram na trajetória dos fundadores do Mobon. Em seguida, ressalto a formação e atuação do Mape (Movimento Apostolado dos Pioneiros do Evangelho), Movimento em que Alípio e João Resende iniciaram suas carreiras – foi dele que emergiu o Mobon. Na última parte, mostro como a formação do Mobon está diretamente relacionada ao Concílio Vaticano II (1962-1965).

No **capítulo II**, analiso o processo inicial (entre 1968 e 1975) de formação das comunidades de base e lideranças religiosas – enfatizava-se a importância de "se viver em comunidade" e de ser um líder religioso exemplar. Isso foi importante para gerar grupos unidos nos propósitos coletivos da "comunidade". Mostro como a constituição de lideranças e formação de comunidades foi tenso e repleto de disputas entre os agentes religiosos.

No **capítulo III**, analiso o contexto em que houve um engajamento sindical e político-partidário do Mobon. Na primeira parte, mostro como a linguagem utilizada pelos missionários foi fundamental no processo de mediação junto às lideranças e grupos comunitários. Em seguida, enfatizo como a formação do Mobon foi importante para que lideranças religiosas formassem e se engajassem na formação de Sindicatos de Trabalhadores Rurais na Zona da Mata mineira. Por último, dedico-me à análise das relações entre o Mobon e o PT no processo de redemocratização do Brasil, na década de 1980, com ênfase no reconhecimento político do Mobon.

No **capítulo IV**, faço uma análise mais focada nos processos de atuação político-partidária das lideranças religiosas do Mobon no município de Miraflores-MG. Na parte inicial, mostro como se deu a aproximação dos agentes religiosos junto ao campo político, o que redundou na formação do diretório do PT. Na parte seguinte, exponho como as comunidades de base foram fundamentais para a estruturação do diretório local. Em seguida, mostro que muitos católicos não aderiram aos propósitos do PT e houve uma disputa em relação à legitimidade da atuação política dos agentes religiosos – assim, ressalto que engajar ou não engajar era objeto de tensão.

Dedico o **capítulo V** à análise das relações que se estabeleceram entre o Partido dos Trabalhadores e as lideranças religiosas de Miraflores. No primeiro tópico, mostro como algumas das mais importantes lideranças político-religiosas apresentam um discurso de que estão na política em função de motivações religiosas. Na segunda parte, mostro como agentes religiosos continuam agindo coletivamente na atuação religiosa, mas segregados nas disputas políticas. Em seguida, mostro como as capelas e os ritos religiosos funcionam de maneira diferente nos meses que antecedem as eleições municipais, ou seja, em "tempo de política". Na parte seguinte, mostro que houve uma tentativa de "despolitização" da Igreja Católica pelo Vaticano, mas que, não obstante, o Mobon deu continuidade a seus projetos político-religiosos junto ao PT. Na última parte do capítulo, mostro que há um desgaste no PT em função das administrações do partido, que hoje "não é mais aquele". Por último, faço as considerações finais do trabalho, retomando as principais ideias defendidas ao longo da tese e buscando uma síntese.

# CAPÍTULO I

# O CONTEXTO DE EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO DA BOA NOVA: DO PRÉ-CONCILIAR AO PÓS-CONCILIAR.

O objetivo deste capítulo é apresentar uma análise dos processos sociais que redundaram na constituição e consolidação do Mobon. Na primeira parte, apresento uma análise da formação da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora, onde os fundadores do Mobon estudaram – essa instituição influenciou na formação e atuação dos missionários do Mobon. Na segunda parte, faço uma análise da atuação do Mape (Movimento Apostolado dos Pioneiros do Evangelho) – Movimento do qual surgiu o Mobon. Na última parte, mostro como a formação do Mobon está diretamente relacionada ao Concílio Vaticano II (1962-1965).

## 1.1 O Seminário dos Missionários Sacramentinos: a formação de um catolicismo militante.

Os missionários do Mobon realizaram seus estudos na Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora[1], em Manhumirim-MG. Assim, é importante passar pelo histórico dessa Congregação para compreender a formação e o modo de atuação do Mobon.

A congregação de Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora foi fundada pelo Padre Júlio Maria de Lombarde, o qual nasceu na Bélgica, em 1878, e era filho de uma família muito católica; cresceu numa cidade em que muito da vida social, política, cultural e religiosa se imbricavam. Naquela região, havia tradição de jovens católicos que seguiram carreira missionária. A legitimidade vinha da atuação do Papa Leão XIII (1878-1903), defensor dessa prática e incentivador da modernização do catolicismo (Botelho, 1994).

As primeiras missões de Júlio Maria foram realizadas na África. Teria retornado à Europa devido a problemas de saúde e deu continuidade à sua formação, tendo como principal mentor intelectual o Pe. João Batista Berthier, um Francês descrito como sendo de "um temperamento vivo, apaixonado e autoritário; um caráter sanguíneo e, quando encontrava oposição, o sangue lhe fervia nas veias" (Botelho, 1994: 55): características que foram marcantes na carreira de Júlio Maria.

O padre belga, em 1912, recebeu convite para realizar missões no Brasil. Chegou a Macapá-AP para realizar seus trabalhos, colaborando com a formação religiosa daquela região. Contava com o aval do bispo local para tal intento e exerceu diversos cargos políticos[2] pelo estado. Segundo Botelho (1994: 106), muitos religiosos "não olhavam também com bons olhos os seus arrojos e o prestígio de que ele gozava perante o Governo. Não deixava de ferir

[1] Há uma foto da sede da Congregação na Figura 1, página 71.

[2] Botelho (1994) não qualifica esses cargos e os conflitos pelos quais passou Júlio Maria na região norte do Brasil.

suas suscetibilidades vê-lo ocupando diversos cargos, igualmente em nível municipal e estadual".

Ele se envolveu em decisões políticas locais e, por volta de 1919, muitos conflitos se tornaram públicos e, com isso, alguns padres começaram a escrever cartas ao bispo e ao Superior Geral, classificando-o como sendo "o todo poderoso, o plenipotenciário, o tirano de Macapá" (Botelho, 1994: 106). Os espaços de Júlio Maria nos postos de poder foram diminuindo gradativamente e os conflitos se acirraram.

Nesse contexto, havia poucas possibilidades de Júlio Maria realizar o sonho de "fundar uma Congregação de Padres missionários" (Botelho, 1989: 172). Na visão de Botelho (1989: 172): "lamentavelmente, ele não conseguiu contar com o aprazimento dos Bispos do norte do país para tal empreendimento".

A fundação de uma Congregação de missionários se deu em meados da década de 1920, na Diocese de Caratinga-MG. Essa iniciativa era valorizada pelo Bispo local, D. Carloto, que objetivava formar agentes do clero – já que havia escassez dos mesmos na Diocese (Botelho, 1994)[3]:

> tomando conhecimento de seu projeto, interessou-se grandemente por ele. Sua diocese precisava demais de clero, e as aspirações do Pe. Júlio Maria despertaram-lhe a atenção.
> Escreveu-lhe, convidando-o para vir realizar a obra em sua diocese e lhe oferecia todo apoio e ajuda. O velho missionário exultou de alegria e, com plena anuência de seus Superiores, veio para Caratinga (Botelho, 1989: 172).

Pe. Júlio Maria se interessou em fundar a Congregação em Manhumirim-MG, pois essa localidade não possuía paróquia e "o povo era muito frio em matéria de religião" (Botelho, 1989: 172). A escolha do espaço era uma forma de expandir o catolicismo para espaços da Diocese onde essa instituição tinha presença frágil. A situação de desamparo espiritual é relatada:

> Não havia nenhuma Irmandade canonicamente ereta. Tão-só umas quinze senhoras com a fita do Coração de Jesus que faziam a comunhão mensal no primeiro domingo. Existiam umas dezoito Filhas de Maria, que nem apareceram no princípio, e tinham somente a fita e o véu, mas sem nenhuma organização. As crianças não tinham catecismo e o Cura não era dado a pregações, nem mesmo nas missas dominicais. Por aí se vê e se entende o estado de ignorância religiosa do povo (Botelho, 1989: 173-174).

O pároco que precedeu Júlio Maria é descrito como incapaz de imprimir um ritmo católico ao município. Não teria conseguido êxito na proposta de organizar grupos católicos que dessem conta de tornar a cidade com práticas de um catolicismo pujante[4]. Na descrição de

[3] O padre Dermeval Alves Botelho é historiador e faz parte da Congregação dos Missionários Sacramentinos. Sua narrativa é utilizada neste texto como uma das documentações importantes para a compreensão do período anterior à formação do Mobon.

[4] "O Cura de Manhumirim, anterior ao Pe. Júlio Maria, era o Pe. Frederico de La Barrera, de nacionalidade espanhola. Ainda que de vasta cultura, manejava muito mal o português e com forte sotaque castelhano. Seu estilo de apostolado se pautava pelo de seus predecessores. Era, não resta dúvida, um Sacerdote de vida íntegra, humilde e piedoso, porém acomodado à situação. Muito comunicativo, de fina educação, mas de temperamento pacífico. Queria a paz com todos. Não tinha coragem de chamar a atenção do povo sobre os abusos em matéria de religião. Faleciam-lhe, outrossim, ânimo e ardor pastoral para dinamizar a vida cristã de seu rebanho e enfrentar o avanço do protestantismo. Além do mais, era muito condescendente e compactuava com a influência e domí-

Botelho (1989), profundo admirador de Júlio Maria, este seria o agente capaz de colocar a cidade dentro das normas e propósitos católicos, pois teria outro perfil:

> Ele era completamente diferente do seu predecessor. Um missionário ardoroso, vibrante com a Igreja, um tipo dinâmico, de personalidade cativante, dotado de grande eloqüência e dominava bem o português. O povo se entusiasmou logo com seu novo chefe religioso. A igreja, anteriormente vazia, encheu-se. A atividade e o peso do Cura recém-chegado, tornou-se notícia que se comentava na cidade e redondeza (p.174).

A presença de Júlio Maria e da Congregação se revelaria profícua dentro dos propósitos católicos de buscar crescimento do número de adeptos da religião católica, procurando diminuir os espaços de atuação dos agentes protestantes, investido do propósito católico de agregar a todos.

Bourdieu (2005), ao analisar o campo religioso, ressalta que o sacerdote é o agente da religião estabelecida, aquele que reproduz um sistema de crenças e ritos sagrados, de modo que a religião se incorpore a cada membro dessa sociedade e torne-se um hábito que ninguém questiona. Esses especialistas buscam alcançar o máximo de pessoas, trazendo a eles próprios leigos de todas as classes e tornando-os consumidores de seus bens simbólicos.

Segundo Bourdieu (2005: 58), o sacerdote tende sempre "a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (como, por exemplo, as seitas e todas as formas de comunidades religiosas independentes), bem como a busca individual de salvação".

A Igreja visa ao monopólio dos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação através do sacerdote, que teria "monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade (ou de uma graça) de função (ou instituição)" (Bourdieu, 2005: 58). Padre Júlio Maria, investido de suas funções institucionais, buscou levar suas propostas de evangelização por todas as partes.

A atuação de Júlio Maria alterou a organização local pré-existente e houve uma acirrada disputa no município entre católicos, protestantes e maçons. No município havia: "uma Loja maçônica e dois templos evangélicos – um presbiteriano e outro batista. Uma outra denominação, talvez uma congregação iniciante, funcionava em casa particular" (Botelho, 1989: 173). Segundo Botelho (1989), a presença da Igreja Católica era precária e não conseguia acompanhar os núcleos colonizadores que foram se formando naquela região, sendo muitos destes eram protestantes:

> Estes foram erguendo seus templos e escolas onde se instalavam. Os Padres eram escassos e, vez por outra, percorriam os patrimônios em formação para a desobriga e, mesmo assim, não conseguiam atingir a todas as famílias. Os Pastores evangélicos eram mais numerosos, mais insistentes e marcavam mais presença na região junto às famílias. Conseguiram, por isso, mais sucesso nos seus trabalhos (p. 178).

Botelho (1989) ressalta o domínio protestante e enfatiza a precariedade do catolicismo ali estabelecido antes da chegada de Júlio Maria[5]. Essa ênfase deve-se à grande valorização

---

nio dos maçons nos movimentos da igreja. A vida cristã do curato era fria, sem entusiasmo e sem definição" (Botelho, 1989: 178).

[5] "Pelo que se tem notícia, os Padres, que passaram por Manhumirim, desde os tempos de Pirapetinga, seguiam mais a linha de uma pastoral de atendimento, sem aquele espírito genuinamente missionário e de uma evangeli-

positiva da atuação do fundador de sua congregação. Ele procura ressaltar as realizações do padre no município, até mesmo para justificar a expressão de que Manhumirim teria passado por dois momentos díspares, referindo-se à atuação de Júlio Maria: "ANTES e DEPOIS dele, como disse um eminente político desta terra" (Botelho, 1989: 67).

Botelho (1989) afirma que Júlio Maria revolucionou "aquele chão". A atuação inicial do padre teria se centrado no fortalecimento do catolicismo. A partir disso, foi iniciado um longo conflito político-religioso com protestantes e praticantes da maçonaria. Na maçonaria de Manhumirim, congregavam pessoas abastadas do município, que, a princípio, não criaram dificuldades para o trabalho do pároco:

> Eram 127 homens de classe abastada 'iniciados'. Todos os empregados públicos eram filiados à Loja local. Nos primeiros tempos, não criavam dificuldades para a ação apostólica do Padre, e ajudavam muitos nos movimentos paroquiais (Botelho, 1989: 196).

Na fase inicial, o Padre Júlio Maria não intervinha nas atividades dos maçons. Mais tarde, iniciou uma tentativa de agregar-lhes a um catolicismo "mais puro", demarcando fronteiras com outras formas de expressão. O objetivo de Júlio Maria era impossibilitar que agentes fossem católicos e maçons ao mesmo tempo, com o objetivo de fortalecer sua influência no município:

> mostrar-lhes que não era possível pertencerem à maçonaria e tomaram a se indispor e a se opor às propostas do Vigário. Suas primeiras reações foram cercear-lhe a ação pastoral e jogá-lo contra a comunidade. As posições se acirraram de lado a lado. Daí veio toda aquela seqüela de atos e atitudes gerando a malfadada guerra político – religiosa (Botelho, 1989: 196).

O conflito teve seu apogeu no final da década de 1920. A Maçonaria queria construir uma loja, e o Vigário interveio para que isso não acontecesse no espaço central no município, obtendo êxito. No relato de Botelho (1989), fica explícita a insatisfação de Júlio Maria em relação à atuação dos políticos maçônicos. Nesse contexto, é que "o campo político-religioso só vai dividir-se em dois depois que o Pe. Júlio Maria começou a definir a posição dos católicos e indicar-lhes uma direção nova e definida – 'não se pode ser, ao mesmo tempo, católico e maçons'"(p.74).

O padre Júlio Maria professava sua fé católica e revelava seu objetivo católico de tentar uma conversão dos maçons ao catolicismo. O conflito com os maçons era religioso, mas também colocava em disputa o domínio político do município; o padre queria fazer valer sua influência de forma mais ampla.

Caso o padre conseguisse mais legitimidade no campo religioso, desqualificando e diminuindo a legitimidade e influência dos grupos maçons, obteria maior domínio no campo religioso e poderia expandir seus ganhos de capital religioso para o campo político. Nesse sentido, é importante destacar que o questionamento da maçonaria e suas obras na cidade só se deram depois que ele já tinha exercido papel importante na reorganização católica do município. A tentativa de Júlio Maria de se ver em posição mais proeminente no município estava relacionada e legitimada pelo contexto católico nacional.

As disputas municipais ocorreram num contexto em que Igreja Católica procurava uma "Recristianização" da sociedade, caracterizada por uma "Militância" e "Restauração Ca-

---

zação mais ampla e profunda" (Botelho, 1989: 67). Pirapetinga é o nome da localidade que, mais tarde, veio a ser denominada Manhumirim.

tólica", que seguia as diretrizes de Pio XI (1922-1939), que objetivava "uma presença ativa em uma sociedade cada vez mais laicizada" (Soares, 2011: 10). Nesse contexto, Dom Sebastião Leme argumentava que o Brasil era uma nação católica, por isso, a Igreja Católica deveria marcar uma maior presença na vida social, cristianizando as principais instituições sociais nos moldes católicos. Para isso, investia na criação de um quadro de intelectuais católicos e alinhava práticas religiosas populares aos procedimentos ortodoxos (Mainwaring, 1989: 41).

Na década de 1920, havia uma postura mais firme do clero contra a laicidade do Estado, com o objetivo de conter grupos contrários à fé católica. O termo "Recristianização do Brasil":

> era muito difundido na imprensa da década de 1920, caracterizava-se por uma postura mais enérgica do clero em relação ao avanço da laicidade do Estado brasileiro, bem como para fazer frente ao avanço 'dos inimigos da fé católica' como o protestantismo, a maçonaria, o espiritismo, entre outros. Exigia-se do clero uma atitude militante e, em muitos casos, a aproximação com governos fortes e autoritários; todos os instrumentos deveriam ser utilizados nessa empreitada. (Soares, 2011: 14-15).

Era iminente o objetivo da Igreja Católica de se fazer presente nos mais diversos espaços da vida social e transmitir a imagem de "religião do Brasil", com o objetivo de recuperar seu *status*, perdido em função da Proclamação da República. Isso se destacou pelas mobilizações do início década de 1930.

A Constituição de 1934, num documento que começava com a frase: "depositando nossa confiança em Deus", três concessões levariam à união entre nação e fé:

> primeiro, o casamento religioso foi inteiramente reconhecido pela lei civil e o divórcio foi proibido; segundo, foi facultada a educação religiosa em escolas públicas durante o período de aulas; terceiro, foi permitido ao Estado financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais e quaisquer outras atividade e instituições relacionadas e legalmente designadas como de 'interesse coletivo' (Della Cava, 1975: 15).

Antes dessa constituição, foi formada a LEC, Liga Eleitoral Católica, para mostrar o poder de mobilização da Igreja Católica:

> para mobilizar o eleitorado católico e endossar, dentre os candidatos à Assembléia Constituinte de 1933 e ao Congresso Nacional de 1934, somente aqueles que apoiassem o programa mínimo da hierarquia (inicialmente impresso em abril de 1931, tendo circulado em forma de panfleto e, mais tarde, naquele memorável Outubro, submetido formalmente a Vargas pela hierarquia). A LEC continuou seu trabalho eleitoral nos anos 40 e 50, mas, por esta época, sua vitalidade havia arrefecido (Della Cava, 1975: 16).

Nesse contexto de busca dos católicos por maior influência no espaço público, Júlio Maria busca maior influência no município de Manhumirim-MG. "Pe. Júlio granjeara, desde os começos, a admiração, o respeito e a estimativa do povo, suplantando, assim, a liderança do Presidente da Câmara, quando os campos entraram numa fase de definição e divisão" (Botelho, 1989: 74). O padre havia construído, através de sua atuação religiosa, uma considerável reputação e poder de influência que estaria "ofuscando" a liderança política do presidente da Câmara.

A proeminência de Júlio Maria seria colocada à prova no campo político. Ele esperava ter sua influência reconhecida e exercer, de fato, seu poder no município. A forma concreta de fazer isso era levar os católicos a abandonarem a maçonaria:

> homens eminentes da sociedade, filiados à Loja maçônica, mediante as orientações pastorais do Vigário, abjuravam-na a fim de se tornarem católicos verdadeiros e praticantes. Este fato implicava, na prática, o rompimento político com os chefes do município (Botelho, 1989: 74-75).

A escolha religiosa significava, na prática, uma escolha política. Romper com a maçonaria era escolher a facção política do município que se agregava em torno do Padre Júlio Maria, em detrimento dos políticos mais proeminentes da maçonaria. Até aquele momento, a cidade não tinha esses conflitos, que são justificados como uma necessidade, pois "a religião não passava de algo indefinido; a vida cristã era fria e sem expressão; os atos religiosos apresentavam mais um aspecto social; era a Maçonaria que dava as cartas, mesmo nos movimentos de Igreja" (Botelho, 1989: 75).

Os conflitos têm uma justificativa centrada na religião, pois a vida cristã "era fria" e a maçonaria predominante. Destaca-se o incômodo do pároco em viver numa localidade onde os maçônicos "davam as cartas". O que estava em disputa nos campos político e religioso era a definição do comando municipal, seja em relação às normas de conduta, seja na regulação das decisões políticas. Até aquele momento, os membros da maçonaria exerciam seus poderes no município sem resistência organizada, mas, com a atuação de Júlio Maria, houve uma consistente disputa política:

> O novo Vigário sentiu que não poderia, em consciência, ser conivente com aquela situação de mistura religiosa e de religião sem vida. Diante de suas propostas, a Maçonaria se abespinhou. Ele tentou contornar o problema, porém, com firmeza e coragem. O resultado foi que as posições endurecem, de lado a lado, e os caminhos, para o diálogo, foram bloqueados. Destarte, não era mais possível um entendimento. Manhumirim dividiu-se em duas facções: CATÓLICOS e MAÇONS, posto que houvesse os que nadavam nas duas águas. Os protestantes cerraram fileira em torno dos maçons. Deu-se, nessa ocasião, início a uma luta político religiosa bem declarada (Botelho, 1989: 75).

A cidade encontrava-se no principal momento de divisão político-religiosa de sua história, e os conflitos eram publicamente declarados e sentidos. Alguns maçônicos deixaram suas atividades e se vincularam ao padre; outros continuaram maçônicos e se ligaram aos grupos protestantes da localidade. O padre se apoiava no catolicismo como ponto de legitimação de suas demandas políticas, formando-se, assim, um conflito: protestantes rechaçavam concepções religiosas dos católicos e estes, em posição homóloga, no campo religioso, faziam o mesmo.

Nesse sentido, cabe remeter a Bourdieu (2007a: 223-224), porque, segundo ele, os pontos de vista dos agentes sociais no campo são, por definição, diferentes e concorrentes. Para ele, não se pode invocar uma natureza agressiva dos agentes no campo, tampouco uma necessidade de poder; o que os coloca em concorrência é a própria estrutura do campo, onde os agentes buscam mais capitais e espaços para ocupar melhores posições no campo.

Os dois grupos, os católicos e protestantes, que, por vezes, também eram da maçonaria, firmaram um amplo conflito nos campos religioso e político com o propósito de apropriação do máximo possível de capital nos dois campos. Nesse contexto de disputas, foi lançado,

por adversário de Júlio Maria, “um folheto de ataque ao culto católico à Mãe de Jesus, em forma de desafio agressivo, e ‘exigido’ que o Cura provasse pela Bíblia diversas coisas professadas pelos católicos e negadas por eles” (Botelho, 1989: 179). Essa disputa faz sentido para esses agentes que tinham internalizado as lógicas das disputas de “verdade” do campo religioso e estavam de acordo com o fato da Bíblia ser uma fonte de verdade para eles.

A legitimidade católica era colocada à prova, num contexto em que: “tanto os grandes apóstolos da Igreja Católica como os Pastores evangélicos de maior renome eram hábeis esgrimistas das armas da polêmica. Tanto num campo como no outro, houve célebres apologetas” (Botelho, 1989: 177). Os argumentos de lado a lado eram objetos de críticas; partia-se para agressividade, ironia e “mesmo para o sarcasmo” (Botelho, 1989: 177). Católicos e protestantes disputavam, de maneira acentuada, melhor posição religiosa e política no município. Havia uma disputa equilibrada entre os agentes que atuavam para defender suas instituições religiosas.

Esse contexto conflituoso teria feito renascer, em Júlio Maria, um polemista que “temperamentalmente era sanguíneo, veio à liça com ardor. Respondeu polêmica com polêmica” (Botelho, 1989: 179). A Bíblia se tornou “o código do tira-teima. O Livro da Vida, que deveria gerar a união, serviu-se para desunir cada vez mais. Os campos dividiram-se e as posições endureceram, e criou-se, então, um clima de alta tensão” (Botelho, 1989: 179).

O padre Júlio Maria tinha estratégias para atingir as disputas no campo religioso, realizando pregações públicas e divulgando jornais que atacavam os protestantes:

> Tendo tomado posse da parochia esperei a hora opportuna para agir, provocando-a durante a pregação do mês de Maria. O resultado não se fez esperar. Os protestantes desesperados pela enorme concorrência do mês Mariano e o enthusiasmo dos Cathólicos, espalharam um bolletim contendo diversas objecções contra a religião, e mandaram vir uns pastores de fora, para pregar nas ruas. Tomei a defensiva e ataquei-os resolutamente em conferências públicas e pelo jornal ‘Manhumirim’. O resultado foi extraordinário. A igreja encheu-se o jornal duplicou a tiragem, e apesar da resistência tenaz dos Pastores, a verdade foi vencendo todos os obstáculos. (Livro do Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim, f. 10 apud Soares, 2001: 27).

Ele se preparava para os conflitos e mostrava que procurava agir em “hora oportuna”, considerando sua religião “a única”, uma vez que os protestantes tinham objeção à religião, e não ao catolicismo. Suas estratégias de defesa e ataque revelam um conflito aberto. O padre estaria legitimado pela “fidelidade incondicional e irrestrita à Igreja de seu tempo”. No mesmo sentido, os pastores “lutavam com toda garra para a defesa de suas denominações evangélicas e sua maneira de interpretar, pregar e viver a Bíblia” (Botelho, 1989: 180). Assim, o conflito ocorria no campo religioso e político concomitantemente.

Padre Júlio Maria exerceu importante influência na formação de missionários e padres – cumpriu importante papel na consolidação do catolicismo local, mas não lhe era confortável o fato de ter pouco poder decisório no município. Ele escrevia no jornal da câmara municipal, mas, depois das disputas políticas, perdeu o espaço dedicado a seus escritos. Diante disso, em fins de 1928, lançou um jornal chamado “O Lutador”. Em sua primeira edição, aparece a justificativa para a existência do jornal:

> Temos o nosso MANHUMIRIM, bem redigido e de orientação catholica, porém, o MANHUMIRIM é, antes de tudo, órgão da Câmara Municipal, e, como tal, deve ter orientação política.

> O novo jornal não será político, não receberá em suas colunas artigos de lutas políticas (Botelho, 1989: 68).

O jornal seria um instrumento "puro" de evangelização, sem "lutas políticas". Mas, ao analisarmos suas notícias, fica explícito que todo o conflito político-religioso viera para suas páginas; o nome, "O Lutador", nesse sentido, era significativo. Como disse Botelho (1989), o nome "expressa bem aquele ambiente de lutas religiosas que se instaurou (p. 174-175). "O Lutador" se tornou um jornal de defesa do catolicismo; nele havia "DEFESA e ATAQUE, mormente contra os protestantes, maçons e espíritas. A bem da verdade, eram atitudes tomadas de lado a lado" (Botelho, 1989 : 175).

As defesas e ataques tinham tons diferentes entre protestantes e maçons: "os protestantes respondiam ou atacavam polemizando, mas doutrinando. Os maçons tinham outra tática – respondiam ou atacavam com cartazes e boletins virulentos, infamando-lhe o nome e conspurcando-lhe a reputação" (Botelho, 1989: 175).

As estratégias eram diferentes porque os campos eram diferenciados. Os conflitos entre católicos e protestantes estavam centrados no campo religioso; o centro da disputa era a legitimidade das práticas e doutrinas religiosas. Já os maçons eram a elite política no município, colocando em jogo era a reputação junto à população para o exercício do poder político. Com a reputação do padre diminuída, o poder de mobilização diminuía no campo político.

Os conflitos político-religiosos chegaram ao auge da intolerância em 1930. No dia 7 de dezembro, a missa fora interrompida por tiros do adro da Igreja:

> Os tiros atingiram Júlio Rabello e um empregado seu, e os atiradores fugiram. Rabello era muito ligado ao vigário, padre Júlio Maria, e havia se tornado uma liderança política de oposição ao então prefeito Alfredo Lima. Comentou-se na época que o atentado havia sido planejado para incluir o assassinato do padre, algo que parecia muito verossímil aos olhos da população dada a animosidade existente entre o padre e os principais líderes da facção situacionista (Botelho (1990) *apud* Comerford, 2003, p. 142).

Depois de tal evento, o Bispo de Caratinga, Dom Carloto, orientou Júlio Maria a procurar conselho com o ex-presidente, Artur Bernardes, que estava em sua cidade natal, Viçosa-MG. Por intermédio dele, o governador Mineiro, Olegário Maciel, nomeou um novo prefeito para Manhumirim. Júlio Maria venceu a disputa, conseguiu tirar seu adversário político da prefeitura e poderia ter maior influência no município:

> Com a exoneração do Dr. Alfredo Lima da prefeitura, que, como maçom, criava constantes percalços para ele (Pe Júlio), e com a nomeação do Dr. Nelson César, católico praticante, para substituí-lo, instalou-se na cidade um clima de serenidade. Com isso, Pe Júlio Maria pode trabalhar sossegado e sua obra gozar de um período propício ao deslanchamento (Botelho, 1994: 288).

Esse momento em que teria supremacia, não era isento de tensões, pois outras animosidades se revelaram. A gráfica onde era impresso o "Lutador" foi invadida, máquinas foram quebradas. Houve tentativa de colocar em xeque a reputação do padre, colocando uma criança recém nascida na porta do Convento de Freiras, objetivando gerar a notícia de que Júlio Maria seria o pai da criança com uma freira – o que desmoralizaria Júlio Maria. Segundo Botelho (1989), toda a farsa foi descoberta.

O novo prefeito ficou apenas um ano como interventor, numa situação politicamente muito tensa. De um lado, teria que agradar politicamente ao padre, pois estava ali em função das disputas políticas e recebera ordens de ter uma relação mais harmônica com o mesmo. Ao mesmo tempo, o ex-prefeito era de seu partido. Um ano depois, Alfredo Lima, principal adversário de Júlio Maria, voltou à prefeitura, declarando não ter "nenhum espírito de revanche" (Botelho, 1989).

As disputas mais explícitas chegaram ao fim, uma vez que eles teriam feito "um acordo de cavalheiros". Júlio Maria teria maior espaço no comando do município e Dr. Alfredo Lima teria maior estabilidade política, contando com o apoio de Júlio Maria. Nenhum deles conseguiu amplo domínio em anos de disputa, o que redundou neste desfecho. Isso fica explícito no novo jornal fundado por Júlio Maria, denominado "União e Ação":

> saía a lume, pela primeira vez, em outubro de 34, publicou duas colunas com o título "AS ELEIÇÕES – ÀS URNAS", e terminava assim:
> "Com satisfação comunico aos Catholicos do Município que a questão religiosa, que há annos conservara em campo opposto os dirigentes d'este Município e o Vigário, está definitiva e amigavelmente resolvida, de modo que as duas autoridades: a civil e a religiosa estão unidas em suas idéias e em sua ACÇÃO.
> Os Catholicos podem, pois, nas eleições, dar o seu voto ao Exmo. Sr. Prefeito, Dr. Alfredo Lima, que saberá corresponder á confiança geral, e defender os interesses da RELIGIÃO com os do Município (Botelho, 1989: 106).

O argumento de Botelho (1989) é de que Júlio Maria era capaz do perdão e do entendimento, sobretudo nessa situação em que ele e Alfredo Lima se uniram em prol do município. Investe-se em passar a imagem de homens desinteressados em benefícios pessoais e capazes de superar mágoas.

Os dois estavam numa situação de tão intensas disputas que um acordo seria mais benéfico aos dois grupos em detrimento da continuidade do conflito, que só tomou contornos tão grandes em função do equilíbrio de poder entre os dois. Essa disputa revela o tom da dinâmica de tensões nos campos político e religioso no município.

O Padre Júlio Maria morreu num acidente de carro em 1944. Depois de sua morte, foi relatado ele "fez falta" até para seus adversários religiosos e políticos. Segundo Botelho (1989):

> Um respeitável protestante disse, certa vez, que o Pe. Júlio Maria estava fazendo falta até para eles. Quando ele vivia, eles, os evangélicos, eram bem mais fervorosos. Andavam na estrita observância das normas de suas igrejas, a fim de não darem oportunidade de serem advertidos e censurados por ele (p. 259).

Os conflitos no campo religioso levavam tanto o agente católico, Júlio Maria, como os protestantes a assumirem com maior intensidade suas crenças religiosas. A observância de falhas implicaria na perda de legitimidade daquele que a cometeu. Tamanha preocupação e cautela nas práticas sociais cotidiana faziam maior sentido quando os dois grupos estavam em disputa. O investimento religioso de ambos só faria sentido quando os dois grupos estivessem em disputa. Observar normas de condutas bem definidas a católicos e protestantes fazia sentido numa tentativa de "impressionar" ao "outro". Se, por um lado, os conflitos dividiram a cidade em dois grupos políticos e religiosos diferentes, por outro, levava os grupos a se tornarem mais coesos entre si, como uma estratégia de defesa.

Embora a militância política de Júlio Maria fosse justificada pela promoção do catolicismo, o próprio Botelho (1989) afirma que "'do lado do Pe. Júlio Maria havia muita gente boa e também muita gente de mau caráter e perversa'. Apoiavam-no, porque ele enfrentava sem medo e sem rodeio os 'homens'" (p.185). Isso indica que o capital religioso do pároco era convertido num capital político que gerava aproximação de grupos interessados em derrotar politicamente o grupo liderado por Alfredo Lima.

O Padre Júlio Maria deixou como legado uma militância fundamentada na necessidade de defesa do catolicismo. Nesse propósito, o Padre Sacramentino Geraldo Silva foi um dos primeiros e um dos principais alunos de Júlio Maria. Ele deu continuidade ao trabalho de combate ao protestantismo, em que Alípio Jacinto da Costa e João Resende tiveram suas primeiras experiências missionárias, fundamentais para a fundação do Mobon.

Os momentos iniciais da Congregação dos Missionários Sacramentinos revelaram um profundo engajamento político-religioso. O estudo da origem da Congregação revela como foi iniciado o processo de constituição de um *habitus* militante, ou seja, esquemas de percepção e apreciação de práticas e valores religiosos que foram importantes na fundamentação das práticas posteriores dos agentes na defesa do catolicismo. Formou-se um conjunto de agentes empenhados em defender o catolicismo contra outras práticas religiosas, numa disposição arrojada de promover debates e desafios públicos para defenderem suas visões de mundo.

As concepções e estratégias utilizadas na defesa dos ideais católicos e políticos de Júlio Maria influenciaram o padre Geraldo Silva, fundador do Movimento de Apostolado dos Pioneiros do Evangelho (Mape), que deu origem ao Mobon. Geraldo Silva – um dos primeiros alunos de Júlio Maria – foi professor da Congregação e uma referência importante aos fundadores do Mobon, já que os dois – Alípio Jacinto e João Resende – foram seus estagiários.

## 1.2 A formação e Atuação do Movimento Apostolado dos Pioneiros do Evangelho

O Movimento de Apostolado dos Pioneiros do Evangelho (Mape) foi formado na Congregação dos Missionários Sacramentinos, na década de 1940, sob liderança do Padre Geraldo Silva. Seu principal objetivo era conter o crescimento de igrejas evangélicas. Estava inserido na lógica de disputas do campo religioso, imprimindo uma disputa pelo monopólio legítimo de gestão dos bens de salvação.

Foi no Mape que Alípio e João Resende adquiriram experiências de trabalho junto aos leigos de comunidades rurais e o reconhecimento do clero local, fatores que os potencializaram para a formação do Mobon. Mostro, ao longo da tese, que algumas características do Mape, como a ênfase na formação de lideranças, numa linguagem popular, por meio de cursos católicos, permaneceram no Mobon, apesar deste último ter propósitos diferentes – focado na formação de lideranças e comunidades.

O objetivo do Mape era formar lideranças católicas capazes de refutar argumentos de grupos protestantes com o objetivo de impedir conversões para outras religiões, sobretudo pentecostais. Estimular a argumentação dos leigos, embasados em conhecimentos bíblicos, era o principal objetivo do movimento.

O Mape tinha prioridades condizentes com preocupações da Igreja Católica em seu tempo: (1) a educação religiosa contínua, em vez de orientada somente às crianças; (2) e o combate ao aumento do número de protestantes, pois o crescimento destes, entre 1940 e 1964, foi grande e especialmente rápido entre as classes populares (Mainwaring, 1989: 52-3).

Segundo Della Cava (1975: 21), houve uma erosão do monopólio católico e isso significou a perda de quadros importantes e de membros participantes da Igreja Católica:

> Neste século, essa erosão acelerou-se dramaticamente, em especial a partir dos anos 40, e os esforços para detê-la fracassaram. Por sua vez, os poderes coercitivos da Igreja, derivados em parte do seu monopólio espiritual, vão diminuindo progressivamente.

Entre 1925 e 1961, as igrejas protestantes cresceram, em média, mais de dez por cento ao ano. A Igreja Assembleia de Deus aumentou em sete vezes o número de adeptos entre 1930 e 1950 (Smith, 1991: 75). Segundo Della Cava (1975: 27), "como observaram os padres norte-americanos em 1945, 'o protestantismo está crescendo por todo lado em toda a América Latina', e em nenhum lugar mais rapidamente do que no Brasil".

O Mape era uma reação católica a esse crescimento, formando lideranças leigas e mobilizando-as para a defesa da Igreja Católica, já que o número de padres não era suficiente; o pouco número de padres era uma das principais motivações para a formação da Congregação.

O período de atuação destacada do Mape se deu da década de 1940 até meados de 1960[6], sobretudo na Diocese de Caratinga, região de Manhumirim-MG. Numa carta endereçada ao Padre Demerval Botelho, Padre Geraldo Silva justifica a organização do Movimento em função da grande presença de protestantes e da necessidade de esclarecimento de dúvidas aos católicos:

> Em 1946, no meu primeiro ano de padre, fui designado para atender Presidente Soares. Ia aos sábados e ficava lá o domingo. Como os moradores daquela localidade eram em sua maioria protestantes e a época era de luta religiosa, senti a necessidade de fazer uma pastoral a partir da Bíblia a fim de esclarecer as muitas dúvidas que estavam na mente dos católicos e mostrar que nossa fé e nossa Igreja, vinham da Palavra de Deus (Botelho, 1996: 210).

O trabalho do Mape era sediado em Vargem Grande-MG, onde "construiu-se um centro de formação com o objetivo de conscientizar e capacitar os líderes leigos" (Torri, 1999: 66). O Mape transmitia informações bíblicas, instrumentalizando leigos para refutar argumentos dos protestantes. Esse processo era uma busca pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e internalização de esquemas de pensamentos comuns entre fiéis católicos.

Os conflitos entre os grupos religiosos, fundamentado em argumentos bíblicos, fazia sentido pleno àqueles que buscavam defender suas igrejas; o mesmo era sem significado para pessoas que não tinha religião. Como diria Bourdieu (2003), ao analisar as características dos campos, tal conflito só tinha valor àqueles que estão "no jogo, preso ao jogo", os agentes possuem acordos sobre aquilo que se luta, sobre o que faz parte do campo e sobre o que merece ser lutado e, ao fazer isso, contribuem para a reprodução da luta.

Nesse caso, a luta era pela vitória nos argumentos religiosos com o fim de deslegitimar religiões concorrentes. Com esse propósito, o padre Geraldo Silva ministrava cursos – chamados "*Aulas Bíblicas*" – junto aos leigos. Dessas aulas, participavam grupos leigos, sobretudo onde os párocos eram mais ausentes. Ele teria começado suas atividades com pessoas:

> mais humildes, semi-analfabetos ou analfabetos de tudo. Muitos foram alfabetizados nestas aulas bíblicas. Aprendiam ler e anotar os textos bíblicos.

[6]Conforme indicam Botelho (1996) e Araújo (1999), o trabalho do Mape teve início na década de 1940, embora só tenha se formalizado com tal denominação em fins da década de 1950.

> Ninguém recebia a aula escrita. Tudo era anotado com muita paciência e monotonia (Costa, 2009: 4).

As aulas eram adaptadas para grupos católicos de baixa escolaridade, uma espécie de catequese de adultos, em que se exigia esforços desses últimos para defenderem o catolicismo. Nessas aulas, fazia-se uma afirmação a respeito de alguma crença católica e eram apresentados trechos bíblicos que pudessem comprovar tal afirmação. Essas escolhas eram direcionadas pelos questionamentos que os protestantes já tinham o costume de fazer (Costa, 2009).

A Bíblia era a fonte de argumentos dos atores sociais em conflito no campo religioso. Cada um dos grupos buscava interpretação coerente com a religião que praticava e acreditava ser mais legítima. Alípio, que, juntamente com João Resende, foi fundador do Mobon e auxiliava o padre Geraldo Silva nas "Aulas Bíblicas", defende sua atuação no conflito, afirmando que, naquele período, os protestantes "exibiam a bíblia como um livro só deles. Os espíritas também, a modo deles, faziam uso da Bíblia, buscando nela, provas para suas afirmações" (Costa, 2009: 1). Os católicos, naquele momento, tinham frágil formação dogmática e, assim, não tinham internalizado dogmas religiosos institucionalizados, que, acrescentando da rarefeita presença de párocos, os tornavam suscetíveis a uma conversão.

A declaração de ser católico não era acompanhada por uma efetiva participação ou por um conhecimento de seus dogmas (Bruneau, 1979). Para Alípio, o catolicismo da década de 1950 era fundamentado em repetições de frase decoradas pelas pessoas, quando crianças, que eram esquecidas pelas pessoas quando adultas:

> Os católicos tinham o Catecismo da Doutrina Cristã, que era decorado pelas crianças como preparação para a primeira comunhão. As crianças falavam de cor o que aprendiam sem saber o que estavam falando. Depois os adultos, normalmente, não sabiam mais nem o Catecismo. Não havia catequese para adultos. Quando os adultos ouviam alguma instrução era naquela mesma base das crianças: repetição das definições prontas do catecismo (Costa, 2009: 1).

Essa visão revela sua inserção nas disputas. É uma forma de legitimar a atuação do Mape para que os católicos assumissem a representação religiosa em acordo com propósitos da Instituição. Esse cenário não era uma descrição fantasiosa, mas algo em plena vigência nas décadas de 1950 e 1960.

A organização da Catequese Popular na Diocese de Barra do Piraí, no interior do Rio de Janeiro, tinha características semelhantes. Em 1956, o bispo Dom Agnello Rossi implementou um programa de evangelização para conseguir atender toda a Diocese: "sua preocupação consistia em encontrar um 'eficiente e prático meio de defesa da fé' em face dos protestantes" (Teixeira, 1988: 56). A experiência de Barra do Piraí "esteve envolvida num horizonte estritamente clerical, e voltado para o confronto com o protestantismo (apologético)" (Teixeira, 1988: 58).

O propósito do Mape e o de Barra do Piraí eram os mesmos: "na opinião de Dom Agnello Rossi tornava-se urgente combater a 'ignorância religiosa' através de uma assistência religiosa organizada – o que imunizaria significativamente o povo contra a propaganda da heresia" (Teixeira, 1988: 56). A motivação era fundamentada pela concorrência religiosa ocorrida "com a difusão protestante que surgiu a hipótese da catequese popular" (Teixeira, 1988: 56). Nessa ocasião, o bispo local "lançou mão da hipótese de aproveitamento dos leigos para a formação dos catequistas populares" (Teixeira, 1988: 56).

Essa motivação era comum ao Mape. Este assumia como motivação para conflito no campo religioso o fato dos protestantes estarem semeando "dúvidas na cabeça de muitos católicos. Abriam a Bíblia e mostravam para os católicos que a Igreja Católica ensinava errado, que a nossa Igreja era contra a Bíblia" (Costa, 2009: 2). A função do Mape era instrumentalizar os católicos para defenderem seus dogmas frente aos protestantes que estariam agindo da seguinte forma:

> Falavam coisas pesadas e feias contra a Igreja dos católicos. Abusavam da Nossa Senhora, do Papa, dos Bispos, dos padres, ridicularizando os ensinamentos, a liturgia da Igreja e tudo que era mais sagrado para os católicos. Tudo que os protestantes falavam era baseado em citações bíblicas (Costa, 2009: 2).

As coisas "feias e pesadas" eram retribuídas, fato que dava o "tom" das disputas e estimulavam ambos a fortalecerem seus argumentos na defesa de suas práticas religiosas. Era a posição homóloga dos agentes no campo religioso, o acordo em torno da importância da Bíblia, que possibilitavam essa disputa e davam o tom da mesma.

Os agentes, tanto católicos como protestantes, buscavam argumentos bíblicos que serviriam como "provas" para legitimar suas crenças religiosas. Os agentes do Mape, chamados "pioneiros", buscavam verdades bíblicas com o propósito de legitimar suas crenças religiosas – procurando deixar protestantes inseguros quanto à legitimidade de suas religiões:

> Os pioneiros nasceram dentro de um ambiente polêmico, antes de acontecer o Concílio Vaticano II e, por isso, não aceitavam chamar os protestantes de CRENTES ou EVANGÉLICOS. Diziam: crentes e evangélicos como nós católicos que pregamos toda verdade da Bíblia. E diziam mais: A nossa Igreja é uma só e foi fundada por Jesus e não por homens como as igrejas protestantes que são muitas e nenhuma tem provas que essa ou aquela é a verdadeira Igreja fundada por Jesus, fundada sobre a PEDRA que é PEDRO que foi o primeiro Papa" (Costa, 2009: 05).

Apesar da ênfase na disputa apologética, numa religiosidade pré-Concílio Vaticano II, a existência de cursos aos grupos leigos, com bíblias na mão, num momento em que missas eram em latim, representava uma inovação importante. Estes teriam função importante na ajuda para que a Igreja Católica suprisse o número limitado de padres.

A valorização dos leigos era uma questão importante naquele momento, década de 1950, dada insuficiência de padres. Essa carência é um aspecto fundamental para se compreender o investimento na formação de leigos. Nesse mesmo contexto e com o objetivo parecido, em Barra do Piraí, há relato de demanda por leigos para a presença de mais padres: "Sr. Bispo, que humilhação para nós católicos! No natal, as três igrejas protestantes estavam iluminadas e concorridas. Ouvimos os seus cânticos...e nossa igreja católica, fechada em trevas...porque não conseguimos padre!" (Teixeira, 1988: 56).

Nesse sentido, Della Cava (1975: 21) afirma que o sacerdócio no Brasil nunca foi muito forte, e a maioria dos párocos vinham da Europa. Della Cava (1975: 12) afirma que, por volta de 1946, aproximadamente um terço do clero brasileiro era de estrangeiro. Segundo Alípio, mesmo quando havia padres, parte deles falava mal o português, andavam com grandes batinas e o "povo tinha medo do padre" (Costa, 2009: 2).

Essa dificuldade quanto ao número de padres e mesmo à relação com os padres é enfatizada por Alípio, muito possivelmente porque esta era a principal legitimação para o trabalho que realizavam junto aos leigos. Nesse mesmo sentido de legitimar sua atuação, afirma que as

pessoas entendiam pouco do catolicismo, frequentavam os ritos sem conhecimento do significado dos mesmos, numa prática cansativa:

> batizar as crianças, casar o povo na Igreja e, pelo menos uma vez por ano, levar o povo a se confessar e participar da sagrada comunhão, tudo automatizado, sem saber o que estavam fazendo. O povo não ligava muito na pregação do padre na hora da missa. Muitos aproveitavam a hora do sermão pra dar uma saidinha pra fumar e descansar um pouco até o padre terminar" (Costa, 2009: 2).

Esse cenário tem fundamento e se repete em diversos estudos sobre o catolicismo no Brasil (Bruneau, 1979; Mainwaring, 1989; Serbin, 2008). Não é difícil encontrar pessoas católicas que viviam nas comunidades rurais daquele período com relato parecido. Essa questão tem uma relação direta com a importância da organização e legitimidade da formação dos leigos, porque destoaria dos ambientes "automatizados" e cansativos, conforme relatado anteriormente.

Isso seria importante para conter o crescimento das igrejas protestantes, onde as pessoas se sentiam mais valorizadas e conhecedoras da Bíblia:

> todos se sentiam valorizados, tratados pelo nome e passavam a conhecer a Bíblia do jeito dos protestantes. E ali, esses antigos católicos se tornavam ferozes adversários da Igreja Católica com muita convicção e fanatismo...Era muito difícil ou quase impossível um católico vizinho de protestante agüentar a pressão (Costa, 2009: 2).

O Mape procurava interceder na defesa do catolicismo: "O Pe. Geraldo Silva, zeloso missionário, discípulo do Pe. Júlio Maria, não ficou passivo diante desta realidade triste de nosso catolicismo, buscou meios de reverter esta situação" (Costa, 2009: 2). A "não passividade" do Padre Geraldo Silva remete à atuação de Júlio Maria, que também foi militante diante de propósitos contrários aos interesses católicos.

Nesse contexto de tensões e disputas, os agentes leigos e missionários se engajaram em conjunto no propósito de lutarem contra os protestantes. Esses agentes tiveram experiências de enfrentamento contra grupos religiosos e foram constituindo um sentimento de uma necessária luta em prol do catolicismo. Esse sentimento os faz viver uma religiosidade compromissada com uma militância católica – foi se constituindo um *habitus* religioso militante de agentes que se formaram e atuaram em contextos de intensas disputas.

Nos escritos e relatos sobre a atuação do Mape, são descritas disputas centradas em argumentos religiosos na procura de desqualificar o dogma do agente adversário. Nesse sentido, Alípio destaca que os católicos foram participando das Aulas Bíblicas, adquirindo a própria Bíblia[7] e eram ensinados a encontrar argumentos para refutar protestantes. Alguns temas eram destacados como geradores de polêmica: "os Sacramentos, os santos, as imagens etc. tudo aprovado pela Bíblia. O padre foi direto no cavalo da batalha dos protestantes" (Costa, 2009: 2). Nada mais simbólico para uma guerra religiosa que a expressão: "cavalo de batalha" dos protestantes.

A versão católica de Alípio é de que estavam fornecendo "verdades claras" aos católicos, que se engajavam na defesa de sua religião, com um "gostinho especial de desmentir pro-

[7]"Durante o curso, muitos adquiriam sua Bíblia e a carregava de cabeça erguida, agora com um orgulho especial de ser católico. Junto com a Bíblia, ia no bolso a caderneta com as anotações, onde estavam anotados textos que seriam usados em defesas dos ensinamentos da Igreja Católica" (Costa, 2009: 16).

testantes"; até então, os protestantes "humilhavam a todos como donos da verdade" (Costa, 2009: 2). Esse interesse em ganhar essas disputas era fundamental aos agentes imersos nas mesmas, remetendo às considerações de Bourdieu sobre as disputas nos diferentes campos.

Segundo Bourdieu (1990: 220), as pessoas que estão em jogo religioso, intelectual ou político, possuem interesses específicos na busca por vitórias em suas disputas, embora esses interesses variem e não sejam os mesmos de um diretor presidente no campo econômico. Eles "não são menos *vitais*, todos esses interesses simbólicos (não dar o braço a torcer, não perder sua circunscrição, calar a boca do adversário, triunfar sobre uma 'corrente' adversária, ganhar a presidência, etc.) (...)" (Bourdieu, 1990: 202).

Os agentes católicos e protestantes queriam triunfar nas disputas no campo religioso e ver o adversário dar o "braço a torcer" – algo fundamental para que constituíssem maior capital religioso e, assim, maior poder naquelas disputas. A mobilização dos leigos católicos para disputas com os protestantes era uma maneira de aumentar a influência católica.

As lideranças católicas eram conhecidas como "pioneiros do evangelho". Uma espécie de "exercito de católicos" em conflito aberto com os protestantes. Alípio e as lideranças mais destacadas do Mape se equipavam para o conflito: "Pe Geraldo buscou equipar seus pioneiros com alto falante, quadros bíblicos, etc. No começo iam a cavalo e mais tarde de Jeepe. Passamos a carregar um harmônio que atraía e estimulava o povo a cantar" (Costa, 2009: 3). Os cursos se tornavam eventos que davam dinâmica ao catolicismo local, com cantorias, encontros e aulas por diversas localidades, sobretudo rurais.

Em Barra do Piraí, também "constatou-se que na zona rural a catequese encontrou maior facilidade de penetração, devido à menor exigência por parte do povo aliada à ausência de divertimentos" (Teixeira, 1988: 58). Eu não concordo com esses argumentos: primeiro, porque em muitas localidades rurais há resistência de se ter "iguais" falando de religião, desejam alguém diferenciado que inspire segurança. O segundo motivo não se sustenta: muitas são as festas, os campos de futebol, rios, bares e pontos de encontros no meio rural. Ademais, sugere-se que as pessoas eram estimuladas a serem religiosas em função da ausência de lazer. Prefiro a hipótese de que se sentiam valorizados e agentes ativos da religião que praticavam, ou seja, havia uma demanda maior de atenção por parte dessas pessoas, que queriam aprender mais sobre o que praticavam durante suas vidas de forma mais mecânica e tradicional.

Os grupos católicos se preparavam com trechos da bíblia de cor[8] e anotações em cadernetas[9], onde encontrariam argumentos para combater os protestantes em: "praças, córregos, dentro de ônibus ou em qualquer lugar que aparecesse uma oportunidade, falavam de seus conhecimentos e até provocavam protestantes e espíritas para terem o gostinho de desmenti-los na frente de outros" (Costa, 2009: 3).

As motivações na defesa da religião, de lado a lado, estimulavam os dois grupos, em posições homólogas, a buscarem mais conhecimentos para defesa de seus pontos de vista. Há uma descrição "heróica" de Alípio, em que pioneiros não teriam medo. Espantavam protes-

[8]Em Barra do Piraí, o controle do clero sobre os leigos evangelizadores se concretizava no fato de que os catequistas são eram autorizados à leitura, "ou seja, o fato de que o catequista não pode acrescentar nada, nem comentar o que leu, é uma comprovação do receio por parte do clero de ver limitado o seu poder deliberativo no que tange às questões da Igreja" (Teixeira, 1988:57)

[9]Por exemplo, se um protestante questionasse a utilização de imagens pelos católicos, estes iriam à caderneta nas anotações a respeito disso:

"AS IMAGENS

1. A Bíblia proíbe fazer imagens de ídolos (Ex 20,1: 4).
2. A Bíblia manda fazer imagens de ouro (Ex 25,17: 22).
3. No Templo de Jerusalém havia imagens de pau e pinturas (1 Rs 6,23-29).
4. As imagens são aprovadas no Novo Testamento (Hb 9,5)" (Costa, 2009: 07).

tantes de tal modo que “não queriam mais” discutir. Muitos protestantes teriam desanimado e, no lugar da situação de recuo católico frente aos protestantes, exibiam suas bíblias, passavam citações uns aos outros e costumavam colocar citações bíblicas nos muros e porteiras, aprovando os ensinamentos da Igreja Católica na Bíblia (Costa, 2009: 3).

Além dos conteúdos bíblicos para os conflitos, havia estratégias bem constituídas. Os leigos católicos eram estimulados a terem paciência, que não fizessem debates em particulares, porque o protestante poderia se declarar vencedor para outras pessoas e nunca tomasse a iniciativa de parar o debate:

> Ele sempre recomendava a seus pioneiros que nunca aceitassem debates com protestantes em particular, evitando que o adversário mentisse para outros que o pioneiro não respondeu suas perguntas. Outra recomendação era que o pioneiro tivesse toda paciência do mundo e nada de pressa. Deixasse a impaciência para o adversário e, sobretudo, deixasse para o protestante a iniciativa de parar com a conversa. Quem parasse primeiro era considerado derrotado, então o pioneiro não podia parar e não parava mesmo.
> Desde o começo o Padre Geraldo quis dar um sentido de organização ao seu trabalho. Além das aulas bíblicas ele começou a publicar folhetos populares com sua idéia de levar a palavra de Deus por toda a parte e na linguagem mais simples, ao alcance de todos (Costa, 2009: 08).

A publicação dos panfletos em linguagem popular e o estímulo para que os leigos expressassem suas concepções em público foram práticas muito importantes para Alípio e João Resende no Mobon: paciência, publicação de folhetos e uma linguagem mais simples “ao alcance de todos”. Praticavam debates na defesa de seus pontos de vistas, sem pressa, pois o objetivo era que isso “ficasse para o adversário”:

> O pioneiro, com calma, pedia paciência a todos e convidava o adversário a continuar o debate. Uma conversa cansativa, às vezes, durava mais de quatro horas. Mas era divertido e gratificante. A partir daí alguém até poderia abraçar uma igreja protestante, mas não por dúvidas de verdades e, sim, por outros motivos. Nesse tempo não tínhamos dúvidas que estávamos fazendo o que havia de mais certo” (Costa, 2009: 16-17).

A paciência deveria ser utilizada para que não se parasse a conversa, pois quem tomasse a iniciativa de parar seria considerado derrotado. Assim, usavam a estratégia de deixar nervosismo e cansaço para o adversário. Esse trabalho de divulgação das concepções religiosas ser feito por leigos era representativo de mudanças para o catolicismo, centrado na figura do padre. Outra questão importante eram os folhetos e a linguagem popular que revelam o interesse de estimular pessoas com baixa escolaridade à atuação em prol do catolicismo, características que mais tarde fizeram parte do Mobon. Assim, destaco que algumas práticas do Mape foram fundamentais para a consolidação do Mobon.

Os conflitos com os protestantes ficaram circunscritos à região de Manhumirim-MG, até o início da década de 1960. O Mobon se desenvolveu de forma mais consistente no Vale do Rio Doce de Minas Gerais, iniciando sua trajetória sob influência do Concílio Vaticano II. Segundo Alípio, o Mape chegou a uma estagnação, no início da década de 1960, porque os protestantes não topavam mais o debates, as pessoas já tinham adquirido os conhecimentos que seriam necessários para aquele momento e estariam preocupadas com o futuro, pois, visitando alguns lugares, não havia mais disposição para debates e, “como não sabíamos bem o

que fazer, o que dizer, ficávamos esperando os novos planos do Pe. Geraldo" (Costa, 2009: 18).

Essa "crise do Mape", no plano local, estava imersa no contexto de transformações do catolicismo nas décadas de 1950 e 1960. O Mape era um movimento pré-vaticano II, e os propósitos do Concílio Vaticano II – de formação de leigos e comunidades católicas – corroboraram para a emergência do Mobon em detrimento do Mape[10].

Apesar de toda a apologética e as limitações da autonomia leiga junto ao Mape, ele significou um momento importante na valorização do leigo – num contexto em que isso era raro. Nos agentes, era desenvolvido um senso de habilidade de comunicação e defesa de opinião, que tinha uma relevância importante na vida daquelas pessoas.

É preciso considerar que a representação do Mape como mais conservador e inadequado foi feita após o Vaticano II, pois, em seu tempo, promoveu novidades importantes, como acesso dos leigos à Bíblia, e esses agentes ocupavam espaços no campo religioso católico que antes lhes era vedado. Nesse sentido, Bourdieu e Saint-Martin (2009) destacam a importância de pensar que atuações consideradas modernas no campo religioso católico em um momento podem ser vistas como muito conservadoras se aplicadas em outros contextos históricos.

### 1.3 O Concílio Vaticano II e a Formação do Mobon

A Igreja Católica, sobretudo a partir da Segunda Guerra mundial, não conseguia atender à demanda de leigos, pois eram um número muito grande de católicos para uma limitada presença de sacerdotes. Paiva (1985:85), ao analisar o processo de transformações da Igreja Católica nesse período, verificou que setores da instituição se identificaram com a idéia de uma "democratização fundamental", "de base", que seria resultante de um trabalho educativo, o qual "conecta-se ao ideal de formação de comunidades cristãs que se apresentam como pequenos 'grupos primários' – no sentido de análogos ao grupo familiar, porque apoiados sobre valores como a amizade, a cooperação, a família, a fé" (Paiva, 1985: 13).

Nesse contexto de emergência de novas concepções católicas, que legitimavam a formação de comunidades cristãs e a prática educativa de grupos leigos, foi formada a Ação Católica. Esta consistia na organização de grupos católicos de diversos espaços sociais para que pudessem ser educados e treinados na fé católica, para exercerem forte influência numa sociedade secularizada, moldando o ambiente social, de acordo com os ideais católicos, focando no treinamento dos leigos para levar adiante sua "missão" (Smith, 1991).

A estratégia da Ação Católica era desenvolver quadros de homens e mulheres leigas, engajados com o conhecimento do ensino social da Igreja Católica e comprometidos em encontrar estratégias adequadas de levar adiante os ensinos católicos de uma sociedade secular. Segundo Teixeira (1988:72), a Ação Católica no Brasil propiciou "um clima de grande abertura eclesial no país, contribuindo decisivamente para uma perspectiva de atuação crítica do laicato, bem como para uma a nova articulação da fé com a realidade social".

Com interesse de atingir a amplitude da sociedade brasileira, promoveu-se grupos especializados para diversos estratos da sociedade: JOC (Juventude Operária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica) e JIC (Juventude Independente Católica). O método dos grupos da ação católica era o ver - julgar - agir: ver e descrever a situação em que trabalham ou vivem, julgar a situação à luz dos princípios cristãos e, então, agir para corrigir ou melhorar a situação em que

[10] Aprofundo nesta questão na última parte deste capítulo.

viviam (Smith, 1991: 81). A Ação Católica contou com pequena participação da população; não obstante, foi de extrema importância na legitimação da valorização dos católicos leigos na instituição (Lima, 1979: 35).

Segundo Ferreira (1999: 55), por meio de movimentos leigos e de base, a esquerda católica contribui para renovar a Igreja Católica e, embora fosse pequena, marginalizava pela hierarquia, reprimida pela ditadura, apresentou importante dinamismo potencial dos leigos na Instituição.

A atuação da Ação Católica foi acompanhada de outras mobilizações de leigos no país, como o Movimento por um Mundo Melhor (MMM), com início oficializado em 1960. Esse movimento propunha ministrar cursos por diversas dioceses do país com a idéia de que os leigos ocupassem maior proeminência e fossem importantes na consolidação de uma visão de mundo que levasse à revisão do individualismo (Teixeira, 1988).

O MMM surgiu no contexto de aprovação de um Plano Pastoral da CNBB, chamado Plano de Emergência (PE), de 1962. Esse Plano dava claros sinais da necessidade de uma renovação nas paróquias, na educação e na presença da Igreja Católica no campo sócio-econômico,

> embora não se faça ainda referência às Comunidades Eclesiais de Base, percebe-se, entretanto, no PE uma necessidade de valorização das comunidades naturais já presente na grande comunidade paroquial. Tais comunidades, ao contrário das paróquias – de extensões imensas (paróquias rurais) e superpopulosas (paróquias urbanas) -, ofereciam maiores possibilidades de uma vida comunitária (Teixeira, 1988: 117).

A atuação de leigos na Ação Católica e no MMM se antepunham às resoluções que, mais tarde, se consolidaram no Concílio Vaticano II. O Concílio reuniu em Roma mais de dois mil bispos e centenas de teólogos em busca de novas orientações pastorais, num cenário em que grupos católicos atuavam no propósito de que a Instituição se aproximasse dos problemas temporais, contasse com uma maior participação leiga em suas atividades religiosas e direcionasse atenção à educação popular e aos problemas sociais de seus fiéis (Beozzo, 1993).

Antes do Concílio Vaticano II, muitas das inovações legitimadas por ele já estavam em processo no Brasil. Contudo, as decisões vindas de Roma eram de suma importância, pois era legitimada pela principal hierarquia da Igreja Católica. As resoluções do Vaticano II estimulavam práticas católicas, como: maior participação dos leigos, já que havia a concepção de que era necessária a formação de comunidades de base; maior co-responsabilidade entre leigos e hierarquia dentro da Igreja Católica; e relações de maior proximidade entre o clero e o povo (Mainwaring, 1989: 63).

Segundo Teixeira (1988: 202), o Concílio "provoca uma grande ruptura eclesial, questionando o imobilismo tradicional imperante e suscitando um movimento acelerado de transformações". Para Paiva (1985: 14), esse processo de modernização católica se revelou mais explicitamente no Concílio Vaticano II, em que houve legitimação para mudanças no catolicismo para, assim, concretizar a modernização:

> Se a Igreja no passado não logrou impedir a libertação do pensamento político e social da teologia, o seu *'aggiornamento'* permitirá o desenvolvimento de correntes teológicas que buscarão integrar o moderno pensamento político e social, incorporando a discussão dos assuntos públicos o componente religioso e avançando na luta por impedir que a religião se torne definitivamente assunto privado.

No Vaticano II, foi declarada abertamente a importância dos leigos na Instituição, motivando-se co-responsabilidades entre os diversos grupos da Igreja Católica. Para Serbin (2001: 98), "o Vaticano II foi, sem dúvida, a mais ampla reforma da história da Igreja". Essas mudanças não representavam uma revisão ampla da postura hierárquica da Igreja Católica, como a distinção simbólica entre os sacerdotes e os grupos leigos (Novaes, 1997).

Foram aprovadas inovações, como missas em línguas nacionais (substituindo o latim), e dada ênfase aos leigos como o "povo de Deus"[11], proporcionando-lhes espaços de atuação nos rituais e organizações católicas, anteriormente vistas como exclusivas do clero. Isso implicava "em mudanças no universo religioso e em uma articulação constante entre ser cristão e participar tanto da transformação da Igreja, quanto da sociedade" (Novaes, 1997: 119).

O Concílio Vaticano II tinha como objetivo "melhorar e fortalecer a sua relação com os leigos, permitindo-lhes inclusive um determinado grau de autonomia e delegação de funções" (Almeida, 2000: 86). A noção de "povo de Deus" era um símbolo desse desejo de aproximação dos leigos, inculcando-lhes novas responsabilidades. Para Teixeira (1988: 235), a valorização do leigo era um dos elementos mais fundamentais do Vaticano II:

> pode-se dizer que a valorização do leigo talvez seja um dos elementos mais importantes propiciados pelo movimento de renovação teológica da eclesiologia e legitimado pelo Concílio II. Este último opera de fato um grande desbloqueio, favorecendo uma nova compreensão da Igreja, menos triunfalista e mais dinâmica: Igreja Povo de Deus. Grande parte das experiências das CEBs iniciaram-se a partir do impulso proporcionado pelo Vaticano II.

Essa valorização tinha muitas limitações, já que os leigos não tinham condições objetivas e capital religioso capazes de relativizar plenamente relações hierárquicas entre agentes institucionalizados da Igreja Católica – legítimos detentores da gestão dos bens de salvação. Jacques Lagroye (2009), no livro "Appartenir à une institution: Catoliques em France aujourd'hui", mostra que as transformações da década de 1960, sobretudo aquelas advindas do *aggiornamento*, não foram capazes de abalar as estruturas funcionais da instituição, embora elas não possam ser desconsideradas no que diz respeito à adaptação da linguagem aos diferentes países e à participação dos leigos, mesmo que estejam submetidos aos interesses dos padres e bispos.

Nesse sentido, são mantidas práticas mais ortodoxas e tradicionais transmitidas de forma continuada nos diversos rituais coletivos, emanadas nas organizações católicas pelos agentes responsáveis pela Instituição. O Concílio Vaticano II procurou responder aos desafios da modernidade, mas não conseguiu superar seu déficit democrático:

> sobretudo em seus aspectos sociopolíticos; no entanto, apesar dos avanços conciliares, acentuou-se, nesses últimos quase quarenta anos, a contradição entre os valores modernos, reconhecidos pela Igreja na sua missão *ad extra*, e as suas estruturas e práticas *ad intra*. Isso se revela, por exemplo, na continuidade do déficit democrático intra-eclesiástico (Azevedo, 2003: 58).

[11]"A teologia do laicato foi também um dos grandes pilares da renovação teológica da eclesiologia, com grande repercussão durante o Concílio Vaticano II. O ponto de partida que propiciou uma maior valorização do leigo na Igreja relacionava-se com a recuperação da imagem do povo de Deus. Essa noção de Igreja povo de Deus esteve muito presente na eclesiologia católica entre os anos de 1937 a 1957, sendo acolhida e aprovada no Concílio Vaticano II, especialmente no capítulo II da Lumem Gentium" (Teixeira, 1988:234).

A questão referente à participação leiga vinha recebendo atenção da Igreja Católica de maneira destacada. Isso aparece na Constituição Dogmática, elaborada pelo Concílio, intitulada *Lúmen Gentium*, que destaca a importância da valorização dos leigos:

> Por seu lado, os sagrados pastores devem reconhecer e fomentar a dignidade e responsabilidade dos leigos na Igreja; recorram espontaneamente ao seu conselho prudente, entreguem-lhes confiadamente cargos em serviço da Igreja e dêem-lhes margem e liberdade de acção, animando-os até a tomarem a iniciativa de empreendimentos. Considerem atentamente e com amor paterno, em Cristo, as iniciativas, pedidos e desejos propostos pelos leigos (118). E reconheçam a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre[12].

O novo posicionamento católico propiciava, pelo menos em tese, uma aproximação entre dois grupos distintos no campo religioso católico, quais sejam: o clero, detentor de *domínio erudito* de um conjunto de normas e conhecimentos explícitos sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição responsável por reproduzir o capital religioso; e os leigos, que teriam um *domínio prático* de um conjunto de esquemas de pensamento, adquiridos por familiarização, comuns a todos os membros dos grupos (Bourdieu, 2005).

O clero e os leigos trabalhariam em conjunto para difusão dos ideais católicos. Os leigos ganhavam maiores espaços de atuação, mas suas ações permaneciam sendo administradas e geridas por *corpus* de especialistas das gestões dos bens de salvação, em geral, representados por padres e bispos.

A valorização do leigo era representativa de transformações na Igreja Católica, pois a ênfase na separação simbólica entre os agentes legítimos da Instituição, os sacerdotes detentores do saber religioso e os leigos sempre foi um dos pilares do catolicismo (Bourdieu, 2005). Por mais que essa separação simbólica não tenha deixado de existir, coloca em cena a ideia de que membros da hierarquia e leigos são co-responsáveis pela instituição e, mais, o fato de que estes poderiam gerir atividades religiosas em nome da instituição é algo significativo, muito embora isso não tenha sido colocado plenamente em prática, em função da continuidade da dominação dos párocos.

Para Bourdieu e Saint-Martin (2009), o Concílio Vaticano II ratifica e homologa numerosas teses até o momento censuradas e condenadas, mas elas se integram numa ortodoxia regenerada que não reverte de forma radicalizada o campo religioso católico. Uma postura relevante advinda desse Concílio se refere à nova forma de relacionamento da Igreja Católica com outras religiões.

O Papa João XXIII, que convocou o Concílio, ficou conhecido como o papa do ecumenismo, já que a idéia era promover a cooperação entre as igrejas cristãs. Nesse sentido, a partir da década de 1960, a ênfase no ecumenismo, por parte da hierarquia católica latino-americana, favoreceu a aproximação de católicos com grupos protestantes quando havia interesses comuns (Mariz; Machado, 2006).

Oficialmente, essa postura aparece na Constituição *Gaudium et Spes*:

> Além disso, a Igreja católica aprecia grandemente a contribuição que as outras igrejas cristãs ou comunidades eclesiais têm dado e continuam a dar para a consecução do mesmo fim. E está também firmemente persuadida de que pode receber muita ajuda, de vários modos, do mundo, pelas qualidades

[12]Capítulo IV – Os Leigos, Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm>. Acesso em: 20 mar. 2011.

> e acção dos indivíduos e das sociedades, na preparação do Evangelho (Capítulo IV – A função da Igreja no Mundo Atual) [13].

A promoção da melhor relação com outras instituições, através da doutrina do ecumenismo "enunciada pelo Vaticano II, ao ser aplicada à América Latina, levou a uma inesperada suspensão da até então ativa oposição católica frente às missões protestantes" (Della Cava, 1975: 29).

Além desse aspecto, o Concílio, com as encíclicas de João XXIII e de Paulo VI, enfatizava responsabilidades da Igreja Católica com o mundo secular e com os destinos da humanidade. Segundo Dom José Maria Pires, um bispo brasileiro engajado nos propósitos conciliares, numa entrevista a Mainwaring (1989: 63):

> O Vaticano II foi motor de toda essa mudança; foi quem sistematizou. Sempre houve, na Igreja, teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mas foi a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas (...). O que fez com que eu me colocasse ao lado do povo, foi o Vaticano II.

O Concílio Vaticano II abriu amplo debate sobre o papel da Igreja Católica na América Latina, "primeiro continente a se mobilizar para a implementação das reformas eclesiais aprovadas pelo Concílio Vaticano II" (Azevedo, 2003: 63). O Concílio contribuiu para que fosse aprofundado um debate na Igreja Católica naquilo que se refere à relação do fiel com questões mundanas:

> As encíclicas de João XXIII, tais como Mater et Magistra (1961) e Pacem in Terris (1963), modificaram o pensamento católico oficial. Ambas desenvolveram uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular moderno, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a justiça social (Mainwaring, 1989: 62).

Segundo Löwy (1991), embora as resoluções do Concílio não tenham ultrapassado os limites de uma modernização e de uma abertura da Igreja Católica para o mundo, elas abalaram antigos dogmas e tornou o catolicismo aberto a novas ideias e influências do 'exterior':

> Ao se abrir para o mundo moderno, a Igreja, sobretudo na América Latina, não podia escapar aos conflitos sociais que agitavam esse mundo, nem à influência das diferentes correntes filosóficas e políticas – em particular o marxismo, que nessa época (anos 1960) era a tendência cultural dominante na intelectualidade do continente (Löwy, 1991: 40).

As concepções conciliares teriam se tornado mais presentes na Igreja Católica Latino Americana através da Conferência Episcopal de Medellín (1968), promovida pelo CELAM. Nesse evento, a Igreja latino-americana teria consolidado sua "opção preferencial pelos pobres" a partir de uma teologia voltada para a realidade do continente, configurada por uma expressiva desigualdade social. Tendo como tema: *Presença da Igreja na Atual Transformação da América Latina*, essa Conferência fomentou um novo modelo de catolicismo preocupado com os problemas sócio-políticos.

[13] Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm>. Acesso em: 20 mar. 2011.

Para Scherer-Warren (1996), essa preocupação estava dada nos documentos do Vaticano II, que recomendavam uma doutrina socialmente orientada e "reconheceu a validade dos valores temporais, das experiências da vida diária e da mudança" (p. 34). Em Medellín, o reconhecimento da pobreza e a necessidade de atuação política no continente foram proeminentes. Com isso, situações como fome, miséria, opressão e ignorância passaram a ter significado político-religioso, sendo consideradas pecados (Teixeira, 1988: 293).

Segundo Burdick (1998), muitos têm considerado essa mobilização católica como o mais revolucionário movimento católico desde a Reforma:

> contrariamente à Igreja pré-conciliar, a ortodoxia pós-Vaticano II declara que Deus não sente necessidade de testar o amor de Seus Filhos, nem de exigir que se provem pela *via crusis*. Os católicos pós-conciliares, portanto, seguem um passo adiante da relutância pré-conciliar em falar do mau olhado, e de questionar sua realidade. Na visão pré-conciliar, pessoas malévolas manipulam as forças do mal e pessoas fracas sucumbem a elas; para o católico pós-conciliar, Deus não permite que tais forças testem Seus filhos (Burdick, 1998: 36).

Assim, "enquanto o católico pré-conciliar se volta para Deus numa atitude de submissão e auto-renúncia, o católico pós-conciliar aprende a ver Deus trabalhando pela liberdade humana" (Burdick, 1998: 36). Os padres vinculados a essa mobilização religiosa "têm pregado o Evangelho como uma exigência de justiça social e da democratização da autoridade religiosa" (Burdick, 1998: 11).

No Brasil, os bispos reafirmaram propostas do Vaticano II através da aprovação de um documento intitulado Plano Pastoral de Conjunto (1966). Segundo a CNBB, o Plano "preparou terreno propício para uma ampla renovação na linha do Vaticano II" (CNBB, 1966: 9). Uma das resoluções desse Plano é que era necessária uma descentralização das paróquias com a dinamização de comunidades onde os católicos se sentissem mais acolhidos:

> Faz-se urgente uma descentralização das paróquias, não necessariamente no sentido de criar novas paróquias jurídicas, mas de suscitar e dinamizar dentro do território paroquial *comunidades de base* (como as capelas rurais), onde os cristãos não sejam pessoas anônimas que buscam um serviço ou cumprem uma obrigação, mas sintam-se acolhidos e responsáveis e delas façam parte integrante, em comunhão de vida com Cristo e com todos os seus irmãos (CNBB, 1996: 38-39).

A proposta era de que fossem promovidas comunidades de base, onde os grupos de vizinhança católicos seriam organizados, de modo que sentissem "acolhidos" e responsáveis pela comunidade católica. Isso implicava em tornar os leigos mais engajados. Havia nisso um reconhecimento de que, apesar do grande número de católicos no Brasil, eles eram, de fato, pouco atuantes e não se sentiam responsáveis pela Instituição, ou mesmo, nem se sentiam "parte integrante".

O contexto de abertura à participação leiga levou bispos latino-americanos a incentivarem a criação de pequenos grupos para o estudo dos ensinamentos do Concílio e da Bíblia (Smith, 1991: 100). Apesar de ter sido um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus, este produziu mudanças mais significativas em alguns países da América Latina. Essas comunidades de base podem ser entendidas como pequenos grupos, que, geralmente, se reúnem uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância para a reflexão de problemas contemporâneos (Mainwaring, 1989: 127).

As CEBs foram fundadas no Brasil a partir da década de 1960; "visando suprir a carência de ministros ordenados, constituíram o lugar de um processo de conscientização dos cristãos em face dos problemas sociais e eclesiais" (Regidor, 1996: 27). Elas têm uma importância histórica muito significativa no Brasil, uma vez que as consequências sociais e políticas desses grupos vinculados à Teologia da Libertação[14] são muito relevantes. Segundo Lesbaupin et. al.(2004), as CEBs representaram uma importante inovação pastoral, algo que agentes da Igreja Católica engajados com esses propósitos enfatizaram como "uma nova forma de ser Igreja".

As CEBs são caracterizadas por Burdick (1998: 11) como sendo "congregações Católicas nas quais o clero e os agentes pastorais estão engajados, de uma forma ou de outra, em esforços para despertar a consciência política e social". O aspecto mais marcante das CEBs é a presença dos grupos de reflexão, nos quais, com ajuda dos manuais ou pequenos folhetins católicos e, às vezes, com ajuda de um agente pastoral, os "membros lêem a Bíblia juntos, discutem suas implicações no que diz respeito ao dia-a-dia de suas vidas, e são inspirados tanto na direção da justiça social quanto por ela mesma" (Burdick, 1998: 11).

Theije (2002) alerta para o fato de que, apesar de muito já ter sido pesquisado nas ciências sociais sobre essas comunidades e serem várias as ambigüidades, "a falta de uma definição inequívoca do assunto provoca a discordância e a confusão sobre o impacto das comunidades de base no Brasil" (p. 47). A autora faz uma reflexão separada dos termos que compõem essa sigla, a fim de identificar a discordância existente sobre esse conceito. Assim, *comunidade* refere-se ao localismo dos grupos e ao caráter coletivo de sua organização. *Eclesial* está relacionado à principal motivação do grupo: a fé. Já a palavra *base* conforma-se como o principal ponto de desencontro entre os autores. Alguns (Löwy, 1995) a utilizam no sentido marxista, referindo-se aos pobres e oprimidos, outros (Mainwaring, 1989) usam o termo para se referir tanto aos agentes pastorais quanto às CEBs.

Também é comum, entre os autores, a não definição do conceito, ora objetivando não se compromenter no debate, ora subentendendo que todos já sabem o significado. É importante ressaltar que "as *comunidades*, obviamente, variam de tamanho dependendo da população da vizinhança ou da cidade na qual estejam situadas" (Burdick, 1998: 12). Outro ponto importante é que, apesar do conceito ter sido lapidado em função da opção preferencial pelos pobres, nem sempre esses grupos são politicamente engajados.

Na visão de Mainwaring (1989: 132), o encontro promovido pelo CELAM, em Medellín, foi a mola propulsora das transformações na Igreja Católica Latino-Americana. Nesse evento, foi aprovado um documento que ostentava posições pastorais mais progressistas do que as encontradas em qualquer país latino-americano da época. O documento era particularmente enfático quanto à:

> necessidade de ver a salvação como um processo que tem início na Terra, às conexões entre a fé e a justiça, à necessidade de transformações estruturais na América Latina à importância de se estimular as comunidades de base, à atenção privilegiada da Igreja aos pobres, ao caráter pecaminoso das estruturas sociais injustas, à necessidade de ver os aspectos positivos da secularização e à importância de se ter uma Igreja pobre (Mainwaring, 1996: 133).

[14] Em boa parte das CEBs, a legitimidade e inspiração teológica eram buscadas na Teologia da Libertação, segundo a qual deve haver uma necessária relação entre teologia e contextos socioeconômicos. Essa assertiva corrobora com a "opção pelos pobres", cujo postulado é que, "embora Deus ame igualmente os pobres e os ricos, favorece os pobres em sua luta pela libertação das estruturas opressoras do capitalismo, criadas pelos ricos" (Theije, 2002: 23). Assim, é postulado importante na teologia da libertação o fato de que a salvação "deve ser encontrada nesta vida: não é um prêmio a ser obtido após a morte" (p. 23).

O encontro de bispos em Medellín (1968) foi importante para que uma nova visão sobre as estruturas sociais fosse promovida na forma de pensamento católico. A tentativa de promover uma crítica e uma ação contra a pobreza latino-americana é uma decisão das mais importantes. Nesse sentido, o pobre teria sido indicado como o grupo mais atingido pelas estruturas "pecaminosas" da sociedade.

A legitimação do engajamento sócio-político por parte do CELAM foi de grande importância para estimular a criação de Comunidades Eclesiais de Base. Endossavam-se as resoluções do Concílio Vaticano II, visto que, no documento final do encontro, analisavam-se os problemas do continente, destacando as carências socioeconômicas (Iokoi, 1996: 45).

No documento, eram enfatizadas as injustiças estruturais do continente, a ausência de respeito aos direitos humanos e, em relação à violência do continente, destacava-se a ação das forças da repressão econômicas e políticas nos países do continente, deixando evidente a necessidade de uma ação pastoral que desse uma resposta objetiva a esses problemas (Iokoi, 1996: 46).

Para Casanova (1994), a Conferência de Medellin marca um processo de mudanças no catolicismo por duas razões: porque legitimou e deu um oficial ímpeto ao processo de mobilização católica que já havia começado e porque estendeu e generalizou o fenômeno por toda a América Latina, destacando sua identidade regional diferenciada, com quadros de atores coletivos com um discurso comum e com projeto histórico de transformação.

Segundo Casanova (1994), na década de 1960, havia condições que ajudam a explicar a emergência do discurso de transformações históricas embasadas na Teologia da Libertação, não só como um discurso, mas como um movimento social: (1) a renovação do discurso teológico católico advindo do *aggiornamento,* que favoreceu a emergência de uma concepção de Igreja Católica como "Povo de Deus"; (2) a presença de intelectuais católicos que se defrontaram com a difícil situação de vida dos latino-americanos e que, por isso, adotaram um ativismo social em benefício dos grupos mais pobres; (3) a massiva proletarização do campesinato com poucos canais de mobilização, como partidos e sindicatos, favorecia que isso fosse feito por agentes de pastorais; (4) o contexto internacional, como a revolução em Cuba e as críticas ao capitalismo favorecia um discurso profético de condenação das condições vigentes.

É enganoso pensar que, em todas as comunidades, ramificadas pelo país, emergisse um discurso de mobilização social contra as condições vigentes (Burdick, 1998). A história das comunidades tem uma relação direta com: interesse de pároco, bispo, agentes de pastoral, além de problemas locais. Ou seja, a entrada e a adoção de um conjunto de ideias eram dependentes da mediação dos interesses dos párocos.

Surgiam grupos católicos, facilitados pelas relações de vizinhança, que "possibilitaram a nova emergência de um catolicismo de base leiga" (Teixeira, 1988: 31). Alguns movimentos religiosos pré-existentes ao Vaticano II contribuíram para a emergência das CEBs (Teixeira, 1988). As resoluções episcopais foram, sem dúvida, muito importantes, entretanto, sem uma organização popular pré-existente seria difícil pensar a concretização de tais ideais em escala nacional. Essas caracterísiticas locais eram importantes para a dinâmica dessas comunidades.

As organizações pré-existentes deram imporantes contribuições à emergência de CEBs, criando o que Teixeira (1988) chama de *espaços eclesiais.* Estes, ao longo do tempo, adquiriam proximidade com alguns ideais propalados pelo Vaticano II e alguns com a Teologia da Libertação. Fato importante a se pensar é que houve um processo de transformação que precisa ser levado em consideração para não se reificar as comunidades num tempo estático, ou seja, não assumir o suposto de que "sempre foi assim".

O Mobon surgiu no contexto do pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), com atuação destacada de Alípio Jacinto da Costa e João da Silva Resende[15]. Ambos foram influenciados pelo Concílio Vaticano II e dedicaram ao propósito de divulgar e colocar em prática alguns de seus principais desdobramentos: a formação e valorização dos leigos e a formação de comunidades católicas.

Alípio nasceu em 1939, num distrito da cidade de Inhapim-MG, circunscrita à Diocese de Caratinga-MG. Sua família era muito católica e, na adolescência, ele foi para o seminário Sacramentino com o objetivo de ser padre, entretanto, decidiu paralisar os estudos e se tornar irmão missionário[16].

No mesmo seminário, estudou João Resende, nascido em Dores do Indaiá, em 1940, região oeste de Minas Gerais. Sua família também era muito católica e, influenciado por um padre amigo da família, deslocou de sua diocese para estudar em Manhumirim-MG. Ele concluiu os cursos de filosofia e teologia[17], mas também preferiu tornar-se irmão missionário.

Na função de missionários, realizaram um trabalho itinerante com atuação em diversas paróquias; assim, não se estabeleceram como padres que têm a função de coordenar uma paróquia. Os estágios como missionários do Padre Geraldo Silva foram importantes nessa escolha. João diz que achou ser mais do seu perfil ser "um missionário irmão"[18] do que um padre.

As escolhas se deram em um momento de tensão e crise, quando intelectuais católicos criticavam a formação dos párocos em função de ser distante de suas realidades de atuação. No Concílio, o decreto intitulado *Opatum Totius* foi importante fonte de argumentos para a revisão do modelo católico vigente até então. A partir dele, ficou estabelecido que as instituições católicas de cada país poderiam ter métodos próprios de ensino. Embora houvesse fiscalização, isso afrouxava a europeização do catolicismo nacional e permitia algumas inovações, como consentir "aos seminaristas viver em pequenas comunidades, estudar as ciências sociais e ter mais contato com o laicato" (Serbin, 2008: 163).

Setores da Igreja Católica, mais engajados no propósito de renovação da instituição, acreditavam viver um momento em que a instituição precisava se modernizar. Assim, o Concílio Vaticano II foi o evento dedicado a oficializar e legitimar tal intento. A formação de um catolicismo mais presente na vida dos fiéis era uma questão central; não obstante, no Concílio, "os párocos, particularmente, receberam pouca atenção. Viram-se entalados entre a tradição e a modernidade. Permaneciam como mediadores entre Deus e os fiéis, mas tinham a obrigação de descer ao nível do povo" (Serbin, 2008: 163).

Para Serbin (2008), a eminente transformação gerava uma "tremenda incerteza quanto aos papéis do clero e mergulharam os padres católicos de todas as partes em uma das mais profundas crises da história da religião" (p.163). O número de sacerdotes que abandonaram suas funções era enorme. Entre 1939 e 1963, os Papas concederam 563 dispensas do sacerdócio, já no curto período entre 1964 e 1970, foram 13139 dispensas (Martina, 1997: 356).

O grande número de padres que deixaram suas atividades, bem como a evasão de seminaristas tinha uma relação direta com a efervescência política da década de 1960[19]. Entretanto, as transformações nas práticas católicas não eram menos importantes; padres atuariam de forma diferente, mas ainda era muito obscuro como essas transformações se dariam. Monsenhor Raul fala da crise ocorrida na Diocese de Caratinga em meados da década de 1960:

[15]Eles permanecem à frente do Mobon.
[16]Logo adiante explico a diferença entre ser irmão missionário e ser padre.
[17]Formações exigidas pela Igreja Católica para tornar-se um padre.
[18]Entrevista concedida por João Resende em novembro de 2009.
[19]Conforme descrito no capítulo I, no tópico: "O Concílio Vaticano II, as Comunidades Eclesiais de Base e as transformações da Igreja Católica na década de 1960".

> As turmas do meu tempo foram as que mais pegaram essas mudanças completas, muitos padres deixaram o ministério, inclusive da minha turma me parece que mais de 10 deixaram, porque você estuda pra uma coisa e logo depois vêem mudanças tão drásticas. Foi depois do concílio que aconteceu isso, depois do concílio que a gente via muitos leigos pregarem a frente da coisa, ai muitos padres pensaram: "O que eu vou fazer mais", os leigos já fazem tudo, até batizados já fazem, então foi uma crise no mundo inteiro[20].

O poder dos padres foi criticado por jovens estudantes formados no contexto do Vaticano II; muitos destes tinham mais contato com as ciências sociais e tinham uma visão crítica em relação às formas de poder da Igreja Católica. No final da década de 1960, Ivo Poletto, que mais tarde tornou-se nome importante na CPT[21], afirmou ao seu bispo que era contrário ao celibato, lutaria contra e estava disposto a abandonar o sacerdócio quando não conseguisse mais viver em castidade. Frei Betto, conhecido militante da Igreja Católica, recusou Ordens Sacras de sua instituição, afirmando que o sacramento era o primeiro passo para o poder da Igreja Católica e estava convencido de que o poder tendia a corromper. Além disso, afirmou que "a prioridade não era mais sacramental, e sim evangélica, ele poderia muito bem continuar a evangelizar sem ser ordenado padre" (Serbin, 2008: 156).

Para Serbin (2008), era um grande paradoxo e reflexo do momento – jovens religiosos com críticas depreciativas à ocupação que se preparavam para exercer. Esse cenário de crise era amplo. Bourdieu e Saint-Martin (2009) mostram que, nesse contexto, além da queda do número de ordenações, religiosos de famílias com menor escolaridade e do interior da França começaram a ocupar cargos de direção dentro do episcopado, concomitante pessoas de famílias mais tradicionais se desinteressavam por eles, mostrando desvalorização dos mesmos.

Nesse mesmo contexto, o seminário de Caratinga passou por uma enorme crise[22], cogitando-se, inclusive, fechar o seminário que acabara de ser aberto. Segundo o editorial da revista, baseado numa pesquisa de um historiador de Caratinga-MG, o sumiço de candidatos "trouxe grande decepção aos que se empenharam na obra, apostando numa tendência de crescimento das vocações sacerdotais" (Diretrizes, 2009: 10).

O Seminário de Manhumirim realizou uma reforma em suas normas: "foi feita uma reforma na constituição sacramentina que dizia o seguinte: o cara poderia ser missionário como padre ou religioso"[23]. Era uma estratégia interessante: quem não quisesse ser padre poderia interromper seus estudos e tornar-se um "irmão"; isso significava que não haveria uma perda de quadros no Seminário. Ou seja, poderiam "evangelizar" sem serem ordenados, os mesmos pressupostos de Frei Betto.

João Resende sentia falta de uma atuação prática e um maior contato com a realidade durante o período em que estava no seminário:

> Porque a gente tava no seminário igual galinha de granja, saía de casa uma vez por semana pra ir ao patronato, ou então fazer trabalho na comunidade,

[20] Entrevista concedida por Monsenhor Raul em janeiro de 2011.

[21] A CPT é uma organização católica, constituída em meados da década de 1970, que tem atuado em favor da organização e mobilização dos trabalhadores rurais por seus direitos. Destaca-se a luta desse grupo contra a violência para com trabalhadores rurais e o trabalho escravo. Trato isso de forma mais detalhada no capítulo 3.

[22] Schiavo (2011) mostra que a crise atingiu a Congregação Redentorista da Província do Rio de Janeiro, uma das mais importantes do país. Todas as seis casas de formação de novos padres foram fechadas por falta de alunos e todo o método missionário, muito tradicional, estava sendo revisto, de modo a se adequar ao novo contexto.

[23] Entrevista concedida por João Resende em novembro de 2009.

> mas uma vez por semana pra ter contato com o pessoal. Mas era galinha granja mesmo, comia e tal, aquele negócio, na hora que fosse ordenado é que era jogado pra ciscar, sair da granja, até lá ficava guardado[24].

O contato com as pessoas fora do seminário da cidade era pequeno, e o contexto de transformações era algo concreto em suas discussões. João tinha aula com um pároco que muito o impressionava com os ensinamentos do Concílio Vaticano II: "Frei André Rezende, meu xará, esse cara era muito entusiasmado e começou a trazer a reflexão baseada no Concílio Vaticano II, a eclesiologia toda baseada na carta aos Efésios, era uma maravilha"[25]. Ele fez parte da primeira geração de seminaristas que recebeu formação do Concílio concomitante à sua realização.

Alípio já tinha se tornado irmão missionário, realizava missões junto ao Mape e, por intermédio da Diocese de Caratinga, foi contemplado com uma bolsa de estudos no Chile. Mais tarde, foi saber que era uma divulgação de resoluções do Concílio Vaticano II: "em 1966, participei de um curso de renovação dos ensinamentos da Igreja durante sete meses. A partir daí, foi possível dar continuidade ao sistema Mape dentro do espírito do Concílio Vaticano II, sob orientação do Papa João XXIII" (Costa, 2009: 3).

Os estudos aconteceram no Icla[26] (Instituto Catequético Latino Americano), em Santiago do Chile, sob patrocino do Celam (Conselho Episcopal Latino-Americano). Naquele contexto, eram promovidos cursos divulgando resoluções do Concílio Vaticano II por toda a América Latina.

Os meses de estudos foram suficientes para promover uma reviravolta nas concepções religiosas de Alípio, que percebeu a necessidade de suas práticas católicas. Momento ímpar dessa percepção se deu quando exibiu, com orgulho, fotos de lideranças católicas com bíblias na mão – do trabalho realizado pelo Mape – e um diácono chileno que participava das atividades do curso teria lhe dito que aquilo não tinha tanta relevância: "o importante era a comunidade. O que o diácono queria dizer é que nada valia se não levasse para a participação comunitária. Não sei como ele entendeu que nosso trabalho era bíblico e não era comunitário" (Costa, 2009: 23).

Era um momento tenso, pois toda a formação que recebeu e sua experiência de trabalho missionário eram vistas como ultrapassadas, sem sentido e que precisavam ser superadas de forma urgente para se adequar ao "novo tempo". Suas perguntas eram as mesmas de milhares de párocos por todo o mundo: a formação foi equivocada? Como mudar abruptamente? O que dizer quando encontrar meus superiores adeptos do catolicismo mais tradicional?

Uma questão das mais importantes para Alípio era como dizer ao pároco – coordenador do Mape – que combater protestantes não fazia mais sentido? Tudo sinalizava para um conflito e uma grande dificuldade de acomodação de idéias tão diferentes. O curso deixava evidenciado que o Mape não fazia mais sentido, era outra geração de agentes religiosos que se formava – com novos propósitos. Bourdieu e Saint-Martin (2009) mostram como o estado do campo e as disposições mudam entre os agentes religiosos. No contexto de transformações católicas, o clima de tensão fica evidente na fala de Alípio:

> Os professores, influenciados pelo momento histórico em que estávamos vivendo, batiam forte contra nossos velhos costumes. Mesmo assim eu não percebia bem as coisas que estavam mudando. Na verdade eu estava perdido

[24]Entrevista concedida por João Resende em novembro de 2009.
[25]Entrevista concedida por João Resende em novembro de 2009.
[26]ICLA é o Instituto Catequético Latino Americano, localizado em Santiago, Chile. Nesse Instituto, eram realizados cursos promovidos pelo CELAM no intuito de divulgar as idéias do Concílio Vaticano II.

> no meio daquilo tudo. O que eu entendia bem era do trabalho dos pioneiros do evangelho. Se eu chegasse em casa e dissesse ao Padre Geraldo que era preciso fazer mudanças em nossos trabalhos e apontasse falhas naquele sistema de ensinar, estaria tudo perdido. Eu não teria liberdade pra fazer trabalho nenhum (Costa, 2009: 22).

As novas proposições católicas colocavam em xeque a atuação do Mape. Alípio, sem uma devida habilidade política junto ao padre Geraldo Silva, colocaria em risco toda a credibilidade e reconhecimento junto à Congregação. As mudanças que iria promover não poderiam ser consolidadas com críticas direcionadas ao Mape.

Bourdieu e Saint-Martin (2009) destacam que uma das grandes preocupações do o episcopado, que acabam por se reproduzir nos agentes religiosos católicos, é atenuar as diferenças e "manifestar a unidade e a homogeneidade de um conjunto acostumado a pensar e atuar 'colegiadamente'" (p.93). Essa situação é tanto mais comum, quanto mais oficiais os órgãos da Igreja Católica se tornam.

Nessa perspectiva, Alípio buscava formas de conseguir articular práticas aprendidas no Mape com o que tinham incorporado do Concílio Vaticano II, para avaliar tensões com o Padre Geraldo:

> a saída seria apresentar a mensagem da Igreja dentro do espírito do Concílio Vaticano II. A outra questão era aproveitar tudo de bom que o Mape nos trouxe. A Bíblia na mão do povo foi uma grande conquista. O interesse pela palavra de Deus, pelo anúncio da palavra por leigos que falavam uma linguagem popular à altura do povo (...). Era preciso tirar o chapéu pro Pe. Geraldo Silva por ter aberto este caminho para o povo da base (Costa, 2009: 22).

Essas adaptações eram estratégias na procura de inserir grandes mudanças, sem grandes rupturas. As divergências entre propósitos católicos eram enormes; não obstante, havia admiração de Alípio ao Padre Geraldo, pessoa com quem muito aprendeu a se relacionar com os leigos e a utilizar uma linguagem popular.

Algumas tensões com o Padre Geraldo foram inevitáveis. Ao retornar do Chile, Alípio compartilhou as novas ideias com alguns de seus amigos e Padre Geraldo ficou atento às suas práticas: "um colega sacramentino, o Padre Leo, se entusiasmou com a mensagem que comecei a apresentar e disse ao Padre Geraldo que seria preciso mudar muita coisa na maneira de apresentar o Movimento dos Pioneiros" (Costa, 2009: 24). Foram necessárias estratégias para evitar conflitos maiores, mostrando um profundo engajamento na manutenção da unidade católica. Além disso, Alípio ocupava uma posição hierarquicamente inferior à do Padre Geraldo, e um conflito explícito lhe seria muito prejudicial:

> busquei contornar a situação e o convidei a participar comigo na orientação do primeiro curso dado em uma casa da Congregação que não existe mais. O padre gostou e na hora que podia ia lá no curso e ministrava as aulas bíblicas. Os participantes começaram a perceber que não havia clima para aquelas aulas dentro do Boa Nova, mas ninguém contrariou o padre aceitando naturalmente seus ensinamentos (Costa, 2009: 25).

Esse clima de tensão era reflexo do amplo processo de mudança pelo qual passava a Igreja Católica. Para Alípio, era difícil convencer ao Padre Geraldo Silva que não era mais necessário e interessante promover cursos que preparassem lideranças católicas para refutar

argumentos de protestantes. Nesse episódio, revelou-se uma tensão no campo religioso, já que havia agentes especializados no atendimento das demandas aos leigos, disputando a forma mais legítima de evangelização.

Bourdieu (2005: 50), ao analisar o campo religioso como um campo de forças, argumenta que há uma relação de concorrência que opõe os diferentes especialistas; isso constitui "o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa". Assim, as mudanças nas práticas religiosas eram objetos de disputas entre os agentes, algo constitutivo do campo religioso e de onde advinham transformações em ideologias religiosas.

Essa tensão no campo religioso, além de um aspecto teológico, era uma questão geracional de grande importância, pois era em função da formação religiosa renovada pelo Concílio Vaticano II que os agentes justificavam nossos propósitos. De um lado, havia a proposta de revisão nas práticas religiosas; de outro, a tendência do Padre Geraldo continuar com práticas que marcavam toda a sua formação. Alípio possuía formação renovada e adquiriu importantes informações sobre os processos de transformações da Igreja Católica, mas era subordinado ao Padre Geraldo Silva, o que, na lógica hierárquica católica, o impedia de entrar em conflito aberto.

Alterar hábitos e costumes arraigados, considerados "uma verdade", era um processo difícil e, nesse caso, ainda mais complicado por partir de um missionário subordinado a um Padre que havia lhe viabilizado a oportunidade de estudar no Chile. Essa dívida de favores e cooperação são relevantes, pois foi a Instituição representada pelo pároco que lhe permitiu uma carreira religiosa. Além disso, há que se considerar uma característica do campo religioso católico: fazer grandes investimentos nos agentes católicos com o objetivo de trabalharem para manter uma representação de unidade (Bourdieu e Saint-Martin, 2009).

Segundo Alípio, "o Padre Geraldo Silva, mesmo depois do Concílio, ouvia nossas palestras, aceitava, às vezes elogiava, só nunca conseguiu entrar por dentro de uma mudança profunda. Ele gostava mesmo era daquele esquema antigo" (Costa, 2009: 19). Havia uma divergência consistente entre formas diferenciadas de expressão e vivência do catolicismo; estava longe de ser uma especificidade local, mas algo constitutivo da dinâmica do campo religioso.

Os cursos e atualizações eram insuficientes para construir uma homogeneidade entre os agentes católicos, e uma revelação dessa divergência local só se revelou explícita há mais de quarenta anos dos episódios e depois de muitos anos após a morte do Padre Geraldo Silva.

Muitos padres, bispos e lideranças eclesiásticas não estavam em acordo com as propostas do Concílio Vaticano II. Alguns pesquisadores que se debruçaram sobre esse contexto revelam que houve forte tensão entre a formação anterior e as novas propostas de *aggiornamento* (Mainwaring 1989; Iokoi, 1996; Oliveira, 2005; Ferreira; 2005, Serbin, 2008; Schiavo, 2011).

O campo religioso opõe agentes especializados, detentores de um *corpus* de saberes legitimados pela instituição, a autoprodução dos leigos, derivada do "domínio prático" de um conjunto de esquemas de pensamento que, muitas vezes, concorrem com o institucional (Bourdieu, 2005). Outra fonte de tensão é derivada da oposição entre os próprios agentes especializados, detentores do conhecimento de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos (Bourdieu, 2005).

Essas tensões no campo religioso se revelaram entre o clero, que prezava por maior *tradicionalismo,* combate aos evangélicos e pouco espaço aos leigos, na instituição, e aqueles que desejavam maior *renovação,* formação de comunidades e lideranças católicas. Essa tensão estava presente no cotidiano de Alípio e padre Geraldo Silva. Jovens e com formação em

novo contexto, Alípio e João se engajaram no novo propósito; Padre Geraldo Silva, mesmo que concordasse com parte das novas mensagens, encontraria dificuldade para assimilá-las e colocá-las em prática. Como ilustração disso, utilizo um trecho em que Dom Lélis Lara ressalta as dificuldades de adaptação do clero às proposições do Concílio Vaticano:

> gerações de religiosos e eclesiásticos anteriores ao segundo Concílio Vaticano não receberam formação adequada aos novos tempos. Muitas vezes essa formação era condicionada pelas estruturas da vida clerical e religiosa. Essas estruturas ruíram. Acresce que o que era estático se abalou, muitos valores considerados absolutos se relativizaram e, então, numerosos sacerdotes e religiosas não tiveram condições ou oportunidade de passar por uma reciclagem que os adequasse às novas modalidades de vida eclesial e religiosa[27].

Alípio e João tiveram uma formação católica mais densa entre fins da década de 1950 e durante a década de 1960. Eles foram influenciados por um contexto de renovação católica e realização do Concílio Vaticano II, entretanto, conviviam com muitos religiosos, contrários às suas idéias, que dificultavam a difusão das novas resoluções católicas. Apesar da hierarquia católica e do rígido ordenamento espacial, grupos católicos com opiniões e práticas divergentes são comuns.

Para a compreensão da forma de organização da Igreja Católica, é necessário entender a sua divisão espacial. A Igreja Católica Romana é dividida em unidades locais: as dioceses e as paróquias. As dioceses são espaços católicos sob jurisdição de um bispo. O território de uma diocese é dividido em áreas menores: as paróquias. A paróquia, embora seja uma unidade menor, é de suma importância na estrutura eclesiástica católica, já que é nela que se vive o catolicismo de forma mais cotidiana. Se, por um lado, o papa e a Cúria Romana são responsáveis pela Igreja Católica internacional, o bispo e seus sacerdotes tomam conta da Igreja local, em que a diocese é unidade não só jurídica, como também geográfica. Assim, "o bispo transfere ao padre parte de seu poder e de suas tarefas, das quais a distribuição dos sacramentos aos católicos pode ser considerada a mais fundamental. A organização das funções da Igreja está, portanto, intimamente ligada ao zoneamento do território da diocese" (Theije, 2002: 171).

Assim, na estrutura institucional da Igreja Católica, os bispos estão para:

> suas comunidades específicas, assim como o papa está para a Igreja em todo o mundo. Seu papel, e também o dos padres, é o de realizar três funções principais: o anúncio oficial da mensagem bíblica, a administração dos sacramentos e a liderança da comunidade, favorecendo a sua dimensão unitária. Cabe também aos bispos garantir a autenticidade da transmissão da mensagem cristã. No aspecto legal, assim como o papa tem jurisdição sobre o conjunto da Igreja, os bispos a possuem sobre as suas dioceses e os padres sobre suas paróquias (Azevedo, 2003: 59).

A organização das paróquias, sob supervisão dos padres, permite a comunicação entre os centros de poder e os atores sociais leigos em suas localidades, o que permite à Igreja Católica Romana um controle territorial importante a seus propósitos de promover o pensamento comum entre os católicos, lembrando-lhes do dever de obediência com as autoridades centrais (Carvalho e Borstner, 2010).

[27] PROVÍNCIA DO RIO DE JANEIRO. *Intercâmbio*. nº 112, ano XXXIV, 1995, p. 36.

O rígido ordenamento espacial das dioceses e paróquias tem como objetivo garantir a influência e funcionalidade do catolicismo; não obstante, tantas divisões de poderes e espaços geográficos permitem negociações nos contextos específicos, permitindo que dioceses ou mesmo paróquias distintas tenham "modelos" de catolicismo diferenciado. Algumas vezes, esses modelos são difundidos pelo catolicismo internacional, em outras, são organizado por leigos e padres com interesses mais particulares.

Alípio e João Resende contavam com o aval de alguns padres da Diocese de Caratinga e do bispo Dom Eugênio Corrêa (o mesmo que viabilizou que a bolsa de estudos no Chile fosse concedida a Alípio) para ministrar os cursos que se iniciaram por diversas regiões da Diocese de Caratinga e, aos poucos, foram se afastando da "supervisão" do Padre Geraldo Silva.

A divulgação de novas propostas continuou a relevar fortes tensões no campo religioso. Em fins da década de 1960, o Mobon estava se consolidando na Diocese de Caratinga, mas a divulgação das novas concepções advindas do Vaticano II deixou alguns padres insatisfeitos, pois não queriam que tais ideias compusessem as formas de pensar de seus paroquianos:

> Dom Corrêa sempre confiou e nos deu apoio, mas devido a comentários suspeitos, ele encarregou o Pe. Levy participou de cursos realizados no seminário diocesano, gostou e nos deu todo apoio. O Pe. Othon, teve dúvidas, entrou no salão e protestou contra nossa afirmação de que sacramento é sem valor se não houver conversão. Como resposta citei uma fonte do Concílio Vaticano II e ele, humildemente voltou no salão, pediu desculpas e reafirmou que nossa orientação estava certa. O Pe. Othon nos deu todo apoio enquanto trabalhou na pastoral. Com a presença do João Rezende no Movimento, já ninguém mais duvidou da autenticidade da mensagem por nós apresentada (Costa, 2009: 27).

A tensão entre os missionários e padres com formações mais tradicionais era algo forte, que revelava agudas disputas sobre o melhor modelo de religiosidade a ser desenvolvido. Padres avaliavam a legitimidade das novas mensagens e a autenticidade religiosa dos novos propósitos. Situações tensas como estas eram comuns, e as negociações e conflitos eram intensas. É importante destacar que não se tratava apenas de uma disputa geracional, mas também de uma disputa pela forma mais autêntica de catolicismo, já que havia jovens padres os quais também preferiam o catolicismo mais tradicionalista.

Um dos grandes trunfos dos missionários do Mobon era contar com o apoio do bispo da Diocese, Dom Corrêa. Este, no jornal oficial da Diocese, em 1971, deixou evidenciado seu empenho nos trabalhos do Mobon:

> [Trata-se de] Um trabalho gigantesco, em extensão e profundidade. É o trabalho por excelência da Igreja pós-conciliar. Padres somos tão poucos! Os padres devem ser mais supervisores e animadores das comunidades. Devemos deixar para os leigos tudo o que os leigos podem fazer. Caminhamos decididamente para a diversificação dos ministérios: foi-se o tempo em que só o Padre sabia, mandava e fazia de tudo. Ninguém pode ser universal, hoje sobretudo (Corrêa, 1971. In: Araújo, 1996: 67).

O trabalho é destacado como sendo "pós-conciliar", representativo da influência efetiva do Concílio Vaticano II, e reafirma a premissa de que leigos podem ocupar maiores espaços: "foi-se o tempo em que só o Padre sabia, mandava e fazia de tudo". Os leigos são esti-

mulados, mas fica claro que os padres serão "supervisores e animadores", o que deixa explícito que seriam tutelados pelos párocos e as funções que poderiam exercer eram previamente estabelecidas.

Havia uma interdependência muito relevante: os missionários precisavam do aval do bispo para difundir as concepções do Mobon pela Diocese, da mesma forma que Dom Corrêa, com poucos padres[28], precisava de leigos que assumissem funções importantes de ajuda aos párocos na evangelização, deixando-os mais disponíveis para atuar em mais localidades.

Os padres continuariam no comando de sua paróquia, mas teriam leigos representando a instituição e executando funções na organização e vivência do catolicismo, que, antes, eram exclusivas aos párocos. Essa era uma maneira importante de ajuda no trabalho paroquial, uma faceta importante do Mobon, já que o número de padres era reduzido e a Diocese de Caratinga passava por dificuldades.

Nesse mesmo contexto, surgiu, em 1962, a experiência pastoral de Nízia Floresta, cidade da Arquidiocese de Natal, que está mais direta e quase exclusivamente relacionada à superação do problema de ausência de padres. D. Eugênio Sales:

> teve a idéia de buscar solução para o grave problema da ausência de sacerdotes para o trabalho de evangelização: 'Temos quase 40 000 religiosas no Brasil. Todas se dedicam a obras muito boas. Mas será que estas obras são as mais urgentes e necessárias da Igreja de hoje. Se uma quarta parte das religiosas se dispusesse a assumir as paróquias sem padre, estaria resolvido este grande problema (Teixeira, 1988: 77).

A experiência missionária promovida por D. Eugênio Sales tinha como intuito dar uma atenção maior às paróquias que sofriam com ausência de sacerdotes. As missões naquela localidade tinham como metas: "assumir todas as atividade paroquiais, exceto as especificamente sacerdotais; b) manter a fé e a vida cristã; c) criar a comunidade paroquial; d) fazer com que os leigos assumam o papel que lhes cabe na igreja de hoje" (Teixeira, 1988: 69). Mesmo que essa experiência de Nísia Floresta tenha sido limitada, ela significou "um início de questionamento de uma imagem de Igreja unicamente clerical, sem lugar para a participação dos leigos" (Teixeira, 1988: 70).

Casanova (1994) mostra que, em meados dos anos de 1960, o Brasil tinha uma população de 80 milhões de habitantes, sendo 93% nomeadamente católica. Para cuidar desse "rebanho", existiam apenas 250 bispos e 12500 padres (40% estrangeiros) e em torno de 4600 paróquias. Nesse atendimento, a região sul era privilegiada. Diante desse quadro, o Mobon assumiu o papel de trabalhar junto aos leigos para que estivessem mais aptos a colaborar com os párocos e exercessem funções importantes na dinamização do catolicismo na Diocese de Caratinga.

Além de o Mobon ter contribuído, de maneira decisiva, para solucionar um problema local, que era o fato de não existir padres suficiente para toda a região, foi fundamental na formação de agentes leigos caracterizados por um compromisso moral e social junto às suas comunidades. Foi se formando um grupo de agentes com um *habitus* militante próprio, agentes engajados na defesa de suas comunidades e da religião católica. Tudo isso foi se constituindo nos ambientes coletivos de formação de comunidades e lideranças do Mobon, através de

[28]Conforme mostrado anteriormente, a crise era generalizada, e a Diocese de Caratinga quase teve seu seminário fechado por falta de alunos.

encontros, reuniões, debates e concepções religiosas contidas nos livretos escritos pelos missionários, conforme será trabalhado no próximo capítulo[29].

[29] Na figura 1, página 71, há um mapa da localização da sede do Mobon (Dom Cavati-MG). Há também fotos das fases de construção da mesma, bem como da sede pronta.

# MOBON
# Movimento da Boa Nova

Construção da casa de cursos

missa de lançamento da pedra fundamental

construção da casa de cursos MOBON

construção da casa de cursos MOBON

Área interna

refeitório

fogão à lenha

cozinha

cozinha

salão de cursos

salão de cursos

vista aérea: casa de cursos

Área externa

rampa de acesso à sede do MOBON

sítio anexo ao prédio principal

vista lateral da casa de cursos

Sede da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora
Manhumirim-MG

Igreja Matriz e convento.

MOBON: Movimento da Boa Nova

**figura 01**

# CAPÍTULO II

# A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS E COMUNIDADES DO MOBON: AS BASES RELIGIOSAS DE UMA ATUAÇÃO POLÍTICA (1968-1975)

O objetivo deste capítulo é analisar a atuação do Mobon na formação de comunidades e lideranças religiosas. Mostro que a formação das comunidades foi repleta de tensões, tendo em vista que nem todos os católicos leigos estavam dispostos a participar das comunidades – nem mesmo concordavam com a organização e existência das mesmas. Na primeira parte, mostro como o Mobon enfatizava a necessidade da formação de comunidades católicas e atuava nesse propósito. Na segunda parte, faço uma análise do processo de formação de lideranças pelo Mobon, ressaltando que estas tinham suas ações sob supervisão dos párocos.

## 2.1. A formação de comunidades

Ao longo de toda sua trajetória, o Mobon permaneceu centrado na formação de comunidades e lideranças[1]. Das comunidades católicas, surgiram lideranças que, décadas posteriores, se tornaram importantes agentes de disputas políticas, tanto em Sindicatos de Trabalhadores Rurais como na política partidária. Darei ênfase ao período inicial (1968-1975) da formação desses agentes, pois foram as lideranças e comunidades constituídas nesse período que tiveram maior destaque político em períodos posteriores.

A organização dos moradores de localidades rurais em comunidades, referenciadas por capelas, agregava pessoas e gerava, entre elas, forte sentimento de integração social, que, por vezes, viabilizou a concretização de projetos coletivos, seja na organização de festas, conserto de estrada ou mesmo formação de uma associação.

A formação das comunidades, chamadas "do Mobon", se dava nas paróquias em que os padres se empenhavam em receber os missionários e estimulavam os leigos a participarem dos cursos. O recrutamento destes para os cursos, bem como as condições de infra-estrutura para realização dos mesmos era muito dependente do empenho dos párocos.

Na Diocese de Caratinga, Alípio e João Resende tinham legitimidade do bispo, Dom Corrêa. Era um vasto território com grande número de leigos, onde poderiam ministrar seus cursos; não obstante, a formação de comunidades não chegava a todas as paróquias, porque muitos párocos não concordavam com a nova forma de organização paroquial. Existiam padres que acreditavam não serem necessárias mudanças em suas paróquias e que a formação de leigos não tinha importância, pois, com isso, o padre poderia perder sua função.

Apesar dos bispos serem autoridades fundamentais, seus objetivos e concepções religiosas nem sempre atingem toda a diocese da forma que desejam. Os padres buscam estraté-

[1]Inicialmente, os cursos eram de seis dias, mas, na década de 1980, em função dos custos e da dificuldade em agregar o número de pessoas razoável durante essa quantidade de dias, ele foi reduzido a três dias.

gias para negar as concepções de que não estão de pleno acordo, por vezes, deixam de repassar mensagens ou não a repassam com empenho, não distribuem alguns panfletos e supervalorizam outros de seu interesse. Outras vezes, trazem práticas de fora de suas dioceses sem autorização expressa dos bispos, convidando pessoas para palestrarem, darem um curso ou distribuindo panfletos de outras localidades com maior empenho do que os de sua própria diocese.

No trabalho de mestrado, constatei que pequenos livros de cursos do Mobon circulavam por paróquias da Arquidiocese de Mariana e comunidades eram organizadas sem consentimento do Arcebispo Dom Oscar de Oliveira, que se mostrava avesso ao *aggiornamento* católico (Oliveira, 2005). Dessa forma, tanto o Mobon conseguia adentrar espaços em que bispos não apoiavam seu trabalho, como não conseguia atingir paróquias de regiões onde o bispo estimulava a presença dos cursos.

A legitimidade do pároco para mobilizar os leigos e a possibilidade deste fornecer recursos materiais e simbólicos eram fundamentais para a consolidação do Movimento. Dois párocos foram essenciais para a consolidação do Mobon: o padre francês Gwenael Kerandel, do qual falarei mais adiante, e o padre Léssio Guedes, o principal articulador do Mobon.

Padre Léssio e Alípio foram criados no município de Inhapim-MG[2] e se conheciam desde muito jovens. A amizade entre os dois se concretizou nos trabalhos com os cursos a partir de fins da década de 1960:

> ele estava em Manhumirim, estudando no seminário. Depois ele ficou para trabalhar com os leigos da diocese. Muitos cursos em Miraflores e Iapu, as duas paróquias onde eu trabalhava. A gente transportava cadeiras, colchões e travesseiros para Iapu; terminava em Iapu, trazia para Miraflores (Diretrizes, nº 809: 29).

Quando Padre Léssio ainda era seminarista, acompanhou os trabalhos do Mape. Depois de ordenado pároco, suas paróquias eram os principais espaços de atuação do Mobon, destacando-se o município de Miraflores-MG, onde trabalhou de 1970 a 1986, substituindo Padre Tito, que revelou dificuldades em continuar na direção da paróquia:

> Boa Sorte, Padre Léssio, deixo Miraflores por motivos políticos, mas não deixo a Igreja de Miraflores, esta Igreja continuará até a Parusia com seus 'encantados defeitos' pois eu também sou defeituoso.
> Saio um tanto remorciado por não ter feito o bem que devia fazer 'falar a tempo e fora de tempo' ver *lum dei nom e aligatum* ,mas não tive esta coragem do pregador dos Getnitos. A criação de uma escola normal e Ginásio Estadual em Miraflores e um outro ginásio em Vai Volta sob a direção de uma pessoa de fora de nossa comunidade e de outro credo muito me aborreceu. Jovens nossas professoras e alunos ali formados trarão outra mentalidade que não a nossa para a educação de nossas crianças e jovens e não podendo sustentar esta situação e, tendo medo de tomar atitudes políticas me acovardei e deixo a você a sorte desta gente boa, simples e humilde que é a Igreja de Deus. Eu não fiz quase nada; talvez tenha estragado bastante das sementes ali plantadas pelos meus ilustres antecessores, mas você, Léssio pode melhorar muito a nossa Igreja com seu trabalho de liderança; os primórdios das comunidades de base aqui o esperam com ansiedade, comece o quanto antes e você fará de Miraflores uma cidade de Deus – Boa Sorte.
> Seu fracassado colega
> Padre José Tito

[2]Padre Léssio foi criado em Inhapim-MG. Como seminarista, fazia trabalhos de evangelização neste município e já tinha vínculos de amizades com o local, antes mesmo de ser pároco.

Miraflores, 30 -07-1970.[3]

Padre Tito não aceitava a situação de não ter alguém de sua confiança na direção das escolas. A pessoa era de fora dos domínios eclesiásticos do pároco, não tinha sua legitimidade e ia exercer posição de destaque no município. Tanto a força política do pároco fora colocada em xeque, pois não tinha o poder de indicar e de influenciar o prefeito de maneira decisiva, como no campo religioso, uma vez que via o almejado monopólio católico da gestão legítima dos "bens de salvação" ser dificultado pelo cargo destacado de uma concorrente que poderia influenciar gerações de jovens a não serem praticantes do catolicismo.

Ele se vê como um covarde e, ao mesmo tempo, estava inconformado diante daquela situação, acreditando na possibilidade do trabalho de lideranças leigas do Padre Léssio ser mais influente na localidade. Esse inconformismo deve-se ao propósito de que a Igreja Católica procura inculcar em seus agentes, qual seja o objetivo de obter o monopólio dos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação através do sacerdote, que teria "monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade (ou de uma graça) de função (ou instituição)" (Bourdieu, 2005: 58).

Segundo Weber (1999), sacerdotes são funcionários permanentes:

> denominam-se sacerdotes os funcionários de uma *empresa* permanente, regular e organizada, visando a influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos. Entre estas situações contrárias existe uma escala graduada de casos intermediários, mas os tipos 'puros' são unívocos, e a existência de lugares de culto, em combinação com algum aparato material de culto, pode ser considerada a característica do sacerdócio (Weber, 1999: 294).

Padre Tito é funcionário de uma "empresa de salvação" e, como tal, tinha suas funções a cumprir, buscando o monopólio religioso – visando à influência sobre Deus, com ritos religiosos. Para Della Cava (1975: 21), o sacerdote é o agente fundamental do catolicismo:

> a chave para a existência do catolicismo é o sacerdócio. Abre-se, através dele, uma vasta gama de papéis institucionais importantes, tais como: líder do culto, símbolo do poder e da influência da Igreja, agente burocrático, intermediário entre a clientela e a autoridade, ideólogo, recrutador de prosélitos, apenas para lembrar os essenciais. A manutenção do sacerdócio é crucial para a sobrevivência hierárquica da própria Igreja, e é através das 'vocações que ela se reabastece de poderes e recruta novos.

Padre Tito não tinha um grande poder de mobilização, mas havia expectativa de que a atuação do Padre Léssio na formação de comunidades e lideranças na paróquia trouxesse grande renovação ao catolicismo local. A relação desse Padre com os missionários foi fundamental para a consolidação do Movimento:

> O apoio do Pe. Léssio foi um grande impulso para nosso trabalho. Os primeiros cursos começaram em VARGEM GRANDE (Presidente Soares-MG). O Pe. Léssio levou muita gente lá pra fazer cursos e ele também participava junto com seus paroquianos. Em Sobrália e São João do Oriente, onde ele era vigário, foram plantadas as primeiras sementes do nosso trabalho nesta região. Padre Léssio foi transferido para Miraflores e Iapu. Ele se dedi-

[3] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 2, página 19.

> cou totalmente ao trabalho. Em Miraflores improvisou-se um casa de cursos. Tudo difícil, mas era muito grande o entusiasmo[4].

Padre Léssio era quem fornecia o maior número de pessoas para cursos e era o responsável para que o Mobon se consolidasse na região leste de Minas Gerais. Ele convocava os leigos e também participava dos cursos. Era mais que um simples colaborador; era alguém que "se dedicou totalmente ao trabalho". O empenho dele na formação das comunidades e lideranças ganhou reconhecimento na Diocese de Caratinga, com os trabalhos em São João do Oriente e Iapu[5]. Logo que o Padre Léssio chegou, sentiu "falta de evangelização do povo" e resolveu procurar Alípio para dinamizarem o catolicismo local:

> Vendo a ignorância religiosa em toda a paróquia, procurei o Alípio Jacintho da Costa, para falarmos sobre a situação de nosso povo, chegamos à seguinte conclusão: marcar cursos de evangelização de base, para despertar o povo e suscitar líderes cristãos como tínhamos feito nas paróquias de Sobrália, São João do Oriente e Iapu, com muitos bons resultados[6].

Os cursos tinham como objetivo transmitir uma maior valorização dos leigos para próprias práticas, além da necessidade de que estes vivessem em comunidades católicas. A ideia de combater a "ignorância religiosa" pressupunha assimetria entre os grupos escolarizados nas lógicas da Igreja Católica, frente aos grupos leigos. Assim, vale lembrar que a motivação para a aproximação dos mediadores externos é o fato de serem portadores de "recursos humanos e materiais para os movimentos" (Novaes, 1994: 179).

O objetivo do Padre era colocar em prática o que Bourdieu (2005) chama de reprodução de um sistema de crenças e ritos sagrados, de modo que a religião se incorporasse a cada membro da sociedade e tornasse um hábito, com o objetivo de alcançar o máximo de pessoas, tornando-os consumidores de seus bens simbólicos. Ou seja, um novo sistema de crenças e formas de agir seria enfatizado aos católicos por meio dos cursos.

Os cursos começariam a ser ministrados por toda a Paróquia[7] com o objetivo de promover mais atuação dos católicos na vida religiosa:

> Encontrei na sede[8], poucos membros de Apostolado da oração e vicentinos. Não têm atuação nenhuma. São pessoas que fazem questão de comparecer às reuniões, mas vida cristã de participação nos sacramentos muito pouca. Instrução religiosa muito pouca.[9]

A organização da Igreja Católica no município era frágil e, quando se fala de pouca formação leiga, entenda-se, por isso, uma formação religiosa distanciada daquela compartilhada pelo "corpo de especialistas religiosos". O catolicismo não tinha efetiva organização e a

[4]Caderno com relatos sobre história do Mobon, escritos por Alípio Jacinto da Costa - p. 77, sem data (Possivelmente entre 1979 e 1980, já que há escritos com datas registras de 1981 na sequência). Arquivo do Mobon.
[5]Cidades próximas de Miraflores.
[6]Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 2.
[7]"Movimento da Boa Nova do Evangelho – Em toda a Paróquia (sede e igrejas filiais) estão sendo ministrados cursos de: Base, Boa Nova, O Evangelho na Vida, Fidelidade ao Evangelho, Treinamento e Aprofundamento, Curso de Bíblia, cursos de: Natal e Semana Santa, cursos sobre Apocalipse – todos estão sendo ministrados ininterruptamente. Todos estes cursos são encerrados, tanto na sede como na capela, filiais, com a celebração da Semana Santa."Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 6.
[8]A sede a que se refere o Padre é a Igreja mais importante da paróquia, localizada na principal praça do município.
[9]Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 7.

presença institucional era precária. As poucas organizações leigas existentes eram centradas em orações coletivas[10], como no Apostolado da Oração.

Os católicos mais participativos do município se organizavam para rezarem juntos, sobretudo em alguns períodos do ano, como o mês de maio, considerado o mês de Maria. Uma organização das mais importantes era a Conferência de São Vicente de Paulo, em que os participantes se reuniam para fazer doações às pessoas mais carentes, algo que ocorria mais facilmente em função de haver uma espécie de consenso moral de que é necessário ajudar ao próximo. Era dessas organizações pré-existentes que surgiriam comunidades organizadas.

Além desses grupos, que vez ou outra se reunia, o Bispo, Dom Correa, tinha um trabalho pela Diocese, que potencializou o trabalho do Mobon na formação de comunidades. Eram as "Conferências Religiosas Populares" que consistia:

> em reunir as famílias toda semana pra rezarem juntos, rezar o terço, ler a palavra de Deus, ler o catecismo do Pe. Negromonte. A intenção dele era de botar mesmo muita coisa na cabeça das pessoas, e unir as famílias, e esse trabalho já começou tão logo ele chegou por aqui em1958. Foi ordenado no fim de 57, bispo, 1958 ele começou com esse trabalho em todas as paróquias da diocese, então já foi uma base muito grande pra que, quando o Alípio chegou com o trabalho dele já tinha um costume das famílias de fazer isso né, então já tinha uma base, ficando muito mais fácil[11].

Alguns leigos de Miraflores relataram a existência desses grupos de Conferência Popular, cujos encontros eram realizados na casa das pessoas, Compondo um trabalho de organização dos grupos religiosos pré-existentes ao Mobon que foi importante para a formação das comunidades e lideranças. Há um registro da formação de 24 comunidades, entre 1971 e 1977, na paróquia[12]:

> Comunidades Novas:
> - As primeiras missas que celebrei nestas novas comunidades
> 1) Córrego dos Martins (Beija-Flor) numa casa da escola, a pedido de José Martins da Costa, vulgo João Santos, celebrei a santa missa, às 3 da tarde. Muita gente. Falamos da necessidade de se construir uma igreja neste córrego – 11 de janeiro de 1971[13].

Os agentes que participavam da missa, nas localidades onde se objetiva formar uma comunidade, eram estimulados a escolher um local para a construção da capela – esta seria uma referência para a comunidade que estava se formando. Normalmente, o espaço era doado por algum dos membros, que possuía terras e estava disposto a participar da comunidade. As capelas[14] se tornaram um ponto de referência; era nela que os fieis se encontravam para celebrações religiosas, faziam festas e reuniões.

A referência mudava práticas locais, já que o grupo passava a ter um espaço coletivo para interações sociais. O pároco realizava missas nas capelas e as atividades religiosas, na nova comunidade, ganhavam frequência e dinamismo. Pessoas de sua confiança eram responsáveis por mobilização da comunidade, a qual era formada a partir da missa, em que as pesso-

[10]Desde o período colonial "na zona rural, onde o raio de ação das matrizes não se fez sentir, o povo criou e estruturou ritos coletivos, organizou suas novenas, procissões, ladainhas, cânticos de forma bem peculiar" (Teixeira, 1998: 21).
[11] Entrevista concedida por Monsenhor Raul, em janeiro de 2011.
[12] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 7.
[13] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 7.
[14] Fotos das capelas e locais de comunidades estão na figura 02, página 106.

as que moravam em localidades próximas umas das outras, geralmente, denominadas córregos, eram convidadas para cursos e o padre os estimulava para a construção da capela.

Pequenos grupos de reflexão eram formados; neles, as pessoas rezariam juntas e discutiriam as perguntas reveladas por meio de cartilhas distribuídas pela Diocese de Caratinga, escritas pelos missionários do Mobon. Os grupos, como explicitado no parágrafo anterior, eram formados por pessoas que moravam próximas uma das outras e que se reuniam regularmente na capela.

As capelas mudavam práticas locais. Muitas pessoas que participavam de celebrações no centro do município começaram a participar de atividades na capela local. Reuniões durante a semana e missas nos fins de semana alteravam sociabilidades pré-existentes; e a capela tornou-se não só um espaço religioso, mas, sobretudo, um espaço de relações sociais comunitárias.

As capelas tornaram-se, também, um espaço social de controle dos mais importantes. É nela que o padre transmite suas mensagens e expectativas para os membros das comunidades para saber das dificuldades e dos problemas individuais e coletivos daqueles que se agregam a estas. É na capela que os vizinhos se reúnem para tratar dos seus problemas coletivos; assim, está longe de ser apenas um espaço de manifestações religiosas. É um espaço onde questões familiares, educacionais, econômicas e políticas ocorrem de maneira constante.

Os cursos praticamente "sacralizavam" as comunidades. No curso de Boa Nova ao Evangelho, ministrado em 1970, trabalhou-se um conteúdo que enfatizava a importância fundamental de uma comunidade para a vida daqueles agentes:

> A vida comunitária é de importância capital
> - O homem não vive isolado.
> - O cristianismo exige vida comunitária
> - Os convertidos precisam do apoio da comunidade
> - A fé necessita de ambiente: de vida, de diálogo, de comunidade.
> <u>Vantagens de Comunidades Pequenas</u>
> - Conhecimentos profundos
> - Todos tem sua vez.
> - Amizade
> - Valorização da pessoa
> - Sentido mais profundo da vida
> - A comunicação é mais autêntica.
> - A comunidade é estímulo para o homem.
> - Faz crescer em forças desconhecidas.
> - Leva o a se expandir.
> - Dá-lhe disposição e otimismo para o trabalho.
> - Na comunidade deve haver:
> - Participação – Ambiente de família – Confiança – Liberdade –Aceitação – Muita solidariedade[15].

A comunidade é vista como o espaço exigido do cristianismo, onde aqueles que são verdadeiramente católicos, os "convertidos", precisam da comunidade. É nesta que haveria

[15]O conteúdo desse curso foi copiado do caderno de Dona Cora Furtado de Melo, da cidade de Iapu-MG. Ela é uma liderança religiosa conhecida na cidade, historiadora e pedagoga, a qual considerava importante registrar o conteúdo dos cursos que participava. Participou de quase todos os cursos do Mobon e deixou registros dos mesmos em cadernos e pastas, que contém anotações dos escritos no quadro, os livrinhos de evangelização utilizados (colados) e as repostas passadas por seu grupo (normalmente, se faziam pequenos grupos para elaboração de respostas aos missionários). Ela cedeu esse material para que eu pudesse explorar na tese e depois entregasse na sede do Mobon para consulta pública. Há fotografias dos cadernos de Dona Cora na figura 5, página 228

"ambiente de vida" e "diálogo". Relações interpessoais são valorizadas sob o argumento de que o homem "não vive isolado". A força do argumento pode passar despercebida aos não católicos; não obstante, para que agentes leigos imersos no campo religioso fossem chamados de verdadeiramente católicos, "convertidos", fato visto na comunidade como algo significativo.

A conversão é vista como inserção e engajamento na vida religiosa da comunidade; é transformar-se em alguém preocupado com as pessoas da comunidade, ser exemplar aos demais. É uma conversão "dentro" do catolicismo que pressupõe práticas mais adequadas às proposições do Movimento da Boa Nova.

Há um efeito simbólico dos mais consistentes serem chamados de convertidos e serem vistos como agentes importantes da comunidade, que possuem uma forte vinculação católica. Assim, o chamado participar da comunidade de missionário e padres, agentes legítimos dos bens de salvação era recebido como um chamado importante.

A comunidade é o espaço buscado para o "exercício de fé", onde os fiéis devem mostrar seu engajamento. Com o objetivo de formar comunidade, o Mobon procura convencer seus fiéis dos benefícios práticos desses novos propósitos. Um destes é afirmar que, na comunidade, as pessoas têm relações sociais mais próximas, que oferecem vantagens como: construção da amizade, estímulo para o trabalho, otimismo, podendo ter um "um sentido mais profundo da vida".

Argumentos nesse sentido eram repetidos em cursos subsequentes: "Lembrar sempre esta idéia de que comunidade é questão de vida ou morte para o cristão. O cristão sem comunidade é o mesmo que peixe fora d'água. O Evangelho tem sentido na vivência ria[16]". A participação comunitária era obrigatoriedade para ser cristão, gerava-se uma percepção de uma necessária militância em prol da comunidade. A ideia transmitida nos novos propósitos do Mobon era de que o catolicismo vivido até então, pouco faria sentido por não ser comunitário. Embora, a formação de lideranças católicas e a tentativa de unir os agentes em torno do catolicismo por parte do Mape tinham uma série de características comuns com a ênfase comunitária do Mobon.

Essa revisão nas lógicas de pensar e agir dos católicos era potencializada a partir do Concílio Vaticano II, que estimulou a articulação dos grupos de base. No Brasil, a formação de comunidades se consolidava à medida em que muitos religiosos se convenceram da ideia de que, "na paróquia *tradicional*, os católicos se achavam dispersos, desorganizados, reunindo-se apenas para os ofícios religiosos sem se constituírem em sujeitos ativos, sem formarem uma *comunidade"* (Almeida, 2000: 87).

As interações sociais nas comunidades são mecanismos para que as pessoas compartilhem visões de mundo propaladas pelo catolicismo, que buscava interferir diretamente nas ações das pessoas e suas práticas cotidianas. Muitos das características das comunidades religiosas dialogam com o conceito de comunidade de Ferdinand Tönnies (1973):

> a comunidade é a vida comum, verdadeira e durável; a sociedade é somente passageira e aparente. E numa certa medida, pode se compreender a comunidade como um organismo vivo, e a sociedade como um agregado mecânico e artificial (...) (p.98).

Nessa perspectiva, comunidade dizia respeito à estabilidade e confiança, onde a vida pode ser "real e orgânica – é então a essência da *comunidade* - ou como uma representação virtual e mecânica – é então o conceito de sociedade" (Tönnies, 1973: 96). Essa ideia fica ainda mais nítida quando se afirma que:

[16] Curso de Aprofundamento e revisão, 1972. Material de Dona Cora Furtado de Melo.

> Tudo o que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto é compreendido como a vida em *comunidade* (assim pensamos). A sociedade é o que é público, é o mundo (...). Entra-se na sociedade como em terra estrangeira. Adverte-se o adolescente contra a má sociedade, mas a expressão 'má comunidade' soa como uma contradição (Tönnies, 1973: 97).

As pessoas das comunidades católicas organizadas estariam se protegendo "do mundo". Para os padres e missionários, organizar comunidades era uma estratégia das mais importantes: garantia uma presença efetiva do catolicismo pelos rincões mais distantes das paróquias, algo fundamental num contexto em que padres eram escassos. Além disso, ficaria subentendido que fazer parte daquele núcleo comunitário significava também ser católico, o que impedia, ou pelo menos dificultava, a conversão para outras religiões. Ou seja, garantia-se um monopólio almejado no campo religioso.

Essa formação de católicos era uma maneira de moldar os grupos leigos aos interesses pré-estabelecidos por párocos e missionários. Os cursos nas comunidades configuravam uma espécie de catequese de adultos, uma forma de "levar o evangelho" ao maior número de pessoas. Assim, para combater "ignorância religiosa", era formada uma camada de lideranças locais que contribuíam para a reprodução das crenças e ideias católicas, num contexto de "leigos evangelizando leigos".

O missionário sacramentino, Denílson Souza, acredita que "a proposta maior do Mobon sempre foi dar importância ao leigo; é fazer com que o leigo assuma o seu lugar, o seu papel na comunidade. Esse é o grande achado do Boa Nova" (Araújo, 1999: 25). A participação dos leigos nas comunidades os colocava sobre o controle do pároco e sob os ensinamentos do Mobon. Desse modo, criava-se o senso de responsabilidade dos leigos, junto aos compromissos que iam se construindo ao longo dos cursos. Pelo fato dos próprios leigos ministrarem os cursos, suas ideias e compromissos passavam a ser públicos, gerando, assim, um compromisso ainda maior.

Algumas perguntas e respostas sobre as comunidades ajudam a compreender bem a imagem que era passada aos leigos:

> I – a) Um grupo reunido é comunidade? Por que?
> b) A entrada de novos membros em nossa comunidade é motivo de alegria ou preocupação? Por que?
> II – a) Comunidade é pensar igual? Por que?
> b) Quanto mais gente na comunidade é melhor ou pior? Por que?
> III – a) Já temos comunidade? Por que?
> b) Quem tem mais utilidade na comunidade: quem faz o Curso ou quem não faz? Por que?
> IV – a) Somos insubstituíveis? Por que?
> b) Por que certas pessoas não querem participar da comunidade? De quem é a culpa?
> V – O que este curso despertou em você?
> Como continuá-lo? Quais os pontos positivos do curso? E os negativos?
>
> RESPOSTAS
> I. a) Não, porque podem estar desunidos e não tratarem de um ponto comum.
> b) Depende; porque se ele tem o mesmo ideal.
> II. a) Não; porque mesmo que a finalidade seja a mesma, porém o pensamento é diferente.
> b) Pior; porque havendo menos pessoas haverá mais Comunidade entre elas.
> III. a) Já temos; já temos várias equipes trabalhando em diversos lugares.
> b) Todos; porque cada um de acordo deverá dar a sua participação.

> IV. a) Não; porque sempre há alguém que pode prestar os mesmos serviços, talvez até com mais aperfeiçoamento.
> b) Por falta de esclarecimento; Nossa, pois muitas vezes deixamos levar-lhe uma palavra amiga e essencial.
> V a) Responsabilidade; transmitindo a outros aquilo que aprendemos[17].

Apesar das respostas não serem necessariamente as desejadas pelos missionários que ministraram os cursos, Alípio e João Resende, elas fornecem pistas relevantes. Os cursos enfatizam a importância das comunidades estarem unidas e a necessidade do respeito a pensamentos diferentes. Além disso, ressalta-se a importância da participação de todos nas comunidades, dando a idéia de que aqueles que não participam das comunidades não tinham "esclarecimentos": soa como absurda a possibilidade de escolher não fazer parte de uma comunidade. Isso gerava uma disputa entre aqueles que eram parte da comunidade e os não participantes. Os leigos das comunidades que se formavam se sentiam desafiados pelas pessoas que não se agregavam ao núcleo comunitário:

> b) Quem é contrário à sua evangelização ajuda ou atrapalha? Por que?
> Resposta:
> b) Ajuda; porque será mais um obstáculo que teremos que enfrentar[18].

Os leigos assumiam suas responsabilidades de lutar pela comunidade e, para isso, estavam dispostos a enfrentar "obstáculos". O comprometimento com a dinâmica da comunidade, com os cursos e o Mobon como um todo se constituía como *habitus* militante, em que os agentes encontravam uma nova forma de engajamento de importância fundamental para suas vidas.

José Maria é uma liderança comunitária que se destacou já inicialmente e enfrentou dificuldades na formação da comunidade onde vivia:

> Tinham muitas famílias tradicionais aqui, antiga. Aqueles de só de rezar terço, que até culto dominical, esse grupo de reflexão, eles não concordavam, muitos não concordavam, eles gostavam só de rezar o terço. Porque antigamente o que a gente fazia era só rezar terço. Ia à missa para assistir. Mas se é o padre que celebrava, a gente ficava rezando o terço. Tinha só um lá ou dois para responder, que aprendia. Mas esses caras, no momento, achavam que estava errado. Com aquela forma de culto achavam que a gente era protestante, que a gente não era mais católico e pronto. Foi sofrida a história[19].

Alguns grupos não queriam fazer parte da comunidade e queriam continuar com os mesmos ritos que estavam acostumados. Algo que concorria com os propósitos do Mobon e do padre Léssio, que objetivavam novas formas de organização local e de culto. O trabalho de uma pessoa falar na frente com a bíblia, sem batina, era algo criticado por ser de protestante.

Na Zona da Mata, vivia-se esse mesmo processo. Segundo Comerford (2003), emergiram práticas muito incomuns para a região, como católicos com bíblias na mão saindo do trabalho rural para reuniões. Isso encontra resistências dos católicos mais tradicionais, que se recusavam a assistir curso de "um igual", afinal, muitas dessas pessoas estão acostumadas a aprender apenas com aqueles que possuem recursos intelectuais muito maiores que os deles, e também havia rejeição por alguns fazendeiros que não viam com "bons olhos" a emergência de novas formas de organização social.

[17] Curso de Boa Nova ao Evangelho, 1970. Material de Dona Cora Furtado de Melo.
[18] Curso de Fidelidade ao Evangelho, 1971. Material de Dona Cora Furtado de Melo.
[19] Entrevista concedida por José Maria, em janeiro de 2011.

Assim, além dos desafios em relação à própria dinâmica dos grupos religiosos, dificuldades "externas" também são narradas: a construção da ideia de que são protestantes por usarem a Bíblia ou comunistas em função das reuniões em pequenos grupos criavam empecilhos por parte dos proprietários para liberarem seus funcionários a participarem dos grupos, além da oposição dos católicos mais tradicionais (Kerandel e Del Canto, 1977).

A comunidade se constituía pela junção dos grupos de reflexão, os quais se reuniriam uma vez no mês com outros na sede da comunidade para que fizessem um debate com um grupo maior, num evento conhecido como plenário, onde se discutiam as questões que trabalharam nos pequenos grupos durante todo o mês.

Essa forma de organização do catolicismo rompia com as práticas tradicionais de rezar o terço e ouvir o padre. Além disso, as lideranças do Mobon tinham acesso à Bíblia e faziam uso da mesma em suas falas na capela, prática mais comum entre protestantes. Assim, o campo religioso católico vivia sob uma forte disputa entre a religiosidade pré-existente e aquela que se tentava instituir.

Em Miraflores, muitos grupos que moravam "nos córregos" recusaram-se a participar da comunidade. Muitas famílias andavam dezenas de quilômetros de bicicleta ou a cavalo para assistir à missa no centro do município aos domingos e viam com desconfiança o catolicismo que se implantava nas capelas. Muitos não se interessavam em aderir à nova forma de organização social católica e isso não era uma prática de uma elite local, mas abrangia grupos das mais diversas condições econômicas. . Grande parte dessas pessoas não concordava com o catolicismo sob organização dos leigos, pois estava acostumada à gestão dos padres, considerados mais legítimos; ideia que a própria Igreja Católica estabeleceu como norteadora de suas ações.

Essas disputas foram comuns na formação de todas as comunidades de Miraflores, com menor ou maior intensidade. Os novos propósitos representavam a concorrência à organização pré-existente e o desafio de se conseguir formar uma comunidade era fundamental para a conformação de um *habitus* militante, em que os agentes deveriam agir de maneira dedicada à comunidade, lutar pela comunidade e fazer tudo o que fosse preciso para que ela funcionasse bem.

Na comunidade onde José Maria atuava já havia uma capela construída (algo raro, pois quase todas foram construídas sob supervisão de padre Léssio) e um homem considerado "rezador" comparecia para rezar terço com as pessoas da localidade. Com a organização dos grupos de reflexão, ele teria perdido lugar: "Foi uma guerra no começo aqui, e eu sofri muito, muito. Foi uma guerra porque tinham muitos que achavam que a gente estava tomando a Igreja de outros, construiu a igreja e a gente estava tomando"[20]. O clima em sua comunidade foi dos mais tensos: "Ali na nossa igreja ali rapaz, jogava pedra em cima da igreja, a gente estava lá rezando e jogava pedra, soltava foguete dentro da igreja, dava tiro e jogava a 'casca' de bala dentro da igreja. Ali fazia uma desordem. Gritava lá fora"[21].

A situação ficou tensa porque José Maria era de confiança do Padre Léssio; e o "rezador" contava com o reconhecimento das pessoas da localidade. Assim, ocorria uma expressa disputa pelo monopólio legítimo da gestão dos bens de salvação por parte da Igreja Católica.

Segundo José Maria, o "rezador" bebia muito, algo que o desqualificava como religioso. Apesar das disputas, ambos eram católicos, mas aquele que contava com a legitimidade do padre levava consigo maior capital religioso, já que, com aval do pároco, poderia deslegitimar as práticas do rezador, consideradas fora dos padrões e ultrapassadas.

[20] Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.
[21] Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.

No novo contexto, de cursos e organização comunitária, as normas de convivências apreendidas eram aplicadas no plano local:

> E assim, quando a gente entrou a gente começou a mudar, a agir. "Oh gente, agora não dá mais não, agora não pode conversar". Aí o pessoal queria vencer a gente, queria continuar o mesmo bate papo, brincar lá dentro da igreja como se não tivesse dentro da igreja, como se não tivesse rezando, e a gente começou a agir e corrigir. E aí a história ficou feia, porque esse cara um dia ele falou com os outros que eu proibi ele de rezar[22].

Os leigos que passaram pelos cursos se consideravam agentes legítimos da instituição e tinham apoio do pároco para isso. Isso continha um elemento emocional importante, já que os estes viam suas atuações no catolicismo como sendo fundamentais. Os participantes se sentiam mais pertencentes à instituição e estavam com lógicas de pensar e agir condizentes com os interesses do pároco. Isso reduzia a sensação de dominação do pároco, por isso, essa dominação era mais efetiva (Bourdieu, 2005).

A menos efetiva, porque mais explícita, se dava nas comunidades. Alguns católicos leigos não viam legitimidade em José Maria para lhes cobrar formar de agir mais coerentes, mas o mesmo era incentivado pelo pároco e procurava fazer valer sua diferenciação frente ao demais. Com isso, foi se consolidando como importante liderança religiosa do catolicismo na paróquia. A lógica da autonomia leiga tinha muitas limitações práticas porque a liderança leiga sabia que apenas continuaria como tal se legitimada pelo pároco, algo que só ocorreria se o leigo agisse em conformidade com a vontade do padre.

O trabalho de Comerford (2003) mostra que a diferenciação de uma liderança da comunidade aponta para formas tradicionais de controle e, à medida que o poder se consolidava, "poderia tanto fazer com que todas as famílias se ligassem à *comunidade*, como intensifica os antagonismos 'tradicionais', dando-lhes novos campos de contenda, e ainda criar novos tipos de antagonismo" (p.186).

Assim, as comunidades reproduziam a lógica hierarquizada da Igreja Católica. Da mesma forma que a comunidade tinha uma liderança responsável por coordená-la, as relações entre o padre/missionário e o leigo são desiguais, dado que, na divisão do trabalho religioso, os leigos ocupam espaços menos importantes e, na hierarquia institucional, é aquele que possui menor capital simbólico e/ou religioso.

Camurça (2010), problematizando o catolicismo comunitário francês por meio de uma pesquisa bibliográfica, demonstra que, mesmo se buscando tendências comunitárias e democráticas, acaba-se gerando tensões e conflitos abertos na paróquia. Ele cita um interessante exemplo que contribui para entender as "comunidades do Mobon":

> O processo de desclerização do trabalho religioso, que originou, contraditoriamente, o surgimento de uma clericalização de leigos (Bobineau, 2003: 77), ou seja, a aquisição por parte de alguns leigos de um s*avoir-faire* religioso que os tornam superlaicos ou subpadres em relação a outros leigos, criando novamente uma hierarquia (Bobineau, 2003: 77). Notamos também na análise a menção a 'desacordos, jogos de poder e busca de reconhecimento social emergente' (Bobineau, 2006: 101) como ingredientes que se articulam ao jogo comunitário (Camurça, 2010: 78).

Mariz (1994) percebeu que muitas das idéias propostas pelas CEBs, como a democratização de base das práticas católicas, eram difíceis de serem colocadas em prática, pois, na vida cotidiana, isso tem limites e problemas. Os objetivos propostos pelos liberacionistas nem

[22] Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.

sempre tinham contexto apropriado para a prática; leigos diferenciados em função da formação proporcionada pelos cursos e contando legitimidade do pároco dificilmente conseguiriam uma relação horizontal e democrática junto aos membros da comunidade.

A nova organização proposta pelo Mobon contribuía para a emergência dos leigos clericalizados. Assim, cada comunidade que se formava tinha esses agentes, que se tornaram comuns pelas paróquias, enquanto os cursos de formação de lideranças se espalharam por esses locais: "foi um fervor nesse momento"[23]. Esses cursos aconteciam improvisados sob árvores, paióis e tulhas: "era feito debaixo de árvores, moitas de bambu, onde tivesse uma boa sombra a gente estava"[24].

Os católicos eram estimulados a participar de tais cursos: Padre Léssio usava o argumento de que os esses eram fundamentais, não sendo possível "ser cristão" sem fazer cursos. Essa afirmação era muito relevante para quem está habituado a ter palavras do pároco como verdade e está imerso no conjunto de simbologias do campo católico. Logo, a participação na dinâmica de cursos e comunidades tornava-se obrigatória:

> o Pe. Léssio exigia, exigia muito, ele apertava o pessoal e falava assim "oh, se vocês quiserem batizar a criança, receber sacramento, tem que ter participação ativa", então os cursos funcionavam mais porque apertava isso, ele autorizava o coordenador a exigir isso mais também, se a pessoa fosse fazer um batizado na matriz e fosse de uma comunidade, tinha que trazer um comprovante de lá, pra ver ser a pessoa tava participando da comunidade, então exigia mais, cobrava mais e apertava mais.[25]

O Padre Léssio era extremamente exigente com as condutas das lideranças leigas e queria fazer valer seus poderes institucionais. Em geral, os agentes leigos, mesmo que insatisfeitos, revelavam obediência ao posicionamento do pároco; era ele quem legitimava os poderes aos coordenadores das comunidades, que passavam a ter posição privilegiada frente a outros leigos, mas que precisavam ser obedientes aos desejos do pároco. Era uma situação tensa, porque o padre autorizava o coordenador a cobrar maior participação dos outros leigos, que não necessariamente estavam prontos a se submeter às ordens do coordenador da comunidade.

Assim, a participação na comunidade tornava-se uma exigência. Sem um "atestado de frequência" emitido pelo coordenador da comunidade não se conseguiria receber um sacramento. Os participantes das comunidades são, pois, cobrados a terem um compromisso intenso com a Igreja Católica.

O catolicismo que se configurava apresenta uma condição paradoxal: eram abertos espaços à participação e proeminência de lideranças leiga nos rituais católicos, mas, ao mesmo tempo, pesava sobre eles um enorme controle hierárquico, o qual era feito localmente pelo coordenador de comunidade, que, por sua vez, era controlado pelos outros leigos. Uma falha poderia chegar ao padre e este ser destituído da função que ocupava.

O controle não era apenas religioso. O Mobon tornou-se um movimento de formação cívica, que perpassava amplos aspectos da vida coletiva em comunidade. Além da organização da comunidade, os cursos e ideias do Mobon transmitiam concepções e normas comportamentais aos membros do novo grupo que se constituía. Uma dessas novas normas era evitar os conflitos entre as famílias da mesma localidade e promover a conciliação entre elas.

Pedro Borges, um trabalhador rural pioneiro na formação de comunidades, afirma que as comunidades foram importantes para diminuir inimizades:

---

[23] Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.
[24] Entrevista concedida por Pedro Borges, janeiro de 2011.
[25] Entrevista concedida por Sócrates, janeiro de 2011.

> no córrego dos Pedro onde comecei com o trabalho de comunidade existia muitas indiferenças entre as pessoas, muita inimizade e tudo. Teve um curso lá, que no final do curso foi um choreiro lascado, porque tinha pessoas que tinha mais de 20 anos que não combinavam um com o outro, e na hora do curso, com aqueles ensinamentos todos, as pessoas viam que a realidade não era aquela, ai abraçavam teve um dia que foram dezesseis pazes num dia, onde perceberam que na vida em comunidade não pode haver indiferença[26].

A formação da comunidade mudava lógicas de comportamentos entre pessoas que eram vizinhas e havia estímulos para que não houvesse conflito entre as pessoas. Além disso, Padre Léssio insistia para que os católicos entregassem suas armas na delegacia ou as enterrassem, pois seria uma incompatibilidade ser católico "de verdade" e possuir armas[27]. É revestido do poder institucional católico que tinha legitimidade para fazer uma afirmação tão contundente.

O padre incentivava a construção de hortas em todas as casas dos paroquianos: "conseguimos formar muita horta. Na época, eu exigia, falava que ia visitar casa por casa e queria ver horta em cada uma. O povo cooperou" (Diretrizes, 2008: 6); para ele, era uma forma de tirar as pessoas do consumo de enlatados e carnes. Estimulava a produção de rapadura, açúcar mascavo e café para consumo familiar, em detrimento de produtos de supermercado. Investia muito de sua energia para que as pessoas não bebessem e não fumassem. Assim, constitui-se um novo momento em que as comunidades e as práticas das pessoas passavam por uma reformulação ampla, constituída e direcionada pela autoridade religiosa do Padre.

Dona Inezita, importante liderança religiosa de um distrito do município, fala de mudanças amplas a partir da chegada do novo pároco:

> Quando o padre Léssio chegou, Nossa Senhora! Foi aquela força imensa, o povo brigava, o povo era muito nervoso, não tinha união, padre Léssio chegou, parece que jogou. Tinha uma lavareda enorme de fogo, e ele jogou água e aquilo apagou tudo. Tinha muita gente que tinha arma de fogo, aquilo acabou tudo. Ele mandava as pessoas furarem o buraco, enterrar aquelas armas de fogo, colocar sal e por terra. Pois sabe que o povo fizera? A maior parte fez mesmo. E começou a dar curso pra gente[28].

O empenho do padre Léssio era uma forma de tornar as comunidades mais adequadas aos seus ideais – organizada em torno das capelas, com encontros religiosos constantes e um desejo de que todas as pessoas estivessem prontas a colaborar com seus anseios. As novas formas de vivências que instituía extrapolava as formas mais corriqueiras de intervenção de párocos. Essas investidas e preocupações com o seu "rebanho" lhes rendiam maior reconhecimento junto à população. Um pequeno proprietário que acompanhou o trabalho do Padre afirma que este teria contribuído "bastante para as famílias, ajudou na maneira de viver em tudo, em todos os sentidos, Padre Léssio foi um dos que mais atuaram. A missa do Pe. Léssio era uma catequese pra nós, nos ensinava a viver em todos os sentidos"[29].

As formas pré-proclamadas de vivência, emanadas pelo pároco, eram amplas, abrangendo desde formas de se alimentar às formas de se relacionar na família. Isso tinha uma relação direta com a atuação de Alípio, que foi "focalizando a mensagem no sentido de nos levar ao testemunho de vida em nossa comunidade" (Costa, 2009: 23-24). Testemunho de vida,

[26]Entrevista concedida por Pedro Borges, janeiro de 2011.
[27]Uma liderança religiosa disse-me, depois de uma entrevista, que era comum andar armado, mas enterrou seu revólver como fizera alguns de seus vizinhos produtores rurais por influência dos pedidos do Padre Léssio.
[28]Entrevista concedida por Dona Inezita, janeiro de 2011.
[29]Entrevista concedida por Pedro Borges, janeiro de 2011.

naquele contexto, significava ser exemplo a ser seguido na comunidade: boa conduta junto à família, vizinhos, parentes e amigos, bem como a participação na Igreja Católica.

O catolicismo que se implantava era muito controlador da vida cotidiana dos membros religiosos das comunidades. Com o aprendizado de que deveriam ser exemplares aos outros membros da comunidade e com lideranças religiosas aptas a intervirem para mudar as práticas "erradas", com legitimidade do padre, esses espaços eram localidades em que se deveriam "andar na linha" para se dar testemunho de vida. A reputação das pessoas nas comunidades era medida por seus comportamentos; ocupavam melhor espaço no campo religioso aqueles considerados pessoas exemplares.

Pessoas que participavam das comunidades, mas cometiam falhas segundo a lógica ética que compartilhavam nas reuniões comunitárias, tinham suas condutas condenadas pelos agentes comunitários. Ouvi relato de um agente que se afastou da comunidade por ter se separado da esposa e, por isso, se considerava indigno do grupo por achar que não dava mais um "testemunho de vida". Assim, é importante pensar essas comunidades são espaços de união, agregação de pessoas, mas também de exclusão de outras não dispostas a participar das atividades comunitárias e do conjunto lógicas morais e éticas que esta participação implica.

Esse processo é dinâmico, numa interação constante de integração e desintegração de pessoas à comunidade, dependendo das questões e objetivos em jogo. Neves (2008) ressalta a necessidade em não se fazer uma representação da ordem social como unidade perfeita e ausente de contradições, algo impossível diante da complexidade das relações sociais.

Novaes (1997), ao analisar a importância da religião na mobilização de trabalhadores rurais no Nordeste, mostrou que a ameaça de restringir acesso aos sacramentos faz com que católicos busquem formas de evitar a aplicação dessas sanções, o que reafirmam a importância dos sacramentos e a mediação do clero. Em Miraflores, isso contribuía para maior agregação de pessoas e controle da comunidade. Ser considerado indigno de batizar uma criança tinha grande significado negativo ao agente punido.

Essa cobrança contribuía para que lideranças advindas dos cursos do Mobon, legitimados pelo padre, ocupassem cargos de coordenação de comunidades e se vissem em situação destaque frente ao conjunto de leigos da localidade. Os coordenadores das comunidades eram eleitos:

> Elegia o coordenador da comunidade e o coordenador do setor. E eu fui muitos, muitos anos coordenador do setor. Coordenava aqui um setor do Beija-Flor que fala, nós tínhamos oito comunidades que eu coordenava (...). Em cada comunidade tinha um coordenador da comunidade[30].

A paróquia é dividida em setores; nestes, existem diversas comunidades. O coordenador de comunidade é eleito pelas pessoas que participavam das atividades religiosas comunitárias. Os concorrentes a coordenador são pessoas consideradas lideranças dessas comunidades, fato que tornava tensas a situação e apontava para divisões entre os grupos concorrentes na comunidade. Essa disputa sinaliza uma luta pelo acúmulo de capital religioso e político na vivência comunitária, o que demonstra diferentes possibilidades de acessos a poderes políticos e simbólicos entre os agentes sociais.

Ocupar cargos importantes na comunidade representa aumento da capacidade de mobilização dos agentes locais e ganho de reconhecimento público, uma vez que estes deixam de ser um membro da comunidade para ser um destacado agente comunitário, com quem candidatos, funcionários da prefeitura e moradores precisam conversar para poder ajudar na resolução de problemas.

[30]Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.

As lideranças locais, participantes do Mobon e das comunidades, requisitos para serem líderes, elegem um coordenador para cada setor. As pessoas votam no setor onde residem. Depois, todos elegem um coordenador da paróquia, função que congrega todos os setores:

**Organograma de organização das comunidades de base de Miraflores:**

Essa divisão aponta para uma hierarquização da vida em comunidade, onde todos têm seus papéis bem estabelecidos. Alguns leigos gozam de privilégios em relação aos outros e, não obstante todo o efeito simbólico dos cargos, o poder decisório continuava centrado no pároco.

Lespaubin et. al. (2004), no estudo sobre a gestão das comunidades, afirma que a gestão democrática de comunidades era difícil de ser colocada em prática:

> a gestão democrática das comunidades, embora seja universalmente valorizada, na prática não ocorre sem tensões. Ao mesmo não se pode esquecer que essa participação se dá dentro de uma estrutura eclesial hierarquizada, na qual o poder se encontra concentrado nas mãos de poucos: tal contradição coloca limites à prática participativa (p. 157-158).

Os próprios missionários do Mobon se veem em situação de dependência do empenho do pároco para mobilizar os leigos a participar dos cursos. Novaes (1997), nos estudos sobre o catolicismo no nordeste, mostra a importância dos párocos na mobilização da população rural. Nesse sentido, ela fortalece o argumento segundo o qual este é o agente fundamental do catolicismo, mesmo em contexto em que haveria espaços aos leigos.

Os agentes da Igreja Católica, por mais que permitam algumas possibilidades de autonomia de atuação aos leigos, possuem um capital cultural para lutarem pela imposição de uma visão de mundo e conduta de vida que consideram legítima (Bourdieu e Saint-Martin, 2009). Assim, se veem numa posição de dominação frente aos leigos. Essa consideração é fundamental para entender porque a presença do Mobon era subordinada ao interesses dos padres.

Comerford (2003), ao estudar a formação de Sindicato de Trabalhadores Rurais na Zona da Mata mineira, revelou a diferenciação que se formou entre a *comunidade* e o *córrego*[31]. A primeira possui dirigentes reconhecidos, têm espaços de reuniões, decisões coletivas, parte dos materiais escritos pela paróquia, diocese ou Mobon e as reuniões em plenária. Quando os grupos se reúnem é um momento em que divergências de respostas e opiniões emergem e podem ser conduzidas de forma mais amena pelos coordenadores das reuniões, seja

[31]Algumas localidades tinham nomes de córregos, incluindo nomes de famílias, como, por exemplo, Córrego do Alves, onde os moradores eram da família Alves.

o leigo, o padre ou um missionário; não que isso ocorra sempre, mas procura-se a construção do consenso, o que evidentemente está imbricado de disputas entre os grupos que procuram defender seus pontos de vista. Já o último, o córrego, sem tamanha hierarquia e configuração organizada, tem formas de dinâmicas próprias, que envolvem hierarquias de famílias e seus limites (Comerford, 2003).

O autor conclui que, na Zona da Mata Mineira, o termo comunidade passou a ser utilizado de forma ampla, tanto por moradores como por agentes eclesiais, sindicatos, prefeituras e órgãos estatais. Os contatos com esses grupos passavam pelos "líderes da comunidade", pessoas reconhecidas pela "inserção nos *trabalhos de base* da Igreja" (Comerford, 2003: 194).

No processo de formação de comunidades da Zona da Mata, as inimizades entre as famílias eram uma questão importante a ser abordada por padres e missionários, "lidar com inimizades e reformulá-las está no centro do processo de construção de *comunidades"* (Comerford, 2003: 177). Nesse sentido, a emergência dessas lideranças provocava mudanças nas relações sociais locais e, tanto novos conflitos poderiam surgir, como antigos poderiam ser intensificados.

Potenciais momentos de conflitos são as reuniões nas comunidades. Segundo Comerford (2003), livretos pediam que as pessoas narrassem fatos que tinham conhecimento, por exemplo, sobre injustiça: "Você conhece alguém nessa situação?" Os exemplos acabavam sendo de amigos, vizinhos, parentes etc. As críticas aos poderosos e ricos dificilmente deixariam de se vincular às famílias mais fortes do lugar (Comerford, 2003: 307). Essa situação gerava uma identificação dos grupos políticos. De um lado, as famílias consideradas mais poderosas e, de outro, união de pessoas vinculadas ao Mobon que propunham uma organização comunitária mais sólida e diretamente relacionada às atividades religiosas locais.

Na fase inicial da formação de comunidades, o padre Gwenael era muito presente nos novos grupos como forma de apoiar novos líderes "frente à ridicularização, críticas e comentários que expressam o controle sobre as pretensões de diferenciação das famílias que participam da *comunidade*" (Comerford, 2003: 184).

A comunidade e a militância em sua defesa eram algo central na trajetória do Mobon. Para manter a comunidade organizada, investia-se na formação de lideranças leigas, para isso, ficavam em situação de muita dependência em relação aos párocos. Não obstante, era um conjunto de leigos compromissados com os destinos da comunidade. Era uma responsabilidade que extrapolava a religião e deixava evidenciado que, coletivamente, seriam capazes de resolver seus problemas; isso já se iniciava com a construção da capela.

No estudo sobre a organização de comunidades e a influência do MEB, no nordeste do Brasil, Kadt (2003) revela que as organizações de comunidades, mesmo que rudimentares, "fizeram uma diferença significativa na capacidade da comunidade, primeiro de formular certas metas coletivas, e depois de agir com firme propósito de realizá-las" (p.382).

O texto de Neves (2008a), sobre a organização comunitária na região amazônica, também apontou para o fato de que, entre fins da década de 1960 e início da década de 1970, o Movimento de Educação de Base (MEB) contribui para a promoção de projetos pedagógicos emancipatórios e ajudam a agregar "aquelas unidades sociais e políticas em fluxos horizontais e verticais, agrupando e interconectando *ribeirinhos para viverem entre comunidades*" (p. 75).

Casanova (1994) também destaca a importância do MEB para a organização social, mas também enfatiza que foi muito relevante a utilização dos métodos educacionais de "conscientização" de Paulo Freire. Ele mostra também que foi importante esses processos terem ocorrido sob tutela da CNBB, o que institucionalizou e legitimou a emergência de concepções religiosas que destacam a necessidade de melhorias sociais.

Essa informação vai ao encontro da idéia de que o engajamento religioso pode ter consequências imprevistas:

> o engajamento religioso pode ter conseqüências não-intencionais, motivando atitudes e comportamentos estratégicos por parte do oprimido, resultando muitas vezes em mudanças nas relações com os familiares e com a sociedade mais ampla (Machado; Mariz, 1997: 73).

A promoção de novas vivências comunitárias, por parte do catolicismo promovido pelo Mobon, favorecia a emergência da concepção da capacidade de agir coletivamente. Assim, a participação das pessoas nas comunidades sugere novas formas de pertencimento à instituição, o que supõe também novas modalidades de afastamento, quando se recusa a participar do novo formato de organização paroquial.

Jacques Lagroye (2009) mostra que os fiéis estão vinculados à instituição de diversas formas. Ele afirma ainda que a teologia ocupa *locus* privilegiado nas disputas sobre as concepções divinas e pelas formas mais adequadas a serem emanadas e internalizadas pelo conjunto de fiéis. Essas chegam aos fiéis por meio dos padres e bispos que localmente atuam de maneira mais aproximada dos fiéis.

Dessa forma, são em espaços coletivos, como nas comunidades e cursos, que os seres sociais são modelados pelas instituições. As concepções religiosas das práticas sociais são asseguradas pelos dispositivos católicos de inculcação de suas posições doutrinais em seminários, catequeses, grupos de reflexão etc. São essas práticas sociais que garantem unidade dentro da grande diversidade de interesses dos agentes católicos, bem como a eficácia na manutenção da ortodoxia (Lagroye, 2009). Lagroye (2009) revela que a institucionalização não é um processo linear, assim, constantemente, os agentes sociais investem na tentativa de modificar ou conservar a instituição de determinada maneira.

Os agentes leigos das comunidades foram adquirindo novos propósitos em suas vidas, em que a comunidade ocupa espaço fundamental. Internaliza-se a ideia de que a comunidade é o meio possível de se viver o catolicismo. É um *habitus* militante que foi se constituindo na luta pela e para a comunidade.

## 2.2 A Formação de Lideranças

Como vimos, a organização das comunidades estava diretamente relacionada à participação dos leigos. Estes passariam por cursos para que pudessem reproduzir as concepções do Mobon. A Igreja Católica continuava verticalizada, o padre tinha controle de todas as informações e todos os conflitos que se passavam nas comunidades, já que havia leigos que o representava e lhe passava todas as informações. Assim, estes eram agregados à instituição de maneira eficiente.

O Padre Léssio sabia da importância da formação dos leigos para que o seu trabalho se expandisse por mais espaços. Nesse sentido, ele afirmou que essa era uma forma de dinamizar seus trabalhos: “quando a paróquia tem uma liderança boa, bem formada, o padre pode ficar com três ou quatro paróquias que não é muito. Ele deixa uns líderes aqui outros lá e só para supervisionar como estão” (Diretrizes, 2008: 6).

Os líderes passavam informações ao pároco para que estivesse constantemente informado do que acontecia por toda a paróquia, ao mesmo tempo em que contava com porta vozes capazes de reproduzir suas mensagens pelas comunidades. As diversas lideranças, sobretudo os coordenadores das comunidades, tinham uma vinculação com a vizinhança participante da comunidade e com o pároco, que lhe assegurava um *locus* privilegiado, já que os acontecimentos e resoluções dos problemas da comunidade passavam por ele.

A existência desses agentes pelas diversas localidades era uma maneira das mais eficientes para modelar o conjunto de fiéis, sem uma necessária e impossível presença pessoal em todos os espaços. Essa forma de organização não transformava mais que parcialmente as lógicas hierárquicas da paróquia, já que a submissão ao padre era vista na prática e nenhuma forma de subversão dessas lógicas era ensinada nos cursos. E, por mais que houvesse uma aproximação afetiva entre leigos, padres e missionários, isso não diminuía a distância de "status social" e poder institucional entre os agentes.

Lideranças eram pessoas que passavam pelos cursos e tinham reconhecimento dos padres e demais moradores das comunidades. Em geral, pessoas capazes de promover reuniões, organizar a capela e ser agente de ligação entre o grupo de vizinhança e o padre. Ter lideranças "bem formadas" era uma forma do Mobon se fazer presente em mais localidades, pois as lideranças poderiam ministrar cursos[32] e agiriam como representantes do Movimento, falando em nome do grupo, uma estratégia comum aos movimentos sociais, conforme afirma Melucci (1996), ao construir seu arcabouço teórico sobre movimentos sociais e ressaltar o papel dos líderes.

Padre Gwenael e o Padre Léssio acreditavam que era importante ter lideranças católicas, motivação diretamente relacionada ao tamanho da paróquia, que era muito grande e inviável para um único padre. Segundo Della Cava (1975: 22), em meados da década de 1970, havia um número reduzido de padres para uma grande população de católicos no Brasil:

> para 100 milhões de habitantes existem cerca de 12500 padres, dos quais quase 50% são de estrangeiros (em 1946 só um terço era de estrangeiros). A paróquia típica de um padre brasileiro é oito vezes maior do que a de um americano ou um alemão ocidental e doze vezes maior que a de um espanhol. O atual déficit de 20000 clérigos não pode ser preenchido em pela ordenação anual de 86 clérigos, nem pela importação de padres estrangeiros, que também está em declínio. Enquanto isso, a única estatística a aumenta é a da média de idade dos padres.

Nesse contexto, o padre Gwenael viu se impossibilitado de cuidar de todo o seu "rebanho". Buscando resolver seus dilemas, procurou uma pastoral católica para grupos rurais com o objetivo de atingir toda a paróquia:

> Falaram que tinha o pessoal que dava cursos para leigos, voltei e fui lá ver. Cheguei e encontrei Alípio que estava dando curso para um grupo de leigos. Não falei que era Padre, entrei, escutei e o pessoal falava, discutia, o padre apanhou tanta coisa, ouvia falar que o padre está irritando a gente, que o padre tem uma linguagem que a gente não entende. Aí pensei, eu também não. Pensei que o negócio era colocar o leigo na jogada. Eu falei com Alípio e combinamos que os dez leigos iam lá dar o curso de Bíblia. Eles iam em dez lugares diferentes, primeiro foi em cinco formar cinco comunidade e depois em mais cinco, aí formamos dez comunidades[33].

O Padre Gwenael queria trabalhar com os grupos leigos e instruí-los das concepções católicas, como forma de se fazer representado por mais espaços da paróquia. Em 1977, Gwenael e Luís Mario Del Canto[34] escreveram uma avaliação dos trabalhos realizados junto com os missionários. É um estudo apresentado ao Instituto Pastoral do CELAM e será explorado

[32]Em algumas regiões do nordeste, pessoas de mesma função eram conhecidas como animadores de comunidade ou animadores populares, formadas pelo movimento de Animação Popular (ANPO), originado do MEB.
[33]Entrevista concedida por Gwenael Kerandel, maio de 2011.
[34]Embora o trabalho esteja registrado como uma co-autoria, o padre Gwenael me afirmou que Luís Mario Del Canto apenas atuou na tradução do texto em português para a língua espanhola.

como uma descrição significativa do processo de formação de lideranças do Mobon[35]. Ele gostou do que viu no primeiro contato com os cursos do Mobon:

> uma chegada inesperada durante um destes cursos permitiu dar conta de que se tratava de algo diferente: uns trinta camponeses, todos gente humilde, estavam reunidos, haviam deixado seus trabalhos por seis dias e um clima de alegria e confiança discutiam animadamente e francamente sobre problemas de Evangelização (impressionavam as críticas aos sacerdotes e pastores). O tema do curso era: "a Boa Nova do Evangelho": boa nova que é a chegada do Reino, Reino de Libertação e de Esperança. (Kerandel e Del Canto, 1977: 22)

Chamou a atenção do padre Gwenael camponeses humildes discutindo sobre religião e seus problemas, também o fato dos camponeses tecerem críticas francas aos sacerdotes. Era raro que isso fosse feito em público em fins da década de 1960. A admiração do padre Gwenael representava certa abertura a um catolicismo em que os leigos ocupassem espaços mais importantes. Ele trabalhava em Eugenópolis-MG[36], onde treze dos quinze mil habitantes viviam na zona rural (Kerandel e Del Canto, 1977). O público de suas paróquias era muito parecido com aqueles "trinta camponeses humildes" que viu discutindo problemas de evangelização.

Ele acreditava que o Mobon "atuava exclusivamente no campo da pastoral rural e se percebia claramente que conhecia a mensagem e a linguagem camponesa: acreditava no povo. Estava na linha do Vaticano II e Medellín" (Kerandel e Del Canto, 1977: 26). De fato, o Mobon tinha atuação destacada em pequenas cidades, com ampla população rural, mas não havia uma necessária exclusividade.

O padre Gwenael pediu a Alípio que ministrasse cursos em suas paróquias, nas cidades de Eugenópolis e Vieiras (Zona da Mata mineira). Seria a abertura de uma nova frente de trabalhos missionários; porém, avaliou que não haveria tempo hábil, pois o território era grande e cada curso era de seis dias. Entretanto, em sua avaliação "não tinha como dizer 'não' àquele padre de sotaque francês e tão cheio de entusiasmo" (Costa, 2009: 3). Então, teria tido uma idéia rápida de enviar leigos para ministrar os cursos:

> hoje entendo que foi a luz do Espírito Santo. O nosso grupo dos antigos pioneiros já estava caminhando à luz do Vaticano II, já usando a linguagem do Boa Nova à busca de formação de comunidades. Pela primeira vez, enviamos este grupo para Eugenópolis e Vieiras a fim de que percorresse as comunidades e desse início ao trabalho de formação comunitária. Desse trabalho sairia a seleção da liderança que seria trabalhada na casa de formação e assim se fez (Costa, 2009a: 3).

A linguagem do "Boa Nova" era uma forma popular de comunicação para falar das renovações e transformações pelas quais passava o catolicismo em decorrência do Concílio Vaticano II. Alípio ressalta que a marca do Mobon é não fazer palestra, mas realizar um "trabalho explicando e conversando com o povo e pedindo a opinião do povo"[37]. Tudo isso, na época, era "uma novidade (...). As comunidades discutindo a religião com a Bíblia na mão"

[35]A região descrita na monografia é a Zona da Mata mineira. Miraflores-MG passou por processos parecidos, embora seja distante (aproximadamente 250 quilômetros). O que se objetiva é trazer à tona elementos importantes do processo de formação de lideranças.

[36] Há fotos do evento comemorativo de quarenta anos das CEBs em Eugenópolis, realizados em 2010, na figura 02, página 106.

[37]Entrevista concedida em outubro de 2004.

(Costa, 2009: 3). Embora o monopólio da gestão dos bens de salvação continuasse com o corpo eclesiástico (Bourdieu, 2005), um espaço maior de participação e de diálogo com os leigos estava se constituindo. Era a prática de um catolicismo diferenciado daquele vivido até o momento.

Depois dos primeiros contatos que Padre Gwenael teve com Alípio, foram organizados os cursos:

> no dia 15 de agosto de 1969 chegaram a Eugenópolis os dez líderes que um sacerdote foi buscar em Caratinga, já estavam divididos em grupo de 2. Antes de sair para suas respectivas comunidades foi explicado a todos, a situação e os principais problemas dos lugares onde iam trabalhar (alguns mostraram preferência para algum lugar). Logo, levados por um representante de cada comunidade se foram para iniciar os 5 primeiros cursos (três dias depois trocaram de lugar).Depois, na tarde de festa da Assunção de Maria se iniciou em Eugenópolis a formação das primeiras comunidades de base (Kerandel e Del Canto, 1977: 28).

As lideranças leigas já consolidadas partiam para novos espaços com ideias pré-concebidas a respeito da localidade, algo que influenciava na escolha dos líderes leigos para cada localidade. Esse processo resultaria, no mínimo, em um híbrido entre o que é pré-existente e o que é trazido de fora, conforme já ressaltado por Novaes (2002) sobre toda mediação.

Os cursos eram direcionados a cada contexto; a ênfase dada era direcionada para se adaptar aos interesses dos párocos locais. Nessas localidades, seriam escolhidas pessoas a "serem trabalhadas", formando uma camada de lideranças que receberiam a incumbência de organizar o trabalho religioso em suas comunidades.

Depois dos cursos, procurava-se "aproveitar o entusiasmo e dar continuidade ao trabalho iniciado. Era necessário dinamizar estes núcleos comunitários" (Kerandel e Del Canto, 1977: 30). Para "dinamizá-los", escolhia-se agentes locais que poderiam ser potenciais líderes e/ou coordenadores de comunidades. Segundo Padre Gwenael, há formas que facilitam o descobrimento de líderes:

> Depois de um certo tempo, observando os que participam das reuniões e celebrações se nota que em cada pequena comunidade surgiam alguns com qualidades de líderes: saber relacionar com o povo, são aceitos, compreensivos, pacientes, perseverantes e demonstram interesses pela comunidade (Kerandel e Del Canto, 1977: 28).

Gwenael apresentou os pré-requisitos de um líder. Essas características se assemelham à assertiva de Melucci (1996), que diz respeito à necessidade de uma identificação do grupo com o líder, que precisa ser habilidoso para garantir a coesão e interação entre os membros.

Melucci (1996) é enfático quanto à necessidade de se analisar a relação entre a liderança e a base que o sustenta como tal. "O fundamento da liderança deve ser buscado não na qualidade do líder ou na dependência dos seus seguidores, *mas no relacionamento,* os tipos de relações que colocam os atores juntos" (p.333). Assim, a liderança constitui-se como uma interação onde os benefícios da relação precisam ser mútuos: para líderes e liderados.

Melucci (1996: 342) coloca como pré-requisito ao líder que ele internalizasse e valorizasse as normas do grupo: "lideranças precisam representar e defender esses valores normativos". Assim, era preciso dar "testemunho de vida" e corresponder aos interesses do padre e missionários do Mobon.

Existiam lideranças "naturais" em algumas localidades, pessoas que organizavam eventos e atividades assistenciais. Essas pessoas eram estimuladas a fazerem os cursos do Mo-

bon e terem maior legitimidade como liderança religiosa. Ao longo dos cursos, outras pessoas se despontavam como líderes e obtinham reconhecimento local. Assim, em uma mesma comunidade, existem diversas lideranças reconhecidas, de quem se esperava condutas honestas e coerentes com os ideais religiosos.

Melucci (1996) enfatiza que líderes precisam satisfazer o grupo que os sustenta para se manterem enquanto tais. As lideranças do Mobon passavam pela avaliação do grupo, tanto internamente à comunidade, como fora, junto a padres e missionários. O processo de interação/relações sociais é contínuo na manutenção de um líder. No processo inicial, o potencial líder é convidado a participar de um curso de forma intensiva e:

> em regra geral se evita chamar uma pessoa sozinha de uma comunidade. Se insistir para que viessem pelo menos duas pessoas da comunidade. Isto para que não se convertessem mais tarde em caciques e que depois dos cursos pudessem dialogar entre eles e, juntos, servir a comunidade (Kerandel e Del Canto, 1977: 35).

O processo representava riscos iminentes, como converter lideranças em "caciques". Estava claro o poder que concentrava um líder; por isso, padre Gwenael reconhecia que esse trabalho proporcionava "tentações": "de aproveitar o trabalho para uma promoção pessoal e de aproveitar o trabalho para obter cargos políticos" (Kerandel e Del Canto, 1977: 76). Ser líder religioso representava se revestir de poder político na comunidade, pois a habilidade dos líderes está diretamente relacionada à habilidade política.

As atividades de liderança eram uma forma de adquirir capacidade de se comunicar com os públicos, construir reconhecimento junto ao grupo na capacidade de "conduzir" assuntos e questões de interesse coletivo, portanto, uma atividade fundamental na construção de capital político.

No processo de formação de liderança, dois cursos eram fundamentais: o pré-Boa Nova e o Boa Nova. O primeiro é descrito como catequético, em que são abordadas:

> questões básicas da fé e fornecidos esclarecimentos gerais. Já o curso de Boa Nova procura despertar o leigo para a liderança, levando-o a assumir responsabilidades pastorais na sua comunidade. Assim, nascem os coordenadores de comunidade, os catequistas, os plenaristas, etc. Vale dizer que há também cursos de aprofundamento específicos para os vários ministérios leigos existentes. É importante ressaltar que não se trata, aqui, de cursos que dêem diplomas ou que "qualifiquem" no sentido usual da palavra. Naturalmente, há transmissão de conteúdos, há comunicação de informações. Mas, sobretudo, o que se transmite é este espírito do *Boa Nova*, este jeito novo de ser Igreja, que temos tentado desenhar (Araújo, 1996: 36-37).

Apesar dos cursos não rederem diplomas aos participantes, é construída uma diferenciação entre as pessoas "dos cursos" e os não participantes. As diferenciações dos principais líderes frente aos demais membros das comunidades são construídas ao longo do processo: as lideranças adquirem novos conhecimentos, participam de mais cursos, adquirem maior habilidade de argumentação, constroem relações de amizade e cooperação com pessoas de fora da comunidade, possuindo mais contatos, poder de mobilização e informações de localidades distantes.

Essas pessoas se tornam mais informadas das transformações na Igreja Católica e têm capacidade de passar conteúdos para os demais. Sobre o papel dos leigos, nas anotações do

curso de "*Boa Nova ao Evangelho*"[38], ministrado em 1970, por Alípio e João Resende, enfatiza-se as mudanças nas práticas católicas: "Com o trabalho dos leigos precisamos do padre como antigamente? Por que?". A resposta[39]: "Não, porque os leigos tomarão parte ativa na Igreja". Outra pergunta: "a) O povo não conhece o Evangelho é por má vontade ou por falta de ensino? Por que?" e a resposta foi: "a) Por falta de ensino; não havia quem ensinasse"[40].

As perguntas e respostas denotam uma valorização do trabalho leigo e a necessidade de mudanças na forma de trabalhar dos párocos. Na outra questão, há valorização do ensino e promoção da ideia de que há necessidade de aprendizado por parte dos mesmos, subtendo-se uma crítica ao período anterior, quando "não havia quem ensinasse". Os missionários se engajaram no propósito de divulgar a concepção de que a Igreja Católica passava por uma renovação:

> I a) Quem já está por dentro da Renovação precisa do Curso de Evangelização? Por que?
> b) O nosso modo de praticar religião antigamente "cevava" os outros? Por que?
> Respostas
> I a) Sim; porque necessitamos de aprender mais.
> b) Não, porque era ministrada pelos dirigentes, mas não era participada pelo povo [41].

A primeira questão reforçou o processo de transformações da Igreja Católica. Nesse sentido, a questão a respeito de quem está por dentro "da renovação", sugerindo a existência dos que estão "de fora", enfatiza a necessidade de que se inserissem no processo de mudanças. Ademais, enfatiza a importância da continuação das pessoas nos cursos com a proposição de que há necessidade de "aprender mais", como uma forma do Mobon criar demandas para seus próprios cursos.

Nos cursos, acontecia uma mediação que procurava anunciar decisões e motivações "pré-proclamadas" as quais levariam os leigos a pensarem de acordo com pressupostos dos missionários. Essa situação que nos remete à concepção de Neves (2008), segundo a qual os agentes de desenvolvimento que agem como mediadores políticos "desenham comportamentos sociais correspondentes a uma almejada sociedade (pré-proclamada)" (p.35).

Os missionários almejavam instituir concepções de vida religiosa, a qual estaria imersa em grande processo de transformações e havia necessidade dos leigos se adequarem a esse novo contexto. Essa idéia pode ser percebida na questão (b), em que se questionava sobre o modo de "praticar religião como antigamente" – algo criticado porque não contava com a participação do popular. Os missionários promoviam a ideia de contínua participação leiga nas atividades religiosas.

O curso de Evangelho na Vida[42] é sugestivo na ênfase em relação às novidades advindas do Concílio Vaticano II:

---

[38]Curso de Boa Nova ao Evangelho, Ministrado por Alípio e João Resende. Em Iapu-MG, 29-8-1970 (Material de Dona Cora Furtado de Melo).

[39]Quando peguei o material de Dona Cora, ela afirmou que as respostas dadas por seu grupo, em geral, eram aquelas esperadas pelos missionários e que já eram mais ou menos previsíveis pelas falas durante os cursos.

[40]Curso de Boa Nova ao Evangelho, Ministrado por Alípio e João Resende. Em Iapu-MG, 29-8-1970 (Material de Dona Cora Furtado de Melo).

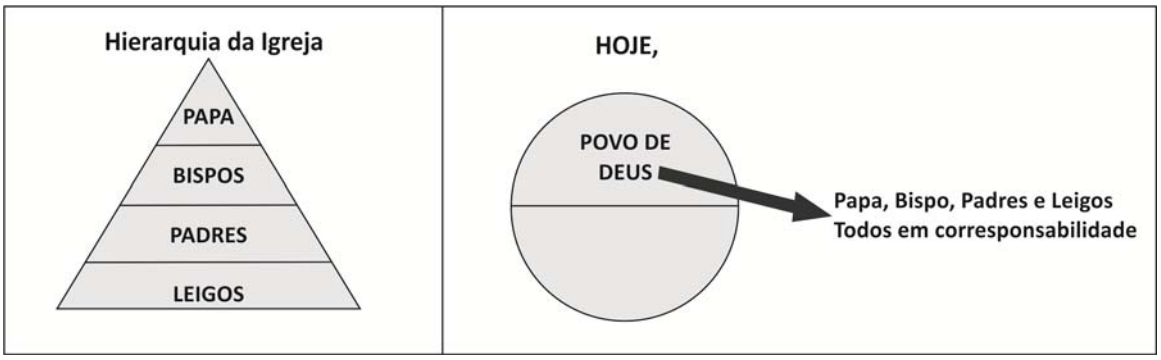
[41]Material de Dona Cora. Curso de Boa Nova ao Evangelho. Ministrado por Alípio e João Resende, Iapu 29-08 - 1970.

[42]Material de Dona Cora. Curso de Evangelho na Vida. Ministrado por Alípio e João Resende, Iapu 28-1-1975.

> A Igreja se renovou por causa de Deus, do mundo ou dos erros do passado? Por que?
> Resposta: Por tudo, porque fazendo um exame sentiu necessidade.

Há o suposto de que a Igreja Católica passou por um processo de renovação que deveria ser assimilado pelos leigos. A resposta – "teria sentido necessidade" – é um argumento mais institucional e que pouco problematiza a questão, pois o campo religioso é repleto de tensões e conflitos, e as mudanças não se dão com tamanha naturalidade (Bourdieu, 2005).

Outra evidência do engajamento junto às propostas de mudanças na Igreja Católica é a busca por certa "democratização" da instituição. Esta se revelou no curso de "Evangelho na Vida":




Essas representações transmitiam a visão de que a Igreja Católica estava revendo sua forma hierárquica tradicional de organização, saindo de uma estrutural piramidal, em que os leigos ocupam a base – estando sujeitos aos ditames de Papa, Bispos e Padres – para uma estrutura em que todos estão em co-responsabilidades, fazendo parte do "Povo de Deus". Esta era uma pretensa transformação que não se apresentou dessa forma na realidade prática das paróquias, mas é fruto de um amplo processo de transformações, debates teológicos e proposições que se delinearam a partir da segunda guerra mundial e que se consolidaram no Concílio Vaticano II.

Novaes (1997: 134) entrevistou um bispo no nordeste que afirmou que, nessa proposta, "a Igreja sem deixar de ser hierárquica, ela é antes de tudo povo de Deus, e se a Igreja não é pirâmide, é circular porque é povo de Deus." Não obstante,

> o questionamento do papel tradicional da hierarquia não anula, automaticamente, o poder que o bispo tem no interior da Igreja hierárquica. Assim como não anula o lugar que os bispos historicamente conquistaram na sociedade brasileira (Sanchis, 1985 *apud* Novaes, 1997: 134).

A co-responsabilidade era muito mais uma forma de estímulo ao trabalho dos leigos na evangelização do que uma prática real. Não obstante um discurso democratizante e ideal de menor diferenciação entre os extratos da Igreja Católica, é fato que o capital cultural dos religiosos institucionalizados era desigualmente distribuído. Assim, mesmo aqueles considerados mais "radicais" no propósito de se "despir de poder" encontraram profundas dificuldades práticas.

A Igreja Católica tem, na sua organização hierárquica, um de seus maiores pilares. Assim, paradoxalmente, para grupos religiosos divulgarem concepções mais democratizantes, os bispos precisavam intervir. Isso mostra que as mudanças eram limitadas e que o poder de ação leigo era muito pequeno. O Mobon, embora reforce de forma contínua a importância dos leigos e tenha promovido a formação de importantes lideranças, só pode exercer suas atividades

missionárias com efetivo empenho de bispos e padres. Sem essa legitimidade, não havia como chegar “ao povo” e apresentar-lhes suas novidades.

Esse processo revela a existência de grandes limitações nas transformações do campo religioso católico. Não obstante, houve abertura de uma margem de manifestações leigas importantes, já que estes adquiriam espaços de destaque nas comunidades e conhecimentos religiosos que lhes rendiam importante reconhecimento local.

Ricci (2002) estudou a formação de sindicatos na Zona da Mata mineira e utilizou-se do depoimento de José Maria Pinto da Silva, uma destacada liderança da Zona da Mata, para refletir sobre a influência dos cursos e o trabalho do Mobon na região:

> Esse processo teve uma grande transformação cultural com a formação das comunidades. Até nesse momento, existiam as comunidades de uma outra maneira. Nesse trabalho das CEBs com o Mobon, cada vizinhança do meio rural construiu sua capelinha, fundando uma comunidade. Foi a época que saiu do terço, da reza tradicional que era o terço, ladainha, fazia promessa ao pé do Cruzeiro para carregar a pedra, molhar o pé do Cruzeiro para chover. Era esse tipo de religiosidade que tinha: Folia de Reis, Congado. [...] Uma grande novidade foi a leitura da Bíblia. Começou a popularizar a leitura da Bíblia, até nesse momento quem comandava a região era um fazendeiro, uma professora. Naturalmente um padre e um professor quando tinha. E era proibido ler a Bíblia (Silva, José Maria Pinto – em entrevista concedida a Rudá Ricci, citada em: Ricci, 2002: 116-117).

A Zona da Mata passou por um processo de formação de lideranças e comunidades referenciadas pelas capelas, assim como Miraflores, onde as pessoas se reuniam por motivos religiosos, mas também para resolverem seus problemas comunitários e promoverem festas. O depoimento de José Maria aponta para uma mudança na vivência religiosa, ressaltando que a leitura da Bíblia pelos leigos era uma novidade daquela região.

Outra novidade era o fato de as lideranças das comunidades viajarem para fazer e ministrar cursos, oportunidade em que constroem relações sociais para além da comunidade, conhecem outras realidades e, nesse processo, vão construindo relações de confiança junto aos padres e leigos por se mostrarem interessados e engajados no trabalho. Essas habilidades do líder estão sempre colocadas à prova, uma vez que eles dependem disso para manterem essa função (Melucci, 1996).

Uma assertiva de Mellucci (1996) ajuda muito a pensar sobre esse contexto de formação e consolidação de líderes:

> a existência de uma rede de associações ou comunidade facilita a emergência de uma liderança. Porque uma rede de filiações e socialização pode prover um treinamento onde as habilidades necessárias para a emergência de uma liderança podem ser aprendidas, e porque essa rede pode lhe fornecer recompensas na forma de solidariedade e valores, o que encoraja o líder a assumir os riscos associados com sua posição (p. 335).

Os debates nos cursos, as vivências comunitárias e os estímulos religiosos são elementos importantes no processo de formação e encorajamento das lideranças religiosas do Mobon. Durante os cursos, eram estimulados a falar e exporem suas ideias:

> Procuramos todos os meios de provocar o diálogo entre os nossos participantes. Procurávamos levar o grupo a discutir questões religiosas entre si para nascer daí maior interesse pela religião. Fazíamos perguntas como esta: Você é católico por quê? Isto provocava muita reflexão e tomada de consciên-

> cia de nossa responsabilidade pessoal pela nossa entrada na Igreja, por um batismo que recebemos, mas não assumimos (Costa, 2009 a: 4).

Os diálogos são momentos importantes de aprimoramento do líder, são momentos em que muitos perdem a inibição de expressar a opinião que possuem em público, ou seja, para além da família. Gera-se um espaço em que falar e ouvir têm uma dinâmica de formação importante; algo considerado equivocado não é repetido e há uma maior seletividade daquilo que pode ser manifestado em público.

A ideia dos missionários era a de que os debates e os diálogos gerassem interesses pela religião e maior compromisso junto ao catolicismo. Esses momentos coletivos foram fundamentais para que as lideranças se sentissem mais engajadas no Movimento e mais capazes de tomar decisões:

> E na conversa vão surgindo outras idéias e é aí que a coisa vai crescendo. Eu acho muito forte esse trabalho do Boa Nova – e é mais uma pedagogia de levar o pessoal a abrir a boca. Vai criando uma consciência crítica e ele vai abrindo a boca e se comprometendo. E são importantes então aqueles pequenos debates no Plenário, porque quem fala, quem debate, já é qualquer coisa importante, né? A pessoa se sente gente, se sente mais capaz. E a partir daí criando outras coisas, vai partindo para outras organizações mais concretas – uns caminham menos, outros caminham mais, é aquele vai e vem de comunidade que todo mundo conhece (João Resende, Entrevista, 1986). In: Gomes e Andrade (2011: 63).

Nos momentos de debate, as pessoas acabavam hierarquizando o que deveriam e o que não deveriam falar. Essa prática de seleção do que dizer e não dizer e de reflexão sobre o momento certo de manifestar opiniões são características fundamentais do campo político (Bourdieu, 2007).

Os cursos promoviam reflexões que poderiam levar os leigos a relativizarem ideias pré-concebidas, o que favorecia o aprimoramento da habilidade argumentativa e a apreensão de nova visão de mundo. Nesse sentido, cito algumas perguntas do curso de Boa Nova de 1970, ministrado por Alípio e João Resende:

> Curso de Boa Nova ao Evangelho (29/08/1970)
> O que tem de ser será. Certo ou errado? Por que?
> Resposta: Errado; porque podemos ser aquilo que queremos e corrigir nossos defeitos a hora que acharmos oportuno[43].

Os missionários procuram criticar um dito popular: "o que tem que ser será". A resposta enfatiza a responsabilidade das pessoas por suas ações, construindo a perspectiva de que os acontecimentos seriam mais resultado de atitudes individuais do que algo "natural", de desejos divinos, conformando uma concepção de religião mais moderna advinda do Concílio Vaticano II. No texto do Padre Gwenael, ele afirmou que:

> O importante nesse curso não são tanto os temas. O importante é a reflexão que ele pretende proporcionar. Nesse curso, o debate é importante. Quem vai chegar às conclusões são os próprios participantes e não os dirigentes. Por isso a participação ativa é indispensável. Todos têm que participar do diálogo, tanto nos grupos como no plenário (Kerandel e Del Canto, 1977: 39).

As reflexões e os debates eram estratégias de levar os leigos a falar em público, expondo sua forma de pensar e participando mais ativamente da vida religiosa. Seria uma forma

[43]Material de Dona Cora.

de “forçar o leigo” a falar, pois a “participação ativa é indispensável”. As pessoas discutiam os temas nos grupos e depois suas opiniões em plenário. Nesse caso, os grupos se esforçavam para dar melhores respostas e defender com afinco seus pontos de vista. É uma atividade que promove o desenvolvimento de argumentos e poder de convencimento, prática fundamental no campo político (Bourdieu, 2007).

Apesar da afirmação de que os dirigentes não dão a resposta, vale ressaltar a afirmação de Melucci (1996), segundo a qual não é suficiente dizer que não existe a relação de poder; certamente, os padres e os dirigentes estavam “atentos” para que as conclusões estivessem em acordo com a proposta educativa dos mediadores. Bourdieu (2007) deixara evidenciado que parte da eficácia simbólica reside na capacidade de naturalizar aquilo que representam. Em outras palavras, é mais uma expectativa e um conjunto de ideias autonomia plena dos leigos que sua existência prática, não obstante ela seja maior em relação aos párocos tradicionais.

Segundo Neves (2008), os mediadores têm uma concepção de mundo pré-construída, e se vêem como portadores da função pedagógica destinada a mudar comportamentos e visões de mundo (p.37); assim, seria paradoxal a ideia de uma não intervenção. Há um trecho importante para se pensar essa mediação:

> pouco a pouco o camponês aprende a trabalhar em equipe e a dominar-se, a escutar, a não impor seu ponto de vista, a solidarizar-se e a responsabilizar-se com a resposta em equipe. Descobre que deve respeitar a opinião alheia e que, muitas vezes, os mal-entendidos vêm dos sentidos diferentes que se dá às mesmas palavras. Aprende a não serem demasiadamente categóricos em suas afirmações, a matizá-las. Ao fim, chega a convencer-se que um intercâmbio de idéias pode ser construtivo e ajudar a descobrir juntos a verdade (...) (Kerandel e Del Canto, 1977: 39).

Está presente o pressuposto de que não sabiam trabalhar em equipe, ainda estavam aprendendo algumas habilidades como: “dominar-se”, “escutar”, “não impor seu ponto de vista”. Acreditava-se que os camponeses superavam suas deficiências através da performance “educativa” daqueles cursos que se tornaram espaços privilegiados de debates e diversidade de opiniões vivenciadas pelos leigos.

Eram momentos importantes na formação daquela camada de lideranças que não só aprendiam a falar em público, mas maneiras apropriadas de manifestar suas opiniões de modo a convencer àqueles que participam da situação de diálogo. Assim, aprendizados como “não ser demasiadamente categórico” remetem às habilidades de convivências sociais, inclusive políticas.

Os líderes adquirem conhecimentos e sensibilidade para falar em público nos momentos adequados. Estava-se formando pessoas aptas a exercerem atuações não apenas no âmbito religioso, mas de forma mais ampla. A necessidade de um período de curso prolongado para essas potenciais lideranças é destacada:

> O curso é realizado em 6 dias. Não pode se reduzir a menos dias, porque se deve respeitar o ritmo do homem do campo. A finalidade do curso não é somente expor os temas aos participantes. É necessário dar aos que vieram o tema e a calma suficiente para que possam ir formando suas idéias e assumindo os compromissos que eles mesmos descobrirem (...) Este curso tem a intenção de levar os participantes a um estado de reflexão (...) (Kerandel e Del Canto, 1977: 37).

O Padre Gwenael fala da necessidade de um tempo de curso mais prolongado[44], por acreditar que a intervenção não pode ser curta, pois o ritmo do homem do campo seria "mais lento" e precisaria de mais tempo para formar suas ideias. As pessoas participavam de cursos que envolviam debates sobre temas religiosos e sociais pela primeira vez; e, para que assumissem novas visões mundo, desejadas pelo padre e missionários, deveria ser dedicado um tempo maior.

Em 1969, foram formados "41 animadores comprometidos e conscientes de serem eles mesmos agentes de transformação de sua comunidade, tanto no espiritual como no temporal" (Kerandel e Del Canto, 1977: 42). Algumas reuniões eram realizadas periodicamente entre lideranças e padres para que houvesse uma linha comum de organização nos diversos grupos comunitários, situação que evidencia que era o padre quem dirigia os rumos do trabalho.

Afirma-se que "cada vez mais consciente de sua responsabilidade comunitária, vão transformando o fatalismo e a passividade em que viviam em uma ação comunitária construtiva, confiando na força que há na união de todos" (Kerandel e Del Canto, 1977: 49). Há, então, uma camada de lideranças que vão formando uma ação comunitária construtiva, iniciando certa organização política proveniente do catolicismo.

Em Miraflores, os processos de formação de lideranças eram parecidos com os da Zona da Mata mineira. Os cursos foram capazes de promover novas visões de mundo e sistematização de crenças e práticas religiosas sob novos moldes. José Maria é um trabalhador rural que se tornou uma das pessoas de maior confiança do Padre Léssio. Ele participou dos cursos processualmente e, com isso, passou a ver problemas em suas práticas religiosas anteriores:

> A gente é de uma família muito devota, a minha mãe era muito devota, dentro da gente uma tinha vontade de ser cristão, mas sem saber como é que é ser cristão. A gente rezava, mas não tinha formação religiosa. O padre falava mais latim, não sei rapaz, até hoje eu fico imaginando parece que o cara não sabia pregar o evangelho. Quando o cara lia o evangelho no domingo, era bem interessante. O padre Luiz lá do Imbé, quando ele pregava o evangelho, o pessoal quase todo saia da igreja, ia conversar do lado de fora, ia fumar, fumava naquele tempo, na hora que começava o ofertório é que voltava todo mundo pra dentro igreja outra vez, a pregação do homem era tão ruim que o pessoal saía da igreja pra conversar na porta. Isso aí era muita gente, muita coisa em latim, o pessoal não entendia, e quando tinha em português não era uma coisa que agradava a gente, sabe[45].

A religiosidade estava mais organizada em torno de unidades domésticas, uma característica do catolicismo colonial, onde havia pouca presença de padres e "a parte devocional representava um campo relativamente autônomo, sob a responsabilidade e promoção dos leigos" (Teixeira, 1998: 17). Nesse contexto, "a vivência familiar das devoções aos santos era um dado comum (...). Quase todas as casas possuíam seu oratório onde eram fixadas as imagens dos santos de devoção" (Teixeira, 1988: 22).

No mesmo sentido, Casanova (1994) aponta que o catolicismo brasileiro se formou com duas características importantes: uma é a frágil presença institucional do catolicismo e a outra era a dinâmica de reprodução das diferentes formas de "quase-catolicismo" da religiosidade popular autônoma do controle clerical.

Muito dessa religiosidade não foi suplantada pela presença de párocos ou pela propagação de um catolicismo mais romanizado. Os cursos do Mobon, motivados pelo Concílio

[44]Na década de 1980, os cursos foram reduzidos para três dias. A justificativa é de que ficaria mais barato e mais fácil para as pessoas participarem, em função da dificuldade de se ausentarem da sua vida cotidiana.
[45]Entrevista concedida por José Maria, outubro de 2009.

Vaticano II, paradoxalmente ao propósito de autonomia leiga, promoviam concepções religiosas controladas por agentes especializados da Igreja Católica que combatiam a produção religiosa de auto-consumo, mostrando uma maneira mais institucional de pensar e se relacionar com a religião.

Os participantes dos cursos eram levados a assumirem a fé de maneira coletiva, expressões mais familiares e individuais passavam a ser desvalorizadas em prol das manifestações comunitárias. Dessa forma, reforçava-se a condição de destituídos de conhecimento religioso, que seria "superada" pelos cursos, o que reforçava nos leigos a condição reforçada de consumidores de bens simbólicos.

Os mais destacados dos cursos reproduziam essas concepções para outros leigos, tornado-se agentes importantes no plano local, porque ocupavam uma posição de destaque frente àqueles que não participavam de cursos ou que eram apenas ouvintes – formavam-se leigos que seriam "menos leigos" do que os demais. Essa condição era de suma importância para aquisição de auto-estima e sentimento de capacidade de aprendizagem.

Nesse sentido, é importante lembrar que uma das características marcantes do Mobon era sua capacidade de promover cursos e diálogos em uma linguagem que fosse reconhecida e assimilada pelas lideranças religiosas. Por meio dessas linguagens, os grupos se expressam e se reconhecem; logo, estar atento às formas de linguagem e identidades é fundamental para uma análise das mediações (Medeiros, Esterci, 1994).

Essas características destoavam do pároco local que rezava em latim e as pessoas pouco entendiam do que se falava. Um relato típico de quem se considerava em estágio de aprendizado mais avançado:

> Não era nada de evangelho, a gente não aprendeu nada com o padre que a gente foi criado com ele. A gente não aprendeu nada com ele, nada mesmo. Então, quando veio curso, parece que a gente tinha vontade de saber alguma coisa. A gente teve uma formação religiosa de mãe, aprendi a rezar o terço no colo da mãe, rezando o terço. Gostava de rezar, mas sem sentido. Sem saber muito o valor, a importância da oração, da reza[46].

Os leigos se sentiam valorizados com os nossos conhecimentos que estavam adquirindo e assumiam postura crítica ao catolicismo devocional. Nos cursos, teriam encontrado explicações para suas orações. Na prática, o leigo assume como mais importante uma religiosidade "mais consciente", conforme lhe inculcara os cursos, em detrimento de uma religião "mais tradicional".

O campo religioso é fonte de enormes tensões e uma delas é a que opõe agentes especializados entre si (aqueles que seriam os detentores do domínio erudito de um *corpus* de normas e conhecimento explícitos) no atendimento das demandas dos leigos (Bourdieu, 2005). No campo religioso católico, há diferenças internas entre os agentes eclesiásticos, e uma delas é sobre a religiosidade mais autêntica: as disputas entre os novos propósitos do Concílio Vaticano II e os grupos mais tradicionais eram relevantes.

As lideranças de Miraflores, inseridas em novo contexto, ressaltaram a ausência de uma organização anterior no catolicismo local. Consideravam-se pouco participativas, pois apenas assistiam a missas que pouco entendiam. algo que destoava das contínuas atividades comunitárias promovidas por missionários, padres e lideranças locais. Até então, nas comunidades rurais, um dos eventos mais importantes era rezar o terço aos domingos. As missas eram raras nos córregos e as igrejas eram longe. Nesse contexto, a iniciação ao catolicismo se dava pela repetição de práticas de devoção religiosa dos pais. O discurso das lideranças locais

[46] Entrevista concedida por José Maria, outubro de 2009.

se repete: tinham muita oração em família, pouco conhecimento bíblico e raros contatos com padres.

A partir dos cursos, os agentes se viam mais preparados para falar em público. Para grande parte dessas lideranças rurais, o Mobon representava a aquisição de conhecimentos que não lhes foi possível obter em escolas. Relatos de pessoas que se "desenvolveram depois dos cursos", "começaram a ler mais depois dos cursos" são comuns. Uma professora do município de Miraflores era das poucas mais escolarizadas do Movimento e caracteriza as pessoas que participaram dos cursos:

> A maioria das pessoas era muito simples, pessoas da roça que não tinham leitura direito, pessoas que começaram a trabalhar, lendo a bíblia, igual nós tivemos aqui um líder muito bom, excelente, o Ladário. Ele era barbeiro, ele tinha o salão ao lado do salão paroquial, ele veio pra cá, ele não sabia nem ler direito, ele aprendeu lendo a bíblia, e dava cursos maravilhosos, mesmo pra gente que tinha leitura, sentia dificuldades perto dele, porque os trabalhos dele eram muito bem feitos, eu aprendi muito com ele, sabe? E assim eram as pessoas que eu trabalhava nas comunidades[47].

As pessoas se preparavam para os cursos com leituras e, ao longo do tempo, tinham um amplo domínio das situações de comunicação que lhes permitia boa desenvoltura e capacidade de se expressarem oralmente. Eles se tornavam professores do Movimento da Boa Nova e se destacavam. No município de Miraflores e pelo contato que tive com muitos agentes do Mobon, foi possível perceber que uma parcela dos católicos resistia a assistir cursos das pessoas da roça: "eles achavam que o povo que vinha da roça, falava mal falado, palavras erradas, aquela coisa toda, e muita gente deixava de participar por causa disso"[48].

Em algumas situações, esses preconceitos eram superados e o reconhecimento dos líderes era maior, pois os estudos eram contínuos. Depois do curso tinha que estudar:

> Então eles que deram o curso pra nós. E nós ficamos ali aqueles dias todos e saímos dali, eles já colocavam a gente pra estudar aquelas leituras, o tema do curso, tudo direitinho. E depois saía para as comunidades, trocava a turma, e ia dar curso também. Aquele curso que nós fizemos, nós tínhamos que transmitir ele, aí nós foi[49].

As pessoas se destacavam como professores, e era um processo de reconhecimento que extrapolava a paróquia local, passando pela Diocese e, por vezes, superava suas fronteiras.

O Bispo de Porto Velho, capital do estado de Rondônia, obteve notícias sobre cursos de formação de leigos por ter uma relação de cooperação com a Diocese de Caratinga e pediu que fossem para lá e explicassem como era o trabalho do Mobon. Monsenhor Raul e João Santos viajaram, em 1976, para falarem dos cursos:

> Então nesse primeiro encontro com Dom Antônio, o Clero e as irmãs, ele reuniu todo mundo. Nós fizemos em torno de 2, 3 dias de conversa com eles, explicando como era e depois num determinado momento, eu disse: "Vamos deixar o João Santos falar então". E ele tinha acabado de dar o curso de Natal, sobre João Batista, e ele já "enfiado" nele né (risos), então ele foi falar, a gente apresentou o João Santos, uma pessoa da área rural, não tem estudo nenhum, mas tem todo um treinamento já, de Boa Nova Nova, e o João San-

[47]Entrevista concedida por Rosária, janeiro de 2011.
[48]Entrevista concedida por Rosária, janeiro de 2011.
[49]Entrevista concedida por Dona Inezita, janeiro de 2011.

> tos então começou, eu disse: "Vamos deixar ele falar pra vocês, como ele fala pro pessoal lá na roça mesmo né", e ele deu a aula mesmo sobre João Batista né (risos), pessoal todo lá, todos padres, bispos, tinham dois bispos e o Dom Antônio, e ficou acho que a manhã toda, a tarde toda, dando esse curso pra eles né, e eles ficaram de queixo caído, "como que pode uma coisa dessas, um homem iletrado, não tem nada de estudo né, e saber colocar tão bem as coisas".

Essa formação de lideranças repercutia junto aos grupos letrados da Igreja Católica porque os leigos dominavam temas, linguagens e conseguiam falar articuladamente durante horas. Outras pessoas iletradas também se sentiam em condições de adquirirem conhecimentos e ministrarem cursos, fato que os motivavam a sempre aprender mais. Nesse processo, outros desistiram da "caminhada" por se acharem incapazes de aprender tantas coisas.

Participar dos cursos, ministrar outros e falar em público contribuíam para que os agentes se sentissem mais valorizados no grupo. As lideranças destacadas viajavam e recebiam um dinheiro das paróquias que visitavam para pagar alguém para fazer os trabalhos na roça, assim, adquiriam tempo livre para se dedicar ao Mobon. Isso representava possibilidade de se destacar ainda mais perante o grupo, pois conheciam mais lugares e pessoas.

Essa situação gerava, nas lideranças religiosas de Miraflores, o sentimento de serem pessoas religiosamente muito importantes, pois acreditavam que o município era uma referência: "Miraflores foi muito modelo sabe, no Brasil inteiro, nas lideranças, não é. Até eu conheci três estados do Amazonas por causa do trabalho de evangelização do Mobon"[50]. A possibilidade de ministrar cursos fora rendia uma credibilidade local, pois só fazia parte desse seleto grupo os mais importantes e destacados na visão do padre e dos missionários.

Todo o sacrifício de deixar esposa e crianças em casa para passar mais de um mês em viajem se justificava por estarem cumprindo uma missão importante de evangelização, que lhes rendiam reconhecimento não só na paróquia de origem, mas também nas localidades onde chegavam.

> O pessoal lá fora falava missionário da Boa Nova, chegava lá fora era tratado de missionário da Boa Nova, missionário de Caratinga, era bom, era bem tratado (risos). Era mais bem recebido que Jesus muitas vez. Jesus, coitadinho, sofria muito, nós chegávamos lá era o missionário da Boa Nova de Caratinga, era bem tratado, bem recebido[51].

Essa sensação de ser bem recebido, se sentir importante e representante do Movimento era algo conquistado e importante para essas pessoas. Não havia outros espaços sociais que gozassem de tamanha reputação. Quando fazia o trabalho religioso nas paróquias, aqueles "davam uma gorjeta, você ia ficar trinta dias fora de casa e a Igreja lá fazia a despesa da gente. Uma gorjeta pra pagar um companheiro"[52].

Essas pessoas tinham um tempo maior para se dedicar ao Movimento. Isso contribuía para que se destacassem cada vez mais. Uma afirmação de Bourdieu (2007), segundo a qual para a prática política a aquisição de tempo livre é uma condição primordial, porque pessoas com uma jornada de trabalho exaustivo ficam impossibilitadas de participação política mais efetiva, nos remete a esse caso específico. Neste, pequenos produtores rurais são financiados para se dedicar a cursos e fazer trabalhos religiosos pelo Movimento.

[50] Entrevista concedida por José Maria, outubro de 2009.
[51] Entrevista concedida por José Maria, outubro de 2009.
[52] Entrevista concedida por José Maria, outubro de 2009.

Adquirir destaque frente aos outros leigos e tornar-se respeitado frente aos católicos é uma consequência e objetivo muito importante aos leigos. Sobre isso, Bourdieu (2007a: 293-294) afirma que:

> Através dos jogos sociais que propõe, o mundo social proporciona algo mais e distinto do que são os móveis aparentes: a caça, como lembra Pascal, conta tanto, senão mais, do que a presa, e existe uma felicidade da ação que supera os ganhos patentes, salário, preço, recompensa, e que consiste no fato de sair da indiferença (ou da depressão), de estar ocupado, envolvido com metas, e de se sentir dotado, logo subjetivamente, de uma missão social. Ser esperado, ser solicitado, assoberbado por obrigações e compromissos, tudo isso tem o significado não apenas de ser arrancado da solidão ou da insignificância, mas também de experimentar, da maneira mais contínua e mais concreta, o sentimento de contar para os outros, de ser *importante* para eles, logo para si mesmo, e encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vem a ser os testemunhos incessantes de interesse – pedidos, expectativas, convites – uma espécie de justificativa continuada para existir.

O sentimento da "missão social", da importância do líder para a comunidade e a solicitação continuada da presença das lideranças fundamentais para dar sentido à existência e ao trabalho das lideranças não foi incomum em afirmações como: "minha vida não tinha sentido", "eu não era nada sem o Mobon", "o Mobon é tudo na minha vida".

O sentimento de muito dever ao Mobon começava a ser construído nos cursos, que adquiriam importância fundamental. As atividades da comunidade tornavam-se relevantes, pois já não bastava participar das missas e receber comunhão; fazer cursos e participar da comunidade passou a fazer parte dos pré-requisitos para ser considerado um católico praticante nas localidades onde havia atuação do Mobon.

Segundo Comerford (2003), os frequentadores dos cursos voltavam "transformados", "levando para suas *comunidades* um livreto, que sabiam apresentar e discutir diante de novos públicos, tornando-se *professores.* Levavam os cânticos aprendidos nos cursos" (p. 192). As pessoas voltavam com entusiasmo à *comunidade* e satisfeitas com a ligação que passavam a compartilhar com os co-participantes, com a "missão" de levar os cursos a outras comunidades. Era uma nova "irmandade" que se formava e que:

> valorizava o saber bíblico, conhecimento, a capacidade de argumentação (em torno dos quais se construiu uma escala de prestígio distinta daquela usual dos córregos, mas também baseada em formas agonísticas de relação), além de valorizar a capacidade de animar, movimentar, e entusiasmar as comunidades (cantar, rezar, brincar). Se espalhava por toda a região, na rede de *comunidades* emergentes, e se encontrava festivamente nos cursos regionais cada vez mais regulares (Comerford, 2003: 193).

Apesar do trabalho de comunidade ter produzido efeitos positivos do ponto de vista católico, as comunidades não estavam isentas de conflitos. Por isso, as lideranças objetivavam ser mais "firmes" em suas posições, nas argumentações e debates sobre o assunto (Comerford, 2003). João Resende reconhece algumas dificuldades com o trabalho:

> Liderança é um negócio complicado porque, e a gente compara com juiz de futebol. A liderança boa é aquela que de fato não aparece, mas está presente, como o juiz de futebol. O juiz de futebol, quando é bom, passa noventa minutos e ninguém nota ele em campo; mas, sem ele não tinha jogo. A liderança é isso, está presente, mas não aparece, e quando aparece, a mãe dele entra em jogo. Tem dificuldade com a liderança, a questão do poder é um negócio

> sério, porque o cara começa assim a despertar e o poder faz cosquinha. Para a liderança ser de fato um ministério, um serviço, tem que haver um trabalho de constância, esse acompanhamento e conversa.[53]

Nesse caso, a mediação se faz tanto na formação inicial como em seu acompanhamento, o que é revelado, na fala de João, a respeito da necessidade de "haver uma constância". João utiliza-se de comparações para expressar suas ideias: a comparação com o juiz de futebol foi para afirmar que não é necessário a liderança ficar "aparecendo". Essa situação não era incomum; todos estudavam os temas dos cursos e queriam mostrar que eram bons de argumentos, que dominavam as questões colocadas. Era uma disputa pela obtenção de destaque:

> Tinha problema quando nós estávamos começando, também porque não entendíamos muito. Claro, quando a gente estava começando a "gente estava meio verde", é claro. E aí tinha muito problema entre a liderança, ciúmes do trabalho do outro. Às vezes tinha ciúmes, queria aparecer e o outro queria aparecer e aí criava um problema danado entre companheiros. E aí fazia reunião rapaz! De noite inteira, pra consertar isso aí, mas consertamos, consertamos[54].

As relações dos responsáveis locais pelas comunidades e os membros participantes eram uma preocupação constante dos missionários. No Curso de "Coordenador de Comunidade", de 1982[55], busca-se passar instruções para as lideranças religiosas comunitárias:

> 1. Seja você mesmo.
> 2. Não seja covarde.
> 3. Não atrapalhe a Comunidade.
> 4. Vendo que não dá, peça para sair.
> 5. Não esconde seu dom.
> 6. Não seja comodista.
> 7. Procure não cansar a Comunidade.
> 8. Seja prudente no falar.
> 9. Não dê ouvidos à fofoca[56].

As características que desejam aos líderes comunitários são fundamentais para o exercício de liderança, que extrapola o campo religioso, pois podem se constituir como princípios de ação política e civilidade. Algumas dessas características são válidas para uma série de cargos públicos e fundamentais para que uma liderança se sustente enquanto tal, pois a legitimidade do exercício de suas funções é algo de frequente avaliação do grupo em que estão inseridos (Melucci, 1996).

As lideranças se tornavam referências locais e representavam interesses de grupos de pessoas a elas relacionadas na vivência do catolicismo. Não eram líderes que controlavam outras pessoas por posses materiais, mas pela reputação construída junto às atividades católicas. Era pelo exemplo de vida que representavam, pela legitimidade que tinham por parte do pároco e demais agentes da comunidade. Por outro lado, também eram controlados pelos membros da comunidade, mas, sobretudo, pelo padre. Padre Léssio era conhecido como rígido e, por vezes, autoritário:

---

[53] Entrevista concedida por João Resende, novembro de 2009.
[54] Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.
[55] Apesar do curso ser de 1982, ou seja, muito depois do período que estou analisando, este era um perfil almejado pelas lideranças desde o início dos trabalhos do Mobon.
[56] Material de Cora Furtado de Melo.

> Porque ele "chegava junto", ele corrigia. Às vezes até o que não era liderança exagerava muito, ele até exagerava demais. Mas com a liderança era bom porque consertava né? Que ele fazia reunião para tentar consertar mesmo. Pra gente ele era muito bom. Foi uma época muito boa, pelo menos no trabalho de comunidade e liderança. Às vezes, como eu estou falando, às vezes também ele era radical com aquele que não era liderança, e às vezes espantava o sujeito também, porque pegava bravo demais com o cara que não era liderança. Mas com a liderança, pegava em uma reunião, era mais fácil do cara aceitar[57].

O Padre Léssio fazia valer sua autoridade de pároco e não dispensava sua hierarquia católica junto aos leigos, a tal ponto que, às vezes, "espantava" as pessoas. As lideranças eram formadas para colaborarem e ajudarem nos trabalhos, mas não para que tivessem autonomia: "o padre Léssio exigia muito de nós da liderança. Então tinha que viver do jeitinho dele, tinha que fazer força, de não dar bobeira mesmo, porque ele exigia muito. E foi bom, porque formou uma liderança boa"[58]. Dessa forma, o discurso da autonomia leiga era separado das práticas no cotidiano da paróquia.

O controle do Padre Léssio sobre as lideranças era algo amplo e que extrapolava questões religiosas. A fala de que tinha que viver do 'jeitinho dele' é bastante reveladora dessa prática de dominação por parte do pároco. A liberdade dos leigos era sempre arbitrada pelo interesse de Padre Léssio, uma vez que estes leigos aprendiam os limites dos papéis que poderiam desempenhar. E isso passava por uma adaptação para os padres que chegavam.

O pároco exercia grande controle sobre o conjunto dos fiéis e era determinante para que as pessoas frequentassem os cursos. Extrapolo o período delimitado deste capítulo para mostrar isso. Depois de inaugurada a casa de cursos, em 1979, foi criado um livro de registro de participantes. O maior número de pessoas de Miraflores nos cursos foi até 1986, quando Padre Léssio ainda estava na paróquia:

| ANO | NÚMERO DE PESSOAS DE MIRAFLORES | ANO | NÚMERO DE PESSOAS DE MIRAFLORES |
|---|---|---|---|
| 1979 | 448 | 1995 | 157 |
| 1980 | 870 | 1996 | 106 |
| 1981 | 937 | 1997 | 144 |
| 1982 | 1335 | 1998 | 167 |
| 1983 | 869 | 1999 | 212 |
| 1984 | 1152 | 2000 | 163 |
| 1985 | 1546 | 2001 | 143 |
| 1986 | 523 | 2002 | 30 |
| 1987 | 554 | 2003 | 46 |
| 1988 | 520 | 2004 | 44 |
| 1989 | 427 | 2005 | 25 |
| 1990 | 202 | 2006 | 42 |
| 1991 | 220 | 2007 | 142 |
| 1992 | 149 | 2008 | 113 |
| 1993 | 208 | 2009 | 125 |
| 1994 | 198 | 2010 | 130 |

Tabela 1: Número de pessoas de Miraflores que freqüentaram a casa do Mobon (1979-2010)

[57]Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.
[58]Entrevista concedida por José Maria, janeiro de 2011.

Depois que padre Léssio deixou a paróquia, a queda do número de pessoas frequentes à casa de cursos foi sistemática. Ou seja, grande parte das lideranças participava dos cursos em função do empenho do pároco, insistente para que todos participassem, ficando conhecido como "padre dos cursos". Desde sua saída, não houve proibição das pessoas participarem dos cursos do Mobon, por outro lado, o estímulo à participação nunca foi o mesmo. A respeito disso, o relato do atual coordenador da paróquia é importante:

> a voz do Padre valia muito mais do que a da gente, mas se tem uma voz fraca, fica uma coisa assim que seria melhor se não convidasse, e talvez a palavra de um de nós, eu falo com franqueza, falada com entusiasmo e determinação vale mais do que a do Padre, porque tem padre ai que convidava pro curso, falava assim: oh vocês vão fazer um cursinho ai, quem quiser fazer está ai, então como diz o outro, ta desmerecendo o trabalho nosso uai, porque às vezes a gente trabalha um tempão trabalhando daqui e dali, chega no dia o padre oh, vocês vão fazer um cursinho ai[59].

O poder de mobilização das lideranças leigas era muito inferior ao do pároco. Assim, mesmo com novo perfil organizativo e com abertura de espaço de participação aos leigos, o pároco não permitia que o controle fugisse de seus domínios. Nesse sentido, os propósitos do Mobon não chegavam a ser uma ruptura do padrão normativo hierárquico das lógicas do campo religioso católico. Entretanto, havia resistências e conflitos de alguns párocos em relação ao Mobon:

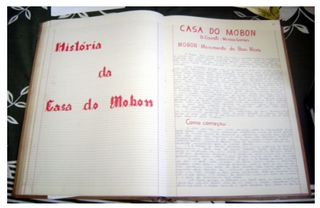
> Em geral, quando há esses problemas, como num caso lá em Conceição do Castelo, em que o padre dizia que o bispo me chamava de 'capivara comento na roça dele' então quando há esses choques assim a gente tem uma tática que é a seguinte: não se desgastar muito com as autoridades religiosas, mas continuar entrando pela porta da cozinha, porque a porta da cozinha é livre e ninguém pode impedir. Então é uma tática de não se desgastar muito com as autoridades religiosas, porque eles são a força perante o povo; se entrar em desgaste com ela então o próprio povo se ressente desses problemas. Ele não quer, então não tem problema. Aí é como a abóbora: entra por baixo da cerca e se sai muito melhor. Acho que é aquela resistência mesma do leigo: briga não, briga não, mas não sai do lugar, é aquela resistência (João Resende; Entrevista, 2010). In: Gomes e Andrade, 2011: 56-57.

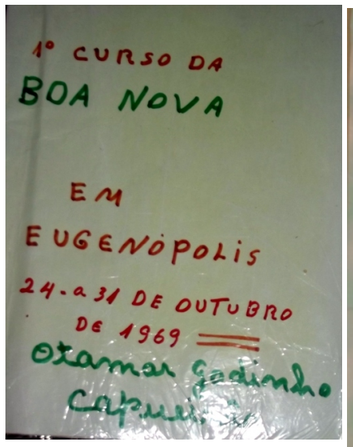
Os missionários sabiam do poder de mobilização do pároco e que um desgaste com o responsável pela paróquia trazia, também, sérios desgastes ao Movimento. Quando há uma resistência dos párocos, o Mobon procurava mecanismos de se fazer presente nas paróquias.

Os conflitos e disputas analisados até aqui apontam para questões centradas em lógicas religiosas, sociais e comunitárias desencadeadas pelas intervenções que inicialmente tinham interesses centrados em lógicas de comportamentos religiosos. Não há relatos de que até a década de 1970 tenha havido atuação política do Mobon, seja em eleições municipais, em sindicatos ou em oposição à ditadura militar. Não obstante, essa nova forma de organização levava grupos sociais a construírem projetos coletivos, como: arrecadação de dinheiro para a construção da capela, mutirão para construí-la, organização de cursos e viagens. Além disso, emergia uma camada camponesa capaz de defender seus argumentos e disposta a participar de debates. Era um *habitus* militante que se formava no campo religioso e que, como veremos adiante, será fundamental no campo político.

[59]Entrevista concedida por Sócrates, janeiro de 2011.

# 40 anos de CEBs
# Capelas de Comunidades Rurais





Caminhada em comemoração aos 40 anos das CEBs em Eugenópolis

lideranças do Mobon desde a década de1970

Capelas de comunidades rurais de Miraflores

**figura 02**

# CAPÍTULO III

# A COMUNICAÇÃO NA FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS, OS SINDICATOS DE TRABALHADORES RURIAS E O PARTIDO DOS TRABALHADORES: o Movimento da Boa Nova em processo de politização (1975-1986)

O objetivo deste capítulo é fazer uma análise do contexto de engajamento sindical e político do Mobon. Na primeira parte, faço uma reflexão sobre a *práxis* comunicativa do Mobon, apresentando algumas características da linguagem utilizada na comunicação entre missionários e católicos leigos – uma prática que recebeu críticas de Ricci (2002), no aspecto político, por considerá-la de baixa profundidade teórica. Na segunda parte, abordo o processo de consolidação do Mobon, bem como a aproximação deste com grupos religiosos politicamente mais engajados e os desdobramentos disso para a formação de Sindicatos de Trabalhadores Rurais. Na última parte, analiso a aproximação do Mobon ao PT e como isso se revelou nos processos eleitorais, contribuindo para o reconhecimento político do Movimento.

## 3.1 A Comunicação com os Leigos como Formação Política

O modo popular de falar e se aproximar das pessoas foi uma estratégia importante para a consolidação do Movimento como organizador de comunidades e formador de lideranças. A utilização de uma linguagem acessível, em que havia frequente utilização de metáforas, se revelou fundamental no processo de politização das lideranças do Mobon.

As resoluções do Concílio Vaticano II, dentre outras propostas, tinha como ideal aproximar cleros e leigos. No período pré-conciliar, missas eram ministradas em latim, as vestimentas dos padres ressaltavam diferenças em relação aos leigos, e a própria linguagem aprendida em seminários e conventos contribuía para a diferenciação entre padres e leigos.

No contexto pós-conciliar, os seminários se tornaram mais flexíveis e permitiam mais contatos entre seminaristas e leigos – embora isso tenha limites evidentes. A batina poderia ser substituída por trajes civis e não havia obrigatoriedade de celebrações em latim. João Resende e Alípio investiram no processo de aproximação com os leigos e foi uma estratégia das mais importantes para se diferenciarem dos padres mais tradicionais.

A interação que tinham com as pessoas das comunidades rurais era uma novidade. Sobre essa questão, Comerford (2003), ao estudar a relação das lideranças religiosas com os missionários, ouviu relato na Zona da Mata Mineira sobre padres que não falavam com o povo, diferente dos missionários sacramentinos, que procuravam falar “a linguagem do povo”, numa tentativa de promover uma comunicação mais compreensível, de modo a construir “determinados consensos e códigos comuns, constituidores do espaço social da mediação” (Neves, 2008: 35).

Essa construção era de extrema importância, pois se tratava de dois universos distintos – o universo clerical e o comunitário. Apesar de relacionados, cada um deles apresentava suas

especifidades, já que a escolaridade, os trabalhos no cotidiano e suas prioridades na vida social apresentam diferenças relevantes. Em geral, o trabalhadores rurais tinham tempo limitado para se dedicarem às leituras bíblicas e ao próprio Movimento.

A comunicação dos missionários com as pessoas dos diversos núcleos comunitários faria pouco sentido com termos muito técnicos e distintos da forma de comunicação daquelas pessoas. Para explicar como construía um universo de significados mais palpáveis, João Resende utiliza expressões populares:

> o que eu tinha visto na teologia, eu coloquei num moinho e fui triturando num jeito mais popular e no começo eu ficava pensando, e quando as comparações acabarem, o que eu vou arrumar? Porque o forte eram as comparações, mas agora a gente percebe que isso não acaba, porque uma mesma comparação você pode usar diversos ângulos é uma mina tão grande que a gente vê que não acaba e no contato com o pessoal a gente vai descobrindo coisas novas[1].

As comparações de João buscavam elementos do meio rural, segundo ele, mais simbólicos, "ao passo que a linguagem chamada urbana ou cibernética é muito abstrata, sem símbolo, quem vai entender de placa-mãe, uma minoria"[2]. Na fase inicial do Mobon, frequentava lavoura e, segundo ele: "ajudava o pessoal apanhar café e a gente pegava o ritmo, pegava o jeito"[3]. Uma estratégia artificiosa para construir uma comunicação eficaz.

Os termos tipicamente rurais como colocar "num moinho" e "triturar" remetem à estratégia de tornar a informação mais palpáveis. As falas religiosas se valiam de símbolos e das experiências de vida e trabalho dos agentes sociais do meio rural. João Resende argumenta que "no contato com o pessoal a gente vai descobrindo coisas novas". Assim, há um processo relacional em que o missionário acaba aprendendo novos "ângulos", possibilidades e argumentos, caro ao universo dos leigos.

Os missionários se apropriavam dos símbolos, notadamente rurais, para exercerem suas atividades de intervenções junto aos grupos leigos, fazendo o que Neves (2008) entende como uma bricolagem entre universos distintos. Tal forma de comunicação facilitava aos grupos poucos escolarizados a compreensão das mensagens e, ao mesmo tempo, uma maior interação com os missionários. Dessa foma, faciltava-se um processo ativo de interlocução entre "mediadores" e "mediados", mudando a sistemática na qual os membros das comunidades seriam apenas receptores de mensagens.

O envolvimento dos indivíduos de decisões em grupos tem mais chance de levá-los a incorporar ideias e decisões como se fossem suas. Moscovici e Doise (1991), refletindo sobre a comunicação em processos decisórios, afirmam que quanto mais a discussão for *pública* e *ativa*, mais ela caminhará no sentido de que os indivíduos estarão mais implicados. Importante destacar a afirmação segundo a qual a forma como se organiza a *discussão* também influencia. Cerimônias e formalidades inibem a *discussão*. Limites quanto a tempo, assuntos etc. A interferência de um chefe do grupo, mesmo apenas para colocar algum tipo de ordem, tornaria o debate menos evolvente.

Os cursos embaixo de árvores, com comparações dos universos rurais, facilitavam as interações e implicações dos indivíduos com as ideias compartilhadas. Até meados da década de 1970, os cursos aconteciam em espaços improvisados. Padre Léssio mobilizou sua paró-

[1] Entrevista concedida em novembro de 2009.
[2] Entrevista concedida em novembro de 2009.
[3] Entrevista concedida em novembro de 2009.

quia – Miraflores – para que um espaço adequado fosse construído[4]. Esse espaço almejado pelos padres, missionários e leigos era uma localidade onde as pessoas tivessem conforto para ouvir falas, dormir, rezar e se alimentar, sem tantos improvisos.

A casa de cursos foi construída na cidade de Dom Cavati-MG, circunscrita à Diocese de Caratinga, às margens da Rodovia Rio - Bahia. O Padre descreveu esse momento de mutirão dos agentes leigos:

> Essa casa foi feita em mutirão: de segunda a quarta-feira, oito a dez pessoas da comunidade; a gente levava aquela turma para as comunidades e, quinta a sábado, outra turma. Isso foi durante um ano. A gente pedia muito. Viajava dia e noite angariando arroz, feijão, animais, tudo. Depois eu fui fazendo campanhas para ganhar os móveis.
> A gente pedia e o povo não parou de ajudar. Nós tivemos muita ajuda, graças a Deus. Isso mostrou que aquilo era de Deus mesmo. Temos lá um livro grande e grosso com as doações. Até a doação de um ovo está lá. Fiz questão de falar na missa que qualquer coisa que o povo desse, nós escreveríamos lá (Léssio, 2009: 30).

A mobilização das lideranças para o trabalho voluntário e os pedidos de doações foram fundamentais para que a construção[5] fosse realizada. A mobilização para a construção da casa de cursos é parte da dinâmica de aproximação e mobilização dos agentes do Mobon para fins coletivos. Importante destacar que muitos desses mesmos agentes já tinham trabalhado coletivamente na construção da capela de suas comunidades.

O livro com registro de donativos revela o perfil rural do Movimento: mandioca, milho, frango, feijão, arroz e, os mais caros, bezerros. A construção conta com aproximadamente trinta quartos e tem, em média, seis beliches para acomodação dos participantes dos cursos. Cozinha industrial, banheiros, orelhão e estacionamento. Essa infraestrutura é mantida com a produção do sítio e com o pagamento de taxa dos participantes, que inclui pernoite, alimentações e livro para acompanhamento das atividades, sendo uma taxa de 20,00 reais por pessoa. Sendo assim, a casa é um espaço de socialização:

> O sentido desta casa é criar um ambiente onde os membros das comunidades pudessem refletir, atualizar e celebrar na vida, a Palavra de Deus.
> Esta casa está a serviço das comunidades. Sua vida depende da vida das comunidades. Esta casa não é um enfeite, nem motivo para ninguém se orgulhar, e não é casa de encosto. Por isso ela é toda chapiscada. Esta casa não pode esquecer os inícios do Boa Nova que foi debaixo de árvores, dentro de currais e tulhas[6].

A casa de cursos é um espaço religioso de agregação das pessoas das comunidades; a participação nos cursos é uma forma de sair da rotina cotidiana, encontrar outras pessoas, adquirir conhecimentos, rever amigos e voltar com novidades e empenho à localidade de origem. É um lugar onde as pessoas se abraçam, cantam junto músicas religiosas durante os cursos, compartilham experiências de vida nas conversas e constroem maior envolvimento com o Mobon; são renovados os laços de pertencimento que reforçam a identificação com o Movimento.

---

[4] Essas informações constam numa matéria organizada por Léssio Lima Cardoso (2009: 21-35), um seminarista que trabalha no jornal da Diocese de Caratinga, o qual publicou uma matéria a respeito da construção da casa de cursos do Mobon.

[5] Fotos na figura 03, página 147.

[6] Caderno com relatos sobre história do Mobon, escritos de Alípio Jacinto da Costa - pg.1, sem data (Possivelmente entre 1979 e 1980, pois há escritos com datas registradas de 1981 na sequência). Arquivo do Mobon.

Dessa forma, a casa de formação tornou-se um espaço de formação e articulação de lideranças religiosas fundamental para o movimento; além disso, é uma localidade onde o poder do pároco não se faz com tamanha desenvoltura e visibilidade como na paróquia. Há troca de experiência, aquisição de argumentos e conhecimentos fora da paróquia, assim, não passavam pela supervisão e avaliação direta do pároco como no cotidiano da paróquia.

Os leigos que participam podem aumentar suas redes de relações sociais, ao construírem amizades e concepções de pertencimento ao Mobon. Logo que a casa foi inaugurada, os cursos tinham duração de seis dias, mas, em função das dificuldades das pessoas ficarem longe do trabalho, dos custos que isso representava e pela diminuição da demanda, foram reduzidos para três, ainda no início da década de 1980.

As pessoas sempre foram aos cursos das mais variadas formas: alguns em carros cedidos pela prefeitura a pedido de padres e leigos, outros em carros particulares, alguns de ônibus etc. Muitas paróquias pagavam a ida de seus paroquianos com o compromisso de repassarem o aprendizado para seu grupo da paróquia local.

João Resende destaca a importância do espaço comum de convivência: "vinte e quatro horas, você está ali junto. A carência é muito grande, da gente mesmo. Quando ele nota que ele é atendido, que ele é escutado, há uma disponibilidade muito maior para ouvir, ele se sente valorizado"[7].

> Tentamos evangelizar de acordo com nossos tempos. A pregação dentro de uma casa, em regime de internato tem outro valor. Precisamos formar nossas lideranças para que todo povo seja atingido pela mensagem do evangelho. Para isso construímos uma casa. Nossa intenção é evangelizar o povo através das lideranças[8].

Desde a idéia da formação da casa de cursos, valorizava-se o "regime de internato", que seria mais eficiente na formação das lideranças. Essa formação era fundamental ao Mobon, cuja ideia era "evangelizar o povo através das lideranças". O Mobon funcionava como uma escola de líderes leigos, pautada pela importância da linguagem popular e promoção de debates coletivos. Durante os cursos, eram colocadas perguntas e grupos com poucas pessoas debatiam uma possível resposta; depois, estas eram apresentadas para todo o público do curso.

Nesse sentido, Tilden Santiago[9] afirma que, na casa do Mobon, as pessoas se sentem à vontade e é um espaço importante de vivência e formação:

> as pessoas se sentem muito a vontade, é um local onde as pessoas entram com muita alegria, participam com a alma inteira com as entranhas, uma vivência muito espontânea, isso é muito importante. O segundo é de vivência mesmo, sabe? Acho que para os trabalhadores rurais, este cume de montanha aqui, ele é uma espécie de uma faculdade dos trabalhadores rurais, aqui eles vêm e abrem os olhos para conhecer a realidade melhor, aprendem a ver melhor a realidade da vida, a traçar projetos para melhorar a vida. E coletivamente, isso dá o exercício do esforço coletivo. Uma pessoa lá de Sobrália, encontra com o outro lá de Muriaé e se foi no Mobon, é como se fossem dois irmãos já, entende? É uma fraternidade muito forte estabelecida, há um sentimento de naturalidade, espontaneidade e vivência, um dado religioso.

[7]Entrevista concedida por João Resende, novembro de 2009.

[8]Caderno com relatos sobre histórias do Mobon, escritos de Alípio Jacinto da Costa - p. 77, sem data (Possivelmente escrito entre 1979 e 1980, uma vez que há escritos com datas registradas de 1981 na sequência). Arquivo do Mobon.

[9]Entrevista concedida por Tilden Santiago, novembro de 2009. Ele foi deputado federal pelo PT de Minas Gerais. Esse assunto será apresentado com mais profundidade no próximo capítulo.

Os trabalhadores e/ou pequenos produtores rurais leigos se veem num processo conjunto, de construção de ideias e de consistente identificação com o Mobon. Assim, a sede se tornou um local estratégico de convocação de pessoas para compartilhamento de concepções de mundo e de construção de redes de relações sociais; eles se reconhecem interconectados a partir dos cursos onde partilham experiências.

Durante os cursos, os participantes trocam informações sobre suas regiões, problemas e soluções. Assim, traçam objetivos e constroem compromissos de solidariedade e apoio mútuo. Há sempre a expectativa de reencontrar as pessoas que já fizeram cursos juntos e poderem se atualizar dos assuntos tratados em outros momentos. Na casa de cursos, são construídas relações de cooperações, onde os agentes marcam visitas às comunidades dos colegas e constroem-se amizades.

Contudo, não deixa de ser um lugar de disputa, onde alguns procuram dar respostas mais bem fundamentadas que os outros, lideranças procuram falar dos problemas e pessoas que prejudicam o andamento dos trabalhos comunitários, apresentar suas ações como mais legítimas que a das outras lideranças e se articulam junto aos missionários para obterem mais legitimidade e visibilidade junto ao Movimento.

A relação dos missionários com o público dos cursos, majoritariamente agentes leigos do meio rural, embora tivesse um caráter de democratização, e os debates ganhassem circularidade, não se dá sem relações de poder: o capital cultural e lugar social dos missionários, frente ao público dos cursos, era maior. Nesse caso, a legitimidade dos missionários para a definição de certo e errado, do que fazer ou deixar de fazer, pesava muito nas decisões das lideranças religiosas.

Necessário destacar que, apesar dessa desigualdade nas relações sociais, as pessoas reinterpretavam e adaptavam as mensagens transmitidas às suas realidades cotidianas:

> os reivindicados beneficiários não podem ser pensados sob a metáfora da reação da esponja na água. Eles tentam reordenar os objetivos, reconhecidos conforme seus interesses e saberes mais imediatos. Integram-se para tornar suas expectativas, valores e pontos de vista factíveis e objetiváveis, para além de tornar seus os objetivos apresentados no contexto dos processos de mudanças (Neves, 2008: 36).

Nessa perspectiva, os "mediados" são agentes ativos do processo, reordenam suas ideias e práticas de acordo com suas possibilidades de ação. O contexto de ação dos missionários em comunidades católicas rurais apresentaria mais dificuldades de interlocução e engajamento leigo sem uma forma mais popular de comunicação. Nesse sentido, Alípio afirma que o trabalho de evangelização adotava o diálogo como algo importante:

> foi aperfeiçoando-se através do diálogo com as bases. Adotamos um modo popular de falar em 1970, com a presença do João Resende, nosso movimento se fortaleceu com as comparações populares, aprofundando os ensinamentos e facilitando o trabalho de nossos animadores na multiplicação de nossos cursinhos de base (Costa, 2009: 3).

A interação dialógica, atrelada ao modo popular de falar, é uma característica que o Mobon faz questão de destacar:

> um dos pontos marcantes da Boa Nova é o uso da linguagem simbólica através de comparações que vão encontrando a porta de entrada na cultura do povo. Este tipo de linguagem deixa todos mais a vontade. Assim, outro pon-

> to marcante da Boa Nova é o leigo evangelizando leigo. Isto ajuda na recuperação da auto-estima dos leigos e vai gerando autonomia[10].

Segundo Neves (2008), os mediadores sistematizam demandas e fazem uma *bricolagem*, articulando fragmentos de significados de vários contextos, desencadeando integração entre diferentes perspectivas, transformando os grupos num processo interativo.

Nesse sentido, João acredita que "o grande desafio é o seguinte: o difícil é falar fácil e o fácil é falar difícil"[11]. Ele se refere à dificuldade de transformar textos teológicos em discussão palpável para as comunidades. Em seu discurso, apresenta preocupação com a população, mas "sem ser vulgar", ressaltando o fato das pessoas merecerem dignidade. Em geral, busca inspiração em fatos comuns no cotidiano dos trabalhadores rurais, e os "elementos simbólicos" lhe ajudariam na transmissão das mensagens evangelizadoras.

Segundo Carlos Mesters, que conheceu o Mobon em função de sua atuação nacional junto aos movimentos sociais e religiosos, a forma de comunicação dos grupos era peculiar:

> É um jeito bem popular, no qual o povo se sente à vontade, em casa. Não é algo estranho à sua vida de cada dia. Eles usam a Bíblia sem criar nos participantes um complexo de ignorância e inferioridade. Pelo contrário, eles crescem em auto-estima e a Bíblia se torna um livro de cabeceira. O povo daquela região de Minas tem um jeito próprio de se comunicar, usando muitas comparações, tiradas da vida na roça (Carta de Frei Carlos Mesters. In: Gomes e Andrade, 2011: 168).

A forma de comunicação com as pessoas das comunidades rurais era um tema importante para Paulo Freire (1970), que escreveu sobre o problema da comunicação entre técnicos e camponeses no processo de desenvolvimento da sociedade agrária que estava se formando. Os técnicos agrônomos tiveram suas ações analisadas sob dois conceitos antagônicos: extensão e comunicação.

O conceito de extensão pressupõe uma superioridade do técnico que leva seu conhecimento ao camponês que precisa aceitá-lo de forma passiva e dócil para se adequar aos ideais modernos de desenvolvimento, pois do contrário se constituiria em alguém atrasado e ignorante. Na comunicação, o diálogo se constituiria na base autêntica da educação, em que os agentes seriam atores ativos do processo de comunicação, permitindo que eles se formem como pessoas e sejam atores da história (Freire, 1970).

No conceito de extensão, estaria implícita a "invasão cultural" porque o agente de desenvolvimento procuraria uma "outra parte do mundo", buscando normatizá-la "para fazê-la mais ou menos semelhante a seu mundo", sem considerar devidamente as formas de conhecimento local (Freire, 1970: 22). Para ele, o ato comunicativo é fundamental:

> é então indispensável ao ato comunicativo, para que este seja eficiente, o acordo entre os sujeitos, reciprocamente comunicantes. Isto é, a expressão verbal de um dos sujeitos tem que ser percebida dentro de um quadro significativo comum ao outro sujeito (Freire, 1970: 67).

Esse quadro de comunicação significativo é percebido na maior parte dos cursos do Mobon. Na Preparação para Semana Santa[12], de 1975, são ressaltadas características que deveriam ser evitadas pelas lideranças comunitárias. Para se enfatizar as expectativas do Mobon,

[10]Disponível em: <http://www.mobon.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Ite mid=42>. Acesso em: 15 abr. 2011.
[11] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.
[12] Anotações do Material de Dona Cora – Preparação para Semana Santa – 08-03-1975.

utiliza-se uma linguagem contendo elementos simbólicos do universo rural. É utilizada a metáfora de uma galinha choca:

> Líder Galinha Choca
> - come pouco (da palavra)
> - não serve para comer (não desenvolve)
> - magra (não alimenta ninguém)
> - piolho (solta problemas nos outros)
> - bica (agressiva reage)
> - choca as pernas (não produz nada)
> - estraga o ovo (não valoriza nada)
> - rebenta o balaio (estraga a comunidade)
> - põe a outra pra correr (perde os ovos)
> - anda pouco (não trabalha)
> - suja o terreiro (é dominador)
> - não põe ovos (comunidade pifa)
> - febre (tudo está ruim)
>
> Reflexão
> Em 75, vamos desempirrilhar a galinha choca?

O termo "galinha choca" é muito usado como crítica a pessoas de difícil convivência. Na fase de chocar, galinhas bicam pessoas, não engordam, não botam, enfim, elas têm todos os adjetivos propostos acima, que, nesse caso, foram transpostos para pessoas para melhorarem a convivência. Dessa forma, preza-se por uma linguagem didática e de fácil entendimento. Por fim, foi colocada uma reflexão convocando as lideranças para "desempirrilhar a galinha choca", ou seja, levá-las a uma vida mais produtiva, o que seria um estímulo ao trabalho de líderes religiosos.

Na entrevista, foi possível ouvir algumas comparações do Missionário a respeito da evangelização:

> O Missionário não é o que despeja. A gente usava a comparação, que a gente não podia ser caminhão basculante, que ao chegar no monte de terra, dar as costas ou de banda e a cara fica pra lá e depois que encheu tan..tan..tan e vai embora. E chega lá no buraco, ele chega de ré, entorna. A gente foi percebendo que a pedagogia de Jesus, não é a pedagogia do despejo, mas chegar de frente e tocar o coração da pessoa, quando toca o coração a cabeça abre[13].

João Resende, assim, enfatiza a necessidade da vivência conjunta e da proximidade com a vida e a realidade social dos atores. Uma mediação com características de "chegar de frente" e "tocar o coração das pessoas" são argumentos relevantes no sentido de ressaltar o lado afetivo do trabalho. João Resende faz outra reflexão: "trabalho de comunidade não é plantar lavoura de morro acima, se não vem a erosão e puxa"[14]. Ou seja, acredita que é preciso investimento e segurança ao fazer o trabalho para que se tenham boas "bases".

A atuação de João Resende é uma das marcas do Mobon. Não é incomum ver leigos utilizando-se dos simbolismos rurais para defenderem pontos de vista. A utilização das comparações, por parte de João Resende, reflete uma preocupação para obter melhor resultado da mediação na vida dos atores.

Alípio se refere ao trabalho do Mobon como uma escola, onde os leigos aprendem: "uma coisa bem simples que a gente não vê. Um elemento, até a minha irmã observou isso, a

[13] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.
[14] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.

Conceição observou isso. De ver, por exemplo, um sujeito do meio rural, de pouca instrução, por exemplo, falar de diálogo"[15]:

> Outra coisa que melhorou, prático, gente usar a palavra na comunidade, expressão, fazer debates, gente do povo sempre dirigindo curso religioso, falando pros outros, isso foi desenvolvendo muito, estudar, pesquisar e sobre estudar, estudar a Bíblia, estudar os livrinhos, etc.[16]

Os cursos buscavam estimular o estudo e o aprimoramento das habilidades individuais; quando mais se aprende, mais se destaca e mais conta com aval dos padres e missionários, bem como respeito dos colegas leigos. Ou seja, a liderança vai se construindo quando o agente vai mostrando habilidades de falar em público, conhecimento bíblico, capacidade de ouvir e mobilizar as pessoas das comunidades.

A respeito das lideranças nos movimentos sociais, Melucci (1996) ressaltou a necessidade de ver a liderança como uma forma de relação/interação entre os líderes e grupos de pessoas que os sustentam como tais. Assim, ele evidencia a necessidade de ver a liderança como um processo social posto à prova e que passa pelas relações sociais como atividades fundamentais. As lideranças do Mobon se constituíam nas relações com seus grupos comunitários e tinham que se mostrar continuamente aptas para exercerem suas funções.

Uma prática do Mobon, no processo de formação de lideranças, era estimular as falas dos leigos e ouvi-los, promovendo uma interação dialógica. Segundo Alípio, a prática de ouvir o leigo era uma atividade muito importante. Ele relata que teria ministrado um curso em Carangola-MG e o Padre Paschoal Rangel, "um padre culto e que se esforçava para se fazer entender em suas profundas colocações", observava as falas e, nas palavras de Alípio: "admirava minha paciência em ouvir tantas conversas, para ele, inúteis e indispensáveis". Alípio teria respondido que o debate era importante:

> Disse ao padre Paschoal que estas 'bobagens eram, talvez, mais importantes do que minha palestra. Levar um grupo a se interessar pela religião, falar com espontaneidade é uma vitória. Não resolve despejar verdades profundas sobre quem não as escuta. O diálogo leva ao interesse. O interesse leva à participação (Costa, 2009: 26).

Muitas dessas concepções estão diretamente relacionadas à concepção de Paulo Freire (1970: 69), para quem "a educação é comunicação, é diálogo, na medida em que não é a transferência de saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados". Paulo Freire (1970) também critica a postura dos técnicos que não se interessavam em ouvir os camponeses que na opinião dos técnicos, nada entenderiam e, assim, o diálogo só levaria à perda de tempo.

A paciência de ouvir, por parte de Alípio, provavelmente, era uma habilidade advinda dos trabalhos do Mape, onde exercitavam essa prática junto aos protestantes como estratégica de saírem vencedores nos debates. O bispo de Leopoldina, após assistir ao curso formador de liderança, teria dito: "nossos sacerdotes não sabem falar ao povo" (Kerandel e Del Canto, 1977: 41).

Em trabalho de doutorado, Rudá Ricci (2002) estudou a emergência de movimentos sociais rurais em fins do século XX. Realizou trabalho de campo na Zona da Mata Mineira, analisando o movimento de agricultores familiares da região que foram responsáveis pela formação de sindicatos de trabalhadores rurais, associações e fóruns de participação. Ricci (2002) percebeu que "a organização mais citada e eficaz que se instalou na Zona da Mata

[15] Entrevista concedida por Alípio Jacinto da Costa, em outubro de 2004.
[16] Entrevista concedida por Alípio Jacinto da Costa, em outubro de 2004.

Mineira, em meados dos anos setenta, foi o Movimento da Boa Nova – Mobon –, criado por dois religiosos da região e reunia pessoas de diversas comunidades para realizar um trabalho de formação religiosa e política" (116).

A partir disso, entendeu que a linguagem é um elemento importante para as mobilizações religiosas e sociais da Zona da Mata mineira. Tereza Gomes, uma liderança comunitária, citou-lhes alguns exemplos:

> Para poder discutir com a gente política partidária, por exemplo, ele[17] desenhava no quadro. Pegava uma árvore e falava do poleiro da galinha. Então, assim, por exemplo, ele pegava galinha caipira, galinha D'Angola e um pato. Então, dizia: qual o discurso que os políticos fazem da dificuldade e de sofrimento? Na realidade - ele dizia - eles estão na parte mais alta do poleiro, como a galinha D'Angola, que está lá por cima...e desenhava a galinha no alto. A galinha caipira fica um pouco abaixo. E o pato fica na parte mais baixa. E aí ele fazia uma discussão conosco. E acabávamos nos identificando com os patos, porque nós somos pobres e nós não temos poleiro. Só as galinhas D'Angola e caipira têm. E ele perguntava: e onde ficam as galinhas? E o pato? Então, quer dizer, entendíamos que o pato fica embaixo do poleiro e o que sobra para ele? Aí a gente começava a refletir e percebi que o lugar do pato não é poleiro, mas a lagoa. Então ele fazia essa discussão de classe social por aí. (Depoimento ao autor da tese, set.1999). (Ricci, 2002: 123-124).

A narrativa perpassa símbolos do meio rural, certamente conhecidos do público dos cursos. O lugar mais alto do poleiro simboliza o espaço "das classes mais abastadas"; existe o poleiro mais baixo da galinha caipira e o pato, que ocupa o pior espaço com o qual os grupos das comunidades rurais são levados a se identificar. A partir das metáforas, a proposta era seguir para a discussão sobre a vida social e chegar à conclusão de que o pato não estaria no lugar certo, e o pobre não ocupa o lugar que lhe seria mais adequado, sendo este um estímulo à mobilização social, que passa pela convicção da necessidade de transformações sociais. Outro exemplo:

> Tinha também a história do trairão que come lambari. Todo lambarizinho que tentava nascer na correnteza era atacado pelo trairão. Ele queria dizer para termos cautela. Não era para chegarmos e falarmos o que a gente era. Então o trabalhador tinha que mostrar o seu poder. E se quiser desmoronar um prédio como tinha que fazer? Começa por baixo ou por cima? Então, aprendíamos que tínhamos que fazer como tatu. Nós somos conhecidos como tatu, e todo mundo sabe. (Depoimento ao autor da tese, set.1999). (Ricci, 2002: 123-124).

Na metáfora que envolve a traíra e o lambari, a mensagem a ser passada se refere mais às estratégias de fuga. Na questão, explicitam-se as formas que o lambari pode se utilizar para fugir das traíras. Isso deveria refletir a maneira com que o trabalhador poderia se utilizar para mostrar suas forças, seu poder. O mesmo se refere à questão de como se pode destruir um prédio deve-se começar na articulação por baixo, na vida social pelos pobres.

Há, em todo o processo comunicativo, reunião de vivências coletivas, perpassando o universo cultural compartilhado pelas pessoas, sendo elemento significativo de construção de significados e compartilhamento de uma situação comum, que pode levar os atores a se verem como co-participantes de uma mesma situação de opressão. Assim, essas comparações estimulavam uma militância política.

[17] Aqui se refere a João Resende.

Nesse sentido, Bourdieu (2007a) afirma que:

> a luta política é uma luta cognitiva (prática e teórica) pelo poder de impor a visão legitima do mundo social, ou melhor, pelo reconhecimento, acumulado sob a forma de um capital simbólico de notoriedade e de respeitabilidade, que confere autoridade para impor o conhecimento legítimo do s*entido* do munto social, de sua significação atual e a direção na qual ele vai e deve ir (Bourdieu, 2007a: 226).

Com relação à questão da facilidade de compreensão, a experiência de Nísia Floresta também apresentou características importantes, pois, segundo ela, a inovação litúrgica facilitava "a compreensão do povo: 'o povo gosta muito, diz que as irmãs explicam melhor que os padres, porque traduzem a palavra de Deus na linguagem deles. Alguns dizem: 'a missa das irmãs é muito mió que a missa dos padres" (Teixeira, 1988: 70).

Essa problemática nos remete mais uma vez à Bourdieu (1983), que, em se tratando de comunicação, o problema não é a construção de frases gramaticalmente corretas, mas a possibilidade de utilizar, de maneira coerente e adaptada, uma infinidade de frases num número infinito de situações (p.158). Dessa forma, o domínio prático da gramática não é nada sem o domínio das condições de utilização adequada das possibilidades infinitas, oferecidas pela gramática, pois a produção do discurso adequado precisa levar em consideração "o contexto social no qual ela se instaura e, em particular, a estrutura do grupo no qual se realiza" (p. 162-163).

Assim, a situação de comunicação precisa atender os pressupostos tácitos, colocados por Bourdieu (1983), de que a eficácia do discurso se faz pronunciada por um locutor legítimo, numa situação também legítima e dirigida a destinatários legítimos. Essas ideias nos ajudam a fortalecer o argumento de que a linguagem das lideranças religiosas locais podem ter sido um dos fatores que contribuíram para que fosse bem sucedida a mediação. Essa concepção pode ser reforçada por Melucci (2001), para quem a "agregação tem caráter cultural e se situa no terreno da produção simbólica na vida cotidiana". Assim, "a solidariedade do grupo não está separada da busca pessoal e das necessidades afetivas e comunicacionais dos membros na sua existência cotidiana" (p. 97).

Num livro de formação política, João Resende (1997) defendeu que a linguagem popular na utilização de símbolos e comparações atinge o coração das pessoas, e vai adiante ao afirmar que "o que atinge o coração tem força educativa, tem poder de transformação. O que atinge a cabeça fica no mundo do discurso, criando a elite dos 'entendidos' que não atinge a massa popular. É o 'cavalo desligado da carreta'" (p. 35).

A defesa da linguagem e da necessidade de democratização da informação, contrária à criação da "elite dos entendidos", é colocada tanto em sua fala como no texto. Ele enfatiza a importância do educador popular conhecer a cultura do povo:

> a missão do educador popular é descobrir, na cultura do povo, os símbolos e comparações que ajudam a entender e analisar a realidade. Desta maneira, aos poucos, as pessoas vão se sentido à vontade para participar. Vão se envolvendo, questionando e questionando-se. Vão se libertando dos chavões e idéias pré-fabricadas, deixando de ser passivas, fatalistas, individualistas, passando a fazer a sua história, abrindo-se aos valores solidários. Aí vai acontecendo a formação popular (Resende, 1997: 35).

O missionário enfatiza a necessidade de conhecimento da cultura popular e faz, nesse sentido, uma associação interessante entre cultura e comunicação. Conhecer a primeira é exercício fundamental para o sucesso da segunda. Ele deixa subentendido a concepção de que vive em universo diferente e com outras possibilidades de comunicação. Para Resende (1997),

"o segredo do sucesso dos movimentos populares está em saber usar uma linguagem popular proveniente do universo cultural simbólico das pessoas. Esta linguagem é que atinge o coração" (p. 36).

Para João, cultura e símbolos precisam ser levados em consideração no universo da prática comunicativa, refletindo seu lado religioso ao enfatizar a necessidade de se "atingir o coração", mas que pretende defender sua postura frente a potenciais críticos ao afirmar que "a linguagem de uma formação popular não é vulgarização das ideias. É fazê-las entendidas no universo cultural popular" (Resende, 1997: 36). Essa questão nos remete ao relato de Raul Messias[18], quem acredita que "o principal do Mobon é [...] que ele falava a linguagem do povo, então o povo entendia. Ao passo que os marxistas leninistas não falam a linguagem do povo, então o povo não entende, então fica um diálogo meio de surdos"[19].

O testemunho de Gramsci, transcrito por Bourdieu (2003), é também bastante elucidativo: "nós outros, afastamo-nos da massa: entre nós e a massa forma-se uma barreira de *qui-proquos,* de mal-entendidos, de jogo verbal complicado. Acabaremos por aparecer como pessoas que querem, a todo o custo, conservar o seu lugar" (p. 178). Assim, importante destacar que "a competência textual reproduz assimetrias sociais e econômicas, tornando-se uma forma de capital simbólico controlado, acumulado e distribuído hierarquicamente" (Hanks, 2008: 192).

Entretanto, Ricci (2002) tece crítica à comunicação utilizada nas comunidades rurais da Zona da Mata Mineira, afirmando que aquela comunicação tem "baixa profundidade teórica e analítica, constituindo-se no maior *déficit* formativo das jovens lideranças que se lançarão à construção de alternativas organizativas de produção e gestão pública da região" (p. 123).

Ricci (2002) não está engajado na promoção de educação popular; ele investe numa avaliação acadêmica de um discurso que não se propõe a ser científico. Isso se reflete na avaliação de que as metáforas se apresentam como sendo de "baixa profundidade teórica e analítica". É preciso lembrar que a enunciação e a recepção dos discursos podem possibilitar melhor entendimento das relações sociais, tanto para naturalizar como para mudar a realidade social (Hanks, 2008: 152), entretanto, naquele contexto, é difícil pensar nesse potencial transformador com profundidade teórica. No campo acadêmico, de fato, a ideia é consistente, mas, no religioso e político, o poder de agregar e produzir engajamento são mais valorizados. Sua visão é que o método de formação político-religiosa ocorre com:

> o uso e abuso de metáforas e parábolas, apropriado para a construção de imagens míticas e carregadas emocionalmente. A partir desse discurso, selava-se um profundo compromisso com causas sociais, mesmo que construídas sem grande rigor teórico" (Ricci, 2002: 123).

Para Ricci (2002), "um discurso imagético sensibiliza, constrói uma percepção do conteúdo da mensagem, mas não possibilita ao receptor a identificação dos elementos constitutivos que fundamentam tal discurso, diminuindo a capacidade crítica na assimilação da mensagem" (p. 123).

Aqui se coloca em debate duas diferentes propostas de avaliação do processo de comunicação mais popular: o missionário religioso acredita que a mensagem metafórica é mais adequada, pois "atinge o coração", leva as pessoas a um entendimento da comunicação, fazendo-as refletirem e partirem para os meios cabíveis de mobilização a fim de solucionarem

[18] Ele foi deputado estadual pelo PT em Minas Gerais, entre 1987 e 1994. Seu trabalho junto ao Mobon será tratado no próximo capítulo.
[19] Entrevista concedida por Raul Messias, em janeiro de 2010.

seus problemas. A outra proposta considera que esse tipo de mensagem, supostamente pouco aprofundada, não contribui de forma efetiva para a maturidade política e social dos atores.

Ricci (2002) ressaltou diferenças de posicionamento entre as lideranças do Mobon e as dinâmicas de funcionamento da FETAEMG (Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais). As lideranças religiosas aprendiam, durante os cursos e suas vivências comunitárias, a necessidade de participação ativa de todos nas decisões; por sua vez, a FETAEMG se pautava em uma negociação continuada de sua direção com os governos:

> a orientação das lideranças do MOBON reforçava o trabalho e participação efetiva da base sindical, ao contrário da FETAEMG que buscava manter uma aliança política extremamente ampla que obrigava sua direção a priorizar acordos internos. Além dessa peculiaridade, a FETAEMG, por pertencer à estrutura contaguiana, filiava-se a uma tradição de legitimação política que se pautava pela capacidade de negociação permanente com os órgãos estatais, o que era estranho às lideranças do MOBON que consideravam tal expediente uma ação de cúpula, marcada por manobras distantes da compreensão e participação da base sindical (Ricci, 2002: 125).

Devido a essas substanciais diferenças, Ricci (2002: 125) acredita que as lideranças do Mobon tiveram dificuldades em suas práticas políticas. Sobre essa situação, apresenta crítica contundente, ao afirmar que "seria realmente difícil compreender as práticas políticas da FETAEMG a partir da metáfora de patos e galinhas".

O argumento de Ricci (2002) é de que há certa redução na análise de processos mais complicados ao serem popularizados. Todavia, elementos de cultura rural facilitam a interação dos missionários com atores locais. Ademais, a mística religiosa, as parábolas e os símbolos foram fundamentais para a mobilização. Faz-se necessário ressaltar a perspectiva de Hanks (2008), segundo a qual é necessário pensar os contextos socioculturais e comunicativos, pois considerar uma forma de comunicação mais legítima em detrimento de outra considerada oficial e mais correta é incorrer no erro de não considerar a desigualdade de distribuição dos bens culturais.

Mesmo se o trabalho católico missionário fosse mais aprofundado numa pretensa linguagem oficial e "mais legítima", ele não impediria os atores sociais de terem dificuldades práticas em um sindicato ou qualquer outro meio de organização política. Há muitos elementos que são aprendidos na prática e dificuldades novas podem aparecer. Contudo, pode-se afirmar que a linguagem missionária e seu exercício de formação popular foram fundamentais para as primeiras iniciativas. E muito da linguagem dos cursos foi incorporada na forma de atuação dos agentes sociais, como afirma Novaes: "fazer mediação é traduzir, e/ou introduzir, falas, linguagens..." (Novaes, 1994: 178).

O jogo de linguagens aprendidas e as formas de aplicá-las em contextos sociais específicos foram se constituindo num *habitus* peculiar de agentes do Mobon, que adotam formas metafóricas para explicar suas ações e contextos específicos de suas vidas. A linguagem é um vestígio fundamental para se perceber se determinado agente participava dos cursos do Mobon, já que esta constitui um "jeito de ser" e se expressar. Os termos utilizados e mesmo as linguagens corporais dos agentes revelam uma formação construída através de cursos e encontros do movimento religioso. Foram as práticas de socialização e debates contínuos que contribuíram para gestação de uma lógica específica do Mobon, de se falar, se reunir e se socializar.

### 3.2. A Igreja Católica, o Mobon e os Sindicatos de Trabalhadores Rurais

O trabalho de formação de lideranças religiosas católicas e comunidades se consolidaram em meados da década de 1970; nesse período, missionários, padres e leigos se mobilizaram para construir um centro de formação religiosa. Nesse mesmo contexto, consolidava-se, no Mobon, uma religiosidade em que os agentes faziam uma relação constante entre acontecimentos relatados na Bíblia e a forma como viviam, assumindo um compromisso de organização e mobilização para promover melhorias sociais em suas comunidades.

No Brasil, desde fins da década de 1960, setores da Igreja Católica já demonstravam resistências ao Regime Militar que fora implantado no país. O apoio de setores da Igreja Católica a grupos que se mobilizavam pela democracia e pelo fim do Regime contribuía para um distanciamento entre a Igreja Católica e o Governo estabelecido. Em 1969, um sacerdote foi assassinado com crueldade e muitos outros foram presos; bispos eram acusados de subversão; e muitos cristãos leigos foram presos, assassinados e torturados (Oliveira, 1992).

Segundo Oliveira (1992), a partir de fins da década de 1960, a repressão se generalizou: "não são mais padres e leigos – individualmente considerados – os acusados de subversão, é a Igreja enquanto instituição que se torna suspeita de infiltração comunista" (p. 44). Em 1969, o Comitê Central da CNBB condenou a postura dos militares que tentaram aplicar a pena de morte contra possíveis terroristas e desencadeou uma campanha pública contra a pena capital: "a Igreja construiu um amplo perfil público e político de 'voz dos que não tem voz', praticamente a única instituição capaz de contestar a ditadura" (Serbin, 2001: 106).

Muito dessa capacidade se deve ao amplo poder de mobilização da Igreja Católica junto às camadas populares e também pela boa relação estabelecida com os setores dominantes. Mesmo grupos mais conservadores repensavam a opção política de apoiar a Ditadura, quando padres foram assassinados ou perseguidos e se falou de pena de morte. Por mais que setores da Igreja Católica estivessem de acordo com alguns propósitos do Regime, isso não incluía legitimar a morte de colegas de instituição e concordar com a pena de morte.

Segundo o estudo de Serbin (2001), ao estudar a relação entre a Igreja Católica e o Regime militar, a relação entre os dois grupos se tornava cada vez mais difícil, porque membros da instituição criticavam a ditadura:

> criticavam o regime nas missas, procissões, panfletos, declarações à imprensa e pronunciamentos oficiais. As condenações proféticas dos bispos foram um divisor de águas. Não constituíram apenas inovações teológicas, mas declarações com a intenção de atacar o regime politicamente. Assim que o poder na CNBB passou para os progressistas, antigos membros da ACB e outros militantes retomaram a atividade em movimentos políticos e religiosos (Serbin, 2001: 107).

Estava em curso um processo de distanciamento entre a Igreja Católica e o Estado, mostrando que os grupos que se mobilizavam contra o Regime Militar ganhavam espaço na Instituição. A repressão contra agentes da Igreja católica era intensa. Segundo Serbin (2001):

> contagem parcial feita pela Igreja entre 1968 e 1978 documentou a prisão de mais de uma centena de padres, sete mortes e numerosos casos de tortura, expulsões de estrangeiros, invasão de edifícios, ameaças, indiciamentos, seqüestros, infiltração de agentes do governo, censura, proibição de missas e encontros, além de vários documentos e publicações falsificados e forjados. Trinta bispos foram vítimas de repressão. Padres enfrentaram processos por causa de seus sermões e críticas ao governo, alegadas participações em organizações subversivas, por darem guarida a fugitivos, por defenderem os

> direitos humanos, por seu trabalho pastoral em movimentos populares e outras atividades. Além disso, a Igreja sofreu constantes ataques verbais de autoridades do regime, que iam desde reclamações contra suas atividades políticas até acusações de imoralidades sexuais. 'Comunista' era um dos adjetivos usados com mais freqüência (p. 109).

As perseguições, torturas e acusações dos mais variados gêneros foram impostas a grupos da Igreja Católica, o que comprometia boa relação entre as instituições. Não obstante, o regime militar procurava, pela propaganda e tortura, obter reconhecimento e calar vozes dissonantes de seus objetivos.

A reflexão de Bourdieu (1997) sobre o campo político pode ser mobilizada aqui para evidenciar como a força de um grupo se manifesta, podendo se dar tanto pelo poder de mobilização de suas idéias, como pelo silêncio dos adversários. Como diria o próprio Bourdieu (1997:185): "pela ausência de desmentido, e que ele pode manifestar recolhendo suas vozes ou reunindo-as no espaço".

O apoio da Igreja Católica à Ditadura seria custoso, pois muitos religiosos perderam amigos e parentes em função da repressão. Nesse caso, o argumento de defesa da família, muito utilizado pelos grupos mais conservadores, tornava-se elemento fundamental de resistência. Muitos religiosos não só insatisfeitos com a repressão, mas também com a política econômica do governo que favorecia a concentração de terra se sensibilizaram com as difíceis condições de vida no meio rural, que tinha uma violência crescente dos grandes proprietários, sobretudo na região norte do país. Um grupo de católicos sensibilizado com a situação iniciou uma defesa contundente da população mais pobre do meio rural; nesse sentido, foi fundada a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975.

Ela ficou mundialmente conhecida pela defesa dos interesses dos grupos mais pobres do campo "em meio a um clima de incipiente contestação pública ao regime militar e de articulação de bispos e agentes de pastoral comprometidos com os setores populares" (Poletto, 2010: 143). Segundo Poletto (2010), a formação da CPT se constituiu num evento de profunda importância na luta pela terra no Brasil e está relacionada à atuação de agentes à margem da Instituição e eventos importantes que legitimaram tais iniciativas:

> É por isso que ao se falar da criação da CPT, nos anos 1974 e 1975, precisamos ter presente toda essa fermentação que vem de baixo e das margens das instituições eclesiásticas. São iniciativas respaldadas não apenas nas necessidades imediatas de solidariedade cristã, mas nas inspirações e orientações que emanaram do Concílio Vaticano II (1962-65), e da Conferência dos Bispos da América Latina (CELAM) realizada em Medellín, em 1968 – que foi, para a região, como uma encarnação criativa do próprio Concílio. O Vaticano II e Medellín ofereceram fundamentos teológicos e pastorais a estas práticas renovadoras (Poletto, 2010: 141)

A formação da CPT estava relacionada à violência no campo e às desigualdades promovidas pelo Regime Militar. Com isso, destacava-se o estímulo para a formação da entidade, com participação fundamental de Dom Tomás Balduíno:

> bispo de Goiás, que percorreu com sua equipe de assessoria diversas regiões do país para convocar esse encontro de bispos. As cartas episcopais foram assumidas por diferentes grupos de bispos, superiores religiosos e missionários, pessoas reconhecidas que dificilmente seriam atingidas de forma direta pela repressão (Poletto, 2010: 143).

Nesse sentido, Martins (1989: 25) afirma ser fundamental relacionar transformações na Igreja Católica às mudanças sociais. Há uma relação importante entre a forma com que o

Regime Militar vinha tratando da questão agrária com a maneira de ação da Igreja Católica no meio rural. Assim, ele entende que a forma conservadora e legitimadora da violência pelo Regime foi importante para a sensibilização dos grupos católicos; para ele, a questão agrária se torna uma questão relevante:

> não porque impeça o desenvolvimento do capitalismo, mas porque impede o desenvolvimento do homem. Isto é, brutaliza, marginaliza e empobrece o ser humano. É nessa brutalização que transparece a negação da sua humanidade. Em outras palavras, nessa ótica, a questão agrária não é apenas uma *questão econômica* e sim uma q*uestão moral.* Por ser uma questão moral é que vai se transformar numa questão política e vai levar ao confronto da Igreja com o Estado, particularmente após 1968 (Martins, 1989: 29).

Diante disso, Martins (1989) acredita que:

> Para o deciframento correto das posições da Igreja sobre a questão fundiária não parte do problema da propriedade para terminar na propriedade, mas começa em questões éticas, sociais, políticas e pastorais, passando pelo problema da propriedade, para terminar na dimensão do ético, social, político e pastoral. É na questão da concepção do *humano* que está a chave para decifrar a concepção da *propriedade* que orienta a pastoral. É por aí que se pode compreender porque até bispos intransigentemente conservadores podem aprovar e subscrever 'documentos avançados' sobre uma questão tão polêmica como é o da propriedade. Foi o que ocorreu na assembléia da CNBB (Conferência dos Bispos do Brasil), em 1980, quando o documento *Igreja e Problema da Terra,* ao ser votado, teve apenas quatro votos contrários, apesar de condenar com clareza a propriedade da terra. E leve-se em conta que a conferência episcopal brasileira tem mais de trezentos bispos (Martins (1989: 27).

É a questão humana e religiosa que enfatiza a necessidade de uma vida digna aos cristãos, algo que, aparentemente auto-evidente, vai sensibilizar grupos conservadores para apoiar causas dos mais pobres. Mesmo que essas causas não representem uma ruptura do *status quo,* elas têm significado político relevante, pois é grande a influência da Igreja Católica nos diversos estratos da sociedade brasileira. Para Martins (1994: 14),

> numa situação limite, como a brasileira, e de outros países em situação histórica idêntica, a própria intenção conservadora se radicaliza e se transforma em arma de pressões por mudanças até profundas. Penso que é por esta via que se pode entender o papel singular da Igreja Católica no País, seu envolvimento e identificação com as potencialidades transformações das lutas populares no campo e na cidade.

A Igreja Católica brasileira foi considerada o principal expoente da "igreja dos pobres" na América Latina, em que mesmo grupos mais conservadores assinaram documentos com propostas revolucionárias. Vários foram os leigos, religiosos, padres, bispos e teólogos que assimilaram os propósitos católicos e aderiram ao discurso de que deveriam ser agentes ativos no processo de transformações políticas e sociais do país, na articulação de sindicatos e movimentos sociais, ou mesmo na produção de uma vasta literatura militante sobre a Teologia da Libertação.

A Igreja Católica do Brasil, dentre as demais latino-americanas, foi a que implementou com maior vigor o modelo de catolicismo da *igreja dos pobres*. Um exemplo do empenho episcopado na questão agrária foi que:

> em 1973, em duas regiões diferentes e no mesmo dia, grupos de bispos lançam dois documentos fundamentais, de denúncia e de esperança. Os do Nordeste lançam *Marginalização de um povo: grito das igrejas.* Nesses documentos, a crítica do *desenvolvimentismo* aparece com toda sua força e com toda sua clareza (Martins, 1989: 53).

Até meados dos anos de 1980, as diretrizes hegemônicas da CNBB orientavam-se pelos pressupostos da Teologia da Libertação, incentivando a formação de CEBs e dando forte suporte à organização das pastorais sociais[20]. Embora não tenha deixado de existir grupos católicos que apoiassem a Ditadura, a Igreja Católica se tornou uma das principais oposições ao Regime Militar. As bases das organizações populares e grande parte das oposições sindicais, "que no final da década de 70 tiveram uma importância decisiva no processo de redemocratização eram formados por militantes das CEBs, ou das pastorais específicas (pastoral operária, pastoral da terra, etc.)" (Almeida, 2000: 77).

Nesse cenário de efervescência política, missionários do Mobon e lideranças religiosas centravam-se mais nas organizações locais, permanecendo focados na organização de comunidades de base e formação de lideranças católicas. Essa postura rendia disputas no campo religioso pela melhor forma de evangelização católica. Com isso, o Mobon recebia críticas de agentes católicos empenhados na formação de sindicatos e mobilização político-partidária pela ausência do Movimento em disputas do campo político:

> Na década de 1970 já começaram a nos criticar. E críticas fortes. Diziam que nosso trabalho ensinava a rezar, mas não levava para a realidade social. O Frei Pedro, de Aimorés[21], rejeitou nosso trabalho dizendo que era um trabalho com CARA DE PADRE. Fomos dispensados da Diocese de São Mateus em Ecoporanga[22], Pinheiros e Montanha. O clero de são Mateus estava empenhado na questão social e nós atrasados. E eles não tiveram paciência de nos esperar (Costa, 2009: 28).

Nas localidades em que a militância política estava consolidada, os párocos usavam de sua influência para dispensar a atuação do Mobon, pois, na concepção, destes: o Movimento não levava os leigos à realidade social. Não havia um empenho do Mobon na formação de sindicato e oposição à Ditadura Militar como desejado pelos grupos mais engajados.

Uma questão que muito os incomodava era a crítica de que o Mobon: "ensinava a rezar, mas não levava para a realidade social (...). Até em nossas Assembléias diocesanas de Caratinga fomos criticados por estarmos ligados à espiritualidade e ausentes da questão social" (Costa, 2009: 28). As críticas do clero local eram mais marcantes por serem feitas pessoalmente e sentidas na vida cotidiana, na região que gozavam de reconhecimento pela atuação junto às comunidades e lideranças.

No município de Ipatinga-MG, muitos padres estavam engajados nas causas dos operários e, em fins da década de 1970, tiveram resistências em relação aos propósitos do Mobon: "então como eles achavam o pessoal de Caratinga muito rezador proibiram nosso material lá"[23]. Nessa cidade, muitos padres ficaram conhecidos como "padres vermelhos", algo distante dos propósitos do Mobon. Entre meados da década de 1970 e início da década de 1980, as críticas se tornavam contundentes: "a questão de nossa ausência na questão social foi se tor-

[20] Uma análise mais aprofundada sobre a assimilação da *igreja dos pobre*s pela Igreja no Brasil encontra-se em Mainwaring (1989) e Theije (2002).
[21] O município de Aimorés está localizado no Vale do Rio Doce de Minas Gerais.
[22] O município de Ecoporanga está localizado no noroeste do estado do Espírito Santo.
[23]Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

nando uma dor de dentes constante. Em nenhum momento forçamos a barra, entrando num caminho só porque estavam falando e nos criticando" (Costa, 2009: 29).

Essas críticas incomodavam os missionários, situação que é bem ilustrada com a metáfora de "dor de dentes constantes". O Movimento se via desafiado a converter o capital religioso em capital político. Agentes atuantes nos dois campos queriam agregar o Mobon às causas políticas. Carlos Mesters era uma importante liderança católica ligada à Teologia da Libertação no Brasil e era um dos agentes que se aproximou do Mobon porque ministrava cursos bíblicos em Minas Gerais. Como sabia da importância dos trabalhos de comunidade para a Igreja Católica, não obstante, o queria politicamente mais engajado: "ele gostava e admirava muito nosso trabalho. Ele, envolvido com os movimentos sociais, nos incentivava a 'passar a marcha' como ele dizia. Disse a ele que um dia chegaríamos lá" (Costa, 2009: 29).

O Mobon estava pressionado por diversos agentes para se inserir mais diretamente em questões políticas para além das comunidades, já que entendemos o trabalho de estabelecer lideranças e organizar grupos como uma atuação política. Ou seja, estabelecer agentes como referenciais de uma comunidade, em estimular os agentes católicos a serem coesos para melhorarem a vida nas localidades onde moravam e pensarem na coletividade é uma atuação política das mais importantes, embora não estivessem imersas nas disputas sindicais e político-partidárias.

Esse contexto de pressão para o engajamento sindical e político-partidário deixou explícita a tensão entre aqueles "mais políticos" e os "mais rezadores". Esse contexto de críticas e tensões revela concomitantemente uma aproximação do Mobon aos agentes "mais políticos", uma aproximação difícil e tensa, mas fundamental para que o Mobon tivesse contato com concepções religiosas mais propositivas de transformações sociais e fosse revendo, assim, seu posicionamento no campo religioso católico.

Uma estratégia utilizada por Carlos Mesters para aproximar o Mobon dos grupos politicamente mais engajados foi convidar Alípio para participar de um encontro para discutir questões bíblicas em Angra dos Reis-RJ, em fins da década de 1970. Esse evento não o sensibilizou para o engajamento político:

> estava um grupo forte e violento do então, MDB, o partido de esquerda que resistia aos militares da revolução de 1964. Na primeira oração da manhã foi colocada a figura de um homem atrás e uma grade. No lugar de leitura bíblica, de oração, como era nosso costume, aquele grupo caiu de pau nos governantes do Brasil, o presidente era Costa e Silva, e nos governantes dos Estados Unidos. E cada um queria falar mais que o outro e tudo numa fúria que dava medo (Costa, 2009: 29).

A distância do campo político era evidente. Ele estava acostumado a ser o centro das atenções nos encontros com os leigos, em que as orações eram constantes. Esse encontro redundou numa situação tensa e das mais difíceis, sendo incapaz de sensibilizá-lo para "causas políticas". Pouco acostumado a tanto empenho político, ele se viu em situação difícil:

> Aquele grupo furioso, queria, de qualquer jeito, salvar os pobres. Defendê-los contra as injustiças dos governantes. Todo mundo estava errado. Eu não abria a boca sem ter e nem saber o que dizer. Não se falava em Deus e nem em oração. O assunto era a luta contra as injustiças (Costa, 2009: 30).

Ele se decepcionou porque "não se falava em Deus ou oração". O debate lhe era estranho, estava "mudo e sem graça", algo diferente dos encontros comunitários em que tanto se investia nos debates e na perspectiva de que todos falassem. O efeito do encontro foi inverso ao desejado por Carlos Mesters:

> seria normal, se alguém destes "amorosos" dos pobres tentasse pelo menos conversar em particular com esse desgarrado do grupo, buscasse um diálogo que o ajudasse a se integrar naquele ambiente. Não, muito pelo contrário. Esse alguém isolado não era convidado nem pra jogar uma partida de baralho. Quem não entrasse na deles era posto na geladeira. Eu ficava observando aqueles senhores "heróis" defensores dos pobres, bem vestidos e nutridos que de pobres não tinham nada. E de amor ao próximo, muito menos (Costa, 2009: 30).

O *habitus* militante dos agentes do Mobon os diferenciava desses grupos políticos. Os militantes do Mobon têm necessidade de um ambiente comunitário, de diálogo e de amizade, em que se procura agregar todas as pessoas e estimular opiniões numa linguagem popular. Seja qual for o tema, reflexões bíblicas e orações precisam estar presentes para subsidiar concepções políticas. É um jeito de ser e agir que foi se constituindo como *habitus* desses agentes.

Esses eventos se diferenciavam muito dos cursos do Mobon, e o objetivo de politizar o missionário para que este pudesse conduzir as "bases" ao engajamento se viram frustradas. Dificilmente, esses militantes do Mobon, naquele momento, se identificariam com militantes fazendo críticas às injustiças sociais e políticas se esses discursos não fossem recheados de argumentos bíblicos e orações.

Outra situação que reforça esse argumento é o registro de Alípio sobre um curso de reflexão pastoral, realizado na Guatemala. Ele ouviu a palestra de um sacerdote mexicano: "jovem e muito bem preparado sobre a situação econômica do mundo. Este também só falou de luta e não quis saber de oração. Não se tocou no tema fé e nem em Deus" (Costa, 2009: 30).

Havia uma diferença substancial entre o que desejava o Mobon, imerso quase exclusivamente nas lógicas do campo religioso, e os agentes mais engajados no campo político. Os missionários do Mobon se consideravam fazendo um trabalho de religiosidade mais legítima, deixando subtendida uma crítica aos grupos religiosos politicamente mais atuantes, que não rezavam e/ou falavam de Deus como os agentes do Mobon.

As críticas e os contatos com grupos católicos mais "politizados" – como Carlos Mesters – foram aos poucos desencadeando um processo de transformações nos missionários e nas lideranças leigas. Por mais que não se convencessem do engajamento no campo político, tomavam contato com novas visões de mundo e as transformações no Movimento se iniciaram. Para João Resende, aos poucos:

> a gente foi entendendo que essa fé exigia uma atuação, mas não entrou muito na questão da política não, entrou mais na questão social, sindicato, 1975 mais ou menos, a fase do sindicato. Como é que nós vamos viver a nossa fé se a gente não se organiza, o trabalhador, sobretudo, trabalhador rural que está aí a mercê de ninguém?[24].

O Mobon iniciava um processo de transformações que o aproximava das organizações sociais e políticas. A aproximação dos membros do Mobon junto aos propósitos mais políticos ocorreu lentamente, dia-a-dia, e sem um rumo pré-estabelecido pelos agentes do Movimento. Isso se deu de maneira mais intensa a partir de meados da década de 1970, mas, sobretudo na década de 1980. Os agentes católicos mais engajados em propósitos mais combativos no campo político, bem como agentes locais mais engajados com a necessidade de organizações mais institucionais para promover transformações sociais contribuíam para aproximação entre os grupos mais religiosos e políticos.

[24] Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

Apesar do propósito "não político" do Mobon, a organização de comunidades rurais era uma estrutura pré-estabelecida, politicamente importante porque favorecia a agregação de trabalhadores rurais para fins sindicais e político-partidários. Os grupos rurais já estavam organizados, tinham desenvolvido um sentimento comunitário, atuavam coletivamente na construção de suas capelas, organização de festas e cursos – o propósito da organização passava por um processo de politização.

Os novos propósitos políticos, entendidos como "questão social", perpassavam o ideal de melhoria das condições de vida. Destacava-se que para "viver a fé" era necessária uma organização social:

> aí o pessoal foi despertando, não foi a gente que foi fundar sindicato, mas ele foi caçar um jeito com toda aquela dificuldade, já pensou um cara da roça partir pra fazer um estatuto de sindicato, que luta, que parto, igual parto de elefante. Um cara podia dar uma mãozinha, mas eles é que faziam aquilo, mas depois foi ficando forte e eles foram caminhando. Ali em Tombos, Eugenópolis, Espera Feliz, Muriaé e foi levando[25].

A formação dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais na Zona da Mata mineira foi um passo importante das lideranças religiosas na perspectiva de uma organização mais política. A falta de prática das lideranças religiosas com documentações e burocracias políticas leva João Resende a descrever tal processo como "parto de elefante", dadas as dificuldades de lidarem com tais documentos.

A atuação dos agentes religiosos se deu num processo dinâmico, em que lideranças se articularam em torno de seus propósitos e, assim, exerciam influência nas concepções dos missionários. Dessa forma, era um processo de "mão-dupla", em que líderes leigos e missionários se influenciam mutuamente. Nesse sentido, Neves (2008) destaca que, nos contextos de mediação, sem se desconsiderar a existência de relações de poder, essa visão leva em conta os mediados agentes ativos. Estes reordenam objetivos de acordo com suas expectativas e estratégias, ou seja, a ação dos mediadores recebe influência tanto das instituições/grupos que representa quanto da população que pretende transformar (Neves, 2008).

A organização das comunidades e a formação das lideranças foi uma fonte de capital político fundamental para que os grupos obtivessem visibilidade e reconhecimento político. Assim, ressalto a afirmação de Bourdieu (1990), segundo a qual "os indivíduos em condição isolada, silenciosos, sem palavra, sem ter nem a capacidade nem o poder de se fazerem ouvir, de se fazerem entender, estão diante da alternativa de calar ou de ser falados" (p. 192).

A formação dos sindicatos era fruto dos processos de organização coletiva que ocorriam desde a formação das comunidades e da aproximação com outros grupos já mobilizados em Minas Gerais. Segundo Comerford (2009: 301), as informações sobre os sindicatos eram limitadas, mas pessoas da região, "parentes de sitiantes e meeiros, que já haviam trabalhado ou estavam trabalhando em grandes centros como São Paulo e Rio, tinham aí tido contato com sindicatos e trouxeram noções de direitos trabalhistas".

Na década de 1980, a conjunta de redemocratização favorecia a circulação de informações de agentes dispostos a apoiar organizações como sindicatos:

> O envolvimento de muitos camponeses da região com as atividades do Mobon e das CEBs facilitou o acesso de tais agentes – agentes pastorais da CPT, padres e educadores populares – dispostos a se dedicar à disseminação de conhecimentos sobre formas de organização, legislação trabalhista, etc., e que por sua vez facilitaram o acesso a ainda outros agentes do campo sindi-

[25] Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

> cal e estudantil, bem como a ONG em estado nascente nessa mesma época (como o CTA-ZM, criado em meados dos anos 80 por estudantes de agronomia da Universidade Federal de Viçosa, e que viria a ter um papel fundamental na consolidação dos sindicatos, e vice-versa) (Comerford, 2009: 311).

O engajamento nos sindicatos significava ingresso das lideranças religiosas em um determinado campo político. Formava-se uma instituição local representativa de trabalhadores rurais a partir de grupos cuja atuação, para além do trabalho e da família, era quase exclusivamente religiosa. João Resende ouviu relatos como: "eu entrei no sindicato por causa deste trabalho do Boa Nova"[26].

As lideranças religiosas engajadas nos sindicatos viam seus trabalhos como uma "missão e obra da *comunidade* em defesa dos *pobres"* (Comerford, 2003, p. 260). Nesse contexto, havia o que Novaes (1985) chamou de uma "identidade político-religiosa como motor de luta" – algo fundamental na formação de muitos sindicatos de trabalhadores rurais no nordeste do Brasil, na década de 1960.

Segundo Ricci (2002), o Mobon incentivava a formação de sindicatos de trabalhadores rurais que partiriam de "princípios morais católicos tradicionais, mas promovia reuniões de comunidades de várias regiões e, aos poucos, introduzia a crença na possibilidade de mudanças sociais no meio rural" (p.116). Ricci (2002) afirma que princípios tradicionais nas práticas católicas não deixaram de ser importantes estímulos à organização e fundamentação de possibilidades de transformações sociais. Assim, a ênfase na organização e transformação social foram fundamentais para que lideranças religiosas se tornassem referências políticas fundamentais. A existência de comunidades organizadas e lideranças constituídas foram imprescindíveis para o engajamento político.

Raul Messias trabalhava na formação de cooperativas na Zona da Mata Mineira, em fins da década de 1970. As cooperativas se formavam com mais facilidade nas localidades onde as organizações comunitárias do Mobon eram pré-existentes. Ele era funcionário do Programa de Desenvolvimento da Zona Mata (PRODEMATA), financiado pelo governo do estado de Minas Gerais. Então, tinha contato com as comunidades em função de seu trabalho e trazia consigo relevante capital cultural. Cursou filosofia na UFMG, na década de 1970, e tinha feito todas as disciplinas do mestrado; ademais, era adepto das ideias da Teologia da Libertação. Seu orientador de mestrado foi Padre Henrique Vaz, um dos principais intelectuais da JUC, sempre lembrado nos estudos sobre o engajamento político da Igreja Católica no Brasil:

> se impunham aos militantes da JUC as contribuições do pe. Henrique Lima Vaz, conhecido filósofo jesuíta. A idéia de 'ideal histórico' cede lugar à concepção de 'consciência histórica', mais dinâmica e fundamentada no real (...). Nesta perspectiva aberta por pe. Henrique Lima Vaz, estava não só confirmada a legitimidade dos comprometimentos dos cristãos na participação pelas transformações sociais, como esta participação era uma exigência intrínseca da mensagem evangélica (Teixeira, 1988: 84).

O Mobon ampliava suas relações com agentes religiosos e políticos à medida que as lideranças começavam a se destacar por suas atuações no campo político. No caso de Raul Messias, a relação se dava em função da formação de grupos com potencial de formarem uma cooperativa. Ele ficou motivado em conhecer a sede do Movimento e fazer parcerias. Com esse propósito, fez uma visita à casa de cursos, em 1980, recém inaugurada. É descrito por

[26] Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

Alípio como: “muito atencioso, educado e de fala mansa. Ele se propunha falar conosco sobre temas sociais (...). Ele buscava despertar em nós interesse pelo assunto. Aos poucos ele foi conquistando nossa confiança” (Costa, 2009: 31).

Alípio descreve Raul Messias como um homem educado, atencioso e de fala mansa, características que contrastavam com os militantes políticos que encontrou em Angra dos Reis e na Guatemala. Esta abertura para o diálogo e paciência para ouvir dúvidas e propor esclarecimentos eram características que o aproximava do Mobon - algo fundamental para que ele adquirisse espaço e confiança junto ao Movimento.

Raul Messias narra estes momentos iniciais, mostrando como o curso “Evangelho para Agricultores” teve início no Mobon:

> Eu fui lá numa tarde. Era um movimento de lideranças, eles estavam programando as atividades para o ano. Aí nós criamos e acho que quem batizou o curso foi o João Resende, Evangelho para Agricultores. Na verdade era um curso sobre os problemas do pequeno produtor, do trabalhador rural e tudo. Terminava com a proposta de formação de grupos de produtores e aí foi um espetáculo em Miraflores, padre Léssio que era entusiasmado demais, e aí começaram a fazer grupos de compra em comum, venda em comum e aí nasceu a coisa[27].

Raul Messias viu, no Mobon, uma possibilidade concreta de ampliar sua atuação – ele poderia se reunir e se articular com lideranças comunitárias da Zona da Mata de Minas Gerais e de outras diversas partes do estado. Para o Mobon, era uma forma de agregar uma pessoa influente na organização de grupos de produtores rurais, bem como uma maneira de diversificar opções de cursos.

No curso “Evangelho do Agricultor”, Raul Messias estimulava a organização dos trabalhadores e pequenos produtores rurais em pequenas associações e cooperativas nas quais pudessem valorizar seus produtos, conseguirem melhores preços para estes e adquirirem outros com menos custos. Por meio desse trabalho, Raul Messias ficou conhecido e o interesse na mobilização para organização de cooperativas atingia novos públicos:

> O Movimento da Boa Nova, procura, à partir do Evangelho, a promoção total do homem. Esta promoção é buscada como uma exigência de fé. De acordo com as necessidades o movimento da Boa Nova vai procurando tirar as conseqüências práticas da fé. No momento a concretização desta exigência de fé está se concretizando através do curso: Evangelho do Agricultor.
> Este curso é uma tentativa de fazer uma leitura do Evangelho diante das necessidades e problemas do homem do campo. É uma tentativa de que o homem do campo seja o agente do seu desenvolvimento. Para isto o Evangelho do Agricultor busca unir e organizar o homem do campo, através de grupos de agricultores, que juntos vão refletir seus problemas, buscando um preço mínimo real para seus produtos, fazer com que o agricultor acredite em si, fixar o homem do campo na base do conformismo, mas consciente de seu papel. Esta união e organização do homem do campo e também uma defesa contra os atravessadores que tiram partido em cima da boa fé ou despreparo do agricultor. Desta maneira estes grupos de agricultores estão tentando

[27] Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

> compra em conjunto como também vender em conjunto. Neste sentido já existem algumas experiências concretas[28].

O Mobon assumia como missão uma "promoção total do homem", ampliando os horizontes para além da ênfase na formação religiosa dos leigos. O empenho na organização dos grupos produtores é apresentado e legitimado como uma consequência da fé, justificativas próprias de um *habitus* militante do Mobon. A organização dos leigos é vista como uma forma de ajudá-los a resolverem seus problemas no campo, fazendo-os acreditar neles próprios como agentes capazes de revolverem seus problemas. As experiências concretas já existentes eram os grupos articulados em torno de cooperativas e associações locais.

Nos cursos, Raul Messias utilizava-se de um documento intitulado "*Igreja e problemas da Terra"***,** aprovado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o mesmo citado por Martins (1989) como dos mais avançados, porque condenava a propriedade capitalista da terra. No documento, os Bispos apresentam dados sobre a desigualdade de distribuição de terras no Brasil, mostrando que estão em desacordo com a política do Governo Militar que cedia créditos aos grandes produtores e fazia denúncias contra a violência no campo, sobretudo no estado do Pará. Argumentos em favor do engajamento em associações e cooperativas, com o objetivo de minimizar os problemas da população brasileira, eram apresentados:

> Em muitas regiões economicamente menos desenvolvidas existem extensíssimas propriedades rurais, mediocremente cultivadas ou reservadas para fins de especulação, enquanto a maior parte da população carece de terras ou possui só parcelas irrisórias e, por outro lado, o desenvolvimento das populações agrícolas apresenta-se com caráter de urgência evidente (CNBB, 1980: 27).

O texto evidencia a preocupação dos Bispos com a desigualdade da distribuição da terra e construíam legitimidade para a atuação em favor de grupos mais pobres do campo. O documento termina com propostas práticas, como o reconhecimento de que "a experiência e a criatividade de nosso povo que cultiva a terra podem indicar novos caminhos para o aproveitamento de tecnologias alternativas e de formas comunitárias e cooperativas de uso dos instrumentos de trabalho" (CNBB, 1980: 37).

> Este trabalho com grupos de agricultores tem encontrado muitas dificuldades. A começar pelos próprios agricultores que são muito desconfiados. Há também a dificuldade de atravessadores que fazem tudo para desmoralizar estes grupos. Mas devagar, com a força do Evangelho, a coisa vai se firmando. Desta maneira o movimento da Boa Nova vai sentindo que é possível fazer uma promoção a partir do Evangelho. E sente também que só a pregação do Evangelho sem realizações concretas não resolve[29].

A organização religiosa pré-estabelecida pelo Mobon contribuía para a formação dos grupos de produtores. Não obstante, havia agricultores temerosos de que essa organização não desse certo e tinham receio de romper as relações comerciais já estabelecidas na região. Contribuía para esse sentimento a pressão de comerciantes que viam nas cooperativas um risco às suas formas de obterem lucros. O estímulo do Mobon para esses agentes advinham da nova

[28]Caderno com relatos sobre histórias do Mobon, escritos de Alípio Jacinto da Costa – p. 81, sem data (Possivelmente entre 1979 e 1980, pelo fato de haver escritos com datas registras de 1981 na sequência). Arquivo do Mobon.

[29]Caderno com relatos sobre histórias do Mobon, escritos de Alípio Jacinto da Costa – p. 81, sem data (Possivelmente entre 1979 e 1980, pois há escritos com datas registras de 1981 na sequência). Arquivo do Mobon.

visão de mundo que se consolidava, segundo a qual "a pregação do Evangelho sem realizações concretas não resolve".

Comerford (2003) mostrou que os principais agentes dos STRs da região eram lideranças religiosas influenciadas por cursos e ideias propaladas pelo Mobon. Uma das principais justificativas da formação dos sindicatos de trabalhadores rurais era que isso vinha de um "desejo divino". A narrativa de uma liderança que saia à noite para fazer filiação ao sindicato é emblemática: "a gente via que Deus queria aquilo" (Comerford, 2003: 263).

Esse engajamento não se dava sem discordância por parte dos católicos tradicionais e grupos que construíam uma representação dos sindicalistas como baderneiros que queriam acabar com a boa relação entre patrões e empregados. Dessa forma, as lideranças do Mobon estavam inseridas nas disputas políticas de suas localidades. O processo de redemocratização também favorecia a circulação, tanto de informação como de pessoas engajadas na formação de sindicatos de trabalhadores rurais:

> O envolvimento de muitos camponeses da região com as atividades do MOBON e das CEBs facilitou o acesso a tais agentes – agentes pastorais da CPT, padres e educadores populares – dispostos a se dedicar à disseminação de conhecimentos sobre formas de organização, legislação trabalhista etc., e que por sua vez facilitaram o acesso a ainda outros agentes do campo sindical e estudantil, bem como a ONG em estado nascente nessa mesma época (como o CTA-ZM, criado em meados dos anos 80 por estudantes de agronomia dos anos 80 por estudantes de agronomia da Universidade Federal de Viçosa, e que viria a ter um papel fundamental na consolidação dos sindicatos, e vice-versa) (Comerford, 2009: 311).

Comerford (2009) afirma que, no início da década de 1980, os cursos do Mobon estavam diretamente relacionados à organização e ao direito dos trabalhadores. Esses assuntos dos cursos se reproduziam localmente nas comunidades e no discurso de padres da região; o assunto circular em organizações ligadas à Igreja Católica não é algo sem importância. Além disso:

> nos anos 70 e no início dos anos 80, os que participavam das atividades das CEBs e do MOBON o faziam o grande entusiasmo e emoção, se sentiam muito comprometidos, além de legitimados pelo apoio dos padres e bispos. Tais espaços haviam se tornado não apenas foco de intensa sociabilidade e de construção de sentidos da vida para uma parte dos camponeses da região, como também geraram um compromisso militante, seja pela postura geral desse movimento, seja pelo caráter de desafio moral que a adesão assumiu localmente, pois os que se empenhavam nas CEBs e no MOBON eram provocados cotidianamente por aqueles parentes, vizinhos e notáveis locais que criticavam a 'Igreja renovada' (Comerford, 2009: 311-312).

As pessoas eram desafiadas localmente por críticos das práticas político-religiosas. Segundo Comerford (2009: 313), houve críticas às primeiras tentativas de criar sindicatos, às CEBs e ao Mobon: "críticas principalmente no sentido de estarem misturando religião, vista como atividade pura e harmoniosa, e política, vista como moralmente ambígua" (p. 313). Os propósitos de organização eram diferentes daqueles pensados pelos sindicatos combativos: "a adesão ao movimento religioso legitimava e incentivava iniciativas de 'ajuda' ou 'caridade' empreendidas por pequenos sitiantes em suas próprias comunidades, sem que isso fosse visto como excessiva pretensão" (Comerford, 2009:314).

Ele revelou que, "nas narrativas dos dirigentes dos primeiros sindicatos fundados na região, a organização foi buscada inicialmente como uma forma coletiva de 'ajuda'" (Comer-

ford, 2003: 315). Essa mesma concepção aparece na narrativa de João Resende, que se refere ao sindicato como "uma ferramenta social": uma forma de organização para as pessoas se ajudarem.

Essa cooperação se dava na organização dos próprios agentes do Mobon. Campos (2006) mostrou como trabalhadores rurais de Araponga-MG (cidade da na Zona da Mata, mas circunscrita à Arquidiocese de Mariana), que não possuíam terras, se mobilizaram coletivamente para conseguirem empréstimos e comprarem propriedades maiores para depois partilhá-la para o grupo. Muito da confiança mútua foi construída na atuação junto ao Mobon. Essas relações sociais se mostraram consistentes e muitos se tornaram proprietários por meio desse processo de cooperação mútua.

Formava-se uma *habitus* militante próprio, em que os agentes tinham forte ligação com seus territórios, agiam dentro de normas socialmente estabelecidas, tinham muitas preocupações com suas reputações e, assim, tinham resistências a fazer ocupações de terras ou algo que pudesse ser visto como "não religioso" – o que não os impedia de procurarem meios para atender suas demandas e obterem suas conquistas.

A atuação dos agentes do Mobon se dava como consequência das discussões e compromissos coletivos assumidos em função de leituras bíblicas. Padre Paulo Riou, amigo de Gwenael, que conheceu os trabalhos de comunidade em fins da década de 1990, quando assumiu a paróquia de Eugenópolis-MG, avalia que:

> As comunidades eclesiais de base descobriram a leitura da bíblia e era a força do Mobon. Antigamente ninguém lia a bíblia, os católicos. Era proibido praticamente, ler a bíblia era reservado aos padres, nem aos irmãos. Era só para os padres que tinham muita cultura e tal. Os movimentos eclesiais de base tiveram esse mérito e o Mobon trabalhou muito isso, em dois pés: um na bíblia e outro na realidade camponesa. Então, houve um movimento eclesial de base na leitura da bíblia. E na leitura do evangelho descobriram o cristo, não o cristo do catecismo que ninguém entende, mas o cristo vivo, o cristo do evangelho, dos pobres, o cristo que perdoa, o cristo que é bom. Então, eles acreditam no cristo homem. O homem e Deus e diante dos problemas que eles têm debaixo dos poderosos eles pedem ao cristo homem e Deus de ser o seu libertador, a descoberta do cristo libertador. Ele não sabe o que é teologia ou catequese, mas cristo libertador ele entende[30].

Ele percebeu uma mudança de postura dos católicos da região porque relacionavam a Bíblia com a realidade camponesa e, além disso, tinham uma compreensão ampla da religião, com uma fé que legitimava uma luta pela transformação social. Assim, Jesus era um símbolo de motivação dos mais importantes àquelas pessoas para que buscassem melhorar suas situações.

A atuação do Padre Gwenael foi fundamental tanto para se instituir o Mobon localmente, bem como para a formação dos sindicatos:

> Lá tinha um sindicato de proprietários. Eu queria organizar, mas os poderosos falavam que não ia dar certo. Eu falava com o pessoal, fala com o povo, fala com o povo. E eu falei com o pessoal para não preocupar com patrões que podia ir e fizemos o sindicato de Eugenópolis e Antônio Padro. Em Tombos e Muriaé já tinha o padre Agostinho, ele trabalhava com a CPT[31].

O estímulo do Padre na formação dos sindicatos inibia reações por parte dos patrões, que também são católicos e que, portanto, respeitam a autoridade do pároco. Ir contra o projeto do Padre não era tarefa fácil para os proprietários acostumados a tê-lo como um conciliador

[30]Entrevista concedida por Paulo Riou, em maio de 2011.
[31]Entrevista concedida por Gwenael Kerandel, em maio de 2011.

e promotor da paz entre os fiéis. Por mais que os leigos assumissem posições importantes no processo de politização, a atuação dos padres não era sem importância.

Em Miraflores, o Padre Léssio foi muito atuante na organização de grupos de compra e venda em comum nas comunidades. Os trabalhos de organização das comunidades se desdobravam em novas formas de representação coletiva, num processo continuado que redundava na politização dos grupos. Nesse sentido, Antônio Marque ressalta que "nós aqui, sempre ligávamos uma coisa com a outra: igreja, associação e sindicato"[32].

As lideranças do Mobon organizaram associações nas comunidades em que famílias compravam juntas: enxadas, enxadões, milho e bem de consumo doméstico, como açúcar e vassoura. Era uma nova forma de organização potencializada pelos grupos que já tinham relações de amizades nas comunidades religiosas. Muitos dos dirigentes das associações se sindicalizaram e incentivaram os integrantes a fazer o mesmo.

O Sindicato de Trabalhadores Rurais de Miraflores era da década de 1970, e as lideranças religiosas eram pouco participativas. Só em meados da década de 1980, se interessaram mais efetivamente pela participação nas decisões mais importantes no sindicato, que era conhecido pelas lideranças como "pelego" e nada atuante pelos trabalhadores: "o nosso aqui de Miraflores era, era um pelego antes disso, mas pra consertar, foi uma tarefa meio difícil, mas Deus ajudou que consertou"[33].

As lideranças religiosas se empenharam na eleição dos presidentes dos Sindicatos a partir da década de 1980, "tirando o grupo antigo" em 1990. Um líder religioso foi eleito por dois mandatos, permanecendo à frente do sindicato até 1998, e quem o sucedeu foi uma liderança petista, atualmente, vereador pelo PT em segundo mandato.

Apesar dessa "virada" no sindicato, as lideranças religiosas, quando falam da importância do Mobon e do Padre Léssio, mesmo quando impelidos a falar do sindicato, procuram enfatizar os feitos político-partidários, minimizando, assim, a importância da atuação no sindicato. Até mesmo porque os presidentes do sindicato não eram lideranças tão destacadas no Mobon como aqueles que se envolveram no PT, já que houve uma convergência da atuação das lideranças religiosas com outras formas de organização social.

### 3.3 . O Mobon e o Partido dos Trabalhadores: os deputados do PT e o reconhecimento da atuação política

Amplos setores da Igreja Católica brasileira se organizaram politicamente em prol da redemocratização e defesa dos direitos humanos. Em 1978, o bispo de Santo André, no ABC paulista, apoiou a greve dos metalúrgicos e foi convidado a participar de uma reunião entre operários e patrões, sentando-se entre os grevistas: "seu gesto mostrava que a Igreja não se contentava em emprestar sua voz aos oprimidos, mas colocava-se explicitamente ao seu lado na luta, recusando o papel que lhe fora atribuído de árbitro nos conflitos sociais" (Oliveira, 1992: 45-46).

A CNBB não poupou críticas às desigualdades sociais e reafirmava-se que:

> A Igreja falharia no exercício histórico desta missão profética se não apontasse o pecado, a iniqüidade social de nosso tempo, configurado na exploração do homem, que divide a humanidade em oprimidos e opressores, desde o nível das empresas e dos grupos até os das nações e dos povos; se não denunciasse os abusos de um poder que se julga colocado além do bem e do mal, quando persegue seus objetivos; se não alertasse contra o egoísmo dos

[32]Entrevista concedida por Pedro Borges, em janeiro de 2011.
[33]Entrevista concedida por Pedrinho Mariano, em janeiro de 2011.

> povos e grupos de pessoas que sacrificam seus semelhantes aos seus interesses próprios (CNBB, "A Pastoral Social", p. 49. apud Mainwaring, 1989: 174-175).

Na XV Assembléia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1977, os bispos aprovaram (com 210 votos a favor e 3, contra) um documento intitulado "Exigências Cristãs de uma nova ordem política". Nele insistia-se na responsabilidade do Estado de defender os direitos humanos e promover o bem comum. Fazia-se uma crítica contundente ao processo autoritário de decisões políticas, enfatizando a importância da participação popular e de liberdades democráticas; e atacava-se a doutrina de segurança nacional – um dos fundamentos do regime militar. Os bispos eram insistentes na idéia de que "a democracia é um dos requisitos indeclináveis da liberdade e da dignidade humana, defendidas pela ética cristã" (Mainwaring, 1989: 176).

A atuação das CEBs na política partidária foi tema importante do IV Encontro Inter-Eclesial, em 1981, em Itaci-SP. Nesse encontro nacional de católicos participantes dessas comunidades, debateu-se a respeito da vinculação ou não das CEBs a um partido político: "o Encontro deu sua benção à política como 'uma grande arma' na construção da justiça, considerando os partidos como possíveis instrumentos programáticos de ação na sociedade" (Della Cava, 1986: 32). Entretanto, a conclusão do encontro foi de que as CEBs não fossem um núcleo partidário, mas um espaço para se pensar se a ação política estava de acordo com "os planos de Deus" (Della Cava, 1986: 32). Uma pesquisa, nesse encontro, de 1981, revelou que 31% dos presentes participavam de partidos políticos e destes, 66% atuavam no PT; em segundo, vinha o PMDB, com 16% (Almeida, 2000: 198).

Na década de 1980, agentes de pastorais tornaram-se quadros de partidos, associações e sindicatos. Com a redemocratização, esses agentes sociais tinham como opção se engajarem na política partidária (Almeida, 2000: 54). Novaes (1997), ao analisar a relação entre o engajamento religioso e o voto, mostra que várias instâncias da Igreja Católica, como a LEC (Liga Eleitoral Católica), influenciaram nos votos de seus fiéis. Nesse sentido, as pastorais sociais e as CEBs, no contexto da redemocratização, incentivaram o voto consciente, que fortalecia representações e práticas do PT. No início da década de 1980:

> Muitos cristãos, formados nas Comunidades Eclesiais de Base e Pastorais populares, estavam em movimentos populares, movimento sindical, campanha contra a carestia, lutas de moradores, associação de bairros, luta pela terra, e sentiam necessidade de desdobrar sua luta também para a política partidária (Oliveira, 2004: 8).

Muitas lideranças de CEBs se filiaram ao PT; muitas cartilhas e informações propaladas por agentes da Igreja Católica enfatizavam o "voto consciente" – concepção que fortalecia "representações e práticas presentes no Partido dos Trabalhadores (o PT), mas, ao mesmo tempo, não podem se identificar totalmente com um partido. Partido é parte, a Igreja quer atingir o todo" (Novaes, 2002: 91). Ou seja, a Igreja Católica se propõe ser plural e abarcar nela agentes que fizeram as mais diversas escolhas partidárias.

Para os grupos mais influentes da Igreja Católica:

> desde o primeiro momento teria ficado claro que os cristãos não deveríamos formar um Partido próprio, nem ser uma tendência dentro do PT. Deveríamos, contudo, organizar-nos para não dispersar nossa capacidade de influência nos movimentos sociais e no próprio PT, onde éramos muito numerosos na base, mas pouco presentes nas cúpulas (Oliveira, 2004: 9).

Dessa lógica de pensar a relação entre a Igreja Católica e o Partido dos Trabalhadores, foi fundado o Movimento Fé e Política, que congregava esses militantes para rezarem coletivamente e refletirem sobre a política partidária. Assim, grupos tentam articular: rituais religiosos, mensagens bíblicas, relação fé e vida a partir das lógicas de pertencimento ao catolicismo, procurando influenciar nas práticas políticas, sobretudo do PT, o qual representava:

> os anseios daqueles setores identificados com as lutas populares e com um determinado tipo de prática organizativa para estas essas lutas. O PT representaria, portanto, o esteio político desses setores, de tal sorte que se preservaria a unidade e os limites institucionais da Igreja, ao mesmo tempo em que se respaldaria politicamente as proposições, os valores e um determinado tipo de prática organizativa em curso numa vasta gama de movimentos sociais (Doimo, 1986: 113).

O trabalho de Rachel Meneguelo (1989) – sobre a formação do PT – mostra que setores da Igreja Católica, engajados nos trabalho de CEBs e na Teologia da Libertação, foram fundamentais para a consolidação de um número significativo de movimentos populares da década de 1980 e para a formação do PT. Casanova (1994) afirma que, em função disso, a Igreja Católica era acusada de favorecer tal partido, pois muitos desses agentes foram mobilizados por uma ética profética de tradição religiosa que sensibilizava para a necessidade de transformações sociais. Nesse sentido, a aproximação entre a Igreja Católica e o PT deu-se desde o início:

> a aproximação da Igreja ao partido deu-se desde o início, e foi provavelmente estimulada pela idéia existente da Igreja de viabilizar a construção de um partido dos trabalhadores,"um PT cristão". Esta idéia, sem dúvida, refletia a orientação progressista que setores da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) esboçavam, fundamentada na 'Teologia da Libertação (Meneguelo (1989: 64).

O PT foi um dos principais "herdeiros" dos "quadros de Igreja" (Novaes, 1997). Os novos movimentos populares brasileiros, bem como a expressão política desses movimentos, o PT, "são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividades de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base" (Löwy, 1991: 51).

Mainwaring (1989) acredita que os membros mais ativos das CEBs optaram pelo PT e pelo PMDB, mas ressalta que "o PT estava mais preocupado com a conscientização e em fornecer suporte aos movimentos populares do que em subir ao poder a curto prazo" (p. 244). Outro fator que aproximou as CEBs e o PT foi a ênfase na participação popular compartilhada pelos dois; isso se deu especialmente na Grande São Paulo e, "embora o vínculo fosse menos forte fora dessa região, boa parte do limitado sucesso do partido resultou disso" (Mainwaring, 1989: 258). De fato, os primeiros resultados do PT, no início da década de 1980, foram decepcionantes para lideranças católicas mais engajadas politicamente, pois esperavam maior votação dos candidatos petistas.

Nesse contexto de redemocratização, apareceram temáticas, nos cursos do Mobon, diretamente relacionadas ao engajamento político partidário. No curso de "Fidelidade ao Evangelho", a temática política é explícita:

> 1. A política prejudica a Evangelização? Por quê?
> O político pode pertencer ao movimento de Evangelização? Por quê?
> 2. O que tem a ver a Comunidade com os políticos?
> Qual deve ser a atitude das comunidades? Por quê?
> Respostas
> 1. Sim; leva as pessoas a tomar atitudes não cristãs.

> É difícil; porque nem todos se controlam.
> 2. Influenciá-los para o bem.
> Indicar bons candidatos. Só assim teremos uma política sadia[34].

Eles destacavam que a política poderia levar a atitudes não cristãs, mas deixavam registrada a necessidade de indicar bons candidatos e influenciá-los para o bem. Essa lógica de pensamento para a promoção de "uma política sadia" deixa subentendida a necessidade de transformações na política partidária, concepção muito diferente do propósito de estar plenamente ausente do mesmo.

Em outro curso, de Semana Santa, de 1984, o estímulo à participação política tornou-se explícito:

> a) Temos trabalhado pela nossa libertação, ou esperamos que ela venha pelos outros? O que fazer?
> b) Temos confiado nas forças dos fracos, ou vamos na conversa e opressão dos grandes? Como resolver isso?
> c) Quais os pontos que a Comunidade está mais escravizada? O que fazer?[35]

O material da pesquisa não possui as respostas dadas pelo grupo, mas fica explícita a convocação para que as pessoas se organizassem para sair da condição de oprimidos. No curso de Semana de Santa, de 1985, o vínculo com concepções da Teologia da Libertação ficou evidenciado:

> 1) Diante da exploração que vivemos, que atitude devemos tomar? Aceitamos tudo como está ou reivindicamos para melhorar?
> 2) Temos preocupado só com os enfeites da Igreja ou concentramos em atos que têm sentido? Por quê?[36].

Nessas frases, há um incentivo para que os atores solucionem seus problemas, inclusive em tom provocativo, ao questionar se a preocupação é maior com os enfeites ou "atos com sentido". Há crítica subentendida ao catolicismo mais preocupado com "enfeites", classificados como "atos sem sentido" e que contraria a valorização da organização popular; há objetivo de obter uma adesão intelectual dos agentes a essas concepções religiosas.

Esses estímulos à atuação política, bem como o apoio do pároco local, foram importantes para que lideranças religiosas atuassem de forma ativa no campo político. Foram ideias religiosas e políticas amplamente trabalhadas ao longo de cursos, encontros e discussões que se revelaram na prática social com o aprofundamento do processo de redemocratização.

Isso se tornou explícito com a atuação de Raul Messias, que trabalhou na formação de cooperativas e ministrou o curso "Evangelho para Agricultores" - entre 1980 e 1981. Nesse contexto, a questão da terra era uma pauta das mais importantes nas disputas políticas, na eleição de 1982:

> governos de oposição ao regime militar em grande parte dos estados do país baseou-se em campanhas pautadas por compromissos com mudanças políticas, econômicas e sociais. Independente do caráter retórico de muitos desses compromissos diante da necessidade de buscar alianças de sustentação com setores mais amplos da sociedade, o fato é que, por meio de vários deles, as demandas por terra dos trabalhadores rurais ganharam peso (maior ou menor) no interior do Estado e iniciativas se desenvolveram, quer no sentido de utilização de terras públicas para assentamentos, como é o caso de São Paulo

[34] Conteúdo de Material manuscrito de Dona Cora.
[35] Conteúdo de Material manuscrito de Dona Cora. Curso de Semana Santa de 1984.
[36] Conteúdo de Material manuscrito de Dona Cora.

> (Barbosa), quer desapropriações por utilidade pública como se deu no Rio de Janeiro (Novicki) (Medeiros e Esterci, 1994: 15).

No ano de 1982, Raul Messias deixou o trabalho na Zona da Mata e mudou-se para Belo Horizonte, com intenção de cursar o mestrado em Filosofia, na UFMG. Na capital, integrou-se ao movimento pró-constituinte e formou uma aliança com o Mobon. Durante os cursos, falava sobre a constituição, a importância que os deputados teriam e a relevância da participação popular. Até esse momento, poucos se manifestavam contra esse trabalho, porque não havia uma candidatura ou engajamento partidário que pudesse levar os agentes a grandes disputas e divisões.

Isso gerava nos agentes das comunidades rurais um sentimento de necessidade e possibilidade de participação no conjunto de normas e leis que seriam criados. Criou-se uma concepção de que as comunidades poderiam e deveriam ser representados naquele momento.

Raul Messias continuou no Movimento Pró-Constituinte e se filiou ao PT em 1985. Em 1986, se candidatou a deputado estadual. Sua votação foi quase exclusiva das comunidades rurais, onde havia trabalho consolidado do Mobon, pois muitos leigos viam no deputado a possibilidade dos interesses das comunidades serem representados. Era algo que ganhava repercussão porque a Constituinte tornava-se um tema corrente nas roças, e os leigos mostravam conhecer do assunto e se posicionavam sobre ele.

Alípio apoiou abertamente a candidatura: "entramos pra valer na campanha para sua eleição. Propus aos membros do MOVIMENTO DA BOA NOVA uma corrente. Todos unidos para eleger Raul Messias Franco para deputado estadual" (Costa, 2009: 31)[37]. A busca pela união entre os membros, pelo objetivo eleitoral comum, reforçava laços de pertencimento e estimulava manifestações de lealdades entre eles. Raul Messias foi eleito deputado estadual com 12921[38] votos: "sem o Mobon seria impossível, inviável, eu nem teria sido candidato. Na verdade, eu não teria sido candidato"[39].

Ele se tornou porta voz político do Mobon, ao representar os missionários e o conjunto das lideranças religiosas; simbolicamente, contribuiu para construir o grupo como agente político. Isso se dá na perspectiva de Bourdieu (1990), que contraria a concepção de que o grupo faz o homem que fala em seu lugar, afirmando que o porta-voz contribui para construir o grupo enquanto tal.

Raul Messias e outras lideranças do Mobon contam com orgulho que um fazendeiro, político da Zona da Mata mineira, teria sido questionado se não estaria com medo do PT. Ele teria respondido que o partido era formado por um "bando de tatu" – um termo utilizado pejorativamente, para chamar as pessoas de roceiras, bobas e pouco qualificadas. O jornal lançado pelo deputado, assim que assumiu seu cargo, foi intitulado "Cavuca Tatu". A expressão se popularizou por todas as regiões influenciadas pelo Mobon, que mostrou ter um considerável poder de mobilização – capaz de eleger um deputado – ganhando, assim, proeminência no campo político.

A candidatura foi incentivada – dentre outras pessoas – por Durval Ângelo, que trabalhava na CPT e era atuante no Mobon. Sua aproximação com o Movimento se deu na década de 1970: "eu tinha dezesseis anos de idade. Eu participava do movimento de juventude da minha cidade, em Castelo no Espírito Santo"[40]. O incentivo também veio de Tilden Santiago,

[37] Na figura 3, página 147, há um mapa em que mostro localidades onde o Mobon era atuante e rendeu votos para Raul Messias. Elas ficam às margens da rodovia 116, mais conhecida como Rio-Bahia.
[38] Fonte: TRE-MG
[39] Entrevista concedida por Raul Messias, em fevereiro de 2010.
[40] Entrevista concedida por Durval Ângelo, em outubro de 2009.

uma importante liderança do PT mineiro, conhecido pelo vínculo com a Teologia da Libertação.

O Mobon construiu relações sociais de grande importância para a militância política. Num primeiro momento, Raul Messias foi importante para convencer dirigentes do Mobon para uma atuação mais voltada à organização dos trabalhadores rurais em cooperativas e sindicatos. Essa relação inicial foi fundamental para o apoio à sua candidatura e para que ele construísse seu capital político junto às pessoas das comunidades.

A eleição de Raul Messias só se tornou possível em função do trabalho de organização de comunidades e formação de lideranças, previamente realizados pelo Mobon. O Movimento tinha agentes de plena confiança e engajados no grupo com amplo poder de mobilização. Havia uma confiança e reconhecimento do importante papel desempenhado na sociedade em toda a região. Esse reconhecimento constituía-se num capital religioso que se convertia em capital político, já que se objetivava mobilizar votos para um candidato do Movimento.

Raul Messias trabalhava em comunidades, mas não era das comunidades. Era uma pessoa bastante diferenciada do público do Mobon: tinha formação universitária, vivência política na capital do estado e conhecimento da política partidária. Assim, não é gratuito o fato de ser amigo de Tilden Santigo, nome importante do PT mineiro, articulador do partido na capital. Raul Messias e Tilden se conheciam dos estudos de filosofia na UFMG.

Tilden era um padre muito militante, conhecido como padre operário, que deixou o ofício e se tornou um dos principais nomes do PT de Minas Gerais. Foi candidato a deputado federal e se aproximou do Mobon em função das eleições. Afirma ter chegado ao Movimento "através do companheirismo na luta. Foram dois companheiros que me abriram o caminho de conhecer o Mobon, de participar do Mobon"[41] – referindo-se a Durval Ângelo e a Raul Messias.

Na eleição para deputado em 1986, Raul Messias e Tilden Santiago fizeram campanha juntos, para deputado estadual e federal, respectivamente. Raul Messias foi eleito, mas Tilden ficou como suplente, obtendo, naquela eleição, 28812[42] votos. Segundo cálculos dele, com mais mil votos seria eleito.

O lançamento da candidatura dos dois se deu num pequeno distrito do município de Caratinga-MG:

> aí pensei comigo, o Raul marca uma reunião pra uma hora da tarde numa segunda-feira, não vai ter ninguém. Aí fomos pra lá, aí cheguei lá, aquela praça tava coalha de gente, muitas charrete, muitos cavalos, amarrado nas árvores ali, aí nós fizemos uma reunião, a reunião foi no salão paroquial, aí a gente fez primeiro diálogo com uma comunidade ligada ao Mobon[43].

Isso revela um grande poder de mobilização do Mobon, cujo capital religioso se transferia para o campo político. O público era eminentemente rural e o engajamento religioso ficava explícito: a reunião era no salão paroquial da Igreja Católica e a "comunidade" era ligada ao Mobon. Esses candidatos herdavam um capital religioso construído pelo Mobon estavam convertendo-o em capital político.

A campanha continuou pelas muitas comunidades "do Mobon". Os candidatos contavam com apoio de amplo número de lideranças de comunidades rurais com poder de mobilização. A capacidade de mobilizar pessoas para propósitos religiosos deveria ser convertida em capacidade de mobilização para objetivos políticos.

---

[41] Entrevista concedida por Tilden Santiago, em novembro de 2009.
[42] Fonte TRE-MG.
[43] Entrevista concedida por Tilden Santiago, em outubro de 2009.

Essa capacidade de mobilizar votos pelo interior de Minas Gerais recebeu atenção da imprensa. Pierre Sanchis[44] (1990) analisou matérias dos principais jornais do país, que relacionavam membros ou grupos da Igreja Católica às eleições de 1989. Sanchis (1990) ressaltou que o Mobon foi fundamental para eleger Raul Messias, que recebeu 10000 votos graças ao trabalho de lideranças religiosas de córregos da região[45] da Zona da Mata mineira. Tilden Santiago foi entrevistado por Sanchis (1990) e, naquela ocasião, afirmou que havia "uma quantidade enorme das lideranças populares hoje trabalhando em articulação com o campo religioso" (p.65).

Para Sanchis (1990), esse trabalho "despregando-se, sem hiato, da dimensão religiosa comunitária e popular chegou a transformar fundamentalmente o panorama social, político e, expressamente eleitoral" (p. 65). Tilden caracteriza a população dos córregos como gente que "não tinha nem o primário e começa a se reunir para discutir religião, relações humanas, agricultura. Alguns que, há quatro anos, eram só da comunidade entraram para o Diretório Regional do Partido" (Sanchis, 1990: 65).

Tilden afirma que o Mobon refletiu muito o Lulismo e o petismo, mas acredita que "o Mobon trabalha o conjunto da vida do trabalhador rural, eles olham o homem como um todo e não apenas a tarefa da política. A tarefa política se insere junto com a dimensão humana mesmo das pessoas que aqui participam"[46]. Esse argumento é convergente com aqueles advindos dos missionários do Mobon, os quais procuram destacar que o campo político é um espaço de atuação, mas subordinado ao religioso. É um *habitus* de militante específico, desenvolvido por meio de aprendizados e práticas sociais em contextos religiosos, assim, há necessidade de elementos religiosos justificativos para a ação política.

O Mobon mostrou grande capacidade de mobilização política. Na eleição de 1989, sobre a qual se debruça Sanchis (1990):

> muitas dioceses onde o bispo engajou-se pessoalmente na campanha, no segundo turno Collor venceu amplamente (cf. os dados em JB, 24.12.89). Situação semelhante tinha sido apontada nas eleições de 82 e, embora menos marcada, de 86, e pudemos analisá-la como implícita recusa popular em reconhecer a legitimidade da intervenção da Igreja a este nível técnico da política (p. 64).

Em algumas regiões onde bispos pediram votos para Lula, Collor venceu. Sanchis (1990) aponta para o fato de que as relações de confiança, construídas "na base", são mais importantes e produzem melhores efeitos políticos. Assim, o apoio da alta hierarquia, embora extremamente relevante no campo religioso, é insuficiente para sucesso no campo político, pois os bispos podem ser vistos como distantes da população, ao contrário da organização popular feita no cotidiano político.

A respeito da construção de identificação com o partido, Samuels (2008: 313) revela que esta é construída "tipicamente associada ao engajamento em redes políticas, ou seja, é 'ativado' através de uma associação repetida de longo prazo com a mente dos indivíduos". O Mobon constituía essas redes e relações sociais comunitárias importantes para a construção de relações de confiança e cooperação entre os agentes. Essas relações foram importantes para a votação de Lula na região, pois o Movimento do qual faziam parte estava diretamente vincu-

[44]Pierre Sanchis atualmente é professor emérito da UFMG. Realizou importantes trabalhos na área de ciências sociais da religião e recebeu diversas homenagens devido às suas contribuições para o ensino e a pesquisa.
[45]Comerford (2007), estudando a Zona da Mata mineira, identificou o fato de que os moradores das localidades rurais se reconhecem como residentes de determinados córregos, sendo, portanto, um termo usual.
[46]Entrevista concedida por Tilden Santiago, em outubro de 2009.

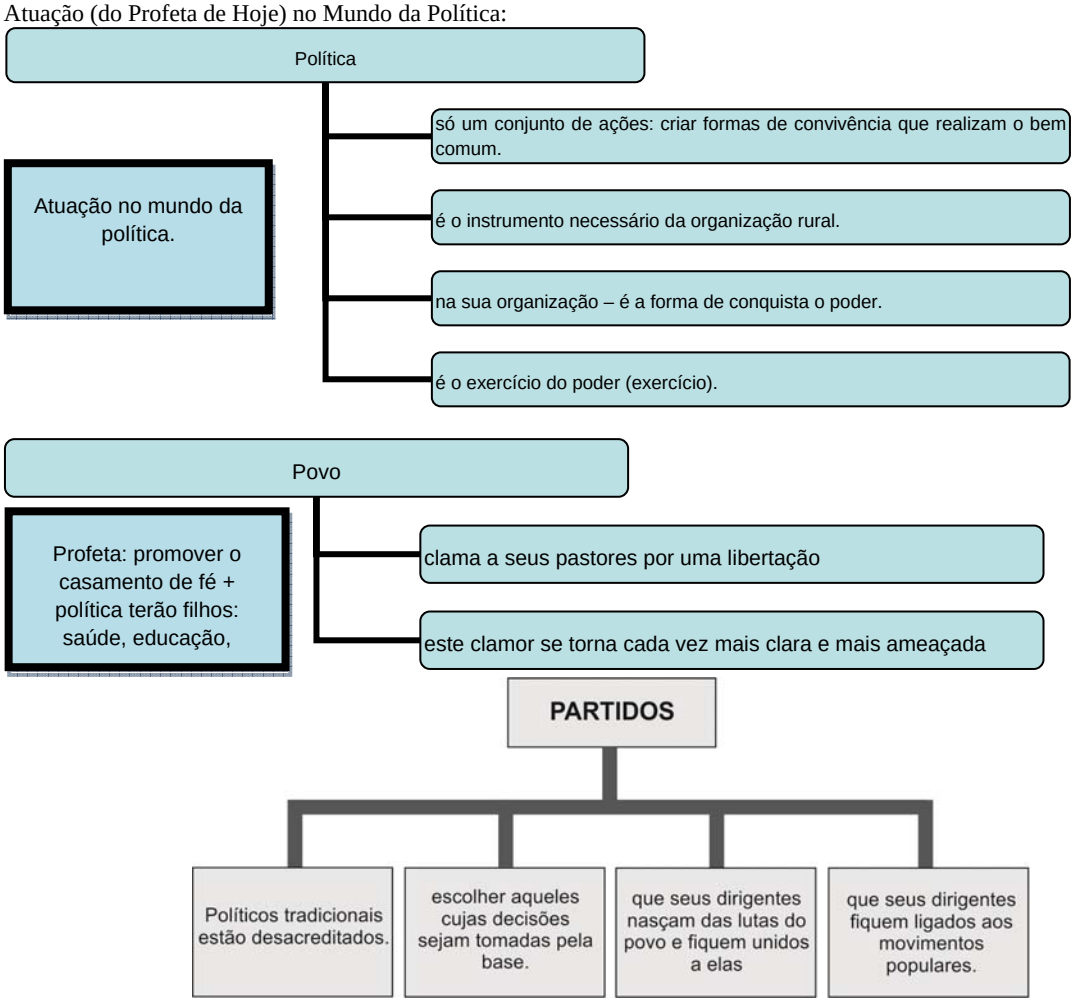
lado ao candidato, via atuação de Raul Messias, cuja eleição foi muito representativa por ser uma região coronelista:

> tipicamente de estrutura coronelista. Políticos tradicionais, alguns de repercussão nacional como Abi-Ackel, se revezam nas prefeituras e têm mandato cativo na Assembléia Legislativa através de uma rede de cabos eleitorais solidamente implantada (Sanchis, 1990: 65).

A votação de Lula chamou a atenção do "Jornal do Brasil", que fez uma reportagem sobre a votação de Lula em Vieiras-MG e Guiricema-MG. As cidades eram vinculadas ao trabalho do Mobon[47], e as localidades caracterizadas como "redutos tradicionais de votos conservadores, verdadeiros grotões onde só vingava a política dos Coronéis" (JB 21.11.1989 in: Sanchis, 1990: 65), "onde Lula venceu as eleições de Collor desde o primeiro turno por 1064 votos a 436 e por 2041 a 1021" (Sanchis, 1990: 65). Sanchis ressalta que as "comunidades faziam 40 vereadores e, em 89, tendo recebido 100000 votos no primeiro turno, Lula sem ainda triunfar sobre seu adversário – arrebanha 150000 votos no segundo" (1990: 65).

As lideranças do Mobon se tornaram militantes destacados e o Movimento se consolidou como importante força política em Minas Gerais. No curso de preparação de Semana Santa de 1989, o tema da política foi central; era uma motivação importante para que as lideranças religiosas participassem das disputas políticas:

**CURSO DE SEMANA SANTA no MOBON** - dias 11, 12 e 13 de fevereiro de 89. Ministrado por João Resende.
Atuação (do Profeta de Hoje) no Mundo da Política:




[47] Em 1993, Lula fez uma visita à casa do Mobon. Há uma foto dessa visita na figura 3, página 147.

A política é apresentada como um instrumento necessário para a melhoria das condições sociais. Transmite-se a concepção de que os políticos religiosos poderiam trazer grandes benefícios para as gerações futuras, com saúde, educação etc. O Movimento investia na formação política de suas lideranças, fornecendo-lhes motivações e argumentos para que se engajassem na política partidária. Esse convencimento passa pela idéia de que é função do "profeta de hoje" promover o casamento "fé + política". O que se pretende é romper fronteiras entre o campo religioso e político; nesse contexto, objetiva-se que o capital religioso seja convertido em capital político.

Os políticos que deveriam ser de confiança remetiam aos petistas daquele momento, nascido das lutas do povo e ligados aos movimentos populares. Assim, a imagem do Movimento "rezador" foi superada e o engajamento político ganhou representatividade estadual importante. Em 1990, Raul Messias foi reeleito Deputado Estadual pelo PT e Tilden Santiago Deputado Federal.

Raul Messias não foi mais candidato em 1994, e quem recebeu apoio do Mobon foi Durval Ângelo, o mesmo que incentivou Raul Messias quando estava na CPT. Segundo Durval, "hoje seria eleito em outras regiões, mas é o vínculo orgânico com o Movimento de Boa Nova"[48]. Segundo ele, não precisaria mais de "votos do Mobon", mas teria um "vínculo orgânico" com o Movimento. A respeito do Movimento, faz a seguinte análise:

> Isso vale para a maioria das lideranças do Mobon. Primeiro, gente do Mobon participa de sindicato, isso a partir do evangelho do agricultor e a partir de toda aquela consciência, gente do Mobon tem que se associar, participar de associação produtor, tem que entrar nessa caminhada. Outra coisa, a partir de 1986, gente do Mobon é do PT, isso foi a maioria. E se o PT só teve força, na região que ele tem maior força em Minas Gerais, é este leste, que é a área principalmente da Diocese de Caratinga que se você colocar proporcionalmente a população e o número de municípios você terá o maior número de prefeitos, vice-prefeitos e vereadores, por que o pessoal do Mobon é como se fosse uma transição natural, movimento associativo, sindicato e PT, isso foi assim muito natural.[49]

Ele fala de um processo "natural" de engajamento das lideranças religiosas nos sindicatos e no PT, o qual foi construído lentamente na trajetória do Mobon, agregando um grupo representativo, embora não fosse a grande maioria. Mas aqueles que se agregaram ao propósito petista tornaram-se bases eleitorais de deputados do PT.

Em 2004, o jornal "Estado de Minas" fez uma matéria sobre o Mobon, afirmando que o maior legado dos Sacramentinos é o trabalho missionário e suas consequências políticas. A matéria trouxe informação de que "atuais seis prefeitos e 70 vereadores do Leste de Minas já passaram pelos cursos de formação política do Mobon"[50]. Segundo tal matéria: "Alípio Jacinto da Costa, coordenador e um dos fundadores do Mobon, diz que o objetivo da Casa é formar líderes leigos para organizar movimentos sociais e participar da política partidária"[51]. Alípio, por sua vez, afirmou que o repórter se equivocou, pois estaria "respondendo uma parte espiritual e ele já colocou como se o Mobon fosse uma fábrica de políticos, isso aí distorceu, o rapaz do jornal distorceu! Eu não falei isso"[52]. Além disso, afirma desconhecer as fontes do jornalista para fazer afirmações a respeito do número de prefeitos e vereadores que passaram

[48]Entrevista concedida por Durval Ângelo, em outubro de 2009.
[49]Entrevista concedida por Durval Ângelo, em outubro de 2009.
[50] Jornal Estado de Minas, domingo, 1º de agosto de 2004, p. 9.
[51] Jornal Estado de Minas, domingo, 1º de agosto de 2004, p. 9.
[52] Entrevista concedida por Alípio Jacinto da Costa, em outubro de 2004.

pelos cursos. Mas o destaque do Mobon na formação de lideranças políticas é inegável. Segundo Carlos Mesters, ele ficou

> sabendo que Minas é o Estado onde o PT tem o maior número de vereadores. Creio que isso revela o resultado do trabalho bíblico que fazem. Pois esse método de ligar Bíblia com a vida e vida com Bíblia, nas reuniões semanais, faz com que cresça nos participantes uma consciência maior da responsabilidade social e política. João me mostrava os folhetos com o material de reflexão que eles fazem para ser distribuídos nos vários grupos. São milhares de exemplares! Número impressionante. (Carta de Frei Carlos Mesters. In: Gomes e Andrade, 2011: 168).

Esse processo está longe de ser uma especificidade do Mobon. Michael Löwy (2000) afirma que, na década de 1980, as comunidades de base e as atividades pastorais da Igreja Católica forneceram grande parte dos membros militantes para o Partido dos Trabalhadores. Alguns trabalhos enfatizaram o potencial de conscientização das CEBs, no sentido de que estas seriam capazes de levar a uma atuação política e promover a transformação da sociedade (Löwy, 1995 e Regidor, 1996). Nas comunidades do Mobon, se construía o sentido de uma responsabilidade social e política que, naquele contexto, estava diretamente relacionada ao PT.

Muitos núcleos comunitários que constituíram as CEBs tiveram papel importante na formação do Partido dos Trabalhadores pelo Brasil (Meneguelo, 1989: 70). Em função do apoio recebido das Comunidades Eclesiais de Base, o PT, no início da década de 1980, dirigido por Lula, "era duplamente identificado como 'partido da Igreja' ou, pelo menos, como o 'partido das CEBs" (Della Cava, 1986: 32).

Ao logo desse processo, alguns desafios do campo político surgiram ao Mobon. Na reeleição de Raul Messias, em 1990, outros políticos teriam se interessado "pelo sucesso do apoio das comunidades" (Costa, 2009, p. 32). Muitos vereadores e lideranças comunitárias acreditavam que era o momento de serem deputados, ao invés de apoiarem Raul Messias.

Diante desse cenário, Alípio foi explícito na sua atuação política, lançando "uma campanha nas preparações para o Natal dizendo que a divisão era 'burrice dos bons'" (Costa, 2009: 32). Alípio explicou a expressão dizendo que muitas pessoas que objetivavam ser deputado eram boas e de confiança, mas ter vários candidatos em comunidades promoveria uma divisão e ninguém seria eleito. Esta seria uma grande burrice, porque ninguém seria eleito, uma "burrice dos bons". Analisando os cursos ministrados nos períodos próximos dessas disputas, em 1991, havia um texto como parte dos conteúdos do Curso de Preparação para o natal intitulado "Formação de um Novo Cidadão":

> Há muitos políticos de olho em nosso trabalho de conscientização. Muitos deles não gostam da Igreja. Eles nos querem ver desunidos e divididos. Eles sabem de nossas limitações. E uma das armas, que estão usando, é a de lançar muitos candidatos bons em nossa região, por exemplo. E incentivam essas candidaturas. Dizem que é preciso ampliar nosso trabalho[53].

É um texto que demonstra grande habilidade no campo político. Os conflitos eram entre as próprias lideranças do Movimento que queriam se candidatar, mas, nesse trecho, os responsáveis por tais ações seriam adversários políticos externos ao Movimento que querem prejudicá-los. Assim, os candidatos bons seriam manipulados por políticos que os queriam politicamente divididos. A habilidade também é revelada no mesmo documento, quando justifica a pouca presença do deputado:

[53] Material de Dona Cora. Curso de Preparação de Natal, 1991.

> PRESENÇA DO DEPUTADO
> Um dos grandes problemas que vimos constatando é a questão da presença do deputado onde ele ganhou voto. Em se tratando de votos conscientes e gratuitos, foram necessários muitos lugares para fazer um deputado. É, praticamente, impossível dar presença satisfatória em todos esses lugares. É preciso alertar para o trabalho que o deputado realiza no Parlamento e por onde ele passa. Procurar saber da ação dele como representante no Estado. É injusto e inevitável exigir a presença de uma pessoa em todos os lugares, sem considerar a grande extensão, onde vivem nossos irmãos[54].

A argumentação procura sensibilizar as lideranças pela impossibilidade do deputado se fazer presente em todos os lugares, assim, ficam valorizados os votos das lideranças com os adjetivos "conscientes" e "gratuitos". Os votos com tais adjetivos representavam um custo que era a não cobrança de favores e presença. Uma questão interessante é que, no texto, o nome de Raul Messias não aparece, uma forma de não documentar uma escolha política feita e consolidada, mas que poderia trazer desgaste no campo religioso. Pelo mesmo motivo, afirma-se que a Igreja Católica não tem partido:

> A PARTIR DA IGREJA:
> Nosso trabalho é a partir da Igreja. No partido deve aparecer nossa posição de cristão. Na política, o cristão é mensageiro de sua comunidade. Nossa religião, deve estar acima do partido político. A Igreja não tem partido. Ela tem o cristão formado e enviado por ela para influenciar nos partidos para o bem comum da sociedade.
> Um trabalho, a partir da Igreja, é uma ação com base na fé. Vamos com a força da fé, lutar pela formação de novos cidadãos. Nosso trabalho irá, aos poucos, atingindo as mentes e os corações. Vamos com Deus, lutar, sem perder a esperança[55].

O cristão é apresentado como mensageiro que deve mostrar, no partido, sua vinculação religiosa, e toda a atuação deve ser feita com base na fé para o bem comum da sociedade. Há todo um jogo de linguagem em que se procura não se comprometer com escolhas, mas já se comprometendo. O *habitus* militante do Mobon se revela nesse contexto em que procura estar acima dos partidos políticos, em busca do bem comum, representando a comunidade e agindo com "base na fé".

Alípio é mais explícito nas suas escolhas e, em geral, se manifesta publicamente sobre isso. Ele chegou a visitar comunidades pedindo votos nas campanhas políticas, diferentemente de João, que acredita ser necessário investir mais na "conscientização", muito embora fizesse reuniões e acompanhasse as articulações políticas de forma atenta. Assim, há momentos em que as diferenças entre Alípio e João se revelam importantes. Nesse mesmo sentido, lideranças comunitárias revelam grandes diferenciações entre si. Neves (2008) destaca a importância da diferenciação entre os atores de uma mesma instituição, já que há que se levar em conta que há diferenciações de poder e negociações intensas entre os agentes.

A relação de poder do missionário religioso com os leigos se revela na escolha do candidato e na iniciativa de não permitir outros candidatos, com a campanha da "burrice dos bons". Com isso, as complexidades das relações sociais do campo político começaram a se tornar evidentes (Bourdieu, 2007).

As relações de interesses e disputas se tornaram mais explícitas. Isso implica em construção de inimizades, fazendo com que muitas lideranças leigas se afastassem do Movimento.

[54] Material de Dona Cora. Curso de Preparação de Natal, 1991.
[55] Material de Dona Cora. Curso de Preparação de Natal, 1991.

Na campanha contra a "burrice dos bons", Alípio afirmou que o Padre Mauro levou os leigos à casa de cursos do Mobon:

> trouxe o pessoal do Imbé aqui, eles estavam querendo votar num outro candidato, no Sebastião Luciano, eu chamei a atenção e falei 'burrice dos bons' e aí conseguimos eleger o Raul Messias com mais de doze mil e tantos votos e o Tilden como deputado Federal. E o Tilden tirou uma grande quantidade votos, e ele nunca foi lá[56].

A respeito disso, Tilden Santiago, que fazia "dobradinha" com Raul Messias, disse que teve 700 votos em Imbé, pequeno distrito, sem nunca ter ido lá, e que chegou a pensar que era uma cidade. Embora essa campanha possa ter tido peso importante na eleição de Raul Messias e de Tilden, ela não impediu a queda na votação dos dois: Raul Messias teve 12921 votos, em 1986, e caiu para 11866, em 1990; já Tilden teve 28812, em 1986, e 23581, em 1990, e foi eleito com essa votação menor[57].

Alípio e João Rezende "formaram" boa parte das lideranças da região e gozavam de uma relação de confiança, mobilizando lideranças como "cabos eleitorais" para os candidatos de preferência. Os missionários "teriam formado" os líderes e parecia uma obrigação votar em seus candidatos.

O Mobon apresenta alguns atributos que, para Bourdieu (1997), são de um partido político. Falando desse último, afirma que as pessoas constroem um dever de obediência e o sentimento de tudo dever a ele, "não só sua posição, que os liberta das servidões da sua antiga condição, mas também sua cultura, em suma, tudo o que o faz o seu ser atual" (p. 198). Esse sentido é muito importante nas principais lideranças do Mobon.

Alípio é ator importante no contato com as "bases", dentro desse processo político. Segundo Tilden: "Alípio era muito exigente com a unidade da candidatura, não era pra brincar com política, nós queremos eleger". Nesse sentido, também afirmou que "Alípio ia à comunidade e dizia, nós temos que ter unidade pra eleger o Raul e mais tarde isso aconteceu com o Durval. O Raul não foi mais candidato e o Durval que acabou sendo candidato"[58].

Raul Messias afirmou que não deveria repetir práticas de coronéis se reproduzindo no poder[59], procurando justificar o fato de não ter mais candidato a deputado. Durval Ângelo tornou-se o candidato do Mobon, sendo eleito em 1994. Segundo informações dele, dos 13500 votos que obteve, 10000 foram na região da Diocese de Caratinga. Na eleição de 1998, dos 43000 votos, quase 30000 foram na região[60]. Segundo Durval, a "região que eu digo não é Diocese, é a área do Mobon, é área de influência do Movimento de Boa Nova"[61]. Sobre o engajamento político Durval Ângelo afirma que:

> o Mobon teve um papel fundamental, mas a pra deputado foi decisiva, se não tivesse este movimento de Miraflores e o incentivo na época, a presença do João. O João sai mais, por causa dele viajar mais, ele ia mais lá em casa, em Belo Horizonte. Tinha mais contato, se não fosse o Mobon eu não seria candidato[62].

João Resende frequentava a casa de Durval em Contagem; militavam juntos em prol das CEBs em Minas Gerais e o teria incentivado a se candidatar. Outro episódio, destacado

[56]Entrevista concedida por Alípio Jacinto da Costa, em outubro de 2009
[57] Fonte de dados: TRE-MG.
[58] Entrevista concedida por Tilden Santiago, em outubro de 2009.
[59] Entrevista concedida por Raul Messias, em janeiro de 2010.
[60] Segundo informações do TRE-MG, ele obteve 13885 votos na eleição de 1986 e 43471 na eleição de 1990.
[61] Entrevista concedida por Durval Ângelo, em outubro de 2009.
[62] Entrevista concedida por Durval Ângelo, em outubro de 2009.

por Durval, é que sua candidatura teria sido decidida na casa de uma liderança religiosa de Miraflores-MG:

> A minha candidatura a deputado, ela saiu na cozinha do Zé Beijinho, eu vim dar um curso de Bíblia em Miraflores, o Zé Beijinho e o Beijinho falaram: 'Durval, você tem que sair candidato a Deputado'. Gente eu não tenho voto. 'Durval você que tem que ser o Deputado, o Raul não vai candidatar mais, é o momento seu'.

A candidatura de Durval Ângelo passa pelas relações pessoais com missionários e lideranças do Mobon. A confiança construída durante os cursos e o trabalhava na CPT facilitou a legitimidade de sua candidatura. Esse processo foi negociado de forma importante, revelando as diferenças nas instituições. Embora Raul Messias e Durval Ângelo tivessem tido atuação conjunta no Mobon e Durval tenha sido chefe de gabinete de Raul no primeiro mandato, este último apoiou a candidatura de Jair Abreu, de Muriaé.

As campanhas eram feitas nas comunidades, por Alípio, com o nome de Jair Abreu. João Rezende era mais favorável à candidatura de Durval Ângelo. Para Alípio, foi um momento muito difícil porque ele já tinha apresentado Jair às comunidades e não teria como voltar atrás, mesmo gostando muito de Durval, que teria lançado candidatura mais "em cima da hora".

Essa divisão pode ser percebida nas votações em cidades de forte influência do Mobon. Na Zona da Mata mineira, nas cidades de Tombos e Vieiras, Raul Messias apresenta a seguinte votação nas eleições de 1986 e 1990 respectivamente:

Tabela 2: Votação de Raul Messias em 1986

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 511 | 5277 |
| Iapu | 223 | 8547 |
| Miraflores | 834 | 10783 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Tabela 3: Votação de Raul Messias em 1990

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 391 | 6868 |
| Iapu | 115 | 10153 |
| Miraflores | 1104 | 12492 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Na eleição de 1994, Durval teve votação ainda maior que Raul Messias na cidade de Miraflores-MG, entretanto, não recebeu nenhum voto em Eugenópolis e Iapu, lugares de maior atuação e votação de Raul Messias:

Tabela 4: Votação de Durval Ângelo em 1994

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 00 | 7401 |
| Iapu | 04 | 10051 |
| Miraflores | 1674 | 12344 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Na próxima tabela, é possível perceber que os votos em Eugenópolis e Iapu ficaram com Jair Abreu:

Tabela 5: Votação de Jair Vieira 1994

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 436 | 7401 |
| Iapu | 245 | 10051 |
| Miraflores | 00 | 12344 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Nas eleições de 1998, 2002 e 2006, Durval Ângelo continuou com votação expressiva em Miraflores. Conseguiu recuperar parte do eleitorado, mas sua votação em Eugenópolis continuou muito limitada:

Tabela 6: Votação de Durval Ângelo em 1998

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 09 | 7499 |
| Iapu | 12 | 6933 |
| Miraflores | 2570 | 13354 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Tabela 7: Votação Durval Ângelo em 2002

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 52 | 8055 |
| Iapu | 14 | 7134 |
| Miraflores | 2675 | 10976 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Tabela 8: Votação Durval Ângelo em 2006

| Cidade | Votação | Eleitorado |
|---|---|---|
| Eugenópolis | 09 | 7472 |
| Iapu | 282 | 7579 |
| Miraflores | 2419 | 11375 |

Fonte: Adaptado do TRE-MG

Atualmente, Durval continua sendo deputado estadual. Desde o primeiro mandato, é responsável pelo curso de "Políticos Cristãos" na casa de cursos do Mobon. O maior público desse curso oferecido, anualmente, são lideranças de comunidades rurais, vereadores, prefeitos, dentre outras lideranças do PT que atuam em prol de seu mandato como deputado[63].

Esse curso é uma forma de manter as lideranças identificadas com o seu mandato e com o Mobon, o que, direta ou indiretamente, levaria a um comprometimento de mobilizar votos. É também uma forma de não perder a confiança do grupo e não cair em descrédito, o que poderia levá-lo a deixar de ser depositário das vontades políticas do grupo (Bourdieu, 1997).

João Rezende acredita que a atuação de Raul Messias foi um divisor de águas para a atuação política, que não veio isenta de desafios: "Então vem a questão complicada, 'vocês estão transformando o Mobon num birô eleitoral', porque tava mexendo com os guardados, enquanto a Igreja abençoava a situação toda não tinha problema nenhum"[64]. As críticas vieram sobre o Mobon e João reconhece que:

> Nessa virada também sempre houve um exagero, alguém achou que a política já era tudo, aquela frase do Mounier, "a política é tudo, mas nem tudo é político". Houve essa animação, inclusive de confundir comunidade com PT. Então você é PT, Você é comunidade, então você é PT. Há este exagero.

[63] Uma foto do curso de Políticos Cristãos está na figura 3, página 147

[64] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.

> Muita gente partiu com muita vontade pra este lado político e perdeu este contato com aquilo que é original, não que é original, mas que é o ponto básico que é a vivência de fé, de comunidade[65].

Fica explícita a identificação entre Mobon, comunidade e PT, bem como o fato de que pode ter havido "exagero" e "confusão" na relação entre religião e política, existindo pessoas que perderam contato com "a vivência de fé, de comunidade". A visão do missionário é de que a proposta principal é a vivência da fé, algo constitutivo do *habitus* militante do Mobon.

O Mobon, antes criticado pela ausência de engajamento nas questões sociais, agora começa a receber críticas de que se tornou um birô eleitoral. Houve um processo de mudanças muito rápido e fundamental no Mobon, do início da década de 1970 a meados da década de 1980. O Movimento se tornara militante e isso levava os missionários a repensarem suas estratégias de mediação. João elucida que:

> o trabalho do leigo anda em dois trilhos: o trilho da fé, que é justamente o trilho que chega na vivência comunitária, formação de comunidade e o trilho do bem comum. Então, não tem jeito da gente andar num trilho só, houve esta confusão de querer andar num trilho só, que é coisa de japonês, que lá funciona, mas entre nós não tem jeito. Aqui são dois trilhos mesmo, esta dialética de como vai andar os dois trilhos, então é aí que a gente começou a trabalhar a questão da espiritualidade do leigo, do militante, porque de fato a gente sente que essa espiritualidade ou militância é um negócio que precisa ser trabalhado, não é fácil, mas não porque não é fácil que a gente não vai correr o risco[66].

João se refere à dificuldade de trabalhar a espiritualidade católica e a militância política, duas atuações em âmbitos diferentes que deveriam ser convergentes e não levar a um impasse entre a vivência de um ou outro. O interesse em dar continuidade no trabalho e defendê-lo é explícito, já que não é porque é difícil que "a gente não vai correr o risco".

Essa frase expressa uma preocupação em continuar em contato com os grupos engajados na política para que este não perdesse sua vivência religiosa. A preocupação do contato com a vivência religiosa, por parte da Igreja Católica, foi destacada por Novaes (2002: 68). Segundo ela, "as dificuldades de se conciliar a lógica própria do pertencimento religioso e do fazer político produziram 'autocríticas' sobre a 'instrumentalização política da fé' e demandas de maior atenção ao lado espiritual". A respeito da atenção espiritual, João afirma que:

> A gente sempre dizia que o trabalho do leigo na política não é só segurar pra montar, igual peão boiadeiro que, na hora de montar todo mundo ajuda, segura, ergue e tal. E depois que segurou abre o tronco e fala assim "segura peão". Então, acho que este negócio de ajudar o cara na arena, essas assessorias que tem aqui, os trabalhos de Semana Santa que a gente volta nesta questão aqui, num reforço. Então, assim uma assessoria que dá força pra pessoa, ajudar a pensar, que acho assim, que este negócio de pensar que o cara assim que está na militância, às vezes ele não tem muita condição de pensar. Não é condição de pensar, é tempo e nem elementos pra pensar, acho que o trabalho tem que ser mais na assessoria assim, não de assessoria de falar e cortar. Conversar, dialogar, mas um negócio assim mais por baixo.[67]

O trabalho de constituição das lideranças religiosas não termina quando este se vê em situação privilegiada. Ele é contínuo, o que contribui para reforçar o que Neves (2008: 35)

[65] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.
[66] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.
[67] Entrevista concedida por João Resende, em novembro de 2009.

afirma ser os "comportamentos sociais correspondentes a uma almejada sociedade (pré-proclamada)". Assim, os agentes do Mobon procuram reforçar suas mensagens e concepções, além de não perder contato com os agentes formados por eles. Essa forma de mediar relações, conversar, dialogar, trabalhar junto aos militantes são próprias do fazer-se do Mobon, que contribui para que os agentes não percam vínculos com o Movimento.

Esses fatos remetem a uma relação continuada com os leigos. Essa relação é fundamental para a continuidade do vínculo com o agente político e o Mobon. Esse vínculo e assessoria ocorrem em momentos formais nos cursos, mas também em conversas mais particularizadas entre os políticos e os missionários, durante intervalos de encontros, visitas e através de telefonemas.

Em 1988, com o Mobon já engajado na política partidária, no "Curso de Preparação para o Natal", ministrado por Alípio, consta como anotação do curso uma frase legitimadora do engajamento político, reforçando as escolha do Mobon:

> Palavras dos Bispos sobre Política
> Para a Igreja a política partidária é o campo próprio dos cristãos leigos, onde gozam de legítima autonomia. Compete a eles a obrigação da séria participação política até o nível partidário, sabendo que a política é a mediação privilegiada da caridade e que a fé cristã a valoriza e a tem em alta estima.
> Doc. CNBB – nº 40 – Parág. 211.[68]

Nesse caso, legitima-se o engajamento político de religiosos "pelas palavras dos bispos". Mostra-se aos leigos que a necessidade de engajamento não é ideia exclusiva do Mobon, mas algo que perpassa a mais alta hierarquia da Igreja Católica no Brasil, a CNBB.

O Mobon foi se tornando politicamente engajado no processo de redemocratização do Brasil. O *habitus* militante do Mobon das comunidades rurais foi mobilizado para propósitos sindicais e político-partidários – as ações no campo político são justificadas pelos agentes pelo aprendizado e como consequência do engajamento religioso.

Se, por um lado, os missionários foram fundamentais para levarem os leigos a uma militância religiosa em prol das comunidades católicas, por outro, o interesse de atuação dos leigos no campo político foi fundamental para que os missionários do Mobon se engajassem na política partidária, sendo, portanto, um processo de mão-dupla, em que os agentes se influenciam mutuamente.

O reconhecimento político da atuação do Mobon com a eleição de deputados levou-o a novos desafios no campo religioso. O principal deles era não perder um grande conjunto de fiéis em função da escolha política. No campo político, o principal desafio era não permitir que os agentes vinculados ao PT não se dividissem em função de interesses diversos nas eleições. Assim, o crescimento da mobilização e reconhecimento político do Mobon foi acompanhado da tensão entre os agentes.

Esse processo não era exclusivo do Mobon, uma vez que boa parte dos grupos religiosos das CEBs e agentes católicos se mobilizaram na década de 1980, vindo, com isso, as tensões. No próximo capítulo, exploro como isso ocorreu em um município específico, onde pude compreender de forma mais detalhada o engajamento político das lideranças do Mobon.

[68]Conteúdo de Material manuscrito de Dona Cora.

# O MOBON E A POLÍTICA

Foto do encontro político realizado em 1993 na sede do Mobon.

em destaque:
da esquerda para direita: Raul Messias, Luís Inácio Lula da Silva, Alípio Jacinto
a cima: Tilden Santiago.

FOTO: Arquivo particular do MOBON

**curso 'Políticos Cristãos'**
realizado anualmente na sede do Mobon e ministrado pelo deputado estadual Durval Ângelo e sua equipe.

**Cidades, com atuação do Mobon, onde Raul Messias obteve votação para deputado estadual em 1986**

**1-** Antônio Prado de Minas
**2-** Eugenópolis
**3-** Muriaé
**4-** Miradouro
**5-** Vieiras
**6-** Pedra Dourada
**7-** Tombos
**8-** Carangola
**9-** Caiana
**10-** Espera Feliz
**11-** Divino
**12-** Caparaó
**13-** Pedra Bonita
**14-** Santa Margarida
**15-** São João do Manhuaçu
**16-** Manhumirim
**17-** Manhuaçu
**18-** Martins Soares
**19-** Caputira
**20-** Simonésia
**21-** Laginha
**22-** Chalé
**23-** São José do Mantimento
**24-** Conceição do Ipanema
**25-** Mutum
**26-** Santa Rita de Minas
**27-** Caratinga
**28-** Bom Jesus do Galho
**29-** Entre Folhas
**30-** Inhapim
**31-** São Domingos das Dores
**32-** Imbé de Minas
**33-** Pocrane
**34-** Iapu
**35-** Alvarenga
**36-** Dom Cavati
**37-** São João do Oriente
**38-** Tarumirim
**39-** Sobrália
**40-** Engenheiro Caldas
**41-** Fernandes Tourinho
**42-** Itanhomim
**43-** Conselheiro Pena
**44-** Capitão Andrade
**45-** Alpercata
**46-** Governador Valadares

**BR 116 Rio-Bahia**
**BR 262 BH-Vitória**

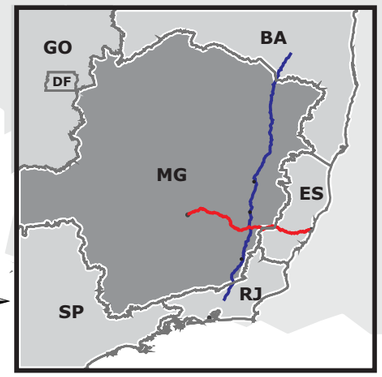





figura 03

# CAPÍTULO IV

# OS PADRES, O MOBON E A POLÍTICA MUNICIPAL

Neste capítulo, analiso o contexto de fundação do Partido dos Trabalhadores no município de Miraflores-MG. Mostro que o engajamento religioso do pároco e das lideranças religiosas era uma fonte de tensão relevante, pois, na paróquia do município, a adesão ao PT não era unanimidade entre os leigos. Na primeira parte, mostro como o apoio do Padre Léssio e dos missionários do Mobon foi importante para a articulação e formação de um grupo de "sem-terra" (sem vínculos institucionais com o MST), bem como para a formação do diretório municipal do PT. Na parte seguinte, mostro que as comunidades religiosas foram fundamentais para o fortalecimento do PT municipal. Em geral, as pessoas se reuniam nas capelas para discutirem questões do partido. Os membros das comunidades que se engajaram no PT se articularam em núcleos de base: era desses núcleos que vinham recursos financeiros, além da formação de candidatos e circulação de informações do diretório do partido. Na última parte, abordo a disputa na paróquia sobre quem poderia falar em "nome" da Igreja Católica. Assim, mostro que nem todos os católicos do município estavam de acordo com o posicionamento de párocos junto ao PT – isso gerava uma disputa e tensão sobre a legitimidade desse engajamento.

## 4.1 A política Municipal, do Distanciamento à Aproximação: fundação do diretório do PT e sua trajetória no município

A formação de comunidades e lideranças na paróquia de Miraflores-MG, promovida pelo Mobon, em parceria com Padre Léssio durante o tempo em que esteve à frente da paróquia (1970-1986), possibilitou que lideranças religiosas se tornassem referências importantes em suas localidades. Associações de compra e venda de produtos foram fundadas em diversas partes do município, muitos trabalhadores se sindicalizaram e muitos agentes católicos ingressaram na política partidária.

As consultas ao livro do tombo da paróquia, uma espécie de memorial em que ficam registrados assuntos de interesse do pároco, permitiram observar que praticamente não se encontram registros sobre questões políticas até a década de 1980. Estas apareceram em apenas dois momentos: uma vez quando o Padre Tito relatou que pediu para sair da paróquia por questões políticas[1], e outra, em 1971, quando pessoas insatisfeitas com a atuação do Padre Léssio o pressionaram para deixar a cidade: "os políticos politiqueiros entraram nessa e se revoltaram contra mim" (Livro Tombo da Paróquia de Miraflores, p. 02).

O Padre Léssio estava atuante na formação de lideranças religiosas e comunidades católicas. Essa formação não se dava sem tensões, porque agentes católicos se mostravam insatisfeitos com as novas configurações do catolicismo no município. Esses grupos procuraram o

[1]Isso foi mostrado no início do capítulo II. Padre Tito encontrava dificuldades com a apresentação de pessoas de outras religiões para a direção de escolas do município e não se via com força política para reagir a tal situação.

bispo, Dom José Corrêa, para falar que tinham interesse de que o pároco deixasse a paróquia. Depois da reunião: "Dom José se encontrou comigo no corredor do Seminário e me animou dizendo: não se assuste, Pe. Léssio. Tudo é politicagem"[2].

Os termos *politiqueiro e politicagem* são utilizados por Padre Léssio para desqualificar os propósitos dos agentes leigos que estavam interessados em tirá-lo do município. Nas disputas locais, o *politiqueiro*, aquele que faz *politicagem*, é sempre uma prática do outro, e não de si próprio. Embora não seja feita referência à política partidária propriamente dita, a organização de novos grupos sociais nas comunidades promovia a emergência de novos quadros de lideranças com poder de mobilização e articulação local, o que mudava relações de poder pré-estabelecidas. A descentralização da paróquia, com atividades religiosas em capelas pelas diversas comunidades, colocava outros agentes em destaque em função da atuação religiosa.

Muitos leigos participantes das atividades nas comunidades criavam relações de confiança entre eles, compromisso de participação e execução de projetos coletivos para a "comunidade". Ser contra a "comunidade" e não participar significa perder prestígio junto ao padre e aos missionários religiosos. As comunidades agregavam católicos interessados em participação nas comunidades, e isso estabelecia limites nítidos entre os participantes das comunidades e aqueles "de fora".

De um modo geral, o padre exercia grande controle do que acontecia no município, pois contava com uma rede de lideranças locais de sua confiança, ramificadas pelas comunidades, algo muito significativo para um município de grandes dimensões territoriais, que possui distritos a cinquenta quilômetros do centro da cidade, onde fica a sede paroquial.

As reuniões frequentes entre lideranças leigas e o padre aumentaram a capacidade de mobilização desse último. Pessoas que contrariassem o padre poderiam ter o nome divulgado por todas as partes do município através das reuniões. Era uma situação que apontava para novas formas de organização e controle social referenciadas pelas comunidades.

Na implantação das comunidades e formação de lideranças, houve grande tensão: "ameaçaram tirar a vida do Pe. Léssio, em Miraflores. Fui a Caratinga algumas vezes, para entregar a paróquia ao Sr. Bispo e ele sempre me encorajava a ficar"[3]. O padre precisou construir estratégias para permanecer à frente da paróquia – uma forma encontrada foi se afastar das disputas políticas. Ingressar na política partidária implicaria no risco de dividir o grupo de fiéis – algo que contraria a sua função institucional de unir e agregar a todos. A possibilidade de ser derrotado poderia custar o fim de alianças com a prefeitura, muito comum nos pequenos municípios, e as divisões políticas entre os fiéis dificultariam o trabalho do pároco.

O posicionamento político mais explícito poderia, de um lado, agregar número considerável de pessoas, mas, de outro, gerar um grande contingente contrário, o que poderia significar um desastre para a permanência no município e consolidação como um bom padre da Diocese.

José Maria relata o posicionamento do padre em relação à política partidária no início da década de 1970:

> Eu até me lembro do Padre Léssio, que morreu há pouco tempo. Eu me lembro uma vez que ele falou assim "a política é que, nós cristãos, não podia nem passar perto de um palanque", nossa Senhora, era tão sujo o negócio. E a Igreja tava tão separada que eu me lembro que ele falou numa reunião com nós. "Olha, se você vê um palanque lá, você passa longe, que nem perto vo-

[2] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, página 7.
[3] Livro do Tombo da paróquia de Miraflores, livro 3, p. 3.

> cê pode passar", quer dizer o negócio é tão sujo que não pode nem passar perto[4].

A política era considerada algo "sujo", com a qual os cristãos que estavam sob sua tutela não deveriam se envolver. Ao estudar eleições municipais, Palmeira e Heredia (1997) mostraram que a política é identificada com divisão, ao contrário da participação religiosa que estaria relacionada à união de todos para "fazer o bem". Nesse mesmo sentido, ao analisar as relações entre religião e política, Coutrot (1996) afirma que não é por acaso que o engajamento político repugna a tantos católicos:

> sob a luz do ensinamento sobre a unidade em Cristo, eles adquiriram a certeza de que a paz entre os homens, a reconciliação e a união eram valores supremos, diante dos quais o combate político, que implica confrontos e lutas, aparece como um mal, um lugar onde se 'sujam as mãos' (Coutrot, 1996: 336).

Esse afastamento contribuía para que o padre encontrasse menores resistências por parte dos leigos. O padre, inclusive, estimulava os políticos que participavam das atividades católicas a deixarem suas funções:

> O Padre Léssio entrou em Miraflores em 1970. Na mesma época que eu fui candidato a vereador[5] e entrei na Igreja. Aí ele falava assim que gente de Igreja não era para entrar na política, então eu afastei de política como candidato. Continuei na política, mas como candidato não[6].

Dessa forma, o padre não se engajava diretamente na política partidária, nem queria ver suas lideranças religiosas nela. Esse distanciamento fazia parte de suas estratégias, mostrando sintonia com o Mobon. Padre Léssio e suas lideranças estavam engajados no Mobon, e a formação de comunidades repercutia no município. Em fins da década de 1970, Padre Léssio já era muito influente na cidade: tinha mais de cinquenta capelas espalhadas com grande contingente de lideranças sobre sua supervisão. Havia uma consolidação do pároco, que gozava de um grande poder de mobilização capaz de decidir as eleições municipais.

Com isso, o padre decidiu participar mais ativamente das eleições:

> quando foi em 82 ele mesmo me incentivou a voltar, ele pediu pra não entrar mais e incentivou a voltar de novo. Aí ele falou que se os melhores não entrarem, os piores vão ficar mandando, só mandando. O Padre Léssio mudou de idéia, pensou que não pode ser assim não. Fui o segundo mais votado, morava na roça [7].

O estímulo à participação política passava pelo argumento de que se as pessoas *melhores* não ocupassem os cargos políticos, *os piores* ocupariam. Os *piores* eram os políticos do município pouco ativos nas atividades religiosas, ou seja, pessoas que não eram da confiança do padre. Os *melhores* eram as lideranças religiosas, pessoas de sua confiança, participantes e ministrantes dos cursos do Mobon. Palmeira e Heredia (1997: 178) afirmam que é comum a política entrar nas igrejas:

> a política entre nas igrejas, dividindo fiéis e, mesmo sacerdotes, gerando artifícios capazes de conciliar uma certa distância institucional com os engaja-

[4] Entrevista concedida por José Maria, em janeiro de 2011.
[5]João Santos era um caso raro de liderança religiosa comunitária, que já tinha liderança político-partidária consolidada naquele momento, como mostrarei adiante.
[6]Entrevista concedida por José Maria, em janeiro de 2011.
[7] Entrevista concedida por João Santos, em novembro de 2009.

> mentos pessoais, ilustrados nas formulas de alguns pastores de Pernambuco: 'A igreja não se mete em política, mas meu voto é de fulano'.

A definição de melhor e pior, no plano local, se dava com uma pretensa aplicação de critérios religiosos, objetivando transmitir a impressão de ser uma escolha mais institucional e religiosa do que propriamente política. Assim, fica evidenciado o poder do padre, tanto em persuadir lideranças leigas para se afastar como para se aproximar da política partidária.

O grupo identificado como "os piores" estava agregado ao fazendeiro da cidade, conhecido como Zé Júlio. Era considerado o homem mais rico do município e caracterizado, pelas lideranças do Mobon, como um coronel que andava com capangas armados. Praticamente todas as lideranças religiosas falavam de perseguições, violências, assassinatos e ameaças a quem ele fizesse oposição política.

O medo era um ingrediente muito presente nas disputas políticas locais. Muitas famílias procuravam não se envolver com grupos adversários por medo de represálias, sobretudo aquelas mais pobres e dependentes de doações do fazendeiro e da prefeitura. Na maioria das vezes que os entrevistados fizeram comentários sobre a violência, foi após a entrevista e em voz baixa, revelando receio e medo de uma violência pretérita identificada com Zé Júlio, que morreu em um acidente de automóvel em 1994. Um exemplo disso é o relato de Maria esperança sobre a violência impunidade por parte de Zé Júlio: "aqui era um poder praticamente tirano, porque o homem mandava e desmanda, e matava quem ele queria e ficava por isso mesmo"[8].

Há uma memória "viva" desse fazendeiro; atualmente as lideranças religiosas do Mobon procuram identificar sua oposição a esse fazendeiro, uma maneira de desqualificá-los, já que fariam "política suja" e se utilizavam da violência.

Muito da dinâmica política do município tinha Zé Júlio como um pólo importante das disputas políticas. Segundo a filha de um líder do Mobon, até o início da década de 1980, as lideranças religiosas "só sabiam que funcionava a política assim: era com Pica-Pau, que era o Zé Júlio, ou era Corta-Guela, que era o Dr. Xenophonte. Eles entendiam a dinâmica do município inteiro só assim"[9].

Em 1982, o Padre Léssio deixou registrada sua opção política, naquele contexto, e os critérios que teria utilizado para fazê-la:

> Aqui em Miraflores, tivemos os candidatos do PDS – Partido Democrático Social – Dr. Afrânio de Paula Bonfim (advogado) PDS e Dr. Xenophonte Teixeira de Oliveira do PDS II, e do PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro, o Dr. Pris Pereira Gomes. Os referidos candidatos: Dr. Afrânio (o Sr. Seu pai foi uma pessoa boníssima e católico praticante) é viúvo. Apesar de ser cursilhista vive irregularmente com uma senhora desquitada. Já faz tempo, não participa de nada da igreja. É maçom.
>
> Dr. Xenophonte é católico de nome, não participa também. Tem vida matrimonial correta; é honesto e cumpri o seu dever como médico. Foi prefeito em duas gestões. Como prefeito, foi fraco administrador. Sua esposa dá mais presença na igreja.
>
> Dr. Pris - Veterinário - católico de nome; não freqüenta a igreja; é maçom. Apesar de sua fraca administração, o Dr. Xenophonte, no momento seria o menos ruim. No lado do Dr. Xenophonte havia mais pessoas participantes da

[8] Entrevista concedida por Maria Esperança, em janeiro de 2011.
[9] Entrevista com Maria Antônia, em janeiro de 2011.

> igreja como candidatos a vereador. Por isto, o Padre foi tido como suspeito de estar favorecendo a candidatura deste último[10].

A justificativa da escolha do Padre Léssio é fundamentada em critérios religiosos e morais. Na visão de mundo do Padre, também compartilhada pelos leigos, as normas de convívio religioso católico são fundamentais. Essas relações sociais fazem lembrar a constatação de Ferreira (2005: 41), que, ao problematizar o pertencimento de grupos assentados em diversas igrejas evangélicas, verificou que "pertencer à *família religiosa* é estar incluso a um mesmo grupo religioso e social, inserindo o indivíduo em uma rede social, em um grupo com normas a serem cumpridas e com papel estabelecidos e, com senso de pertencimento e responsabilidade conjunta perante os outros".

As normas de convívio desses grupos superam pressupostos estatais. Do ponto de vista do direito, não há nenhuma irregularidade no fato de viver com uma mulher sem uma oficialização religiosa junto ao padre. Dr. Afrânio tinha "pai boníssimo e praticante", mas ele, apesar de participar como "cursilhista", viveria de maneira irregular com a esposa. O seu maior ponto fraco seria não participar "de nada da igreja" e ser maçom.

Dr. Xenophonte era considerado católico "de nome", por não estar engajado nas atividades organizadas pelo Padre Léssio, diferentemente do adversário que teria "vida matrimonial correta". Entretanto, foi um "fraco administrador" como prefeito. O Dr. Pris, um terceiro nome da disputa, era "católico de nome" e maçom, algo que também o desqualificaria; além disso, era um político com menor potencial de vencer as eleições.

O padre justificava com critérios religiosos suas decisões políticas, que passavam por avaliação e reputações. A respeito das reputações, Wolf (2003:101) afirma que "os padrões de avaliação de reputação variam muito culturalmente, porém em todas as sociedades existem índices vitais para a classificação relativa de reputações". Os critérios de avaliação das reputações eram importantes para o Padre Léssio; o mais importante deles era que o agente fosse um católico de sua confiança, participante ativo de seus trabalhos de base, à frente da prefeitura. Este seria o candidato ideal segundo suas expectativas. Entretanto, como naquela ocasião essa pessoa não existia, teria escolhido o "menos ruim".

Essa perspectiva de análise revela que a mediação do pároco também pode se apresentar como um trabalho educativo: "razão pela qual eles se vêem como portadores da função (ou missão) pedagógica destinada a mudar comportamentos e visões de mundo" (Neves, 2008: 37). Assim, procurava uma definição moral-religiosa ideal para o dirigente do município. Nesse sentido, sua prática é devedora da premissa segundo a qual os mediadores "desenham comportamentos sociais correspondentes a uma almejada sociedade (pré-proclamada)" (Neves, 2008: 37).

O critério possivelmente mais fundamental dessa escolha é que o "lado" Dr. Xenophonte congregava o maior número de lideranças religiosas que estavam sobre sua tutela. Algumas dessas lideranças, a exemplo de João Santos, eram candidatos a vereador. O engajamento do padre na campanha de Dr. Xenophonte e das lideranças religiosas foi consistente.

A relação de proximidade entre o pároco e os leigos – lideranças religiosas – gerava cumplicidade entre esses agentes. Tanto as lideranças leigas se sentiam mais responsáveis pelo andamento dos trabalhos religiosos na paróquia, como o padre se situava e se envolvia mais profundamente com a situação e os problemas das lideranças religiosas. Aos poucos, o pároco vai assumindo compromissos e solidariedade com a causa dos leigos, o que acaba por aproximá-lo do campo político. Nesse sentido, novas relações vão se constituindo entre agentes religiosos e políticos – assumindo novas dinâmicas. O pároco procurava manter a imagem

[10] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, página 12.

de um distanciamento das disputas em função de seu papel institucional de não assumir partido e escolhas políticas.

Padre Léssio é insistente em afirmar que estava ausente nas disputas locais e considera injusta a acusação de que teria colaborado com a candidatura de Dr. Xenophonte. Seu candidato havia perdido e isso poderia dificultar sua situação no município. As provocações e festejos promovidos pelos vencedores tinham o pároco como um de seus principais alvos:

> À noite do dia 18 de novembro, tivemos os resultados. Dr. Afrânio de Paula Bonfim foi o vencedor. Durante toda a noite, queimaram muita quantidade de foguetes; viraram a noite em festa. Na madrugada do dia 19 de novembro, quebraram alguns vidros das janelas da velha casa paroquial, onde eu morava e jogaram bombas dentro do meu quarto que dava para a rua. Nesta noite, por causa do grande barulho, eu me encontrava em outro quarto do interior da casa. O padre ouviu muitas frases injuriosas. Tudo passou, tudo ficou calmo[11].

Padre Léssio não assumiu abertamente sua escolha, embora esta tenha sido feita e sentida pelos adversários e aliados políticos. O padre deixou registrado: "Nunca o Padre falou para votar neste ou naquele candidato. Sempre orientava que o cristão tem o dever de votar bem"[12]. Embora os párocos procurem sempre manter neutralidade, eles são interpelados sobre os diversos assuntos da vida social comunitária e, muitas vezes, o próprio silêncio é representativo de uma escolha feita.

Todas as provocações e mesmo agressões teriam se justificado pelo engajamento do pároco nas eleições. Essas provocações e festas são próprias do "tempo da política" em pequenas cidades do interior, onde se quebram normas do cotidiano e regras de práticas sociais, como observância do respeito (Palmeira e Heredia, 1997: 164).

A afirmação de que "tudo passou e tudo ficou calmo" parece muito mais um desejo do que uma realidade no município. A tentativa do pároco,de se esquivar da escolha política feita foi uma decepção para algumas lideranças religiosas locais. Elas viram o padre como alguém que não sustentou sua palavra, teria incentivado várias pessoas a se engajarem nas eleições municipais[13] e depois procurou se desvincular da disputa.

Esse posicionamento foi especialmente difícil para um coordenador de comunidade. Ele era de confiança do Padre Léssio, tinha feito e ministrado muitos cursos em nome do Mobon. Essa liderança apoiou abertamente a candidatura de Dr. Xenophonte, ficando junto às lideranças religiosas e ao Padre Léssio, contrariando os interesses políticos de seus pais e irmãos. A tentativa do Padre em afirmar que não tinha candidato o deixou em situação difícil, pois o questionamento familiar, em relação ao companheirismo e coerência do grupo político do qual fizera parte, foi consistente.

A liderança religiosa esperava apoio do Padre, procurou os missionários do Mobon, Alípio e João Resende, pedindo que interviessem no sentido de que a escolha fosse assumida e dessem apoio às lideranças que perderam as eleições. Essa liderança ficou decepcionada

[11] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, página 12.
[12] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, página 12.
[13]Os resultados das eleições dos candidatos a vereador, das lideranças do Mobon, também conhecidos como animadores, foram registrados no livro do Tombo: "1983 – Dia 31 de janeiro, toma posse como prefeito o Dr. Afrânio de Paula Bonfim, vice prefeito Sr. José Ambrósio de Araújo (Zito Ambrósio) e a Câmara dos vereadores, entre estes: João Santos (João Santos), Jorge Gomes da Silva e José Pereira da Silveira (Zé Paulino), nossos animadores cristãos de comunidades que se elegeram vereadores. Os nossos outros animadores de comunidade Ladário Loiola, Nilo Domingos da Costa, Elizandro Eugênio Dutra e Geraldo Pereira da Silveira (Geraldo Paulino) foram derrotados" (Livro do Tombo, nº3 , p. 12).

com o pouco apoio que recebeu, em detrimento da pressão da família e de membros da comunidade, contrários à escolha política que tinha feito[14]. Em função disso, entregou seu cargo de coordenador e se afastou do trabalho religioso na comunidade.

A inserção no campo político – com apoio do pároco Léssio e outras lideranças religiosas – levou o agente a romper com grupo familiar e outros aliados no município. Ele lançou mão de seu capital político para atuar junto aos agentes do Mobon, mas não recebeu deles o apoio esperado em função da derrota. No campo religioso, o pároco procurava valorizar sua legitimidade – estava em jogo sua reputação junto ao bispo. No campo político, queria resguardar boas relações com os novos dirigentes do município. Para os leigos atuantes no campo político, essa boa relação com os políticos era mais difícil, pois, pela posição social que ocupavam, não tinham a mesma possibilidade de reverter a situação como o pároco tentava fazer. Para o leigo, o fato do pároco não se mostrar como aliado de suas lideranças o deixava em situação difícil. Assim, fica evidente a inter-relação entre os dois campos:

> Infelizmente, a própria questão política mesmo me deu uma afastada. Eu sei que está errado, não pode ser assim, tem que seguir a Deus. Deus resolve os problemas, no sentido de vigiar não compete a gente, mas era muito irritante pra mim certas coisas que aconteceu[15].

Depois dessa fala, o entrevistado desejou que eu desligasse o gravador para conversarmos mais informalmente. Ele disse que o trabalho de coordenador de comunidade teria se tornado muito difícil a partir do momento que o padre fez sua escolha política. De um lado, o padre e as lideranças do Mobon o pressionaram a ficar "do lado" de Dr. Xenophonte e falar disso abertamente; de outro, muitas pessoas participantes da comunidade, adversários políticos, eram contrárias a que se falasse de política na comunidade. Na sua casa, os conflitos familiares se acirraram, pois ele não votaria "com a família", algo de grande significância em contexto local.

Ele qualificou o momento político como "de muita provocação e de muito racha". Administrar conflitos, divisões políticas em famílias e discussões nas capelas eram atividades difíceis para um coordenador de comunidade. Passadas as eleições, as provocações e gozações no município foram correntes, algo que o teria atingido diretamente. No contexto de eleição, a família é relacionada à união, algo que se contrasta com a política, mas essa liderança específica havia rompido com o posicionamento político de sua família.

Essa era uma situação de tensão familiar muito relevante. Estudando essas questões, Palmeira e Heredia (1997) destacam que o período de eleição é importante para que uma família aumente seu poder:

> ocasião privilegiada para que uma família aumente seu 'poder', vinculando-se a determinado candidato ou facção. Mas se ela não consegue alinha seus membros de um mesmo lado, ou se o pai de família não distribui harmoniosamente os votos dos seus dependentes - numa demonstração inequívoca de autoridade – entre candidatos e facções, pode pôr em risco suas ligações com uma, e mesmo (perigo dos perigos!) todas as facções e a própria unidade do grupo familiar (p. 117).

[14]Quando os militares assumiram o poder, a maioria dos animadores do Movimento foi abandonada pela hierarquia; naquele contexto, "algumas destas atitudes contribuíram decididamente para o desencontro de muitos membros do MEB que esperavam um testemunho mais autêntico da Igreja, e que, em conseqüência, afastaram-se da Igreja-instituição e da vida sacramental" (Teixeira, 1998:106). Animador é, geralmente, uma denominação para liderança religiosa.

[15]Entrevista concedida por José, em janeiro de 2011.

Localmente, as lógicas políticas se expandiram para espaços mais amplos de relações pessoais, atingido uma instituição das mais sagradas para a sociedade, de maneira mais ampla, e para os católicos, em particular. Palmeira e Heredia (1997) mostram que algumas metáforas representam o contraste entre os dois grupos:

> de um conjunto de amigos muito próximo se dirá que 'é o mesmo que uma família só'; já alguém que queira dizer que não gosta de briga dirá 'não gosto de política' e do intrigante se dirá que 'vive de política', mesmo que não demonstre o menor interesse pelos negócios públicos ou pelas atividades eleitorais" (p.160).

A situação era especialmente tensa porque tanto no ambiente familiar como religioso, pretensamente de paz social, o coordenador de comunidade que se sentiu abandonado pelo pároco vivia situações e disputas políticas. Isso ficou especialmente difícil depois da fala do padre durante uma missa: "aquele que provar que eu pedi voto pra algum candidato em algum lugar vem aqui na frente e prova pra todo mundo". Estava em jogo sua reputação no campo religioso, sua instituição não legitimava tanta abertura para o engajamento político. A relação com os políticos que mostraram força e venceram a eleição seria importante para que pudesse continuar no município em uma situação minimamente sustentável.

A política promove divisões mais explícitas na vida social de agentes, sobretudo em pequenos municípios. Nesse sentido, Palmeira e Heredia (1997), ao fazer reflexões sobre a política partidária afirmam que:

> a política, no seu uso literal, não se refira a um domínio de atividades permanentes, mas esteja circunscrita a um período específico. A política é equacionada às eleições, como explicitado na expressão 'tempo da política', usada para designar o período eleitoral (Palmeira e Heredia, 1997: 160).

Depois desse momento de disputas mais explícitas, do "tempo da política", o mandato do prefeito eleito teve início. Lideranças religiosas eleitas vereadoras faziam oposição ao prefeito. As atividades políticas destas repercutiam nas organizações religiosas, onde os cursos continuavam frequentes. Inclusive, em um desses, contextos Durval Ângelo foi ao município ministrar um curso:

> Em 1983, quando, a convite do Pe. Léssio, Durval Ângelo foi dar cursos em várias comunidades de Miraflores, durante dez dias, aquele foi logo dizendo, ainda na Casa Paroquial:
> "Durval, o nosso povo sempre teve uma prática política partidária muito negativa e preconceituosa. Nossas lideranças têm muito medo da política, porque ela divide e desagrega a comunidade. Então é bom resvalar, falar superficialmente desta questão. Temos que ir muito devagar" (Gomes e Andrade, 2011: 91)

Não obstante tantas ressalvas, o processo de redemocratização em curso favoreceu as organizações políticas locais. Alguns vereadores e pequenos produtores rurais apoiavam a iniciativa de trabalhadores rurais do município a lutarem para conseguir terras no município a fim de plantarem. As terras em questão eram pertencentes à UFMG, numa localidade que deveria funcionar como escola agrícola. Essa questão se coloca como importante porque eram as lideranças religiosas do Mobon, o pároco local (engajado no Movimento), Durval Ângelo (até então agente da CPT) e Raul Messias (até o momento, político do Mobon) que atuaram diretamente na mobilização para ocupação do terreno.

Os trabalhadores pagavam parcela da produção para a escola, por vezes, tinham que prestar favores aos políticos eleitos do município. O prefeito, antigo proprietário, desejava,

inclusive, que as terras fossem entregues à prefeitura. Os trabalhadores tinham receio de que ele quisesse voltar a ser o proprietário das terras que havia vendido.

Os trabalhadores rurais que já plantavam no terreno há muitos anos começaram a se organizar, em 1985, junto às lideranças do Mobon e ao pároco, para que tivessem posse do terreno. Alguns desses trabalhadores eram lideranças do Mobon e, então, formou-se um grupo que contava com empenho da CPT, via Durval Ângelo, e Raul Messias, já filiado ao PT.

A jovem Maria Antônia, filha de uma das principais lideranças do Mobon, e sua amiga Tânia Maria Silveira estimularam aquele grupo de pessoas que passariam a se auto-intitular "Sem-Terra"[16]:

> Eles já trabalhavam ali naquela área, propriedade federal, era de uma escola chamada Cnec, da comunidade, que tinha seus diretores que tomavam conta, e esses sem-terra trabalhavam lá pra eles, na verdade trabalhavam como terceiros desses homens que não eram donos da terra[17].

O grupo dos "Sem Terra" se organizou para ocupar as terras. A avaliação política que fizeram era que só conseguiriam as terras se lá estivessem estabelecidos. A programação era ocupar a terra no dia 25 de dezembro de 1985:

> Na verdade ia ocupar a terra pra pedir, porque se pedir primeiro não consegue, não ia dar. Eles foram pra lá, mas não teve ocupação como o Movimento Sem Terra, o pessoal descobriu e chamou todo o batalhão em peso pra cá, e foi que a Fetaemg entrou no processo todo de negociação com o Governo Federal, na verdade com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a CPT e lutaram para eles continuarem trabalhando lá foi feita a documentação e foi muita luta e perseverança mesmo[18].

Antes da data, a notícia se espalhou pela cidade e a polícia chegou com grande contingente de pessoas a partir do dia 22 de dezembro. A possibilidade de um conflito era iminente. A fazenda era de terras públicas, mas os próprios fazendeiros da região exploravam os trabalhadores, exigindo-lhes pagamento. Além da possibilidade de perderem essa renda, temiam que as ocupações se tornassem uma constante na região[19]. Inclusive o policiamento no município foi reforçado a partir daquela data, como disse uma liderança do grupo: "é tanto moço, que tinha um sargento aqui, que chegou em mim e falou assim: senhor Pedrinho, nós temos que agradecer você muito, porque se não fosse você, nós não tinha carro aqui até hoje"[20]. O carro só teria chegado pela necessidade de vigiar as terras.

O apoio da CPT e da Fetaemg, num processo de negociação mais amplo com a UFMG, contribui enormemente para a legitimidade da organização popular. Medeiros e Esterci (1994) afirmam que, no contexto de redemocratização, na década de 1980, foram abertas possibilidades de demandas aos trabalhadores e à questão da terra:

> os efeitos gerados pela abertura, mesmo que limitada, desses governos às demandas dos trabalhadores, somados às disputas por visibilidade nacional que poderia ser propiciadas por ações mais incisivas com respeito à questão da terra, são uma demonstração de como determinadas conjunturas criam es-

[16] Eles não tinham vínculo com o nacional Movimento dos Sem-Terra (MST). Há fotos de notícias de jornal e de uma liderança, na figura 4, página 189.
[17] Entrevista concedida por Maria Antônia, em janeiro de 2011.
[18] Entrevista concedida por Maria Antônia, em janeiro de 2011.
[19] Mais adiante, no item 4.3, mostro que os conflitos por terra na região de Governador Valadares, onde se localiza o município de Miraflores, eram relevantes.
[20] Entrevista concedida por Pedrinho Mariano, em janeiro de 2011.

> paços políticos para novas práticas e até mesmo inovações institucionais (Medeiros e Esterci, 1994:16).

No cenário local, o apoio da Igreja Católica, representada pelo Padre Léssio e os missionários do Mobon, foram fundamentais para que não houvesse desistência dos trabalhadores rurais. O Padre Léssio foi fundamental nessa mobilização: "e o Padre Léssio entrou nisso pra ajudar, por isso tiraram ele daqui, porque ele entrou de corpo e alma porque ele não tinha medo de nada nem de ninguém e organizou-se o grupo e até hoje moram ali"[21].

Essa representação do Padre Léssio como corajoso é muito comum entre os católicos no município; não obstante, como vimos na sua atuação depois que seu grupo foi derrotado na eleição, havia momentos específicos em que ele a demonstrava. Junto ao bispo e frente aos políticos que tinham acabado de vencer as eleições de 1982, ela não se revelava tão presente.

Ao estimular leigos a se mobilizarem, fazia com que circulassem informações sobre o fato de que o principal mentor era Padre Léssio, que seria o principal incentivador da "invasão das terras da Escola Agrícola". Algo com que o padre não queria ter seu nome vinculado, pois isso representava custo de credibilidade junto ao bispo e outros padres, bem como rompimento com elites regionais, que, vez por outra, colaboram com a Igreja Católica. Segundo Padre Léssio, o motivo da reunião no salão de uma Igreja Católica do município era conscientizar sobre o direito de cultivar a terra:

> conscientizar as pessoas sobre o direito que todos possuem de cultivar a terra e de poder assim, tirar dela o sagrado alimento. Não interessavam receber terra, mas sim ter o direito de plantar, para viver dignamente, para não ver os filhos passar fome. Pensaram nas terras da Escola Agrícola de Miraflores – 48 alqueires improdutivos. Por várias vezes, alguns do grupo me perguntaram se eu os apoiaria a cultivar as ditas terras da Escola. Eu respondi que sem saber dos encarregados, não convinha realizar tal projeto. Um dia, o grupo dos 'Sem Terra' fez a reunião no salão paroquial da igreja-matriz- eu estava presente. Vi o clamor de todos os sem terra – sem lugar de plantar, sem saber onde arranjar alimento para os filhos. Depois de os ouvir e sentir seus problemas angustiados, respondi que eles estavam certos, naquelas condições mencionadas acima, isto é, utilizar as terras para plantar, cultivar e até dispostos a entregar a terça das produções a que fosse de direito, eu mesmo apoiaria[22].

Padre Léssio escreveu esse texto no final de 1985, apresentando seu posicionamento junto ao grupo de trabalhadores. Ele procurou legitimar a organização em função da pobreza e das dificuldades pelas quais passavam os trabalhadores; não obstante, assim como na política partidária, não queria ver seu nome divulgado como se estivesse à frente do movimento ou mesmo tivesse um papel fundamental, uma forma de manter seu capital religioso, capaz de fornecer-lhe influência junto à população local, ao corpo eclesiástico da Diocese, mas, sobretudo, junto ao Bispo. Segundo Padre Léssio, o jornal "Diário do Rio Doce":

> continuou dando notícias falsas. O dia 5 de janeiro, além da pessoa do padre e das referidas jovens, implicou o Sr. Durval Andrade, da CPT regional de Belo Horizonte; Pe. Jerônimo de Poté e Belo Horizonte, Frei Jaime, de Ipatinga e Epaminondas, da FETAEMG, de Belo Horizonte e outros[23].

[21] Entrevista concedida por Maria Antônia, em janeiro de 2011.
[22] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 15.
[23] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 16.

Uma das principais lideranças do Mobon, José Beijinho, foi ao jornal fazer esclarecimentos e passar outra versão dos fatos. Ele afirmou ao jornal que não havia um grande clima de tensão no município, que o padre e nem as jovens tinham programado "invadir" aquelas terras e que a cidade continuava tranquila como sempre foi:

> Sua presença na redação, segundo disse, era para esclarecer tais fatos tirando da cabeça de seus conterrâneos o pesadelo de um possível conflito armado conforme alguns fazendeiros andaram comentando. Concluindo disse que o fato somente tomou maiores proporções devido à falta de conhecimento da população de Miraflores sobre a Reforma Agrária"[24].

O clima no município não era dos mais tranquilos. Havia pressão por parte dos fazendeiros e boatos de que homens armados estariam prontos para reagir caso fosse necessário. Não foi gratuita a afirmação do Padre Léssio de que "neste fim de ano, surpresas e cruzes estavam me esperando"[25]. Depois da dificuldade em relação à questão dos "Sem Terra", na noite de 28 de janeiro de 1986, já era quase meia-noite quando Alípio e Zé Grande[26] chegaram à casa paroquial de Miraflores. O delegado e um detetive da cidade vizinha, Engenheiro Caldas, teriam dito a Zé Grande: "você é amigo deste padre e querem que ele continue vivo, tirem este padre de Miraflores".[27] Achavam prudente que ele deixasse a cidade; o boato também já corria entre as lideranças religiosas que teriam identificado um homem contratado para matá-lo. Em seguida, o Padre ligou para o seminário e pediu que fosse buscá-lo na cidade no outro dia, pela manhã.

> Às 9:30 horas, saí no volkswagem do Mons. Raul, seu reemo. Eu mesmo não sabia o meu endereço. Na casa paroquial, deixei minha irmã e as pessoas que trabalhavam comigo chorando. Eu também estava triste, pensando que, depois de quase 16 anos de trabalho bem dedicado à Paróquia, eu saía daquela maneira. Somente uma esperança eu possuía: Deus. Viajei com Mons. Raul até Taruassu. Aqui o Sr. Bispo, Dom Hélio estava me aguardando, para viajarmos para Governador Valadares a fim de conversarmos com o Sr. Comandante do 6º Batalhão de Polícia Militar e com o Sr. Delegado Regional de polícia.

Ele foi com o Bispo, a principal autoridade religiosa da região, ao Batalhão e à Delegacia para que ficassem cientes da situação, bem como para denunciar a possibilidade do crime e ainda convencê-los de que o Padre era inocente em relação aos "Sem-Terra". O Bispo escreveu uma nota de esclarecimento para o jornal "Diário do Rio Doce" falando da importância do padre:

> A nota diz o seguinte: 'O Bispo Diocesano de Caratinga, a cuja Diocese pertence a Paróquia de Miraflores, sente-se na obrigação moral de prestar os seguintes esclarecimentos através do Diário do Rio Doce:
> 1) Um dos sinais da vida da Igreja de Miraflores são os numerosos e variados cursos de formação, promovidos ou na Casa Central do Mobon, em Dom Cavati, ou no Salão paroquial de Miraflores e nos diversos salões das Comunidades. A Equipe de Evangelização da Diocese de Caratinga, com a presença e assistência constante de Padre Léssio tem uma gama variada de diversos cursos de formação para líderes de Igreja, como: A Boa Nova de Evangelho,

[24] Livro do Tombo, nº3, p. 16.
[25] Livro do Tombo, nº3, p. 16.
[26] Zé Grande era uma das principais lideranças de toda a região e residia numa cidade muito próxima a Miraflores.
[27] Livro do Tombo, nº 3, pg. 16.

> livros da Bíblia, os Dez Mandamentos, Catequese infantil, Orientações para o casamento, Cooperativismo, café de terra quente, cultivo da terra, etc.

Havia uma tentativa do Bispo de mostrar o quanto era grandioso e importante o trabalho do pároco na formação de leigos naquele município. A nota de esclarecimento buscava ressaltar esse aspecto do trabalho religioso de Padre Léssio; é um indicativo de que não valorizava articulações políticas como fator positivo da atuação dele, pelo menos com a mesma intensidade que a atuação religiosa. A procura é por ressaltar ganhos no campo religioso e mostrar distanciamento do campo político.

A legitimidade do pároco se faz no campo religioso e na sociedade de forma mais ampla, pelo trabalho realizado junto aos leigos. Ele deixou a cidade naquele dia e, mais do que saber se realmente iria matá-lo ou não, é interessante perceber o grau de tensão que estava o município – onde a violência era iminente. Essa perseguição se faz presente na memória das lideranças religiosas locais; todas falam do momento tenso em que o Padre Léssio deixou o município, da capacidade de perseguição dos fazendeiros e do grupo adversário ao PT.

Padre Léssio tentava ver seu nome distanciado das posições políticas como uma forma de se resguardar, mas sua atuação era inegável. A situação no município só ficou mais tranquila quando o senhor Camargo, liderança dos "Sem-Terra" que ministrava cursos pelo Mobon, acostumado a falar em público, convidou os fazendeiros do município com o intuito de tranquilizá-los, afirmando que não tinham nenhum interesse de ocupar as terras deles. Para construção dessa idéia, pediu conselhos ao Padre Moreira, que chegou para substituir Léssio.

Ele enviou um convite aos fazendeiros[28] e proprietários de terras, incluindo as lideranças do Mobon que possuíam pequenos sítios e um que possuía porções maiores de terra, legitimando a atuação do grupo para que fossem à reunião em que seriam esclarecidos os objetivos dos "sem-terra". Era uma disputa no campo político, mostrando que os agentes estavam em relações contínuas, já que procuraram fazer uma reunião com o objetivo de gerar uma aproximação e diminuir a tensão social que era intensa.

Logo no início da reunião, um fazendeiro teria pedido ao padre que substituiu Léssio para fazer uma oração:

> "Padre Moreira, você podia começar com a oração porque acho que já chegou todo mundo". Ai ele falou: "Eu também sou convidado da reunião! Ai eles assustaram né (risos), o negócio foi bem organizado bobo, ai eu falei padre Moreira, faz a oração inicial pra nós começar, feito, eu comecei a explicar para eles a história minha o que era, quando eu tava no meio da reunião, levantou todos os fazendeiros e me deram um abraço, falaram oh Nelsinho, a partir de hoje nós somos seus companheiros, e o que você precisar é com nós mesmo, e nós estamos aí pro que der e vier, tamo junto com você, então todo trabalho que você vai fazer, você tem que ter um tipo de jeito pra fazer, tem que ser tudo na paz, na tranquilidade, e foi o que eu fiz, ai moço[29].

A presença do Padre na reunião alterava o cenário local e ele passava a ser o centro das atenções. O fato de ele legitimar o encontro era muito representativo para os dois grupos e garantia maior tranquilidade ao evento. As disputas e tensões eram minimizadas naquele momento pela presença do pároco, respeitado e visto como agente importante para os dois grupos.

As reflexões de Novaes (1997), sobre as disputas por terra no nordeste, mostram que quando bispos e párocos intervinham, dando legitimidade aos trabalhadores, estes ganhavam

[28] A íntegra está exposta na parte direita da figura 4, página 189.
[29] Entrevista concedida por Pedrinho Mariano, em janeiro de 2011.

maior respeito junto aos governantes, contribuindo para a não utilização de violência pelos fazendeiros. Nesse sentido, ela afirma que se pode dizer que há uma "cultura brasileira católica", em que uma de suas expressões se dá no "reconhecimento social da autoridade moral do clero católico" (Novaes, 1997: 5).

Afirmavam que o objetivo era trabalharem nas terras do Governo Federal que não estavam sendo utilizadas e não iriam invadir terra dos vizinhos, mas fazer negócios com estes, como vender cana e ter cooperação, tranquilizou os ânimos no município. As dezesseis famílias construíram suas casas e lá vivem até hoje com a posse da terra, mas não tem a propriedade da mesma. Essa vitória dos "Sem-Terra" foi um importante ingrediente no estímulo à organização político-partidária no município.

Quando o Padre Léssio saiu, já tinha deixado lançadas "as bases" políticas para a formação do diretório do PT. Este foi formado, basicamente, por lideranças religiosas de comunidades rurais do município, em 1986. Essas lideranças religiosas se constituíram politicamente, de forma mais explícita, a partir da fundação do diretório do partido.

Sobre a institucionalização de grupos políticos, Bourdieu (1990: 190) afirma que:

> O grupo existe a partir do momento em que se dotou de um órgão permanente de representação dotado de *plena potentia agende* e de *sigillum authenticum*, logo, capaz de substituir ("falar por" significa "falar no lugar de") o grupo serial feito de indivíduos separados e isolados, em constante renovação, que só podem agir e falar por si mesmos.

As lideranças religiosas iniciaram efetivamente a participação na política partidária do município a partir da fundação do diretório. Esse processo local estava diretamente relacionado às transformações nas concepções religiosas do Mobon, em que agentes como Raul Messias e Durval Ângelo foram fundamentais. Antes mesmo do diretório do PT estar formado, Raul Messias e Tilden tiveram votação expressiva na cidade, em 1986.

Raul Messias foi o terceiro candidato mais votado para deputado estadual, conforme tabela de votação abaixo:

TABELA 9: Votação para deputado estadual em 1986, Miraflores-MG. Eleitorado: 10783.

| Candidato | Votação |
|---|---|
| José Laviola Matos PMDB | 1965 |
| Sebastião Mendes Barros PMDB | 932 |
| Raul Messias Franco PT | 834 |
| Jamil Selim de Sales Junior PMDB | 560 |
| Paulo Fernando Soares de Oliveira PL | 451 |
| Francisco Carlos C. Ferramenta PT | 137 |

Fonte: TRE-MG

Embora Tilden tenha sido bem votado, sua inserção local não era a mesma de Raul Messias, que trabalhou na organização de cooperativas e ministrou diversos cursos àquela camada de lideranças, e nem tinha a mesma expressão do candidato Joaquim Pereira:

TABELA 10: Votação para deputado federal em 1986, Miraflores-MG. Eleitorado 10783.

| Candidato | Votação |
|---|---|
| Humberto Guimarães Souto PFL | 2520 |
| Silvio de Andrade Abreu Junior PMDB | 1097 |
| Joaquim Pereira da Silva Neto PT | 576 |
| Tilden Jose Santiago PT | 382 |
| Paulo Marcos Almada Abreu PMDB | 180 |
| Athos Vieira de Andrade PFL | 138 |

Fonte: TRE-MG

O PT não teve votação expressiva com o candidato a governador. Mas o diretório do PT deu início às suas atividades, tendo como principais membros os trabalhadores e pequenos produtores rurais do município.

Quadro 1: Perfil dos membros do diretório do PT de Miraflores-MG

| Iniciais dos nomes | Sexo | Estado civil | Profissão |
|---|---|---|---|
| E.M.S. | Feminino | Solteira | Estudante |
| S.S.S. | Masculino | Casado | Lavrador |
| P.G.P. | Masculino | Casado | Lavrador |
| J.G.S. | Masculino | Casado | Lavrador |
| G.M.F. | Masculino | Casado | Lavrador |
| M.R. | Masculino | Casado | Lavrador |
| P.S.R. | Masculino | Casado | Lavrador |
| I.F.C. | Masculino | Casado | Lavrador |
| J.O.R. | Masculino | Casado | Lavrador |
| M.S.F.R.V. | Feminino | Solteira | Professora |
| N.A.C. | Masculino | Casado | Lavrador |
| O.L.G. | Masculino | Casado | Lavrador |
| J.C.S. | Masculino | Solteiro | Lavrador |
| L.L.S. | Masculino | Casado | Cabeleireiro |
| J.M.B. | Masculino | Casado | Lavrador |
| J.B.F. | Masculino | Casado | Lavrador |
| J.S.F. | Masculino | Casado | Lavrador |
| M.L.C. | Feminino | Solteira | Professora |
| M.S. | Masculino | Casado | Lavrador |
| M.S.F.R.V. | Feminino | Solteira | Professora |
| N.A.A. | Feminino | Solteira | Professora |

Fonte: Livro de atas do diretório municipal do PT, 05 de abril de 1987, nº1, pg. 2.

Este quadro contribui para melhor percepção da predominância masculina:

Quadro 2: Sexo dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG

| Sexo | Nº | Percentual |
|---|---|---|
| Masculino | 16 | 76,2% |
| Feminino | 5 | 23,8% |
| Total | 21 | 100% |

Fonte: Livro de atas de reuniões do PT, 05 de abril de 1987, pg. 2.

Interessante notar que a prevalência de homens reflete a presença destes como coordenadores de comunidade do Mobon. Isso significa que o movimento não alterava a desigualdade de gênero nas comunidades, refletindo diretamente na formação do partido, já que eram os homens que tinham maior visibilidade e capital político em suas comunidades, e isso refletia diretamente na configuração do partido.

Até essa data, os cursos na casa do Mobon eram de seis dias a maioria desses homens tinha aproximadamente trinta anos e filhos pequenos. A divisão dos trabalhos familiares prejudicava a participação das mulheres nos cursos, pois ficavam cuidando das crianças, o que aponta para um maior comprometimento da mulher com a família.

Havia mulheres coordenadoras de comunidades, mas em número muito menor que o de homens. Isso aponta para o fato de haver desigualdade de gênero na sociedade, que se reproduziam na lógica de funcionamento das comunidades do Mobon, em que as mulheres trabalhavam mais em casa e ocupavam os lugares mais discretos, enquanto os homens, espaços de direção na coordenação das comunidades.

Lesbaupin et. al. (2004), importante estudioso das CEBs no Brasil, coordenou uma pesquisa pelo ISER, em 2003, sobre a organização e funcionamento dessas comunidades. Essa pesquisa foi realizada em comunidades de diversas regiões do país. Ima de suas conclusões é que, nas comunidades do meio rural, os homens, geralmente, ocupam cargos importantes. Segundo ele:

> pode-se pensar que, no campo, predominam ainda padrões de comportamentos influenciados por uma estrutura patriarcal, que assigna ao homem um *status* superior ao da mulher, o que representa valorizar a participação masculina em todas as áreas de poder – inclusive religioso – relegando a mulher a posições subalternas. Isso não impede que esta tenha uma imensa participação nas práticas religiosas; mas seu acesso ao poder é limitado (Lesbaupin, 2004: 153).

A profissão das lideranças revela a emergência de um "PT rural":

QUADRO 3: Profissão dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG.

| **Profissão** | **Nº** | **Percentual** |
|---|---|---|
| Lavrador | 15 | 71,4% |
| Professora | 4 | 19,0% |
| Cabeleireiro | 1 | 4,8% |
| Estudante | 1 | 4,8% |
| Total | 21 | 100% |

Fonte: Livro de atas de reuniões do PT, 05 de abril de 1987, p. 2

Com exceção de um cabeleireiro do centro da cidade, todos os homens eram lavradores. As mulheres eram em menor número; quatro eram professoras e uma estudante. Não obstante, tinham papel fundamental no partido. Todas as atas e toda a burocracia para formar e estabelecer o partido estava nas mãos dessas mulheres. O primeiro presidente do partido afirmou que sem elas a formação do PT teria sido inviável. Segundo ele, poucos sabiam ler e escrever com alguma influência, entender os trâmites burocráticos era ainda mais difícil. Essa parte ficava mais com professoras jovens. Algumas eram filhas das lideranças mais velhas do partido, que era composto, em sua maior parte, por pessoas casadas:

QUADRO 4: Estado civil dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG

| **Estado civil** | **Nº** | **Percentual** |
|---|---|---|
| Casado (a) | 15 | 71,4% |
| Solteiro (a) | 6 | 28,6% |
| Total | 21 | 100% |

Fonte: Livro de atas de reuniões do PT, 05 de abril de 1987.

Os homens eram considerados a "linha de frente do partido" e eram conhecidos pela honestidade no trabalho e nas relações comerciais. Eram lideranças religiosas reconhecidas em suas comunidades de origem e eram "bem vistos" na cidade, como pessoas de boa índole. A maior parte deles participava dos cursos e atividades do Mobon há mais de quinze anos. Maria Antônia era professora e achava que as comunidades era o caminho para que o partido se fortalecesse:

> começamos a reunir em todas as comunidades, todas, e a contar este caso, contar esta história pra todo mundo e aí foi chegando outras pessoas que eram também lideranças das comunidades, porque aqui era líder de comunidade, cada comunidade tinha um líder, se você tivesse acesso a esse líder e o convencesse de que isso era bom, você já tinha feito uma boa coisa, tava

> bem andado o caminho pra estabelecer isso politicamente, e isso não foi fácil[30].

A decisão de formarem o PT no município está diretamente relacionada ao incentivo de Raul Messias, do pároco e de missionários do Mobon. Nesse sentido, ela afirma que: "o João Resende, o Alípio e Padre Léssio participavam do processo e garantiam para estes homens que eles poderiam ir que não teria problema, mas como suporte, o Alípio falou que pode, então pode"[31]. Isso mostra a dimensão do quanto era forte o poder do grupo eclesiástico junto aos grupos de leigos do município.

Essas lideranças político-religiosas gozavam de uma grande legitimidade junto ao padre, aos membros das comunidades e eram, na maior parte das vezes, respeitados no município pela conduta católica. Eram vistos como pessoas militantes pelas causas da comunidade; isso foi fundamental para aquisição de capital político:

> o povo antigo não tinha muita prática na política mas tinha muita credibilidade com a sociedade, mesmo não sendo político, perante a Igreja, o exemplo da Igreja, aquela coisa correta, exemplo, se era bom na igreja, uma liderança, de credibilidade e ele vindo pro partido, ele não perdeu a credibilidade não[32].

O diretório do partido emergiu com um discurso de que eram "políticos cristãos". Procuravam levar ao campo político a legitimidade e o prestígio de que gozavam no campo religioso. A "vida correta", no sentido religioso, e de honestidade nas práticas sociais eram qualidades que esses agentes prometiam levar para a política municipal. Eles enfatizavam que cristãos corretos, no caso, eles, seriam honestos, não fariam perseguições e não seriam como os políticos tradicionais.

Essa representação estava em sintonia com o discurso do PT. Raul Messias, antes de sua eleição, teria dito na casa do Mobon que "se vocês quiserem um deputado pra fazer favores, como alguns destes que andam por aí, não votem em mim. Se eu for deputado quero trabalhar para as comunidades, grupos organizados" (Costa, 2009: 31).

Ao refletir sobre esses discursos em pequenos municípios do Brasil, Palmeira (2006: 144) revela:

> A confiança do eleitor num político passa pela sua capacidade de prestar favores, de dar assistência, de beneficiar a comunidade, de cumprir as promessas feitas ou o que é entendido como promessa. Um discurso que denuncie a iniqüidade dos favores atomizados, a discriminação social ou individual que pode engendrar, os privilégios que pode gerar, a necessidade de caminhos alternativos, etc. pode ser aceito com entusiasmo, indicando o conhecimento e o poder que capacitam o candidato como um político, capaz, portanto, de prestar mais e maiores favores, de assegurar mais benefícios para o município, e também de quem se cobrará mais o cumprimento das promessas feitas. Quanto mais ideológico e menos pessoal o discurso, mais forte a identificação pela população do candidato com a política na sua externalidade e no seu esoterismo.

Esse discurso mais "impessoal" é algo marcante nas falas das lideranças religiosas do Mobon. Denunciantes da política "suja", era uma camada de lideranças com um discurso éti-

[30] Entrevista concedida por Maria Antônia, em janeiro de 2011.
[31] Entrevista concedida por Maria Antônia, em janeiro de 2011.
[32] Entrevista concedida por Zé Bejim, em janeiro de 2011.

co, que consistia nos argumentos religiosos de se fazer uma política diferente, entenda-se, com isso, sem corrupção e capaz de promover o bem-estar da população:

> E aí o Mobon ajudou muito, neste sentido de despertar a gente, ensinar a gente, como fazer também uma política diferente, uma política cristã. Foi muito bom, porque a gente até então viu isso mesmo. Eu digo pro vereador que eu falhei um milímetro no meu lado religioso durante o meu tempo de político. Tenho consciência disso. Fiz uma política de cristão mesmo, do bem, da honestidade, da verdade, da libertação, tenho consciência disso mesmo[33].

Esses agentes estavam imersos na luta para mudar as disposições de poder e formas de distribuição de capital do campo político. O *habitus* religioso – de engajamento, responsabilidade e empenho pela comunidade, constituído socialmente a partir dos trabalhos religiosos – foi mobilizado para disputas do campo político.

Embora ao longo dos capítulos IV e V eu retome o tema das eleições, da formação e das mudanças do perfil do PT no município, utilizo este espaço para apresentar as votações a partir da fundação do diretório do PT. Essas informações serão referenciadas em tópicos e, no capítulo seguinte, dará subsídios a informações sobre o processo histórico de crescimento e queda de votação do partido, o que ficaria prejudicado caso essas informações ficassem muito diluídas ao longo do texto.

As lideranças políticas religiosas locais enfatizam que, em 1988, estavam cientes da dificuldade para ter uma votação expressiva, mas recusaram alianças em função do desejo de ser um partido que promovesse grandes mudanças – acompanhando estratégias do PT nacional – porque isso poderia não ser atingido pela aliança com grupos políticos antigos do município. A votação foi a seguinte:

TABELA 11: Votação para prefeito de Miraflores em 1988.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Prefeito | Miraflores | Jose Vivaldo da Rocha | PDC | 4.638 |
| Prefeito | Miraflores | Xenophonte Teixeira de Oliveira | PMDB | 2.434 |
| Prefeito | Miraflores | João Santos | PT | 1.812 |

Fonte: TRE-MG

O PT elegeu três vereadores; todos eram lideranças religiosas que continuaram atuantes no propósito de fortalecimento do partido. Parte das lideranças religiosas que apoiou Xenophonte (da facção conhecida como “os corta-guela”, contra a facção conhecida como “pica-pau”) permaneceu com ele na eleição de 1988, mas este foi perdendo espaço e grupos para o PT.

Com a organização do PT, a votação de Raul Messias e Tilden Santiago cresceu consideravelmente no município. Se, em 1986, Raul Messias obteve 834 e Tilden, 382, conforme tabela anterior, em 1990, essa votação foi maior e houve polarização na disputa local entre os mais votados, com resultado ainda muito desfavorável ao PT:

TABELA 12: Votação para deputado em Miraflores, 1990.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| DEPUTADO ESTADUAL | Miraflores | Jose Laviola Matos | PMDB | 1.768 |
| | Miraflores | Raul Messias Franco | PT | 1.104 |
| DEPUTADO FEDERAL | Miraflores | Ibrahim Abi-Akel | PDS | 2.328 |
| | Miraflores | Tilden Jose Santiago | PT | 1.195 |

Fonte: TRE-MG.

[33] Entrevista concedida por José Maria, em janeiro de 2011.

Embora os candidatos do PT tenham tido uma votação muito menor que os candidatos vinculados aos grupos adversários, a votação dos petistas cresceu em relação à eleição anterior e havia tendência do PT se tornar uma facção importante no município, e não um coadjuvante, como na eleição de 1988.

Nas escolhas para cargos políticos estaduais e federais, as eleições funcionam "nos municípios pequenos e médios (e aqui me parece que funciona mais o tamanho do que o ser rural ou urbano) como uma forma de referendo das divisões sociais e da distribuição de poder operada pelas eleições municipais" (Palmeira, 2006: 137-138).

Na eleição de 1989, Padre José Paulo afirmou que o primeiro turno ocorreu da melhor maneira possível, inclusive Lula venceu no município, mas no 2º turno:

> O clima de Miraflores já não é o mesmo. Muita fofoca. Vai e Vem. Pressão e opressão sobre os pequenos. Como se compra votos! Aqui reina o mandonismo. Os votos cresceram para o PT (Lula), mas quem venceu foi Collor. Aí sim, agora é som na porta da Prefeitura até o Ano Novo[34].

O padre ficou feliz com a eleição no primeiro turno e deixou denunciada a compra de votos no segundo turno. Essas mesmas denúncias são feitas nas eleições municipais. Uma eleição para governador, presidente e deputados, em que o engajamento parece ser menor que na eleição municipal, funciona como formas de se saber a possibilidade de vitória nas eleições municipais.

Em 1992, com outro candidato, Antenor Carlos, que era um dos três vereadores no município, o PT perdeu as eleições por uma diferença de 50 votos:

TABELA 13: Votação para prefeito de Miraflores em 1992.

| **Cargo** | **Cidade** | **Candidato** | **Partido** | **Votação** |
|---|---|---|---|---|
| Prefeito | Miraflores | Jose Gomes da Cunha | PMDB | 3797 |
| Prefeito | Miraflores | Antenor Carlos | PT | 3742 |
| Prefeito | Miraflores | Afrânio de Paula Bomfim | PL | 1680 |

Fonte: TRE-MG

Essa eleição mostrou o crescimento do PT, numa eleição que foi uma das mais acirradas da história do município. Isso era a representação de maior crescimento, articulação e legitimidade do PT nacionalmente. Nesse sentido, na eleição para deputado, em 1994, Durval Ângelo foi majoritário absoluto. Ele obteve 1674 votos, e o segundo colocado obteve votação muito menor: 915 votos. Em 1994, Lula visitou o município durante campanha presidencial, o que foi contribuição importante para a votação dos deputados:

TABELA 14: Votação para deputado estadual em Miraflores, em 1994.

| **Cargo** | **Cidade** | **Candidato** | **Partido** | **Votação** |
|---|---|---|---|---|
| DEPUTADO ESTADUAL | Miraflores | Durval Angelo Andrade | PT | 1.674 |
| | Miraflores | Paulo Cesar de Carvalho Pettersen | PP | 915 |

Fonte: TRE-MG.

Na votação para deputado Federal, a supremacia do PT se repetiu:

TABELA 15: Votação para deputado federal em Miraflores, em 1994.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| DEPUTADO FEDERAL | Miraflores | Tilden Jose Santiago | PT | 1.704 |
| | Miraflores | João Lucio Magalhães Bifano | PP | 632 |

Fonte: TRE-MG.

[34] IV Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, p. 76.

A supremacia expressiva das eleições de 1994, a presença de Lula no município e a perda por uma diferença de cinquenta votos foram motivações importantes para que o PT vencesse a eleição municipal em 1996:

TABELA 16: Votação para prefeito de Miraflores, em 1996.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Prefeito | Miraflores | Antenor Carlos | PT | 4.912 |
| Prefeito | Miraflores | João Correia da Silveira | PSDB | 4.659 |
| Prefeito | Miraflores | João Batista de Andrade | PSC | 107 |

Fonte: TRE-MG.

O PT venceu a eleição para a prefeitura do município. Dos 13 vereadores eleitos, oito eram do PT. Nessa eleição, o PT se consolidou tanto por ter ganhado a prefeitura como por ter conseguido a maioria absoluta na câmara de vereadores.

Como veremos no capítulo seguinte, o PT encontrou dificuldades na administração do município. Lideranças religiosas queriam participar mais das decisões do prefeito, mais reuniões nos núcleos comunitários e questionavam as contratações que eram feitas. Alguns deles se sentiam traídos por não serem contemplados. Essas dificuldades se refletiram já na eleição de 1998, embora Durval Ângelo tenha continuado majoritário no município:

TABELA 17: Votação para deputado em Miraflores, em 1998.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| DEPUTADO ESTADUAL | Miraflores | Durval Ângelo Andrade | PT / PSB | 2570 |
| | Miraflores | Mauro Lobo Martins Júnior | PPB / PFL / PSDB | 2527 |
| DEPUTADO FEDERAL | Miraflores | Ibrahim Abi-Akel | PPB / PTB / PFL | 2561 |
| | Miraflores | Tilden Jose Santiago | PDT / PT / PCB / PSB / PV | 1771 |

Fonte: TRE-MG

As dificuldades nas eleições para deputado são indicativos importantes para as eleições municipais. O PT não conseguiu a reeleição:

TABELA 18: Votação para prefeito de Miraflores, em 2000.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Prefeito | Miraflores | João Correia da Silveira | PPB / PL / PFL / PMDB /PSDB | 4.730 |
| Prefeito | Miraflores | Antenor Carlos | PDT / PT | 4.346 |
| Prefeito | Miraflores | João Batista de Andrade | PSC | 45 |

Fonte: TRE-MG

Dos treze vereadores eleitos, seis eram da coligação do PDT/PT, apenas um era do PDT; os outros cinco eram do PT. Este era o principal partido de oposição e, mais uma vez, a eleição para deputado foi importante indicativo de que o partido tinha grandes possibilidades de reeleger o prefeito:

TABELA 19: Votação para deputado em Miraflores, em 2002.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| DEPUTADO ESTADUAL | Miraflores | Durval Ângelo Andrade | PT / PL / PCdoB | 2.675 |
| | Miraflores | Márcio Almeida Passos | PDT | 1.891 |
| DEPUTADO FEDERAL | Miraflores | Mário Assad Júnior | PT / PCdoB / PMN / PL | 2.770 |
| | Miraflores | João Lúcio Magalhães Bifano | PMDB | 2.364 |

Fonte: TRE-MG.

Em 2002, Tilden Santiago foi candidato ao Senado e seus votos foram transferidos para Mário Assad. A votação de Durval Ângelo foi expressiva e ele continuou majoritário no município, com vantagem ampliada sobre o segundo colocado.

Na eleição seguinte, para prefeito, o candidato petista foi eleito com uma diferença de quase mil votos em relação ao segundo colocado, numa eleição que houve apenas dois candidatos:

TABELA 20: Votação para prefeito de Miraflores, em 2004.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Prefeito | Miraflores | 13 - Antenor Carlos | PT / PL | 4.747 |
| Prefeito | Miraflores | 25 - Marcílio de Paula Bomfim | PFL / PP / PMDB / PTB / PSDB | 3.751 |

Fonte: TRE-MG.

Na eleição seguinte para deputado, pela primeira vez, desde 1994, Durval Ângelo não foi majoritário no município, embora sua votação e de Mário Assad, ambos eleitos em 2002, fossem muito expressivas:

TABELA 21: Votação para deputado em Miraflores, em 2006.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| DEPUTADO ESTADUAL | Miraflores | Jose Henrique Lisboa Rosa | PMDB | 2.454 |
| | Miraflores | Durval Ângelo Andrade | PT | 2.419 |
| DEPUTADO FEDERAL | Miraflores | Mário Assad Júnior | PSB | 2.848 |
| | Miraflores | Mauro Jorge de Paula Bonfim | PPS | 2.666 |

Fonte: TRE-MG.

As disputas eleitorais já indicavam que as eleições de 2008 não seriam fáceis para o PT e que repetir a diferença de quase mil votos seria ainda mais complicado. Pela primeira vez, o PT conseguiu dois mandatos seguidos, mais uma vez, com Antenor Carlos:

TABELA 22: Votação para prefeito de Miraflores, em 2008.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Prefeito | Miraflores | Antenor Carlos | PT | 4.387 |
| Prefeito | Miraflores | Marcílio de Paula Bomfim | DEM | 3.850 |

Fonte: TRE-MG.

Na eleição de 2010, a votação para deputado indica que a eleição de 2012 terá resultado apertado. O candidato a deputado federal apoiado pelo prefeito foi majoritário; foi a primeira vez que apoiou um candidato do PMDB. Isso causou desgastes dentro do próprio PT, já que uma parte deles trabalhou em prol de votos para Reginaldo Lopes. Essas alianças interpartidárias mostram que as estratégias de alianças do PT refletiam no diretório local e que houve grandes mudanças. Não era mais o PT que evitava alianças com receio de não poder fazer grandes mudanças e fazia entrevistas (no diretório local) para saber das reais intenções do futuro filiado:

TABELA 23: Votação para deputado federal em Miraflores, em 2010.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Deputado Federal | Miraflores | João Lucio Magalhães Bifano | PMDB | 1.466 |
| Deputado Federal | Miraflores | Alexandre Silveira de Oliveira | PPS | 1.333 |
| Deputado Federal | Miraflores | Reginaldo Lázaro De Oliveira Lopes | PT | 1.162 |

Fonte: TRE-MG.

Na eleição de 2006, Durval Ângelo não foi o deputado majoritário por uma diferença de 35 votos; já na eleição de 2010, a diferença em relação ao mesmo concorrente foi de mais de 400 votos, o que evidencia crescimento do grupo local, que apoiou o PMDB em detrimento do PT.

TABELA 24: Votação para deputado federal em Miraflores, em 2010.

| Cargo | Cidade | Candidato | Partido | Votação |
|---|---|---|---|---|
| Deputado Estadual | Miraflores | José Henrique Lisboa Rosa | PMDB | 2.097 |
| Deputado Estadual | Miraflores | Durval Ângelo Andrade | PT | 1.695 |

Fonte: TRE-MG.

Ao longo do texto, será possível perceber alguns motivos dessas oscilações de votação e analisar as maneiras como os agentes político-religiosos veem esse processo. Sempre que necessário, vou me remeter a essas votações, como maneira de subsidiar as informações subsequentes.

Adiante, mostro que foi nos espaços religiosos das comunidades que os agentes conseguiram capital político suficiente para ocuparem posições mais importantes no campo político. Assim, defendo que as capelas das comunidades foram fundamentais para a consolidação do partido no município, pois foram nelas que as lideranças religiosa e política se reuniam, realizavam eventos para aquisição de recursos para o diretório e adquiriram visibilidade e respaldo junto a potenciais eleitores.

## 4.2 As capelas e as comunidades de base na estruturação do PT

O diretório do PT de Miraflores foi constituído, basicamente, por lideranças religiosas comunitárias. Institucionalizou-se um "PT eclesial", com orações no início e fim de todas as reuniões[35]. Eram encontros realizados, muitas vezes, em capelas ou em fundos de capelas, em que a atuação no partido era vista como uma forma de "concretizar o evangelho de Jesus Cristo", conforme veremos adiante.

Muito da força do diretório municipal estava nos núcleos de base constituídos nas comunidades rurais. Dentre os membros das comunidades religiosas, boa parte se agregava ao PT e era convidada a fazer parte dos núcleos de base. Cada comunidade tinha o seu núcleo de base do PT constituído, objetivava-se que todos os membros da comunidade se agregassem ao partido.

A formação do diretório do partido – por pessoas vinculadas ao Mobon – contribuiu para que este se constituísse com uma forte identidade político-religiosa:

> Aos 27 do mês de abril de 1987 nos reunimos no Salão do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Miraflores para discutirmos sobre a formação dos núcleos de base. Foi discutido e refletido a origem, de onde nasceu este partido, fazer uma política Santa, concretizando o evangelho de Jesus Cristo buscando a libertação dos homens fazendo parte da política, entendendo da economia, participando do Sindicato, observando toda a problemática da educação[36].

[35] Um exemplo: "Aos 27 de julho de 1987, reunimos parte dos membros filiados ao PT, para discutir assuntos referentes ao partido. Inicialmente fizemos a oração inicial, em seguida foi lida a ata da reunião anterior e colocada em observação, sendo aprovada pelos presentes" (Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 5).

[36] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 4. Há fotos de alguns trechos do livro de atas do PT, na figura 4, página 189.

O partido apresentava-se como desdobramento dos compromissos religiosos assumidos nas comunidades; os objetivos parecem mais religiosos que propriamente políticos: "política santa", "libertação dos homens". Esses propósitos contribuíam para uma capacidade maior de mobilização das pessoas religiosas das comunidades para o núcleo do partido. As pessoas são mobilizadas para o campo político, como forma de conseguirem mudanças sociais importantes.

O diretório do partido era formado por participantes ativos das comunidades religiosas. O propósito de transformações sociais e de engajamento político era legitimado pelo aprendizado religioso. O engajamento político era uma consequência do engajamento religioso, que lhes proporcionava não só argumentos e aprendizados religiosos, mas também visibilidade social que lhes rendiam capital político.

Muitas dessas lideranças petistas já ministravam cursos desde a década de 1970 e enfrentaram disputas consistentes na organização de suas comunidades. Fazer discurso no sentido de sensibilizar a população não era uma novidade. Eram respeitadas pela atuação religiosa nas capelas, onde os núcleos de base emergiram como fundamentais para a estruturação do partido.

Cowan Ros (2008) mostrou como a participação em organização comunitária, numa pequena localidade do interior da Argentina, favorecia a emergência de líderes políticos. Na localidade estudada por ele, ter cargo importante na comunidade era uma estratégia importante para se construir uma carreira política:

> Assim, essa visibilidade ou reconhecimento que se ganha no exercício desse cargo é um recurso, um *capital simbólico,* conforme Bourdieu, que pode retribuir utilidades para quem possuí-lo. Nesses casos, as lógicas de mobilização de recursos envolveriam a conversão de capitais, do social ao econômico, sempre com a mediação do simbólico (Cowan Ros, 2008: 105).

Os agentes de Miraflores que se potencializaram como políticos em função de cursos e cargos promovidos pelo Mobon revelam que a motivação para a disputa política tem justificativa no engajamento religioso; era desse capital religioso com mediação do simbólico que se objetiva constituir capital político.

Nesse sentido, Novaes (1995), ao analisar as histórias contadas pelos movimentos a partir das comunidades de Igreja, percebeu o quanto estas são importantes no meio rural:

> Aliás, o que é mais externo nas áreas rurais do Brasil: os espaços articulados de fé ou o tipo de representação proposto pelos sindicatos ou pelos partidos? É esta a situação que favorece o uso de narrativas e imagens religiosas em diferentes movimentos, mesmo quando eles se autonomizam em sua relação com a Igreja Católica (Novaes, 1994: 180).

As comunidades eram espaços de adesão de mais pessoas ao partido, mas também para circulação de informações:

> ficou organizada uma comissão encarregada dos estudos sobre economia política e ed. Sindical. A comissão escolhida foi: Ladário, Elvira, Maira Luiza, Aguinelo. Este pessoal tem a função de orientar e incentivar o povo, conhecer o município politicamente como é caracterizado a política ou politicagem, fazer um levantamento da situação financeira do município, qual a renda do município, as riquezas, ver o nível de consciência de classe do povo,

> conseguir o material e passar ao povo, olhar ainda pela possibilidade de trabalhar com ed. popular[37].

A comissão foi formada por pessoas que ficariam responsáveis por promover informações que levassem à "conscientização", algo que redundaria na filiação ao PT. As informações eram mediadas por um propósito pré-definido: obter maior capital político para o partido.

Informações sobre renda no município e sobre as formas de aplicá-las geravam discussões sobre possibilidades de políticas públicas, sobre quais seriam as prioridades, o que se poderia fazer com os recursos disponíveis etc. Isso era algo inédito para aquelas pessoas. Esses debates se espalhavam por todo o município, algo potencializado pela organização dos grupos e estrutura pré-estabelecida pelas comunidades do Mobon.

A estrutura do partido com núcleos distribuídos por diversas regiões era importante para que as informações circulassem e pessoas de diversos pontos se agregassem ao partido. A organização do partido acompanhava a estrutura das comunidades, onde a rede de lideranças marcava uma relativa descentralização da paróquia e transmissão de poder, tanto político como religioso, às lideranças religiosas leigas em contexto local.

Essa nova forma de organização da paróquia, com capelas por diversas partes, não rompia com a organização pré-existente: a sede da paróquia principal continuava sendo a principal referência e o poder das lideranças locais era restrito. O mesmo acontecia na estrutura do partido, já que as decisões mais concretas vinham das reuniões do diretório central do partido.

Assim como nas organizações religiosas, em que pessoas eram escolhidas para falar em nome do pároco, o diretório do partido escolhia pessoas responsáveis por cada um dos núcleos[38], com a função de convocar as reuniões, arrecadar dinheiro e representá-los nas localidades. Em geral, eram líderes locais com atuação religiosa reconhecida, e a própria forma de organização do núcleo se assemelhava à forma de organização da comunidade religiosa pré-existente.

Em grande parte das vezes, as pessoas que dirigiam comunidades religiosas se tornavam centrais na mobilização política. Nas comunidades, geralmente, líder religioso e líder político era a mesma pessoa. No mesmo sentido, as divisões territoriais religiosas se confundiam com a divisão de núcleos partidários.

Nas reuniões dos diretórios do partido, as lideranças dos núcleos de base emitiam opiniões e notícias sobre as organizações locais. Alguns núcleos do PT se consolidaram mais rapidamente porque havia lideranças religiosas mais atuantes, as comunidades religiosas eram mais consolidadas e os adversários políticos não eram tão bem estabelecidos. Outros tinham dificuldades em seus territórios porque nas localidades não havia comunidades tão organizadas e/ou as lideranças religiosas petistas tinham dificuldades em convencer pessoas que tinham dívidas de favores com outros agentes políticos: "na Lajinha tentaram reunir, mas como disseram o povo ainda não tem uma consciência do valor da pessoa, do trabalhador"[39].

---

[37] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 4.

[38] "Os núcleos ficaram formados assim: no Córrego dos Martins, ficaram o Benjamim e Pedro; no Beija-flor, José Maria e Raimundo Barreto; na Laginha, José Gomes; no Café-Mirim, Lão Cupertino e Niltom Ribeiro; no Estrela do Sul, Pedro Severo da Roxa e Sebastião Luiz Pereira; em Nossa Senhora Aparecida, Manuel Secundino e Ilson Gomes da Silva; em Susto, Sebastião de Sousa e Elvira Sousa; no Vai-volta, José Jacinto e João Batista Filho; em São Vicente, José Severo Filho e Ideir Fernandes Carreiro e, assim, ficou terminada a reunião" (Adaptado do Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 4).

[39] Livro de Atas do PT de Miraflores, nº1, p. 5.

Nas reuniões do partido, eram narradas algumas dificuldades que seriam enfrentadas pelos militantes petistas: "a palavra foi dada aos representantes e membros do diretório. Cada um avaliou e comentou as dificuldades que iríamos enfrentar por estarmos nos comprometendo com um partido político e que tem como prática o socialismo"[40].

> A palavra foi dada às comunidades. São Vicente do Rio Doce, tirando o Pega-Bem estão andando bem na sua organização, a dificuldade das comunidades é a compreensão, o entendimento da divisão de classes, qual a proposta do P.T. A Maria Silvestre colocou os objetivos do P.T. São a luta pelos direitos dos trabalhadores, a luta pela igualdade [f.6.2], fraternidade, solidariedade, a luta por uma sociedade sem explorados e sem exploradores, oprimidos e opressores e o objetivo da Igreja é preparar o Evangelho de Jesus Cristo o libertador, conscientizar o povo de sua participação na comunidade (Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 6-7).

No diretório do PT, os líderes dos núcleos comunitários eram legitimados a falar em nome deles – uma hierarquia das comunidades, em que existiam cargos bem divididos, que se reproduziam nos núcleos partidários. Era um processo de inserção de novas lógicas de pensar e refletir sobre a sociedade que encontravam dificuldades de serem assumidas nas comunidades – a tentativa de "conscientizar" através da participação na comunidade é indicativa de que o crescimento do partido deveria passar pela mesma.

As comunidades em que havia mais dificuldades para o crescimento do partido eram designadas como "frio", "o povo está um pouco frio". Quando as pessoas que já estavam mobilizadas diminuíam a motivação para o trabalho político, diziam que elas tinham "esfriado". Nas localidades onde os trabalhos políticos surtiam melhor resultado, dizia-se que o povo está "animado". Isso indica o quanto os agentes eram ativos em suas escolhas e o quanto errado seria dizer que as comunidades eram do PT.

As notícias sobre os núcleos do partido indicam isso. Havia localidades em que era difícil para o núcleo do partido se consolidar. As reuniões do diretório do partido contribuíam para que fossem construídas estratégias no município, era uma forma de saber a situação do partido em diversas localidades:

> o Joaquim Carolino informou que na região do Bananal está um pouco frio, o Seir informou que na região do São Vicente está com bom início e com boas esperanças, o Sebastião deu notícias do Vai-Volta que dentro da sede é duro para nós, mas que nas comunidades estão em crescimento os núcleos. [...] Sobre a contribuição financeira foi bem aceito e lembrou que fazer núcleo sem ação não tem nenhum sentido. O José Maria deu notícia do setor que ele coordena, disse que há muitas dificuldades em três comunidades, mas que nas outras está mais ou menos, mas não tem nenhuma organização. O Pedro Pires deu notícias dos Martins e que começaram a fazer reuniões com os casais e estão pensando em dividir em dois grupos para facilitar as discussões (Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 5).

Essas notícias eram repassadas pelos representantes dos núcleos e era uma avaliação dele que não necessariamente teria respaldo dos outros participantes. Essa citação aponta para diferenças na mobilização das comunidades. Sobre a utilização de um "termo" como comunidade, é importante ter em mente que abrange uma enorme variedade de interesses e agentes.

Nesse sentido, vale ressaltar a assertiva de Neves (2008), segundo a qual é preciso:

[40] Livro de Atas do PT de Miraflores, nº 1, p. 5.

> não ceder à tentação de proclamar absolutizações ou de subdividir categorias genéricas reificantes (do Estado, a sociedade, o aparato estatal) por tantas outras da mesma natureza, apenas mais pulverizadas (o grupo, a comunidade, o sindicato, estrito senso, condição que imediatamente pressupõe dotá-las de propriedades humanas (o Estado interviu, o grupo reivindica, a comunidade decidiu) (Neves, 2008: 23).

Essa concepção de mediação contribui para construir a noção de que instituições e grupos sociais levam consigo a designação de comunidade, sindicato, partido, dentre outros. Neves (2008) destaca que é preciso levar em conta as relações entre os atores sociais em que negociações e diferenciações de poder se revelam bastante ativos. Essa relação se dá numa prática de troca mútua, onde os resultados do processo são variados nos diversos contextos em que ocorrem.

Essas negociações eram constantes entre os agentes nas diversas comunidades. Até mesmo onde seria feita a reunião era um ponto importante a ser debatido nos núcleos, as quais, em geral, eram realizadas dentro da capela, num espaço atrás do altar. Mas isso não se repetia em todas as comunidades:

> O companheiro Joaquim Carolina deu notícias dos bananais, dizendo que fizeram o primeiro momento no Bananal de Baixo. Declarou que a reunião foi feita em frente à igreja, pois ficaram sem jeito de tratar de assunto político dentro dela. No final da reunião houve alguém que ofereceu uma casa para se reunirem.

Nessa comunidade, a reunião foi feita fora da capela, separação nem sempre corriqueira. Em algumas localidades, onde havia uma adesão menor ao núcleo do partido, fazer uma reunião na capela poderia gerar uma grande tensão e mesmo uma divisão mais explícita e difícil para a comunidade. Em outros contextos, onde os núcleos comunitários contavam com maior participação e as lideranças religiosas viam nesta última um compromisso de lutar em prol dos interesses da comunidade, consideravam legítimo que assuntos políticos fossem discutidos dentro da capela.

Em muitas capelas, há um espaço do lado de fora que tem uma pequena barraca destinada para festas, onde se faziam bingos e outros eventos com fins de arrecadação de dinheiro para o Partido: "na Laginha, com relação à situação financeira estão fazendo um bingo para passar o débito de seu núcleo ao Diretório"[41]. Boa parte das pessoas não gozava de boa situação financeira, então, eram organizados bingos onde eram oferecidos como prêmios, frangos, leitões e outros produtos do meio rural. Estes eram doados pelos pequenos produtores e meeiros para arrecadação de fundos ao partido.

As comunidades que faziam mais doações e mais se esforçavam são tidas como "mais conscientes". Em uma comunidade, a liderança reclamou da dificuldade de conseguir que todos pagassem uma taxa que tinha sido instituída pelo partido: "somente os filiados têm consciência de que o partido é sustentado por eles"[42]. As cobranças e mesmo as "desilusões" com a "consciência do povo" são constantes nas reuniões.

As críticas são centralizadas "no povo" sem consciência, mas as lideranças não ficavam isentas de cobranças:

> No Beija-flor ainda não tem núcleo de base formado mas estão fazendo o trabalho de pede-ouvido. O São Vicente também colocou as dificuldades em

[41] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 7.
[42] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 9.

> se reunir, mas que o povo quer participar a moleza é de alguns da liderança[43].

A presença ou ausência de consciência são temas centrais, mas o medo da participação também é relatado:

> O núcleo de Cafemirim, já fez algumas reuniões, alguns ainda desinteressados ou com medo de entrar na jogada e enfrentar problemas. O José Maria afirmou que ainda não estão bem conscientizados mas que a partir do dia 02 de novembro, com a visita do Deputado Raul Messias, poderá funcionar melhor[44].

O fato de "entrar na jogada" e enfrentar problema estava longe de ser uma abstração. Muitas pessoas tinham relações de dependência com políticos mais tradicionais de suas localidades (favores, emprego de parentes, gratidão por serviço prestado etc.), preferiam ser mais discretas em suas escolhas, não correspondiam aos anseios das principais lideranças petistas que almejavam ver todos imersos nas disputas de forma mais evidente. Outras lideranças de comunidades eram mais explícitas na opinião de que não se deveria entrar "na questão política" como estavam fazendo, porque se envolver com política era algo que não condizia com o "nome de cristão":

> As notícias do Cafemirim foram dadas pela Almezita e D. Maria. Tiveram duas reuniões este mês, bolaram algumas perguntas e refletiram sobre as mesmas, disseram ainda que há alguns curiosos que estão indo à igreja para saber se estão tratando de política. Afirmaram que ainda há críticas, líder de comunidade que acha que não deve entrar nesse movimento, pois acha que trabalhando nesse pode até deixar o nome de cristão[45].

Na formação do partido, surgiam diferenças nítidas de engajamento entre as comunidades e dentro das comunidades. Isso variava em função dos vínculos políticos locais. Espaços onde os antigos políticos eram mais "enraizados" e lideranças religiosas trabalhavam em suas fazendas, ou alguma dívida de favor ou alguma vinculação política, os núcleos encontravam dificuldades para se tornar mais forte. Essa diferença estava relacionada a atuação da liderança local, empenho e dedicação para o crescimento do núcleo.

Cada núcleo do partido apresentava diferentes especificidades, sendo tensões e disputas contínuas nesses núcleos: fazer ou não reunião na capela, relacionar ou não religião com política, por que um núcleo funciona e outro não, por que estamos mobilizados e outros não se mobilizam. São espaços específicos que apresentam disputas e tensões próprias.

Segundo Neves (2008), a qualificação dos espaços e contextos da mediação se fazem fundamentais, porque:

> espaços territorializados comportam formas específicas de reprodução e transmissão sociais e de modos de vida diferenciados, o que leva em conta o pluralismo cultural e por conseguinte, considerar o pluralismo cultural é sobretudo lidar com o problema das mediações ou meios de interconexão de universos distintos em que graus de correspondências são desejados (Neves, 2008: 26).

Neves (2008) enfatiza que diferentes formas de vivências e expectativas dos grupos mediados implicam em resultados diversos. Considerar isso é elemento fundamental para

[43] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p.9.
[44] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 8.
[45] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 12-13.

pensar as mediações. Nesse sentido, Neves (2008) investe na premissa de que há uma parcela de indeterminação na mediação, que é fruto da relação constituída e que não pode ser explicada e compreendida como "natural" e imediata sem uma análise fundamentada.

Os mesmos discursos levavam a diferentes resultados. Nesse processo de transformações sociais, os mediados são considerados agentes ativos do processo de mediação, já que reordenam suas ideias e práticas de acordo com seus contextos de ação. Esta é uma das razões pelas quais as consequências dos trabalhos de mediação são diferenciadas nos diversos contextos, pois é da "ação recíproca entre mediadores e mediados que se pode compreender o conjunto das forças sociais em jogo, isto é, colocar o ator na história, para se interrogar sobre a produção das situações históricas" (Neves, 2008: 39).

As histórias locais e a forma de poder constituídas nas comunidades influenciavam diretamente no resultado das mediações. Nesse sentido, Theije (2002) ressalta que as ideias religiosas passam por um 'ajuste situacional' às mensagens religiosas, ou seja, os religiosos precisam pensar e refletir sobre as mensagens religiosas dentro de seus contextos para agir ou não conforme as idéias recebidas, pois podem ocorrer diversos impedimentos locais para tais ações.

Neves (2008) também investe na premissa de que há uma parcela de indeterminação na mediação, que é fruto da relação constituída e que não pode ser explicada e compreendida como "natural" e imediata sem uma análise fundamentada. Nesse sentido, analiticamente, o conceito de mediação social "contrapõe-se àquele que geralmente representa a construção da ordem social como unidade perfeita, fundada sobre uma solução final das contradições do presente, seja como sociedade transparente (e sem conflito)" (Neves, 2008: 24). Esse conceito de mediação, segundo Neves (2008), valoriza os conflitos e contradições na construção da sociedade.

Esses conflitos se davam localmente com alguma frequência. Muitas pessoas que participavam das comunidades religiosas se afastavam das atividades das capelas por não concordarem com a atuação política dos grupos locais. Entre aqueles que continuavam nas atividades eclesiais e não participavam do partido, a divergência política se revelava mais claramente no "tempo da política".

As diferenciações também se davam entre aqueles que eram militantes petistas. Existiam lideranças "de frente", pessoas que falavam em "nome das bases" nas reuniões mensais do diretório partidário. Essas pessoas se tornaram candidatos a vereador e prefeito pelo município.

Embora houvesse diversidade de opiniões e possíveis enfrentamentos nas comunidades, os núcleos de base seriam a principal força do partido:

> O Nilson pediu que todos os núcleos deverão se reunir para discutir os problemas da comunidade, o núcleo de base é a base fundamental do Partido. O Odilon completou que quem poderá ver os problemas da comunidade são os integrantes dela[46].

Os núcleos de base eram: (1) lugar de informação, (2) origem dos candidatos e (3) localidade de arrecadação de dinheiro[47].

[46] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 31.

[47] Na figura 4, página 189, há fotos das capelas e são referenciados espaços das mesmas, em que ocorriam eventos em prol do PT.

**Lugar de informação e agregação de pessoas:**

Os núcleos de base eram grupos constituídos por agentes do partido dos trabalhadores nas comunidades. Eram nessas reuniões que circulavam informações sobre os projetos partidários e se definiam estratégias para convidar pessoas da comunidade para se agregar ao partido. Era nos núcleos que se debatia sobre a lentidão das atividades e sobre o crescimento do partido. Lá, também, se debatia sobre a violência contra os trabalhadores e sobre a necessidade de conscientização:

> O núcleo de base do Vai-Volta está andando lento, formaram o núcleo com oito pessoas e está crescendo. O importante é a consciência de que deve participar[48].
> O córrego do Susto está funcionando com um grupo e o povo está apoiando e a comunidade se reúne para discutir as propostas, Refletem sobre a violência etc; os trabalhadores que foram mortos e que quem gera esta violência é o Sistema[49].
> O núcleo da Comunidade N.S.Aparecida, está com um trabalho de conscientização, acrescentou que há necessidade de formar um novo núcleo[50].

Núcleo de base é um termo que se refere a uma localidade política, diferente de uma comunidade de base, que tem um sentido mais religioso. A comunidade é mais ampla, pois existem pessoas da comunidade que não são do núcleo partidário. São nos núcleos que as notícias são discutidas e, assim, o partido tenta agregar mais pessoas.

**Origem dos candidatos:**

No processo de formação do partido, as pessoas dos núcleos decidiam quem seria o candidato de sua localidade. Cada núcleo deveria fazer sua indicação para um candidato a vereador; sobre isso, viriam orientações do diretório do partido:

> já estamos no fim do ano e que já é hora de pensarmos em nomes; que cada comunidade deve pensar em pessoas para serem candidatos mas para isso vamos ter mais orientação a respeito[51].

No início de 1988, são dadas as notícias de escolhas de alguns núcleos:

> Uma outra reunião com toda a comunidade foi feita e realizaram o primeiro momento, os mais votados Tão Sousa por 20 votos; Wiliam Cruz 10 votos e Elvira por 3 votos[52].
> segundo o companheiro José Gomes, a reunião foi com toda comunidade, acontecendo o primeiro momento, sendo ele José Gomes e Emilio os mais votados[53].

Cada localidade indicava um candidato a vereador; isso mostrava que os núcleos localmente se constituíam como espaços de disputa e tensão entre seus agentes. Alguns vão se destacando como potenciais candidatos, representando o núcleo, enquanto outros passavam a verem diminuídas as possibilidades de serem candidatos. Em geral, os candidatos eram pesso-

[48] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 7.
[49] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 7.
[50] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p.9.
[51] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 11.
[52] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 16.
[53] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 16.

as que, anteriormente, tinham sido coordenadores da comunidade, portanto, lideranças religiosas já consolidadas e que possuíam um capital político constituído localmente.

**Localidade de fonte de recursos financeiros:**

Os núcleos eram significativos em todas as fases de formação do partido. Isso envolvia tanto debates e circulação de informações como escolha de candidatos nas localidades. Esses núcleos eram uma importante fonte de recursos para o partido:

> Discutiram sobre o pagamento dos membros do Diretório e todos os filiados de uma mensalidade de preço de um cafezinho (3,50 Cz$): Os núcleos estão se organizando, cada dia melhor[54].
> A comunidade N. Sra. Aparecida se reúne, trabalha no campo de conscientização, conversou sobre a contribuição para o partido[55].
> O Tão Sousa completou que a contribuição dos núcleos é importante para a organização do partido[56].

As capelas das comunidades de base, de onde provinham os núcleos de base do partido, funcionavam como estruturas de mobilização para o partido, as quais podem ser entendidas como veículos coletivos, tanto informais quanto formais, através dos quais as pessoas se mobilizam e se organizam numa campanha coletiva (McADAM et al, 1996: 44). Os núcleos de base eram, por excelência, o espaço de fortalecimento ao partido, onde as pessoas assumiam os compromissos de agir coletivamente e no mesmo sentido; eram neles que se estabeleciam relações de amizade e de pertencimento ao partido.

Nesse sentido, apesar da decisão de participar de uma ação coletiva ser individual, é no grupo de relações sociais e redes de ligação que a pessoa possui, é que a decisão é ativada e sustentada (Tarrow, 1998: 22). Algo fundamental para aquele contexto de constantes interações sociais.

A teoria da mobilização política enfatiza a importância dessas organizações sociais, tanto formais quanto não-formais. Smith (1991), ao estudar a difusão das idéias da Teologia da Libertação, salienta a importância das comunidades de base, já que estas funcionariam como estruturas de mobilização fundamentais para que mais pessoas se engajassem junto a tal conjunto de ideias e práticas religiosas.

Os núcleos de base se destacam como infraestrutura fundamental, que ligava os membros dos partidos, onde eram passadas informações e saíam candidaturas e dinheiro para sustentar o partido. A viabilidade de formação do PT e seu fortalecimento local se tornaram viáveis em função das estruturas de mobilização católicas pré-existentes.

## 4.3 O "Partido do Padre" e as Disputas por Falar em Nome da Igreja Católica

Padre Léssio incentivou a organização das comunidades de base e a construção das capelas na paróquia do município de Miraflores-MG. Embora não tenha feito isso publicamente, incentivou a formação do Partido dos Trabalhadores, entretanto, deixou a paróquia antes da fundação oficial do partido. O substituto, Padre José Moreira, mostrou grande empenho para que o PT se consolidasse.

[54] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 7.
[55] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 16.
[56] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 17.

Havia um grupo de eleitores petistas alinhados aos padres e ao Mobon, em geral, aqueles que mais participaram dos cursos e eram mais próximos ao padre e aos missionários. Havia grupos católicos contrários aos propósitos de engajamento político-religioso; a grande maioria dos moradores do município eram católicos, mas não estavam dispostos a se agregarem ao PT. Isso constituía numa tensão e disputa entre os agentes leigos – os petistas viam como legítima a atuação do pároco em seus propósitos e os outros consideravam que não se deveria misturar religião e política.

A Igreja Católica apresenta uma unidade ao abarcar grande quantidade de agentes heterogêneos, as diferenças se revelam em diversas práticas cotidianas, mas ganham relevo nas disputas políticas. Parte das lideranças religiosas, considerada importante, não estava de acordo com as propostas petistas e deixaram de participar do Mobon.

Entre os católicos, mesmo participantes do Mobon, muitos não concordavam com a proposta do PT. Achavam um erro discutir temas políticos nas capelas e, por vezes, tinham parentes, consolidados na política local, adversários. Ir contra um agente da família gerava uma grande tensão, como vimos no episódio em que um coordenador de comunidade acabou deixando seu cargo.

A situação de lideranças religiosas que tinham dívidas de favores com adversários do PT dificultava a aproximação ao partido. Era uma situação tensa, em que favores eram pagos com votos. Receber favor e votar contra quem o prestou é algo muito mal visto e condenado nas lógicas políticas locais e, possivelmente, para além delas.

Divergências pessoais e problemas de vizinhança são questões que dificultam a aproximação ao PT. Não era fácil a um candidato a vereador convencer seu colega de militância religiosa, que já havia rivalizado com ele na disputa para o cargo de coordenador de comunidade, entrar firme na campanha para elegê-lo.

Importante destacar que, embora o PT procurasse demonstrar que seus votos eram de pessoas conscientes, as mesmas relações de parentesco e a dívida de favores também contribuíam para agregação de pessoas. Assim, tanto de "um lado" como "de outro", havia diversidades de motivações pessoais para as escolhas políticas que correspondiam à divisão entre "conscientes" e "não conscientes", como os líderes do PT-Mobon procuram enfatizar.

Nesse sentido, faz-se importante registrar a fala de José Maria a respeito daqueles que participavam do Mobon, mas não aderiram ao PT:

> Muitos destes foram largando o Mobon foi entregando, perdeu, ficou com vergonha. Perdeu até religiosamente. O cara foi afastando, sabe. Alguns destes, se eu contar o nosso lado não foi muito, como eu falei. Mas em outros lugares o pessoal foi largando o Mobon. Foi largando até a Igreja, porque o cara, na verdade, perdeu o jeito. Porque se você pega um documento da Igreja, hoje fala que é uma luta. Não vou dizer até que tem que ser PT, mas que você tem que ter uma luta pela vida. Todo curso que tem, a pessoa dá uma piada, dá uma beliscada nisso, documento de Igreja. Todo curso tem uma beliscada, tem uma citação de documento de Igreja que envolve isso e aqueles não concordam deixam. Miraflores tem muito pouco, daqueles de linha de frente não[57].

José Maria foi uma das lideranças que mais internalizou a necessidade de uma militância político-religiosa. Ele procura minimizar a quantidade de pessoas que deixou de participar das atividades religiosas do Mobon e enfatiza a necessidade da militância política, que seria legitimada pelos "documentos de igreja" – a luta pela vida seria motivação central para o

[57] Entrevista concedida por José Maria, em novembro de 2009.

engajamento político. Essa visão estava atrelada a propósitos do PT, assim, grupos militantes político-religiosos assumiam a ideia de que participar dos cursos da Igreja Católica e não ser do PT era uma incoerência. Com essas novas concepções, militantes do PT se viam em função de cobrar, via "beliscadas", lideranças religiosas do Mobon que não se agregaram ao partido.

As falas das lideranças religiosas petistas permitem inferir que há uma diferenciação entre as lideranças locais: os de linha "de frente" eram de plena confiança do padre e estavam engajados com propostas políticas das lideranças religiosas. Outros participantes do Mobon, mas que não eram do PT, não gozavam de confiança plena e perdiam o *status* de ser de linha de frente.

Essas diferenciações entre as lideranças religiosas se iniciaram em outro contexto, com atuação do Padre Léssio, antes mesmo da fundação do PT, na eleição de 1982. Ele teria tirado responsabilidades de rituais religiosos de algumas lideranças leigas por motivações políticas. Um equipamento de som foi comprado para uma capela e parte do dinheiro tinha sido emprestada pelo adversário político do PT e, portanto, do pároco, o fazendeiro Zé Júlio:

> na hora de dar comunhão, o compadre Antônio Patute foi lá para pegar o pires para repartir a comunhão. Ele esperou, esperou e ele não deu. Não deu nem pro Zé Patute, nem pro Antônio Patute repartir. Não deu pra ninguém repartir, ele mesmo deu. Ele falou: 'olha eu vou colocar fulano pra ser ministro da eucaristia aqui', 'e se desobedecer eu ranco de novo', mentira eles não desobedeceram ele. Muita gente chorou. Não desobedeceu nada, é porque não era do lado deles na política, tirou o som, o Clóvis levou para casa, tirou o som os ministros da eucaristia[58].

A Igreja Católica abriu espaço de atuação aos leigos, mas sua estrutura como instituição hierarquizada não foi alterada e estes tinham suas ações sob supervisão; assim, a atuação leiga não fugia ao domínio dos párocos. A situação de choro indica o quanto a ocupação no cargo era valorizada e o quanto essa punição era sentida.

Dona Tuta era assídua aos cursos do Mobon e às atividades religiosas da comunidade, tinha admiração pelo Padre Léssio, mas o marido era um dos principais articuladores dos adversários do PT, o que abalou a relação entre eles:

> O padre Léssio futricou também, muito com esse negócio de PT na Igreja e ele expulsou uns amigos nossos, uns compadres nossos aqui, que era da frente ali na igreja. Família Patuti, Zé Patuti, Clovis, que eram muito boas pessoas, lideranças de Igreja, o compadre Antônio, então ele expulsou[59].

Esse episódio se repetiu na fala de outras lideranças da mesma comunidade: "os ministros da eucaristia, os coordenadores, o próprio Pe. Léssio mesmo foi arrancando eles de ministro da eucaristia, depois disso eu fui ministro da eucaristia muito tempo"[60]. O homem que fez esse relato assumiu o cargo de seus colegas, já que era um militante petista.

Isso reforça o argumento de que o Padre Léssio fazia uma seleção entre aqueles que seriam da "linha de frente" e os outros que deveriam perder prestígio pela "incoerência política". Alguns entrevistados relatam que o Padre Léssio falava de excomungar aqueles que "desobedecessem". O capital simbólico institucional do pároco era, também, investido em propósitos políticos.

Em meados da década de 1980, para ser de "linha de frente" na paróquia, ser petista era um requisito fundamental. Isso demonstra uma centralização e hierarquização do acesso às

[58] Entrevista concedida por Dona Tuta, em janeiro de 2011.
[59] Entrevista concedida por Dona Tuta, em janeiro de 2011.
[60] Entrevista concedida por João Rosado, em janeiro de 2011.

atividades mais importantes nas capelas. Em geral, os párocos são seletivos, uma vez que a posição de agente dominante possibilita-lhes essas escolhas.

Apesar do autoritarismo do pároco, os leigos adquiriam visibilidade e poder em suas capelas. Eles ministravam alguns cursos, administravam recursos financeiros e eram porta-vozes dos padres em suas localidades. Ser coordenador de uma comunidade era gozar do direito de falar à frente das pessoas, direcionar discussões e convocar pessoas para atividades coletivas.

Esperava-se que esses coordenadores de comunidade atuassem na dinamização dos núcleos de base do PT, assim, ter à frente da comunidade um adversário político era situação das mais complicadas. Por isso, as eleições para coordenador de comunidade eram recheadas de campanhas "ao pé do ouvido", para tentar que o adversário assumisse esse cargo.

Uma liderança comunitária adversária do PT, Toninho da Silva, queria muito ser coordenador de sua comunidade e teria vencido uma eleição que foi prontamente anulada pelo padre. A justificativa era que uma pessoa bêbada havia votado, justificativa com a qual nunca concordou: "Agora eu pergunto pra você, se eu tirei com oito votos de frente do outro precisava anular essa eleição? Só porque votou um bêbado?"[61]. Na eleição seguinte, ele perdeu a votação e afirmou que os petistas não permitiram que ele tivesse acesso aos votos. A legitimidade de falar em nome do grupo religioso estava passando por uma disputa das mais importantes.

Havia expectativa do padre de que os coordenadores reafirmassem a ligação estreita entre religião e política, sendo o PT o "partido de igreja", que congregava pessoas "conscientes". De outra parte, católicos adversários do PT investiam na separação entre os campos. Não obstante, mesmo entre os militantes petistas, havia debates sobre os limites do que se poderia discutir nas igrejas. Um dos membros do diretório:

> perguntou ainda se convém apresentar os candidatos do PT na igreja. Essa pergunta foi estudada pela assembléia. Uns achavam que poderia ser apresentado outros não, porque se apresentarmos os nossos candidatos, teremos que dar liberdade aos outros partidos de apresentarem os seus, mas os outros partidos não são de igreja, e se não os permitir pode criar problemas entre um e outro. Houve várias opiniões e o presidente avaliou que a nossa preocupação não é de apresentar candidato agora.[62]

A preocupação era com o precedente que poderia ser aberto a outros candidatos, que não fossem aqueles do Mobon e do PT, que também poderiam se utilizar do espaço, pois também eram católicos. Os adversários políticos do PT, embora católicos, eram caracterizados como pessoas que "não são de igreja" ou denominadas "católicos de nome", mas o que estava realmente em jogo no campo político era não se engajarem no PT.

Para essas lideranças conseguirem capital político, ser considerado um católico respaldado pelo padre era algo importante. Nesse sentido, adversários do PT também queriam ser vistos como católicos praticantes. Na eleição de 1988, na busca pelo reconhecimento religioso, o candidato conhecido como "Zé Preto", principal adversário do PT, pediu que participantes de cursos do Mobon falassem a seu favor no comício, numa tentativa de mostrar que nem todos os católicos idôneos não estavam de acordo com a "política do padre". Uma dessas pessoas literalmente "pulou do caminhão" para não se expor:

> Quando me chamaram em cima do caminhão pra falar alguma coisa num comício que teve, as lideranças deles ficaram tudo na frente, eu fiquei mais

[61] Entrevista concedida por Toninho da Silva, em janeiro de 2011.
[62] Livro de Atas do Diretório do Partido dos Trabalhadores, nº 1, p. 24.

> atrás, ai no que falaram muita baboseira, falando do padre, da igreja, ai eu pulei do caminhão, já tava escondido pra não falar nada, pulei e rachei fora[63].

Os conflitos político-religiosos eram intensos. Nesse mesmo contexto, o pároco, José Moreira, lançou uma nota de esclarecimento:

> Esclarecimento
> No mês de junho procurei esclarecer em todas as comunidades e Matriz a posição da Igreja diante da entidade chamada UDR. O que é? Sua tática, suas acusações à Igreja, etc. Enfim, com estas palavras abaixo, fiz um apelo aos católicos.
> "Queridos irmãos católicos! Nós, os exortamos a não entrarem na UDR e a esclarecerem seus amigos a não apoiarem essa instituição. Pois, quem fizer isso estará adubando a planta do mal. Estará apoiando uma organização que vem caluniando publicamente a Igreja e seus Pastores. Vocês, que são católicos de verdade, amam a sua Igreja, defendem o direito à vida, o compromisso com a verdade e a solidariedade com os pequenos. Os católicos que aderem à UDR estão correndo o risco de negar esses valores, de desprezar as palavras do Santo Padre e dos seus Bispos: são falsos católicos. Vão se colocando fora da comunhão eclesial. E quem despreza a Igreja acaba desprezando o Cristo também. Pois Jesus disse: 'Quem nos ouve, a mim ouve; quem nos despreza, a mim despreza'(Lc. 10-16). E, em outro lugar, Ele adverte: "Quem não está comigo, está contra mim"(Lc. 11, 23)[64].

Na década de 1980, setores da grande imprensa se posicionavam explicitamente contrários aos discursos favoráveis à reforma agrária (Bruno, 2003). Essa mesma imprensa "exacerbou a força da mobilização patronal rural e fez apologia da União Democrática Ruralista (UDR), ainda quando não se tinha claro seus contornos procurando desqualificar os mediadores de trabalhadores rurais, em especial a Igreja Progressista e o MST" (Bruno, 2003: 293). A UDR era a principal referência de "mobilização e organização das classes e grupos dominantes no campo contra as ocupações de terra e na defesa do direito irrestrito à propriedade" (Bruno, 2003: 306).

O MST e os setores da Igreja Católicas engajados na luta dos trabalhadores rurais eram adversários políticos importantes da UDR. O pároco fez seus esclarecimentos de 1988, em que:

> a UDR foi derrotada, em primeiro lugar, pela vitória do Partido dos Trabalhadores (PT) que soube aglutinar a insatisfação e o descrédito do povo na capacidade do governo Sarney e das elites políticas tradicionais em promover mudanças. A vitória do PT redefiniu também um quadro desfavorável à direita (Bruno, 1997: 72).

A UDR constituía-se numa força política contrária aos grupos religiosos mais progressistas da Igreja Católica e ao PT, além de outras organizações e movimentos sociais, como o MST. A atuação desse grupo contrariava de maneira direta os propósitos do padre José Paulo, engajado no fortalecimento do PT no município. É importante ressaltar que a CPT denunciava e combatia as práticas de violência da UDR (Bruno, 1997) e, localmente, a CPT exerceu influência pelo trabalho de Durval Ângelo, que fazia parte tanto dessa instituição como do PT.

A UDR era extremamente crítica à atuação da Igreja Católica em relação à reforma agrária:

[63] Entrevista concedida por João Rosado, em janeiro de 2011.
[64] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 4, p. 43.

> A atuação da Igreja foi também sumariamente desqualificada. Com o argumento de que ela desconhecia a realidade do campo, Caiado afirma que, não se poderia 'aceitar entidades que não sabem nem como se chama o homem do campo, colocando o apelido de sem-terra, isso não existe no setor rural' (Zero Hora, 30/11/1987). A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi considerada ilegítima para atuar na Constituinte. Segundo a UDR, 'ela não plantou nem gerou riqueza. Não faz parte das classes produtoras'. Portanto, 'é incapaz de fabricar uma reforma agrária que venha responder aos anseios daqueles que estão diariamente ligados à produção (JB, 07/08/87).

O Padre José Paulo escreveu seus "esclarecimentos" divulgados abertamente à população com argumentos político-religiosos que reforçavam a tomada de posição no plano político local. A opção pelo PT e a atuação junto aos setores mais combativos da Igreja Católica estavam imersas numa conjuntura em que os conflitos eram de ordem nacional.

A cidade de Governador Valadares, próxima a Miraflores, tinha uma organização da UDR e ficara conhecida em função da atuação de grandes fazendeiros contra trabalhadores rurais, mesmo antes da existência dessa organização. Naquela região, migrantes pobres foram trabalhar na construção da rodovia Rio - Bahia:

> Além da ferrovia Vitória-Minas, a construção da rodovia Rio - Bahia (BR-116), nas décadas de 1959 e 60, muito contribuiu para a chegada dos migrantes que, com ou sem capital, fizeram da região uma imensa fronteira em movimento, regida pela ideologia da terra como um bem ilimitado (Borges, 2004: 306-307).

A grilagem de terras e os domínios dos grandes fazendeiros chamavam a atenção e foram alvo de denúncias:

> Por volta de abril de 1957, após denúncias sobre os excessos cometidos por grileiros na região, o *Diário de Minas* enviou um de seus repórteres para os vales do Doce e do Mucuri. As matérias do jornalista Mauro de Santayana puseram a nu a situação de impunidade desfrutada pelos grileiros vinculados ou não às companhias siderúrgicas e madeireiras, as quais contavam com o respaldo de Juízes de Paz, deputados, jagunços e policiais.12 As imagens de cemitérios cravados no meio das matas, de famílias inteiras sendo assassinadas, de tenentes e coronéis de polícia transformando-se em grandes proprietários rurais da noite para o dia e de Juízes de Paz que jamais eram localizados pelos reclamantes, eram uma demonstração do casamento entre latifúndio e siderurgia, modelo que ainda hoje vigora na região. As resistências que porventura ocorriam eram tratadas como caso de polícia (Borges, 2004: 2009).

Alguns grupos conseguiram resistir e se estabelecer como posseiros, mas, mais tarde:

> violentos despejos foram feitos por fazendeiros que iam tomando as terras, durante os anos 40 e 50, chegando ao auge em 1995 (...).
> Ali em Valadares também usaram os fazendeiros o expediente de converter os posseiros em parceiros, com a obrigação de plantarem gratuitamente a pastagem que será responsável logo mais por sua expulsão definitiva da terra e sua transformação em favelados na cidade próxima (Martins, 1981: 69).

O Sindicato de Trabalhadores Rurais de Governador Valadares representava a única forma viável para conseguirem se estabelecer naquelas terras (Borges, 2004). Por isso, atraiu centenas de camponeses que se mobilizaram para conseguirem um pedaço de terra. Decidiram

se organizar para ocupar e defender a distribuição de terras pertencentes ao Governo Federal, conhecida como Fazenda Federal: "uma tentativa fracassada de instalação de uma fazenda experimental, cujas terras haviam sido ocupadas pelos grandes fazendeiros como invernada de seu gado" (Martins, 1981: 70). Esse propósito:

> irritou os fazendeiros, que começaram a organizar uma milícia, comandada por dois antigos oficiais da Polícia Militar de Minas Gerais, também fazendeiros na região, com o objetivo de impedir a execução de um plano de reforma agrária na fazenda que já era de propriedade do governo federal (Martins, 1981: 70).

A entrega das terras aos camponeses estava prevista para o dia 30 de março de 1964, quando se daria um conflito, no contexto em que houve o golpe. Assim, as terras não foram entregues e nem o conflito aconteceu. Na visão de Martins, "o aparente isolado confronto de fazendeiros e camponeses de Governador Valadares foi, na verdade, o estopim preparado pela CIA para o golpe, segundo os documentos do arquivo do presidente Lyndon Johnson" (Martins, 1981: 70).

O pároco de Miraflores estava numa região de conflitos por terras que eram destaque nacional. A UDR era atuante na região, em que tinha um passado de articulação e agregação de fazendeiros contra a mobilização de trabalhadores rurais. O padre não falou da violência legitimada pela UDR; seus argumentos se fundamentaram em justificativas religiosas, como a de que aquele que se engajasse nessa instituição estaria "adubando a planta do mal".

Os católicos "de verdade" teriam solidariedade com os pequenos, não se aliariam aos grandes e, se o fizessem, estariam desprezando a Igreja Católica e a Jesus Cristo. Com passagens bíblicas, tentam convencer os católicos disso. É um discurso que se vale de elementos sincréticos, em que ficam relacionados elementos que se baseiam na fé (relacionado à subjetividade) e numa análise racional da política (relacionado à objetividade).

Trata-se de um discurso que classificam as pessoas que aderem à UDR como pessoas que estão com o "mal" e que, portanto, não seriam "católicos de verdade". Para agentes religiosos, a identificação como "falso católico" era uma representação que valeria grandes preconceitos dos "verdadeiros católicos" e significaria a perda de credibilidade no campo religioso, significando, também, uma escolha política contrária à do pároco.

Os políticos locais, que se identificavam com propósitos da UDR, procuravam diminuir a legitimidade do engajamento político do padre e das lideranças religiosas. Um folheto intitulado "*Orientações Pastorais da Diocese de Caratinga sobre Política*" foi escrito em 1989 e divulgado por toda a Diocese.

Algumas partes do texto procuravam conter a participação política da Igreja Católica, o que impõe limites ao engajamento político do padre e das lideranças católicas. Bispos são agentes religiosos, em geral, investidos no interesse de manter privilégios da Igreja Católica e boas relações com todos os grupos políticos. Dessa forma, estão convencidos da positividade de suas práticas mais ortodoxas, com o objetivo de manter a unidade e os interesses da instituição, assim, atuam também como burocratas, mas que pouco se utilizam de argumentos mais racionais publicamente, mas focados em justificativas religiosas.

Situar-se junto a grupo no campo político representa sérios riscos de derrota política e, assim, desgaste com o futuro governante. Por outro lado, estar do lado vencedor pode representar perda de credibilidade, porque caso este não corresponda ao anseio popular, a Igreja Católica pode ser interpelada e responsabilizada pelos problemas apresentados.

Segundo Bourdieu e Sant-Martin (2009: 139), a tentativa de afastamento das disputas, procurando uma imagem de neutralidade, é uma característica de padres e de bispos católicos que mais internalizaram a lógica segundo a qual a Igreja Católica tende a conceber (para a-

gregação de poder) que "as relações sociais em modelo de família, que tem uma lógica relativamente autônoma em relação à classe e tende a favorecer uma visão consensual, transclassista, do mundo social". É por esse mesmo motivo que os católicos franceses passaram a diminuir debates públicos, procurando tratar de questões mais consensualistas, impedindo oposições doutrinais e controvérsias teológicas, a partir da década de 1980, com o objetivo de conter a crise na instituição, despolitizando ou mesmo evitando debates (Lagroye, 2009).

O pároco de Miraflores queria evitar desgaste com a distribuição do folheto: "chegou em nossas mãos folhetos com o título acima para serem distribuídos aos paroquianos. O que não foi feito devido às contradições existentes nos mesmo. Porque em vez de ajudar o povo, julguei que iria complicar mais"[65]. O fato do pároco não ter distribuído os tais folhetos que poderiam deslegitimar sua militância política não impediu que os mesmos fossem distribuídos em paróquias vizinhas e chegassem à cidade:

> Não distribui os folhetos, mas as paróquias vizinhas distribuíram e o folheto chegou até cá. Os politiqueiros, nesta oportunidade ocupando o chamado o PDC (Partido Democrático Cristão), usaram e abusaram de trechos do folheto.
> Com uma boa aparelhagem de som sobre uma Combe diziam: "Ouçam e leiam as orientações Pastorais da Diocese de Caratinga sobre política (5.4) – A diocese de Caratinga sobre política – A diocese de Caratinga, as Paróquias e Comunidades Eclesiais de Base, não assumam nenhum partido, nem indicam candidatos. Nenhum partido é o candidato da Igreja.
> (5.5) – Os espaços físicos da Igreja, salões e casas paroquiais; e as reuniões eclesiais (missas, celebrações, culto dominical, grupos de reflexão e encontros pastorais) jamais sejam utilizados para propaganda político-partidária.
> E diziam: Assinado: D. Hélio Gonçalvez Heleno – Bispo Diocesano de Caratinga.
> Obs.: O folheto era uma verdadeira colcha de retalhos com posições contrárias até mesmo à CNBB com citações gráficas erradas[66].

O bispo, D. Hélio, não compartilhava a ideia de a Igreja Católica se engajar politicamente. Investia no propósito de que a instituição estivesse mais atenta às questões espirituais. Durante sua gestão, livros escritos por missionários do Mobon eram analisados antes de publicações. Segundo os missionários e mesmo os leigos, se ele pudesse escolher, preferia a Igreja Católica mais "recuada na questão política".

No campo religioso, há uma tensão entre os agentes especializados, os detentores do domínio erudito de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, o que evidencia as diferenças internas ao corpo eclesiástico. Nesse caso, há uma tensão entre o pároco que vê legitimidade no seu engajamento político e o bispo que não estava em acordo com tal propósito. Os conflitos no campo religioso pela melhor forma de expressão do catolicismo repercutia diretamente nas disputas políticas de Miraflores.

As orientações políticas do bispo eram "uma munição" da maior envergadura para os adversários do PT. Não foi gratuito o fato de saírem pelas ruas em alto e bom som divulgando seus escritos. A afirmação de que "nenhum partido é candidato da Igreja" era um instrumento político de profunda importância, porque colocava em xeque todo o discurso do pároco e dos petistas do município. Interessante notar que a ruptura com o pároco não significava ruptura com a Igreja Católica.

[65] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 47.
[66] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 47.

A afirmação contida no documento, de que os espaços religiosos não devessem ser utilizados como promoção política, era complicadíssima ao PT local. Os núcleos de base funcionavam nas capelas e o apelo político fazia parte dos rituais religiosos do município. Se esse discurso fosse internalizado por grande parte da população e o bispo utilizasse, de fato, seu poder hierárquico para que os grupos religiosos se "despolitizassem", muito da força política do PT local estaria minada. Por isso, os adversários do campo político questionavam a legitimidade do engajamento político do pároco, com argumentos divulgados por carros de som pelas ruas. O Padre José Paulo[67] lançou um folheto em que defendia seu posicionamento político:

> Quem foi que te abriu os olhos?
> Igreja e Política
> Este foi um folheto que distribuímos em todas as comunidades de nossa Paróquia, inclusive Matriz e Praça da Glória. Uma pequena história do ROMEU. ROMEU é um personagem que representou aqueles que lutam por um mundo melhor. Pratica a justiça e não fique quieto diante das injustiças e corrupções. Depois apresentamos oito pontos da lei eleitoral. Pontos criminosos, por exemplo: comprar e vender votos, difamar, violência, concentrar eleitores no dia das eleições, etc.
> O folheto foi assinado pelos Padres, Mayrink, José Paulo, José Pereira. Pois foram distribuídos também nas paróquias de Santo Antonio do Manhuaçu e Pocrane[68].

O padre lançou um folheto defendendo seu posicionamento político. Esse impresso foi distribuído por todas as comunidades da paróquia com o objetivo de reafirmar a necessidade de engajamento político das lideranças religiosas. Elas deveriam trabalhar para a construção de um mundo melhor, reafirmando a atenção que deveriam ter em relação aos crimes eleitorais. Esse mesmo folheto foi assinado por alguns padres que tinham a mesma opinião.

Como afirma Lagroye (2009), essas concorrências internas são, em geral, dissimuladas e evitadas publicamente com o objetivo de manter a unidade da instituição. Nesse caso, o pároco e as lideranças leigas estariam engajados nas transformações políticas do município, onde as políticas públicas eram tratadas como favores; por outro lado, o bispo, imbuído de seus poderes institucionais, se via numa situação de primar pela ortodoxia, com interesse de não afastar fiéis e manter a unidade do catolicismo. Importante destacar que tanto padres como bispos se embasam em argumentos teológicos em suas disputas pela melhor forma de atuação dos católicos na vida social.

Bourdieu (2007) destaca que a sobrevivência das crenças e práticas católicas no tempo deve-se à capacidade de adaptá-las às funções que cumprem em favor dos grupos que os adotam. Os dogmas cristãos adaptam-se às condições sociais dos diferentes grupos ou classes:

> de um ponto de vista sincrônico, as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original única e permanente, devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classe (Bourdieu, 2005: 52).

Essa característica do catolicismo, de adaptar-se aos interesses dos agentes sociais, permite que grupos com interesses políticos distantes se vejam pertencentes à mesma religião

[67] O Padre José Paulo substituiu o Padre José Moreira, que ficou na paróquia entre 1986 e 1988, em substituição ao Padre Léssio.
[68] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 47.

e busquem nela explicações para suas vinculações políticas. Isso também ajuda a explicar as tensões existentes no campo religioso católico.

O pároco e as lideranças buscavam legitimidade para se utilizarem de espaços e concepções religiosas a fim de angariar capital político para suas ações; já o outro grupo procurava enfatizar que nenhum político é candidato "da igreja", procurando subtrair o capital político que o pároco e suas lideranças somavam em função da vinculação religiosa. Dava-se um conflito pela delimitação das fronteiras entre os dois campos. Os agentes religiosos do Mobon queriam a aproximação do campo religioso, onde gozavam de legitimidade do pároco, objetivando transformação do capital religioso em político. Por outro lado, os católicos adversários do PT objetivavam o distanciamento entre os dois campos.

Os argumentos das disputas estavam relacionados aos dois campos. Em uma manifestação mais política, foi publicada, no jornal Estado de Minas, uma matéria intitulada "Líderes políticos de Miraflores reclamam da administração". O artigo era uma denúncia anônima junto ao editorial do jornal. Em um jornal da região do Vale do Rio Doce, o prefeito rebateu as críticas:

> O 'Grupo político' que publicou a matéria no 'Jornal de Minas Gerais', não quis assumir a autoria ao atacar a administração, mas, conhecendo seus métodos de atuação política, posso afirmar que é liderado pelo vigário José Paulo, homem de idéias esquerdistas, instigador de invasões de propriedades que nas últimas eleições faz dos recintos de Igrejas e Capelas um verdadeiro Comitê político-eleitoral para que os católicos de Miraflores votassem em Lula, sob pena de não receberem comunhão e nem terem seus filhos batizados e outras ameaças contra os que não rezam sua cartilha de comunista.
> Este padre tem atacado nas missas a minha pessoa e a minha administração, sem qualquer motivo justificado e desde que chegou em Miraflores tomou seu partido político ao invés de cuidar da Religião ou do Evangelho[69].

O padre se posicionou abertamente contra a matéria: "este artigo vinha assinado com o nome do Sr. Prefeito José Vivaldo da Rocha. Quando na verdade, todos somos sabedores de que o mesmo não é capaz sequer de escrever um texto, pois ainda muito mal sabe assinar"[70]. A resposta aos escritos está mais focada na capacidade da escrita do que no conteúdo do escrito, mostrando que as pessoas têm diversas de suas características sendo avaliadas e expostas ao público com o objetivo de avaliar positiva ou negativamente as reputações.

O Padre tinha cargo importante no hospital local, pois era qualificado pelos adversários do PT como alguém que tinha "ganância de poder" e, por isso, teria substituído "os antigos funcionários, colocando uma militância do PT vinda de fora, e lá é voz corrente que 'quem manda no Hospital é o PT'". O prefeito ainda afirmou: "Nunca acusei a ninguém e estranho tal atitude de uma minoria radical e inconformada, como Pe. José Paulo, João Santos e Beijinho[71] vereador todos do PT". Ele finaliza o texto com os seguintes dizeres:

> Faço alerta ao povo que não acredite nas mentiras e fofocas dessa gente. Eles querem tumultuar a vida de um município pacato, ordeiro e progressista, que não deseja o comunismo. Eles querem ganhar pela intriga o que não conseguiram pelo voto[72].

[69] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 80.
[70] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 80.
[71] Eles são irmãos; e o apelido advém da localidade onde nasceram e foram criados, o córrego Beija-Flor.
[72] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 80.

Ele estava se referindo às eleições de 1990. Lula venceu no primeiro turno, mas Collor saiu vitorioso no segundo. A legitimidade do Padre estava em jogo, pois o pároco é descrito como alguém que tinha ânsia de poder e que transformava a Igreja Católica num espaço de luta política e tumultuava o município. Os adversários do PT sabiam que diminuir a legitimidade do pároco poderia representar grandes ganhos.

As lógicas do campo político se diferem de outros campos, inclusive do científico, porque a força das ideias não se mede pelo valor de verdade, mas pela "força de mobilização que elas encerram, quer dizer, pela força do grupo que as reconhece, nem que seja pelo silêncio ou pela ausência de desmentido, e que ele pode manifestar recolhendo suas vozes ou reunindo-as no espaço" (Bourdieu, 1997: 185).

Nessa lógica, adversários do PT defendiam que as práticas do padre não eram condizentes com os dizeres e a vontade do bispo: os adversários do pároco sabiam a importância da hierarquia no campo religioso católico. Na última carta, publicada em jornal, afirmava-se que o padre e as lideranças religiosas não falavam "em nome" do povo de Miraflores. Nesse caso, também não falariam em nome da "Igreja Católica", nem em nome do "povo".

A interligação entre campo religioso e político continuava evidente. Os adversários do PT, em 1995, publicaram alguns panfletos:

> Calúnias e Cruzeiro
>
> Apareceu na cidade panfletos xerocopiados com o título: Boletim do Movimento em defesa do voto consciente. Criticaram a Juíza, o PT, a Igreja e a nova diretoria da CNEC. O terceiro folheto elogiava a colocação do cruzeiro de cimento nas terras da Igreja no Alto da Igrejinha de N. Sra. Aparecida e convidando os católicos a protestar contra o "Coronel Pe Paulo"[73].

Esse folheto foi seguido de uma resposta vinda dos católicos do município, que estavam engajados nos propósitos políticos do PT.

> Católicos Publicam o Folheto Abaixo:
> A videira e os Ramos
> Nós, os católicos participantes da Paróquia São Sebastião de Miraflores, vimos de público repudiar os insultos feitos ao nosso Pároco, Pe. José Paulo da Cunha, em boletim infame que foi divulgado em nossa cidade. Assumiram sua publicação pessoas que se autodenominam "um grupo de católicos", mas que não participam ativamente de nossa Igreja.
> Talvez alguns tenham sido batizados, mas não professam a fé católica. Jesus disse: 'Fiquem unidos a mim, e Eu ficarei unido a vocês. O ramo que não fica unido à videira não pode dar fruto. Vocês também não poderão dar frutos se não ficarem unidos a mim" (Jo, 15, 4)[74].

O folheto destaca a diferenciação entre os católicos que seriam legítimos, participantes de comunidades e do Mobon, e os batizados que não "viveriam a fé"[75]. O texto bíblico tem o propósito de representar os adversários políticos do PT, como não sendo unidos a Jesus, ao contrário daqueles que seriam legítimos católicos. Eles passam a imagem de ser o único grupo legítimo em torno do Padre.

Os agentes políticos adversários do PT, que eram também agentes religiosos, queriam que a fé fosse reconhecida:

[73] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p.55.
[74] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 55-56.
[75] Fotos do cruzeiro estão na figura 4, página 189.

> Não pertencemos a uma 'panelinha politiqueira' nem a um 'grupo fechado' que é chefiado pelo 'coronel' Padre Paulo, como disseram. Pertencemos, sim, à Igreja Católica Apostólica Romana, e temos como Pastor, o nosso Pároco, Pe José Paulo, ordenado pelo nosso Bispo Dom Hélio Gonçalvez Heleno.
> Pautamos nossas vidas pelo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, iluminados e fortalecidos pela ação do Espírito Santo. Veneramos a nossa Mãe Maria Santíssima e nossos santos que souberam dar testemunho de sua fé.
> Respeitamos as devoções de nosso povo, mas não nos valemos delas para enganar as pessoas.
> Sabemos que muitos assinaram um papel que passou pelas casas em Miraflores, iludidas quanto sua verdadeira finalidade.
> O cruzeiro iluminado a que se refere, apesar de bonito, foi erguido sem o conhecimento e o consentimento do nosso Pároco, em terreno pertencente a nossa Igreja de Miraflores, doado pelo nosso conhecido Sr. Manoel Libertino, na década de 1950.
> Usar da boa-fé das pessoas para confundi-las e jogá-las umas contra as outras e contra nosso Pastor, é ato que vimos denunciar e repudiar, pois para nós, a Santa Cruz é símbolo de nossa fé, objeto de nosso respeito e veneração e não admitimos que seja utilizado para enganar nosso povo, ludibriando-o com gestos falsos e maldosos que escondem outros interesses e intenções perversas[76].

A construção do cruzeiro por um grupo político que buscava a legitimidade no campo religioso releva que as fronteiras entre os dois campos não são facilmente delineadas. A construção do cruzeiro era uma forma de demonstração de fé, no entanto, os católicos mais ligados ao pároco e ao Mobon os viam como católicos de pouco engajamento religioso, classificando-os como "católicos de missa". Uma forma de pertencimento ao catolicismo que não correspondia ao engajamento desejado pelos missionários, padres e lideranças leigas vinculadas ao Mobon.

O cruzeiro se tornou um objeto de disputa entre os dois grupos católicos. Os petistas viam naquela construção uma estratégia dos adversários e procuravam diminuir sua legitimidade. Uma das justificativas era de que a construção do cruzeiro não tinha autorização do padre, o qual via no cruzeiro uma manifestação desafiadora dos adversários políticos:

> Dão força a todos nós, que real e sinceramente procuramos seguir os ensinamentos do Evangelho, as palavras de Jesus Cristo: "Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu. Felizes vocês, se forem insultados e perseguidos, e se disserem todo tipo de calúnia contra vocês, por causa de mim. Fiquem alegres e contentes, porque será grande para vocês a recompensa do Céu. Do mesmo modo perseguiram os profetas que vieram antes de vocês (Mt 5, 10-12)[77].

O cruzeiro se tornou uma disputa simbólica das mais representativas para os agentes engajados nos campos religioso e político. O mais antigo, construído de madeira, foi restaurado e era visto como mais legítimo:

> Tão Souza e seus filhos e outras pessoas nos ajudaram, fazendo um andaime ao redor do cruzeiro que mede cerca de 09 metros de altura, e o braço de braúna nos foi doado pelo Sr. Manoel Germano, do Bananal de Cima, foi re-

[76] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p.56.
[77] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p.56.

> colocado. E no dia 08/09 reforçamos com uma massa forte todo o pé do Cruzeiro que fora ali colocado pelo Pe. Geraldo por volta de 1950. À tarde celebrei a missa nas Comunidades da SCJ e Lajinha[78].

Depois de algum tempo, o padre não se conteve com a situação e tomou a atitude de derrubar o cruzeiro novo:

> CRUZEIRO DERRUBADO
> Após tentar de todos os meios, procurando apoio para que o cruzeiro de cimento armado, colocado indevidamente e sem licença próximo ao cruzeiro de braúna, no alto da igrejinha, uma vez já havia recorrido à justiça procurei o Bispo para conversar e tudo parecia uma nuvem grossa carregada de água a nos despejar sobre a cabeça, consegui Vilmar Batista e Valdir Jerônimo e mais alguns amigos que nos apoiassem.
> E na boca da noite no dia 26/03 fomos ao local, com ferramentas adequadas, cabo de aço e catraca derrubamos o 2º cruzeiro. No dia seguinte ele serviu como base na área calçada ao redor do cruzeiro de braúna.
> Derrubamos mais uma imposição![79]

Essa disputa pelo cruzeiro mais legítimo remete à imagem de que Bourdieu (1996, p.141) se utilizou para definir o que entende por campo e sobre a *illusio* ou investimento:

> evocaria uma escultura que se encontra na catedral de Auch, em Gers, sob os assentos do capítulo, e que representa dois monges lutando pelo bastão de prior. Em um mundo como o universo religioso, e sobretudo o universo monástico, que é o lugar por excelência do *Ausserweltlich*, do supramundano, do desinteresse no sentido ingênuo do termo, encontramos pessoas que lutam por um bastão que só tem valor para quem está no jogo, preso ao jogo.

O cruzeiro mais antigo tinha os católicos do Mobon como seus defensores. Enquanto o mais novo era uma demonstração de devoção dos religiosos adversários do PT. A fronteira entre o campo religioso e político se tornou de difícil delimitação, pois mesmo os símbolos religiosamente sagrados aos católicos tornavam-se objetos de disputas com influência considerável no campo político. Não obstante, mesmo no campo político, os argumentos dos agentes religiosos quase sempre são revelados, não embasados em cálculos ou racionalidades, mas por interesses 'divinos'. Mesmo na diversidade, há uma unidade que se revela na importância dada a um cruzeiro em suas devoções religiosas, por isso, era objeto de disputa, nesse caso, tanto no campo religioso como no campo político.

[78] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 61.
[79] Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, p. 75.

# A Política em Miraflores

Cruzeiro de madeira
símbolo de controvérsias política em Miraflores

Parte interna da capela

Salão de reuniões, ao fundo da capela, normalmente usado para realização de cursos e reuniões dos núcleos de base do PT

Barraquinha anexa à capela para realização de festas na comunidade e bingos para angariar dinheiro

O episódio dos "Sem Terras" em Miraflores

6 Sem-terra alternativa

**Agricultores experimentam reforma agrária...**

Sobre o chão de terra poeirenta, o sol se abate impiedosamente. Não passa de 9 da manhã, [redacted] escora o pé em um pedaço de pau, coça o rosto olhando longe. "O arroz não aguentou, foi sol demais e chuva de menos. Conseguindo providenciar um sistema de irrigação, aí fica bom".

[redacted] é [redacted] 57 anos, presidente da Associação dos Sem-Terra de [redacted] cidade distante 286 km de Belo Horizonte, próxima 73 km de Governador Valadares. A comunidade onde vive ocupa 35% (42 ha) dos 204 ha de uma fazenda, que está sob a posse da UFMG (leia box). Com terrenos plantados e criações, os sem-terra de [redacted] são mostras de uma experiência de reforma agrária de sucesso.

Enquanto conversa, ajunta-se ao redor de Nenzim um punhado de crianças. Uma delas, menina, pede-lhe a benção. "É minha filha mais nova, 7 anos". De sua casa, vê-se boa parte da fazenda, outras casas e plantações. Milho, feijão, arroz, mandioca e cana são cultivados pela maioria das 16 famílias da associação. Adaptam-se bem à [redacted] para alimentar, com sobras, as 370 pessoas que vivem ali. O excedente é vendido. Cinco por cento da produção de cada família é revertida em dinheiro para ajudar o hospital São Vicente de Paulo.

Não existe cooperativa. Cada família reserva "um tanto" da produção para a venda em mercearias de [redacted]. O preço não é bom, mas precisam do dinheiro para a compra de remédios, roupas e para o colégio dos filhos. Galinhas são criação comum. Três famílias têm vaca, cabras circulam pela fazenda em maior número.

Conseguir leite já foi problema para os moradores. Todo o leite da região era vendido para a Parmalat, não se achava na cidade. Agora, como o preço do leite está baixo, é mais fácil encontrá-lo nas padarias e bares, à mão da população. Além disso, os próprios lavradores da comunidade tiram de sua criação o que precisam. Pelo menos, o necessário para as crianças. "Quem precisar de leite pode vir até minha casa e pegar", diz [redacted]. "O preço? Nada."

**Luta pela terra**

As famílias moram na terra desde 1985, em lotes delimitados por bananeiras. Em 1981, entretanto, já plantavam lá, quando ainda residiam na cidade. O terreno, de posse da UFMG, estava cedido à CNEC (Campanha Nacional das Escolas da Comunidade), para a construção de uma escola agrícola. A CNEC, então administradora da terra, manteve o seguinte acordo com os sem-terra: apenas 2/3 da colheita ficava com os trabalhadores, 1/3 era da Campanha.

Em 1985, a CNEC resolveu tirar os agricultores do trabalho na roça. Havia pressão do prefeito da época, antigo proprietário da área da fazenda - antes mesmo de pertencer à UFMG - para que fosse desolvida à prefeitura.

O movimento dos sem-terra já havia sido criado. 75 famílias reuniam-se para contar experiências e conhecimentos.

Era 22 de dezembro quando os campos ficaram coalhados de polícia vinda de Governador Valadares. Circulava o boato de que os sem-terra iriam ocupar a área da fazenda. "Invasor de terra eu não sou. Só tenho ocupar a terra com a semente", disse Nenzim. Não houve violência, mas alguns representantes do movimento decidiram ir a Belo Horizonte conversar com o reitor da UFMG, Cl[redacted] Veloso.

"Quando ferveu de polícia aqui, eu virei para Nenzim e disse: não vamos deixar eles tirarem de nós mais uma vez, o que nó[redacted]

dinheiro de um e de outro e fomos parar lá na UFMG", [redacted] de Oliveira, casado com [redacted], lembra-se do dia em que a comunidade começou a fincar o pé na terra. "O reitor disse para fazermos a área o que considerássemos melhor".

Dezesseis famílias entraram no terreno de 42 ha - o resto dos 204 ficou sob controle da CNEC - e dividiram-no de acordo com o tamanho de cada uma. Famílias maiores tiveram lotes maiores. Formularam um estatuto, instituíram eleições para a presidência da Associação dos Sem-terra de [redacted] a cada dois anos e concordaram com a realização de assembléias para a tomada das decisões. Até hoje, votou-se, sempre, pela continuidade do mesmo grupo que primeiro assumiu o comando do movimento.

**"O importante é viver"**

Levantam-se pelas 5, 6h da manhã com destino quase sempre certeiro: roça. A mão grossa e calejada não é privilégio dos homens, velhos e jovens, da comunidade. As mulheres são fortes companheiras em trabalhos de toda sorte. [redacted] aponta a mulher [redacted] sentada num banco ao canto. "Eu e ela fizemos tudo isso aqui", estende a mão pelo ar, indica paredes e o teto. "Levantamos tudo, em parceria. Ainda falta umas coisas, mas já está bom, muito bom para viver".

Estariam melhor se pudessem ter um sistema de irrigação que garantisse água para o ano, suficiente para molhar toda a área de plantio. A última chuva grande caiu nos primeiros dias de janeiro deste ano. O arroz não aguentou, praticamente não houve colheita. O preço para se empreender a irrigação nos 42 ha é de R$2.900,00

"Ainda assim, nada tira o gosto de, quando comer mandioca, ir lá no pé, apa-

**Semargo diz que, assim como os dedos da mão, as pessoas são diferentes**

**Milhões esperam terra**

O Brasil é recordista mundial de concentração de terras. A posse de 44% da área cultivável pertence a 1% dos proprietários rurais. Já 3,1 milhões de fazendeiros (53% dos proprietários) possuem apenas 2,6% das terras. É uma estrutura fundiária injusta e que coloca o campo em permanente estado de tensão.

A política de reforma agrária oficial, que agora está nas mãos do recém-criado Ministério da Reforma Agrária, tem se mostrado incompetente e insuficiente. O instrumento normalmente utilizado para assentamento de colonos é a desapropriação de terras improdutivas ou a compra destas, em último caso. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) seleciona os agricultores que não tenham terreno, implanta a infraestrutura (estradas internas, água, luz, etc.) e fornece orientação técnica até a completa independência do assentamento.

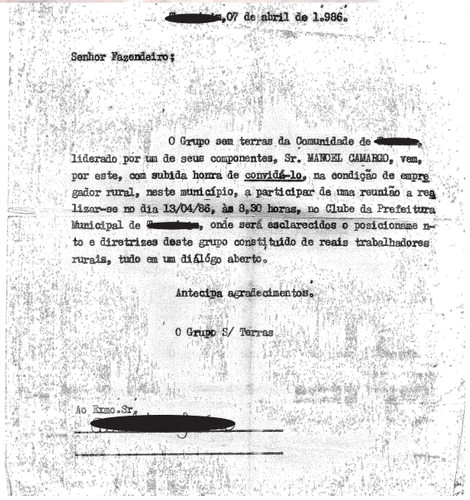
Na prática, porém, as verbas para assentamento são insuficientes, os processos de desapropriação e cadastramento são lentos e burocráticos, e não atendem à demanda. De 1927 até 1995, só foram assentadas 330 mil famílias no Brasil inteiro. Estima-se que existam 5 milhões de famílias à espera de terra para plantar. Em Minas Gerais, foram assentadas 313 famílias pelo Incra em 95. Ainda restam 600 mil famílias aguardando na fila.

A Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais (Fetaemg) critica a crônica falta de recursos do Incra, que atribui a posição do governo federal de não assumir politicamente a reforma agrária. "O Incra não atua, é empurrado. É um bombeiro institucional", diz Eduardo Nascimento, assessor da Fetaemg.

O Incra declara ter assentado, no país, cerca de 42 mil famílias em 95. A Fetaemg nega esta informação e diz que este número não passa de 12 mil famílias. Sete projetos de assentamento, para um total de 406 famílias, foram criados. Existem, segundo a Fetaemg, 40 áreas de conflito no estado, envolvendo 1.500 famílias.

Vários conflitos recentes (Eldorado dos Carajás, Curionópolis) mostram o potencial explosivo desta bomba relógio que é a questão agrária no Brasil. Os conflitos no campo, as correntes migratórias que alimentam a explosão populacional das metrópoles, a baixa produtividade na agricultura, a falta de alimentos e o seu alto preço são problemas cujas soluções passam, necessariamente, pela implementação de uma política agrária séria e democrática em nosso país.

*Fernando Magno*



[redacted], 07 de abril de 1.986.

Senhor Fazendeiro:

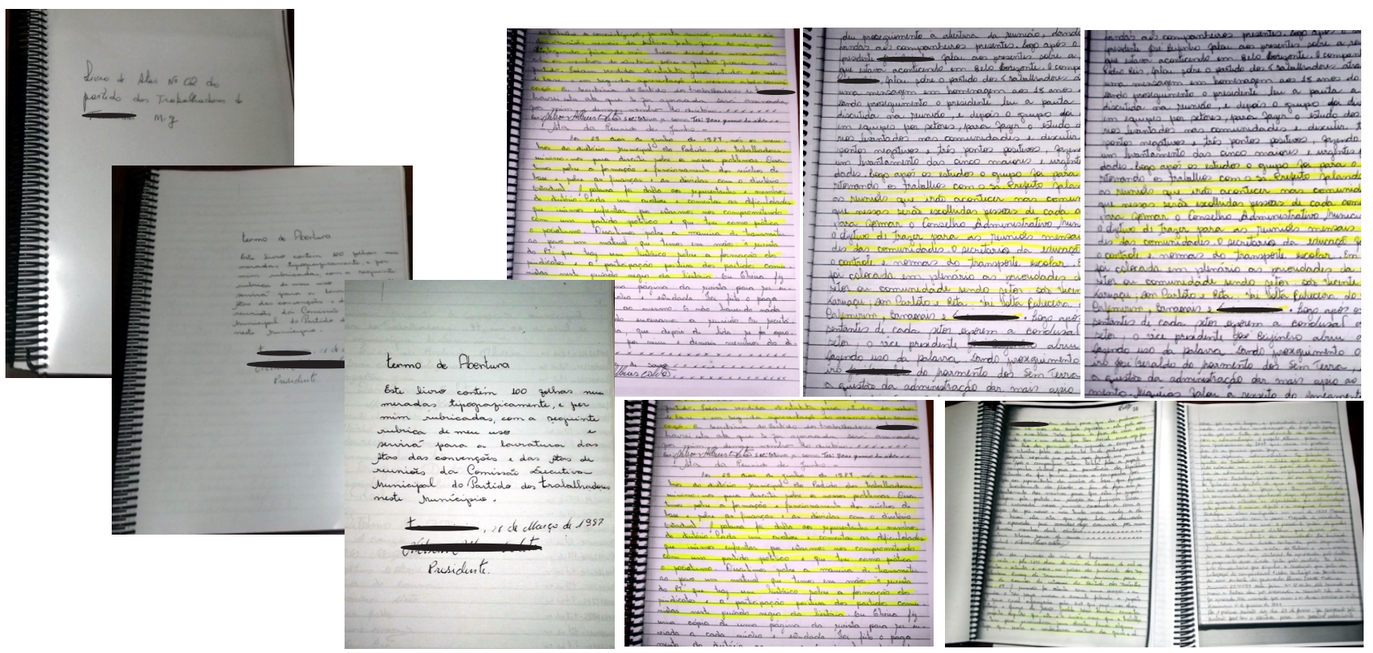
O Grupo sem terras da Comunidade de [redacted], liderado por um de seus componentes, Sr. MANOEL CAMARGO, vem, por este, com subida honra de convidá-lo, na condição de empregador rural, neste município, a participar de uma reunião a realizar-se no dia 13/04/86, às 8,30 horas, no Clube da Prefeitura Municipal de [redacted], onde será esclarecidos o posicionamento e diretrizes deste grupo constituído de reais trabalhadores rurais, tudo em um diálogo aberto.

Antecipa agradecimentos.

O Grupo S/ Terras

Ao Exmo. Sr.

Atas do Partido dos Trabalhadores



Livro de Atas nº 02 do partido dos Trabalhadores de [redacted] MZ

termo de Abertura

Este livro contém 100 folhas numeradas tipograficamente, e por mim rubricadas, com a respectiva rubrica de meu uso e servirá para a lavratura das atas das convenções e das atas de reunião do Comissão Executiva Municipal do Partido dos Trabalhadores neste Município.

[redacted], 18 de março de 1987

[redacted]

Presidente



**figura 04**

# CAPÍTULO V

# AS LIDERANÇAS RELIGIOSAS, O PARTIDO DOS TRABALHADORES E OS DESAFIOS DO ENGAJAMENTO POLÍTICO

O objetivo deste capítulo é apresentar uma análise do papel da religião para o engajamento político das lideranças do Mobon, bem como a forma com que esse engajamento gerava tensões e disputas entre os agentes católicos do município. Na primeira parte, problematizo as motivações de três agentes religiosos para se enveredarem pelo campo político. Eles foram escolhidos em função de serem apontadas pelos missionários e pela maior parte das lideranças religiosas como as pessoas mais importantes do Mobon e fundamentais para o fortalecimento do PT. Procuro mostrar que a motivação política, às vezes, era anterior ao Mobon e que outros aspectos, como o engajamento da família na política local, eram importantes para a decisão de se enveredar pelas disputas políticas.

Na segunda parte, faço uma análise da "concepção de voto consciente". Agentes do Mobon procuravam destacar que os votos das pessoas no PT era um voto "consciente" – tendo como interesse único as transformações sociais. Aponto que mesmo agentes do PT se utilizavam de artifícios, como prestações de favores e vínculos familiares, para obterem melhor votação nas eleições. Na terceira parte, mostro que as atividades das comunidades religiosas nas capelas tinham importantes alterações em "tempo de política" – os católicos não engajados no PT se afastavam das atividades religiosas porque as capelas se tornaram espaços de "politicagem". No quarto item, mostro que os militantes do PT percebem mudanças na forma de organização e funcionamento do partido, os núcleos de base não possuem a mesma representatividade. Por último, minha análise aponta que, apesar da tentativa do Vaticano de frear a atuação política dos agentes progressistas no Brasil, os agentes do Mobon continuam atuantes.

## 5.1 Os Candidatos por "Causa do Evangelho": as motivações religiosas e o engajamento político

A paróquia de Miraflores, como enfatizado ao longo da tese, foi onde o Mobon contou com maior atuação de lideranças religiosas leigas e também a localidade onde os leigos obtiveram maior sucesso político junto ao PT. Algumas lideranças das comunidades rurais tornaram-se representantes políticos do município, como vereador, prefeito e vice-prefeito, formando uma "base política" vinculada ao Mobon.

Na primeira campanha municipal disputada pelo PT, em 1988, três lideranças religiosas foram eleitas vereadores. Essas pessoas tinham uma ampla participação nas comunidades religiosas e se tornaram agentes políticos que ocuparam cargos importantes em suas localidades, contando com boa reputação junto aos participantes da comunidade. Em 1992, foram

eleitos quatro líderes religiosos para vereador, mas o PT perdeu a disputa para prefeito por cinquenta e cinco votos[1].

O PT local teve o melhor desempenho de sua história na eleição de 1996, quando elegeu o prefeito e oito vereadores, dos treze possíveis. O partido foi derrotado em 2000, não conseguindo que o prefeito fosse reeleito. Em 2004 e 2008, o candidato do PT foi reeleito para administrar a prefeitura e fez também a maioria na câmara municipal.

Como vimos, o diretório municipal do PT foi formado basicamente por lideranças religiosas do Mobon e três agentes sociais são exemplares da identificação Mobon-PT: Antenor Carlos, João Santos e José Maria. As três lideranças petistas são das mais destacadas no município pelos estreitos vínculos tanto com o Mobon, como com o PT. Algumas de suas características se repetem na maior parte dos outros militantes político-religiosos:

Quadro 5: Características das lideranças religiosas de Miraflores-MG.

| |
|---|
| São oriundos de famílias numerosas do meio rural. |
| Suas famílias trabalhavam como meeiros ou possuíam pequena propriedade. |
| Herdaram grande respeitabilidade familiar. São reconhecidos por serem de boas famílias, não pelas posses, mas pela honestidade nos negócios e vida religiosa ativa. |
| Reconhecidos por serem pessoas trabalhadoras. |
| Conhecidos pela função importante que exerciam como líderes na comunidade. |
| Vistos como pessoas de famílias que sempre ajudavam a comunidade. |
| São destacadas como pessoas muito éticas e dedicadas ao trabalho pela família e comunidade. |

Muito do capital político dessas lideranças foi constituído pela atuação junto às comunidades religiosas; elas tinham reconhecimento nas comunidades como um todo, como sendo pessoas honestas e de confiança, que cuidavam bem de suas famílias. Eram pessoas em quem se poderia confiar. Esse reconhecimento vinha, também, de suas famílias, que eram muito respeitadas como constituídas de pessoas honestas e trabalhadoras.

Essas pessoas tinham características comuns às lideranças religiosas do Mobon, na Zona da Mata mineira, que atuaram na fundação de sindicatos de trabalhadores rurais. Ao discorrer sobre esses agentes, Comerford (2009: 315) mostra que as principais lideranças dos sindicatos não eram pessoas dispensadas de fazendas em situação econômica classificada como das mais difíceis, "mas sitiantes e meeiros membros de famílias com considerável reconhecimento social em suas localidades de origem". Ou seja, eram pessoas que, mesmo com condições financeiras modestas, tinham destaque pelo reconhecimento social em função do bom comportamento e da ação das famílias.

De uma outra perspectiva, é pertinente a considerações de Wolf (2003: 100) sobre a importância das avaliações sociais que são feitas relacionando os indivíduos às suas famílias:

> as avaliações públicas sobre um indivíduo acabam por cair em considerações sobre sua família, por ser esta uma instituição que envolve a pessoa como um todo. Além do mais, qualquer grande infração contra a virtude praticada por um dos membros da família reflete sobre a quantidade de virtude possuída pelos outros membros.

Palmeira e Heredia (1997: 182) destacam que, em pequenos municípios, "política é assunto de muitos (ainda que por determinado período), mas é responsabilidade (com o que há de ambíguo nesse termo) de poucos". A atuação das lideranças do Mobon nas comunidades

[1] Informações baseadas em relatos das lideranças religiosas e nas informações cedidas pelo TER-MG. Informações mais detalhadas sobre essas eleições encontram-se no capítulo IV, a partir da tabela 11, entre as páginas 251-257.

contribuía para a incorporação de uma responsabilidade sobre o futuro da comunidade e da sociedade. Essa responsabilidade adquirida era importante para a construção da vontade desses agentes se enveredarem pelo campo político.

As principais lideranças político-religiosas eram pessoas que tinham uma *representação* da religião como motivadora da "entrada" na política e para os desafios subsequentes: "Sou político por causa da Igreja, sou cristão, cristão não pode tá aí né, como São Tiago falou, 'a fé sem obras é morta', o que ainda rezar e tal, falar com outros, mas não trabalhar. E a gente viu, assim, que na política, a gente podia contribui muito para isso"[2].

Assim, a atuação na política seria uma forma de contribuir para a sociedade – entendo essa colocação como uma continuidade do compromisso assumido pela contribuição pela comunidade. É uma religiosidade que continua prezando pela reza, mas enfatizando a necessidade de uma atuação política e social. Isso foi se constituindo ao longo da história do Mobon, sobretudo a partir da década de 1980.

Antenor Carlos foi vereador pelo PT entre 1989 e 1992, candidato a prefeito, em 1992, quando perdeu as eleições. Depois foi eleito prefeito para governar entre os anos de 1997-2000, não conseguindo a reeleição. Foi eleito para novo mandado entre 2005-2008 e reeleito para o mandato entre 2009 e 2012. Antenor Carlos é uma liderança religiosa destacada pela humildade, competência e por não querer aparecer. Isso facilitava que outras lideranças o apoiassem, porque possui uma facilidade de relacionamento com a maior parte dessas lideranças. Ademais, sua família era atuante politicamente em sua comunidade, o que contribuía para que fosse capaz de constituir um importante capital político. Ele foi, dentre todas as lideranças religiosas, o que mais obteve sucesso político no município. É filho de um ex-vereador:

> Na época de eleição, eu era pequeno já entendia, esse Albergaria era médico, época de eleição ele ia lá, meu pai fazia título pra todo mundo, aquele negócio, na comunidade muita gente, ia todo mundo lá pra casa, minha mãe trabalhava e eles prometiam mundos e fundos pro pessoal, prometia ponte que nós não fizemos ainda e tem que fazer lá no local, tem que atravessar na barca, é grande, uns 50 metros. Ele prometia isso pro meu pai, não fazia. E fui crescendo vendo esta bandalheira[3].

Antenor Carlos convivia com políticos em sua casa desde criança e, aos poucos, foi percebendo a política partidária como bandalheira e que promessas não eram cumpridas. O pai era uma referência local e sua mãe trabalhava para fazer alimentos para candidatos e eleitores que sempre frequentavam sua residência em "tempo de política". O pai de Antenor, vereador por três mandatos pelo Partido Social Democrático (PSD), faleceu em fins da década de 1970 e não acompanhou a trajetória política do filho. O capital político de Antenor advinha da atuação junto ao Mobon e à comunidade, onde continua sendo uma liderança de destaque, mas também de sua família. Mais uma vez me remeto a Wolf (2003), que mostra o quanto o comportamento e a posição da família no passado podem ter grande peso nas avaliações do presente e do futuro.

Inicialmente, Antenor Carlos não via com bons olhos sua participação na política-partidária: "tinha horror de política, nojo, você entendeu? Meu pai trabalhava muito no setor dele, ajudando os políticos da época. Os tais de Albergaria, Jaime. Albergaria, os primeiro prefeitos de cinquenta e pouco, eles prometiam muito"[4]. Ele via os "Albergaria" como um

[2] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.
[3] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.
[4] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

mau exemplo, era com o tipo de políticapartidária que representado por estes que ele queria romper.

Ele tinha uma postura crítica em relação aos agentes político-partidários do município. Sua afirmação da religião como legitimadora de sua opção política em muito contribuía para a construção de uma imagem de político sem sede de poder, humildade e confiança, fundamental para aquisição de capital político. Atuação política é vista como uma missão religiosa em favor da população – a prática política não estaria separada do engajamento religioso. Isso revela aspecto importante do *habitus* militante do Mobon, fruto do aprendizado nos cursos, que enfatiza a necessidade do engajamento cristão para a melhoria da sociedade.

Bourdieu (2007a: 169) afirma que a declaração de desinteresse em determinados campos, dentre eles, o político, se ajusta às necessidades do próprio campo:

> As estratégias mais eficazes, sobretudo em campo dominado por valores de desinteresse, sendo o produto de disposições modeladas pela necessidade imanente do campo, são aquelas tendentes a se ajustar espontaneamente a esta necessidade, sem qualquer intenção manifesta ou cálculo. Isto significa afirmar que o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas: por meio das disposições e da crença que estão na raiz do envolvimento no jogo, quaisquer pressupostos constitutivos da axiomática prática do campo (a d*oxa* epistêmica, por exemplo) se introduzem até nas intenções aparentemente mais lúcidas.

Tratando especificamente de Antenor Carlos, é importante ressaltar o quanto o passado político familiar está na raiz do envolvimento político do agente: as crenças e experiências desse passado têm uma influência em suas ações políticas. A justificativa de sua atuação foi se constituindo ao longo de suas experiências de vida; o propósito de mudanças e de um engajamento religioso eram fundamentos da vontade se ser um político diferente. Sendo assim, ele não é um agente calculista, ajustador do discurso à lógica do campo, mas sim dotado de um *habitus* adequado às lógicas do campo político. Nesse sentido, não é gratuito o fato de ser a liderança religiosa de maior destaque político no município.

A afirmação de desejar mudanças na política partidária é uma revelação de uma vontade de promover transformações neste campo. Sobre essa vontade, Bourdieu (1996) afirma que esse interesse depende de concordar com o que há de essencial nele:

> todo campo social, seja o campo científico, seja o campo artístico, o campo burocrático ou o campo político, tende a obter daqueles que neles entram essa relação com o campo que chamo de *illussio*[5]. Eles podem querer investir as relações de força no campo, mas, por isso mesmo, reconhecem os alvos, não são indiferentes. Querer fazer revolução em um campo é concordar com o essencial do que é tacitamente exigido por este campo, a saber, que ele é importante, que o que está em jogo aí é tão importante a ponto de se desejar aí fazer a revolução.
>
> Entre pessoas que ocupam posições opostas em um campo, e que parecem radicalmente opostas em tudo, observa-se que há um acordo oculto e tácito a

[5]"A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, vale a pena jogar. De fato, em um primeiro sentido, a palavra interesse teria precisamente o significado que atribuí à noção de *illusio*, isto é, dar importância a um jogo social, perceber o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele" (Bourdieu, 1996: 139). "Assim, a *illusio* é o oposto da ataraxia, é estar envolvido, é investir nos alvos que existem em certo jogo, por efeito da concorrência, e que apenas existem para pessoas que, presas ao jogo, e tendo as disposições para reconhecer os alvos que, inversamente, parecem desprovidos de interesse do ponto de vista daquele que não está preso a este jogo, e que o deixa indiferente" (Bourdieu, 1996:140).

> respeito do fato de que vale a pena lutar a respeito das coisas que estão em jogo no campo (Bourdieu, 1996: 141).

A ênfase no desinteresse pessoal é importante para que um agente consiga se estabelecer como mandatário. Os agentes religiosos enfatizam que o engajamento político é uma consequência dos trabalhos nas comunidades e se dá pelo bem das mesmas. Se mostrar como pessoa "do povo", humilde e modesta são características importantes para se estabelecer no campo político.

Para Bourdieu (1990: 194), há uma usurpação, uma má-fé estrutural na política:

> A usurpação como mandatário é necessariamente modesta, supõe a modéstia. Com certeza, é por isso que todos os dirigentes partidários têm um ar de família. Existe uma espécie de má-fé estrutural no mandatário, que, para se apropriar da autoridade do grupo, deve se identificar com o grupo, reduzir-se ao grupo que o autoriza.

Os discursos correspondem àquilo que os mandatários preferem ouvir; essa dinâmica é funcional porque, também, os mandantes acreditam na sinceridade deles próprios. Assim, Bourdieu (1990) afirma que:

> Um dos mecanismos que fazem com que a usurpação e o jogo duplo funcionem, se assim posso dizer, com toda a inocência, com a mais perfeita sinceridade, é que em muitos casos os interesses do mandatário e os interesses dos mandantes coincidem em grande parte, de modo que o mandatário pode acreditar que e fazer com que acredite que ele não possui interesses à margem dos interesses dos seus mandantes (Bourdieu, 1990: 200).

Antenor Carlos revelava desinteresse pela político-partidária que acompanhou desde criança. Não obstante, herdou importante capital político de seu pai que, agregado ao capital adquirido no trabalho junto às comunidades religiosas e somado aos estímulos do pároco e missionários, viabilizou seu engajamento político-partidário no contexto da redemocratização. O capital político herdado da família estava repleto de relações assistencialistas e, possivelmente, a atuação nas comunidades não necessariamente tinha o mesmo perfil do assistencialismo na política-partidária. Ele era conhecido desde criança no auxílio a pessoas pobres:

> muita gente que morria, gente sacrificada, pobre, carente assim de miséria (...). E morria muito menino, desnutrido e tal. Tinha uma família lá que os meninos morriam e eu já ajudava. Dá remedinho pra aqueles meninos. Sei que os meninos morriam e eu ajudava a fazer caixão em casa de madeira mesmo. Tinha o carpinteiro, o carapina, que fazia o caixãozinho e eu ia lá na rua no São Vicente, comprar o pano, os pregos, que a gente mesmo fazer[6].

Nas localidades rurais de Miraflores, muitas vezes distantes 50 quilômetros da sede do município, onde fica hospital e prefeitura, o poder público era muito frágil e praticamente se fazia inexistente. Os moradores, para resolverem seus problemas mais imediatos, tendiam a construir laços fortes de solidariedade entre si, e as famílias com um pouco mais de posses tendiam a ajudar ainda mais – o que sempre as rendia um reconhecimento dos agentes comunitários. As relações de favores pessoais lhes beneficiavam nas disputas políticas.

João Santos é outra importante liderança religiosa do Mobon. Oriundo de uma comunidade rural da cidade, chegou a morar em Dom Cavati-MG com sua família para trabalhar na construção da casa de cursos do Mobon. Ele tinha um capital político adquirido antes dos cursos do Mobon, advindo de seu trabalho na organização do futebol:

[6] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

> até então eu só mexia mais com futebol e não ligava muito para Igreja não (...). Em 1970 foi que o padre Léssio entrou em Miraflores e por lá se apegou com as pessoas para fazer estes cursos. Em 1970 eu fiz o primeiro curso de base da comunidade[7].

João Santos foi eleito vereador da cidade pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), em 1970: "eu jogava, dirigia time, gostava muito. Me tornei conhecido através do futebol"[8]. Seu crescimento no Mobon foi rápido, ministrou cursos por toda a região e até mesmo em outros estados do país.

Ele foi o primeiro candidato a prefeito pelo PT na cidade, em 1988, e reforça que o partido tem origem nas comunidades religiosas do meio rural: "todo mundo saiu da roça, do meio rural. O PT de Miraflores é rural"[9]. Depois foi candidato a vereador e também não foi eleito, embora seja referenciado como uma das lideranças mais antigas e respeitada do Mobon.

João Santos continua atuante, mas não se candidatou novamente. Segundo ele, Padre Léssio não queria lideranças religiosas na política: "gente de Igreja não era para entrar na política. Então eu afastei de política, candidato né? Continuei na política, mas como candidato não". O afastamento dos agentes era parcial e o agente social possivelmente tinha outros motivos para não se candidatar que vão além dos simples desejos do pároco. Não obstante, isso reforça que "a palavra" do pároco tinha um grande poder para mobilizar ou desmobilizar lideranças e também para justificar atuações.

A mudança de postura do Padre Léssio em relação ao campo político era concomitante às mudanças pelas quais passava o Mobon, a de se engajar mais pelas questões sociais. A proposta era incentivar os bons cristãos a entrar na política, do contrário, os piores continuariam mandando. Seu retorno como candidato foi em 1982, quando o Padre: "incentivou eu voltar, ele pediu pra não entrar mais e incentivou a voltar de novo. Aí ele falou que se os melhores não entrarem, os piores vão ficar mandando, só mandando"[10].

Era uma transformação considerável, mudava-se a lógica: inserir-se na política para transformá-la. A transformação passaria por um "partido de igreja", que traria diferenças políticas ao município:

> como eu era vereador do PDS o pessoal do PT não queria me aceitar. Achou que o PT entrou assim, como diferença. Aí o pessoal não queria deixar eu entrar porque eu era do PDS, aí o Raul Messias que era deputado foi em Miraflores falou assim, "vamos aceitar o João Santos filiar no PT, deixa ele filiar, vamos experimentar" (...)os meus companheiros tinham medo de mim. O PT nasceu pra mudar e achavam que comigo não mudava, depois de um ano é que foram me aceitar. Custaram a me aceitar[11].

A relação com os militantes do PT era de "bons amigos, era companheiro. Mas na política assim. Eles achavam que se eu entrasse no PT eu ia levar as ideias do PDS. Eles tinham razão, eles tinham um pouco de razão"[12]. João Santos era um aliado no campo religioso, mas, no campo político, poderia não ser representante dos interesses políticos petistas que queriam algo novo para o município, algo que ele não representava naquele momento.

[7] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.
[8] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.
[9] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.
[10] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.
[11] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.
[12] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.

Nessa perspectiva, ao analisar o ingresso de agentes aos partidos, Bourdieu (1997) afirma que os políticos estão imersos nas estruturas burocráticas do partido e que, em geral, precisam de "provas de iniciação" para fazerem parte do grupo. João Santos conseguiu fazer parte do grupo porque participava do Mobon, sua filiação ao partido perpassava a identificação com sua atuação religiosa na comunidade.

Uma liderança religiosa e política das mais importantes no município é José Maria. Foi candidato a vice-prefeito de Miraflores, em 1988, compondo chapa com João Santos; foi eleito vereador e exerceu o cargo entre 1993 e 1996. Candidatou-se novamente, mas não conseguiu reeleição.

Sua trajetória é um bom exemplo de lideranças religiosas que se engajaram na política partidária. Ele não tinha vínculos políticos antes da atuação junto ao Mobon:

> Não, nem gostava. Eu nem gostava nem de política antes do Mobon. Porque na ver verdade eu via, a gente andava percebendo que a política era muito suja, muito suja, meu Deus do céu, eu quase nem votava. Eu nem sei se eu votei não, eu ia lá e riscava aquilo tudo lá, eu falava assim, esse cá não merece meu voto, esse aqui não merece meu voto, este aqui também não merece. Não sei se votei antes do Mobon não. Eu acho que não, eu riscava aquilo lá. Era muito sujo[13].

Era uma concepção de política partidária identificada a algo sujo, e o Mobon-PT como porta-voz de uma política ética e limpa. José Maria associava a política a algo "sujo". Considerava que os candidatos envolvidos não mereciam seu voto. O palanque era algo a se passar longe: "nós cristão não podia nem passar perto de um palanque, nossa Senhora, era tão sujo o negócio"[14]. Ele justifica seu engajamento em função dos aprendizados no Mobon. As mudanças em suas concepções seriam consequências das transformações do Movimento:

> O nosso Deus, Jesus é nosso Deus libertador, né. O nosso Deus é Cristo libertador, não é passivo diante da vida. Então, o Mobon ajudou a gente ler Bíblia e ver esse lado da Bíblia e esse lado do nosso Deus. Até então, antes do Mobon, o nosso Deus parecia que era só o Deus que queria a salvação das almas, do lado religioso, né. E o lado da vida não tinha valor, e o Mobon ajudou a gente ler este lado da Bíblia, do valor da vida né. Não é só salvar a alma, mas também salvar a vida toda, valorizador a vida toda, então ele ajudou muito a gente nisso, a ler com a gente esse lado da Bíblia que a gente não via. Até o Mobon, a gente via só o outro lado da Bíblia. O lado só do religioso. Mas o lado social, político, ele ajudou muito neste lado, muito mesmo[15].

O Mobon foi importante na mudança de postura em relação à política, ajudando lideranças religiosas a enxergarem o outro "lado da Bíblia": apontando para um novo posicionamento político-religioso que não se limitava a salvar a alma, "mas também a vida toda" – o que inclui responsabilidades políticas e sociais.

Nesse sentido, a fala a respeito da descoberta de outra política, mais cristã e com olhar mais social, é bastante elucidativa:

> o Mobon ajudou muito, neste sentido de despertar a gente, ensinar a gente, como fazer também uma política diferente, uma política cristã. Foi muito bom, porque a gente até então viu isso mesmo. Eu digo pro vereador que eu

[13] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.
[14] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.
[15] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.

> não falhei um milímetro no meu lado religioso durante o meu tempo de político. Tenho consciência disso. Fiz uma política de cristão mesmo, do bem, da honestidade, da verdade, da libertação, tenho consciência disso mesmo. Então ajudou muito o Mobon. (...) Estimularam, despertaram, mostraram o lado. E esse lado bíblico também, o lado político da Bíblia[16].

A frase "o lado político da Bíblia" revela uma leitura diferente da realidade, utilizando-se o mesmo escrito, a Bíblia. Busca-se legitimar a sua atuação como vereador afirmando não ter tido falha no "lado religioso". No exercício da política, o compromisso moral religioso estava presente, as expressões "política de cristão" e "da libertação" são representativas disso.

Expressões como "política de cristão", "libertação", "caminhada, "companheiro" são muito comuns entre os militantes do Mobon. Nesse sentido, é importante a análise de Novaes (2002), pois, segundo ela, os grupos "ativos" na militância política, advindos das concepções católicas da Teologia da Libertação apresentam-se atualmente como uma espécie de 'comunidade linguística', cujas marcas de fé aparecem logo nos primeiros momentos de uma conversa. Sobre essa utilização da Bíblia, ela afirma que, "na era da informação, em pleno século XXI, a Bíblia continua sendo um poderoso 'recurso cultural' para a compreensão do mundo e para ancorar escolhas religiosas com efeitos políticos" (Novaes, 2002: 95).

José Maria traz concepções aprendidas no curso de "Políticos Cristãos", ministrado no Mobon, pelo mandato de Durval Ângelo, onde se enfatiza que: "Jesus mexeu na política porque essa é a maneira mais eficiente de combater a opressão" e de que "a Bíblia é para ser lida diante da realidade"[17]. Este é um "outro lado da Bíblia" que apresenta um "Deus" não apenas preocupado com a "salvação das almas".

Os "lados", social e político, deveriam ser preocupações fundamentais. Uma das falas mais marcantes de José Maria no estímulo à participação política é que teria aprendido, num documento da CNBB, que fazer política é prestar um culto a Deus:

> que fala assim que fazer política a favor da vida é prestar um culto a Deus. É sério isso aí, não é. Ter um documento deste falando que fazer política a favor da vida é prestar um culto a Deus, nossa! E isso, aprendemos no Mobon, depois do Mobon que a gente aprendeu estes documentos que mostram a importância do cristão na política pra mudar, transformar a sociedade. Essa aí guardei, porque tá doido[18].

O engajamento político está diretamente vinculado ao Mobon e aos aprendizados nos cursos – relacionados ao contexto de transformações na Igreja Católica no Brasil. Para um homem de família tradicional e "muito temente a Deus" (maneira como o classificam na cidade), não é pouco significativa a concepção de que fazer política para ajudar o município é uma forma de "prestar culto a Deus".

Segundo Boff (1980), muitos cristãos, por causa da fé, comprometem-se politicamente com a sociedade e vai lhe promovendo mudança qualitativa, contemplando:

> a política não apenas como campo da disputa do poder e da correlação de forças, mas como uma forma de "dar culto ao único Deus", como o expressa o documento final de Puebla (n.521), na medida em que a política significa a busca comum do bem comum. As posições que a Igreja assumiu nos últimos anos em defesa dos direitos humanos, especialmente dos pobres, seu enraizamento nas comunidades populares e, ultimamente, sua opção preferencial

[16] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.
[17] Trechos do pequeno livro do curso Religião na Política, s/d.
[18] Entrevista concedida por José Maria, em novembro de 2009.

> pelos injustiçados e por sua libertação têm aguçado a questão acerca da relação entre fé e política (p. 103).

O texto de Boff foi escrito em 1980 e o principal interesse em utilizá-lo, mais de trinta anos depois, é mostrar que as concepções daquele momento político continuam presentes e fundamentais na memória dos militantes cristãos. A noção de que fazer política é estar prestando culto a Deus e de que "política significa a busca do bem comum" são expressões amplamente presentes nas falas de lideranças político-religiosas de Miraflores. Isso reforça a concepção de Novaes (2002) de que lideranças político-religiosas com ideais da Teologia da Libertação constituem uma espécie de comunidade linguística por possuírem uma linguagem própria.

Essas pessoas, em geral, tinham compromissos com suas comunidades religiosas e isso contribuía para novas concepções em relação às práticas políticas. Antenor Carlos é um dos políticos mais enfáticos na afirmação de que sua atuação política ocorreu em função do Mobon, tido como uma felicidade que lhe deu sentido de viver:

> se não fosse o Mobon, essa felicidade, não tinha nem sentido eu viver. Eu não tinha entrado na política de jeito nenhum, não gostava nem de ouvir falar em política. Depois que eu comecei a entender, virei rapaz, por causa destas trapalhadas, por causa dos comprometimentos que faziam com meu pai, ele garantia pro povo e fazia ele ficar de cara grande. Foi o danado do Mobon que me fez entrar na política[19].

O Mobon foi formador de lideranças religiosas que se engajaram pelo campo político. As concepções religiosas e aprendizados da atuação junto às comunidades do Mobon acompanharam esses agentes em suas trajetórias políticas. Os agentes que mais se destacaram na política partidária enfatizam que a atuação no Mobon foi um aprendizado fundamental.

Mantendo diferenças e singularidades, podemos pensar que essa relação remete à perspectiva de Bourdieu (1997), a respeito de partidos políticos, em que membros da classe operária têm sentimento de tudo dever ao partido. O Mobon não é um partido, mas as lideranças político-religiosas declaram o sentimento de que os cargos e carreiras políticas têm origens nos cursos religiosos e que "devem muito ao Mobon".

As lideranças religiosas se engajaram no campo político com a vivência capital dos trabalhos nas comunidades e a habilidade de argumentação adquirida nos cursos. Essas lideranças petistas já ministravam cursos desde a década de 1970 e enfrentaram disputas consistentes na organização de suas comunidades. José Maria foi o coordenador de comunidade que enfrentou disputas consistentes para a formação da comunidade, e as pessoas jogavam pedras na capela para atrapalhar suas falas[20] e celebrações religiosas. Fazer discurso para sensibilizar as pessoas e mobilizá-las eram práticas já realizadas nas comunidades e fundamentais para o campo político. Assim, a atuação religiosa como liderança comunitária era também uma forma de atuação política num sentido mais amplo.

A atuação dessas lideranças religiosas junto Mobon não foi só importante para acumulação de aprendizados, mas também para aquisição de novas visões de mundo, que enfatizavam a necessidade de novas forças políticas: "os trabalhos do Mobon que fez a gente enxergar que a política estava caminhando para o lado errado, favorecendo às vezes um grupo, e a massa sofrida que precisava estava a Deus dará"[21].

[19] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2010.
[20] Conforme mostrado no capítulo II.
[21] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

A formação político-religiosa do Mobon estimulava a participação político-partidária com o ideal de uma política mais cristã. Nesse sentido, Antenor Carlos se classifica como não sendo "político doente", que significaria alguém fanático pela política, mas engajado na política por causa do trabalho religioso:

> assim, aquele político doente. O que fez eu entrar na política e ser político foi realmente a Igreja, o trabalho de Igreja. Porque não vale a pena, eu falar que rezo ou que estou na Igreja se eu não tiver fazendo trabalho pelo social, trabalho em prol do mais sofrido, daquele que precisa.

A construção da diferença entre "políticos tradicionais" e "políticos cristãos" é uma constante, bem como a concepção segundo a qual vida religiosa e atuação política devem ser vistas como intrinsecamente relacionadas, de modo que, na lógica das lideranças do Mobon, o engajamento político teria significado de maior aprofundamento no comprometimento religioso, e não de afastamento. Já os críticos dessas políticas afirmam que nessas mobilizações nada há de cristão.

Mesmo João Santos, que já era político antes do Mobon, ressalta que sua motivação política se dava em função dos trabalhos na Igreja Católica. Ressalta que suas votações e suas motivações eram "por causa do pessoal da Igreja"[22]. Essas pessoas não estavam fazendo puro uso "instrumental" da religião em busca de votos e maior apoio. Esse tipo de argumento desconsideraria toda a trajetória de atuação dessas lideranças junto ao Mobon e transformaria tudo num interesse "puro".

As lideranças mais engajadas no Mobon têm a motivação de engajamento no campo político relacionado não apenas à ideia de um necessário engajamento dos cristãos, mas também com a aquisição de visibilidade social nos trabalhos religiosos de comunidades rurais. A prática de debater em público nos cursos de formação e a legitimidade de que gozavam junto ao pároco e ao próprio Mobon lhes rendiam capital político.

A participação religiosa foi fundamental para o engajamento político. Nesse sentido, Novaes (2002) destaca que as crenças religiosas, os símbolos, os valores e as emoções são mobilizadores importantes para a participação política:

> As pessoas não se envolvem em política apenas com 'a razão'. Aqueles que 'fazem' e/ou 'participam' da política levam consigo suas dúvidas, crenças religiosas, símbolos mobilizadores partilhados. Nestas duas esferas da vida social, estão presentes razões, emoções, valores, convicções, sentidos para a vida. Ambas motivam a 'paixão' que tanto crença religiosa quanto participação política pressupõe. São delicadas as relações entre religião e política (p. 64).

Em sua reflexão mais geral sobre o engajamento político de agentes religiosos, Löwy (1991) afirma que considerar a fé e identidade religiosa "profundamente enraizada na cultura popular como um simples 'invólucro' ou 'roupagem' de interesses sociais e econômicos, é cair num tipo de atitude redutora que impede compreender toda a riqueza e autenticidade do movimento real" (p. 26).

Martins (1989), ao refletir sobre as transformações culturais da população rural, afirma que uma questão importante a se analisar é a "progressiva e crescente sensibilidade do trabalhador rural, e dos pobres em geral, a um discurso religioso que tem forte conteúdo político. Mesmo que a motivação de quem o faz seja uma motivação estritamente religiosa e, muitas

[22] Entrevista concedida por João Santos, em novembro de 2009.

vezes, até mesmo missionária" (p. 58). As preocupações com o "social" não deixam de ser preocupações morais e éticas religiosamente orientadas.

Martins (1989: 58) evidencia que, no "cotidiano das populações do campo, e não só delas, o sagrado e o profano se mesclam. O religioso e o não-religioso estão combinados na mentalidade do homem comum, embora ele mesmo os hierarquize segundo seus próprios critérios culturais". As lideranças religiosas de Miraflores que se engajavam na "política" possivelmente mesclavam seus interesses políticos e religiosos, que estão permeados de "razões, emoções, valores e convicções" que acabam por se mesclar.

Foi um engajamento construído processualmente no engajamento religioso. A concepção da necessidade de participação política, em algumas situações, se encontra embasada por uma mudança de visão de mundo. Para Mariz (1994), ao fazer uma análise sobre as CEBs no Brasil, esse tipo de mudança requer comprometimento com a ética social na esfera pública. Nesse sentido, o que os grupos mais vinculados às CEBs propunham era um trabalho de educação popular, cujo objetivo era que as pessoas assumissem uma visão de mundo que as levasse à busca da formação de uma sociedade mais justa. Assim, Mariz (1994) acredita que as CEBs procuram mudar pressupostos cognitivos da visão de mundo das camadas pobres da população, que, em consequência, deveriam assumir uma nova forma de definição da realidade.

Nessa nova definição, baseada na nova leitura das concepções bíblicas, o plano de Deus se refere antes à comunidade, aos pobres ou à humanidade do que à vida privada do indivíduo. Dessa forma, as CEBs destacam o papel da sociedade na transformação da trajetória histórica da humanidade e não ressaltam a moral pessoal nem a transformação dos indivíduos isoladamente no processo de concretização do plano de Deus. A ênfase é dada ao combate *do pecado social*, que consiste em estruturas injustas. A luta contra as injustiças é uma luta religiosa, e a luta religiosa é social (Mariz, 1994).

### 5.2 As Lideranças Religiosas do Mobon, o Voto Consciente e a Prestação de Favores

Nesta parte, procuro mostro como a questão do voto consciente se tornou importante nos debates entre os agentes católicos. Na forma de pensar dos agentes petistas, as pessoas deveriam ter uma consciência social e votar para que houvesse transformações sociais – seria um voto sem interesse pessoal. Para os militantes petistas, as pessoas que votassem de maneira consciente, votariam no PT. Problematizo essa visão dos agentes, mostrando que o PT contava com votos de pessoas em função de favores prestados e lógicas tradicionais, bem como de agentes que tinham interesses pessoais em cargos e favores que não se enquadravam no perfil de um agente "consciente" e desinteressado.

Essa concepção de voto consciente era muito presente nas representações das CEBs e do PT no início dos anos 1980. As CEBs, como vimos, foram fundamentais para a constituição de uma variedade de lutas por justiça social e para a formação de importantes lideranças políticas de esquerda. Elas foram influentes na motivação dos fiéis católicos para a luta política, tanto que muitos deles se envolveram em organizações comunitárias, movimentos sociais pela reforma agrária, sindicatos e partidos políticos.

Os estudos sobre as experiências das CEBs no Brasil contribuem para a compreensão de aspectos importantes da atuação dos agentes do Mobon no município de Miraflores-MG. Como vimos, nem todos as CEBs contavam com a presença efetiva de ideais da Teologia da Libertação – num discurso liberacionista – como vimos no estudo de Theije (2002).

Burdick (1998: 14), no estudo sobre as CEBs no Rio de Janeiro, problematiza a concepção de que o discurso liberacionista seja muito persuasivo: "alguns escritores têm afirma-

do que o discurso liberacionista é inerentemente persuasivo para os participantes da *comunidade* e portanto os têm arrastado a todos para a luta política". Entretanto, outras perspectivas menos ativistas também ocupam lugar importante no trabalho das CEBs. Burdick (1998) cita, como exemplo, uma pesquisa na cidade de Vitória – ES, cuja diocese realizou trabalho de pastoral progressista durante mais de vinte anos.

O levantamento de informações com "70 000 membros ativos das CEBs revelou que a maioria permanecia desinteressada em movimentos sociais ou outros assuntos políticos" (Burdick, 1998:14). Há, então, um descompasso relevante entre o que desejavam os agentes pastorais e intelectuais católicos engajados com concepções liberacionistas e a forma com que os fiéis católicos, participantes das CEBs, compreenderam e responderam às mensagens da "campanha cultural"[23] católica.

Destaco também o trabalho de Theije (2002), que estudou as CEBs da Diocese de Garanhuns-PE, e percebeu que as ideias liberacionistas chegavam e, em boa parte das vezes, eram compreendidas, mas a prática acontecia em raras ocasiões. Para ela, uma das explicações é que as concepções são sempre mediadas no plano local e, naquele contexto, a violência, as relações de dependência com os grupos patronais e o poder consolidado de muitos políticos conservadores dificultavam aos leigos colocar em prática as ideias que eram compartilhadas.

Na Diocese, todos sabiam que a "Igreja não podia proteger os leigos da violência social ou política de seus opositores, nem suprimir a dependência dos pobres em relação aos poderosos da sociedade local. Os líderes leigos tinham plena consciência disso" (Theije, 2002: 291). A autora chegou à conclusão de que sempre há um processo de 'ajuste situacional' às mensagens religiosas, ou seja, os atores sociais pensam e refletem sobre as mensagens religiosas dentro de seus contextos para agir ou não conforme as ideias recebidas, pois podem ocorrer diversos impedimentos locais para tais ações (Theije, 2002).

Theije (2002: 333) acredita que considerar a não ação política como uma falha de conscientização do projeto liberacionista seria "uma má compreensão do funcionamento do processo político e um descaso do raciocínio do povo". Miraflores é reconhecido como local de sucesso de intervenção religiosa do Mobon e sucesso político do PT, não obstante, esse sucesso é parcial, tanto na adesão às comunidades religiosas como no PT.

A opinião de José Maria sobre as lideranças religiosas que não se engajaram nas propostas petistas é representativa do que pensam outras lideranças petistas da paróquia:

> Muitos não aceitaram este lado político. Mas Miraflores nós não pode reclamar não. Nós demos sorte, que nós temos uma liderança boa que entendeu, tanto que nós fizemos três mandatos. Até que Miraflores a gente não pode reclamar deste lado não, é claro que perdemos muitos amigos que na hora agente achava que era companheiro mesmo, e na hora rachou fora[24].

A adesão partidária é narrada como sendo da maioria das pessoas das comunidades, mas, como já destacou Wolf (2003: 93), em estudos antropológicos na década de 1960, as sociedades estudadas não eram "tão bem organizadas, nem tão estreitamente unidas, quanto seus porta-vozes, muitas vezes, gostariam de nos fazer crer".

---

[23] Segundo Theije (2002: 72), "o objetivo de toda campanha de política cultural é mudar as idéias, os sentimentos e a prática do povo". No catolicismo, "ao longo das épocas, diferentes grupos de atores realizaram campanhas culturais com o objetivo de estabelecer ideologias e práticas religiosas específicas" (p.118). É dentro dessa perspectiva que vemos a difusão da Teologia da Libertação como sendo uma campanha liberacionista.

[24] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.

Na cidade de Miraflores-MG, essa representação não era diferente. Mesmo passando uma imagem de uma adesão suficiente, pois teriam elegido o prefeito por três mandatos, é possível perceber a lamentação de terem perdido amigos em função do trabalho político. O suposto segundo o qual "pouca gente do Mobon que não é empenhado, se não nós nem chegaria ao poder"[25] deve ser pelo menos relativizado, pois o PT perdeu eleições e as que venceram não foram com grandes diferenças[26], conforme apontado no capítulo 4.

As lideranças religiosas falaram com mais facilidade dos problemas de outras localidades, procurando passar uma imagem de menor tensão e menos problemas: "tem divisão em Engenheiro Caldas, em outros lugares houve divisão que a liderança nem se fala"[27]. A mobilização político-religiosa potencializou as tensões e disputas entre os agentes comunitários. A avaliação dos agentes do PT sobre aqueles que não se mobilizaram junto ao partido são indicativos disso. Ao falar sobre aqueles que não se mobilizaram, José Maria vê nisso uma falta de conversão:

> Pra mim faltou uma conversão que seja mudança para o melhor. Eu acho que estas pessoas não converteram para o melhor. Pra mim só vejo isto, o ensinamento é um só, mas ele não se converteu para o melhor. Faltou pra mim conversão, conversão para transformar. Querer o melhor. O que é o melhor? Vamos escolher o melhor! E isso não é só nos leigos, é nos padres também. Tem padre que tem uma visão política complicada.

Conversão é um termo utilizado para fazer alusão a católicos que aderiram aos propósitos políticos do Mobon – que se agregaram à comunidade e ao partido para fazer o bem à sociedade. Os não convertidos, na classificação local, eram aqueles que não se agregaram às comunidades religiosas e ao PT; para aqueles que faziam parte das comunidades, mas não apoiavam o PT, também faltava uma conversão.

Há uma convicção firme na perspectiva de que ser consciente é ser do PT; isso é algo presente na forma de avaliar a política local pelas lideranças religiosas petistas. Pelas características dos membros do diretório local do partido, o PT incute, na mentalidade destes leigos características de sacralidade em que nada justifica sair do partido, assim como não se justificaria deixar de participar da igreja.

As lógicas de classificação religiosa estão intrinsecamente relacionadas às tomadas de posição política. Muito embora a escolha política fosse pública e já estivesse consolidada, há uma tentativa de isentar o Mobon de uma escolha político-partidária, considerando que este teria feito uma escolha a favor da vida e de uma política séria:

> no Mobon também não está falando que tem que votar nisso, está falando que tem fazer uma política, o bispo está incentivando, documento da Igreja, uma política a favor da vida, política séria, honesta, cristã. Mas como Miraflores, no caso, por exemplo, do outro lado os políticos são malandros mesmo, então tá na cara. Do outro lado, no Miraflores, os políticos que disputaram outro lado, nada de honestidade, né[28].

A fala de José Maria relaciona o PT a uma "política séria, honesta, cristã". A proposta do Mobon seria votação em bons políticos para a melhoria da sociedade. Assim, os agentes locais tentaram construir uma afinidade entre honestidade, "boa política" e o PT. Ele acreditava nessa argumentação com toda convicção e tinha dificuldade em compreender como "al-

[25] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.
[26] Conforme apontado no capítulo 4.
[27] Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.
[28] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.

guém de igreja" não iria aderir ao partido, decisão que, na concepção dele, seria muito boa ao município. A fala dele é afinada ao discurso de católicos petistas, inclusive padres – de meados da década de 1980 – de que a Igreja Católica não tinha partido, mas estava imersa num processo de "conscientização" social.

Havia dificuldades em convencer muitos católicos a se engajarem no PT; esse engajamento ou a ausência deste era fonte de grandes tensões. Isso é enfatizado por Antenor Carlos, que, mesmo tendo sido eleito vereador uma vez e prefeito em outras três eleições, adverte: "tem leigo que na verdade é difícil trabalhar com ele na política, ainda está na direita, não quer mudar, não quer melhorar"[29]. As disputas políticas levavam os agentes políticos petistas a construírem uma ligação estreita entre a participação religiosa no Mobon e a atuação no PT.

Nesse sentido, é interessante acompanhar o raciocínio de Antenor Carlos:

> se eu participo na minha paróquia, trabalho de comunidade, participo na paróquia, trabalho de liderança, trabalho de reflexão, o padre mostrando, eu vejo, mas às vezes é muito antigo, mas acha que é o PSD antigo, "é o grupo que tô com ele" então não muda fácil.[30].

Ele se utiliza do critério de classificação das lideranças religiosas do Mobon: o grupo dos 'conscientes' e o dos 'não conscientes'. A decepção com a liderança religiosa é considerada incompreensível, porque a pessoa: "tá dando curso, deu curso de Bíblia". De uma pessoa com tal perfil, tão religiosa, na lógica dos agentes, seria de se esperar que estivesse do lado "mais consciente".

Nessa lógica, acredita-se que a crença religiosa católica e o comprometimento na atuação política contra o PT são incompatíveis. No catolicismo do qual partilha, o engajamento no Mobon deveria ter como consequência o engajamento no PT.

Fica evidenciada a expectativa de que todos se tornem "conscientes" e se juntem ao PT. Percebe-se que o engajamento no projeto petista deveria ocorrer em função do engajamento religioso: do "trabalho de comunidade", "trabalho de liderança", "pelo grupo de reflexão" e "pelo padre mostrar". Para Antenor Carlos, esse comprometimento seria um processo "natural" dificultado pelo fato das pessoas "ainda estarem" ligadas ao grupo antigo.

Essa proposição remete a Palmeira (2006), o qual defende a pertinência, para o caso brasileiro, de alguns estudos realizados por antropólogos e cientistas políticos no sudeste asiático, sugerindo que as relações pessoais são de extrema importância na organização de atividades políticas:

> as relações pessoais desempenham uma parte mais importante na organização da atividade política do que os grupos organizados com base em afinidades de classe, profissão ou ideologia (Landé 1997: xiii). Não se trata simplesmente de contrapor relações informais a relações formais, as primeiras ocupando uma posição intersticial ou suplementar face às relações 'corporadas', mas de ver como certas relações fundadas na reciprocidade, geradoras de obrigações entre pessoas, se articulam com as relações institucionais, vinculadas ao exercício de papéis sociais preexistentes, e como ambas se influenciam mutuamente, sem perder de vista, para efeitos de análise, a linha divisória que os separa.

Localmente, essas relações eram percebidas pelas lideranças religiosas do Mobon de forma muito eficiente. Sempre que havia possibilidade, o PT lançava candidato a vereador com o objetivo de diluir votos de famílias. Uma das lideranças religiosas já se candidatou com

[29] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.
[30] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

objetivo de tirar votos do tio e de um primo que eram vereadores “fortes”, do “outro lado”; com a divisão familiar, nenhum deles foi eleito. Promover uma divisão de tipo familiar, em pequenos municípios, pode revelar um grande avanço rumo à vitória política.

A busca por “converter” outras lideranças ao PT remete-me à concepção de Bourdieu (2003), segundo a qual tanto na Igreja, como no partido, se busca trazer o maior número para lutar por sua causa:

> do mesmo modo que a Igreja se consagra à missão de espalhar a sua graça de instituição por todos os fiéis, justos e injustos e de sujeitar os pecadores sem distinção à disciplina do mandamento divino, também o partido elege como fim trazer para a sua causa o maior número de refratários (...) (p.184).

Os motivos da não vinculação ao PT estão diretamente relacionados a vínculos políticos anteriores. Palmeira (2006: 143) afirma que, nesses contextos municipais, o voto não é associado a um direito individual:

> o voto não é associado ao exercício de um direito individual, mas, como já foi notado, a uma sinalização de adesão a um ‘lado’ da sociedade. Isso faz com que propostas de transformação social através do voto que trabalham com o suposto de que aquela associação é feita ou pode ser inculcada com facilidade na cabeça dos que votam, mesmo que possam ter um efeito pedagógico de longo prazo, enfrentam grandes dificuldades.

As dificuldades de “inculcar” as concepções de transformações sociais são referidas como “falta de consciência”. Uma liderança comunitária de Miraflores, “convidada” a se tornar consciente e votar no PT, teria dito que era “consciente do seu papel na família”. Ele trabalhava com grupos adversários do PT e sua atuação poderia lhe custar o emprego.

Outra liderança da mesma comunidade disse-me que era amigo de infância do candidato adversário do PT, em quem muito confiava, e que não iria votar em outra pessoa. Relatos nessa mesma perspectiva são muito comuns. As escolhas são fundamentadas em relações de amizades, família, sobrevivência e rixas comunitárias cotidianas que estão para além de uma mera “consciência política” que instiga a votar com o objetivo de uma transformação da sociedade.

Interessante que os candidatos petistas declaram que seus votos são de pessoas “conscientes”, mas, em boa parte das vezes, as motivações para se votar no PT são fundamentadas por amizade, parentesco, vizinhança etc. Os mesmos motivos estão presentes na votação das duas facções.

Para Theije (2002), a expressão “falta de consciência” contém pressupostos equivocados. Sua argumentação advém do estudo sobre a Diocese de Garanhuns, onde o catolicismo liberacionista não tardou em encontrar a reação de políticos e grupos conservadores locais, chegando-se à situação extrema de um padre, chamado Marcelo, sair do país e passar “três anos na França, antes de voltar a Garanhuns” (Theije, 2002: 285), temendo ser morto por fazendeiros da região.

Theije (2002: 289) lembra que a violência era constante e, nesse sentido, ressalta o fato de que muito do que os leigos pensavam ou gostariam de fazer não era colocado na prática, “pois o povo temia represálias. Sobretudo na zona rural – onde o poder social, econômico e político está nas mãos dos proprietários de terras – os pobres têm medo de erguer a voz”.

Pessoas que desejavam apoiar políticos de esquerda eram confrontadas com a dependência de políticos de direita. Uma situação relevante, nesse contexto, foi o de uma católica liberacionista que acabou não apoiando o padre na manifestação pela melhoria dos salários dos professores, mesmo concordando com tal prática, porque além do prefeito lhe fornecer

acesso à água era compadre de uma de suas irmãs. Assim, esse "tipo de relações pessoais de dependência e de parentesco ritual desempenha um papel importante nas comunidades locais, e muitas vezes, interfere na realização da ação religiosa" (Theije, 2002: 289).

Com isso, ela chegou à conclusão de que os valores e ideias liberacionistas são mediados no plano local e, nesse caso, a violência e as relações de dependência com grupos patronais eram muito solidificadas, assim, "todos sabiam que essa Igreja não podia proteger os leigos da violência social ou política de seus opositores, nem suprimir a dependência dos pobres em relação aos poderosos da sociedade local. Os líderes leigos tinham plena consciência disso" (Theije, 2002: 291). Possivelmente tinha consciência de que o Estado também não lhes oferecia a proteção que necessitariam.

Assim, não se pode dizer que as pessoas não tenham consciência, mas pelo contrário, "essas pessoas estão muito conscientes do sistema político e de seu lugar dentro dele. Os ideais expressos na campanha liberacionista levam os leigos à ação. No entanto, isso não muda a ordem política e, portanto, eles têm de ajustar seus ideais às estruturas existentes" (Theije, 2002: 335).

Martins (1994: 44) também destaca que, mesmo quando se fala do crescimento da esquerda, algumas lealdades morais se revelam mais importantes que posições ideológicas:

> mesmo quando se fala em crescimento das esquerdas, que, embora vacilante, é um crescimento real, ainda que lento, uma parte desse crescimento deve ser creditada a mecanismos morais desse tipo, como manifestação de lealdade moral, muito mais do que política e ideológica, a um grupo local, uma comunidade de base, um sindicato, um parente, um amigo.

Sobre essa construção de uma lealdade e consciência, é interessante o relato de um dos vereadores do PT, que fala da importância dos favores, do 'ser prestativo'. Ele nunca foi um participante dos cursos do Mobon e não foi um dos fundadores do diretório municipal, vindo a se incorporar ao partido na década de 1990, mostrando que aos poucos o PT foi agregando pessoas que não tinham passado pelos cursos de formação do Mobon:

> sempre eu falo: o meu trabalho eu acho que ele é reconhecido, porque as pessoas memorizam aquilo que você faz, e guarda, na época certa ele dá o troco (...) eu tenho o exemplo dessa eletrificação rural, que por final agora inclusive o João Santos fala comigo: "para com esse negócio de eletrificação rural que isso ainda vai te dar prejuízo na eleição", mas como eu vou parar com um projeto desse tamanho todo, em 2007 conseguimos eletrificar 376 propriedades rurais de graça, sem pagar nada com esse projeto do Lula, já pensou desses 376 cada um tirasse um votinho pra mim[31].

Assim, o voto consciente – desinteressado e sem ser uma dívida de favores – nem sempre se revela na prática. Dever favores é uma das motivações importantes na decisão de se aliar ou não a um grupo político. O clientelismo político é uma dimensão importante da política nacional que dificulta mudanças de posturas.

Argemiro é vereador do PT; não é liderança religiosa reconhecida, mas é uma pessoa que presta muitos favores. A documentação para instalar luz nas comunidades rurais passa por suas mãos e esse trabalho rende votos preciosos. Nas práticas cotidianas, os serviços públicos são confundidos com favores pessoais. O fato do vereador encaminhar documentação para o programa do governo federal que subsidia o programa "Luz para todos" gera no beneficiário uma dívida a ser paga com o voto. Caso não seja atendido, o potencial beneficiário pode tornar-se adversário político por não ter sido atendido, mesmo que este não tenha sido responsá-

[31] Entrevista concedida por Argemiro, em janeiro de 2011.

vel por tal fato. Os adversários procuram todos os meios de conseguir a luz sem passar pelo vereador, pois não votariam nele e seriam classificados como ingratos.

Nessa questão relativa à dívida de favores, um caso sintomático é o de Luizinho da Tana, uma liderança religiosa que devia favores ao principal adversário do PT. Ele tem uma filha que não anda e não fala; durante anos, contou com a ajuda de José Júlio – um fazendeiro local adversário do PT. Uma vez, este teria colocado o carro à disposição para socorrer sua filha e levá-la ao hospital. Este era um favor que era retribuído em votos, algo criticado pelas lideranças religiosas do PT, pois era visto como "não consciente". Ele se sentiu censurado por outras lideranças religiosas, pois teriam dito a ele que esse tipo de prática era equivocada.

Ele, por sua vez, argumenta que ninguém do PT faria esse favor; ademais, estão na prefeitura e o atendimento médico é muito ruim. "Eles criticam o favor e não fazem, pegam a prefeitura e ninguém consegue consulta, então, pelo menos outro eu sabia que podia contar". O clientelismo político alimenta-se da pobreza, da ausência do Estado e de suas políticas públicas.

Vereadores prestativos são muito elogiados por ele: "Precisou dele, ele faz. E não cobra não, porque às vezes a pessoa faz e cobra, ele não, faz de graça"[32]. O favor não era cobrado em dinheiro, mas com voto. Do ponto de vista da cidadania, é uma situação das mais complicadas. Por outro lado, algumas pessoas dependiam desses favores, que criam vínculos políticos, uma forma de compra de voto utilizada nas práticas de clientelismo político.

Um exemplo desse tipo de prática é citado por Martins (1994: 40), segundo o qual:

> Um eminente prelado católico do Nordeste do Brasil explicava o voto conservador após anos de seca e miséria e após movimentos sociais que convulsionaram a sociedade brasileira, justamente em decorrência das denúncias de corrupção, com a afirmação de que essa contradição de comportamento resultava do fato de que o eleitor nordestino é honesto e leal. Os pobres da região, majoritariamente, não votam por convicção política, mas por lealdade, para pagar favores (Martins, 1994: 40).

Em função de não serem pessoas com grande capacidade de prestação de favores, por serem "ruins de favor", muitas lideranças do Mobon-PT não conseguiam ser eleitas ou reeleitas. Em muitas situações, a respeitabilidade constituída no campo religioso não se efetivou no campo político, evidenciando se tratarem de campos de disputas e de tensões diferentes. Ser respeitado pelo pároco e pelos católicos do município pela atuação religiosa era algo importante, mas não se convertia necessariamente para o campo político.

A análise de Bourdieu (1983) sobre a relação entre dois campos é muito elucidativa, porque mostra que capitais podem ser válidos para um certo campo e não em outro:

> Falar em capital específico é dizer que o capital vale *em relação* com um certo campo, portanto nos limites desse campo, e que não é convertível numa outra espécie de capital a não ser em certas condições. Basta-nos por exemplo pensar no insucesso de Cardin quando quis transferir para a alta cultura um capital acumulado na alta costura: o último dos críticos de arte sentia-se obrigado a afirmar sua superioridade estrutural de membro de um campo estruturalmente mais legítimo dizendo que tudo o que fazia Cardin em matéria de arte legítima era detestável e impondo assim a seu capital a taxa de conversão mais desfavorável) (Bourdieu, 1983: 121).

José Maria era importante liderança religiosa que tinha a concepção de que a função política do vereador era fazer projetos para o município, e não ficar distribuindo favores. Ele,

[32] Entrevista concedida por Toninho da Silva, em janeiro de 2011.

apesar de muito respeitado como coordenador de comunidade, era muito criticado como vereador por ser "ruim de favor":

> foi o vereador mais ruim que eu vi na minha vida até hoje que existiu, não valia nada. E outra coisa, agora tem outro em Miraflores, também faz esse movimento, tudo, preparação, dá curso, tudo. É péssimo vereador também[33].

A maior parte das lideranças religiosas que se engajaram no PT não dependia desses favores para sobrevivência. De um modo geral, as pessoas mais pobres tinham dificuldade em aceitar que favores dos vereadores e políticos deveriam "ser cortados". As lideranças religiosas atuantes no PT que mais internalizaram e colocaram em prática as funções formais de legislar, escrever projetos e eliminar práticas políticas tradicionais, apesar de todo o reconhecimento da militância religiosa, em geral, não conseguem ser eleitas, e aquelas que foram eleitas não conseguiram reeleição.

As reflexões de Palmeira (2006) sobre a importância dos favores nos pequenos municípios são especialmente elucidativas. Segundo ele, o fato do engajamento político não ser individualizado torna apelos à consciência individual inócuos.

> não-individualização dos eleitores tende a tornar inócuos os apelos à consciência individual. Um exemplo disso são os maus resultados das tentativas de políticos de esquerda ou organizações civis ou religiosas de, diante da 'compra de votos', apelarem à consciência do eleitor, instando-o a não deixar se corromper ou, mais complicado ainda, sugerirem a este mesmo eleitor que, dada a carência material em que vive, aceite o dinheiro ou a cesta de alimentos e, na cabine eleitoral, vote de acordo com suas convicções. Se o apelo primeiro não costuma ser muito ouvido, a sugestão última acaba garantindo o voto no candidato que 'compra votos': que convicção maior do que o imperativo moral internalizado de dar seu voto, e votando ser fiel e retribuir, a quem lhe ajuda? (Palmeira, 2006: 143).

As pessoas têm consciências de suas dificuldades cotidianas e dos compromissos sociais que assumem. É difícil romper com alguém que prestou grande favor levando filho ao hospital ou outra ajuda familiar, sobretudo quando o Estado é ausente e não existem outras alternativas. Mesmo com todo discurso de uma "política cristã" e com uma postura mais democrática, é praticamente impossível vislumbrar lideranças religiosas sendo eleitas e reeleitas sem a corriqueira prestação de favores e "quebra-galhos". Nesse sentido, Palmeira (2006: 144) afirma que "a confiança do eleitor num político passa pela sua capacidade de prestar favores, de dar assistência, de beneficiar a comunidade, de cumprir as promessas feitas ou o que é entendido como promessa".

Os vereadores, em geral, sabem plenamente desse fato. Conheci um vereador, liderança do Mobon, reeleito por vários mandatos. Durante a entrevista, tivemos que parar para que ele pudesse dar informações e falar sobre um favor que devia aos moradores. Ele é considerado um exemplo de atuação religiosa e social (em função dos favores que presta à comunidade). Muito embora dirija e tenha condições financeiras de ter um carro, utiliza uma moto como meio de transporte, pois se tivesse carro "não teria sossego". Carros de vereadores, nessas comunidades, se tornam ambulâncias e táxis gratuitos; e não emprestar o carro ou não atender um pedido pode significar perda de voto.

Sobre essas prestações de favores, Palmeira (2006: 144) destaca que percebia nos estudos em pequenos municípios que "é uma cena comum os candidatos mais ideológicos,

[33] Entrevista concedida por Toninho da Silva, em janeiro de 2011.

queixarem-se de estar sendo obrigados a 'meter a mão no bolso', isto é, para serem capazes de estabelecer vínculos com os eleitores, terem de aceitar a 'lógica' da doação e do favor". Ou seja, um político que tenta romper com toda a lógica política tradicional está fadado ao insucesso. Mudanças na perspectiva de uma participação mais democrática da população podem, de fato, ocorrer, mas isso tem uma limitação na lógica do "jogo político" local, que passa longe de ser desprezível.

Sobre essas prestações de favores, Martins (1994: 35) mostra a importância dos mecanismos tradicionais:

> os mecanismos tradicionais do favor político sempre foram considerados legítimos na sociedade brasileira. Não só o favor dos ricos aos pobres, o que em princípio já era compreendido pela ética católica. Mas o favor como obrigação moral entre pessoas que não mantêm entre si vínculos contratuais ou, se mantêm, são eles subsumidos pelos deveres envolvidos em relacionamentos que se baseiam antes de tudo na reciprocidade.

Ser liderança religiosa pode promover certos ganhos, mas, sem a prática de prestar favores, o sucesso político ficaria limitado. Segundo Novaes (2002), ao analisar candidaturas de agentes religiosos, o capital político acumulado nos espaços religiosos não era automaticamente transferível para a política partidária e o sucesso eleitoral dependeu de uma conjugação de fatores, que "se não prescindiu do apoio do 'pessoal da Igreja', ultrapassou seus muros e sua vontade" (68). Para o sucesso das candidaturas, contaram fatores que influenciam no campo político, como: "lealdades locais, regionais, trocas de favores, preconceitos arraigados, avaliações de perfis de candidatos em disputa e *habitus* de classe" (p. 69).

### 5.3 A Comunidade em Tempo de Política

Nesta parte, mostro como os rituais e as atividades religiosas das capelas eram modificadas em tempo de política. As divisões entre os agentes das comunidades se explicitam durante as eleições, e as disputas por cargos mais importantes nas capelas se tornam mais tensas.

Os estudos de Palmeira e Heredia (1997) a respeito da dinâmica política no interior do Brasil apontam para o fato de que, em pequenos municípios, e, possivelmente, para além deles, o período eleitoral é concebido como o 'tempo da política'. É um período em que há um realinhamento social dessas populações; mais do que partidos, pesam "facções em que o voto não é, via de regra, uma escolha individual, mas um empreendimento familiar de 'localização social', as eleições são o pretexto para a redefinição de pertencimento e a definição de fidelidades" (Palmeira, 2006: 137).

O momento que antecede eleições, "o tempo da política", é um momento em que "facções (os partidos reais) são identificadas, e em que, por assim dizer, existem plenamente, em conflito aberto, as municipalidades são divididas de uma maneira pouco habitual nas grandes cidades" (Palmeira, 1992: 27). O momento certo para política, "o tempo da política", é identificado como o período eleitoral, "a política divide e, para conjurar essa ameaça, é necessário circunscrevê-la no tempo, como uma interrupção do cotidiano, em que a divisão é necessária para ordenar" (Palmeira, 2006: 141).

Toda a dinâmica de realinhamentos do "tempo da política" influencia diretamente as atividades da Igreja Católica em Miraflores-MG. Isso passou a acontecer de maneira mais acentuada quando o padre Léssio apoiou o candidato a prefeito, de 1982, que mais agregava lideranças no pleito legislativo[34]. Embora a escolha não tenha sido publicamente assumida,

[34] Conforme trabalhado na primeira parte do capítulo IV.

ela implicou a emergência de um grupo político católico legitimado pelo padre. Em "tempo de política", o padre teria substituído lideranças da direção de alguns rituais em função de divergências políticas, conforme discutido anteriormente nesta pesquisa. Houve divisão entre aqueles de "linha de frente" e os de reputação inferior na hierarquia das lideranças religiosas.

Um participante das atividades nas capelas revela que as lideranças do Mobon-PT dificultavam a participação daqueles que não eram petistas em momentos que se poderia adquirir visibilidade social:

> eram bem duros na queda, eu, por exemplo, fazia muita leitura na igreja, no culto, a primeira leitura, a segunda leitura, às vezes até dirigia o culto, mas quando era época de política, às vezes nem me chamar pra fazer leitura eles não chamavam, porque eu era do lado contrário[35].

O "tempo da política" era o momento em que os líderes do Mobon procuravam ressaltar suas qualidades e engajamento junto à comunidade. Isso potencializava as disputas e tensões entre agentes petistas e não petistas. A direção de uma celebração era foco de disputas; sendo assim, os agentes queriam se mostrar mais participativos e eficientes nos trabalhos religiosos.

Outra fonte de tensão era poder ou não falar de política nas capelas durante esse período. Os agentes do Mobon queriam mostrar as vinculações entre participação religiosa e o PT, ao passo que os agentes não petistas viam isso como algo injusto, porque consideravam que os petistas faziam "uso" da religião para propósitos políticos. A possibilidade de revelar neutralidade para evitar comprometimento com os grupos geraria uma situação ainda mais difícil, pois essa tentativa de posicionamento neutro é uma situação que gera desconfiança e inimizade junto às duas facções, pois uma certamente acreditaria que ele estaria dando apoio à outra, sofrendo represália de ambas e sem reconhecimento de nenhuma.

Antenor Carlos afirma que as relações sociais mudam de forma consistente nos períodos de eleição, mesmo entre companheiros de Igreja Católica:

> Período de eleição é complicado no município. Em outros municípios também é assim, não é só em Miraflores não. No período de eleição o sujeito é do lado de lá, mas é companheiro de Igreja e tal. Deu na eleição tem um atrito, o sujeito passa a não te olhar bem, às vezes passa a não te saldar mais. É um troço assim, só porque você está no PT e ele está no lado de lá, você não vota faz uma campanha contra. E fica o lado de cá e o lado de lá[36].

Para Palmeira (2006), em "tempo de política", há um realinhamento social do município, onde os agentes definem a "localização social" e as facções se revelam de forma explícita. "Além disso, 'o tempo da política' é um tempo de explicitação de conflitos, dos políticos em primeiro lugar, mas não apenas deles" (Palmeira, 1997: 167).

O olhar entre as pessoas se torna diferente, elas não se cumprimentam com naturalidade, já que a população se divide entre "o lado de cá e o lado de lá". Ser "companheiro de igreja" é algo insuficiente para aliviar a tensão nas relações sociais:

> São pessoas que às vezes vão no Mobon fazendo um trabalho, chega na eleição, é campanha, e aí afasta do grupo. Ele não faz mais parte do grupo enquanto tiver eleição, entendeu? Depois às vezes ele volta, mas isso leva as pessoas a afastar na época de campanha e de eleição[37].

[35] Entrevista concedida por Vicente, em janeiro de 2011.
[36] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.
[37] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

As tensões se tornam constantes e as atividades religiosas não estão imunes a isso. Qualquer pessoa que ande pela cidade – seja em um bar, hotel, loja de informática, papelaria, dentre outros – ouvirá dizer, caso puxe alguma conversa sobre política, que "período de eleição é um inferno".

Dona Inezita, uma liderança religiosa de "linha de frente", militante petista das mais destacadas, diz que pensa em mudar de cidade durante o "tempo da política": "dá vontade de mudar daqui". A dinâmica de reuniões na comunidade é muito afetada:

> Continua, mas continua com poucos. Você pode olhar que você só vê os que são do lado do prefeito[38]. Os outros não vão, eles é pouquinho que vão. Tinha uma senhora aí que eu ficava feliz com ela, ela era do outro lado, os filhos, a nora, todo mundo dela, o genro, tudo do outro lado. Mas ela não deixava de ir à missa. Agora adoeceu e morreu coitadinha. Era a única que nós tínhamos que era firme na Igreja. Não incomodava com as críticas. Mas ela era doida por política, mas ela ia. Agora ela morreu. No mais, os outros somem todos. Agora você pode olhar, dá pra parar pra você contar, porque assim. Quando é época. Isso é na campanha, hora da campanha a Igreja enche, enche mesmo[39].

Difícil acreditar que essa referida senhora "não se incomodava com as críticas", mais fácil acreditar que sua motivação religiosa era tão grande que estava disposta a enfrentá-las. A afirmação de que as missas ficavam cheias "em tempo de política" não é incoerente com a afirmação de que as atividades religiosas nas comunidades estivessem vazias. Todos queriam ser vistos na missa, uma vez que isso configura-se como uma forma de se mostrar católico praticante, o que poderia render capital político. Aos petistas, era uma forma de se reafirmar como "partido de igreja"; aos adversários do PT, uma maneira de se mostrar religiosos, algo significativo para a obtenção de votos.

Isso remete a uma necessidade de reconhecimento religioso para obtenção de capital político, algo que, no assentamento estudado por Ferreira (2005: 176), ocorria com os evangélicos:

> ser reconhecido com evangélico significa ser membro de uma *família religiosa.* E este simples 'pertencimento' parece atribuir ao membro desta comunidade qualidades morais que o classifica como um indivíduo portador de *boa reputação.* Imagem que traduz a idéia de tal portador ser alguém que não rompe com os códigos morais (a doutrina) do universo religioso.

A pressão dos petistas afastava os agentes das dinâmicas comunitárias, mas não das missas, vistas como mais públicas e mais democráticas que as atividades nas capelas, desempenhadas sobre amplo domínio dos agentes do PT-Mobon. O fato de Dona Inezita admirar sua amiga da comunidade, adversária política, não é algo sem razão, dado que havia muita desistência de participação nas comunidades em "tempo de política".

Vicente, que não é petista, afirma que as capelas se tornavam ambientes de convivência quase exclusivamente petista; ele afirma que isso levava pessoas a se enveredarem por outras religiões e a se afastarem do catolicismo. Sugere, ainda, uma necessidade de cultura para se falar de política que possivelmente as lideranças do Mobon, na concepção dele, não teriam:

> Seguinte, a Igreja Católica até hoje, toda vida eles apoiaram o partido do PT, e aí quando chega na época de eleição, o cara para até de ir na igreja, porque

[38] Ela se refere a Antenor Carlos, prefeito do município pelo PT, importante liderança religiosa do Mobon.
[39] Entrevista concedida por Dona Inezita, em janeiro de 2011.

> é o seguinte: o cara prega lá na frente, e ele fala de política às vezes, só que o sujeito pra falar de política você tem que ter cultura pra falar, porque às vezes você vai falar apoiando o seu lado, o outro vai de lá que é seu adversário pensa: o cara tá falando de política não vou voltar aqui mais. Teve caso que sujeito passou pra evangélico por causa disso, por causa de igreja envolver com política, eu não me importo, igual minha menina, é catequista, eu não sou do lado do PT, sou do lado de cá, mas nós não mistura essas coisas não, aqui em casa não, a minha menina é catequista do mesmo jeito[40].

Palmeira e Heredia (1997: 168) ressaltam que a hostilidade entre facções se expressa no espaço: "através da segregação de lugares públicos (bares, farmácias, barbearia etc.) e, por vezes, de áreas inteiras dentro das cidades e povoados, especialmente nas primeiras, locais onde a política se expõe de corpo inteiro (...)".

As capelas eram locais especialmente frequentados por grupos petistas, e a política se tornava importante no domínio das mesmas. As pessoas mais participativas, apenas durante o tempo da política, são descritas como pessoas que instrumentalizam a religião para obter votos, algo com o qual Antenor Carlos procura não se identificar:

> Muitos querem fazer de santinho só pra ganhar a eleição e tal. Eu nunca parei de ir à Igreja, você entendeu. Às vezes meu trabalho diminui um pouco por causa de trabalho de prefeitura porque eu viajo muito, Belo Horizonte, Brasília porque não tem dinheiro e tem que ficar correndo atrás e às vezes muitos trabalhos da Igreja você perde. Você não está ali, naquela hora. Mas eu nunca deixei de está vindo, participar da comunidade, na Igreja[41].

Participar das atividades religiosas é um modo de obter reconhecimento político. Não há motivos para duvidar da participação ativa de Antenor Carlos; mesmo os adversários o vêem como homem muito religioso. Algumas lideranças do PT não só faziam questão de ressaltar a atuação dele, como cobravam maior empenho da esposa, pois viam como obrigação que ela fosse mais participativa na militância. Essas pessoas são percebidas, cobradas pelos outros e por si mesmos para serem coerentes com todo aprendizado, nos cursos do Mobon, de darem "testemunho" de vida na comunidade.

Um vereador do PT, eleito em 2008, teve amplo apoio das lideranças religiosas do Mobon para se eleger. Esses agentes religiosos ficam extremamente atentos à continuidade do trabalho nas comunidades da referida liderança:

> temos um candidato ai que foi eleito recentemente, é o primeiro mandato dele. Nós como Igreja não estamos gostando da atuação dele. Já foi ministro da Eucaristia, mas depois que assumiu o poder, ele está com uma participação diferente, então eu acho que uma pessoa assim não merece a confiança não, você já pensou um vereador, um homem comum igual nós mesmo, e modifica o jeito de tratar, e se ele chegar a prefeito ou deputado?! Ai complica mais. Então tem muitas pessoas que se tiver dinheiro acha que não precisa de Deus, a participação diminui se tiver poder também. Não é dizer que a pessoa não vai à missa, mas está reduzindo a participação em reunião, reunião da paróquia ele quase não vai. Tinha uma reunião na quarta-feira e ele era coordenador da comunidade aqui da paróquia, ele fazia celebração, parou de fazer, ajudava nós no serviço social, dificilmente ele faltava no serviço com nós, então é o caso não é, então eu não vejo assim o trabalho integrado a

[40] Entrevista concedida por Vicente, em janeiro de 2011.
[41] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

> ninguém, porque eu acho que uma pessoa que presta serviço, ele só tem a levar vantagem, porque nós temos que ser servidor como Jesus Cristo fez[42].

A liderança, como afirma Melucci (1996), coloca sua atuação à prova do grupo, pois sua continuidade depende de como o grupo o avalia. A presença na reunião, as atividades no grupo e os trabalhos realizados na Igreja Católica são avaliados. No caso específico desse vereador, a atuação é considerada insuficiente e ele pode perder apoio do grupo que foi fundamental para sua eleição.

As atividades do cotidiano são avaliadas pelas lideranças religiosas, que também são cobradas e acostumadas às cobranças desde a formação das comunidades, conforme analisado, sobretudo, no capítulo 2. Ao longo do tempo, as lideranças religiosas constituíram habilidades para transmitirem boas imagens sobre suas práticas e para saber utilizá-las estrategicamente em momentos de disputas nas comunidades – são pessoas que não se expõem em bares e dificilmente faltam a eventos religiosos.

As lideranças religiosas que ocupavam cargos de coordenação de comunidades, em geral, possuíam grande capital político nos espaços que viviam. Nos períodos de eleição, a divisão territorial das comunidades funcionava como "currais eleitorais". Um episódio emblemático aconteceu entre José Maria e outra liderança conhecida como BF (já falecido e irmão de João Santos), em que o segundo pediu permissão ao primeiro para visitar "suas comunidades" em tempo de política:

> Teve uma vez que até, morreu até, um cara muito bom, o BF. Teve uma vez que ia candidato a vereador, eu e ele e eu tinha até mais apoio do que ele na comunidade, eu tinha uma liderança maior na comunidade, coordenava mais comunidade do que ele, ele tinha três comunidades na coordenação e eu tinha nove. Setores nossos no Miraflores. E aí eu me lembro e a gente tinha convivência muito boa, graças a Deus e ele falou, "oh José Maria, deixa eu ir numa comunidade sua" e eu falei "pode ir em todas", "precisa de ir numa só não, pode ir em todas", ele era candidato a vereador e eu[43].

O resultado dessa divisão de votos nas comunidades, fato que colaborou para que nenhum dos dois conseguisse vencer as eleições, é ressaltado por José Maria:

> aí nem ele e nem eu, porque todas as vezes que colocou dois candidatos na nossa região, não elege ninguém. Da outra vez foi só eu e fui eleito. (...). Quando fomos nós dois, nem ele e nem eu. Na outra fui sozinho fui eleito. Sempre foi assim, tem mais de um não elege[44].

Essa situação aponta para o fato de que havia disputas e tensões no campo político entre os "companheiros de Igreja". Isso evidencia problemas com o surgimento de mais de um candidato do mesmo lugar. Indica também que ser coordenador de uma comunidade pode redundar numa forma tradicional de dominação, com a formação de uma espécie de "curral eleitoral", onde outros candidatos deveriam pedir permissão para entrar. Ser companheiro do Mobon-PT não eliminava os conflitos de disputas por votos. É a própria estrutura do campo político que favorece a oposição dos agentes entre si na luta pelos votos.

Importante atentar para o fato de que ser coordenador de comunidade era uma forma de obtenção de capital político; assim, não apenas as concepções de um necessário engajamento político contribuíram para a candidatura, mas também a própria forma de organização

[42] Entrevista concedida por Sócrates, em janeiro de 2010.
[43] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.
[44] Entrevista concedida por José Maria, em outubro de 2009.

do Movimento "nas bases". Nesse caso, "conscientização" e "democratização" estão bastante imersos em relações de tradicionalismo.

Nesse contexto, uma liderança religiosa contrária ao PT, Toninho da Silva, citado anteriormente, afirma que, nas comunidades, "começou uma politicagem danada" e quem "votasse no partido ao contrário da Igreja não podia ser uma pessoa pregadora do Evangelho": "por exemplo, se o coordenador orientasse lá, pregando lá e falando política e tal, falando que a gente tem que saber votar, quase indicava o candidato, não chegava a falar o candidato que a gente tinha que votar" e

> quem não entendesse só se fosse bobo. Nisso e depois se ele soubesse que a gente votou no candidato ao contrário do dele a gente não podia pregar (...). Não podia dar curso, não podia fazer uma mensagem na igreja, uma pregação, não, só porque votou no candidato ao contrário do dele. E nisso aí já começou, aí já veio o negócio derrubando a comunidade [45].

As comunidades eram coordenadas por lideranças do Mobon, e a punição àquelas que não apoiassem seus propósitos políticos era evidente. Os espaços que poderiam dar destaque à participação religiosa eram ocupados por petistas. Muito embora as mudanças nas práticas religiosas sejam mais significativas na Igreja Católica, muito se engana quem pensa que essas mudanças são restritas a ela.

Dona Tita era esposa de um adversário político do PT; quando seu marido venceu as eleições, teria ficado "sacrificando, acusando, pregando é política dentro da Igreja"[46]. Ela começou a frequentar a Igreja Batista da cidade, uma forma de continuar religiosa e fugir das represálias públicas que sofria do padre e das lideranças do Mobon por não ser petista. Estaria, então, num espaço em que religião e política teriam fronteiras bem estabelecidas: "na Batista não tinha implicância nenhuma"[47]. Até que um dia ela chegou e viu uma discussão do Pastor com uma fiel a respeito de política, na época em que o PT venceu a eleição municipal, em 1996, elegendo o marido dela, Zé Preto:

> aí, um dia cheguei na igreja, a Consola, do Quitelo, tava lá em cima discutindo mais o Pastor Terrinha aí com pouco ela virou pra traz falando, quando o prefeito deles tinha ganhado "mas quando o Zé Preto ganhou foi assim, não foi irmã Tita", aí não falei nada fiquei calada, aí fiquei quieta. Aí a irmã Odila, do José de Assim, falou "não Senhora, o Zé Preto quando ganhou a política foi honestamente não teve rolo nenhum, ele ganhou por milagre, não teve rolo nenhum". Aí separaram a Igreja, agora tem uma segunda igreja batista cá embaixo[48].

A Igreja Batista não conseguiu ficar isenta das disputas políticas:

> Repartiu, dividiu, saíram da Igreja, o Quitelo mais a Consola, eles pregavam muito bem, cantavam muito bem. Eles abriram a segunda igreja, a nossa é a primeira. O pastor Terrinha não gostava de mexer com política, mas os irmãos era PT. Ela cantava muito bem, explicava muito, mas ela falhava de ficar na igreja, pra ficar na rua de baixo pintando bandeira vermelha, pintando pano, fazer não sei o que lá, pintando pano, bandeirinha.

Os fiéis da Igreja Batista tinham suas opiniões políticas explícitas e é fato que, mesmo que o pastor não quisesse "falar de política", difícil era controlar seus fiéis para que isso não

[45] Entrevista concedida Toninho da Silva, em janeiro de 2011.
[46] Entrevista concedida por Dona Tita, em janeiro de 2011.
[47] Entrevista concedida por Dona Tita, em janeiro de 2011.
[48] Entrevista concedida por Dona Tita, em janeiro de 2011.

acontecesse na igreja. A Igreja Batista foi divida em duas, uma "sendo do PT" e outra "dos adversários do PT". Dona Tita valoriza sua escolha por pertencer à primeira Batista, que seria mais autêntica, e expressa sua crítica a quem deixava atividades religiosas para fazer militância política para o PT[49].

A Igreja Católica conseguia abarcar os dois grupos, algo que condiz com o argumento de que a Igreja Católica é muito heterogênea e consegue lidar com isso, não obstante suas dificuldades, negociações e imposições. Steil (2001), numa reflexão sobre o catolicismo, destaca que neste impera a lógica da elasticidade, aceitando diversas variações no seu interior, ao contrário de algumas religiões afro-brasileiras e protestantes.

Questão importante é saber se, passadas as eleições, a cidade e a vida religiosa iam voltando aos poucos às atividades rotineiras:

> Quando passa a política, que passa uns dias, que o candidato que nós queríamos ganhava, aí eles ainda demoram quase um mês para voltar. Fica tudo de cara ruim com a gente, com os outros, nós passamos assim mesmo, conversa com eles e vamos chegando[50].

Palmeira e Heredia (1997) afirmam que "a política ameaça, em primeiro lugar, pelo fato mesmo de representar uma ruptura do cotidiano. Fixar marcos para o início e o término do 'tempo da política', assegurando o seu caráter temporário, é, pois crucial e nada simples" (p.161). Ou seja, é um contexto que precisa ter um período delimitado.

Antenor Carlos relativiza a ideia de que as coisas voltavam a ficar como eram antes, possivelmente, por sentir mais pressão como prefeito do que outras lideranças religiosas e ter a atividade política como cotidiana:

> Depois de eleição muda, mas às vezes muda muito pouco. Eu acho assim, uma região muito cheia de briga. Nós temos assim pouco mais de cinquenta por cento e nós temos que trabalhar muito na eleição. Passa os quatro anos brigando, e o pessoal torcendo para não dar certo[51].

Afirma ainda que alguns não voltam a se relacionar, e mesmo os que voltam, não o faz da mesma maneira:

> Uns não voltam. Mas a maioria volta. Não é aquele papo de amigo, de confiança, mas chega bate-papo, reza junto, reflete junto, reflete. Vê a realidade da Igreja, o que a Igreja está querendo, está mostrando e tal. Às vezes concorda, fica calado e tal, mas faz diferente depois, costuma não mudar a cabeça de jeito nenhum. Não é, assim, a maioria não, mas tem bastante ainda[52].

Dessa forma, fica evidenciado que disputas e problemas que emergem no "tempo da política" repercutem por um tempo ainda maior, alterando as relações sociais de maneira relevante, sobretudo para aqueles que se engajam mais diretamente nas disputas locais.

[49] Entrevista concedida por Dona Tita, em janeiro de 2011.
[50] Entrevista concedida por Dona Inezita, em janeiro de 2011.
[51] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.
[52] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

## 5.4 "O Partido não é Mais Aquele": a visão dos militantes "de base"

Nesta parte, mostro que o PT local, assim como o nacional, passou por mudanças importantes no que diz respeito à filiação de novas pessoas e na aliança com outros partidos. Assim, procuro mostrar que os agentes locais percebem essas mudanças e são saudosos do PT da década de 1980.

Os militantes políticos religiosos de Miraflores que formaram o partido na década de 1980 continuam atuantes no PT. A parcela de lideranças mais identificada com o Mobon-PT é composta pelos agentes que fizeram os cursos e se engajaram no Mobon na primeira metade da década de 1970. As novas gerações não contaram com o apoio do Padre Léssio e não eram tão rural como o público anterior.

Foram encontradas dificuldades na formação de novos quadros, tanto para o Mobon como para o PT, sendo êxodo rural um dos motivos apontados:

> As Comunidades de Base diminuíram muito também, mudou muita gente. Por exemplo, na minha Comunidade, a Comunidade dos Martins, onde eu morei, em 1982 tínhamos 57 famílias com 402 habitantes dentro da comunidade que participava. Nós tínhamos uma escola lá, com 95 alunos – tinha duas turmas de manhã e duas à tarde. Hoje nós temos 11 famílias despedaçadas, 11 famílias, mas assim 2 ou 3, sabe? Não chega a trinta pessoas. O pessoal foi todo para os Estados Unidos, São Paulo, mudaram para a cidade... Então as Comunidades Eclesiais diminuíram muito, muito pouca gente nas comunidades, na roça (Entrevista - João Santos – Miraflores). In: (Gomes e Andrade, 2011: 109-110).

O êxodo rural é fator importante, mas mostrarei outros aspectos relevantes. O partido constituído por lideranças de base das comunidades religiosas, com empenho amplo para conseguir recursos para a consolidação do grupo no campo político, mudou de perfil. Políticos de outros partidos foram fazendo alianças com o PT, sem terem participação ativa nas comunidades ou no Mobon.

Os núcleos de base do partido eram as principais fontes de capital político do PT, os quais deixaram de funcionar na década de 1990, quando o partido venceu a prefeitura e iniciaram-se os desgastes entre a administração e os agentes locais que não se sentiam mais ouvidos, como mostro adiante. As festas juninas, forrós e outros eventos para arrecadar recursos ao partido são relatados como o tempo em que estava todo mundo unido. Esse tempo de união é muito "vivo" na memória dos militantes da década de 1980 e início dos anos de 1990; há uma nostalgia desse período de simplicidade e ideal comum, quando as disputas e tensões entre eles eram menos intensas.

Nesses militantes do Mobon-PT, é muito presente a ideia de um partido construído pelo povo da comunidade. Buscava-se uma "conscientização de base" para que o partido crescesse. Objetivava-se enfatizar a ideia de que o PT era um partido da igreja, com propósito de atender demandas comunitárias:

> O Vicente Martins deu notícias do Susto e aproveitou para ler a ata da reunião de seu núcleo e apresentou até um sistema de governo que a comunidade deseja, ou seja, um governo voltado para os interesses do povo, e que a câmara de vereadores ao aprovar os projetos, que antes tenha os respaldos da comunidade e que haja um respeito mútuo entre prefeito e vereadores e que tenham um atendimento ao povo na medida de sua necessidade[53].

[53] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p. 10.

As lideranças das comunidades se tornaram agentes importantes no campo político e, a partir das reuniões dos grupos de base, se colocavam em situação de participação ativa nas decisões administrativas do município, desejando, inclusive, ter acesso a projetos de vereadores antes de serem aprovados. Há uma proposição de transformações políticas, não só na eleição de novos nomes, mas na própria lógica de administração. Não obstante, já se tinha o receio de que houvesse disputas políticas dentro do PT:

> O mesmo continuou com a palavra dizendo que o candidato a prefeito deve ser gente de nosso meio; por ex: se não for eu, devo continuar o mesmo sem sentir ciúmes do outro porque estamos pensando em prestar serviço a população e não ficar de olho no poder, alertou ainda que quem não pensar em prestar serviço seria melhor que desistisse[54].

Havia conhecimento de que as disputas não seriam apenas "externas", mas também internas. Esse registro de 1987 deixa subentendido que era iminente o surgimento de tensões no partido. Era uma questão recorrente tanto dentro do partido como fora dele:

> Pedro Severo quis esclarecer uma dúvida: sempre alguém o pergunta se um de nós conquistar o poder, se cair na mesma corrupção dos grandes, se temos força para tirá-la. A resposta foi sim, existe uma comissão de ética que pode expulsá-lo do Partido[55].

No momento em que o diretório partidário estava se consolidando, não havia muitos bens materiais e simbólicos a serem distribuídos entre os membros que tinham um objetivo comum: construir uma "política diferente" e que atendesse às demandas da população. As lógicas de disputas políticas do campo ainda não estavam explicitadas. Não obstante, os questionamentos a respeito de como reagiriam quando estivessem com capital político acumulado já se fazia presente.

O campo político tem lógicas que lhe são peculiares e uma delas é que a força das ideias não se mede pelo valor da verdade, mas pela força da mobilização que elas encerram (Bourdieu, 1997: 185). Nesse sentido, as lideranças que estavam ingressando no campo político tinham um discurso afinado com as transformações desejadas pela população. Ressaltavam a necessidade de desprendimento do poder daquele que fosse candidato e teriam uma comissão pronta a expulsá-lo caso fosse preciso.

A ênfase na necessidade das pessoas estarem dispostas a abrir mão de interesses particulares faz parte da lógica do campo político; o discurso do desprendimento de poder agrega mais pessoas e maior capital político. Os militantes petistas adotam esse discurso que, por mais sincero e bem intencionado que seja, atende aos seus interesses definidos pela lógica da concorrência no campo político. Nessa lógica, o discurso de um "partido diferente" e com pessoas mais conscientes era dos mais eficientes:

> Após as notícias dos núcleos, um outro assunto importante foi discutido: o interesse de algumas pessoas ingressar no PT. Houve a idéia de ouvi-las, saber por qual motivo desejam filiar neste e qual o seu objetivo depois de filiado[56] [f.9.2].

Havia uma espécie de seleção para filiação ao partido. Os motivos expressos na filiação seriam demonstrações de boas intenções, muito embora essas pessoas, pela interação face

[54] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p. 11.
[55] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p. 16.
[56] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p. 9.

a face que a localidade permite, já tenham uma avaliação moral previamente construída pelos membros do partido.

Essas exigências em relação aos filiados encontram dificuldades de serem colocadas em prática, já que se adquire capital político com a mobilização do maior número de adeptos. Ficaria difícil participar do jogo político com grande seletividade. Após as eleições de 1988 – que o PT perdeu –, um dos principais militantes adversários (que era um dos principais coordenadores da campanha) procurou o PT para se filiar, afirmando estar descontente com a administração que o partido vitorioso vinha exercendo:

> devido a má administração atual, o mesmo inconformado com tais atitudes está disposto a abandonar o P.D.C. e se o diretório do P.T. concordar o mesmo está disposto a filiar no P.T. e defender a bandeira do Partido por achar que no PT não há dono e sim existe dialogo e verdadeira democracia, por fim foi dito que o P.T. está aberto a todos que quiser dele fazer parte desde que assume o seu estatuto, que o P.T. é um partido que quer crescer mas antes de tudo é necessário o crescimento da consciência de seus militantes para não acontecer o que já vimos em outros partidos[57].

O partido aceitou a filiação de seu novo membro reafirmando o propósito de ser um partido diferente. Coloca-se que, antes de tudo, há necessidade do crescimento da "consciência". A negativa do crescimento pouco condiz com as lógicas do campo político, onde se mede a força pela capacidade de mobilização do maior número. Em 1996, o PT assumiu a prefeitura municipal de Miraflores.

O desafio de governar junto às comunidades e fazer uma política diferente estavam colocados. No início de 1997, antes de completar dois meses na prefeitura, as questões colocadas em reunião do diretório já eram diferentes: "Aos 22 (vinte e dois) dias do mês de fevereiro de 1997 [...] Iniciamos a reunião com o companheiro João Santos, presidente do partido falando do crescimento do partido e que com isso os problemas também aumentaram"[58].

A ata segue com uma série de ponderações de como se proceder dali em diante. Alguns demonstravam preocupações de com as críticas das pessoas de dentro do partido serviriam de "munição ao adversário". Outros, como o vereador José Maria, "falou da necessidade de reunir para avaliar e se possível de 30 em 30 dias para analisar essas críticas do povo"[59]. O próprio prefeito, que vivia sua primeira experiência no cargo, foi ao diretório do partido pedir ajuda:

> Em seguida o prefeito Antenor Carlos pediu ajuda aos companheiros, que deverá criticar para ajudar a organizar e somar forças e não atrapalhar. Pediu para ajudarmos a esclarecer as pessoas a pensar no Coletivo e não no bem próprio para não dificultar a administração[60].

O prefeito eleito queria críticas para ajudar a pensar no "coletivo", frase muito comum entre aqueles políticos e que, naquele momento, se referia mais especificamente a não atender favores pessoais. Havia criticas das comunidades, por não participarem diretamente das decisões: "o companheiro José Geraldo (Vai-Volta) criticou o seu setor nas demissões e contratações por não convidar todos os companheiros para reunião e que decide em um grupinho"[61].

[57]Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p. 61-62.
[58]Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.1.
[59]Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.1.
[60]Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.1.
[61] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.1.

Nessas localidades, a substituição e a contratação de pessoas para a prefeitura não passavam despercebidas pela população. Nesse caso, o militante acredita que a comunidade deveria se reunir para tomar essa decisão. De um lado, pessoas das comunidades queriam participar das decisões políticas, de outro, políticos tomam decisões rápidas junto à sua cúpula política. Essas diferentes perspectivas se tornam evidentes:

> A companheira Sonia (Miraflores) falou da dificuldade de soltar um boletim agora no inicio. E que as vezes não dá tempo de reunir a comunidade para tomar uma decisão. Em seguida o companheiro Delcides (Vai-Volta) falou que o destino da comunidade não pode ser decidido por poucas pessoas (....). A companheira Matilde (Miraflores) disse que é importante o boletim informativo para informar os problemas Gerais porque o povo está cobrando e está querendo saber. [...] Sobre o diretório falaram do esquecimento dos primeiros filiados, agenda de reuniões do partido e que deve auxiliar com críticas, formar um conselho a nível de município, para participação direta[62].

Após um ano de administração municipal, o tema da participação das comunidades continuava a se constituir como eixo central nas reuniões do diretório do partido:

> As comunidades querem participar das decisões mas não estão sendo ouvidas como prometido. Foi sugerida uma reunião do diretório com o prefeito para o dia 11 de Janeiro. Depois dessas discussões foi colocada a proposta de um calendário para as reuniões nos setores para avaliação do ano de 98 Partido e Administração[63].

As pessoas queriam maior espaço de participação nas decisões locais. Theije (2002) ressaltou que um dos temas importantes das comunidades de base é a ênfase que ela dá às relações horizontais, ao contrário daquelas em que se estabelecem relações de poder e autoridade. “Em suma, a prática ritual da democracia introduzida na Igreja Católica local durante a campanha liberacionista tornou-se a norma para os encontros religiosos” (Theije, 2002: 318).

A democratização das relações sociais e a união dos grupos das CEBs para discutirem suas situações e a melhor maneira de lutarem pelos seus direitos sociais eram necessárias na construção de um mundo melhor. Não obstante, Mariz (1994), Burdick (1998) e Theije (2002) mostraram que muitas ideias propostas pelas CEBs, como a democratização de base, eram difíceis de serem colocadas em prática na vida cotidiana, seja pela intervenção do pároco ou atuação autoritária da liderança religiosa leiga que exercia domínio local.

O ideal de maior participação nas decisões era colocado nas discussões dos grupos de base nas comunidades rurais há mais de uma década pelas lideranças locais. Isso passou pelos núcleos de base do partido e se colocava como desafio para a administração municipal local. As tentativas do novo prefeito não satisfaziam demandas das lideranças religiosas que reclamavam de avisos de última hora e da necessidade de mais reuniões.

As lógicas administrativas da prefeitura apresentavam formas de funcionamento diferenciadas daquelas que se revelaram nas reuniões comunitárias. Assim, havia dificuldades constantes em se colocar em prática a política mais participativa. Os momentos de agregar recursos materiais e simbólicos para promover mudanças no município eram mais consensuais do que os momentos de distribuição dos recursos.

Os eleitores queriam que seus esforços na campanha fossem reconhecidos, uma forma disso acontecer era terem a oportunidade de serem mais participativos das decisões que eram tomadas. Alguns eram explícitos no interesse em cargos na prefeitura. O ideal de “conscienti-

[62] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.1.
[63] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p. 26.

zação" volta com novos propósitos: conter ânimos daqueles ávidos por cargos municipais. Estava evidenciado o desafio de alterar o modo de funcionamento da "política local".

Palmeira (2006: 149) mostra que, nas lutas pelas transformações para uma sociedade mais democráticas, "não há vitórias definitivas e o sucesso dessas experiências também geram problemas a serem enfrentados, mas que ajudam a descobrir caminhos novos de enfrentamento, que não têm por que continuar simples locais". A expectativa pela atuação das lideranças religiosas junto ao PT sem interesses pessoais nem sempre se revela na prática:

> às vezes existem as pessoas, às vezes até companheiro da gente que surge muito. Mas ele quer emprego, algum tipo de benefício que você não pode fazer porque é particular, que não tem jeito de fazer, que você não tem dinheiro. Às vezes é liderança e ele critica a gente e zomba e tudo e acaba virando. E na outra não tá mais com a gente. E continua no grupo de reflexão. A gente tem coordenador de comunidade que não votou em mim, trabalhou contra e é coordenador de comunidade. Vem no Mobon, está dando curso, deu curso de Bíblia[64].

Quando se assumiu a prefeitura, muitas das concepções tradicionais vieram à tona mais explicitamente, e os desafios de romper com a política tradicional representaram grandes dificuldades.

Nesse sentido, Palmeira (2006) destaca que o modelo de organização política em facções oferece obstáculos para que grupos políticos com propostas de transformações sociais e autonomia do cidadão consigam ganhar eleições municipais guardando identidade. Para Palmeira (2006), esse obstáculo seria ainda maior com o sucesso eleitoral onde:

> prática política confunde-se com favores e obras, a idéia de política como "ação de Estado" ou como ação dos poderes públicos para atingir um determinado fim, associado ao bem estar da comunidade, é algo de difícil questionamento, quase impensável (Palmeira, 2006: 145).

As lógicas dos favores e das relações pessoais são muito sensíveis. Pode acontecer de lideranças que trabalharam para a eleição se decepcionarem por não conseguir emprego, o que consideram uma forma de retribuição ao trabalho investido no "tempo da política".

A mudança "de lado", da liderança do Mobon que não teve seus favores atendidos, é algo presente na política municipal. A partir do momento em que a pessoa "muda de lado", ela passa ser classificada como não consciente. Se a "política cristã" era para ser diferente das práticas políticas corriqueiras, nem sempre isso foi possível, e a dinâmica política local revela a mesma faceta de outros contextos.

Palmeira (1992: 29) mostra que "entre duas eleições muita coisa se passa: conflitos interpessoais inviabilizam a permanência de duas pessoas na mesma facção; favores de diferentes fontes criam para um mesmo indivíduo ou para a mesma família problemas de lealdade e assim por diante".

Os problemas locais eram delicados, como, por exemplo, convencer aos "companheiros" de que não poderiam ser contratados:

> É óbvio que não há como dar emprego para todos os companheiros. Dar emprego só pra ver meu companheiro satisfeito, na dele pode ser visto como uma imoralidade, emprego é sinônimo de trabalho fala do companheiro Ar-

[64] Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2009.

> gentino. Pedro Reis falou de alguns direcionamentos do concurso público: ele foi feito para ser obedecido e não direcionar só para companheiros [...][65].

O emprego de algumas pessoas é uma forma de adesão, mas também significa perda de eleitores. Nesse sentido, a realização dos concursos pela prefeitura, que representa uma forma mais democrática de acesso ao emprego, gerou uma situação difícil na administração municipal. Quando muitos "adversários" são aprovados, o resultado desagrada àqueles que apoiaram o prefeito. Quando passam muitos do "lado do prefeito", há contestação quanto à honestidade do concurso. Quando muitas pessoas de outros municípios são aprovadas, a crítica se generaliza, pois acreditam que as pessoas da cidade não foram valorizadas e que foram trazidas pessoas de fora, enquanto aquelas da cidade continuam desempregadas.

Muitos desses questionamentos se fizeram presentes entre os integrantes do PT. O início do governo desse partido foi extremamente difícil, mas valorizar as bases era um pedido constante:

> a companheira Maria das Graças falou que prefeitura não ganha política, o que ganha é o trabalho organizado de bases e citou exemplos de prefeituras do PT que fizeram um ótimo trabalho e que não ganhou a eleição. O vereador Argemiro pediu aos companheiros mais compreensão e que parassem de criticar considerando que foi feito um plano emergencial levantando as prioridades de todas as comunidades e que dentro das possibilidades alguma coisa está sendo feito. [...] Pediu aos companheiros que diante de tantos problemas e dificuldades o partido e administração está passando devemos trabalhar como "bombeiros" [66].

A dinâmica governamental revelava grande dificuldade na relação entre a direção da prefeitura e as "bases". Os militantes queriam ser agentes mais ativos do governo e este queria maior apoio nas suas decisões e que o público atuasse como "bombeiro":

> Em seguida foi feita uma pequena avaliação onde foram feitas as seguintes ressalvas: crise na militância, na administração, divisão do partido. Para tentar resolver todos os problemas foi levantada a questão da necessidade de valorizar e criar os núcleos de base, valorizar o partido como ponto de partida para um melhor desenvolvimento entre partido-administração[67].

Os núcleos de base são lembrados a todo instante como espaço político que mereceria maior atenção. Essa mesma questão de 1997, atualmente, surge em quaisquer conversas com petistas da década de 1980 no município. Muitos deles acreditam que o partido só funciona e só tem força quando funciona "na base". Eles são insistentes nessa afirmativa e têm lembranças saudosistas de um "partido de gente de comunidade", onde as pessoas faziam "estágio para entrar no partido", e não onde "qualquer um" pode chegar e se filiar.

A inserção no campo político exige que os agentes internalizem as normas do jogo e, nesse caso, as lógicas mais religiosas e "destituídas de interesse" têm algumas dificuldades práticas. O interesse em organizar a administração para obtenção de mais vitória se torna importante, representando uma mostra de terem incorporado as lógicas do campo político. Nesse sentido, José Maria afirmou que: "o importante não é só ganhar, o mais importante é continuar ganhando, e trabalhando com entrosamento entre executivo, legislativo e povo e isso está muito falho na administração"[68].

[65] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.27.
[66] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.3.
[67] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.12.
[68] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p. 27.

Outra questão que passava a ser frequente no diretório era que o partido crescia, mas o "controle" da entrada de pessoas deixou de ser valorizado:

> Sr. José Maria chamou atenção para o fato de as pessoas que às vezes fingem estar no PT para apanhar favores do prefeito. Eli Chabudé alertou sobre as falsidades que existem dentro do próprio partido. As pessoas devem inspirar confiança[69].

Samuels (2008: 311) mostra que o partido possivelmente é mais moderado atualmente "porque o partido teve sucesso em atrair *novos* apoiadores para os quais a ideologia é um aspecto insignificante para o seu petismo". As lideranças mais antigas passaram por formações que inculcaram princípios morais de ação e práticas éticas, o que não se repetiu com grupos que depois foram se agregando.

O partido agregar maior número de pessoas e fazer alianças sem a identidade comunitária inicial fez com que muito do empenho dos agentes comunitários diminuísse:

> o partido dos trabalhadores nosso, ele inchou, então perdeu as raízes, de certa forma cresceu, muita gente que era do lado contrário passou aderiu ao partido, só que hoje já mudou, não é mais aquilo que era. A gente tinha tempo pra conversar, por exemplo, quando a gente perdeu, o Antenor Carlos perdeu, a gente perdia junto, a gente ficava do mesmo jeito, hoje a gente tem a Prefeitura na mão, e não é do mesmo jeito, então deu uma esfriada. Por exemplo, eu era filiada e hoje nem continuei mais na filiação, então hoje eu estou neutra, sou eleitora só, apenas eleitora, sem ter aquela animação pra fazer ação, pra convidar, procurar as pessoas e dizer: 'Olha, você vota, por causa disso', coisa que a gente não tem coragem de falar mais, porque antes a gente tinha essa certeza, mas passou o tempo, e envolveu tanta gente, já encheu tanto que não são aquelas pessoas que você confia mais, são outras pessoas[70].

Mesmo entre petistas convictos, como Dora, o interesse na participação e a motivação para perder e ganhar junto diminuiu. Ela se via como participante ativa na campanha do partido e hoje se enquadra na categoria de "apenas eleitor". Os pedidos de votos diminuíram e a legitimidade dos pedidos também.

Outra jovem que participou do processo de formação do PT, Maria Esperança, filha do primeiro presidente do diretório do partido, argumenta no mesmo sentido. Ela acredita que há uma grande diferença entre os agentes que se engajaram no partido depois que este estava consolidado e aqueles do período inicial:

> esse novo PT que começou, não foi da mesma formação do processo de luta, esse pessoal já vem de um PT, um processo vitorioso, o trabalho é um trabalho de campanha normal né, mas o processo de formação eles não passaram, não têm uma base sólida e essas pessoas o PT perde com facilidade[71].

Já a geração de pessoas formadas nas comunidades organizadas pelo Mobon não mudariam de partido com facilidade:

> então se você for conversar com aquelas pessoas que vêm desde o início, que não são poucas, elas não vão mudar de ideia, por mais que elas se decepcio-

[69] Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 3, p.18-19.
[70] Entrevista concedida por Dora, em janeiro de 2011.
[71] Entrevista concedida por Maria Esperança, em janeiro de 2011.

> nem, elas não vão mudar de lado, porque são pessoas que têm aquela base, só que se esqueceu de preparar os próximos[72].

As conversas nas comunidades e as decisões em conjunto diminuíram. O pragmatismo político se tornou uma questão presente. Para um ex-militante do PT, que não quis gravar uma entrevista, mas aceitou falar um pouco sobre o assunto, as lideranças religiosas têm duas fases em relação à política:

> Uma análise que eu tenho observado é a seguinte, estas lideranças, elas têm dois momentos. Antes, quando o PT não tava no poder, ela batia na parte política, agora, hoje estando no poder ela bate na Igreja, na administração da Igreja, entendeu como é que é o negócio. Aqui eu meu lembro que fazia curso batia na política, nos políticos e quando fazia uma análise lá, corrupção e coisa e tal. E quando ocupa e faz parte daquilo você, não pode bater e aí mudou o foco pra Igreja. E você não bate em você mesmo.

Na sua forma de avaliar, as lideranças religiosas perderam o ímpeto da transformação na política local quando assumiram a prefeitura. Em sua comunidade, havia conflito recente entre lideranças e o padre que queria colocar limite à autonomia pré-estabelecida às lideranças. Ou seja, mesmo que o partido tenha crescido, sua "base" está na Igreja Católica local, e muitos dos conflitos ainda circundam campo religioso e campo político concomitantemente.

Muitos argumentos em relação ao PT local se reproduzem no partido em cenário nacional: os debates a respeito da mudança de postura quando se assume o poder, os problemas trazidos pelas alianças partidárias, a instrumentalização do partido para fins de eleição – sem identidade ideológica –, a participação popular na administração e o problema da formação de novos quadros.

Nesse sentido, Samuels (2008: 304) acredita que o partido passou por um processo de moderação gradual e o motivo para isso

> reside no fato de que muitos da base provaram e gostaram do poder ao nível municipal ou estadual durante a década de 1990 e esta experiência imbuiu muitos petistas do conhecimento de governar e necessariamente impôs um grau de pragmatismo mesmo entre aqueles da ala esquerda do partido.

Assim, Samuels (2008) acredita que o petista foi se moderando ao longo do tempo e isso ocorreu antes mesmo de Lula chegar ao poder. Seus supostos se confirmam na realidade de Miraflores, onde novas alianças foram constituídas e o pragmatismo político se consolidou.

## 5.5 O Mobon Frente ao Processo de Despolitização da Igreja Católica

Nesta parte do capítulo, mostro a maneira como o Mobon reagiu às iniciativas papais de promover uma despolitização da Igreja Católica na década de 1980. A década de 1960 foi marcada pelo ímpeto renovador da Igreja latino-americana, contexto em que os setores mais progressistas ampliaram influência. Já no final da década de 1970, setores conservadores se rearticularam para conter os avanços da Teologia da Libertação.

Nesse sentido, é sintomática a evolução do posicionamento da Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam) entre 1968 e 1979. Se o encontro de Medellín (1968) trouxe a situação de marginalidade de grande parcela da população latino-americana para o centro das discussões e a necessidade da Igreja Católica se comprometer com a transformação dessa realidade, o encontro de Puebla (1979) foi uma contra-ofensiva dos setores conservadores.

[72] Entrevista concedida por Maria Esperança, em janeiro de 2011.

O encontro foi organizado por grupos que desejavam o arrefecimento da atuação política dos setores mais progressistas da Igreja Católica. Estes não foram convidados, entretanto, conseguiram participar do evento, e os hotéis da cidade ficaram cheios (padres, irmãos missionários e lideranças leigas), deram mostra de força e habilidade na exposição das resoluções do encontro (Souza, 2004). Devido a essa articulação, conseguiram transmitir a impressão naturalizada de que:

> a reunião seguinte de Puebla, dez anos depois, confirmou Medellín e afirmou novamente a "opção preferencial pelos pobres", apoiando a experiência da "expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples (nº 643)" (Souza, 2004: 83).

Essa visão não permite perceber que as concepções eram disputadas e que havia grandes tensões no campo religioso. O ideal de engajamento com os movimentos sociais e a "opção preferencial pelos pobres", delineada a partir da Conferência de Medellín, sempre foi rejeitado pelos setores conservadores da Igreja e também por parcelas das elites nacionais que acusavam esse posicionamento de destoante da missão eminentemente espiritual da religião (Iokoi, 1996). Embora muitas posições definidas em Medellín tenham sido mantidas, os esforços no sentido de refrear os avanços mais progressistas se impunham de forma gradativa.

Em âmbito papal, houve um processo chamado por alguns autores de *restauração* (Mainwaring, 1989; Della Cava, 1992), cujo marco foi a eleição de Karol Wojtyla para o sólio papal, em 1978. O posicionamento do Papa João Paulo II, bem como a atuação dos grupos conservadores católicos começaram a dificultar a marcha da Igreja progressista, tendo em vista que seminários foram vigiados, teólogos foram censurados, bispos progressistas foram substituídos por conservadores (Prandi; Souza, 1996). Para Smith (1991):

> a Teologia da Libertação experimentou uma significante redução de oportunidade política dentro da Igreja Católica, uma vez que Roma buscou eliminar o suporte institucional da Teologia da Libertação. O Papa João Paulo II provou ser mais conservador que seus principais antecessores, João XXIII e Paulo VI (Novac 1986: 65-74) (...) Desde Puebla, houve ações tomadas pelo Vaticano para reduzir e, em alguns casos, combater a influência da Teologia na América Latina (Smith, 1991: 222).

Um instrumento eficaz para afirmar a influência do Vaticano sobre as Igrejas Nacionais tem sido as nomeações episcopais, pelas quais os papas direcionam o perfil pastoral das dioceses e arquidioceses em todo o mundo.

Um caso bastante emblemático no Brasil foi a interferência do Vaticano no direcionamento da Arquidiocese de São Paulo, em fins da década de 1980, aquela que era a maior jurisdição eclesiástica do Brasil e tinha à sua frente o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, um prelado que havia se destacado pela sua militância em favor dos direitos humanos durante a ditadura militar. Visando romper com a tradição de engajamento político da influente Arquidiocese, a alta cúpula da Igreja Católica articulou

> a transferência de Dom Luciano Mendes de Almeida, presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e ex-auxiliar da arquidiocese paulista, para arquidiocese mineira de Mariana, uma das mais antigas na história religiosa do país, mas com pouca expressão sócio-política. Esta transferência foi feita à revelia do cardeal D. Paulo Evaristo Arns, pertencente à ala esquerda do clero brasileiro, que desejava que D. Luciano o sucedesse no arcebispado de São Paulo. (Valente, 1994: 88).

Para Smith (1991), uma das mais consistentes maneiras que Roma tem encontrado para diminuir a influência da Teologia da Libertação tem sido a indicação de bispos conservadores para a América Latina. O caso específico de Dom Luciano parece apontar outra alternativa para minar bases dos grupos religiosos mais politizados no Brasil: transferir bispos mais engajados para regiões menos expressivas no cenário nacional, na prática, significava restringir a influência desses setores.

Nesse sentido, o pontificado de João Paulo II favoreceu setores eclesiásticos mais conservadores. Segundo Oliveira (1992), as nomeações episcopais de 1982 a 1992, para novos bispos e arcebispos, com "raras e honrosas exceções, são pessoas cuja prioridade é a preservação da autoridade eclesiástica, das doutrinas e normas estabelecidas e a defesa das medidas canônicas vindas da Santa Sé" (Oliveira, 1992: 46).

A carta apostólica endereçada aos bispos brasileiros em dezembro de 1980 dizia: "a Igreja não deve se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa" (Higuet, 1984, citado por Prandi e Souza, 1996: 62). De acordo com Prandi e Souza (1996), o Papa João Paulo II "se mostrava bastante alinhado às tendências carismáticas e bem distantes da opção pelos pobres da Teologia da Libertação" (Prandi e Souza 1996: 62-63). Segundo Casanova (1994), há pressão do Vaticano para a despolitização, deixando a política para os políticos, objetivando concentração nos deveres pastorais.

Nessa mesma perspectiva, Lesbaupin (et. al. 2004: 147) afirma que:

> Nos anos 1990, num quadro político e eclesial desfavorável, as CEBs passaram por mudanças significativas, a ponto de alguns intelectuais anunciaram o seu fim (Prandi, 1997: 14). De fato, a crise do socialismo real e, sobretudo, a implantação de políticas de cunho neoliberal e a recessão econômica tiveram importantes reflexos nas classes populares e na capacidade de mobilização de alguns movimentos sociais (Lebaupin 1999) com os quais as CEBs eram muito articuladas. No campo eclesial, o avanço do *projeto centralizador*, levado em frente pelo Vaticano, provocou uma desaceleração do compromisso libertador da Igreja Católica latino-americana (Boff, 1996: 51).

Intelectuais importantes da Teologia da Libertação, como Leonardo Boff e Frei Beto, não têm tido o destaque de outrora. Camurça (1998) levanta a hipótese de que esses intelectuais procuraram inovações teológicas e novas formas de expressão em função da

> crise da 'Teologia da Libertação', fruto do desmonte do 'socialismo real' na qual ela estava ancorada, e responde à busca para a constituição de um novo paradigma, não mais referenciado preferencialmente no marxismo como viés para sua 'opção pelos pobres' (Camurça, 1998: 107).

Camurça (1998: 109) estava certo quando emitiu sua opinião, em 1998, afirmando haver uma tendência de que: "no prosseguimento das reflexões de Boff, o paradigma da *mundialização*, do místico e do e*cológico* ganhará força, ao passo que o projeto do socialismo, enquanto instrumental da causa dos pobres, perderá significação". Isso não significou, como ressaltou Camurça (1998), que a 'opção pelos pobres' tenha deixado de ser uma busca constante, mas articulada com uma necessidade de realização interior, integrando, assim, a subjetividade e as preocupações mais amplas, como o meio ambiente e o futuro do planeta.

Essa postura mostra diminuição do foco na questão da pobreza e/ou exploração do trabalhador pelo sistema capitalista. Não obstante todas essas pistas, Lesbaupin (et. al. 2004: 172) argumenta que, "contrariamente a uma visão que se difundiu nos últimos anos nos meios de comunicação e em setores da universidade, as CEBs não são coisas do passado e continuam atuantes".

Novaes (2002) afirma que essa vertente da Igreja Católica produziu quadros que ainda têm influência ativa no espaço público. Ou seja, lideranças continuam atuantes na militância político-religiosa, não se apresentam em grandes números, mas são minorias ativas.

Nesse sentido, Löwy (2000) afirma que o cristianismo da Teologia da Libertação "deu forma à cultura religiosa e política de várias gerações de militantes cristãos no continente, a maioria dos quais muito provavelmente não abandonarão suas convicções éticas e sociais, profundamente arraigadas" (p. 229).

Essa questão se reflete diretamente no Mobon. Havia um número de militantes petistas atuantes; então, essas pessoas teriam que se afastar da política partidária? Se os missionários do Mobon investissem na necessidade de abandonar o campo político, isso significava o "a-bandono" de sua base social construída ao longo de toda a trajetória. As lideranças religiosas do PT dificilmente abonariam suas funções políticas e concepções político-religiosas.

O posicionamento do Mobon continuou sendo de militância e apoio ao PT. Muitos dos militantes ainda são prefeitos e vereadores e em seus municípios. Durval Ângelo está no seu quinto mandato e, desde seu primeiro ano como deputado, promove um curso, na casa do Mobon, intitulado "políticos cristãos". O público desses cursos são lideranças religiosas do próprio Mobon e militantes de outras regiões do estado que apoiam o mandato.

O próprio Durval Ângelo e seus assessores organizam o curso. Em um desses cursos, em meados da década de 1990, ele lançou um pequeno livro, chamado *Religião na Política*[73]. É uma versão popular que defende a militância cristã na política para melhorar a sociedade. Argumenta-se, no livro, que aprendemos que não se deve misturar religião com política, um equívoco que só serve para acobertar a corrupção nas administrações públicas e, além disso:

> conserva os fiéis da Igreja fora da realidade. Fora da militância que busca uma sociedade justa, que clama pelos direitos do povo. E especialmente, fecha a boca daqueles que deveriam denunciar injustiças cometidas contra o povo lesado em seus direitos. Nesse tipo de religião, os próprios corruptos tinham chance de passar como gente de bem, religiosas e tementes a Deus (Religião na política, p. 2-3).

No mesmo sentido, afirma-se que "não basta declarar fé em Deus e frequentar a Igreja. É indispensável envolver-nos na política" (Religião na política, p. 3). O Mobon incentiva a militância com o argumento de que, "na medida em que os cristãos lavam suas mãos diante da política, os políticos corruptos ficam livres para ir ajeitando as coisas de acordo com seus interesses. Interesses deles e daqueles que bancaram suas campanhas" (Religião na política: p. 3).

Para convencer o Cristão de seu papel, utilizava-se do argumento de que Jesus participou ativamente dos problemas sociais do seu tempo e, por isso, morreu na cruz. De acordo com o livro *Religião na Política*,

> Refletindo a palavra de Deus, concluímos que precisamos fazer o bem. Para isso precisamos usar os meios que estão ao nosso alcance: os grupos de reflexão, os Partidos Políticos, as ONGs, as Associações, os Sindicatos, etc. Por estes meios é que vamos buscando a solução dos problemas em sua raiz (Religião na política: p.7).

As orientações do Mobon eram de que os participantes dos cursos buscassem soluções para os problemas sociais que faziam parte de suas vidas; para isso, incentivava-os a buscar os

[73] Os livros são, em geral, muito pequenos e contém uma linguagem bastante didática. Sabe-se, através de informações dos próprios missionários, que o livro era de meados da década de 1990, já que nos mesmos não consta data de publicação e nem mesmo os autores.

meios possíveis para resolverem suas demandas, em todos os espaços que fossem necessários. A casa de cursos se mostra de muita importância – nos eventos, as pessoas se vêm em grupo, e isso se torna uma motivação importante para a mobilização e construção de responsabilidades mútuas, em que um pode exigir coerência do outro.

Utiliza-se o texto de Beltold Brecht[74] - sobre o analfabeto político – para convencer o cristão de seu papel na sociedade. Além disso, o livro fala das funções dos prefeitos, dos vereadores, dos deputados e dos presidentes. Tenta mostrar como a população pode fiscalizar o trabalho dos políticos apresentando Jesus como exemplo: afirmando que este foi criado em meio a um povo explorado, mas não ficou indiferente à situação e era contrário aos projetos dos chefes políticos e poderosos.

> Jesus mexeu na política porque essa é a maneira mais eficiente de combater a opressão. Então, não há como ser neutro ou ser contra a política. Isso seria ser omisso, covarde e estar de acordo com a situação.
> O cristão pode não ter como ser candidato a um cargo político. O que ele não pode é ficar de fora da política. Há outras formas de participar no exercício da cidadania: Sindicatos, movimentos populares e trabalhos nas pastorais (Religião na Política, p. 23).

A relação entre fé e vida é continuamente colocada nos materiais escritos, bem como nas entrevistas com pessoas assíduas ao Movimento. Analisando os trabalhos de "conscientização" na Diocese de Garanhuns, em Pernambuco, na década de 1980, Theije (2002) percebeu a presença da ideia de que "Jesus também era político. Política quer dizer lutar pela igualdade, por oportunidades e direitos para todos. O único modo de conseguir justiça é organizando-se" (Theije, 2002: 294). Os partidos políticos são tratados como formas de organização importantes. "'Muitas vezes dizemos que 'Deus quis assim', mas a pobreza e a miséria não são a vontade de Deus. Nós, o povo, queremos assim'. Esta mensagem é transmitida de diversas maneiras na paróquia" (Theije, 2002: 294).

Apesar da investida do Vaticano de frear a "atuação política", os trabalhos de agentes pastorais e párocos vinculados à Teologia da Libertação continuam ativos. A assertiva de que as CEBs estariam em decadência em função das investidas do Vaticano levou Luiz Alberto Gomes de Souza a escrever um texto intitulado "As CEBs vão bem, obrigado", defendendo que elas continuam a exercer papel ativo na sociedade, conforme teria indicado estudo de I-SER (Souza, 2004).

No mesmo sentido, Lesbaupin (et. al. 2004) afirma que mudanças no campo religioso, especialmente o crescimento do Pentecostalismo e o fortalecimento do Movimento Carismático na Igreja Católica, mudaram a dinâmica das CEBs. Isso mudou o foco de intelectuais e da mídia, passando a impressão de que

> as CEBs passaram por uma crise profunda ou que tinham desaparecido. A continuidade e vitalidade dos Encontros Diocesanos, Regionais e Intereclesiais parecem indicar, pelo contrário, que as CEBs permaneceram atuantes, embora venham passando por transformações no jeito de ser e atuar (Lesbaupin et. al., 2004: 148).

[74] "O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, não participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato e do remédio depende das decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito dizendo que odeia a política. Não sabe de sua ignorância política, nasce o menor abandonado, o assaltante e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, o corrupto e o explorador das empresas nacionais e multinacionais" (p. 7).

No caso do Mobon, muitas lideranças são políticos importantes de suas cidades e reconhecidos pelos vínculos religiosos e políticos. Difícil imaginar os missionários procurando desvincular "suas lideranças" da militância política e esses últimos acenando positivamente, depois de conjuntamente terem assumido um compromisso moral religioso de que a participação política é um dever cristão de suma importância. Essa decisão não caberia apenas aos missionários, pois como lembra Novaes (1994: 182), os mediadores "estão inseridos num campo de forças, são condicionadores, mas também são condicionados".

A influência do Mobon na formação de militantes diminuiu, ou seja, não se formam tantas lideranças comprometidas com o Movimento, como nas décadas de 1970 e 1980. Há dificuldades em se mobilizar as pessoas para os cursos, os padres parceiros da fase de consolidação do Mobon ou já faleceram ou não são mais atuantes. Os agentes formados na década de 1970 estão em idade avançada e não têm a mesma disponibilidade para os cursos. Nas comunidades rurais, já não se encontra tanta gente disposta a fazer curso. Politicamente, o PT já não é visto com tanta legitimidade, nem mesmo pelas lideranças mais engajadas. Da mesma forma, o sucesso político das lideranças religiosas diminuiu, embora a força do Movimento na mobilização política continue considerável. O prefeito atual de Miraflores é do PT, e Durval Ângelo arrebanha parte considerável de seus votos na região de atuação do Mobon.

Ilustração de documentos: Anotações e Livros de Cursos
Caderno de Dona Cora



Ilustração documentos: anotações e livros de cursos do caderno de Dona Cora.
figura 05

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos diversos contextos analisados, desde a fase inicial de consolidação da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora em Manhumirim, na década de 1920, até a fase atual do Mobon, a religião revelou-se fundamental na legitimação da mobilização política. Os aprendizados, as crenças religiosas, as redes de relações de sociabilidade estabelecidas em espaços religiosos foram mobilizados para o campo político.

Os conflitos das décadas de 1920 e 1930, quando a Congregação dos Missionários Sacramentinos estava sob liderança do Padre Júlio Maria, eram religiosos à medida que o pároco queria constituir uma influência maior do catolicismo na região do município de Manhumirim. Esses conflitos se tornaram mais explicitamente políticos quando o pároco demonstrou maior interesse em exercer influência na administração municipal. A concorrência no campo religioso passava também a ser uma concorrência política. Pode-se dizer, também, que os conflitos políticos contribuíam para o acirramento dos conflitos religiosos.

A reorganização da paróquia de Manhumirim – com a formação de grupos leigos, organização de imprensa católica com jornal próprio, realização de eventos católicos públicos e construção de escolas – era uma maneira de o pároco exercer maior influência junto aos agentes leigos. Era por meio dessa atuação religiosa que o pároco constituía reputação e maior poder de mobilização, que se converteu em importante capital político, permitindo-lhe o engajamento contra os grupos que tinham domínio político do município.

O engajamento político do padre Júlio Maria se mostrou mais explícito na tentativa obtenção de proeminência no campo político apenas quando este já possuía ampla capacidade de mobilização religiosa. Tanto as organizações católicas como os argumentos religiosos foram mobilizados para a constituição de um capital político. As fronteiras entre os dois campos se tornaram de difícil delimitação.

Declarar-se católico implica, para os agentes dirigentes da Igreja Católica, uma manifestação de lealdade ao pároco – agente fundamental da Instituição junto aos leigos. Quando o Padre Júlio Maria enfatizou não aceitar que uma pessoa fosse católica e participante da maçonaria concomitantemente, aparentemente, uma questão de lógica religiosa, ele forçava uma tomada de posição política. Ser maçônico representaria ser do grupo político de Alfredo Lima e declarar-se católico, ser atuante junto aos desejos políticos do pároco.

A disputa pelo poder político municipal durou anos, o que revela que havia um grande equilíbrio de forças. O conflito foi amenizado quando as duas lideranças, em posições homólogas, viram-se impossibilitadas de conseguir um domínio pleno nos respectivos campos e, por isso, fizeram um "acordo de paz", o qual não significava mais do que uma diminuição na intensidade das disputas.

A atuação e os ensinos do Padre Júlio Maria contribuíam para a formação de um *habitus* católico militante, que se refletiu nas práticas religiosas do grupo de padres e irmãos formados sobre sua supervisão. É uma militância que procura um espaço dominante aos católicos nos diversos campos da vida social.

O Padre Geraldo Silva – ex-aluno do Padre Júlio Maria – fundou o Mape, engajando-se no propósito de combater outras religiões, disseminando concepções católicas dogmáticas

numa disputa explícita no campo religioso. A atuação militante desse pároco estava diretamente relacionada ao catolicismo combativo de Padre Júlio Maria – formou-se na Congregação um grupo com uma disposição de militância.

Os agentes do Mape, missionários e leigos, procuravam convencer à comunidade da importância e legitimidade da "fé católica". Nesse sentido, procuravam combater outras religiões. Se, de um lado, eram tradicionais no dogmatismo e na tentativa de construção de um "monopólio católico", de outro, inovavam por fornecerem ensinamentos bíblicos aos católicos leigos.

Os leigos passavam a contar com a oportunidade de estudarem a Bíblia, algo raro para as décadas de 1940 e 1950. Eles tinham ensinamentos numa linguagem que lhes permitiam participação; dessa forma, se viam como agentes importantes na defesa de suas religiões.

O estímulo à atuação religiosa e ao estudo não significava uma emancipação dos leigos, pois estes continuavam agindo de acordo com preceitos e desejos dos párocos. A formação de leigos era uma estratégia das mais importantes para a superação da escassez de padres, já que aqueles seriam fundamentais para fazer frente aos grandes investimentos de expansão protestante entre as décadas de 1940 e 1960.

No Concílio Vaticano II, enfatizou-se a necessidade de um trabalho de ruptura com o propósito de divulgação de dogmas e lógicas apologéticas de expressão do catolicismo. As ênfases em ecumenismo e participação leiga nas atividades religiosas se tornaram basilares do catolicismo que se instituiu. As transformações nos propósitos mais amplos da Igreja Católica repercutiram-se de maneira importante no plano local, porque tanto Alípio como João Resende foram muito influenciados pelos novos propósitos católicos.

A formação de um novo movimento, o Mobon, só foi possível porque Alípio e João Resende contavam com amplo respaldo de agentes religiosos e leigos da Diocese de Caratinga, em função do trabalho no Mape. Assim, foi o Mape que os potencializou para a criação de outra organização religiosa – o Mobon – com propósitos mais adequados às resoluções do Concílio Vaticano II.

Os novos propósitos religiosos foram fontes de grandes tensões no campo religioso católico. O padre responsável pelo Mape via neste Movimento a melhor forma de evangelização, ao passo que os jovens missionários passaram a vê-lo como uma forma de expressão do catolicismo ultrapassada. As negociações, dilemas e ajustes na formação de um novo movimento religioso ocorreram num processo social complexo, que necessitou de um trabalho religioso intenso para manter harmonia entre os agentes.

O Movimento da Boa Nova é fruto de tensão entre diferentes propósitos de evangelização: um com a finalidade de formar lideranças para combater protestantes (Mape), e o outro com o objetivo de formar lideranças para serem atuantes em suas comunidades católicas (Mobon). O novo movimento não apresentava apenas rupturas: a realização de cursos para os católicos leigos com estímulos aos debates – numa linguagem próxima ao universo simbólico dos trabalhadores rurais – mostra que havia importantes continuidades na lógica do fazer-se dos movimentos.

A ruptura gradual com o Mape se dava nas práticas cotidianas dos missionários, centrados na formação de comunidades e lideranças católicas. O *habitus* militante em prol do catolicismo se revelava na atuação dos missionários – não mais com o propósito de combater protestantes – com a concepção de um necessário engajamento em prol das comunidades católicas.

Na formação de lideranças pelo Mobon, havia uma espécie de clericalização de leigos. Estes eram preparados para coordenarem suas comunidades e ministrarem cursos pelo Movimento – num processo de "leigos formando leigos". Estes se tornavam leigos de maior conhe-

cimento religioso, com grande habilidade discursiva, e atuavam como uma espécie de missionários. Eram estimulados a agirem em suas comunidades e naquelas onde houvesse demanda para maior dinamização do catolicismo.

Os padres, os missionários do Mobon e os próprios leigos enfatizam que se trata de um Movimento de leigos. No entanto, apesar da ênfase na atuação leiga, estes tinham pouca autonomia. As lideranças leigas que recebiam formação do Mobon eram dependentes da legitimidade do pároco para exercerem suas funções de organização das atividades religiosas e sociais, algo que lhes rendia destaque na comunidade. Dessa forma, as lideranças religiosas só se instituíram efetivamente em locais onde os padres se mostraram adeptos a seus propósitos religiosos.

As lideranças do Mobon eram pessoas que adquiriam respeitabilidade junto a suas comunidades, padre e missionários. Os agentes leigos do Mobon eram atuantes na busca de que todos se "convertessem à comunidade". Este era um dos principais ensinamentos dos cursos do Movimento. Os líderes deveriam ser pessoas dispostas a enfrentar desafios em prol da comunidade.

Os padres que mais se empenharam no fortalecimento do Mobon tinham sob jurisdição paróquias de amplas dimensões territoriais. Dessa forma, ter leigos formados em cursos era uma maneira do pároco se ver representado em mais espaços da paróquia. Com isso, os párocos não se destituíam de seus poderes, pelo contrário, ampliavam seus domínios.

Ao se fazerem representados em mais localidades, tinham mais fontes de informações do que acontecia nos diversos espaços da paróquia. A presença das lideranças religiosas em mais espaços aumentava o poder de mobilização dos padres, já que suas mensagens se transmitiam mais facilmente para um maior número de pessoas – através das lideranças religiosas.

Apesar dos leigos encontrarem uma grande limitação de autonomia – já que agiam sob comando dos párocos –, os líderes se encontravam em situação de destaque perante outros católicos, sobretudo daqueles que gozavam da função de coordenador de comunidade. Mesmo sob tutela dos párocos, a rede ramificada de lideranças religiosas e comunidades pela paróquia favorecia a emergência de agentes influentes. Isso lhes rendia diferenciação e capital político: eram pessoas a serem procuradas para resolver assuntos da comunidade.

O Mobon – mesmo focado em propósitos de formação de comunidades e lideranças para trabalhos de cunho religioso – alterou formas de organizações locais e contribuiu para a mobilização de agentes religiosos para propósitos coletivos em prol das comunidades.

O processo de engajamento do Mobon na política sindical e partidária foi impulsionado pela capacidade de organização comunitária pré-existente – que lhes transmitia o sentido de união e potencialidade de promover transformações coletivamente. Agentes político-religiosos como Raul Messias, Durval Ângelo e Carlos Mesters – que vivenciavam processos de transformações nacionais da atuação da Igreja Católica – influenciaram o Mobon de forma decisiva para que este se tornasse participante ativo do campo político. Esses agentes enfatizavam a necessidade de uma ligação fé e vida e de um necessário engajamento em "prol do social".

A organização de pequenas associações comunitárias era vista como uma forma de melhoria da comunidade e de ajudar ao "próximo"; na mesma lógica explicativa, eram formados os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, em que lógicas de pensamento religioso são mobilizadas para o campo político.

O contexto de redemocratização, da década de 1980, favoreceu tais iniciativas. Em amplas partes do Brasil, grupos religiosos se engajaram no PT com motivações de dimensão moral e religiosa. O processo de politização do Mobon apresentou grandes desafios: lideranças religiosas se afastaram do Movimento por não concordarem com o engajamento no campo

político e a atuação dos agentes na comunidade era insuficiente para que esta fosse continuada na política.

O reconhecimento político do Mobon se deu com a eleição de Raul Messias em 1986. Ele foi apoiado e eleito porque tinha legitimidade dos missionários do Mobon e das lideranças religiosas; o mesmo aconteceu com Durval Ângelo na eleição de 1994. Esses candidatos foram capazes de potencializar suas candidaturas pela atuação no Mobon.

As atuações de Raul Messias e Durval Ângelo foram fundamentais, não só para a aproximação entre o Mobon e o PT, mas também para a identificação mútua entre os dois. Antes dessas candidaturas, que ajudaram a dar visibilidade política ao Mobon, este, aparentemente, era pouco ativo na política. Esta é uma aparência, porque, na prática, a formação de comunidades e lideranças congregava grupos de pessoas capazes de mobilizações coletivas fundamentais para demonstração de força no campo político. O *habitus* militante desses agentes para melhorar a comunidade foi mobilizado para o campo político.

Com um deputado eleito e a explicitação da força de mobilização política do Mobon, lideranças religiosas foram estimuladas a constituir diretórios municipais do PT. Assim, as comunidades e lideranças foram mobilizadas para propósitos políticos – a estrutura pré-constituída pelo Mobon foi fundamental para que o PT se instituísse em muitos municípios do Vale do Rio Doce e da Zona da Mata de Minas Gerais.

No município de Miraflores-MG, foi formado um PT rural e eclesiástico. As reuniões do diretório do partido eram recheadas de orações, argumentos religiosos que corroboram com a idéia de um desejo divino de melhorar a sociedade. A constituição do partido se revelava uma consequência do compromisso religioso assumido de lutar pela comunidade. A militância política se revelava sem a perda de um propósito religioso.

Quando as lideranças religiosas se engajaram no PT, tanto as reuniões do partido tinham momentos de argumentação religiosa, como as reuniões religiosas nas comunidades continham elementos políticos. Comunidades católicas e grupos de base do partido tinham pessoas em comum. O diretório local se auto-intitulava "partido de igreja": o que tanto revelava a origem do partido como também significava a tentativa de agregar a legitimidade da Igreja Católica frente à população – que, em sua grande maioria, era católica.

A partir da atuação política das principais lideranças religiosas do Mobon, houve mudanças nas relações sociais dos agentes do Movimento. As lideranças religiosas que não se agregaram ao PT foram perdendo legitimidade junto ao Mobon. Para os militantes petistas, ser religioso e não "ser PT" era uma incoerência. A coerência de ser religioso e ser petista – cobrada pelo pároco, pelos missionários e pelas lideranças petistas – impossibilitava que não petistas fossem destacados no Mobon. Esses agentes deixavam de ser de "linha de frente", tanto pela articulação do pároco para substituí-las, como pela desistência das lideranças em continuar atuantes no Mobon.

Houve resistência de grupos religiosos em se agregar ao PT, uma vez que os conflitos políticos repercutiram no campo religioso e as lógicas religiosas interferiam nas práticas políticas. Os campos, político e religioso, se revelaram entrelaçados, dificultando uma delimitação entre essas duas instâncias – os agentes falavam da religião nos encontros políticos e falavam de política nos encontros religiosos. Foram nas comunidades religiosas de base que se consolidaram os núcleos de base, que foram fundamentais para a consolidação do PT no município.

Apesar das comunidades religiosas serem dirigidas por agentes petistas, estas abarcam pessoas com enorme diversidade de propósitos. O fato dos religiosos petistas serem os coordenadores das atividades nas capelas e tratarem de temas relacionados à política, direta ou indiretamente, contribuía para que estas se esvaziassem em "tempo de política". As capelas se tornavam espaços, quase puramente, petistas.

Os católicos pertencentes ao partido apoiado pela igreja enfatizavam que pessoas conscientes votariam no PT – uma forma de agregar e legitimar ainda mais o partido. Nessa lógica, o voto consciente era o voto do PT, independente da motivação e do histórico do agente no município – se a pessoa votou no PT, é consciente. O voto no adversário é sempre um voto sem consciência ou dado por alguém que "vendeu a consciência" por um favor prestado.

Muitos líderes religiosos incorporaram uma dimensão político-religiosa legitimadora da necessidade de uma militância para transformações sociais, mas esse discurso nem sempre sensibilizava ou mesmo era visto na prática, já que a troca de favores, história da família e demais vínculos sociais eram mais decisivos para o engajamento político que a "consciência social". Assim, a transição entre o Mobon e o PT não foi tão natural quanto agentes do Movimento pretendem representar. Era mais um desejo de políticos e lideranças religiosas do que uma prática concreta.

As motivações mais públicas das lideranças petistas para atuação política é servir a "Deus", refletindo um *habitus* constituído na militância junto ao Mobon. A dimensão religiosa foi fundamental para o engajamento político, mas essa argumentação deixa outras fontes de motivações – como ter sido político antes do engajamento religioso ou mesmo ter histórico familiar de participação político-partidária – não explícitas, mas que também são importantes.

É enganoso pensar que a atuação destacada nas comunidades religiosas necessariamente resulte em capital político suficiente para que alguém seja eleito vereador, deputado ou prefeito. Exemplo disso é que lideranças religiosas muito reconhecidas encontraram grandes dificuldades de serem eleitas.

As lógicas de funcionamento da política local envolviam prestações de favores pessoais para se obter votos. As lideranças religiosas, com o trabalho de uma "conscientização social", não conseguiram romper, se não de maneira limitada, com a lógica política tradicional de prestação de favores. A administração mais democrática, na qual os vereadores não teriam como função prestar favores, mas apenas legislar, era mais um discurso do que uma prática. Isso explica porque lideranças religiosas das mais importantes não conseguiam ser eleitas ou reeleitas; a justificativa para esse fato é que muitos deles eram "ruins de favores".

Apesar do número de agentes sociais que se agregaram ao PT e à militância política ser limitado e os desafios de convivência comunitária serem grandes, as conquistas políticas dos novos agentes políticos são consideráveis. O fato de terem ganhado as eleições para a prefeitura de Miraflores por três mandatos, e com bom número de veadores em todas elas, revela que esses agentes adquiriram grande capacidade de atuação política.

O PT de Miraflores passou por um processo de mudanças importante a partir de quando venceram as eleições municipais. Muitas lideranças do Mobon-PT ficaram insatisfeitas por não serem contempladas, seja pelo desejo de amplas transformações no município ou por não serem contemplados por cargos políticos. A necessidade de alianças para irem se perpetuando no poder foi quebrando a "pureza" do partido, que gozava de militantes formados com uma base comum de pressupostos religiosos e políticos.

No campo religioso, a lógica é fazer bem a todos e prestar favores no limite das possibilidades. No campo político, fazer isso a um adversário, deixando de privilegiar alguém "do mesmo lado", pode render sérias rejeições. Agir no campo político com concepções adquiridas de práticas religiosas, sem um devido ajustamento de lógicas próprias da política, pode significar um insucesso eleitoral. A lógica da caridade, compreensão ao próximo, não querer aparecer etc. estão longe de poderem ser aplicadas no campo político sem grandes possibilidades de derrota.

O diretório do Partido dos Trabalhadores de Miraflores ainda tem nas comunidades rurais sua maior força e se vê em situação difícil, tanto em função da insatisfação com a admi-

nistração petista, como por causa da queda do número de pessoas que vivem nessas comunidades: houve uma grande migração para outras regiões e para o exterior (sobretudo para os Estados Unidos, algo muito comum naquela região). As pessoas que formaram o diretório do PT, na década de 1980, se encontram em idade avançada e não houve formação de novos quadros. O problema da formação de novas gerações se coloca tanto para o PT, como para o Mobon.

Esses quadros de lideranças político-religiosas instituídas localmente tornam difícil o controle ou impedimento, por parte dos bispos ou qualquer outra instância hierárquica católica, do engajamento político desses agentes. Nessas relações de poderes institucionais, os missionários se encontram em posição privilegiada e realizam seus trabalhos itinerantes nas localidades onde são bem recebidos.

O engajamento dos párocos na política partidária revela mais riscos. Quando um pároco se mostra adepto a um grupo no campo político, ele se vê perdendo capital religioso, porque perde poder de agregação do maior número ou da totalidade: ele agrega de forma mais consistente um grupo específico, mas pode ir se desvinculando de outros. Uma tomada de posição política pode significar derrocada no campo religioso. Com a formação de um grande grupo de insatisfeitos, há possibilidade de punição por parte do bispo e perda de reputação junto a outros padres. Isso ajuda a explicar a relutância de padres em assumir abertamente o posicionamento político.

O Mobon continua atuante nos campos religiosos e políticos. Se, por um lado, conseguiu estabelecer lideranças, consolidar comunidades, estimular sindicatos e levar pessoas de pouca escolaridade a ministrar cursos e se sentirem motivadas a atuarem politicamente, de outro, o número de lideranças do Mobon caiu em função da opção política pelo PT.

As comunidades enfrentaram sérios desafios de continuidades de suas práticas com o estabelecimento das divergências políticas, e algumas das lideranças tiveram desempenho eleitoral abaixo da expectativa. O poder de mobilização de votos diminuiu muito em relação à década de 1980, tanto pelos desgastes políticos dos processos eleitorais, bem como pelos esvaziamentos das comunidades no meio rural.

Os processos sociais ocorrem de forma dinâmica e os agentes sociais constroem suas respostas e soluções aos desafios que se apresentam de modo muito ativo. É esse dinamismo e capacidade de adaptações aos diferentes contextos e demandas que tornou possível a um movimento de combate ao protestantismo potencializar agentes para a formação de um outro Movimento, adaptado ao Concílio Vaticano II – formador de lideranças e comunidades. Os desdobramentos da formação religiosa de lideranças e organização de comunidades permitiram importantes mobilizações no campo político. Diante dessa história de transformações, o futuro do Mobon não abre possibilidades para qualquer espécie de previsibilidade.

# FONTES

## DOCUMENTAIS

Caderno com relatos sobre história do Mobon s/d (Possivelmente escrito entre 1979 e 1980, há escritos com datas registras de 1981 na seqüência)
Cadernos de registros de cursos da Srª Dona Cora Furtado de Melo.
Caderno de registro de participantes de cursos do Mobon.
Jornal Estado de Minas, domingo, 1º de agosto de 2004.
Livro de Atas do diretório municipal de Miraflores-MG.
Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores-MG
Tabelas de Votação do Tribunal Regional Eleitoral.
Livros de cursos (sem data):

- Curso de Bíblia
- Curso de Boa Nova
- Curso de Natal
- Curso de Semana Santa
- Fidelidade ao Evangelho
- Iniciação Bíblica
- O Evangelho na Vida
- Políticos Cristãos
- Treinamento e Aprofundamento

## SITES

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.
http://www.sacramentinos.org.br.
http://www.mobon.org.br/

## QUADRO DE ENTREVISTADOS

| NOME | PROFISSÃO | MOTIVAÇÃO PARA ENTREVISTA |
|---|---|---|
| Alípio Jacinto da Costa | Missionário Fundador do Mobon | Foi importante nas informações sobre o processo de formação e politização do Mobon. Como foi atuante em toda a história do Movimento facilitou no acesso a dados e pessoas importantes na história do Movimento. |
| Antenor Carlos | Filho de um sitiante e político do município. Herdou terras dos pais onde trabalhou. É importante político do PT | Passou pelos cursos de formação do Mobon, desde fins da década de 1970. Foi vereador e atualmente exerce o terceiro mandato como prefeito do município de Mariflores-MG. Pioneiro do Mobon no município e agente destacado do Movimento. |
| Pedro Borges | Trabalhava em fazendas e tornou-se pequeno proprietário | Passou pelos cursos de formação do Mobon no início da década de 1970, agente atuante na comunidade, no PT e na formação de cooperativas e associações no município. |
| Pedro Cortês | Herdou terra dos pais, é pequeno produtor rural | Passou pelos cursos de formação do Mobon no início da década de 1970. Atualmente é coordenador de comunidade e exerce cargo de vereador no município pelo quarto mandato. |
| Argemiro | Trabalhava alugando trator. Montou uma pequena serralheria no município e é vereador pelo PT | Atualmente é presidente do PT no município. Está em seu quanto mandato como vereador pelo PT. Não é conhecido no município pela atuação religiosa, embora seja católico. |
| Sócrates | Trabalha em suas próprias terras, é lideranças religiosa | Atualmente é coordenador de comunidades da Paróquia de Mariflores. Participou de cursos no início da década de 1970, nunca se filiou ao PT embora seja aliado importante. |
| Hélio | Dono de uma padaria no município. Filho de pequeno produtor rural | Participa dos cursos do Mobon desde a década de 1970. Foi coordenador de comunidade e é filiado ao PT. |
| Maria Esperança | Secretária Municipal de Saúde de Mariflores. Filha de importante liderança religiosa e petista no município. | Filha do primeiro presidente do PT no município. Foi importante no estímulo à articulação do pai no partido e mobilização de jovens no município. Participou de poucos cursos do Mobon. Tornou-se atuante politicamente através da Pastoral da Juventude. |
| Dona Inezita | Dona de casa, importante liderança religiosa atualmente aposentada | Participou dos cursos do Mobon no início da década de 1970, atuante liderança comunitária e militante do PT. |
| Dona Tuta | Dona de casa, atualmente aposentada | Participante de cursos na década de 1970 foi atuante como liderança religiosa. Afastou-se do Mobon e Igreja Católica por ser esposa de adversário político do PT. |
| Durval Ângelo | Professor e Deputado Estadual pelo PT desde 1994 | Participou de cursos do Mobon na década de 1970. Foi agente da CPT na década de 1970. Foi agente da CPT na década de 1980. É apoiado pelo Mobon desde a primeira eleição, em 1994. |
| Santiago | Pequeno produtor rural, herdou as terras de sua família | Participou de cursos do Mobon na década de 1970, atuante em associações no município, nunca se filiou ao PT, visto como aliado importante. |
| José Maria | Era funcionário de fazendeiros. Depois se tornou um pequeno produtor rural (sitiante) | Participa dos cursos do Mobon desde início da década de 1970. Coordenou comunidades, foi coordenador geral da paróquia, membro fundador do PT, exerceu cargo de vereador entre 1996 e 2000. |
| João da Silva Resende | Missionário Fundador do Mobon. | Agente ativo dos processos de transformação e politização do Mobon. Responsável pela implementação da utilização de metáforas e comparações nos cursos. |
| José do Sindicato | Pequeno produtor rural (sitiante).Presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais | Liderança comunitária importante. Foi coordenador de comunidade. Afastou-se do Mobon por discordar da postura do Padre Léssio e missionário por não assumir que apoiaram um candidato depois deste ter sido derrotado. Está em seu primeiro mandato como vereador do PT. |

| | | |
|---|---|---|
| Toninho da Silva | Possui pequena porção de terras. Vivia como prestador de serviços para fazendeiros | Liderança comunitária importante. Foi coordenador de comunidade. Participou dos cursos do Mobon desde meados da década de 1970. Apóia o grupo político adversário do PT. |
| Mariano | Irmão Missionário Congregação dos Missionários Sacramentinos. | Ministra cursos pelo Mobon. Atuante no Mobon desde meados da década de 1990. |
| Maria Antônia | Professora | Foi importante na fundação do PT. Filha do primeiro presidente do diretório do partido, Nilson Coleta. Cuidou da parte burocrática e estímulo a candidatura. |
| Monsenhor Raul | Membro do clero da Diocese de Caratinga-MG | Importante na legitimação e consolidação do Mobon na Diocese de Caratinga. Foi um estimulador de formação de Comunidades de Base atuando junto ao Bispo na divulgação das resoluções do Concílio Vaticano II. |
| | | |
| Pedrinho Mariano | Pequeno produtor rural (sitiante) | Participou de cursos desde meados da década de 1970. Destacada liderança religiosa no município. Líder dos sem-terra, organização local. |
| Milton Esperança | Pequeno produtor rural (sitiante) Funcionário da Prefeitura (Vigilante) | Participou dos cursos desde meados da década de 1970. Importante liderança junto ao Padre Léssio. Foi o primeiro presidente do diretório do PT no município. |
| Padre Gwenael Kerandel | Padre Aposentado | Pároco da Zona da Mata mineira que organizou e estimulou cursos do Mobon entre fins da década de 1960 e meados da década de 1970. |
| Padre Paulo Riou | Padre Aposentado | Pároco da Zona da Mata mineira que estimulou cursos do Mobon na década 1990. |
| Rosária | Professora | Participou de cursos desde meados da década de 1970. Liderança religiosa reconhecida no município, era responsável pela catequese na gestão do Padre Léssio e fundamental para que pessoas do centro do município participassem dos cursos do Mobon. |
| Raul Messias | Pequeno produtor rural (sitiante) | Primeiro deputado eleito com esforços do Mobon. Ministrou cursos pelo Movimento no início da década de 1980. |
| José Gomes | Dono de padaria, trabalhou em firmas em São Paulo | Importante liderança comunitária, participativo nas atividades religiosas. Adversário político do PT. |
| Tilden Santiago | Ex-deputado federal. | Aproximou-se do Mobon em meados da década de 1980, sob influência de Durval Ângelo e Raul Messias. Foi apoiado pelo como candidato a deputado federal em diversas eleições. |
| Dora | Pequena produtora rural e aposentada | Participante de cursos desde o início da década de 1980. Liderança comunitária e militante do PT. |
| João Santos | Pequeno produtor rural (sitiante) aposentado | Participa dos cursos desde o início da década de 1970. Foi coordenador de comunidade. Primeiro candidato a prefeito pelo PT no município |
| João Rosado | Trabalha em fazendas e como ajudante de pedreiro, atualmente é aposentado | Participa dos cursos desde meados de 1970. Liderança comunitária. Era politicamente aliado do grupo adversário do PT com qual rompeu, se tornando militante do PT. |
| Zander | Pequeno produtora rural e aposentado | Participou dos cursos do Mobon na década de 1970. Foi candidato a vereador pelo PT. |

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma tragédia:* Movimento Fé e Política. Ouro Preto: Editora UFOP, 2000.

ARAÚJO, Ricardo Torri. *O Movimento da Boa Nova***.** Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1999.

AZEVEDO, Dermi. Desafios estratégicos da Igreja Católica. *Lua Nova*, n. 60, p. 57-79, 2003.

BERGER, Peter L. *O Dossel do Sagrado.* São Paulo: Editora Paulinas, 1987.

BERGER, Peter L. e LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade:* tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

BEZERRA, Marcos Otavio. *Em nome das "bases":* política, favor e dependência pessoal. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

BOFF, Leonardo. Fé e política: tudo é político, mas o político não é tudo. In: BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos:* do vale de lágrimas à terra prometida. Rio de Janeiro: Codecri, p. 103-107, 1980.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo e MIRANDA, Márcia. A Contribuição dos Militantes Cristãos na Política Partidária. In: *Fé e Política:* fundamentos. In: Oliveira, Pedro A. Ribeiro de. Aparecida, SP: Editora Idéias e Letras, 2004.

BORGES, Maria Elisa Linhares. Representações do Universo Rural e luta pela reforma agrária no leste de Minas Gerais. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 47, p. 303-326, 2004.

BOTELHO, Demerval Alves. *História de Manhumirim:* Município e Paróquia. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1990.

BOTELHO, Demerval Alves. *História dos Missionários Sacramentinos* (1878 - 1944). Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1994.

BOTELHO, Demerval Alves. *História dos Missionários Sacramentinos* (1945-1994). Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Sociologia***.** Org. Renato Ortiz (Tradução de Paula Monteiro e Alicia Auzmendi). São Paulo: Editora Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. A delegação e o fetichismo político. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas:* sobre a teoria da ação. Tradução Mariza Corrêa – Campinas, SP: Editora Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia.* Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora Fim de Século, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Organização de Sérgio Miceli. 6 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz – 11ª edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalianas.* Tradução Sérgio Miceli. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007a.

BOURDIEU, Pierre. *As Estruturas Sociais da Economia*. Tradução Maria Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 2010.

BOURDIEU, Pierre e SAINT-MARTIN, Monique de. La Sagrada Familia: El episcopado francés en el campo del poder. In: *La eficácia simbólica:* religión y política. - 1ª ed. – Buenos Ayres: Editora Biblos, 2009.
BRAGA, Aroldo. Leigo, Igreja e Sociedade no Brasil. *Cadernos Adenauer* 9: Fé, vida e participação – São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2000.
BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil:* Igreja e o Regime Autoritário. São Paulo: Editora Loyola, 1979.
BRUNO, Regina Ângela Landim. *Senhores da terra, senhores da guerra:* (a nova face política das elites agroindustriais no Brasil). Rio de Janeiro: Forense Universitária, UFRRJ, 1997.
BRUNO, Regina Ângela Landim. Nova República: a violência patronal como prática de classe. *Sociologias*. Porto Alegre, ano 5, nº 10, jul/dez, p. 284-310, 2003.
BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
CAMPOS, Ana Paula Teixeira de (2006). *"Conquista de Terras em Conjunto"*: redes sociais e confiança – a experiência dos Agricultores e Agricultoras familiares de Araponga-MG. Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. Viçosa: UFV. (2006).
CAMURÇA, Marcelo. Sombras na Catedral: A Influência *New Age* na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *Numen:* revista de estudos e pesquisas da religião**.** V.1, n. 1. Juiz de Fora: UFJF, 1998.
CAMURÇA, Marcelo. Estaria o Catolicismo na França do Século XXI caminhando em direção a um perfil comunitário? In: *Religião & Sociedade.* Volume 30, n. 2 (p. 74-89), 2010.
CARDOSO, Léssio Lima. Da apologética à conversação. *Diretrizes:* Revista da Diocese de Caratinga. Ano XLVII - nº 777- Junho, 2006.
CARDOSO, Léssio Lima. Mobon: uma casa que fez história. *Diretrizes:* Revista da Diocese de Caratinga. Ano LI - nº 809 – Fevereiro, 2009.
CARVALHO, Joaquim e BORSTNER, Bojan. Religions, Identities and Citizenships. In: *Citizenships and Identities:* Inclusion, Exclusion, Participation. Edited by Ann Katherine Isaacs – Pisa: Plus – Pisa University Press, 2010.
CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
COMERFORD, John Cunha. *Como uma família***:** sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ (Coleção Antropologia da Política), 2003.
COMERFORD, John Cunha. "Como uma família": Sindicatos de trabalhadores rurais na Zona da Mata de Minas Gerais, 1984-2000. In: FERNANDES, Bernardo Mançano; MEDEIROS, Leonilde Servolo de; PAULILO, Maria Ignez (orgs.). *Lutas camponesas contemporâneas:* condições, dilemas e conquistas. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, v. 1, cap. 13, p. 307-324, 2009.
COMERFORD, John Cunha. **"**Herança de Terra e conflito"**.** In: LIMA, Eli Napoleão de; DELGADO, Nelson G., MOREIRA, Roberto José (Orgs.). *Mundo Rural:* configurações rural-urbanas: poderes e políticos. Rio de Janeiro: Maud X: Edur, 2007.
COUTROT, Aline. Religião e Política. In: *Por uma história política*. Organização de René Rémond; tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. (1996)
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Igreja e Problemas da Terra:* Documento aprovado pela 18ª Assembléia da CNBB, Itaici, 14 de fevereiro de 1980. 2ª Edição, 1980.
CORRÊA, José Eugênio, Dom. Comunidades do Padre Silva. *Diretrizes,* Para toda a diocese de Caratinga. Caratinga, 01 jul, 1971.
COSTA, Alípio Jacinto da. *Bodas de Ouro da Evangelização (1959-2009):* Movimento de apostolado dos pioneiros do evangelho (MAPE) ou Movimento da boa nova (MOBON). **(**Texto datilografado - 63 páginas). Dom Cavati-MG, 2009.

COSTA, Alípio Jacinto da. *Celebração dos 40 anos do primeiro curso de Boa Nova em Eugenópolis (1969-2009)***.** (Texto datilografado - 6 páginas). Dom Cavati-MG, 2009a.
COWAN ROS, Carlos Javier. *A "trama" do social.* Família, comunidade e política nas lógicas de relacionamento dos camponeses *yaveños.* Tese de Doutorado de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ, 2008.
DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do Século XX: Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/194. São Paulo, *Estudos CEBRAP*, nº 12, 1975.
DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a Abertura, 1974-1985. In: *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Org., KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott – Porto Alegre: Editora L & PM: CEDEC, 1986.
DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu (1930-2002): explorateur du champ religieux. In: DIANTEILL, Erwan, LÖWY, Michael. *Sociologies et religion:* approches dissidents. Paris. Presses Universitaires de France, 2005.
DOIMO, Ana Maria. *Movimento social urbano, igreja e participação popular*. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
FERREIRA, Salomé Lima. *Lideranças religiosas e lideranças políticas em um assentamento rural***.** Dissertação de Mestrado UFRRJ/ CPDA, 2005.
FREIRE, Paulo . *Extensão ou Comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970
GOMES, Wanda Lúcia e ANDRADE, Durval Ângelo. *MOBON:* missão e fé libertadora. Belo Horizonte. Editora O Lutador, 2011.
GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 8ª ed. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Tradução de Luiz Mario Gazzaneo. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1978,
GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere.* Volume I; edição e tradução Carlos Nelson Coutinho; co-edição, Luiz Sérgio Henrique e Marco Aurélio Nogueira. 2ª ed. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2001.
HANKS, William F. *Língua como prática social:* das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. São Paulo: Editora Cortez, 2008.
HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido; a religião em movimento*. Lisboa. Editora Gradiva, 2006.
IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. *Igreja e Camponeses:* Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
KERANDEL, Jean; DEL CANTO, Luis Mario. *Evangelizacion y promocion en Comunidades Eclesiales de Base (medio rural),* Brasil. Medellín, Instituto Pastoral del CELAM, 1977.
KLANDERMANS, Bert, STAGGENBORG, Suzanne, TARROW, Sidney. Conclusion: Blending Theories in Social Movement Research. In: *Methods on Social Movements Research.* Org. KLANDERMANS, Bert, STAGGENBORG. University of Minnesota Press. Minneapolis/London, 2002.
KRISCHKE, Paulo & MAINWARING, Scott (orgs.). *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição: 1974-1985*. Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986,
LAGROYE, Jacques. *Appartenir à une institution:* Catoliques em France aujourd'hui. Paris: Ed. Economica, 2009.
LESBAUPIN, Ivo. "Comunidade de base e mudança social". Praia Vermelha – *Estudo de Política e Teoria Social*, 3: 54-79, 2000.
LESBAUPIN, Ivo et. al. "Revisitando as CEBs: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais". *Religião & Sociedade*, 24, 1: 142-176, 2004.
LIMA, Luis Gonzaga de Souza**.** *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil:* hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Editora Vozes, 1979,

LIMA, Maurílio César de. *Breve História da Igreja no Brasil.* São Paulo, Edições Loyola, 2004.
LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Cortez, autores associados,1995.
LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses:* religião e política na América Latina. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne – Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
MACHADO, Maria D. C. e MARIZ, Cecília. *Mulheres e prática religiosa nas classes populares*: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: Anpocs, 34 pp. 71-87, 1997.
McADAM, Doug & MCCARTHY, John D. & ZALD, Mayer N.. "Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparactive perspective on social movements". In: *Comparative perspectives on social movements – Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings.* Cambridge: University Press, 1996.
MAINWARING, Scott. *A Igreja e a Política no Brasil* (1916-1985). Tradução: Heloísa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
MARINS, José. *Comunidades Eclesiais de Base na América Latina*: origem, conteúdo, perspectivas. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.
MARIZ, Cecília. *Coping with Poverty.* Philadelphia: Temple University Press, 1994.
MARIZ, Cecília Loreto, MACHADO, Maria das Dores Campos .Encontros e desencontros entre católicos e evangélicos no Brasil. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis e cidadãos:* percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Eduerj, p. 87-102, 2006.
MARTIN, David. *Tongues of fire:* the explosion of protestantism in Latin America. Oxford. Blackwell, 1990.
MARTINA, Giacomo. *História da Igreja:* de Lutero a nossos dias. IV - A era contemporânea São Paulo: Edições Loyola, 1997.
MARTINS, José de Souza. "Os camponeses e a política no Brasil". In: *Os camponeses e a política no Brasil:* as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
MARTINS, José de Souza. *Caminhada no Chão da Noite:* Emancipação Política e Libertação nos Movimentos Sociais do Campo. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.
MARTINS, José de Souza. *O Poder do Atraso:* Ensaios de Sociologia de História Lenta. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
MARTÍNEZ, Ana Teresa. Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. In: Bourdieu, Pierre. *La eficácia simbólica:* religión y política. - 1ª ed. – Buenos Ayres: Biblos, 2009.
MEDEIROS, Leonilde Servolo de; ESTERCI, Neide. Introdução. In: MEDEIROS, Leonilde et al (Org.). *Assentamentos Rurais:* uma visão multidisciplinar. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.
MELUCCI, Alberto. *Challenging Codes:* collective action in the information age. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
MELUCCI, Alberto. Busca de qualidade, ação social e cultura – Por uma sociologia reflexiva. In: *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura***.** Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
MENEGUELO, Rachel. *PT: a formação de um partido, 1979 – 1982*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1989.
MICELI, Sérgio. *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1940).* São Paulo - Rio de Janeiro: DIFEL Difusão editorial, 1979.

MOSCOVICI, S.; DOISE, W.. *Dissensões e Consenso:* uma teoria geral das decisões coletivas. Lisboa: Livros Horizonte, 1991.
NEVES, Delma Pessanha. Mediação social e mediadores políticos. In: NEVES, Delma Pessanha. *Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos.* Porto Alegre: Editora da UFGRS. Coleção Estudos Rurais, 2008.
NEVES, Delma Pessanha. Descentralização administrativa e intersecções políticas. In*: Raízes*, vol. 27,nº1, jan. – jun, 2008a.
NEVES, Delma Pessanha. Organização Comunitária e ação política: os *ribeirinhos* e o Movimento de Educação de Base. In: NEVES, Delma Pessanha. *Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos*. Porto Alegre: Editora da UFGRS. Coleção Estudos Rurais, 2008b.
NOVAES, Regina Reys. *De corpo e alma***:** catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Editora Graphia, 1997.
NOVAES, Regina Reys. Crenças religiosas e concepções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Carlos. *Política e Cultura*: século XXI. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002.
NOVAES, Regina Reys. A mediação no campo: entre a polissemia e a banalização In: MEDEIROS, Leonilde et al (Org.). *Assentamentos Rurais*: uma visão multidisciplinar. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.
OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. *Religião e mobilização social na Arquidiocese de Mariana.* Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. Viçosa – UFV, 2005.
OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. Poder eclesiástico, idéias progressistas e estratégias para a emergência das comunidades eclesiais de base na Arquidiocese de Mariana. In: *LPH* – Revista de História/Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Ouro Preto, 2005a.
OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. Edições Loyola. 2002
OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. "A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu". In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião***:** enfoques teóricos. Petrópolis: Editora Vozes, p. 177-197, 2003.
OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Apresentação. In*: Fé e Política*: fundamentos. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (org.). Aparecida-SP. Idéias & Letras, 2004.
OLIVEIRA, Valter Lúcio. *A ironia da realidade e os paradoxos da razão política:* diversidade, sociabilidade e dinâmicas político-religiosas em espaços de luta pela terra no Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado. CPDA/UFRRJ, 2009.
ORO, Ari Pedro. Políticos e Religião no Rio Grande do Sul – Brasil, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 15, p. 161-179, 2001.
PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão:* Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro-Belo Horizonte: Editora UFMG-IUPERJ, 2003
PAIVA, Vanilda. Introdução. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo. Edições Loyola. 1985
PALMEIRA, Moacir. Voto: racionalidade ou significado. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* Número 20, ano 7, outubro. 1992
PALMEIRA, Moacir. Política, Facções e Voto. In: PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Marcio. *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria. 1996
PALMEIRA, Moacir. Eleição Municipal, política e cidadania. In: Moacir Palmeira, César Barreira (orgs.). *Política no Brasil***:** visões de antropólogos – Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política /UFRJ. 2006
PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz . Política Ambígua. In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina, CRESPO, Samira. *O mal à brasileira.* Rio de Janeiro: Editora UERJ. 1997

PETRINI, João Carlos. *CEB's*: um novo sujeito popular. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 1984
POLETTO, Ivo. A Igreja, a CPT e a mobilização pela reforma agrária. In: Miguel Carter (org.). *Combatendo a desigualdade social:* o MST e a reforma agrária no Brasil. [tradução de Cristina Yamagami]. - São Paulo: Editora UNESP, 2010.
PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto (2010). Católicos de toda nação, uní-vos! – o catolicismo político no Brasil (1890 -1934). In: *Tempo da Ciência***:** revista de ciências sociais e humanas. UNIOESTE, V. 17, n.33,
PROVÍNCIA DO RIO DE JANEIRO. *Intercâmbio.* nº 112, ano XXXIV. 1995
REGIDOR, Jose Ramos. Vinte e Cinco anos da Teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo (org.)**.** *A Teologia da Libertação:* Balanço e Perspectivas. São Paulo: Editora Ática, 1996.
RESENDE, João. A linguagem de uma formação popular. In: Andrade, Durval Ângelo. *Caderno de formação política*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.
RICCI, Rudá Guedes Moisés Salermos. *Fuga para o futuro:* Novos Movimentos Sociais Rurais e a concepção de Gestão Pública. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.
ROMANO, Jorge Oswaldo. Política e Religião: Igreja Católica e a Representação do Campesinato. *Revista Universidade Rural*, Ser. Ciências Humanas, v. 17, n.1/2, p. 87-99. jan/dez, 1995.
SAHLLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
SAMUELS, David. *Opinião Pública.* Campinas, vol. 14, nº 2, Novembro, p. 302-318, 2008.
SANCHIS, Pierre. Catolicismo e representatividade eleitoral numa sociedade em mudança. *Cadernos do Iser*, nº 38, 1990.
SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo. Edições Loyola, 1996.
SCHIAVO, Reinaldo Azevedo. *Os Redentoristas em tempos de Aggiornamento:* um estudo sobre a pastoral Missionária da Província do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo entre as décadas de 1960-1980. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de Ouro Preto, 2011.
SCHIAVO, R. A.; OLIVEIRA, F. R. C. Da teologia ao rural: reflexões acerca de idéias religiosas e concepções políticas na Arquidiocese de Mariana. *Revista Ideas* - Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 203-230, jul.-dez, 2008.
SERBIN, Kenneth P.. *Diálogos na Sombra:* bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. Tradução de Carlos Eduardo Lins da Silva – São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.
SERBIN, Kenneth P.. *Padres, celibato e conflito social***:** uma história da Igreja Católica no Brasil. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.
SMITH, Christian S. *The emergence of Liberation Theology*: Radical Religion and Social Movement Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
SOARES, Fabrício Emerick. Padre Júlio Maria De Lombarde: diálogo entre ação missionária e política. *Revista Atualização*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, p. 7-52, 2011.
SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *Do Vaticano II a um Novo Concílio?* O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
STEIL, Carlos. Catolicismo e Cultura. In: Valla, V. V. (org.). *Religião e Cultura Popular***.** Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
TARROW, Sidney**.** *Power in Movements*: Social Movements and Contentions Politics. Cambridge University Press, 1998.
TEIXEIRA, Faustino Luis Couto. *A Gênese das CEBs no Brasil*: elementos explicativos. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
TEIXEIRA, Faustino Luis Couto. *Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil*. São Paulo: Editora Paulinas, 1996.

THEIJE, Marjo De. *Tudo o que é de Deus é Bom:* uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 2002.
THOMPSON, E. P.. *A Formação da Classe Operária Inglesa I:* A árvore da liberdade. Tradução: Denise Bottmann, 2ª edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1989.
THOMPSON, E. P., *Costumes em Comum***;** revisão técnica Antonio Negro, Cristina Meneguelo, Paulo Fontes. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.
THOMSON, Patricia. Field. In: Grenfell, Michael (Org.). *Pierre Bourdieu:* Key Words. Durham: Acumen, 2010.
WEBER, Max. A psicologia das religiões mundiais. In: *Ensaios de Sociologia.* Rio de Janeiro – RJ: LTC Editora, 2002.
WEBER, Max. As rejeições do mundo e suas direções. In: *Ensaios de Sociologia.* Rio de Janeiro – RJ: LTC Editora, 2002.
WOLF, Eric. *Antropologia e Poder.* Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.