



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

JOÃO LEONDENES FACUNDO DE SOUZA JUNIOR

**“HÁ ALGO A SER DITO”: O PAPEL DA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA NA
PROBLEMÁTICA DO SOLO URBANO NA DÉCADA DE 1980**

FORTALEZA

2024

JOÃO LEONDENES FACUNDO DE SOUZA JUNIOR

“HÁ ALGO A SER DITO”: O PAPEL DA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA NA
PROBLEMÁTICA DO SOLO URBANO NA DÉCADA DE 1980

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Samuel Carneiro de
Maueou

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S1" SOUZA JUNIOR, JOÃO LEONDENES FACUNDO DE.
"Há algo a ser dito" : o papel da Arquidiocese de Fortaleza na problemática do solo urbano na década de 1980 / JOÃO LEONDENES FACUNDO DE SOUZA JUNIOR. – 2024.
144 f. : il.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. Samuel Carvalheira de Maupeou .
1. Igreja Católica. 2. Arquidiocese de Fortaleza. 3. Moradia. 4. CEBs. 5. Cartas Pastorais. I. Título.
CDD 900
-

JOÃO LEONDENES FACUNDO DE SOUZA JUNIOR

“HÁ ALGO A SER DITO”: O PAPEL DA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA NA
PROBLEMÁTICA DO SOLO URBANO NA DÉCADA DE 1980

Dissertação apresenta ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção de título de mestre em História. Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Samuel Carvalheira de Maupeou

Aprovada em: 20 /02 /2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Samuel Carvalheira de Maupeou (Orientador)
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Frederico de Castro Neves
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Mário Martins Viana Júnior
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Suyanne Meneses, companheira diária, a pessoa que mais contribuiu para a realização deste trabalho. Seu apoio, sua organização e sua compreensão foram fundamentais para a conclusão desta pesquisa. Te amo!

Aos meus pais, Léo e Regina, por acreditarem na educação como a maior riqueza a ser deixada aos filhos. As melhores características que possuo são heranças da convivência e do ensinamento que recebi de vocês.

Aos meus irmãos, Gerardo, Léo e Camila, pela oportunidade de partilhar os anos, as implicâncias e os sorrisos. Esse mestrado foi um caminho trilhado a partir do incentivo de vocês, do exemplo e da seriedade com que os vi se dedicarem à vida acadêmica.

Ao meu sogro e minha sogra, Otacílio e Elizene, por dividirem comigo e com minha esposa o cuidado diário do João Miguel. A disponibilidade de vocês e o cuidado com a alimentação foram fundamentais para que eu tivesse a tranquilidade que esse momento exigia.

Aos professores do Mestrado em História da UFC, por acreditarem na ciência histórica e nas possibilidades que podemos construir a partir dela.

Ao meu orientador Samuel Carvalheira, pela parceria construída desde a graduação, marcada pelo companheirismo, pela simplicidade, pela franqueza e pela aposta na pesquisa. Este trabalho foi escrito a quatro mãos, contudo, quero destacar que as incoerências que persistem na pesquisa são fruto da minha teimosia. Obrigado!

Aos professores presentes na banca de avaliação, Frederico de Castro Neves e Mário Martins, pelas valiosas contribuições à minha pesquisa e pelo exemplo de seriedade com que tratam o fazer histórico, demonstrando que um pesquisador consequente deve estar atento aos sofrimentos humanos.

Aos funcionários da CNBB do Regional Nordeste I, em especial ao amigo Alex Ferreira e ao Pe. Francisco Alves Magalhães, Secretário-Executivo da entidade, meu agradecimento pela disponibilidade em facilitar meu acesso aos arquivos. Esse trabalho não teria sido possível sem as fontes às quais pude consultar neste espaço.

Ao amigo Pe. Júlio Ferreira, expressei minha gratidão por abrir os arquivos da Congregação Redentorista de Fortaleza. Seu compromisso com uma sociedade mais justa e com o enfrentamento das desigualdades são motivos de admiração, sendo um exemplo a ser seguido.

À CAPES, pelo financiamento disponibilizado para a execução desta pesquisa.

RESUMO

A luta pelo direito à moradia constituiu um marco significativo no contexto de ebulição dos movimentos sociais na década de 1980. Em Fortaleza, diversas organizações, indivíduos e instituições, imersos na dura realidade de famílias vindas do interior do estado, destacaram-se na organização popular diante das questões que permeavam as disputas referentes ao uso e à posse do solo urbano. Nesse contexto, a Arquidiocese de Fortaleza, ou seja, a Igreja Católica, por meio de seus agentes de pastoral e de sua estrutura, tornou-se central ao tomar parte nesse conflito, que tem o ato de morar como elemento de destaque. Desse modo, esta dissertação apresenta a forma como a Igreja pautou suas ações e construiu seu discurso em torno desse problema social, identificando as tensões presentes, sejam internas ou externas. Nesse sentido, buscamos refletir a partir de categorias certonianas: quais as táticas utilizadas pela Igreja para intervir na dinâmica do uso e da posse do solo urbano? De que maneira sua capilaridade junto às periferias e a sua produção simbólica, relacionadas às lutas, foram elementos constitutivos de manifestações que evidenciaram um conflito entre Igreja e Estado? Para tanto, utilizamos como fontes publicações originadas da CNBB do Regional Nordeste I e da Arquidiocese de Fortaleza, tais como cartas pastorais, cartilhas, relatórios e cadernos pastorais. Además, realizamos entrevistas e revisitamos as repercussões dessas questões nos periódicos da época.

Palavras-chave: Igreja Católica; Arquidiocese de Fortaleza; Moradia; CEBs; Cartas Pastorais.

ABSTRACT

The struggle for the right to housing constituted a significant milestone in the context of burgeoning social movements in the 1980. In Fortaleza, various organizations, individuals, and institutions immersed in the harsh reality of families migrating from the interior of the state stood out in popular organization amid issues surrounding disputes over the use and possession of urban land. In this context, the Archdiocese of Fortaleza, or the Catholic Church, through its pastoral agents and structure, became central by participating in this conflict, with housing as a prominent element. Thus, the aim of the dissertation is to understand how the Church will shape its actions and construct its discourse around this social problem, identifying internal and external tensions. In this regard, we seek to reflect using Certeau categories: what tactics did the Church employ to intervene in the dynamics of urban land use and possession? How did its reach into the peripheries and its symbolic production relate to struggles that constitute elements of manifestation that highlighted a conflict between the Church and the State? To achieve this, we will use sources from publications originating from the CNBB of the Northeast Region and the Archdiocese of Fortaleza, such as pastoral letters, booklets, reports, and pastoral notebooks. Additionally, we will conduct interviews and revisit the repercussions of these issues in the periodicals of that time.

Keywords: Catholic Church; Archdiocese of Fortaleza; Housing; CEBs; Pastoral Letters.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Associações de bairro querem a saída de padre	87
Figura 2 – Cartilha “Fora Pe. Caetano e a direção do Conselho Comunitário	88
Figura 3 – Árvore da Cidadania.....	110
Figura 4 – Resistência sob a força do Evangelho	110
Figura 5 – Padre agredido em ato no Cambeba.....	118
Figura 6 – CEBs marcham sobre o Cambeba e padre é agredido	118
Figura 7 – Padre Bernardo é preso	120

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1 – Histórico das Assembleias Pastorais da Arquidiocese de Fortaleza (1980-1985) .	66
Tabela 1 – Contagem da população absoluta em 19870-1980	24
Tabela 2 – Encontro das CEBs da Periferia (1981-1982)	112

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ARF	Arquivo Redentorista de Fortaleza
BNH	Banco Nacional de Habitação
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conferência Episcopal Latino Americana
CEP	Comissão Episcopal de Pastoral
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNBB-NE I	Arquivo Central da CNBB do Regional Nordeste I
COHAB	Companhia de Habitação Popular
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MEB	Movimento de Educação de Base
PROAFA	Programa de Assistência às Favelas da Região Metropolitana de Fortaleza
PROMORAR	Programa de Erradicação da Sub-habitação
PPO	Plano de Pastoral Orgânica

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A ARQUIDIOCESE DE FORTALIZA E O DISCURSO EM TORNO DA QUESTÃO DO SOLO URBANO	20
2.1 O CONTEXTO URBANO NA FORTALEZA DOS ANOS DE 1980.....	20
2.2 DOM ALOÍSIO E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO.....	36
2.3 CARTA PASTORAL SOBRE OS PROBLEMAS DE TERRA.....	45
3 IGREJA, DENÚNCIA E FORMAÇÃO DE BASE	55
3.1 CARTA PASTORAL SOBRE O USO E A POSSE DO SOLO URBANO.....	55
3.2 OS CADERNOS PASTORAIS E A PRODUÇÃO DE CONTEÚDO DO REGIONAL NORDESTE I.....	64
3.3 PONTOS DA AÇÃO PASTORAL DA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA.....	76
4 A CAPILARIDADE DA ATUAÇÃO DA IGREJA EM FORTALEZA	91
4.1 UMA PASTORAL VOLTADA PARA AS QUESTÕES URBANAS.....	91
4.2 AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: CONTEXTO, PRIORIDADES E PARTICULARIDADES	104
4.3 CEBS: UMA IGREJA EM CONFLITO	114
5 CONCLUSÃO	128
REFERÊNCIAS	133
FONTES	141

1 INTRODUÇÃO

Onde encontram lugar para se fixar? Debaixo dos viadutos? Debaixo das mangueiras? À beira das ruas? (LORSCHIEDER, 1989)

A tentativa de responder ao questionamento feito pelo então arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, constitui um desafio que permanece nos instigando até o presente momento. Há uma parcela significativa da população que não possui moradia e que, portanto, se encontra sujeita à insegurança das ruas e ao descaso dessa condição. Não é recente a constatação de que políticas públicas voltadas para a moradia são exíguas e insuficientes e o descaso dos poderes públicos, de sucessivos governos, evidencia a penúria de crianças, mulheres e idosos que vagam pelas ruas, sem um teto sob o qual possam se proteger das intempéries e se afastar dos perigos. Sendo assim, a luta por moradia é um direito a ser exigido e conquistado ainda por muitos.

Nosso trabalho busca trilhar os caminhos das lutas por moradia que ocorreram na cidade de Fortaleza, durante a década de 1980. Este período se destacou por uma série de manifestações que tinham como pauta central a questão habitacional, e por projetos governamentais inconclusos, seja devido à burocracia estatal, à má gestão administrativa ou ainda a uma compreensão do ambiente urbano que negligenciou as peculiaridades regionais.

Nesse período conturbado, a ausência de moradia, enquanto problema social, adquiriu relevância, configurando-se como a causa objetiva de inúmeros protestos. Fortaleza, por sua vez, foi percebida como um local de sobrevivência por diversas famílias que, impedidas de residir em seus locais de origem devido às sucessivas secas (1979-1983) e/ou motivadas por conflitos agrários, modificaram a paisagem da cidade. Esta, então, passou a enfrentar um “inchaço” ocasionado pelo fluxo migratório constante advindo do interior do estado (Cf. SILVA, 1992) e por conflitos que emergiram com base na negação de direitos.

A ocupação de espaços públicos e privados em Fortaleza, motivada pela necessidade básica de ter onde morar, gerou um ambiente tensionado, marcado pela relação entre o direito fundamental à moradia e uma concepção econômica do espaço urbano. Diante da questão com que se inicia nossa introdução, diversos sujeitos e instituições entraram na disputa em torno da questão da moradia. Uma das instituições que se destacou no debate público foi a Arquidiocese de Fortaleza, muito por causa dos seus agentes inseridos em comunidades decorrentes de ocupações, e por um contexto em que se entrelaçaram os interesses do catolicismo brasileiro com a construção de uma nova sociedade (Cf. DELLA CAVA, 1991).

Por meio de suas pastorais, organismos e declarações públicas, utilizou sua influência e capacidade organizativa para intervir significativamente nessa questão.

Neste trabalho, queremos analisar como se deu o modo de atuação de integrantes e grupos vinculados à Arquidiocese em relação à problemática do uso e da posse do solo urbano na capital cearense, mais especificamente na dinâmica de lutas por moradia. Para o desenvolvimento dessa questão, nós nos debruçaremos sobre a compreensão de como se desenvolveram as ações realizadas, examinando as práticas implementadas, as posições assumidas, os conflitos abertos com outros setores da sociedade e as tensões internas. A compreensão dessa dinâmica é fundamental para a avaliação do alcance das posturas adotadas por grupos e fiéis inseridos nesse ambiente religioso, a fim de determinar se tais abordagens podem ser consideradas inovadoras e socialmente progressistas, ou se refletem uma tendência presente no episcopado brasileiro daquela época, marcado pela aproximação com questões sociais.

Ter a Igreja Católica como elemento constitutivo da pesquisa histórica implica em compreender a dinâmica de uma instituição que teve e mantém grande influência na vida social. Esta análise não se limita a uma abordagem local, desvinculada dos processos já construídos pela mesma em outras escalas, mas reconhece que a instituição está inserida nas dinâmicas relativas aos modos e costumes das sociedades nas quais se enraizou: seja como elemento orientador de vida para aqueles que compartilham da sua visão de mundo, seja imbricada nas tensões políticas e sociais (Cf. AZZI, 1981).

Partindo do problema social que se constituiu diante da falta de moradia e da maneira como a instituição religiosa tentou responder a essa questão, pretende-se afirmar como premissa fundamental a necessária articulação com a dimensão sociológica das práticas coletivas e individuais dos sujeitos, reconhecendo sua importância para o desenvolvimento desta pesquisa. Assim, estabelecendo um diálogo acerca dessa questão com Edward Hallet Carr, que reconhecia como positiva a relação entre história e sociologia, corroboramos com a afirmação de que “quando mais sociológica a história se torna, e quanto mais histórica a sociologia se torna, melhor para ambas”. De maneira que: “A história social é o leito da rocha. Estudar o leito da rocha isolado não é o bastante [...]. Mas você não pode prescindir dele” (CARR, 2011, p. 29). Assim, em nossa investigação, queremos conhecer as camadas que se sobrepuseram ao nosso leito, voltando-nos aos elementos que conferiram estabilidade ou resistência em nosso objeto de estudo.

A pesquisa a qual passamos a apresentar teve início durante o período da graduação, momento em que tive os primeiros contatos com algumas fontes e pude perceber,

posteriormente, as lacunas que demandavam uma abordagem mais aprofundada. Como uma história que foi contada dentro do contexto do historiador, esse primeiro ensaio teve seus limites e suas ausências, de maneira que nos convencemos da importância de permanecer na pesquisa dessa temática, revisitando nossas fontes, ampliando o debate, corrigindo algumas incongruências e relacionando-a com questões até então ignoradas. Assim, nesta produção, buscamos ampliar o debate em torno das ações realizadas pela instituição, aprofundar a compreensão dos conflitos, das tensões existentes e das relações de poder envolvidas nas disputas pelo domínio do discurso (FOUCAULT, 1996). Pondo uma lupa na experiência local, nós nos dispusemos a entender como se desenvolveram as complexas interrelações num período caracterizado por intensa mobilização social (DOIMO, 1995; SADER, 1988; GOHN, 1991) e pela reabertura política após longos anos de esgarçamento do tecido democrático, resultante de uma ditadura militar.

Direcionamos nossa abordagem de maneira a dialogar com a linha de pesquisa do programa à qual estamos vinculados. Assim, encaramos nosso trabalho dentro da perspectiva de “Cultura e Poder”, entendendo que, ao investigar os problemas sociais sob uma perspectiva político-religiosa, temos a possibilidade de apreender comportamentos coletivos e institucionais, seja do episcopado, da imprensa, de movimentos sociais, sindicatos ou grupos de pressão (Cf. COUTROT, 2003). Tais realidades, sempre mutáveis, exigem uma abordagem consequente a partir das fontes utilizadas e dos grupos trabalhados, atentando para seus limites e a sua natureza.

Ao tomarmos a fonte religiosa como elemento fundamental para o desenvolvimento de nossa pesquisa, nós nos valeremos das concepções já explanadas por Michel de Certeau, que aponta para a necessidade de considerar o caráter religioso nas análises e interpretações que possam ser realizadas, de maneira que, ao tratar essas fontes como representações sociais, se observe nelas o que se tem de social e o que tem, especificamente, de religioso presente nos documentos (Cf. CERTEAU, 2011). Em outras palavras, ao examinarmos um conjunto de declarações públicas e/ou de manifestações de setores ligados à Igreja, reconhecemos que nelas estão presentes uma forma de crer (fé) que se desvela em meio a conflitos públicos. Desse modo, ao nos propormos a analisar a tríade mensagem-compreensão-interpretação da fonte, como já observado por Certeau, nossa intenção é entender o significado social que a ação em questão adquire e como esse significado é percebido por aqueles que compartilham da mesma visão e, sobretudo, por aqueles que divergem.

As fontes que foram criteriosamente selecionadas nos ajudarão a compreender a amplitude dos eventos ocorridos e das complexas questões que envolveram os sujeitos imersos

no contexto explicitado. Busca-se, por meio delas, alinhar a costura do tapete da pesquisa histórica, conforme preconizado por Ginzburg (2006), de modo a identificar os pontos de convergência, conflito e densidade. Dessa forma, acreditamos ter a possibilidade de contemplar aspectos variados e percorrer nosso olhar em diferentes direções.

Em nossa investigação, as cartas pastorais serão fontes documentais de extrema relevância para a produção do conhecimento histórico. Com o intuito de alcançar tal propósito, analisaremos duas Cartas Pastorais escritas por D. Aloísio Lorscheider, a saber: *Carta Pastoral sobre os Problemas de Terras na Arquidiocese de Fortaleza* (1982) e a *Carta Pastoral sobre Uso e a Posse do Solo Urbano* (1989). Nesse processo, recorreremos ao conceito de *reversibilidade* produzido por Orlandi (1987), a fim de compreender como a construção discursiva é influenciada pelo interlocutor.

Outros elementos que farão parte de nosso escopo investigativo consistem no conjunto de publicações organizadas e produzidas na década de 1980 pela CNBB Regional NE I, denominadas como Cadernos Pastorais. A diversidade de temas abordados no âmbito do episcopado cearense e a ênfase desses escritos em questões sociais constituem elementos fundamentais para a compreensão das práticas pastorais produzidas em nosso recorte temporal. Desse modo, percorreremos esses escritos delimitando nossa seleção dos temas que envolviam o aspecto organizacional da Arquidiocese de Fortaleza, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da Pastoral Urbana e das questões que evidenciavam a presença da instituição juntos a movimentos de caráter reivindicatório. Tais escritos também nos revelam a presença de assessores e de sujeitos externos à instituição, os quais colaboraram como especialistas apresentando considerações acerca da função da Igreja num contexto de conflito e tensão social, no qual um setor considerável da arquidiocese estava inserido.

Os periódicos da época também constituem importantes fontes para nossa investigação. Buscamos, por meio deles, identificar a maneira pela qual os protestos eram representados e, por conseguinte, o modo como foram relatados os conflitos oriundos da ação pastoral da Arquidiocese de Fortaleza, seja entre membros do clero, seja a partir dos organismos vinculados à instituição, ou mesmo com relação ao acirramento explícito das tensões entre Igreja e Estado. Em sua grande maioria, utilizaremos reportagens publicadas no Jornal *Diário*

do Nordeste¹ e no Jornal *O Povo*². A seleção desses dois periódicos se justifica pela amplitude e profundidade dedicadas a questões relacionadas aos problemas sociais e à participação da Igreja. Assim, queremos perceber se houve uma continuidade na forma como foi retratada a participação de grupos vinculados à Igreja em protestos e manifestações, ou se, dependendo dos conflitos e dos sujeitos envolvidos, percebe-se uma mudança nessa representação.

Há também um acervo de fontes pertencentes ao Arquivo Redentorista de Fortaleza (ARF) que se articulam nesse trabalho. Contendo recortes de jornais, relatórios, depoimentos e notas, tais documentos mantêm estreita correlação com os processos que são objetos de nosso estudo, proporcionando subsídios para a compreensão das perspectivas que determinados setores da Igreja davam a seus trabalhos pastorais. Esses registros também lançam luz sobre as ações que, por vezes, culminaram em conflitos, tanto de natureza interna quando externa. Esse conjunto de documentos desempenha um papel importante ao focar as representações que alguns grupos religiosos elaboravam acerca de si mesmos ao participarem de protestos e ações conflituosas com o Estado.

Estamos cientes de que o conjunto de fontes selecionadas e analisadas por nós representa mais que um acesso possível para sua utilização; constituiu, de fato, um ponto de referência a partir do qual iniciamos esse processo. Com relação ao trabalho do historiador e a seleção de suas fontes, Carr (2011) já nos alertava que:

Os fatos na verdade não são absolutamente como peixes na peixaria. Eles são como peixes nadando livremente num oceano vasto e algumas vezes inacessível; o que o historiador pesca dependerá parcialmente da sorte, mas principalmente da parte do oceano em que ele prefere pescar e do molinete que ele usa – fatores estes que são naturalmente determinados pela quantidade de peixes que ele quer pegar. (CARR, 2011, p. 59)

Assim sendo, as fontes selecionadas em relação ao nosso objeto indicam a direção na qual jogamos nossa rede. Não afirmamos com isso que não existam outros locais nos quais a pesca possa ser mais produtiva, tampouco que este seja o local ideal para aprofundar o conhecimento da dinâmica dos cardumes e das espécies em particular. No entanto, a escolha desse espaço tem relação direta com as possibilidades de pesquisa, com a sua escassa utilização em investigações acadêmicas de caráter histórico e com o direcionamento que consideramos ser mais pertinente para lidar com as diversas questões que se apresentam.

¹ Fundado em 19 de dezembro de 1981, sob a administração do empresário cearense Edson Queiroz. O contexto de sua criação envolveu três fatores considerados por Braga Neto (2011): “a sua competência administrativa, o capital acumulado nas atividades industriais e comerciais e a sua confiabilidade perante dos gestores do estado nos fins dos anos 60 [...]”. (BRAGA NETO, 2011, p. 27). De maneira que o jornal representou um alastramento nas atividades do industrial cearense.

² Tem como fundador o político Demócrito Rocha, com a colaboração de Paulo Sarasate, tendo iniciado suas atividades em 7 de janeiro de 1928. É considerado o órgão de imprensa mais antigo em circulação no Estado do Ceará (Cf. ALVES, 2010).

O delineamento do presente trabalho se fará, num primeiro momento, por meio de uma crítica às fontes, momento em que o contexto de produção documental será explorado e avaliado. Posteriormente, a atenção será direcionada ao texto em si e ao conjunto de elementos que possam advir desses documentos. Nessa etapa, trabalharemos com a análise do discurso, tomando como pressuposto a advertência feita por *Ciro Flamarion Cardoso*, o qual destacou que:

A história é sempre um texto, ou mais amplamente, discurso, seja ela escrito, iconográfico, gestual, etc., de sorte que somente através da decifração dos discursos que exprimem ou contêm a história poderá o historiador realizar o seu trabalho. (CARDOSO, 1997, p. 541)

Concomitantemente ao estudo hermenêutico das fontes acima, procederemos relacionando-as com reportagens que abordam a temática em questão. Buscaremos, nesses escritos, as repercussões atribuídas ao problema da posse e do uso do solo urbano, as menções feitas à palavra do cardeal e as manifestações contrárias. Sabemos que o periódico é um meio de comunicação que foge à influência direta da Igreja, de modo que pretendemos, por meio de matérias e/ou entrevistas, confrontar o documento institucional com as perspectivas de seus integrantes e daqueles que demonstraram resistência a tais manifestações. Pretende-se, assim, elaborar um quadro que diversifique as visões em torno de um determinado problema social, mantendo presentes as questões suscitadas por outras forças sociais.

A História Oral é outro elemento importante na coleta de informações concernentes ao tema, permitindo uma compreensão mais aprofundada de como os eventos narrados pelos sujeitos adquiriram relevância em suas trajetórias. Nesse sentido, utilizaremos entrevistas realizadas com pessoas que estiveram diretamente ligadas aos conflitos abordados. Algumas delas foram realizadas durante a elaboração do trabalho de conclusão de curso da Graduação em História, e outras foram conduzidas ao longo desta investigação. Queremos com essa metodologia dar destaque à memória dos sujeitos, às interpretações dos momentos vividos e às representações que constroem de si mesmos. Uma vez que a História Oral:

[...] apoia-se na memória dos emissores e obedece a comandos derivados de decisões pessoais [...] e versa sobre aspectos selecionados da experiência dos colaboradores que decidem as soluções de suas narrativas; tudo é feito quando os interlocutores escolhem passados e prescindem lembranças ao relegá-las às margens da memória por meio do esquecimento. (SEBE; SEAWRIGHT, 2020, p. 64)

A partir dessa metodologia que nos auxilia na elaboração do conhecimento histórico, tivemos a possibilidade de registrar os meandros das relações, sejam elas conflituosas ou supostamente harmônicas, assim como os processos que desencadeavam as ações dos sujeitos.

Conscientes da aproximação e do distanciamento que a oralidade pode causar em relação ao objeto em estudo, registramos em nosso trabalho a História de vida de quatro pessoas que estiveram diretamente envolvidas em diversos conflitos advindos da posição da Igreja. Alguns desses encontros remontam a 2017, período em que elaborava meu trabalho de conclusão de curso, enquanto outros foram conduzidos durante a elaboração dessa dissertação. Com relação a um dos sujeitos, José Teixeira, além de utilizarmos o material colhido no período da graduação, foi possível realizar uma outra gravação, oportunidade em que corroboramos a assertiva de que “o testemunho oral, de fato, nunca é igual duas vezes” (PORTELLI, 1997, p. 36). A confiança construída entre pesquisador e a fonte suscitou novas questões a serem estudadas, seja pela repetição do relato de determinados eventos, assumindo novos contornos, ou pelo surgimento de conflitos até então não expostos.

As demais Histórias de vida que integram nossa pesquisa nos foram gentilmente cedidas por: Ana Maria Freitas, Maria Edite Silva e Luciano Furtado Sampaio. As lembranças partilhadas na cozinha de casa, no escritório, na varanda e por meio de plataformas como o *Meet* constituem acervo de grande importância para este estudo. Muitas histórias ou fragmentos de relatos não foram gravados ou transcritos para o texto final, por respeito à história dos sujeitos, e, atendendo a solicitações específicas, optamos por desconsiderar determinados temas abordados. Nesse caminho para a compreensão dos eventos, contamos igualmente com a colaboração de duas pessoas: Geraldo Frencken e Rosália Alencar. Embora não figurem descritivamente neste trabalho, foram fundamentais para o aprofundamento da temática.

A estrutura do presente trabalho é composta por três capítulos que se inter-relacionam, tendo como eixo central a ação de leigos(as), religiosos(as) e dos organismos vinculados à Arquidiocese de Fortaleza diante da complexa questão do solo urbano e, mais especificamente, da luta por moradia. A disposição dos capítulos e dos respectivos tópicos visa orientar o leitor na apreensão do agravamento dos conflitos sociais, na medida em que se percebem as mudanças de postura e a “preparação” de argumentos que fundamentarão protestos e manifestações contundentes. Nesse trajeto, almejamos explorar as tensões e os conflitos, sejam eles de caráter interno à instituição ou externo, como pressupostos elementares no processo de compreensão desse período.

O primeiro capítulo apresenta um panorama de como se encontrava a cidade de Fortaleza na década de 1980, as questões que emergiram como resultado do acelerado processo de migração, os conflitos que se multiplicaram em decorrência das ocupações, as tentativas de financiamento e organização por parte dos poderes públicos e algumas posições manifestadas pela Igreja em relação à questão. Ao adentrarmos no debate em torno da formação desordenada

de conglomerados urbanos, teremos a oportunidade de conhecer os fundamentos que embasaram as ações da Arquidiocese diante da “explosão de ocupações”, o modo de construção de seu discurso e a interpretação que fazia acerca do direito que rege a propriedade privada.

O segundo capítulo abordará fundamentalmente duas questões: a forma como a Igreja passa a denunciar as desigualdades contidas no solo urbano e a produção de material que influenciou diretamente no debate acerca dos temas sociais e na formação político-religiosa de diversas comunidades e agentes de pastoral. Para isso, utilizaremos como fontes a *Carta Pastoral Sobre o Uso e a Posse do Solo Urbano* e documentos advindos do Regional Nordeste I, especialmente aqueles que fazem referência à Arquidiocese de Fortaleza e as suas pastorais sociais.

E, no terceiro capítulo, apresentaremos a capilaridade da atuação da Igreja junto aos problemas sociais advindos do uso e da posse do solo urbano. Percorreremos a ação da arquidiocese ao assumir a proposta desenvolvida pela chamada Pastoral Urbana em relação aos dramas e desafios presentes na cidade. Daremos especial importância às especificidades das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)³, do seu processo pedagógico, do crescimento que obtiveram nas periferias de Fortaleza, da importância dada ao compromisso político, como reflexo de uma postura fundamentalmente religiosa e das ações efetivadas em meio a protestos e conflitos. Sem essas questões, tornar-se-ia muito difícil compreender por que elas se constituíram, dentro da Igreja, como um eixo catalisador das insatisfações de ordem social e de formação de lideranças leigas.

³ Ao longo desse trabalho utilizaremos a nomenclatura abreviada CEBs e o nome por extenso para fazermos referência tanto à organização das comunidades periféricas vinculadas à Arquidiocese de Fortaleza como, também, a comunidades que se autodenominavam dessa forma. Contudo, há momentos em que o termo “comunidade” é usado para fazermos alusão a algum bairro.

2 A ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA E O DISCURSO EM TORNO DA QUESTÃO DO SOLO URBANO

Este capítulo se destina a apresentar o contexto da cidade de Fortaleza durante a década de 1980, explorando o processo de “inchaço” sofrido pelo perímetro urbano e os modos de ocupação que surgiam. Pretendemos também, ainda que de forma rápida, apresentar alguns elementos que influenciaram na migração campo-cidade no período que compreende nossa pesquisa, dando destaque para alguns movimentos de luta/apoio por moradia que foram criados nesse período.

Outro objetivo desse capítulo está em compreender como se deu a construção do discurso religioso, sobretudo a partir das cartas pastorais escritas por Dom Aloísio Lorscheider, e na compreensão, a partir dessas fontes, da relação entre esse discurso e as questões que envolviam conflitos de terras, bem como da postura assumida pela Igreja diante dessas problemáticas.

2.1 CONTEXTO URBANO NA FORTALEZA DOS ANOS DE 1980

Para se compreender o modo de ação da Igreja Católica em torno da problemática do solo urbano em Fortaleza, é elementar ampliar o olhar diante de questões que são constitutivas desse problema, a fim de fundamentar o percurso de análise da atuação de uma instituição historicamente imbricada na dinâmica do exercício do poder e da política. Dessa forma, o percurso de análise que propomos concentrar-se-á no ambiente da cidade e das causas geradoras do “inchaço” urbano, para posteriormente nos determos a apresentar algumas formas de intervenção ligadas à instituição eclesial.

A compreensão sobre o que é a cidade deve ser enfrentada por nós dentro dos critérios teóricos assumidos neste trabalho. Desde já, queremos nos distanciar da perspectiva que concebe a cidade como um organismo englobante propenso a unificar os sujeitos, amorfa e especulativa. Ao invés disso, procuramos nos aproximar das reflexões produzidas por Lefebvre (2011), em que a cidade é retratada como um elemento de mediação.

Ela se situa num meio termo, a meio caminho entre aquilo que se chama de ordem próxima (relações de indivíduos em grupos mais ou menos amplos, mais ou menos organizados e estruturados, relações desses grupos entre eles) e a ordem distante, a ordem da sociedade, regida por grandes e poderosas instituições (Igreja, Estado), por um código jurídico formalizado ou não, por uma “cultura” e por conjuntos significantes. (LEFEBVRE, 2001, p. 52)

Torna-se imperativo perceber a cidade como um espaço de concretudes, constituída de propriedades e relações que se manifestam tanto na *ordem distante*, a qual pode ser identificada pela influência do poder religioso, quanto na *ordem próxima*, marcada pela imediatez das relações que se estabelecem entre indivíduos. Ou seja, a cidade não deve ser concebida simplesmente como uma representação dos diferentes grupos de influência, mas sim como um espaço ativo no qual tais interesses se entrecruzam de forma mediada.

Uma vez estabelecidas as premissas acerca da compreensão da cidade e das interações presentes em seu espaço, torna-se importante pensarmos a relação existente entre nosso recorte temporal e temático. A década de 1980 configura-se como um período de significativas transformações na paisagem, na esfera política e nas relações sociais da cidade de Fortaleza. Com o intuito de delimitar mais claramente os contornos de nossa pesquisa e entender melhor como a Igreja, a partir de seus movimentos e dos diálogos com os sujeitos históricos, lidou com essa realidade, abordaremos as problemáticas relacionadas ao aumento vertiginoso da população na cidade, apresentaremos pontos da política habitacional que se introduziram no Brasil, bem como as características dos movimentos em prol da luta por moradia que obtiveram maior destaque. Como já observado por Maricato (1996), o ambiente urbano revela-se desafiador em si mesmo, dada sua marcante complexidade nas relações com seus sujeitos, suas tensões, suas memórias e contradições. Sendo este, portanto, o ambiente no qual se desenvolve nossa investigação.

O solo urbano e as questões que a ele estão incorporadas, tais como o acesso à terra, o processo migratório e as dificuldades enfrentadas por uma parcela da população ao buscar um local para residir, entre outras questões, determinarão o recorte de nossa reflexão, na tentativa de apresentar o contexto no qual se encontrava a cidade de Fortaleza durante o período em estudo. Reconhecemos que a dimensão do solo urbano, mais especificamente da moradia e de suas lutas, não abarca a totalidade do ambiente na década em análise, entretanto, constitui-se como um elemento fundamental para a compreensão desse período. Em outras palavras, um estudo consequente das questões sociais tornadas urgentes, na década de 1980, não pode prescindir da discussão em torno desse tema.

Embora o recorte de nossa pesquisa tenha início anterior à promulgação da Constituição Cidadã de 1988, é imprescindível observar que ela abrange um período em que havia uma expectativa de reconstrução do tecido social, rompido pela instauração de uma ditadura militar no país. O processo de abertura democrática, na década de 1980, projeta uma perspectiva de reconstrução de direitos sociais que não se restringe à esfera habitacional, mas

também contempla um horizonte de otimismo relacionado à concretização de serviços básicos e à melhoria das condições de vida na cidade (AZEVEDO, 1996). E é nessa perspectiva que adentraremos nas conceituações referentes ao ambiente urbano e às relações que permeiam suas características.

Em nossa pesquisa, quando nos referimos ao solo urbano, estamos direcionando nossa argumentação a uma temática que tem, em seu bojo, diversos aspectos que vão além do conhecido ato de morar. Com isso, entendemos que, diferentemente de como inicialmente era compreendido, o termo “urbano” não se limita apenas ao que é produzido na paisagem, isto é, sua regulamentação, sua produção visual, algo fortemente relacionado ao estético. Nossa abordagem tem como base a reflexão desenvolvida pela professora E. Maricato, que enfatiza a necessidade de se ampliar o entendimento dessa categoria.

Quando se fala em solo urbano ou terra urbana é necessária uma ressalva: não se trata de terra nua, mas de terra urbanizada. A localização da terra ou do imóvel edificado é o que conta. Há uma luta surda e ferrenha pelas melhores localizações, assim como pela orientação dos investimentos públicos que causam aumento dos preços e valorização dos imóveis em determinadas áreas da cidade. (MARICATO, 2011, p. 3)

Dentro desse contexto, a problemática do solo urbano revela uma disputa pelo direito de onde morar, sendo historicamente relegadas localidades mais distantes dos centros urbanos às camadas mais pobres, enquanto áreas próximas são apropriadas pelo capital político e financeiro. Portanto, faz-se necessário compreender o solo urbano como um ambiente de disputa, em que há contradições e correlações de força, tendo como objetivo a conquista/manutenção da terra/território.

A cidade, com tudo de peculiar que a mesma possui, seu ritmo de vida, sua demanda comercial, sua produção espacial, está, de várias formas, ligada ao campo, seja na produção alimentícia, seja como espaço de mão de obra disponível ou mesmo como local de exercício político, de modo que uma análise estrutural sobre a cidade implica necessariamente no conhecimento acerca do espaço rural. Assim, torna-se fundamental distinguir os conceitos campo-cidade e rural-urbano como um esforço de compreensão de práticas e de espaços. Whitacker (2010) nos chama a atenção para a necessidade de reconhecer as representações contidas nas categorias campo-cidade e rural-urbano: “[...] cidade e campo se caracterizam por representar concentração e dispersão [...]. Urbano e rural se distinguem por serem atributos e condicionantes. Enfim, cidade e campo são formas espaciais. Urbano e rural possuem, [...] uma dimensão processual, são conteúdo e contingente.” (WHITACKER, 2010, p. 191). Essa distinção aponta para um movimento que tende a levar em conta aspectos históricos,

econômicos e sociais específicos. A afirmação em destaque não se resume a considerar somente o aspecto geográfico, mas também os processos que se integram aos referidos espaços.

Tal conceituação corrobora com a visão de Biazzo (2009), ao considerar que campo e cidade se inserem na materialização de paisagens como elementos de produção histórica e que urbano e rural são caracterizados por serem representações sociais que envolvem as práticas de grupos, as instituições e os agentes na sociedade. A relação contida nesses conceitos não se dá por uma dualidade justaposta como no estilo platônico, mas porque “só podem ser compreendidos enquanto totalidade concreta de modo de produção capitalista, portanto, indispensavelmente relacionados.” (SOUZA, 2010, p. 195). Assim, não há compreensão da cidade sem compressão do campo, ou, se preferirem, a existência de um elemento pressupõe necessariamente a presença do outro.

O sertão é um dos eixos principais de compreensão do espaço rural, porque nesse ambiente conseguimos perceber os fenômenos que interagem e interferem na dinâmica da vida da população, notadamente em virtude da recorrente presença de períodos marcados pela seca. A intempérie foi cantada por Luiz Gonzaga, declamada por Patativa do Assaré, registrada nas linhas das narrativas amorosas de Rachel de Queiroz e eternizada através dos relatos dos horrores que provoca, levando o ser humano a assumir comportamentos animais, como exemplificado por Rodolfo Teófilo em seu livro *A Fome*.

Para o professor Frederico de Castro Neves, dado o ambiente de flagrante escassez de condições de sobrevivência, “O caminho da capital cedo transformar-se-á na única opção para a sobrevivência: ‘os moradores’ das fazendas de criar transformam-se em retirantes.” (NEVES, 2000, p. 81). Pôr-se na estrada foi uma alternativa que o sertanejo habitou-se a considerar, devido ao desemprego, à falta de chuvas e à baixa remuneração, frutos majoritariamente produzidos por uma “indústria da seca”. Essas circunstâncias geraram um conhecimento baseado no “compartilhamento da miséria” (NEVES, 2009, p. 187). A saída do local de origem, iniciada com uma longa e penosa caminhada, muitas vezes marcada por uma esperança vaga, faz com que essas famílias cheguem em levas de necessitados à capital. Na década de 1980, durante um período de expansão do mercado de construção civil na cidade (MOURA, 2017), essas pessoas se depararam novamente com o sofrimento relacionado à sua condição social.

Em termos de deslocamento populacional, a década de 1980 se caracterizou por um aumento significativo na transição campo-cidade. Ao revisitar os dados elaborados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) nos deparamos com o seguinte cenário.

Tabela 1 - Contagem da população absoluta entre 1970-1980

Unidade da Federação e Município	1970	1980
Ceará	4.361.603	5.228.429
Fortaleza (CE)	857.980	1.307.608
Fortaleza em relação ao Estado em %	19,6%	25,1%

Fonte - IBGE - Censo Demográfico [adaptado pelo autor], 2024.

Em termos de relação populacional Estado x Município, percebemos que, em 1970, 19,6% dos habitantes do estado residiam em Fortaleza e que num curto intervalo de apenas dez anos, até 1980, a cidade passa a abrigar aproximadamente um quarto da população cearense. A expressividade desses números se acentua ainda mais ao considerarmos os dados populacionais exclusivos da capital, evidenciando um aumento variável de 52,4% em apenas uma década. Assim, Fortaleza, passa a sofrer com essa centralização populacional, sobretudo, com suas implicações relacionadas à infraestrutura, serviços públicos e condições adequadas de vida para a população.

Os motivos desse aumento populacional são diversos; contudo, queremos destacar, a intensificação dos conflitos agrários que se multiplicaram no interior do estado e a sequência de secas que, desde 1979 até 1983, agravou consideravelmente esse fenômeno, impossibilitando a permanência das pessoas em seus locais de origem. Silva (1992), defende que as migrações internas no Ceará percebiam a capital como um polo atrativo em que se podia conseguir mais facilmente resolver demandas relativas a necessidades básicas. De maneira que se cria uma contradição entre a perspectiva de mudança para alcançar melhores serviços providos pelo Estado e o aumento da demanda, o qual tende a enfraquecer a ainda mais a pouca oferta à população carente.

Dados da Comissão Pastoral da Terra⁴ (CPT) contabilizam 291 conflitos de terra e mais de 30 mortes vinculadas a essas disputas em um período que compreende da segunda metade da década de 1980 até o início da década de 1990, no Ceará. Esses conflitos, que estão dentro do contexto das lutas camponesas e das suas “novas relações sociais” (BARREIRA, 1992, p. 12), caracterizadas pela presença de organizações sociais no campo e pela mediação

⁴ A Comissão Pastoral da Terra disponibiliza em seu *site* os documentos intitulados “Cadernos de Conflitos no Campo”, publicação de caráter anual que teve seu primeiro número editado em 1985. Neles são apresentadas regiões, localidades e sujeitos envolvidos nas mais diversas questões agrárias. Segundo a entidade, essas publicações não tratam “de produzir meros dados estatísticos, mas de registrar a história de luta de uma classe excluída, explorada e violentada” (CEDOC Dom Tomás Balduino – CPT. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes-2/conflitos-no-campo-brasil>).

das relações de trabalho pelo *Estatuto da Terra*, expõem uma tensão que tem terra como elemento central de disputa política.

Tendo como plano de fundo desse período elementos como a seca periódica e os conflitos que expulsam e amedrontam pequenos lavradores e suas famílias, a cidade de Fortaleza ganha destaque. Segundo a análise do professor José Bozarcchiello, tal destaque decorre, em parte, da:

[...] sua condição de capital [que] constitui uma espécie de refúgio, na medida em que se torna praticamente impossível a permanência no interior. Essas condições deram um constante fluxo de migrantes não só para Fortaleza, como também para as cidades médias do Estado. (SILVA, 1992, p. 64)

Assim, o caminho natural de sobrevivência é a cidade, seja devido às ofertas de ocupação, seja pela proximidade com os órgãos do Estado (auxílio, proteção, emprego) ou mesmo pela visão da cidade como um espaço que oferece, ainda que de maneira precária, a possibilidade de estabelecer moradia.

A chegada de inúmeras famílias a Fortaleza exhibe, em sua paisagem, uma problemática a ser enfrentada, a qual se manifesta diante da falta de moradia. O ato de fixar-se, ter um teto, um ambiente para se proteger das intempéries, representa um direito fundamental do ser humano, ou seja, “De alguma maneira é preciso morar. No campo, na pequena cidade, na metrópole, morar como vestir, alimentar, é uma das necessidades básicas do indivíduo”. (RODRIGUES, 1988, p. 11). O processo de fixação dessas famílias ao chegarem na cidade se dá sob um duplo aspecto: por um lado, encontram-se aqueles grupos que possuem parentes que já moram na cidade, alguém que seja conhecido ou que possua alguma reserva financeira, direcionando-se a esses locais a fim de se estabelecerem. Por outro lado, observa-se a presença de grupos que não possuem relação com nenhum indivíduo na cidade, que a conhecem tão somente por vindas esporádicas e que enxergam em prédios e espaços públicos e/ou particulares a única alternativa viável para moradia.

A decisão de onde ocupar está diretamente ligada às ofertas de serviços públicos, tais como transporte e hospitais, além da proximidade com empresas, na esperança de se obter oportunidade de emprego. Valadares enfatiza a importância do local de ocupação ao destacar que:

[...] mais do que local de moradia, esse tipo de aglomerado possui outras funções importantes: por sua localização, facilita o acesso aos mercados de trabalho e reduz os gastos com transporte por sua natureza (área de invasão construída com recursos precários) [...]. Constitui assim, para muitos, uma verdadeira 'solução orçamentária', cujo papel é fundamental na luta diária pela sobrevivência na cidade. (VALADARES, 1980, pp. 44 e 45)

Assim, a cidade, enquanto estrutura complexa e dinâmica, apresenta elementos de contradição e disputa, manifestando-se tanto no contexto do direito à moradia quanto nas tensões expressas por distintas compreensões do espaço urbano.

É no espaço da cidade que se expressa a disputa entre a necessidade de morar e a especulação do capital. A cidade não é um espaço de todos, ela é, em si, um espaço de produtividade, no qual aqueles que não participam da relação produção–capital são caracterizados como empecilhos para a organização social. Engels, em seu relato acerca da classe trabalhadora na Inglaterra, destaca o anonimato da cidade que leva os indivíduos a preocuparem-se unicamente em não se tornarem obstáculos para o processo produtivo:

Até mesmo a multidão que se movimenta pelas ruas tem qualquer coisa de repugnante, que revolta a natureza humana. Esses milhares de indivíduos, de todos os lugares e de todas as classes, que se apressam e se empurram, não serão todos eles seres humanos com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de serem felizes? E não deverão todos eles, enfim, procurar a felicidade pelos mesmos caminhos e com os mesmos meios? Entretanto, essas pessoas se cruzam como se nada tivessem em comum, como se nada tivessem a realizar uma com a outra e entre elas só existe o tácito acordo pelo qual cada uma só utiliza uma parte do passeio para que as duas correntes da multidão que caminham em direções opostas não impeçam seu movimento mútuo – e ninguém pensa em conceder ao outro sequer um olhar. (ENGELS, 1820-1895, p. 68)

Há, fundamentalmente, dentro da esfera produtivista capitalista na cidade, uma dificuldade de compreensão da individualidade do ser humano. O reconhecimento do “ser” na cidade revela-se tão desafiador quanto a naturalização do “não ser”.

Ao abordarmos o problema da falta de moradia no Brasil, percebemos que ele não se inicia no recorte de nossa pesquisa, mas que é um processo histórico de não integração de diversos grupos populacionais, sobretudo da população escravizada. De certa maneira, essa questão tem origem não em uma falta de planejamento político, mas em um processo de intencionalidade.

As políticas habitacionais que foram implementadas no Brasil tiveram maior destaque, sobretudo, a partir de 1964. Os governos militares que vão se sucedendo assumem uma compreensão político-ideológica que tinha por base a concepção de controle e normatização dos espaços. Essas medidas se refletiam, sobretudo, em uma tentativa de conter possíveis processos de reivindicação diante da falta de moradia, observada desde a década de 1950. Este fenômeno foi ocasionado por um aumento significativo de habitantes nos centros urbanos, indicando uma inversão na distribuição demográfica na relação campo–cidade, sendo a importância espacial do urbano consolidada na década de 1980 (BRAGA, 1995). Assim, percebe-se que o ambiente urbano vai adquirindo destaque e, conseqüentemente, tomando para si os problemas que advêm desse aumento populacional.

Como afirmamos no parágrafo anterior, houve uma preocupação dos governos militares ao implementarem alguns planos destinados à criação de uma política habitacional. Nesse sentido, em agosto de 1964, foi criado o Sistema Financeiro de Habitação (SFH) e o Banco Nacional de Habitação (BNH) pela Lei nº 4.380. Simultaneamente, foi instituído o Plano Nacional de Habitação, que tinha por objetivo “promover a construção e a aquisição da casa própria ou moradia, especialmente pelas classes de menor renda da população” (BRASIL, 1964). Essa experiência de financiamento sofreu com a instabilidade econômica dos anos de 1980, bem como com o aumento da pobreza e da desvalorização do salário mínimo. Como resultado, as poucas pessoas que lograram ter acesso a empréstimos para a aquisição de suas casas não tiveram condições de pagá-los. O BNH foi extinto em 1986, já sem recursos e esvaziado pela relação política entre líderes locais e burocratas estatais, sendo destinada à Caixa Econômica Federal a responsabilidade de gerir a política de financiamento habitacional (ANDRADE, 1993).

A preocupação do poder público com os adensamentos populacionais irregulares deu origem ao Programa de Erradicação de Favelas (PROMORAR), criado em 1979 e financiado pelo BNH. Sua finalidade primordial era “erradicar subhabitações”, proporcionando subsídios para melhorias nos espaços em que se constituíam favelas, sem a necessidade de remoção desses moradores. Um aspecto importante desse programa é o fato dele se “dirigir às famílias que ocupavam ‘ilegalmente’ a terra urbana” (BRAGA, 1995, p. 71) e que tinham renda familiar mensal compreendida entre zero e três salários mínimos. Como já abordado anteriormente, a extinção do BNH, resultou na criação de outra política habitacional voltada à população mais carente.

O Programa Nacional de Mutirões Habitacionais, criado em 1987 e vinculado à Secretaria de Ação Social (SEAC), caracterizou-se por uma mudança na configuração da política habitacional, pois:

[...] passa a apresentar um formato tipicamente clientelista, tanto no que se refere à alocação de recursos - de corte distributivista - quanto à escolha das localidades contempladas, que se pauta por um jogo clientelístico de alianças ad hoc visando a sustentação de curto prazo de medidas governamentais. (MELO, 1989, p. 43)

Os mutirões, ao mesmo tempo em que dão uma perspectiva horizontal às populações para a construção de casas, também indicam uma preocupação governamental em dar institucionalidade estatal a uma prática característica de movimentos sociais que têm a pauta da moradia como âmbito de atuação. A ajuda mútua, característica dessa prática passa a ser mediada pelo auxílio material oriundo do Estado, criando outras formas de atuação e negociação junto ao ente público.

Conforme documentado pelo Programa de Assistência às Famílias da Região Metropolitana de Fortaleza (PROAFA), na década de 1970, percebe-se um aumento significativo nos adensamentos de favelas, resultando em notável crescimento de mais de duas centenas dessas comunidades em seu território num intervalo de pouco mais de uma década (PROAFA, 1985). Embora não haja registros oficiais disponíveis referentes à quantidade de favelas que compreendem os anos de 1986-1989, em trabalho de verificação observou-se que, no ano de 1987, foram identificadas quarenta ocupações em áreas públicas e vinte e quatro em áreas particulares (FERNANDES *et al.*, 1991). Esses dados nos impõem a necessidade de compreensão de um elemento fundamental da problemática urbana desse período, que é a impossibilidade de uma parcela significativa da população possuir moradia adequada.

É no contexto de ampliação desse tipo de conglomerado urbano que passam a emergir em Fortaleza diversos movimentos que têm a pauta da moradia como elemento central na sua atuação. O surgimento desses movimentos é motivado pelo retrato precário da política habitacional na cidade. Nesse período, Fortaleza se apresentava, entre as nove regiões metropolitanas do Nordeste, como aquela que detinha maior percentual de favelas e também um dos menores índices de moradias próprias (RODRIGUES, 1988). Em 1987, estima-se que 14 mil lotes eram utilizados para fins de moradia precária, algo que compreendia um contingente de 60 mil pessoas (BARREIRA, 1992). Podemos afirmar que os anos que compreendem a década de 1980, se constituíram numa verdadeira corrida migratória rumo a Fortaleza e num crescimento significativo nos números de sua população total.

Ao falarmos de moradia, ocupações e conflitos oriundos dessas questões, não podemos esquecer do ser humano como elemento constitutivo da compreensão historiográfica. Não há história sem pessoas! A advertência feita por Marc Bloch em *Apologia da História ou Ofício do Historiador*, a respeito da posição daquele que se dedica a compreender os eventos e, em boa medida, tenta reconstruir os fatos, é crucial: “Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça.” (BLOCH, 2002, p. 54). As pessoas são, portanto, o cerne do espírito historiográfico, isto é, não há compreensão consequente de temporalidade que despreze aqueles que lhe dão sentido.

Em nossa pesquisa, tivemos a possibilidade de encontrar sujeitos que vivenciaram esse período composto de migrações. A história oral, enquanto metodologia, nos ajudou neste processo de compreensão da realidade por meio de histórias de vida. Dessa maneira, ao praticar a “arte de escuta”, como destacado Portelli (2016), buscaremos o significado do sonho da moradia dentro de algumas histórias, uma vez que essa busca por sentido é o núcleo duro da história oral, trata-se de quando a “história invade as vidas privadas [...] ou quando as vidas

privadas são sugadas para dentro da história.” (PORTELLI, 2016, p. 16). Queremos, assim, valorizar as vozes na compreensão do passado e das suas complexidades.

É no passo a passo de inumeráveis caminhantes (CERTEAU, 1998) que algumas histórias se farão presentes neste trabalho. A história de vida de Ana Maria Freitas assemelha-se à de muitas pessoas que foram obrigadas a deslocar-se dentro da cidade até conseguir fixar moradia. Natural de Fortaleza e nascida em 1964, Ana Maria viu sua vida ser marcada por sucessivas migrações até que sua mãe conseguisse financiar uma casa pela COHAB, no bairro Conjunto Esperança.

Meu pai se chamava Jorge, ele já faleceu, eu era criança. E minha mãe é das Dores, Maria das Dores. Eles são tudo de Aracati, Canoa Quebrada. Meu pai era pescador e minha mãe, no início, era dona de casa e eles tiveram que sair de lá para procurar melhorias aqui, em Fortaleza. (FREITAS, 2021)

Com um pai que enfrentou problemas com o alcoolismo e uma mãe que sofreu com o ciclo da violência doméstica, Ana Maria, ao falar sobre sua infância, rememora o sentimento de insegurança vivido quanto à moradia e à quebra de relações pelo contexto de mudanças forçadas. Refazendo esse percurso, ela destaca:

A gente sempre morou em locais de ocupação e eles não tinham muito muita opção, então, na nossa história, sempre se mudou muito. Eu nasci na rua Havaí, na Aldeota, na época em que os pobres moravam lá, aí a prefeitura mandava tirar porque ia ter construção de prédios, não sei o quê, e a gente saía. Depois fomos para a rua professor Dias da Rocha, e depois a gente foi para o Dendê. Chegando lá, meu irmão ficou bem complicado, já estava envolvido com alguns meninos que ou morreram ou estão presos. A mamãe se inscreveu nessas casas da COHAB e foi por causa dessa casa que a gente veio para cá, para o Conjunto Esperança. (FREITAS, 2021)

Ainda que este trecho sugira que as mudanças na vida de Ana Maria refletem principalmente a força estatal que impõe seu planejamento e/ou as suas preferências, nosso interesse aqui reside na análise dos significados construídos a partir dessa história.

Para Certeau (1998), o ato de transitar pela cidade implica na busca por lugares que traduzem significados para aqueles que nela habitam. Ele destaca que:

A errância, multiplicada e reunida pela cidade, faz dela uma imensa experiência social da privação de lugar - uma experiência, é verdade, esfarelada em deportações inumeráveis e ínfimas (deslocamentos e caminhadas), compensada pelas relações e os cruzamentos desses êxodos que se entrelaçam, criando um tecido urbano, e posta sob o signo do que deveria ser, enfim, o lugar, mas é apenas um nome, a Cidade. (CERTEAU, 1998, p. 183)

De certa maneira, o relato de Ana Maria é um reflexo dessas “errâncias” que a cidade produz. Sua vida em trânsito está relacionada a essas teias que formam as cidades e as suas privações. A ausência de moradia digna é um exemplo claro de que esses sucessivos

“êxodos”, mais que uma falta de opção, devem ser entendidos como formas de resistência que desafiam a compreensão espacial determinada pelos órgãos públicos.

Conforme destacado por Silva (1992), em Fortaleza, na segunda metade do século XX, já se observava um processo de verticalização e oferta de habitações destinadas a uma parcela mais abastada da população, sendo esse fenômeno mais acentuado em bairros considerados tradicionais, como a Aldeota e suas regiões circunvizinhas. Tal observação sugere que a cidade não apenas passava por modificações arquitetônicas, mas também no que diz respeito aos espaços destinados à moradia para a população carente.

Os despejos que ocorriam “sem indenização” não punham fim somente às estruturas habitacionais, mas também destruíam relações de vizinhança construídas pela convivência. Ao narrar o período em que residiu no bairro do Mucuripe, Ana Maria fala de um menino chamado Quincas, companheiro diário no trajeto para a escola.

[...] eu estudava numa escola que era ali por trás do Stella Maris, na escola que uma irmã construiu por trás da escola dos ricos, que era o Stela Maris. Eu, meus irmãos, e esse menino acompanhava a gente. Eu lembro até o hoje o nome dele: Quincas. Era um menino bem negro e ele nem sempre ia limpo para escola, aliás, a maioria das vezes ele ia sujo. Tinha piolhos, era um menino muito olhado pela professora. A professora botava ele para tomar banho, o problema é que ela não dava só um banho, ela o mandava tomar 2, 3, 4, às vezes, ele passava a aula todinha tomando banho e tinha que lavar a farda que sempre chegava suja [silêncio e olhar perdido]. E ele e sua família moravam de frente à minha casa. (FREITAS, 2021)

E continua:

À noite, os pais dele, contavam histórias na calçada, eram muitas histórias e era bem legal: a rua meio escura, a gente tinha as estrelas e a lua. Eles contando histórias e ia até umas horas. Isso eu lembro bem na minha infância, de contação de histórias. Às vezes tinha histórias mal-assombradas... E eu lembro muito desse menino, Quincas, que eu não sei que fim ele levou porque depois a prefeitura derrubou as nossas casas e mandou a gente sair. Naquela época, a gente não tinha nem indenização. A gente saía e ia procurar outra casa, então, a gente se separou do Quincas. (FREITAS, 2021)

As ruas que Ana Maria e seu amigo percorriam de suas casas até a escola e a calçada onde se sentavam ao anoitecer, se consideradas isoladamente, constituem um *lugar* inserido na paisagem urbana, desprovidos de significados numa concepção certoniana, pois tal *lugar* refere-se a uma “configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade.” (CERTEAU, 1998, p. 201). Contudo, os relatos de Ana Maria indicam a transformação desse *lugar* para o que o historiador denominou de *espaço*, pois ao “sentar na calçada”, ao ouvir histórias, ao apreciar a lua e as estrelas, nossos sujeitos atribuem sentido ao local em que moram, conferindo simbologia ao ambiente que abriga as suas relações. Dessa forma, se por um lado as relações são rompidas com os despejos, por outro lado abre-se a possibilidade de transformar

novas regiões num “lugar praticado”, ou seja, locais aos quais os sujeitos históricos atribuem significado e assim reinterpretem o ambiente de acordo com as suas vivências.

Com o despejo do bairro do Mucuripe, Ana Maria e sua família foram morar numa região localizada na zona leste da cidade, conhecida como Dendê. A comunidade do Dendê teve sua origem na década de 1970, quando essa região, também conhecida como Água Fria, era composta por chácaras e sítios pertencentes, na sua grande maioria, ao empresário Patriolino Ribeiro. Assim, a formação da favela do Dendê iniciou-se com a ocupação por famílias expulsas das favelas Verdes Mares, Dom Luiz, Cervejaria Brahma, Cidade 2000, Hospital Geral de Fortaleza e Praia do Meireles (BRAGA e BARREIRA, 1991).

Ao fixar residência nessa localidade, as memórias relatadas por Ana Maria giram em torno da preocupação com seu irmão e do ambiente de violência com o qual ela se deparava. Em relação a essas questões, ela destaca:

Lá, no Dendê, todo final de semana tinha gente morta e nós morávamos na Rua do Comércio, aquela rua principal que tem lá. Então, a gente via muito disso, de mortes e de jovens que iam se perdendo pela vida. O meu irmão mais novo, o Luciano, estava passando por isso, ele saía de manhã e chegava de noite. Muitas vezes ele levava pias, apanhava feio mesmo, do meu padrasto. Ficava todo marcado. Estava numa situação bem difícil. (FREITAS, 2021)

A situação pela qual passava seu irmão era motivo de grande preocupação; assim, a notícia de que sua mãe fora sorteada para receber uma casa no Conjunto Esperança foi muito comemorada. Este evento não representava apenas “sair da favela”, mas também a possibilidade de tirar seu irmão daquele contexto. A narrativa de Ana Maria sintetiza esse momento da seguinte forma: “[...] a gente deu graças a Deus porque era a salvação do meu irmão. Ela ia tirar meu irmão daquele espaço, que ela não estava tendo mais controle e a gente vinha para cá.” (FREITAS, 2021).

A alegria presente na conquista da casa própria e a ida para o Conjunto Esperança foram acompanhadas por um sentimento de melhoria de vida. O ato de mudar-se, tão comum na vida de Ana Maria e marcado por rupturas, neste caso, carregou consigo boas expectativas. A experiência descrita enquadra-se naquilo que Certeau (1998) denominou de “poética do cotidiano”, pois ela nos ajuda a compreender o sentido e a beleza envolvidos nesse processo de mudança. Portanto, é necessário considerar a simbologia presente na “salvação” para seu irmão e na busca por uma vida melhor, realizada numa ação cotidiana de alguém que se habituou a transitar de um lado para outro com os seus.

A história de Ana Maria é marcada pela responsabilidade precoce. Em diversos momentos, ao lembrar da infância e adolescência, a obrigação com o “dever” assume o centro do que caracterizava esses momentos em sua vida. Ao pensar na infância, recorda:

Olhe, eu tive uma infância bem difícil porque minha mãe ia trabalhar e eu ficava com meus irmãos. Como eu era a mais velha, tinha de cuidar dos meus irmãos. [...] Eu não lembro muito de brincadeiras na minha infância, porque foi muito trabalho, eu trabalhava muito para cuidar dos irmãos, ajeitar a casa. [...] Eu passei a vida cuidando das outras pessoas, cuidando dos meus irmãos, cuidando da casa, lavando roupa. (FREITAS, 2021)

O fato de ser a mais velha fez com que Ana Maria compreendesse, desde tenra idade, sua função na dinâmica da casa: cuidar dos irmãos, arrumar, cozinhar... Eram atribuições de uma adolescente que se via transformando-se em mãe dos irmãos. A ausência nas aulas fazia com que a professora se dirigisse até sua casa para saber notícias: “Quando a gente faltava a escola, ela ia atrás [...]. Às vezes, ela tinha que conversar com o vizinho porque a gente estava sozinha e a minha mãe tinha ido trabalhar”. Ana Maria recorda que eles ficavam sempre sós porque sua mãe trabalhava fora, e acabava por trancar portas e janelas para que não saíssem.

A convite de sua irmã mais nova, Ana Lourdes, Ana Maria começa a participar das atividades na Igreja do bairro, crismando-se e integrando grupos de jovens:

Nós organizamos o grupo de jovens, aqui, depois da crisma, porque o seu Manoel, que era nosso catequista, disse: ‘olha, agora é que começa tudo, vocês têm que formar um grupo’. Ele propôs para gente um estudo, um grupo de estudo político, depois que a gente já estava dentro do grupo de jovens. [...] Nós agradecemos muito a formação política que ele deu para a gente. Porque ele nos mostrou o que é a sociedade, mostrou que as coisas, que a sociedade era dividida em ricos e pobres. E a gente não imaginava isso porque nenhum de nós tinha proximidade com gente rica, a gente não sabia o porquê de ter gente mais pobre do que nós, aqui, ao redor do conjunto. Não sabíamos por que o conjunto tinha sido entregue sem saneamento básico, por que o nosso transporte era péssimo e por que causa tinha gente nas casas que não conseguiam fazer uma melhoria. O seu Manoel era da associação de moradores e convidou a gente para lutar pelo saneamento básico. (FREITAS, 2021)

É com a participação na Igreja do Conjunto Esperança que Ana Maria inicia uma vida de militância política, estando sempre ligada à Igreja Católica, mais especificamente às Comunidades Eclesiais de Base. Os eventos que tratam mais diretamente de sua atuação político-religiosa serão abordados mais adiante em nosso trabalho. São relatos feitos por alguém que, por muitos anos, morou em locais de ocupação e que passou a participar de manifestações por moradia, e a ajudar em mutirões para a construção de casas. Este caso ilustra mais um exemplo de que há uma relação entre as vivências individuais e a tessitura histórica.

Os jornais da época também noticiaram o processo de crescimento desordenado da cidade. Em junho de 1987, o jornal *O Povo* reportou um encontro entre o então governador do Estado do Ceará, Tasso Jereissati, e o arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, cuja

manchete foi: “Tasso ouviu durante 2 horas os conselhos de Dom Aloísio”. O propósito do encontro era abordar questões relacionadas à habitação, favelas, educação e outros temas. Segundo o relato do jornal, a presença do governador se deu na perspectiva de “ouvir a quem pode saber mais do que ele e saiu afirmando que o Cardeal sabe aconselhar bem” (*O Povo*, 1987, p. 3). O enredo da publicação se desenvolveu na discussão das problemáticas relativas à falta de moradia, momento em que se afirmou que, somente naquele ano, aproximadamente 10.000 famílias tinham passado a viver na cidade.

Em abril de 1988, o mesmo jornal apresentou uma longa reportagem intitulada “Maior parte das invasões é em terrenos particulares”, na qual demonstra o crescimento das ocupações irregulares ocorridas naquele ano, predominantemente em terrenos privados.

No último final de semana, oito terrenos foram ocupados em Fortaleza, chegando a 30 o total das áreas invadidas esse ano. Os números da Fundação de Serviço Social (FSSF) que, através do seu Departamento de Habitação, já cadastrou do início da administração da prefeita Maria Luíza Fontenele - em 1986 - até o momento mais de 100 ocupações de terra. (*O Povo*, 1988, p. 7)

A reportagem prossegue enfatizando que, desde a eleição de Maria Luíza Fontenele como chefe do poder executivo municipal, treze decretos de desapropriação foram promulgados, sendo quatro somente no ano em curso (*O Povo*, 1988). O texto deixa transparecer ao leitor que havia por parte da prefeitura uma anuência em relação às ocupações que ocorriam na capital.

A necessidade de habitar constituirá um elemento de tensão entre as famílias que passam a fazer parte da cidade, os donos de terrenos particulares e o poder público. Ao chegarem à cidade, essas famílias confrontam-se com a seguinte questão: onde habitar? Sob quais condições? Morar é, em si, uma questão fundamental da experiência humana, não se pode simplesmente “não ter onde morar”, de modo que se criam contextos complexos de sobrevivência diante da negação desse direito, uma vez que esse ato não pode ser fracionado, isto é:

Não se pode morar num dia e no outro não morar. Morar numa semana e na outra não morar. No limite da necessidade, é possível – malgrado as consequências funestas – almoçar num dia e no outro não, almoçar e não jantar, ‘pedir um prato de comida’ na porta da casa de alguém, uma roupa velha, um pedaço de pão, ou seja, a fome é incorporada a algumas estratégias de sobrevivência. Não é possível pedir um ‘pedaço de casa para morar, um banheiro para se tomar um banho, um tanque para lavar roupa [...]’. (RODRIGUES, 1988, p. 14)

O trecho acima destaca a dificuldade à qual está sujeito alguém que não possui moradia. Ao relacionar necessidades básicas como comer e a impossibilidade de ter um abrigo, enfatiza a fome como um elemento que intensifica essa condição desumana. Nas cidades, a presença de favelas, por assim dizer, constituem uma luta pela sobrevivência: não é uma escolha

morar nelas, mas a sua fixação constitui uma clara debilidade na política habitacional, isso porque “o acesso à moradia decente não depende de se dar tempo para a construção de mais casas, mas de se poder pagar por elas. Alguns podem fazê-lo; para a maioria isto se apresenta como um problema” (SPOSITO, 1988, p. 73).

A disputa em torno da problemática do solo urbano, isto é, de não somente ter “onde” morar, mas “como” morar, será um elemento de debates e reivindicações em Fortaleza. Para Barbosa (1996), a formação de subúrbios na cidade constituiu uma forma de acomodar esses indivíduos, contudo, enfatiza que foi:

Uma separação não apenas geográfica, mas uma distinção de formas de habitar, modos de viver, cujos dias são construídos por uma outra temporalidade e espacialidade, uma outra marcação, que surpreende a noite declinar com o retorno dos trabalhadores aos morros, a presença de mulheres às portas das casas e crianças a saracotear pelas areias. (BARBOSA, 1996, p. 21).

O trecho em destaque indica a existência de múltiplas cidades de Fortaleza dentro de um mesmo território, compostas por modos e costumes distintos que, inevitavelmente, se constituíram como espelhos de contradições. Uma delas, voltada ao turismo, com mansões e edifícios, enquanto a outra, composta por casebres, pela carência financeira de seus habitantes, mas produtora de um processo organizativo latente.

É nessa contradição, que inúmeras favelas, cortiços e conjuntos habitacionais, sobretudo localizados na região oeste da cidade, se constituíram em espaços de lutas por transporte, escolas, postos de saúde, creches etc. (BRAGA, 1995). Nesse trabalho, teremos a oportunidade de analisar alguns desses movimentos que tiveram em comum a presença da Igreja Católica nas suas organizações, sobretudo por meio das Comunidades Eclesiais de Base. É importante ressaltar que, embora a organização desses movimentos não tenha sido exclusivamente exercida pela Igreja, sua influência foi relevante. Em Fortaleza, estruturou-se um conjunto de federações e associações que tinham em sua pauta as diversas questões que envolvem a moradia.

Em seu trabalho acerca do processo de estruturação dos movimentos por moradia, Gondim (1993) descreve a importância desses grupos ao criarem uma federação que atuou como eixo aglutinador das diversas lutas que se encontravam pulverizadas. Para a autora, a fundação da Federação de Associações de Bairros e Favelas de Fortaleza (FBFF), em 1982, representou um marco nos movimentos por moradia.

Desde a sua criação oficial, a FBFF destacou-se como um dos principais instrumentos de reivindicações e pressões políticas da população urbana de baixa renda no sentido de obter, junto ao poder público, melhores condições de habitação, transportes e serviços urbanos. Especificamente, tem prestado assistência jurídica e oferecido apoio político a diversas comunidades para a obtenção de serviços de saneamento, posse de

terrenos ocupados, construção de casas para desabrigados e redução das tarifas de ônibus. (GONDIM, 1996, p. 76)

É importante destacar que mobilização de grupos em prol das lutas por moradia não teve seu início com a FBFF. Há registros, datados de 1979, sobre a criação da União das Comunidades da Grande Fortaleza (UCGF), uma entidade que teve grande importância nas inúmeras ocupações que surgiram na cidade, seja assumindo a nomenclatura de União das Comunidades ou como Jornada de Luta contra a Fome. Gondim (1993) e Braga (1995) convergem em considerar que as três entidades acima citadas (CEBs, FBFF e UCGF), constituíram importante mecanismo para as lutas por moradia, e que, apesar de possuírem influências políticas e ideológicas distintas, se concentraram num mesmo espectro político, aquele vinculado aos chamados partidos de esquerda.

Essas organizações se inserem em um contexto de abertura política e de emergência de demandas sociais, caracterizadas na literatura como “novos movimentos sociais”. A própria terminologia atribuída a esses movimentos como “novos” reflete uma tendência de distanciamento dos considerados “velhos”, à medida que cada vez mais se afastam das tradicionais “abordagens estruturais marxistas baseadas no sistema produtivo” (BRINGEL; TEIXEIRA, 2015, p. 52), passando a destacar a autonomia dos movimentos frente ao Estado.

Ao estudarmos os movimentos sociais na década de 1970 e 1980, não podemos deixar de considerar o esforço dedicado à compreensão das especificidades acerca dos movimentos urbanos: “greves operárias, associações de moradores, grupos de mulheres, comunidades eclesiais de base, organizações ambientalistas, grupos de educação popular, entre muitos outros [...]” (WARREN; LÜCHMANN, 2015, p. 16). De maneira que a proposta dessa investigação é, dentro de um contexto de movimentação social, entender essas particularidades e as representações da Igreja de Fortaleza em relação às questões oriundas do uso e da posse do solo, seja rural ou urbano.

A fim de perceber como se deu a posição da Igreja diante dos conflitos que emergiram a partir da luta pela terra, direcionaremos nossa atenção ao discurso religioso, tornado público. O objetivo é analisar como esse discurso aborda as questões que envolvem a luta pela terra, presentes em cartas pastorais, folhetos, e atas de encontros. Esses documentos, além de apresentarem considerações sobre os conflitos relacionados à terra e à moradia, também fazem referências à organização popular e à Igreja, destacando-as como fundamentais na resolução de inúmeros problemas sociais.

2.2 DOM ALOÍSIO E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO

Antes de adentrarmos especificamente na figura de Dom Aloísio Lorscheider e nas Cartas Pastorais escritas por ele, faz-se necessário compreender os elementos presentes no processo de construção do discurso religioso. Tais elementos, que nem sempre são evidentes em uma primeira análise, devem ser considerados devido à sua influência na elaboração da fonte religiosa e na sua recepção no meio de atuação.

O discurso religioso pode ser interpretado como uma forma de influência da instituição no comportamento do fiel e ele emerge, sobretudo, como resposta a questões decorrentes de conflitos, seja entre igrejas ou em relação ao Estado. Esses conflitos são, em boa medida, ocasionados por comportamentos e práticas que tensionam as relações institucionais, de modo que a sua elaboração é uma forma de demonstração de poder, entendido aqui como capacidade de exercer influência e busca pela adesão do maior número possível de pessoas, seja em discussões teológicas, seja em ambientes educacionais ou mesmo tendo como impulso questões advindas de posições em relação a problemáticas sociais (Cf. VAN DIJK, 2008). O discurso religioso não é neutro, homogêneo ou intempestivo. Uma vez elaborado a partir de suas instâncias, ele estabelece de maneira clara o seu “por quê” e o seu “para quê”, delineando sua motivação.

Para uma compreensão mais aprofundada *desse* discurso, utilizaremos as reflexões produzidas por Michel de Certeau (1998) e Eni Orlandi (1987), na intenção de estabelecer um quadro teórico-metodológico que nos auxilie na análise dos documentos produzidos em nosso período de estudo. Em Certeau, trabalharemos com alguns conceitos por ele aprofundados na célebre obra *A Invenção do Cotidiano*, com o intuito de determinar “os pequenos sucessos, as artes de dar golpes, [...] achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos”. (CERTEAU, 1998, p. 47). E, nesse sentido, identificar as relações originadas a partir da manifestação da Igreja em relação à questão de terra/moradia e as nuances presentes no discurso religioso.

É importante notar que o discurso religioso, sob uma perspectiva certoniana, é um produto fabricado por instituições que tendem a determinar padrões e a se estabelecer sobre o Outro. Nesse sentido, o historiador utiliza o termo *estratégia* para descrever a abordagem calculada e manipuladora adotada por essas instituições que buscam afirmar-se como autoridade. Certeau, ao destacar o que quer dizer com essa categoria, afirma:

Chamo *estratégia* o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* susceptível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças. (CERTEAU, 1998, p. 99)

Assim, ao incorporarmos o conceito de estratégia ao contexto do discurso produzido pela Igreja Católica, entendemos que esta constitui uma forma de exercício de poder, mais especificamente uma expressão do “*poder do saber*”, que se manifesta ao estabelecer padrões e características internas, exercendo domínio sob um lugar específico, nesse caso, a vida do fiel.

A outra categoria que nos auxiliará mais diretamente ao percorremos nosso olhar sobre essas fontes é o conceito de *tática*. Certeau refere-se à tática como uma “ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. [...] A tática não tem por lugar senão o outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha.” (CERTEAU, 1998, p. 100). Em outras palavras, a tática representa uma forma de resistência dos sujeitos dentro da estratégia estabelecida por instituições que, ao ser relacionada ao discurso religioso, pode ser considerada como uma maneira sutil de reinterpretar os espaços postulados pelo poder. Assim, as táticas podem atuar em camadas, refletindo a astúcia de movimentos que se desenvolvem num mesmo ambiente.

Em relação à natureza do discurso religioso, Orlandi (1996) destaca que ele se caracteriza por ser autoritário, uma vez que é constituído por uma perspectiva monossêmica. Contudo, essa interpretação própria é tensionada porque guarda em sua estrutura elementos polissêmicos, compreendidos como uma “força de linguagem que desloca o mesmo, o garantido, o sedimentado. Essa é a tensão básica do discurso, tensão entre o texto e contexto histórico social: o conflito entre o mesmo e o diferente.” (ORLANDI, 1996, p. 27). Assim, não se pode afirmar que o discurso religioso é centrado em si, como se não houvesse outros elementos que influenciassem na sua elaboração, mas trata-se de “um discurso [que] tem relação com outros discursos, [que] é constituído pelo seu contexto imediato de enunciação e pelo contexto histórico [...], e se institui na relação entre formações discursivas e ideológicas” (ORLANDI, 1996, p. 240). Para a autora, é permanente essa relação conflituosa entre o que ela denomina de paráfrase e polissemia, isto é, entre o discurso em si e a sua incorporação na sociedade.

Há que se destacar, contudo, que o estabelecimento de práticas religiosas que partem do discurso não indica seu cumprimento efetivo, de modo que o fiel, por seu caráter secular, mesmo que crente, não está obrigado à execução das normas propostas. Cria-se, aqui,

um ponto de tensão entre o clérigo, que define e exige obediência, e o fiel, que responde às orientações, mas que, por sua inserção de diferentes formas na sociedade, tende a relativizar esses conceitos. Nessa perspectiva, Orlandi (1996) desenvolve uma categoria chamada *reversibilidade*, que, para ela, é fundamental na compreensão do discurso religioso. Por reversibilidade, afirma tratar-se do ato de:

[...] não fixar de forma categórica o locutor no lugar do locutor e o ouvinte no lugar do ouvinte. Em minha perspectiva, esses pólos, esses lugares, não se definem em sua essência, mas quando referidos ao processo discursivo: um se define pelo outro, e, na sua relação, definem o espaço da discursividade. (ORLANDI, 1996, p. 239)

A tese defendida por Orlandi é que no discurso religioso há uma interrelação entre o Sujeito, que fala em nome de Deus, e os sujeitos que tendem a ser sujeitados: “o reconhecimento, a identidade e o apaziguamento” (ORLANDI, 1996, p. 242). O discurso religioso é composto, portanto, por múltiplas compreensões, mesmo que se deseje o oposto, sendo um dos elementos constituintes dessa polissemia a inserção histórico-social do fiel.

Ao relacionarmos as categorias apresentadas por Certeau e Orlandi, podemos inferir que, se por um lado as estratégias se constituem numa dimensão impositiva, por outro lado o seu discurso é permeado por uma construção dialógica que leva em conta aspectos sociais e políticos. E é, portanto, diante da forma como esse discurso é compreendido pelos sujeitos, que se revelam as dinâmicas de contorno desses conteúdos, podendo ser interpretadas e apropriadas desde seu espaço. Assim, emerge uma dinâmica fluida entre locutor e ouvinte, levando-nos a perceber que, mesmo que claros e objetivos, os fiéis constroem interpretações e adaptações desse discurso.

No primeiro tópico deste trabalho, tivemos a oportunidade de apresentar um panorama das questões que envolveram o solo urbano na década de 1980: trouxemos o percentual de habitações impróprias, vimos o crescimento vertiginoso de favelas influenciado pelo aumento populacional e alguns movimentos criados a partir das lutas por moradia. Em Fortaleza, as ocupações se constituíram como elemento de disputa do espaço, marcadamente capitalista, em que inúmeras tensões foram se estruturando diante do binômio ocupação – moradia. Nesse contexto, diversas entidades participaram das discussões e protestos, muitos ocorrendo com a presença de agentes de pastoral e religiosos. A ida de leigos e leigas e de organismos destinados à produção da caridade, como a *Cáritas* (FREITAS, 2022), influenciará, em boa medida, manifestações da Arquidiocese de Fortaleza em relação às questões que envolvem a moradia e a posse do solo urbano.

Um das formas mais contundentes de manifestação da Arquidiocese de Fortaleza diante da problemática do solo urbano foi a elaboração de duas Cartas Pastorais, a saber: a

Carta Pastoral Sobre os Problemas de Terras na Arquidiocese de Fortaleza, publicada em 1982, e a *Carta Pastoral Sobre Uso e Posse do Solo Urbano*, publicada em 1989. Ambas constituem elemento fundamental para a compreensão de como a Igreja entendeu o seu modo de agir diante dessa questão. Ainda nessa década, identificamos a produção de outra carta pastoral que teve como título *Carta Pastoral Sobre a Ação Pastoral na Arquidiocese de Fortaleza* (1989), na qual o foco de sua reflexão estava centrado em orientações de procedimentos relacionados à organização eclesial e ao culto.

Neste capítulo, restringiremos nossa análise às epístolas que tratam diretamente de questões relacionadas à disputa de terras e ao solo urbano, embora possamos utilizar a última carta pastoral no momento em que formos trabalhar especificamente a estrutura eclesial. Entretanto, antes de adentrarmos nos documentos que são nossas fontes, consideramos relevante uma breve introdução sobre o gênero ao qual eles estão relacionados, assim realizaremos uma reflexão sobre o conceito de carta para a história, enfatizando sua importância na produção de conhecimento. Posteriormente, destacaremos a dimensão “pastoral” que a constitui, não apenas como referência à sua produção, mas também ao sentido que está presente no ato de escrevê-la.

A carta, enquanto gênero, tem sido explorada pela historiografia ao longo do tempo. O seu uso como fonte histórica é bastante comum devido ao seu *status* de documento formal público, especificamente como meio de compreensão de diversos períodos. Uma carta pode identificar a doação de terras por parte da Coroa (carta de sesmarias), a conquista da liberdade (cartas de alforria), uma declaração de guerra ou de paz, ou mesmo a confissão de amores proibidos. Elas são documentos privilegiados por excelência porque transitam do público ao particular, do ambiente formal à intimidade. Para Cunha, o ato de escrever cartas consiste em:

Confrontar-se com códigos estabelecidos e, a partir deles, inventar/construir um lugar para si, através das palavras. Trocar cartas, corresponder-se, escrever para alguém são formas de se expor, de compartilhar experiências, construir elos invisíveis e, muitas vezes, duradouros. A carta como uma prática de escrita, tanto fala de quem a escreve como revela sempre algo sobre quem a recebe, anunciando a intensidade do relacionamento entre os envolvidos, pois nunca se escreve senão para viver, a fim de fazer frente a uma situação, para explicar, justificar-se, informar, dirigir-se a, apelar, queixar-se, sofrer menos, fazer-se amar, dar-se prazer. (CUNHA, 2002, p. 108)

As cartas são experiências do dizer, podem constituir espaços de intimidade ou de publicização, mas sempre são elementos de um discurso a ser explorado, compreendido e decodificado.

Já as cartas pastorais desempenham um papel significativo no ambiente eclesial e na sociedade inserida no mundo católico, constituindo-se como expressão da tradição religiosa que remonta aos apóstolos. Segundo Reis (2011):

O próprio nome do documento, “Carta Pastoral, ou “Letras Apostólicas”, nos remete aos livros canônicos do Novo Testamento, às cartas de São Paulo, de S. Pedro e de outros Apóstolos de Cristo. Esta coincidência de denominação não é aleatória, mas pretende mostrar o sentido e a autoridade das mesmas. Quando o bispo (pastor), utilizando-se de suas prerrogativas de Sacerdote, Profeta e Rei, fala aos fiéis diocesanos, ele compartilha da mesma autoridade dos primeiros apóstolos. (REIS, 2011, p. 4)

Dessa forma, ao utilizarmos as cartas pastorais como fontes, é crucial reconhecer que esses documentos ocupam posição de destaque dentro da Igreja, sendo uma reminiscência de uma prática exercida pelos primeiros cristãos, que, por meio desse exercício, buscavam animar, corrigir e exortar as diversas comunidades às quais estavam vinculados.

Essas cartas representam uma compreensão desenvolvida a partir de um contexto específico e são destinadas a abordar questões objetivas. Resultam de uma articulação institucionalizada, com critérios ideológicos claros; em outras palavras, o bispo, ao redigir uma carta pastoral, expressa a perspectiva que deve ser adotada pelo conjunto dos fiéis em relação ao tema em destaque. Conforme Bacelar:

Uma carta pastoral de um bispo, por exemplo, é a opinião do próprio autor, mas profundamente inserido em um panorama ideológico da Igreja daquele momento e daquele local. A intenção do bispo com sua comunidade, e com os outros membros do clero, dará o tom muito específico a essa carta e deve ser considerada. (BACELAR, 2008, p. 63)

Ao usarmos as cartas pastorais como fontes históricas, percebemos a interligação de dois aspectos: em primeiro lugar, reconhecemos que elas compõem um quadro de manifestações públicas da Igreja e, em segundo lugar, que suas publicações são exercícios de poder, de modo que o discurso contido nelas tende a indicar uma *forma* de compreensão, um *modo* de atuação.

Em linhas gerais, é comum observar uma estrutura padrão nos documentos desse tipo: eles identificam uma problemática, apresentam uma justificativa para sua manifestação, realizam um diagnóstico *a partir* da experiência religiosa e indicam possíveis ações. Pertencem a uma tradição que se configura não pelo assunto tratado, mas pelo modo de ser tratar esse assunto. Constituem um momento em que se torna pública a voz do episcopado local, encontrando uma expectativa desse discurso por parte das comunidades que compõem a diocese, ainda que não esteja restrita a elas. Assim, uma carta pastoral ao *ser* escrita *será* lida, ainda que não seja do interesse do conjunto dos fiéis, ela será debatida mais uma vez em

diversas instâncias das organizações que compõem aquela Igreja. Reis (2011), ao enfatizar a importância desses documentos dentro da Igreja, destaca:

[...] sendo lidas e explicadas ao povo nas missas, nas reuniões de associações de leigos, nos seminários, esses documentos eram em certo sentido os mais “lidos” pela sociedade brasileira do século passado. Principalmente por aqueles estratos sociais mais baixos e com menos acesso à cultura letrada. Num certo sentido, podemos dizer que eram as idéias que mais fundo penetravam na sociedade brasileira. (REIS, 2011, p. 4)

Ademais, o debate é uma característica inerente às cartas pastorais. São discutidas antes de sua elaboração, uma vez que o tema alcançou uma repercussão significativa, exigindo uma manifestação clara por parte do bispo, e serão debatidas após a sua elaboração por agentes de pastoral e organismos os quais possuem relação direta com o tema tratado. Assim, ao ser escrita uma carta pastoral, seu conteúdo se insere nas prioridades de uma diocese.

Ao utilizamos essas cartas como fontes em nosso trabalho, julgamos fundamental realizar duas ressalvas: a primeira refere-se ao aspecto temporal, reconhecendo a existência de um hiato na produção entre esses dois documentos, que não constituem uma sequência ou uma continuidade progressiva. Contudo, mesmo com particularidades nas problemáticas presentes em cada carta, elas podem ser enquadradas dentro de um *corpus* de manifestações públicas que, a partir de questões relacionadas a terra e à moradia, formam um eixo de manifestação social e de prática pastoral. A segunda ressalva diz respeito ao desmembramento das análises por uma questão metodológica, uma vez que nos pareceu mais coerente vincularmos a carta pastoral de 1982 às migrações e ao “inchaço” urbano e a carta de 1989 ao processo de intensificação dos conflitos decorrentes da chegada dessa população.

Certeau, em *A Escrita da História*, ao refletir sobre os diversos instrumentos de análise do fazer histórico, adverte para uma postura que tende a não especificar o religioso no processo metodológico, ou seja, enquadrar o específico no modo geral. Ele chama atenção para os limites dessas análises, pois acabam por transformar essa especificidade em simples “representações ou reflexos de estruturas sociais” (CERTEAU, 2011, p. 117). Dessa forma, numa análise sociológica, o religioso passa a ser considerado apenas um apêndice que ilustra uma base conceitual, mas que não a condiciona. Longe de desprezar o modelo sociológico de interpretação histórica, Certeau reconhece haver amarras que esse método traz para a produção historiográfica, sobretudo quando atrelado ao religioso, chegando a caracterizá-lo como uma “nova ortodoxia”, justificada pela necessidade de se ter um método inteligível. Ou seja, o “social” se apresenta como “eixo de referência”, de modo que compreender o aspecto religioso é interrogá-lo acerca do que ele pode nos ensinar sobre a sociedade em questão.

O aspecto “religioso” contido numa concepção de história religiosa deixa de ser considerado “objeto”, para torna-se “sujeito” (CERTEAU, 2011). Certeau, ao querer legitimar o campo religioso como elemento historiográfico, não sugere a sua sacralização no sentido de desprezar seu aspecto histórico, mas ressalta a importância do documento religioso em relação aos diversos contextos que o abarcam, como economia, política, sociedade, perseguição, defesa etc. Assim, não se trata de dissociar sua produção de diversos campos e nem de colocá-lo nos altares.

É tradição no âmbito religioso que as cartas pastorais sempre sejam assinadas pela autoridade eclesiástica local. Em Fortaleza, a figura de maior prestígio era o então arcebispo da capital, Dom Aloísio Lorscheider, de forma que, para uma primeira abordagem das cartas, é necessário estabelecer uma proximidade com o seu remente. Dom Aloísio, natural do município de Estrela, no Rio Grande do Sul, era membro da Congregação dos Frades Menores, tendo realizado seus estudos teológicos em Roma. Em 1962, por designação do Papa João XXIII, foi sagrado bispo e posteriormente destinado para ser responsável da recém-criada diocese de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul.

Durante esse período, participou do Concílio Ecumênico Vaticano II⁵ e ocupou cargos de relevância na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e no Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)⁶. Em 1968, em meio à ditadura militar⁷, foi eleito Secretário Geral da entidade brasileira e a presidiu de 1971 a 1974. Portanto, em uma análise inicial deve-se salientar o caráter político institucional de Dom Aloísio e a projeção que seu nome adquiriu na sociedade brasileira, sobretudo em decorrência das tensões com o Governo Militar. (GOMES, 2014). Escrevendo de outra forma, podemos afirmar que Dom Aloísio foi homem da Igreja e homem da política.

⁵ O Concílio Vaticano II foi um evento ocorrido no período de 1962-1965, momento em que a Igreja Católica reuniu bispos dos quatro continentes com o objetivo de criar um *aggiornamento* (atualização) na atuação da instituição com os desafios impostos pela modernidade.

⁶ Órgão criado em 1955 que tem como função elaborar e coordenar ações conjuntas das diretrizes relacionadas à Igreja Católica no continente. Trata-se da tentativa de articulação das Conferências Episcopais de 22 países que se situam desde o México até o Chile, incluindo o Caribe e as Antilhas. Disponível em: <https://www.celam.org/>

⁷ Dom Aloísio assumiu o cargo de secretário geral da CNBB em um momento de extrema instabilidade ocasionado pelo Golpe Militar de 1964. Meses após sua posse, foi implantado o Ato Institucional nº 5, que potencializou as medidas de exceção no país. Um evento de repercussão na relação dos militares com a CNBB evidencia-se quando Dom Aloísio, já secretário geral da entidade, foi detido por militares que invadiram o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), órgão vinculado à CNBB, deixando-o incomunicável por quatro horas. De forma muito rápida a notícia foi amplamente divulgada na rádio do Vaticano e em “uma demonstração incomum de unidade e protesto de prelados majoritariamente conservadores, os cinco cardeais do país – dom **Agnelo**, dom **Jaime**, dom **Vicente**, dom **Eugênio** e dom **Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta** – protestaram em uma carta particular ao presidente **Médici**” (SERBIN, 2001, p. 193).

Em 1973, Dom Aloísio foi nomeado pelo papa Paulo VI para assumir a Arquidiocese de Fortaleza. Durante os vinte e um anos em que esteve à sua frente, destacou-se por sua habilidade de transitar por diversos espaços de poder e pela mediação de conflitos aos quais foi chamado. Simultaneamente à construção de boas relações com a classe política, caracterizava-se por pronunciamentos incisivos e críticos contra a mesma, além de expressar apoio público a diversas lutas populares (MELO, 2005). Um exemplo de tais pronunciamentos pode ser observado nas entrevistas concedidas pelo arcebispo, como as realizadas pelo Jornal *O Povo* em 20 de junho de 1982 e em 12 de maio de 1986. No primeiro recorte, ao ser questionado sobre a prática disseminada de compra de votos nas eleições, afirmou:

Nós temos o quarto mandamento da lei de Deus que nos manda honrar pai e mãe e que inclui essa honra que nós temos de nossa pátria e pátria significa pessoas que moram dentro de nosso País, que são cidadãos, deste País, significa dizer que nós devemos respeitar a liberdade das pessoas, a autonomia das pessoas, não exercer um domínio sobre essas pessoas, comprando o que de mais sagrado existe que no fundo, é a liberdade, o voto livre. [...] A pessoa que assim procede não poderia jamais nem ser deputado, nem senador, nem ocupar um cargo público. (*O Povo*, 1982, p. 7)

Já a segunda declaração, versava sobre a ameaça de prisão que membros das CEBs estavam sofrendo pelo Secretário de Segurança Pública do Estado do Ceará, Feliciano Carvalho, que os acusava de serem responsáveis pelos conflitos existentes no interior do estado. Assim, destacava o bispo:

Se as Comunidades Eclesiais de Base são assim tão perigosas, o Secretário de Segurança deveria prender primeiro a nós bispos, a começar pelos do Ceará [...]. É muito fácil lançar culpa nos pobrezinhos, que não têm quem os defenda e deixar os mandantes, que têm poder econômico [...]. Isto também é tornar-se conivente com o crime.” (*O Povo*, 1986, p.12).

Essas declarações evidenciam uma característica de Dom Aloísio e de seu poder como representante maior da arquidiocese, que se evidencia no enfrentamento de conflitos quando esses envolvem a Igreja ou parte de seus membros. Essas posições públicas também passam a ser contornadas por organismo vinculados à instituição.

Em 1975, apenas dois anos após assumir como bispo da Arquidiocese de Fortaleza, Dom Aloísio foi escolhido para compor o Colégio de Cardeais⁸. Isto significa que o arcebispo não era somente mais um destacado representante do episcopado católico nacional, mas passava a integrar o único quadro dentro da hierarquia com a possibilidade de se tornar Papa. Essa nomeação fez com que seu nome alcançasse diversas localidades do país, sendo procurado por inúmeros veículos de imprensa em busca de declarações. Diante dos inúmeros problemas

⁸ O Colégio de Cardeais ou *Sacro* Colégio é o grupo de cardeais que auxiliam o Papa no governo da Igreja em âmbito mundial. Somente aqueles que possuem o barrete cardinalício é que podem participar do conclave, momento em que se elege o novo *Sumo Pontífice*, podendo votar e ser votados. (Cf. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1987, nº 349 – 359).

sociais pelos quais passava o país, a posição do cardeal constituía um elemento relevante no debate público.

Perceber o destaque que o nome do arcebispo conseguiu alcançar nas sociedades cearense e brasileira auxiliará na compreensão da influência que seus escritos tiveram diante da problemática da posse do solo e da falta de moradia. Dom Aloísio, ao publicar as cartas pastorais, as escreveu como um bispo-cardeal, consciente de seu peso institucional, as manifestações contidas nelas adquiriram um impacto significativo na dinâmica política constituída de tensões.

Dentro do Regional NE- I, o bispo manteve visibilidade e influência na articulação dos planos pastorais. Sua função como presidente do regional, desde a criação da entidade em 1980 até a sua transferência para a Arquidiocese de Aparecida, em 1994, destaca a importância que ele tinha não apenas para os fiéis, mas também para o conjunto do episcopado regional. A prática implementada no regional de visitas anuais da presidência e da CEP (Comissão Episcopal de Pastoral) às dioceses do Estado do Ceará proporcionou ao cardeal uma visão ampla dos conflitos e das ações que a Igreja do Ceará poderia implementar. Ao tratar do significado dessas visitas e dos problemas encontrados no ano de 1987, Dom Aloísio, ressalta:

O Objetivo da Visita é o crescimento na comunhão eclesial, o conhecimento mais situado dos problemas e desafios que cada Diocese enfrenta. [...] Na questão das reivindicações no campo da justiça ressentem-se na hora dos conflitos a falta de apoio por parte da hierarquia, aqui entendida na sua totalidade de padres e bispos. (CNBB-NE I, 1987, p. 7).

Aqui, nos parece importante destacar a concepção de trabalho conjunto do regional e a presença de uma temática que permeia diversos documentos: a reclamação de comunidades quanto à falta de apoio de religiosos em seus enfrentamentos, principalmente em ocupações e manifestações. Mais que destacar essa questão, é o registro dela por parte de Dom Aloísio num documento que será lido pelas nove dioceses e por centenas de comunidades. Não é plausível supor que o presidente do regional, caso discordasse dessa problemática, a abordaria dessa maneira. Seria mais comum que utilizasse termos presentes em manifestações contrárias à presença de religiosos, como classificá-los de “desvios”, “pecado”, “ideologia, entre outros.

Ao nos propormos a estudar as cartas pastorais e, portanto, o que Dom Aloísio escreveu, tomamos por princípio que ele é um ponto convergente das ações que foram realizadas pela Arquidiocese de Fortaleza em relação a conflitos de terra e à luta por moradia. Como uma figura que ocupava lugar central de poder, suas manifestações indicam “trilhas” “onde se infiltram e onde esboçam as astúcias de interesses e desejos *diferentes*” (CERTEAU, 1998, p. 97). Assim, nós o tomamos em relação a outros sujeitos que interferiram diretamente nessas questões, buscando as nuances das dinâmicas que envolvem poder e táticas.

2.3 CARTA PASTORAL SOBRE OS PROBLEMAS DE TERRA NA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA

A primeira carta que será apresentada foi intitulada de *Carta Pastoral Sobre os Problemas de Terras na Arquidiocese de Fortaleza*, publicada 1982. Dividida em nove partes, seu título já evidencia o elemento social a ser discutido: trata-se de conflitos ocorridos no território pertencente à arquidiocese, especialmente no ambiente rural, destinando-se a apontar os motivos geradores dessas questões e suas consequências. Este pronunciamento mantém relação com um movimento presente na CNBB que tinha por objetivo pôr em evidência os conflitos e as consequências decorrentes das questões agrárias no Brasil. Questões essas que foram tratadas de forma mais específica no documento “Igreja e Problemas de Terra”, publicado em 1980.

A justificativa dada pelo cardeal para a produção dessa carta pastoral foi que “as realidades políticas, os problemas agrários, as questões econômicas e financeiras, a realidade familiar, a realidade cultural, científica, devem ser vistas como objeto da evangelização” (LORSCHIEDER, 1982, nº 1). De maneira que, ao voltar-se para problemas sociais, o bispo considera que essas questões devem ser interpretadas, também, tendo como horizonte a missão da Igreja. Assim, a carta caminha entre o *modo* de ver os conflitos e a *prática* a ser executada pela instituição.

Dom Aloísio relata, ainda num contexto introdutório, que a decisão de escrever esse documento só foi tomada “depois de ouvir o Conselho Pastoral”, pois nele estão presentes os desafios decorrentes da ação pastoral, ou seja, do modo de agir da Igreja na sociedade, seja essa ação no ambiente rural ou no meio urbano. A legitimidade de Dom Aloísio para propor essa reflexão é reforçada diante do exercício de sua autoridade, sendo dele “a missão de orientar, na Arquidiocese, os cristãos católicos em matéria de fé e moral. [...]. [E que] o Bispo faz isto com a autoridade de Cristo” (LORSCHIEDER, 1982, nº 2). Ao fazer referência ao Conselho Pastoral, que, dentro da estrutura arquidiocesana, era o órgão que conglomerava as principais lideranças dos organismos e pastorais, sendo presidido pelo bispo, Dom Aloísio afirma o caráter de conjunto da carta (proposta, debatida, aprovada) e, portanto, as reflexões presentes nela são fruto de uma compreensão do corpo arquidiocesano.

Tendo como elemento central de discussão os problemas de terra⁹, o presente texto estabelece um vínculo entre a mensagem presente na carta e os discursos anteriormente proferidos pelo Papa João Paulo II sobre a condição dos agricultores; assim, diante dessas questões, “ninguém poderá contestar”. Trata-se de uma tentativa de legitimar as manifestações a serem proferidas ou melhor, de uma tática (CERTEAU, 1998) que se expressa na articulação desses conflitos com algumas manifestações papais. A proposta de Dom Aloísio com a carta pastoral é:

[...] indicar o caminho que um cristão, mesmo que seja proprietário de terra e com vontade de aumentar mais ainda o que já possui, deve em consciência seguir. O seguir em consciência pede que se observe o que a legítima Autoridade ensina em nome de Cristo Cabeça; caso contrário, deixa-se de ter comportamento cristão e passa-se a ter comportamento de pecador. (LORSCHIEDER, 1982, nº 2)

O trecho em destaque explicita a intenção de que a carta pastoral seja um instrumento de orientação e/ou mediação dos conflitos de terra, oferecendo um meio adequado para a abordagem dessas questões. Requer, pois, aos cristãos envolvidos nesses dilemas o cumprimento das orientações propostas, evidenciando que a “autoridade” eclesiástica é o crivo ético (pecado/salvação) que indica o caminho para o fiel. Se por um lado, as manifestações de Papas servirão para legitimar a ação da arquidiocese, constituindo-se numa *tática* de interferência nessa questão, por outro lado, a exigência do cumprimento em nome da “autoridade legítima” pode ser interpretada como uma *estratégia* na qual a autoridade/instituição estabelece um caminho a ser seguido.

A carta prossegue constatando que a existência desses conflitos se dá entre “cristãos” na arquidiocese e que as pessoas que mais sofrem com essas questões são “pobres”, “posseiros”, “famílias sem o mínimo de recurso”. Em seguida, passa a apontar o contexto em que esses conflitos ocorriam:

De repente, aparece alguém que se diz dono. Em vez de trazer um documento verdadeiro, documento que prove de fato e de direito a posse, ele traz um documento falso, capangas, e até a polícia, ameaçando os moradores, criando confusão, ambiente de insegurança e medo. Com tais pressões nada cristãs, nada evangélicas, e até pecaminosas, quer apossar-se de uma área que pertence aos moradores. (LORSCHIEDER, 1982, nº 3)

⁹ Desde a década de 1970, a luta pela terra já é um tema presente em documentos e cartas pastorais de várias dioceses no Brasil. Alguns desses escritos tiveram grande repercussão, como a publicação, em 1971, da Carta Pastoral *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, de autoria de Dom Pedro Casaldáliga, talvez o primeiro a inaugurar uma posição que depois tornar-se-á evidente por parte de um grupo considerado progressista, dentro do episcopado brasileiro, na defesa dos posseiros e pequenos agricultores. Já em 1973, os bispos do Centro-Oeste publicaram um importante documento intitulado *A Marginalização de um Povo*; e, em 1975, o bispo da arquidiocese de João Pessoa, Dom José Maria Pires, escreveu a Carta Pastoral Sobre o sofrimento dos agricultores.

A violência sofrida pelo “homem ordinário” (CERTEAU, 1998, p. 57) é ampliada pelas “relações injustas de trabalho” que não respeitavam a legislação contida no Estatuto da Terra. Aqui, é importante destacar alguns aspectos essenciais para a compreensão desse “caminho” proposto pelo cardeal: em primeiro lugar, a identidade atribuída aos envolvidos nos conflitos como “cristãos” confere legitimidade à Igreja, que fala em nome deles e, assim, se apresenta diante do debate social. O segundo aspecto é o fato do bispo não simplesmente chamá-los de moradores, agricultores, pessoas, cidadãos, mas identificá-los organicamente, de modo a retomar a advertência presente na introdução do documento e restabelecer o vínculo autoridade-obediência. Por fim, percebemos a mudança de foco para as relações de trabalho, passa-se do cumprimento de uma ética religiosa para, pelo menos, o respeito à legislação (“dos homens”).

Ao estabelecermos um diálogo com Michel de Certeau (1998), percebemos que Dom Aloísio, ao se valer da autoridade, organicidade e legislação, realiza uma apropriação dos conceitos em seu discurso, pois, ao desenvolver essas questões, ele “instaura um presente relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e relações” (CERTEAU, 1998, p. 40). Nesse contexto, torna-se perceptível que o bispo, ao tratar da referida questão, desenvolve práticas discursivas que visam exercer influência na compreensão e na resposta a esse conflito. E a elaboração dessas práticas, segundo Certeau, é uma forma de intervenção na dinâmica social e, portanto, uma tática que pode ser exercida no debate público.

Ao considerarmos o contexto social de produção dessa carta, identificamos sua inserção num processo de intensificação dos conflitos no sertão cearense, especificamente entre os anos de 1970 e 1980. Esse aumento de conflitos foi, em boa medida, influenciado pela inserção de “novas relações sociais” (BARREIRA, 1992, p. 12) que reconfiguraram o espaço rural. Este processo se caracterizou pela mudança nos vínculos tradicionais entre os camponeses e os proprietários de terra, anteriormente fundamentados principalmente no binômio moradia-parceria, acarretando na exploração desses trabalhadores rurais e na decadência da cultura do algodão, momento em que se ampliaram significativamente os conflitos nessas regiões (CARTAXO *et al.*, 2008). Assim, a Igreja, enquanto instituição detentora de poder e capilaridade, passa a caracterizar-se como mediadora, ou, se quisermos usar as palavras contidas na carta, como uma instituição que se dedicou a “propor um caminho” diante das “novas formas de consciência resultantes da ruptura de velhas relações de dominação e exploração” (MARTINS, 1989, p. 20).

Um exemplo claro das apropriações presentes na carta pastoral pode ser identificado no tópico, intitulado “A voz do Papa”, subdividido em: 4.1 *A Terra é Um Dom de Deus Para Todos*; 4.2 *A concentração de Terra*; 4.3 *O Direito à Propriedade* e 4.4 *Os Direitos dos Agricultores*. Esses pontos se caracterizam por estarem permeados por declarações proferidas pelo Papa João Paulo II, nas quais este aborda questões relacionadas à terra e ao direito dos agricultores. A estruturação desses pontos visa persuadir o leitor de que acúmulo de terras constitui um grave desvio ético-religioso. Em outras palavras, o bispo seleciona trechos emanados da mais alta autoridade da Igreja Católica para estabelecer um vínculo entre a posição adotada pela arquidiocese e os escritos papais. Este procedimento envolve uma justaposição de contextos, conflitos e critérios ideológicos.

As referências feitas ao Papa, embora não estejam expressas de maneira literal, atribuem ao pontífice a seguinte assertiva e seu corolário: “a terra é um Dom de Deus”, e os frutos desse dom possuem uma destinação universal. Consequentemente, aqueles que exploram esses dons sem empregá-los para uso comum encontram-se, em termos religiosos, em estado de pecado. Diante dessa premissa, a reflexão avança ao afirmar que o ato de acumular terras, por si só, é maléfico, uma vez que a acumulação por poucos, em detrimento da maioria desprovida de acesso, resulta na “mais gritante injustiça”.

A terceira referência, talvez a mais polêmica, aborda a compreensão do direito à propriedade:

O Papa diz ainda que o próprio direito de propriedade, em si mesmo é legítimo, deve, numa visão cristã do mundo, cumprir sua função e observar a sua finalidade social. De modo mais claro: sobre cada propriedade privada, pesa uma hipoteca social, isto é, mesmo no uso dos bens possuídos, a destinação geral que Deus lhes deu e as exigências do bem comum têm preferência sobre vantagens, comodidades, e, por vezes, mesmo necessidades não primárias de origem privada. (LORSCHIEDER, 1982, nº 4.3)

O trecho acima indica que a Igreja reconhece a propriedade privada, ou seja, considera legítima a base do capitalismo. No entanto, ela expressa preocupação com critérios para a ampliação dessas propriedades com base no lucro. A alegação de uma “hipoteca social” representa uma relativização do conceito de “privada”, indicando que esta não pode pertencer somente a um indivíduo, até que todas as pessoas possuam um local para si. Por fim, o texto adverte sobre a prática de se retirar o pequeno agricultor de seu lote de terra, classificando tal ação como “desrespeitar seus direitos de homem e de filho de Deus”.

A nosso ver, todo esse tópico constitui o ponto argumentativo que conferiu credibilidade à ação desenvolvida pela arquidiocese, merecendo, assim, algumas considerações. A primeira delas é a presença de um dos elementos primordiais de poder que um bispo pode

realizar em sua jurisdição, que constitui a capacidade de definir os princípios de inclusão e de exclusão, ou seja, daquilo que é permitido e do que é proibido (IFFLY, 2010). A segunda observação que faremos está relacionada ao título dado ao tópico “A voz do Papa”, que, ao fazer referência ao líder maior da Igreja, desestimula a prática de contestações dentro da instituição e cria uma maior receptividade por parte dos fiéis em relação ao modo como o tema é tratado.

Em linhas gerais, o cristão que concentra terra é representado como alguém que está em conflito com a própria experiência religiosa e, portanto, um sujeito que necessita “arrepender-se” dessa prática. Surge, neste contexto, uma indagação suscitada de nossa parte em relação à carta pastoral: em que medida Dom Aloísio, por meio deste escrito, não pretende também abordar a questão junto aos seus pares no episcopado? Esta indagação surge em razão da fundamentação rigorosa que o bispo emprega ao recorrer às palavras do Papa. Ou seja, embora constitua uma prática comum em cartas pastorais a fundamentação doutrinária, a insistência na vinculação direta do cardeal à figura papal, sugere uma condição de fiel seguidor e defensor da ortodoxia.

Após apresentar a problemática e as referências pertinentes à interpretação acerca do conceito de propriedade privada, Dom Aloísio relatou a realização de um seminário que tinha a seca como centro de seus debates e havia ocorrido naquele mesmo ano.

O Seminário realizado, em Caucaia, de 1 a 4 de junho deste ano, sob o patrocínio dos Bispos do Nordeste, em colaboração com os camponeses, as FETAGs e a CONTAG, deixou também muito claro o fato de uma situação de injustiça que impede ao homem simples do campo o uso e a posse da terra necessários para a sua dignidade de criatura feita à imagem e semelhança divina e de filho de Deus. Para esta situação é urgente e necessária a Reforma Agrária. (LORSCHIEDER, 1982, p. 9)

Esse evento demonstrou que seca, os conflitos de terra e a “necessária reforma agrária” foram encarados como prioridade para o conjunto do episcopado do Regional – NE I. Tal encontro recebeu ampla cobertura da imprensa local, seja pelos números de participantes, seja pelo destaque que teve a presença de Dom Aloísio.

O encontro ao qual o cardeal fez alusão foi o “Seminário Sobre o Homem e a Seca no Nordeste”, realizado no período de 1 a 4 de junho de 1982, na cidade de Caucaia. É relevante observar que esse evento ocorreu no mesmo mês em que foi publicada esta carta pastoral, ora, esta carta é, portanto, a materialização na estrutura arquidiocesana dos conflitos explicitados no seminário. O evento foi organizado pela CNBB dos Regionais Nordeste I, II, III e IV, sob a presidência do cardeal Lorscheider. Os principais jornais do estado, *O Povo* e *Diário do Nordeste*, dedicaram extensas reportagens e entrevistas nos dias em que ocorreu o evento.

A primeira matéria registrada no Jornal *O Povo* acerca do encontro trazia a manchete: “Dois Cardeais e 60 bispos debatem a seca” (*O Povo*, 1º de jun. 1982, p. 3). O texto apresenta impressões sobre o seminário e os pontos de discussão a partir da chegada dos primeiros participantes. Conforme reportagem, Dom José Ferreira Falcão, arcebispo de Teresina, ressaltou que o “nosso Seminário tem uma finalidade pastoral e vamos discutir os aspectos pastorais. Quer dizer, vamos confrontar as experiências para saber como deve ser a linguagem da Igreja na região do Nordeste, onde a seca é um fenômeno periódico”. A matéria prossegue destacando a percepção do arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Camara, de que esse evento representava “um encontro entre trabalhadores rurais, ao qual a Igreja comparecia apenas para dar apoio” e que “estamos aqui para encorajar nossa gente”.

A partir dessas primeiras manifestações, nos parece importante destacar dois aspectos: em primeiro lugar, merece ênfase o significado simbólico da presença de um número expressivo de preladados na Arquidiocese de Fortaleza. Poucos eventos, mesmo dentro da estrutura da Igreja, conseguem aglutinar essa quantidade tão significativa de bispos – “Dois cardeais e 60 bispos” –, estamos falando de uma expressão da Igreja Católica que marca compromisso com as questões do homem do campo.

E a segunda consideração que faremos tem relação com a linguagem utilizada pelos primeiros entrevistados. Dom José Ferreira Falcão utiliza o termo “pastoral”, isto é, trata-se *do modo* como a Igreja deve inserir-se diante das questões urgentes na sociedade. Por sua vez, Dom Helder, destaca que a presença da Igreja é um ato de solidariedade e que, portanto, o protagonismo para enfrentar essas questões pertence àqueles que as vivenciam diretamente. Por traz dessas duas falas, observa-se uma compreensão do sujeito histórico, pois, para uma corrente da Igreja Católica, mais próxima à Teologia da Libertação, a Igreja não deve ser a protagonista da história do outro; pelo contrário, ela deve se associar e apoiar, mas não assumir a direção.

A reportagem ressalta, além da presença dos bispos, a participação significativa de agentes de pastoral, camponeses e representantes de diversas instituições, tais como:

CNBB, Cáritas Nacional, Comissão Pastoral da Terra (nacional), Associação Brasileira de Reforma Agrária, Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Comissão Nacional de Justiça e Não-Violência, Ibrades (Instituto Brasileiro do Desenvolvimento), Ceris (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), Sudene, DNOCS, MIT, Codevast, Cabemo, OXFAM, CRS, Misereor, Codel, Cáritas Internacional, Associação dos Engenheiros Agrônomos do Ceará e CRB Nacional, além das Federações dos Trabalhadores na Agricultura, Confederação dos Trabalhadores do Campo (Contag) e Movimento de Evangelização Rural. (*O Povo*, 1º de jun 1982, p. 3)

Os números e as representações do seminário revelaram-se significativos e foram amplamente divulgados. Na alocução de abertura, Dom Aloísio Lorscheider expressou o desejo

de que o “seminário fosse visto em seu sentido mais profundo: chegar a hora do nordestino pobre ter reconhecida a sua dignidade de gente” (*O Povo*, 2 de jun. 1982, p. 9). Isto é, a Igreja se colocou como uma instituição que, dada a sua credibilidade, passa a denunciar o sofrimento das pessoas que moram no campo.

As falas do arcebispo continuam a repercutir na imprensa, como a que o bispo faz a respeito da compreensão da Igreja diante do sofrimento e a responsabilidade de enfrentá-lo.

Até o século XVIII predominava a ideia que as estruturas sociais, econômicas e políticas resultavam da vontade de Deus. Após a Revolução Industrial, partiu-se para uma outra interpretação, a de que as condições que aí estão dependem da decisão do homem, e por isso ele deve descruzar os braços, se engajar e assumir sua responsabilidade. [...] O poder deve estar a serviço do povo, e não o povo a serviço do poder. (*O Povo*, 4 de jun. 1982, p. 9).

A fala acima se afasta de uma concepção fatalista da realidade, tão apregoadada pela Igreja, como descanso e justificativa para o sofrimento humano. Ao dar centralidade ao papel ativo do ser humano na formação de sua própria realidade, o arcebispo indica a necessidade de “conversão” do poder em serviço e a sua tomada pelo povo.

Após três dias de intensas discussões, o seminário apresentou uma mensagem final à sociedade, destacando a necessidade de organização do povo para o enfrentamento a uma política econômica considerada injusta, apontada como o principal problema que afligia o Nordeste. Nesse documento, expressou-se o desejo de “assumir como prioridade a luta decidida e pacífica por uma Reforma Agrária justa, ampla e imediata” (*O Povo*, 5 de jun. 1982, p. 3). Nesse sentido, a Igreja do regional pôs a Pastoral da Terra e o apoio às suas ações como prioridades a serem executadas.

Segundo Tedesco e Silva (2020), a Igreja discute a reforma agrária como tema e possibilidade política pelo menos desde a década de 1950, no contexto de surgimento das Ligas Camponesas e de outros sujeitos no campo. Na década de 1980, o tema era considerado estratégico para o desenvolvimento nacional, de modo que a Igreja se inseriu nessa questão, notadamente por meio de uma ala mais progressista da CNBB e próxima ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra). Este engajamento da instituição eclesiástica resultou na produção de documentos que conferiam “ênfase ao contexto político e a sua missão evangelizadora, aos valores éticos e de justiça, à necessidade de reconstituir instituições democráticas”. (TEDESCO; SILVA, 2020, p. 13). Assim, tanto a carta pastoral quanto a realização do seminário denotam uma posição adotada por um segmento do episcopado brasileiro no qual a temática da reforma agrária passa a ser interpretada à luz da DSI (Doutrina Social da Igreja). Até o presente momento, não se evidencia que o cardeal Lorscheider tenha

inovado do ponto de vista doutrinário, mas que utiliza a DSI de forma consciente, ampla e criativa.

A carta prossegue denunciando a realização de despejos de posseiros bem como a execução de uma prática enganosa por parte de órgãos governamentais. Essa estratégia consistia em convencer trabalhadores do campo, que já detinham o direito de receber o título definitivo da posse da terra, a assinarem um documento que lhes conferia apenas um “título não definitivo”, simulando ser uma benesse dada pelo Estado. Tal ação fazia com que o posseiro renunciasse a um “direito que já possuía, ficando sujeito a mudanças arbitrárias”.

A carta aborda também a exploração da miséria e a aquisição de propriedades a preços irrisórios, motivadas pela necessidade de sobrevivência de muitas famílias. Dom Aloísio reforça que essa prática é contraditória com a ética cristã e que:

Não é permitido enxotar o pequeno do pouco que ele possui para se apossar do maior número possível de terras nem é permitido aproveitar-se da necessidade dos pobres para comprar-lhes as terras, mesmo por bom preço, com vistas à especulação futura, alargando o próprio império territorial. (LORSCHIEDER, 1982, nº 6)

Para o cardeal, as consequências da ação descrita acima despertariam o que ele denominou de “ira de Deus”. Chama-nos a atenção o retorno do uso de critérios morais/religiosos para avaliar a atitude de quem assim procedia e a ênfase presente no discurso do religioso ao empregar expressões como “não permitido”, “apossar” e “ira”, o que, a nosso ver, configuram uma linguagem que tem por objetivo, ainda que não explícito, produzir coerção em quem assim se comportava.

A defesa de posseiros, pequenos agricultores, ribeirinhos e outros grupos explorados é um tema que recorrentemente aparece em documentos da Igreja. A manifestação de Dom Aloísio guarda consonância com a histórica denúncia feita por Dom Pedro Casaldáliga, então bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, acerca dos conflitos de terra naquela região. Publicada em 1971, a carta pastoral intitulada *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*¹⁰ afirma que: “para nós, evangelizar é promover o homem concreto [...]. Por causa disso, bem ou mal, com tateios e em conflitos, sempre temos enfrentado a defesa dos direitos humanos e a promoção do povo ao qual formos enviado” (CASALDÁLIGA, 1971). Nesse sentido, observamos uma significativa possibilidade de influência de Dom Pedro Casaldáliga não apenas no escrito do cardeal Lorscheider, mas

¹⁰ Esta Carta-documento circulou na maioria dos jornais no Brasil e resultou numa grande perseguição ao bispo Pedro Casaldáliga por parte da ditadura militar. O sociólogo José de Souza Martins (1995) chega a afirmar que “o documento de Casaldáliga é um dos mais importantes da história social do Brasil”.

também numa parcela considerável do episcopado brasileiro, ao manifestarem-se em relação à disputa de terras.

A característica mais evidente de ambos os pronunciamentos reside na relação entre a atuação da Igreja em questões sociais e sua prática de evangelização. Isto é, o agir social é feito em termos e reflexos religiosos, de modo a assegurar a influência e a disseminação da mensagem católica. Como bem destacou Mainwaring (2004), para a denominada Igreja popular, “a missão pastoral é trabalhar no sentido da criação do reino de Deus, embora essa tarefa não possa ser concluída na Terra. Isso exige um esforço para se construir uma ordem social justa [...]” (MAINWARING, 2004, p. 186). Há aqui, portanto, o que os teólogos chamam de tensão escatológica, que transita entre o já e o ainda não, entre as realidades imanentes e a esperança transcendente.

Essa atuação eclesial foi mais uma vez enfatizada na carta pastoral ao se afirmar que: “onde o homem do campo estiver sendo explorado nas relações de trabalho agrícola ou em seu legítimo direito de uso e posse da terra, a Arquidiocese de Fortaleza fará sentir a sua solidariedade”. Há, aqui, uma tomada de posição explícita pelo conjunto da arquidiocese em relação à defesa de posseiros e pequenos agricultores.

A presença da arquidiocese em conflitos não se restringirá aos seus limites territoriais, mas estender-se-á a outras regiões do estado. Conforme noticiado pelo jornal *O Povo*, em maio de 1985, Dom Aloísio deslocou-se à cidade de Trairi para presidir a celebração em honra a três trabalhadores da Fazenda Vieira dos Carlos, que foram assassinados: “O sangue derramado em Trairi não terá sido inútil” (*O Povo*, 16 de maio de 1985, p. 14).

Em agosto, de 1986, o mesmo jornal veiculou matéria com a seguinte manchete: “D. Aloísio pede garantia de vida para oito padres e três freiras”. A referida reportagem repercutiu a carta enviada pelo cardeal ao presidente José Sarney, na qual exigia que: “sejam tomadas atitudes capazes de conduzir com segurança o processo de reforma agrária justa, necessária e urgente”. Na referida comunicação ao presidente, o cardeal elenca nominalmente mais de duas dezenas de religiosos, religiosas e agentes de pastoral ameaçados em decorrência dos conflitos de terra (*O Povo*, 23 de ago. de 1986, p. 4). Muito ainda pode ser dito dessa “solidariedade” da arquidiocese em relação aos conflitos no interior do estado, aqui, apresentamos somente alguns exemplos que atestam a efetiva ocorrência dessas ações, as quais só puderam se constituir como *linha pastoral* porque estavam alicerçadas nas bases de quem se encontrava imerso nesses conflitos.

Nessa perspectiva de presença, Dom Aloísio chega a exigir na carta que se ouça “esta voz que se levanta em favor dos homens mais sofridos e mais perseguidos”. Trata-se de

uma clara posição em favor dos posseiros e pequenos agricultores, de modo que as reflexões expostas nessa manifestação pública não constituem apenas uma consideração genérica de questões sociais, mas uma decisão de apoiar institucionalmente esses grupos. A linguagem utilizada até aqui constitui o que Certeau (1998) qualificou como “forma cotidiana de resistência”, ao utilizar o discurso como tática, e subverter as categorias religiosas em função da adesão feita a determinados grupos.

A parte final da carta pastoral é composta por uma orientação que se encontra em formato de nota de roda pé, solicitando que o documento seja lido e nas “Santas Missas dos domingos em todas as paróquias e capelas seja objeto de oração, estudo e ação nas reuniões de Foranias, nas Comunidades, Movimentos e Associações”. É interessante perceber que a sociedade é vista como elemento já pertencente à estrutura da Igreja, ou seja, parte-se da premissa de que os católicos devem escutá-la e de que a sociedade também o fará porque é essencialmente (?) cristã. Revela-se, portanto, ser uma estratégia de ação que deve perpassar toda a estrutura arquidiocesana e fazer ecoar o discurso como pressuposto condicionante de posturas.

Nos anos seguintes à publicação da carta pastoral, dados relacionados aos conflitos de terra no Ceará, entre 1985 e 1989, triplicaram. Nesse período, já se contabilizavam 15 assassinatos de trabalhadores rurais ligados diretamente à questão da terra (MARQUES, 2009, p. 64). O ambiente de tensão e conflitos instaurado na dinâmica social na década de 1980 exigiu da Arquidiocese de Fortaleza um novo posicionamento, documento este que se dedicou a abordar a problemática da falta de moradia no ambiente urbano.

3 IGREJA, DENÚNCIA E FORMAÇÃO DE BASE

Neste capítulo, adentraremos na dinâmica efetiva de denúncias realizadas pela Igreja Católica em Fortaleza relacionadas ao uso e a posse do solo urbano. Identificaremos alguns processos que foram efetivados na formação de agentes de pastorais e lideranças, bem como nos aproximaremos das linhas pastorais e das problemáticas tornadas prioridades. Ao investigar os conteúdos abordados em encontros ocorridos na estrutura do Regional Nordeste I, indicaremos os conflitos existentes e os processos de mediação realizados.

Ademais, relacionaremos a organização desenvolvida pela Arquidiocese de Fortaleza com as ocupações ocorridas na cidade, apontando para ações implementadas e para as táticas utilizadas de maneira a prestar auxílio às famílias que estavam inseridas naquilo que se convencionou chamar de lua por moradia.

3.1 CARTA PASTORAL SOBRE O USO E A POSSE DO SOLO URBANO

O segundo documento que também se dedicou a abordar o solo, desta vez no contexto urbano, é a *Carta Pastoral sobre o Uso e a Posse do Solo Urbano*, publicada em janeiro de 1989. Esta carta é dividida em seções e destaca-se pelo seu forte apelo à dimensão ética cristã. Estruturalmente, o documento conserva o estilo característico desse tipo de comunicação, digo: inicia-se com a apresentação da autoridade do remetente, seguida por uma abordagem religiosa do conflito analisado, para, por fim, encerrar apontando a forma de atuação da instituição eclesial. Apresentada em formato de cartilha, a carta pode ser caracterizada por seu estilo solene, evidenciado pela presença do selo arquiépiscopal e pelo lema escolhido pelo cardeal Lorscheider, gravados em sua capa: “*In cruce salus et vita*”¹¹.

É importante salientar que a discussão concernente ao solo urbano e os desafios inerentes a essa realidade já fora objeto de deliberação durante a 20ª Assembleia Geral da CNBB, realizada em 1982. Como síntese desse encontro foi publicado o Documento 23, intitulado “Solo Urbano e Ação Pastoral”. Vários elementos presentes na carta pastoral guardam relação com os que foram utilizados no documento da CNBB, tais como sua organização metodológica seguindo a tríade “ver, julgar e agir”, as alusões ao ambiente rural e a decorrente expansão desordenada nas áreas urbanas, bem como a necessidade de reformas

¹¹ Em tradução livre: “na cruz, a salvação e a vida”.

para que a cidade possa se tornar um espaço mais justo (CNBB, Doc. 23, 1982). Esse quadro geral será o elemento que substanciará as reflexões locais.

Embora a carta pastoral que ora apresentamos compartilhe de elementos conceituais similares ao documento da CNBB, vale ressaltar que não se trata de uma mera reprodução, mas sim de um desdobramento da linha pastoral presente na instituição. Nesse contexto, a reflexão produzida por Pierucci (1978) acerca das intrincadas relações que permeiam o discurso religioso católico, especificamente com relação à manutenção da unidade de seus membros, faz com que a generalização das suas manifestações seja “amplo[a] o suficiente para abrigar correntes várias e evitar cisões de fato, situando objetivos e programas no plano de princípios gerais” (PIERUCCI, 1978, p.11). Sob tal perspectiva, a carta pastoral tona-se um documento que visa preservar o “consenso” obtido na instituição, mas também, representa um meio de expressão dos dissensos, permitindo visualizar as ações mais incisivas de uma determinada diocese.

Em relação à diversidade que constitui os posicionamentos internos da Igreja Católica, Gramsci (1978) já havia percebido que a unidade manifestada publicamente é um esforço institucional para evitar a sua fragmentação, considerando a sua presença em diferentes estratos sociais como uma expressão de certa originalidade. Segundo o autor:

Toda religião, inclusive a católica [...], é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo. (GRAMSCI, 1978, p. 144)

Assim, segundo nossa interpretação, o elo que sustenta essa “unidade” reside em sua dimensão doutrinária, a qual apresenta escasso espaço para mudanças estruturais, seja em relação à dimensão bíblica e a sua ideia de continuidade, seja tomando como eixo de ligação as manifestações papais.

Na introdução da carta pastoral observa-se a preocupação em afirmar a autoridade do bispo, apresentando o religioso como legítimo sucessor dos apóstolos, investido da responsabilidade de exercer essa competência na diocese, especialmente em “questões que necessitam de orientação a partir da fé ou da moral”. A partir de uma classificação teológica, destaca-se que o papel do bispo em uma diocese “[...] é tríplice: ensinar – santificar – governar”. (LORSCHIEDER, 1989, nº 2). De maneira que, desde a introdução, delinea-se uma categorização que reveste o autor sob o signo religioso da tradição e da autoridade; portanto, aquele que fala o faz resguardado por seu aspecto “divino”.

A carta prossegue indicando seu destinatário e demonstrando a problemática central a ser debatida:

É nesta qualidade de autêntico doutor e mestre da fé que me dirijo a todos vós, meus irmãos e irmãs, clero, religiosos e cristãos leigos, e também a todos os de boa vontade, que formais a Arquidiocese de Fortaleza ou nela habitais. Não se trata de um simples artigo, trata-se de uma *tomada de posição* [grifo nosso] em nome da fé e da moral, para apontar os verdadeiros caminhos a seguir na delicada questão do solo urbano e da moradia para pessoas carentes que procuram a Cidade Capital, Fortaleza. (LORSCHIEDER, 1989, nº 4)

No trecho em destaque, dois elementos merecem nossa atenção: o primeiro é a pretensão de estabelecer um diálogo com a sociedade cearense e não apenas com o grupo vinculado à Igreja. Nesse sentido, o “doutor”, o “mestre da fé”, quer falar aos cristãos e não cristão. O segundo aspecto é a antecipação feita pelo autor de uma postura ativa da Igreja, afirmando que sua atuação não se restringirá à observação dos fatos, mas envolverá a proposição de soluções para as questões em análise. Ao ressaltar a importância de “apontar os verdadeiros caminhos”, o cardeal sugere a existência de “caminhos falsos”, introduzindo um elemento de disputa pela verdade que reforça sua própria autoridade. Nesse contexto, Dom Aloísio, ao utilizar sua posição de autoridade para propósitos distintos dos que são comumente percebidos, apropria-se, à maneira certonianiana, da autoridade religiosa como um meio de abordar outras questões.

A segunda parte da carta pastoral, denominada “A nossa realidade”, destina-se a apresentar a origem da problemática central e algumas questões decorrentes dela. Dom Aloísio destaca o acelerado crescimento populacional na cidade, afirmando que “num espaço de dez anos a população de Fortaleza duplicou”. Para o cardeal, as causas desse crescimento são resultantes:

[...] de uma política agrícola, em que, em plano nacional, se fomentam as grandes empresas em prejuízo dos pequenos agricultores e não se assume, corajosamente, a reforma agrária urgente e indispensável; de um sistema fundiário existente no Nordeste desde o começo de nossa história [...]; da seca periódica, que, não permitindo ao pobre, pelas condições de vida, uma subsistência mínima no interior, tange-o para a cidade. (LORSCHIEDER, 1989, nº 8)

O trecho acima reitera como fundamental para a resolução dos conflitos de terra uma percepção já abordada na *Carta Pastoral Sobre os Problemas de Terra na Arquidiocese de Fortaleza*, que é a necessidade “urgente e indispensável” de uma reforma agrária. A partir dessa consideração, são identificados três eixos causadores do aumento populacional, sendo dois deles de natureza política e o terceiro associado a fatores climáticos, notadamente: uma política agrícola injusta, o desprezo governamental pela reforma agrária e as recorrentes secas. Em boa medida, o cardeal recupera “as causas” geradoras do “inchaço” estabelecido na cidade.

A abordagem acerca da motivação dessa carta fora descrita a partir de perguntas que se encadeavam de modo a potencializar as múltiplas questões:

Esta vinda desordenada e compulsória de tantas pessoas, sem perspectivas de futuro, para a Capital, coloca problemas muito sérios. Não podendo permanecer no interior, para onde deverão ir? Chegando a Fortaleza, quem as recebe? Onde encontram lugar para se fixar? Debaixo dos viadutos? Debaixo das mangueiras? À beira das ruas? (LORSCHIEDER, 1989, nº 9)

Há que ressaltar que este trecho foi o ponto de origem dessa pesquisa. Desde o primeiro contato com esta carta, percebemos a necessidade de investigar como caminhou essa “multidão de heróis quantificados que perdem nomes e rostos” (CERTEAU, 1998, p. 58), como foram tratados e quem, ao fim e ao cabo, importou-se com eles. A carta chega à cidade junto com esses sujeitos.

É improvável, pelo que já expomos neste trabalho, que uma carta pastoral que aborde questões sociais permaneça restrita ao ambiente eclesial. Apesar do potencial de debates que essa temática pode gerar, não podemos esquecer que se trata de um documento de natureza religiosa que, em primeiro plano, destina-se aos fiéis que se reconhecem pertencentes à Igreja Católica. As perguntas sucessivas indicam a necessidade de atuação da instituição diante da problemática ora exposta.

O contexto de migrantes presentes na cidade foi também objeto de repercussão pela da imprensa. Em reportagem publicada no jornal *Diário do Nordeste*, em 19 de junho de 1982, ressaltou-se a informação fornecida pela superintendente da Fundação Proafa indicando que as favelas em Fortaleza conglomeravam mais de um milhão e trezentas mil pessoas, correspondendo a aproximadamente 23,9% do total da população da capital. A profissional reconheceu ser um desafio amenizar esse problema social e ao mesmo tempo “lutar contra as várias correntes ideológicas que chegam nas favelas.” (DIÁRIO DO NORDESTE, 1982). Já neste trabalho, fizemos menção às tendências políticas reconhecidas em organizações voltadas para a luta por moradia. A declaração da superintendente indica a existência de um conflito entre as chamadas organizações populares e organismos governamentais.

Diante desse cenário, cada vez mais frequente, a carta pastoral prossegue realizando a defesa de ocupações, justificando sua existência e relacionando-as como uma necessidade básica do ser humano.

Na cidade de Fortaleza se encontram muitos terrenos baldios. É mais do que normal que essas pessoas, sem um palmo de chão para morar, não sabendo onde se estabelecer, vão ocupando esses espaços vazios, levadas não por maldade, nem com intenção de roubo ou de se apossar do alheio, mas obrigadas pela necessidade humana de terem onde pousar, já que não podem ficar no ar. O homem ainda não encontrou um jeito de viver solto no ar. Por enquanto, todo ser humano precisa de chão debaixo dos seus pés. (LORSCHIEDER, 1989, nº 10)

Ao relacionar as ocupações à necessidade imediata, o cardeal relativiza o conceito de propriedade privada, interpretando a atitude como uma ação decorrente da ausência de

moradia. A presença da ironia, pouco comum em documentos eclesiais, constitui outro elemento digno de destaque, a expressão “não pode ficar no ar” reafirma que, de alguma forma, é preciso encontrar um espaço para morar, mesmo que seja ocupando terrenos públicos ou privados.

Em estudo acerca dos processos de transformação ocorridos em Fortaleza realizado por Dantas e Silva (2009), tomando como parâmetro de observação a migração campo-cidade nos anos de 1986 e 1987, destaca-se a presença de elementos que tornavam mais complexa a busca por moradia. Os autores afirmam que atrelados a esses deslocamentos estavam “os elevados preços dos imóveis e de seus aluguéis e as altas taxas de desemprego, provocando o aumento de ocupações em áreas urbanas de Fortaleza” (DANTAS; SILVA *et al.*, 2009, p. 183). Isso sugere que a cidade não estava preparada para absorver esse contingente populacional, que havia uma certa oferta de terras desocupadas e as ocupações neste período não representam uma escolha, mas, para muitos, a única possibilidade de abrigo.

Já, em janeiro de 1989, outra reportagem do jornal *Diário do Nordeste* destacou que os dados dos últimos três anos apontavam a ocupação de mais de uma centena de terrenos, resultando em aproximadamente cinquenta mil novos favelados (DIÁRIO DO NORDESTE, 1989). Ao tomarmos as duas reportagens juntamente com o estudo mencionado, observamos que o contexto das ocupações e dos adensamentos formados a partir delas foi abordado de forma pública, despertando a atenção de governos e movimentos reivindicatórios. É nesse debate público que esta carta pastoral se insere.

Na carta pastoral, Dom Aloísio também se dedicou a abordar as características das moradias construídas nas ocupações e o significado delas para a moral cristã. Segundo o arcebispo:

[...] fixando-se nesses espaços vazios, ele vai montando uma pequena infra-estrutura, que lhe permita um mínimo de defesa contra as intempéries. Olhando, porém, objetivamente esta infra-estrutura, nós, que nos afirmamos cristãos, deveríamos corar de vergonha, vendo irmãos nossos morando em casebres indignos de um ser humano. (LORSCHIEDER, nº 11)

A observação em relação às moradias construídas traz uma questão adicional decorrente das ocupações, uma vez que se ocupa para ter onde morar, contudo, é preciso estar atento à qualidade dessas moradias. De maneira que um cristão, segundo o cardeal, não pode concordar com a condição indigna em que se encontra seu “irmão”.

Ao retornarmos à reportagem já citada, veiculada pelo jornal *Diário do Nordeste* em 1989, deparamo-nos com a descrição da “moradia” de dona Francisca Almeida Dias, solteira, mãe de três filhos e desempregada. A matéria retrata sua situação como de alguém que

“experimenta a miséria absoluta”, cercada pela indignação e convivendo com as “moscas e os mosquitos [que] passeiam sobre seus filhos”. O texto prossegue dando destaque para a inexistência de saneamento básico.

O sumidouro da ‘residência’ é um buraco nos fundos, contíguo a um outro casebre, a menos de três metros da velha cama – que não tem colchão – onde todos se acomodam à noite. Nele são jogadas matérias fecais da família e também de outros moradores, que fazem uso da fossa coletiva. (DIÁRIO DO NORDESTE, 1989, p. 7)

O cenário descrito na reportagem reproduz uma realidade que era enfrentada por milhares de indivíduos na cidade. O cardeal Lorscheider, ao abordar a postura omissa de muitos cristãos diante de famílias em condições degradantes, compara essa atitude à de um assassino (pecador), estabelecendo uma analogia extraída da narrativa bíblica, na qual Caim ceifou a vida de seu irmão Abel. O comportamento daqueles que alegavam não possuir responsabilidades, mesmo diante de uma questão considerada de extrema gravidade, é qualificado pelo bispo como “cínico”. Ao introduzir a concepção de um Deus que observa as falhas mais cruéis, o cardeal retoma a dimensão da ética cristã como critério de julgamento e ação.

A culpa é parte integrante do discurso religioso, ou seja, o cristianismo nasce com essa categoria em sua teologia, daí deriva a concepção de dívida e perdão, cujo desdobramento, na era moderna, contribuiu para o desenvolvimento de uma religião sem culpa, o capitalismo (BENJAMIN, 2013). Alinhando-se a essa concepção originária do sentimento, Pereira e Aquino (2016) ressaltam também a culpa como um conceito judaico-cristão, frequentemente associado à noção de pecado (PEREIRA; AQUINO, 2016). Nesse sentido, quando incorporada ao discurso religioso, a culpa transforma-se em uma ferramenta de coerção frente a práticas que negligenciem as orientações advindas da religião.

A célebre obra de Jean Delumeau (2003), intitulada *O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente*, representa uma significativa contribuição para a compreensão dos processos de culpabilização da consciência humana, desempenhados pela Igreja Católica, que abrangem tanto uma perspectiva individual quanto coletiva. O autor demonstra que a mentalidade dos séculos XIV – XVII foi marcada por um “processo de culpabilização maciça, de promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral”. Este sistema, conforme Delumeau, deu origem a uma “neurose coletiva de culpabilidade” (DELUMEAU, 2003, p. 567), sendo alimentada pela mensagem religiosa que focava intensamente no pecado. Dessa forma, torna-se perceptível que as Igrejas em geral e, sobretudo, a Igreja Católica, há muito tempo, identificaram a culpa e o arrependimento como elementos a serem abordados em seus pronunciamentos. As práticas rituais e litúrgicas em si evidenciam a necessidade de reconhecimento do erro por parte do fiel, assumindo a expressão “minha culpa, minha tão

grande culpa”¹². Ao trazer a culpa e, conseqüentemente, o pecado para essa discussão, o cardeal põe também em debate a obrigatoriedade do arrependimento perante o confessor, que se expressa ao “fazer a vontade” de quem fala em nome daquele em quem se afirma crer.

O tópico da carta pastoral denominado “O pensamento cristão”, caracteriza-se pelo emprego de uma linguagem que faz uso de termos jurídicos para abordar o conceito de propriedade privada. Nesse trecho, defende-se a existência de uma forma correta de se interpretar esse conceito, destacando sua função e o sentido de sua existência. A visão defendida pelo cardeal fundamenta-se em documentos do magistério eclesial¹³, ou seja, o guia de argumentação presente na carta é a própria tradição da Igreja. Dessa maneira, o corpo argumentativo incorpora referências a documentos provenientes do Concílio Ecumênico Vaticano II, de encíclicas papais e de deliberações de conferências episcopais.

Mais uma vez, o cardeal realiza um processo de apropriação ao utilizar-se das expressões de instâncias superiores da hierarquia católica para introduzi-las num debate como forma de “trazer” essa tradição para o enfrentamento com posturas divergentes. Ao estabelecermos um diálogo com Gramsci, perceberemos que esta carta pastoral, assim como outros discursos constituem uma busca por legitimação de um ponto de vista. Ao agir como “doutor” e “mestre”, o cardeal reforça como correta a intuição do filósofo de que “toda a relação de hegemonia é necessariamente pedagógica [...]” (GRAMSCI, 1999, p. 399) porque a cultura, enquanto produto social, tende a estabelecer simbolicamente esses papéis.

Digno de destaque é a interpretação feita por Maria Paula Nascimento Araújo acerca da relação hegemonia, política e cultura em Gramsci:

O conceito gramsciano chave para o entendimento da política é o conceito de hegemonia: a idéia de que a política não se exerce apenas, nem prioritariamente, pela força, mas sim pelo consenso; pelo compartilhamento de valores, visões de mundo, conceitos éticos e morais e padrões comportamentais. Ou seja, a cultura é um instrumento de força política. É ela – a cultura compartilhada – que sedimenta a hegemonia de um grupo sobre o conjunto da sociedade. [...] É no terreno da cultura que os diferentes grupos sociais disputam a hegemonia. Se a cultura não é o espaço essencial dessa disputa é, sem dúvida, um dos mais importantes. (ARAÚJO, 2002, p.341)

¹² Trecho do chamado “Ato Penitencial”, oração que o fiel deve realizar logo após o início da celebração litúrgica, de modo a exprimir seu arrependimento a Deus por suas falhas. A rubrica presente na Instrução Geral do Missal Romano (IGMR) orienta que o fiel, quando proferir essas palavras, deve bater no peito em sinal de penitência e reconhecimento de seus atos (MISSAL ROMANO, 2002, p. 410).

¹³ Por magistério eclesial se compreendem as diversas formas de comunicação de Papas e bispos que compõem o grupo dos chamados “doutores da igreja”. Podem ser consideradas parte desses documentos as encíclicas, as exortações, os documentos conciliares e as reflexões produzidas desde os primeiros séculos do cristianismo até hoje. Trata-se de uma forma oficial de interpretação de diferentes questões a partir da literatura bíblica. Para melhor compreensão, ver: VATICANO II. *Mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. Aqui, mais precisamente os números 344-347.

Assim, ao tomarmos o conceito de hegemonia, podemos inferir que a seção dedicada a revisitar o “pensamento cristão” busca estabelecê-la não apenas por meio da imposição, mas também pela persuasão. Trata-se de uma busca por consolidar a hegemonia da visão cristã sobre a propriedade privada e seu papel nos conflitos em Fortaleza.

O tema da propriedade privada é abordado no documento com uma série de condicionantes: “ela não é um direito absoluto, intocável; nem é o mais sagrado dos direitos” (nº 14), de modo que “sobre toda a propriedade privada pesa uma hipoteca social” (nº 17) e que não deve jamais constituir uma “fonte de dominação e privilégio” (nº 18). Dom Aloísio chega a citar o nº 69 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que estabelece que alguém que se “encontra em extrema necessidade, tem o direito de tomar dos bens dos outros o que necessita”. O conjunto doutrinário, cuidadosamente selecionado pelo cardeal, confere ao documento uma função de legitimação e justificação de tais ações. Para ele, ocupar não configurava um crime, mas sim uma forma de retomar algo “que por direito divino já lhe pertence”. Não restam dúvidas, mediante as referências utilizadas e as afirmações nelas contidas, que, para o cardeal Lorscheider, o chamado direito positivo possui precedência sobre o “direito natural à moradia”.

Nos números 22 e 23 do texto, identificam-se os grupos de indivíduos flagelados que sofrem com a situação de rua ou que são despejados quando encontram abrigo. Trata-se de:

[...] pessoas que cuidam dos jardins e das piscinas; [...] pessoas que vigiam de noite as nossas casas; que lavam as nossas roupas e cuidam da limpeza urbana, que preparam a comida nos lares, nos restaurantes, nas lanchonetes, nos clubes; [...] pessoas que fornecem força de trabalho para as obras de construção; [...] que movimentam as máquinas da indústria, [...] dirigem os nossos automóveis, os nossos ônibus [...]. (LORSCHIEDER, nº 23)

Ao nominar os grupos que foram atingidos pela ausência de uma política habitacional efetiva, o bispo demonstrou a classe social dessas famílias e sua importância para a funcionalidade da cidade. Todavia, essa funcionalidade é compreendida sob a ótica da produção capitalista, reconhecendo-se a existência de perdas em diversas dimensões, embora admita que as pessoas mais pobres sejam as mais afetadas. O trecho em destaque guarda coerência com o apresentado no Documento 23 da CNBB – Solo Urbano e Ação Pastoral –, no qual se reconhece que, na dinâmica organizacional das cidades, quando afetadas por conflitos relacionados à falta de habitação e serviços básicos, “todos perdem com a redução da riqueza social produzida, embora os pobres sejam os mais sacrificados (CNBB, Doc. 23, 1982, p. 14).

Para Dom Aloísio, além do preconceito sofrido por esses grupos, os mesmos também são vítimas de decisões que autorizavam as reintegrações dos locais onde moravam. A carta descreveu o *modus operandi* dessas reintegrações de posse como:

[...] uma ação policial frequentemente violenta, executada por um oficial de justiça, que traz ordens quase sempre suspeitas [...]. Sempre há alguém que consegue algum oficial de justiça, com algum papel e alguma polícia para proceder a um despejo tremendamente inumano e injusto. (LORSCHIEDER, 1989, nº 22)

A denúncia feita de forma tão incisiva demonstra a confiança na autoridade do discurso, levando o arcebispo a questionar publicamente as decisões judiciais proferidas diante da problemática da moradia. Além disso, não apenas as caracteriza como antiéticas, mas sugere serem influenciadas por corrupção.

O tópico se encerra com uma declaração contundente sobre uma possível reação por parte dos grupos afetados pelos despejos, advertindo o cardeal: “Não se pode pensar que a paciência dos pobres seja sem limites. Todos dizem que o arco muito retesado rebenta. E o que será de Fortaleza se todos os seus pobres decidirem cruzar seus braços?” (LORSCHIEDER, 1989, nº 29). Dom Aloísio aposta na possibilidade de resistência desses grupos diante das estratégias de despejos e humilhações diárias. Poderíamos afirmar que essas reações se configuraram, como veremos no capítulo 3 dessa investigação, como micro resistências ou “movimentos brownianos”, termos aos quais Luce Giard se referiu em relação ao método certoniano (Cf. Certeau, 1998). A premissa de Certeau, ao enfatizar a criatividade das resistências cotidianas dos mais fracos, manifesta-se pelo respeito: “Sempre é bom recordar que não se deve tomar os outros por idiotas” (CERTEAU, 1998, p. 19).

Termos como “povo”, “oprimidos” e, principalmente, “pobre” foram amplamente empregados nos documentos eclesiais a partir da década de 1970. Torna-se relevante destacar a observação feita por Romano (1979) sobre a utilização da categoria “pobre” nos discursos proferidos pela Igreja Católica do Brasil no período pós-conciliar. O autor ressalta a existência de uma amplitude interpretativa que transcende os sujeitos desprovidos de bens elementares para a sobrevivência.

Pobres e oprimidos podem significar grupos sociais perfeitamente determinados, como os posseiros em luta contra as companhias latifundiárias no interior do Mato Grosso ou de Goiás, ou os índios, cada vez mais reduzidos enquanto grupo étnico autônomo dentro da população brasileira, ou, ainda, entidades nacionais grandemente indeterminados como Povo, nas quais não se pode conhecer imediatamente esta ou aquela classe social. (ROMANO, 1979, p. 22)

Destarte, a categoria “pobre” adquire uma definição abrangente, indo além da fragilidade econômica ao incorporar elementos culturais, isto é, grupos identificados como oprimidos dentro da diversidade social.

A atuação da Igreja, ao se colocar como quem “fala em nome” dos pobres e assumir o papel de mediadora dos conflitos, como no caso em questão, ocorre porque considera existir em seu discurso uma legitimidade reconhecida por esse grupo social. Segundo Romano:

Tudo se passa como se o poder político do discurso nascesse da união entre a *autenticidade* doada pelos dominados e senso crítico trazido pela teologia. Deve-se ressaltar, também, que isto supõe uma fraqueza visceral dos dois elementos quando mutuamente isolados. A “fala” popular reduz-se ao silêncio, é indefesa, embora *em si* seja fonte de legitimidade; a condição para que seja audível é a mediação teológica, devendo ser recolhida e explicitada pela sabedoria eclesial. (ROMANO, 1979, p. 43)

Aqui, ao tomarmos as manifestações desta carta pastoral, percebemos o cuidado em unir a “fala” dos pobres afetados pelos despejos com os argumentos teológicos com o intuito de construir um processo argumentativo que reforce a legitimidade dessa crítica.

Ao tratar da ação da Arquidiocese de Fortaleza em resposta ao desafio do uso e da posse do solo urbano, Dom Aloísio pressiona para que de forma “urgente” haja a elaboração de um plano diretor para a capital e enfatiza a necessidade de “coibir, energeticamente, por quem de direito as violências policiais praticadas em ações de despejo”. (LORSCHIEDER, nº 53). Na conclusão da carta pastoral, destaca-se um retorno ao apelo de consciência, onde a ausência de moradia digna é apresentada como uma manifestação evidente do “pecado social das favelas” (LORSCHIEDER, nº 57). Se esta carta pastoral tem início como uma “tomada de posição”, ela encerra-se não como uma previsão das futuras ações da Igreja, mas como reconhecimento das ações já existentes.

As Cartas Pastorais que foram por nós analisadas constituem um elemento importante de compreensão da ação da Arquidiocese de Fortaleza em relação à problemática do solo urbano. No entanto, é imprescindível considerar que essa atuação é composta por um conjunto mais amplo de manifestações públicas, ou seja, *o modo* de abordagem dessa questão será adaptado conforme o público destinado esteja mais ou menos vinculado às práticas religiosas. Assim, não limitaremos nossa análise a essas fontes, mas adentraremos em outros escritos que estão relacionados ao mesmo universo no qual essas cartas foram escritas. Trata-se de um universo de ações que a Igreja está tomando, portanto, os chamados Cadernos Pastorais nos ajudarão a entender melhor essas práticas e essas cartas.

3.2 CADERNOS PASTORAIS

Antes de adentrarmos especificamente nos conteúdos dos Cadernos Pastorais, achamos importante caracterizar esses documentos não apenas como produções restritas a um

território identificado como Regional Nordeste I¹⁴ que, a priori, se dedicariam às questões pertinentes à Igreja local. Queremos, de fato, situá-los num quadro de ampla documentação elaborada na década de 1980 pela CNBB. Os temas abordados por essa documentação revelam um contexto de intensa mobilização de grupos sociais organizados, cujos impactos reverberavam também dentro da própria instituição. Conforme destacado por Doimo (1995), há uma correlação entre o que foi produzido neste período pela instituição eclesial e os processos de mobilizações gerados “através de panfletos, convocatórias, relatórios de encontros, documentos avaliativos, boletins informativos [...]” (DOIMO, 1995, p. 28). Não estamos afirmando com isso que o *corpus* documental constituía organicamente a pauta dos movimentos sociais; no entanto, parece-nos verossímil conceber que os problemas urgentes da sociedade fossem motivo de estudo por parte da Igreja.

Há um aspecto importante a ser destacado, que reside no fato de que Igreja, por sua origem, suas mediações e, por conseguinte, por sua autocompreensão de sua existência, não constitui em si um movimento social. Todavia, é necessário afirmar que a sua presença num ambiente de múltiplas reivindicações impulsionou a dinâmica social, quer por meio de sua estrutura organizativa, quer através do modo como comunicava suas opiniões. Ao nos debruçarmos sobre a influência da Igreja na dinâmica de reivindicações sociais, deparamo-nos com a previsão formulada por Della Cava (1991), que, no início dos anos 1990, afirmou que os futuros historiadores ao estudarem a década anterior, sustentariam de forma inevitável que nesse período “os destinos do catolicismo brasileiro se mesclaram de modo *particularmente* inexplicável aos da nação e da Igreja mundial (DELLA CAVA, 1991, p. 52) e que boa parte da produção elaborada pela CNBB teve consonância com os anseios de grupos considerados marginalizados. Ou seja, a institucionalidade da Igreja, ainda que constitua um elemento conflitivo dentro da dinâmica dos movimentos sociais, foi de singular importância dentro da luta política.

Os denominados Cadernos Pastorais foram publicações editadas e distribuídas pela CNBB do Regional Nordeste I, as quais tiveram sua produção entre os anos de 1981 a 1997. Apresentados sob a forma de cartilhas, esses cadernos se caracterizam por uma notável diversidade temática, e por sua periodicidade que, a princípio, estava ligada à realização de encontros ou assembleias pastorais ocorridas tanto em nível diocesano (local) quanto regional.

¹⁴ Por vezes nos referiremos ao Regional Nordeste I simplesmente como “regional da CNBB”, ou somente como regional. Se, por ventura, quisermos destacar outros regionais nos quais se dividia a CNBB, o faremos de forma ampla. Ex: Regional Sudeste 2.

O objetivo desses documentos consistia em levar às dioceses, entre elas a Arquidiocese de Fortaleza, relatos, reflexões e determinações oriundos desses encontros.

No processo de pesquisa destinado à elaboração desse tópico, não se identificou produção bibliográfica específica centrada nos cadernos pastorais. Dessa maneira, as observações e análises apresentadas nesta abordagem são, primeiramente, uma tentativa de estabelecer um ponto de partida para o diálogo com trabalhos que porventura se dediquem a aprofundar essas fontes. De modo que, neste trabalho, tomaremos esses cadernos em função das práticas implementadas pela Igreja Católica do Ceará em relação a temas sociais que indiquem seus posicionamentos e suas práticas. Aqui, não estamos negando a existência de tensões e conflitos motivados por visões divergentes, mas reconhecemos nas escolhas dos temas um elemento fundamental de sua pastoral.

Afim de melhor visualizarmos essa multiplicidade de temas, produzimos um quadro a partir desses cadernos relacionando-os a blocos que guardam relação com as discussões realizadas. Há que se destacar, contudo, que pode existir mais de um tema presente num mesmo caderno pastoral, de modo que o título pode não abranger todos os assuntos tratados. Para a produção deste quadro tomamos exclusivamente o período de recorte de nossa investigação, a década de 1980.

Quadro 2 – Cadernos Pastorais divididos por blocos de atuação (1981-1990)

BLOCOS	DATA	Nº DO CADERNO	TEMA
CEBs	Março/82	4	CEBs: Povo unido lutando por uma nova sociedade.
	Setembro/82	7	Avaliação da caminhada – CEBs.
	Maio/83	11	CEBs e Política.
	Maio/83	12	A eclesialidade das CEBs.
	Junho/83	13	Reflexões sobre as CEBs.
	Outubro/83	19	CEBs: Poder na Igreja no meio do povo, ou poder do povo na Igreja.
	Sem mês/85	49	CEBs em avaliação.
	Sem mês/88	72	7º Encontro Regional das CEBs.
	Sem mês/88	81	CEBs: encontro de agentes.
	Junho/82	5	Pastoral Urbana.
	Agosto/85	44	Presença da Igreja na cidade.

CIDADE	Dezembro/86	57	Refletindo a ação pastoral – Fortaleza.
	Sem mês/88	73	II Seminário de Pastoral Urbana.
	Abril/90	98	Pastoral Urbana.
POLÍTICA	Dezembro/83	22	Ação Pastoral da Igreja na Sociedade Cearense em conflitos.
	Outubro/84	30	A dimensão política do trabalho.
	Outubro/85	48	Juventude e participação política, social e partidária na Igreja.
	Maior/87	68	Fé e Política.
	Sem mês/88	76	8º Assembleia Regional de Pastoral (ARP) – A caminhada do político.
	Sem mês/88	77	8º Assembleia Regional de Pastoral (ARP) – Luzes e sombras na Pastoral do Político.
	Sem mês/88	78	8º Assembleia Regional de Pastoral (ARP) – Análise de conjuntura e conclusões.
	Sem mês/88	79	Encontro de Educação Política.
	Julho/90	99	Conjuntura Política.
REFORMA AGRÁRIA E SECA	Junho/83	14	A Prática Pastoral e o fenômeno da seca.
	Sem mês/83	15	Os Bispos do Ceará e o Homem Sofredor
	Sem mês/83	17	Bolsão da Seca a segunda forma da seca.
	Outubro/83	18	Plano de emergência: a mais cruel indústria da seca em toda a história do nordeste.
	Sem mês/ junho e agosto/ 84.	24, 25 e 26	Reforma Agrária, a exigência do Reino de Deus (I, II e II).
	Outubro/84	29	I Romaria da Terra no Ceará
	Novembro/84	31	A Reforma Agrária e Povo Oprimido.
	Novembro/84	33, 34 e 35	Reforma Agrária, a exigência do Reino de Deus (IV, V e VI).
	Junho/85	43	Reforma Agrária e o Projeto Nordeste.
Setembro/85	46	Reforma Agrária na visão da Igreja.	

Fonte: Elaborado pelo autor com base em Cadernos Pastorais (1981 – 1990), 2014.

O Quadro 1 nos fornece uma síntese da diversidade temática dos cadernos pastorais produzidos no período de 1981 a 1990. Ao os organizarmos por seguimentos, buscamos facilitar

a visualização das áreas prioritárias de abordagem do Regional NE I, revelando suas prioridades pastorais, bem como as problemáticas consideradas pela Igreja. A frequência cronológica de produção dessas publicações sugere uma resposta ágil por parte da Igreja às demandas emergentes em seu contexto social.

Ao longo do período delimitado em nossa análise, registra-se a edição de cem cadernos pastorais. A periodicidade dessas publicações nos permite, pelo menos inicialmente, três considerações: em primeiro lugar, observa-se a existência de um setor dentro do regional responsável por essa produção, encarregado por centralizar as informações e sua posterior divulgação; em segundo lugar, a quantidade de eventos e decisões consideradas relevantes, de modo que exigiam sua publicidade; e, em terceiro lugar, nota-se a contínua preocupação com o estudo e a atualização da Igreja em relação a temas sociais.

No primeiro caderno pastoral, nós nos deparamos com duas questões importantes que caracterizam o propósito dessa produção: a primeira é a justificativa acerca da origem do caderno, ou seja, o momento em que se decidiu realizar essa publicação. E a segunda é a abordagem relativa ao alcance pretendido junto às dioceses/comunidades. A decisão de produzi-lo surgiu dentro das discussões que ocorreram na II Assembleia Regional de Pastoral, realizada outubro de 1981, na cidade de Quixadá. Essa iniciativa foi impulsionada pelo fato de que:

Poucas pessoas têm coragem de ler longos relatórios. Ao lançarmos o conteúdo da Assembléia em cadernos esparsos, tecnicamente mais atraentes, pretendemos facilitar a sua consulta e estudo, bem como manter viva, durante muito tempo, a memória do acontecido da Assembléia. (...) Esperamos que os CADERNOS PASTORAIS sejam discutidos na base e que o fruto dessas reflexões contribua para alimentar e enriquecer o conteúdo dos próximos números. (CNBB-NE I, 1981, pp. 2-3)

Os cadernos de pastorais surgem, portanto, com a intenção de fazer memória, de servir como instrumento de trabalho nas bases e manter continuidade. Inicialmente concebidos como um “relatório” das assembleias, destinados à publicação quinzenal até a conclusão das discussões realizadas no encontro, é possível observar, mediante a análise do Quadro 1, que esses cadernos não ficaram restritos às assembleias anuais, mas suas publicações foram incorporadas a estudos e debates que ocorreram no regional.

Com base nos dados apresentados por Khoury (1991), Doimo (1995) realiza uma leitura e destaca a existência de um aumento significativo na produção documental da Igreja Católica entre os anos de 1980 a 1985, sendo essa documentação predominantemente relacionada às pastorais sociais, CEBs e à Teologia da Libertação. Em nossa pesquisa, nós nos deparamos com o desafio imposto pela vasta quantidade de fontes produzidas nesse período, pois, se por um lado temos a possibilidade de analisar e interrelacionar inúmeras questões, por outro lado corre-

se o risco de dispersão do nosso foco temático. Assim, reafirmar constantemente é uma estratégia para não dispersá-lo entre inúmeras questões.

O recorte de nossa pesquisa se concentra na relação estabelecida entre a Arquidiocese de Fortaleza e a problemática do solo urbano, sobretudo na questão relativa à falta de moradia e aos seus desdobramentos. Assim, nós nos ateremos a analisar dois cadernos pastorais que abordam essa temática, visando identificar posicionamentos e formas de organização associados aos problemas levantados.

O primeiro caderno pastoral a abordar diretamente a questão da moradia é o de nº 5, publicado em junho de 1982 com o tema “Povo reunido no amor do Pai torna-se sinal do germe de um mundo novo, de uma nova cidade”. O objetivo dessa publicação foi o de recolher as discussões realizadas na II Assembleia Regional de Pastoral e analisar o papel e a formulação da denominada Pastoral Urbana¹⁵. O tema do encontro por si já indica o espaço geográfico a ser analisado, o urbano, o qual aponta uma percepção de necessária mudança. É importante enfatizar que o contexto de produção do documento está relacionado a um acelerado processo de urbanização pelo qual o país passava, sobretudo a partir da segunda metade do século XX (CANO, 1989).

Nesse sentido, a Igreja passa a compreender o espaço urbano como um desafio a ser enfrentado, implicado na superação de certo desconforto por parte da instituição em relação à cidade, buscando responder às perguntas que “diziam respeito tanto à atuação da Igreja quanto à compreensão do tipo de desafio que significavam as cidades” (AMADO, 2004, p. 113). Assim, a criação de uma pastoral destinada ao urbano e à produção de materiais cuja temática girava em torno dessa questão foi uma tentativa de compreensão da instituição diante dos desafios que emergiam e uma forma de posicionamento político.

Nos encontros regionais, o cuidado com a seleção dos assessores a serem convidados constituiu um aspecto relevante para a discussão de temas sociais e religiosos. Demonstrando uma cautela constante com o discurso (MELO, 2017), era de se esperar que houvesse uma preocupação em manter consonância entre as perspectivas a serem desenvolvidas nos trabalhos pastorais, as discussões presentes na CNBB e a compreensão que a assessoria possuía em relação ao tema em questão. De modo que constituiu uma prática nos encontros

¹⁵ Para a dinâmica de atuação da CNBB, compreende-se haver uma profunda relação entre a prática do trabalho pastoral e o seu ambiente, nesse caso a cidade. Para a Igreja, as pastorais são uma forma de evidenciar sua ação a partir de um conjunto de atividades que leve em conta os desafios existentes, particularmente, nesse caso, no mundo urbano. (CNBB, 2023). Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/pastorais>.

pastorais que o assessor externo mantivesse algum grau de proximidade com lideranças pastorais e possuísse notório saber relacionado ao tema proposto.

É evidente que, num encontro regional, contando com a presença dos bispos de várias dioceses, a escolha dessa assessoria fosse submetida a critérios mais rigorosos (proximidade, saber, compreensão religiosa) do que em assembleias de pastorais comuns, nas quais, frequentemente, a função de “facilitar” as discussões recaía sobre um dos seus membros. Há quem defenda que houve, por parte de grupos progressistas (católicos e protestantes), nessa perspectiva formativa, um esforço de buscar um novo modo de inserção da Igreja na sociedade, com a produção de “reflexões sobre Igreja e sociedade, fé e política; reuniões com sociólogos, economistas, educadores e artistas não cristãos.” (DOIMO, 1995, p. 86). As análises sociais realizadas por não clérigos foram um elemento constante na organização desses encontros no regional.

Geralmente, a responsabilidade pela seleção da assessoria recaía sobre um grupo mais restrito e a secretaria da CNBB entrava em contato com o assessor. Era comum que o convidado(a) fosse indicado por algum bispo ou pela coordenação do grupo/pastoral. Na assembleia relatada no Caderno Pastoral nº 5, a assessoria ficou por conta da professora Elza Franco. Socióloga de formação e com sólida produção acadêmica, Franco possuía experiência em temas relativos ao planejamento urbano, desenvolvendo, posteriormente, uma tese acerca dos programas habitacionais de caráter popular no Brasil.

A estrutura desse caderno pastoral, que pretende retomar os principais assuntos abordados na assembleia, apresenta em seu índice seis pontos cuidadosamente organizados a fim de possibilitar ao leitor a compreensão dos temas discutidos, a saber: uma introdução; dois textos de autoria da professora Elza Franco - “Ação Pastoral: algumas questões para reflexão” e “A problemática Urbana e seus desafios: o caso de Fortaleza”; um comentário sobre o documento “Solo Urbano e Ação Pastoral”, elaborado por Lígia Callado, e um relato acerca do “Encontro das CEBs da periferia de Fortaleza”, de autoria de Luciano Sampaio. Por último, inclui-se uma seção de questionamentos e bibliografia.

Embora não seja objeto de nossa análise, parece-nos pertinente apresentar os demais assessores que contribuíram na elaboração dos outros textos que compuseram esse caderno pastoral. Refiro-me a Ligia Callado, também socióloga, a exemplo de Franco, e que guardava proximidade junto às pastorais sociais da Arquidiocese de Fortaleza e a Luciano Sampaio, seminarista, que fazia naquele momento uma experiência de imersão numa comunidade periférica da cidade, chamada Lagamar. Mais tarde, ordenado, tornou-se reitor do Seminário Diocesano e uma das pessoas responsáveis pela formação do clero arquidiocesano.

Neste espaço, nós nos deteremos a apresentar os dois textos elaborados pela professora Elza Franco, deixando os demais a serem utilizados em outros pontos de nossa pesquisa. Assumimos esta opção metodológica em virtude de percebermos, neste momento, uma relação entre esses escritos e a dinâmica conflitiva que caracterizava a Igreja Católica cearense naquela época. Os textos de Elza Franco dialogam entre si, pois, num primeiro momento, a autora empenha-se em destacar a relevância que a Igreja possui na interação com os movimentos sociais, de modo a superar as estratégias consideradas enganosas pelo Estado. Num segundo momento, ela se dedica a especificar a problemática do solo urbano, considerando-o um elemento fundamental para a ação pastoral da Igreja, com ênfase na atuação das Comunidades Eclesiais de Base.

Na introdução do caderno pastoral, realiza-se de forma concisa a apresentação de seu conteúdo, discorrendo acerca das linhas gerais das discussões ocorridas na assembleia e explicitando o propósito desta publicação. Referente ao conteúdo abordado, o texto menciona que “naquela oportunidade, com a assessoria da professora Elza Franco, foram refletidas questões fundamentais para o desencadear de um processo de Pastoral da Cidade, tendo sido, então, focalizado de maneira especial, o caso de Fortaleza.” (REGIONAL NE I, 1982, p. 1). Ao ressaltar o objetivo da publicação, destaca-se a intenção de “oferecer alguns elementos que contribuam para animar e impulsionar as discussões que já são feitas em torno desta Pastoral.” (REGIONAL NE I, 1982, p. 1). Neste sentido, chama a atenção a perspectiva adotada na apresentação do caderno, tomado em seu conjunto, não se limita a ser uma agência destinada a estabelecer discursos (SADER, 1988), como pode parecer, mas aponta para um processo de organização pastoral. Em outras palavras, a discussão neste documento não se encerra em si mesma, mas visa a ser uma estrutura de impulsionamento ativo para um modo de agir na sociedade.

Antes de iniciarmos a apresentação dos textos da professora Elza Franco, é importante ressaltar que ambos devem ser lidos de forma conjunta, haja vista que as reflexões contidas nesses escritos fundamentaram a abordagem da assessoria na assembleia. Assim, o primeiro texto presente no caderno pastoral tem como título “Ação Pastoral: algumas questões para reflexão”.

Começando por destacar a dinâmica concreta de atuação da Igreja na sociedade, Elza Franco estabelece critérios para essa atuação:

A ação da Igreja, deve ser orientada no sentido do fazer com que a caminhada do povo se faça dentro dessa perspectiva histórica, ou seja, que o homem concreto assuma sua auto-determinação como ser social, que ele seja sujeito ativo na construção da sociedade. (FRANCO, 1982, p. 3)

Gostaríamos de chamar a atenção para o trecho acima, no que se refere à relação feita entre a Igreja e a sociedade (povo). Na perspectiva apresentada, a instituição não é concebida como uma base salvífica do povo, ao contrário, o sentido da “caminhada” da Igreja encontra sua realização na própria trajetória da história humana, de modo que cabe a ela apoiar, incentivar, associar-se, mas não assumir o destino histórico dos sujeitos. Ao relacionar a instituição religiosa, possuidora de forte relação política e larga representação social, com movimentos ativos socialmente, a assessora se aproxima de uma compreensão na qual se afirma que é também função da Igreja possibilitar que os sujeitos subalternos (GRAMSCI, 2002) encontrem um caminho para que sejam “sujeitos de sua própria história”.

Esse processo de fazer com que o povo assuma as rédeas de seu destino esteve muito presente em discursos realizados por setores da Igreja entre meados dos anos 1970 e início dos anos de 1980, período em que grupos considerados socialmente relevantes recuperaram o sentido da capacidade ativa do povo (DOIMO, 1995). Assim, do ponto de vista teórico, Franco se afasta da ideia de que os movimentos sociais, ou melhor, “os novos movimentos sociais” atuavam de forma espontânea e autônoma, desvinculados de instituições, e se aproxima de uma linha reflexiva que reconhece o papel das instituições nos possíveis processos de mudança social.

Após frisar a importância da Igreja em relação às lutas populares, a professora Elza Franco estabeleceu um critério elementar para o *modo de agir* da instituição nessas lutas, afirmando ser necessário uma prática diferente daquelas realizadas pelos órgãos do governo, de maneira que:

A igreja deve agir de outra forma, deve colocar-se a serviço da causa maior dos pobres, na busca da libertação de todas as formas de opressão sócio-política e, sobretudo, econômica. A Igreja deve agir com o povo, não pelo povo. Não assumindo ela mesma a luta do povo, mas dando apoio e orientação necessárias. (CNBB-NE I, 1982, p. 4)

A linguagem empregada no texto destacado guarda similaridade com o discurso desenvolvido pela chamada Teologia da Libertação¹⁶ acerca do papel da Igreja na sociedade. A categoria “pobre”, utilizada como elemento sociológico e atrelada à necessidade de “libertação” das correntes impostas historicamente a esse grupo, constituiu o eixo de atuação pastoral da

¹⁶ O desenvolvimento da Teologia da Libertação, como exercício sistemático e teórico, teve como referência no Brasil os irmãos Boff, frei Betto, Marcelo Barros, João Batista Libânio, entre outros. A chamada 1ª geração se caracterizou pela ênfase dada à análise sociológica feita a partir de categorias marxistas (pobre, oprimido, opressores) que, uma vez relacionadas ao discurso teológico, intuíram ser urgente e necessária uma mudança social profunda, mudança compreendida como fim das desigualdades sociais. Para maior aprofundamento do tema: BOFF, L. e BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes/IBASE, 1986; BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Vozes, 7. ed., 2014.

chamada Igreja Progressista (ROMANO, 1979) ou Igreja Popular (MAINWARING, 2004). A presença desses termos nos textos que introduzem as discussões de uma assembleia pastoral indica uma proximidade da assessora com uma visão de Igreja que encontrava eco na Arquidiocese de Fortaleza.

Este primeiro texto conclui enfatizando o comportamento que a instituição deveria adotar em relação aos grupos que se organizavam em prol de lutas sociais. Franco alertou para que a Igreja não reproduzisse uma relação “paternalista”, prática comumente utilizada pelo Estado. Em vez disso, a Igreja deveria atuar junto ao povo, não em seu lugar. A tese defendida pela assessora baseava-se na concepção de que é função da Igreja servir como meio para um processo de conscientização e de mudança social. Para ela, a metodologia a ser utilizada deveria ter uma consequência pedagógica, sendo fundamental que:

[...] a prática educativa, parta de realidade [e que ela seja] objeto da atuação da Igreja, acreditando que o povo se educa na medida que analisa esta realidade e procura, através de ações e lutas concretas, mudar os rumos da história, tendo como meta final a construção de uma sociedade democrática onde a justiça e a fraternidade sejam os elementos centrais. É, portanto nas lutas concretas que o povo percebe e aprende que as transformações sócio-econômicas e políticas só ocorrerão na medida em que existam grupos (sindicatos, associações de bairro, etc.) conscientes, organizados e atuantes, no sentido de descobrir suas necessidades e seus direitos. (FRANCO, 1982, p. 4)

O trecho em destaque corrobora com a reflexão previamente desenvolvida por nós, indicando uma compreensão da atuação da Igreja juntos aos movimentos sociais e de seu papel estrutural na organização das lutas. Nesse período, destacava-se, entre setores da Igreja e de movimentos sociais, a adoção do método Paulo Freire de educação popular (Cf. IFFLY 2010; DOIMO, 1995), que relaciona o aprendizado da leitura e da escrita junto à tomada de consciência sócio-política por parte do sujeito (FREIRE, 1997). Ou seja, era necessário que a Igreja partisse da dura realidade para que esses sujeitos se reconhecessem como fundamentais nos processos de mudança. Essa transformação era compreendida a partir da junção de organismos representativos dessas lutas populares com sujeitos conscientes de seu papel.

Após abordar o *modo* de agir da instituição no contexto de lutas sociais, o caderno pastoral apresenta um outro texto, de mesma autoria, dedicado a realizar uma análise mais aprofundada das problemáticas urbanas, focando especificamente na capital cearense. Intitulado “A Problemática Urbana e seus desafios: o caso de Fortaleza”, a professora Elza Franco inicia sua reflexão apontando dois eixos considerados centrais nessa temática: o primeiro consiste na compreensão do crescimento urbano partindo da relação campo-cidade e o segundo enfoca as favelas e os processos de habitação nas periferias como alternativas de sobrevivência.

A assessora inicia o texto refletindo sobre as características que compõem os processos migratórios no Ceará. Refutando a tese da “atração” natural exercida pela cidade, Franco afirma que essas migrações são determinadas “fundamentalmente por causas de natureza estrutural – regime de posse e uso da terra e organização de produção” (FRANCO, 1982, p. 6), de maneira que as secas e os conflitos constituem elementos fundamentais que influenciam na decisão de migrar.

Ao dialogarmos com dois estudos relevantes sobre os processos migratórios em Fortaleza entre os séculos XIX e XX, percebemos que os maiores motivos estavam relacionados com a seca, como fenômeno natural, mas com desdobramentos políticos e com a busca por suprir as necessidades de primeira ordem, como trabalho e moradia. Segundo Rios (2008), a construção da Estrada de Ferro de Baturité, na segunda metade do século XIX, marcou o início do que se denominou por “geografia da migração”. Isso possibilitou que famílias famintas chegassem à capital partindo de cidades com estações de trem, buscando, principalmente, trabalho na direção do mar.

Silva (2009) argumenta que a escolha de Fortaleza como destino está também vinculada a um contexto de crise nos centros industriais mais significativos do país. Portanto, a migração para a capital não significou uma escolha no sentido de que se pudesse “optar”, mas sim uma busca por uma maior possibilidade de subsistência. Neves (2000) destaca que, devido ao aumento expressivo nas migrações do final do século XIX ao início do século XX, Fortaleza se constituiu num “cenário privilegiado do drama da seca” (NEVES, 2000, p. 25). E é esse cenário que foi discutido no artigo da professora Elza Franco.

O texto prossegue enfatizando o processo de deterioração das condições de vida da população, que se manifestava na “subnutrição, no elevado índice de enfermidades, nas precárias condições de moradia” (FRANCO, 1982, p. 8). Para a autora, essas moradias são evidências da presença do capital na dinâmica da cidade, chega a afirmar que “a moradia em favela constitui uma expressão máxima da desigualdade social, onde a apropriação do espaço, calcada na propriedade privada e no lucro, consubstancia uma lógica sócio-econômica e política discriminatória.” (FRANCO, 1982, p. 11). Aqui, a assessora estabelece uma distinção em relação a um aspecto presente na religiosidade popular, que é afirmar que a condição de pobreza estaria relacionada a uma pseudo “vontade divina”. No entanto, as desigualdades que se tornam evidentes na cidade são reflexo de uma industrialização que *induz* problemas referentes ao urbano (LEFEBVRE, 2001), constituindo-se como um aspecto central de solidificação do capitalismo.

Ao abordar o processo de desfavelamento implementado pelo estado nesse período, Elza Franco identificou que ele consistia em mais uma forma de retirar pessoas pobres de seus locais, com vistas à especulação, e levá-las a localidades cada vez mais distante do centro da cidade, causando dificuldades para essas pessoas em relação ao deslocamento para o trabalho e às condições de habitabilidade, diante da quase inexistência de infraestrutura nessas periferias. Trata-se, contudo, de uma política que tende a privilegiar os espaços centrais da cidade para o interesse econômico em detrimento do aspecto social da habitação.

Segundo Costa (2009), no processo de expansão urbana, a tentativa de deslocamento de “núcleos favelados” enfrentou resistência de algumas comunidades. Tal fato ocorreu devido à localização que ficava “muitas vezes distantes dos seus locais de trabalho e sem nenhuma infraestrutura e serviços” (COSTA, 2009, p. 173). O autor ainda destaca a presença bastante comum de grupos do ramo imobiliário na década de 1980, ressaltando que muitos deles exerciam influência no ambiente político. Um exemplo é a família Patriolino Ribeiro que, com a implantação do PLANDIRF (Plano de Desenvolvimento Integrado da Região Metropolitana de Fortaleza), teve parte de suas propriedades incorporada à cidade e, conseqüentemente, uma valorização de seus bens na região conhecida por Água Fria.

Por fim, Elza Franco afirma que a Igreja possui uma função importante na articulação dessa população empobrecida. Segundo a autora, diante do exposto:

As CEBs passam a ter um papel fundamental no sentido de apoiar e ampliar as bases sociais dos movimentos urbanos, existentes ou em fase de organização, para que, somados a outros movimentos emergentes na sociedade civil, possam gerar uma força social de impacto para que a moradia e a infra-estrutura social seja um direito de todos os cidadãos. [...] Este desafio – posse e uso do solo urbano – merece por parte da Igreja um posicionamento político [...]. (FRANCO, 1982, p. 15)

Duas questões merecem ser ressaltadas a partir do trecho acima. A primeira é a constatação feita pela assessora de que as CEBs têm relação direta com a população da periferia, isto é, elas configurariam a presença da Igreja junto aos pobres e junto aos movimentos que encampavam suas lutas. Tal visão de atuação não é em si desprezível, pois indica um posicionamento político a ser assumido que, partindo das bases e da realidade de parte de seus fiéis, acredita que a instituição pode constituir um instrumento de mudança social. A segunda observação é que a “manifestação política” em relação ao problema urbano veio de forma evidente por parte da Igreja, a partir da “Carta Pastoral Sobre o Uso e a Posse do Solo Urbano”, abordando diversos pontos presentes neste texto, o que nos leva a supor sua influência direta nessa manifestação.

Della Cava (1995), ao questionar a função da produção documental escrita pela Igreja após os anos de 1970, sobretudo aquelas relacionadas a questões sociais, demonstrou

que, entre outras coisas, ela cumpriu a função de entrosamento entre a política eclesial local e nacional, por um lado, e de contribuir para o êxito da ação pastoral do bispo diocesano, por outro. Ou seja, embora a assessora responda por suas reflexões, estas só teriam maior relevância no ambiente eclesial se encontrassem eco dentro da estrutura.

O tema do *solo urbano* já era tratado pela Igreja do Brasil antes do seu ápice na 20ª Assembleia Geral da CNBB, seguida pela publicação do documento “Solo Urbano e Ação Pastoral”, em fevereiro de 1982. No anto anterior, havia sido publicado um Caderno de Estudos intitulado “Propriedade e uso do solo urbano: situações, experiências e desafios pastorais. Neste contexto, é relevante refletir se as posições presentes nesse caderno pastoral constituem um processo da conscientização para as comunidades sobre o papel da Igreja nessa questão ou se indicam posições já existentes dentro da estrutura eclesial que ganharam notoriedade por uma atuação significativa de agentes de pastoral e autoridades eclesiásticas.

Outro exemplo da função exercida pelos cadernos pastorais na organização do Regional da CNBB e, conseqüentemente, da Arquidiocese de Fortaleza, são o planejamento e a avaliação dos processos propostos. O caderno que abordaremos a seguir nos apresenta, mesmo mediado pela redação e pela consciência de unidade da instituição, os conflitos, as dificuldades e as mudanças que ocorreram no projeto pastoral arquidiocesano. Assim, esse documento nos permite visualizar como foram analisados os resultados das ações propostas ao longo de cinco anos na arquidiocese.

3.3 PONTOS DA AÇÃO PASTORAL DA ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA

Ao direcionarmos nossa atenção de maneira mais específica para o que os cadernos pastorais repercutem sobre a ação pastoral da Arquidiocese de Fortaleza, especialmente em relação ao nosso objeto de estudo, identificamos o Cadernos Pastoral nº 57 como uma fonte que nos traz informações relevantes, possibilitando-nos problematizar alguns conflitos presentes nessa forma de agir da Igreja na sociedade.

O mencionado caderno é resultado da assembleia arquidiocesana ocorrida em dezembro de 1986, cujo propósito foi a elaboração de um documento avaliativo que abrangeu o período de 1980 a 1985. Com o tema “Refletindo Ação Pastoral – Fortaleza”, a publicação apresenta questionamentos em relação às metodologias utilizadas para auxiliar os fiéis na compreensão e na execução das diretrizes pastorais propostas, buscando estimular a militância dos leigos e elaborar estratégias com o intuito de “quebrar as resistências à linha pastoral e à aceitação dos desafios” (CNBB-NE I, 1986).

Com o intuito de facilitar a compreensão desse processo avaliativo, elaboramos um quadro com base nas informações contidas no caderno pastoral, no qual elencaremos as datas das assembleias, seus respectivos temas e as prioridades escolhidas.

Quadro 3 – Histórico das Assembleias Pastorais da Arquidiocese de Fortaleza (1980-1985)

ANO	LINHA PASTORAL	PRIORIDADES
1980	Uma clara e profética opção preferencial pelos pobres em vista de sua libertação integral.	Congresso Eucarístico Nacional; Conselho Pastoral; Estudo de Puebla; Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos; Ação Pastoral nas Áreas Carentes (Periferia); CEBs
1981	Uma clara e profética opção preferencial pelos pobres em vista de sua libertação integral.	O problema da terra, o problema urbano e o problema de criar uma nova maneira de ser Igreja – CEBs.
1982	Opção pelos pobres.	Pastoral da terra, pastoral urbana e pastoral das CEBs. Busca da <i>comunhão e participação</i> nas paróquias, foranias e arquidiocese.
1983	Não citada.	Trabalho, juventude, terra e cidade;
1984	A partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o Homem, na comunhão e participação, fazemos um clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres em vista de sua libertação integral.	Terra, trabalho, juventude, cidade, família. Estruturas da arquidiocese (pastorais ambientais, reestruturação das paróquias tendo como base as CEBs). Formação de Agentes (centros de treinamentos, cursos sobre Teologia da Libertação, Educação Política.
1985	A partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o Homem, na comunhão e participação, fazemos um clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres em vista de sua libertação integral.	Formação de “novos padres para uma Igreja <i>atenta e comprometida</i> com os pobres (grifo nosso). Mudança na estrutura paroquial. Preocupação com uma espiritualidade engajada. Educação política.

Fonte: Elaborado pelo autor com base em Caderno Pastoral nº 57, 2024.

Ao analisarmos o quadro em destaque, verifica-se que as linhas pastorais referentes aos anos de 1980 e 1981, bem como aos anos 1984 e 1985, apresentam-se de maneira semelhante devido à sua proposta de abranger um biênio, sendo as prioridades as únicas nas quais observamos mudanças.

A avaliação referente ao ano de 1981 sugere que “tudo o que se programou foi razoavelmente vivenciado, e sobretudo o Congresso Eucarístico Nacional constituiu, para a Arquidiocese, um estímulo forte para mais comunhão e participação” (CNBB-NE I, 1986, p. 1). Do ponto de vista da dinâmica social religiosa, esse evento representou um ponto de convergência entre diferentes posições que se articularam na preparação e na organização de um grande encontro¹⁷. A escolha das prioridades para esse ano evidencia uma forte atuação da Igreja em relação à dimensão social. O destaque dado ao estudo do Documento de Puebla, a referência às CEBs e ao trabalho a ser desenvolvido nas periferias condensam uma das linhas mestras presentes nas conclusões da III Conferência Episcopal Latino-Americana que, ao referir-se às comunidades de base e à sua opção pelos pobres, afirma: “as comunidades eclesiais de base são a expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples” (PUEBLA, 1979, p. 68). Assim, esses destaques representam a centralidade que essa forma de ação pastoral passará a ter na arquidiocese.

Importa ressaltar que a Conferência de Puebla, mais do que um momento em que a Igreja Popular evidenciou a influência das bases na construção de ações voltadas para os pobres (MAINWARING, 2004), constituiu um processo de disputa política entre progressistas e conservadores, prevalecendo pontos importantes da linha progressista no documento final (IFFLY, 2010). Dom Aloísio Lorscheider, escolhido como um dos presidentes da conferência pelo recém falecido Papa Paulo VI, empenhou-se em encontrar um caminho para que a reação conservadora, que contava com a presença *in loco* de João Paulo II, não descaracterizasse a perspectiva que se formava de uma Igreja Latino-Americana (COMBLIM 2011; BEOZZO,

¹⁷ A escolha de uma arquidiocese para a recepção de um congresso eucarístico é algo bem planejado. Ela pode ocorrer pelo seu destaque nos processos de evangelização, inovações pastorais, crescimento do laicato, mas também pela queda em números de fiéis ou mesmo por identificar nela aspectos doutrinários que devem ser corrigidos. Segundo Azzi (1979), os Congressos Eucarísticos Nacionais significaram “[...] a forma mais expressiva utilizada pela Igreja para reafirmar de modo visível sua presença na sociedade brasileira” (AZZI, 1979, p.77). Isto é, trata-se de evidenciar uma *forma* de presença da Igreja no espaço público. Em Fortaleza, existe um elemento que mereceria ser aprofundado na escolha da arquidiocese para receber o X Congresso Eucarístico Nacional. A presença do Papa João Paulo II, trazendo em seus discursos orientações específicas para o modo de agir da Igreja é um indicativo a ser explorado. Há relatos de que a presença de teólogos progressistas em encontros e na formação do clero, juntamente com a permanência de padres casados como professores do Instituto Teológico Pastoral (ITEP) causaram um certo desgaste do cardeal Lorscheider com alguns dicastérios em Roma. Vale lembrar que havia uma tensão entre as linhas progressistas e conservadoras da Igreja, assim, estabelece-se a partir de Roma uma “tentativa de reenquadrá-los no rebanho e contra-arrestar sua influência [...]” (DELLA CAVA, 1991, p. 55).

1996). E, portanto, atenta às realidades de dependência econômica e de miséria neste continente.

Na assembleia pastoral de 1981, conforme destacado anteriormente, foi mantida a continuidade da linha pastoral do ano precedente. No entanto, houve uma ênfase na centralidade conferida aos pobres como destinatários preferenciais das ações arquidiocesanas. Essa abordagem se propôs a ser de caráter não exclusivo e nem assistencialista, mas pautada pelo conceito de “libertação integral”, uma categoria presente nos documentos decorrentes das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla¹⁸. Teixeira (1988) discute essa categoria relacionando-a com a possibilidade de proporcionar uma vida digna, contudo ressalta que existe uma questão estrutural a ser enfrentada, uma vez que “[...] tal projeto esbarra com um determinado modo de organização da sociedade que produz pobreza e morte dos pobres.” (TEIXEIRA, 1988, p. 111). Portanto, longe de constituir apenas uma referência de atuação restrita ao espectro religioso, a “libertação integral” aponta para o desejo de se construir uma nova sociedade. Surge, então, uma questão: o que esses agentes de pastoral compreendiam por mudança social? Havia um desejo efetivo de construir uma sociedade diferente, ou essa perspectiva estava mais vinculada à melhoria das condições básicas de sobrevivência?

O relatório deste ano indica como “novidade” a criação do Centro de Pastoral que tinha a intenção de unir os diversos setores da pastoral num mesmo espaço, com o objetivo de melhorar as ações conjuntas dentro da arquidiocese. Identificados como desafiantes os contextos referentes aos problemas de terra, rural e urbana, decidiu-se pensar uma reestruturação pastoral da Arquidiocese de Fortaleza:

[...] a caminhada deste ano de 1981 nos levou a realizar, em outubro, uma Assembléia onde se decidiu a reestruturação pastoral da Arquidiocese. Foi escolhida uma nova coordenação de Pastoral relacionada com os desafios pastorais [...], além de um Coordenador Geral. (REGIONAL NE I, 1986, p. 2)

Os processos de reestruturação propostos foram objeto de discussão por cerca de quatro anos, sendo efetivados em 1986 com a criação das chamadas Regiões Episcopais¹⁹. Essa iniciativa representou uma tentativa de descentralização das ações e decisões pastorais, de modo

¹⁸ Na Conferência Episcopal de Medellín não aparece especificamente o termo “libertação integral”, porém se encontra presente em seu texto o sentido da expressão que, anos mais tarde, foi solidificada na Conferência de Puebla: “Com sua opção pelo homem latino-americano, visto em sua integridade [...], com seu ânimo para uma libertação integral dos homens e dos povos, Medellín, [...] foi um chamado de esperança” In: PUEBLA. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial da CNBB. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 40. E ao aprofundar a temática o documento afirma ser necessário que o conceito de “libertação integral não se esgote no quadro de sua existência temporal, mas que se projete na plena comunhão [...], que já se começa a realizar, embora imperfeitamente, na história” (Ibidem, nº 41).

¹⁹ No ano de 1985, a Arquidiocese de Fortaleza propôs dividir seu território em Regiões Episcopais: três no interior: Regiões Serra, Sertão e Praia; e três em Fortaleza: Regiões Metropolitana I, II e III (BARBOSA, 2003).

que cada região episcopal seria responsável por realizar suas assembleias e escolher suas coordenações, sempre considerando as prioridades já definidas no Plano Arquidiocesano de Pastoral (BRANDÃO, 2018). Ao longo desse trabalho, perceberemos que as disputas de poder, a participação e a organização de manifestações vinculadas a lutas sociais corresponderam, em boa medida, a um recorte social a partir dos territórios nos quais essas regiões estavam inseridas.

Na assembleia que indicou as perspectivas para o ano de 1982, realizada ao final de 1981, foi aprovado o Plano de Pastoral Orgânica (PPO), mantendo a mesma linha pastoral do ano anterior. Ao voltarmos ao quadro de referência desse tópico, perceberemos o surgimento de novas iniciativas decorrentes desse encontro. Nesta assembleia, Dom Aloísio Lorscheider afirmou que as prioridades escolhidas deveriam permear a mentalidade pastoral da arquidiocese, isto é, a linha pastoral e a sua “opção pelos pobres” e os desafios em torno da terra, da pastoral urbana e das CEBs.

Ao tomarmos a opção pelos pobres, a preocupação com questões urbanas e o desejo de manutenção da unidade por meio da “democratização” dos espaços decisórios, observamos que, à semelhança do que ocorreu na Arquidiocese de Fortaleza, essa abordagem pastoral pode ser identificada em outras dioceses, principalmente aquelas situadas em grandes centros urbanos. É conhecida a presença das CEBs nas lutas por melhorias urbanas na Diocese de Nova Iguaçu (MAINWARING, 2004; SILVA, 1993) e na zona leste de São Paulo, mais precisamente na Diocese de São Miguel Paulista. (IFLLY, 2010; PAZ, 1996). Portanto, a linha pastoral assumida pela Arquidiocese de Fortaleza converge com uma parcela significativa do episcopado brasileiro, que enxerga nas CEBs uma forma de atuação política diante de questões urgentes.

Digno de destaque é a forma como foi transcrita a linha pastoral deste ano – “opção pelos pobres” –, escrita de forma clara e objetiva, sem a presença de nenhum dos termos comumente utilizados, tais como “opção preferencial”, “não exclusiva” e “opção evangélica”, os quais tendem a limitar uma interpretação que associe de forma direta a Igreja a uma classe social. Assim, em detrimento da preocupação de não ser vinculada a uma classe social, a Arquidiocese de Fortaleza, com essa linha de atuação, conferiu centralidade à sua ação pastoral com os pobres, estabelecendo-a como critério para seu conjunto.

O relato da assembleia de 1983 é bem sucinto, indicando a realização de duas assembleias naquele ano, uma em agosto e outra em novembro. A primeira teve por finalidade a eleição da nova coordenação pastoral, enquanto a segunda destacou os “problemas mais gritantes enfrentados pela ação pastoral: trabalho, juventude, terra e cidade”. Esses “problemas” serão revistos em diversos planos pastorais posteriores, de modo que consideramos importante

estabelecer uma conexão entre essas questões e um evento significativo ocorrido no mesmo ano.

O ano de 1983 representou um impulso para o agir de grupos e pastorais que mais se identificavam com a perspectiva adotada pela chamada Teologia da Libertação. Nesse período, a Arquidiocese de Fortaleza foi palco do 5º Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base, realizado na cidade de Canindé. Com o tema “Cebs: povo unido, semente de uma nova sociedade”, o encontro teve dimensões nacionais, atraindo a participação de aproximadamente 500 pessoas, representando 134 dioceses de quase todos os estados do país (CARTA DE CANINDÉ *apud* REB, 1983). Luciano Sampaio recorda com entusiasmo esse evento.

Em 1985 (?), houve o 5º Encontro das Comunidades Eclesiais do Brasil, e foi realizado em Canindé. Teve todo apoio de Dom Aloísio, e nesse encontro vieram vários bispos do Brasil, era gente do Brasil todo, do Amazonas ao Rio Grande do Sul. E eu fui o secretário desse encontro. Tinha na CNBB o padre Marcelino Sivinsk, ele oficialmente era o secretário do encontro, mas, na prática, eu que estava sendo o efetivo no trabalho. [...] Foi um momento muito bonito de Dom Aloísio, de apoio às CEBs, porque tinha muitas críticas dos padres conservadores, e Dom Aloísio trouxe esse encontro, aqui, para o Ceará. (SAMPAIO, 2022)

A realização de um encontro que congregou representantes de CEBs de todo país no território da arquidiocese é mais um elemento que corrobora a nossa tese de que os planos pastorais e suas linhas foram direcionados de maneira específica para conferir legitimidade ao polo progressista da Igreja. Isso se deve não apenas ao simbolismo representado pelas comunidades, mas também à realização de um evento dispendioso, que demandou uma significativa infraestrutura para acomodar, alimentar e transportar um grande número de participantes e grupos de trabalho. Portanto, esse evento não pode ser dissociado da linha pastoral adotada na arquidiocese, nem de sua ação política. Segundo Perani (1984), o encontro de Canindé representou uma novidade para a Igreja em âmbito nacional, destacando-se principalmente como um marco para a Igreja do Nordeste. Ele afirma que a presença do “povo do campo, das periferias urbanas e das fábricas [revelou uma] nova face da Igreja.” (PERANI, 1984, p. 54). O texto de Perani, sugere a existência de uma intencionalidade da Igreja em relação ao engajamento social e à construção de respostas aos desafios que afligem esses sujeitos.

Na Carta de Canindé, manifestação final e pública desse encontro, são retomados os cinco grandes problemas causadores da “grande via-sacra de sofrimentos de nosso povo” (CARTA DE CANINDÉ *apud* REB, 1983, p. 2). Esses problemas referem-se à “falta de terra”, ao “desemprego desesperador”, à “seca” e à “fome generalizada”. Nota-se que os eixos de desenvolvimento do documento estão alinhados com as linhas pastorais e/ou urgências da Arquidiocese de Fortaleza, permitindo-nos inferir que havia determinados contextos sociais aos

quais a chamada Igreja Progressista priorizou sua atuação. Contudo, mais que indicar os problemas, a carta afirma a necessidade de enfrentar essas causas: “A cada ponta de unha da besta-fera as comunidades e o povo organizado apresentam uma defesa. Compreendermos que não basta atacar as unhas da fera, mas precisamos atingir-lhe o coração e, assim, afastá-la do caminho da libertação” (CARTA DE CANINDÉ *apud* REB, 1983, p. 2). A linguagem de enfrentamento, combativa, e que faz referência ao monstro presente no Livro do Apocalipse, indica que o conflito e o confronto são processos que fazem parte do modo de vivenciar a fé presente nas CEBs.

No ano de 1984, foi apresentado o novo PPO relativo ao biênio 84/85, momento em que Dom Aloísio destacou a importância desse plano pastoral e a sua necessária concretização nas ações da arquidiocese:

A obrigatoriedade deste Plano como ponto referencial nasce de nossa realidade de Povo de Deus [...]. Na pastoral não se pode admitir o individualismo, o franco atirador... O plano de Pastoral é de tamanha importância que toda ação pastoral realiza à sua margem, coloca-se fora da comunhão eclesial. (REGIONAL NE I, 1986, p. 6)

Aqui, merece destaque a centralidade atribuída ao PPO na execução das atividades, uma vez que não se tratava apenas de uma perspectiva, mas sim de uma linha de ação a ser implementada pelo conjunto da Igreja Católica de Fortaleza. Não se quer dizer, contudo, que não havia dissidências em relação às exigências do plano, de maneira que se evidencia a preocupação em coordenar atividades conjuntas e desmotivar posições contrárias. O cardeal chega a afirmar que essas posições estão fora da comunhão da Igreja, estão *excomungadas*²⁰. Apesar da tentativa de apresentar as linhas de ação do PPO como consequência de discussões e votações em assembleias, a presença de tal declaração por parte do arcebispo indica uma centralização das decisões e, em certo ponto, uma radicalização quanto às posições assumidas. Dessa forma, torna-se notória a existência de divergências entre os agentes de pastoral e alguns membros do clero em relação a essas posições.

Ao estabelecermos um diálogo entre a existência de posições divergentes e os conflitos que emergem a partir de uma determinada concepção de Igreja, percebemos a prática de ações contrárias às suscitadas pelo PPO em paróquias e comunidades. Fora da visão “fiscalizadora” de Dom Aloísio, alguns membros do clero desenvolveram uma dinâmica de resistência que podem ser relacionadas ao que Scott (2013) chamou de “arte da resistência”. Para o autor, essas formas de resistência se manifestam devido à impossibilidade de um

²⁰ Dom Aloísio ao referir-se àqueles que se encontram “fora da comunhão eclesial”, isto é, *ex-comungados*, não quer tratar da sansão presente no Código de Direito Canônico a que um cristão pode ser submetido quando pratica ações suspeitas de graves erros em termos doutrinários, mas de uma negação ao projeto de ação conjunta pensada na arquidiocese e presente no Plano de Pastoral Orgânica.

enfrentamento direto, dada a disparidade nos níveis de influência entre os lados. Nesse sentido, a partir do conceito de infrapolítica, se estabelece uma luta política sutil e encoberta, caracterizada pelo que ele denominou de “discurso oculto”.

O discurso oculto não é um mero rol de queixumes e imprecações sussurrados fora de cena; é também a concretização de um sem-número de estratégias pragmáticas e discretos destinados a minimizar a apropriação material. [...] podemos conceber o discurso oculto como um domínio político em que se procura impor, num ambiente fortemente adverso, certas formas de conduta e resistência nas relações com os grupos dominantes. Em suma, seria mais exato conceber o discurso oculto como uma condição, mais do que um substituto, da resistência prática. (SCOTT, 2013, p. 259)

Assim, essa forma de resistência não se assemelha às disputas políticas tradicionais, que geralmente se fundamentam no conflito de convencimento aberto. Essa “camuflagem” da resistência representa uma autoproteção de grupos não detentores do discurso dominante, caracterizados por James Scott como “subordinados que têm amplos motivos para temer comunicar suas opiniões de modo desprotegido.” (SCOTT, 2013, p. 254). Nesse contexto, observamos que a parcela do clero que diverge das posições pastorais adotadas pelo conjunto da arquidiocese desenvolve formas de resistência.

Isso pode ser claramente associado a um grupo de padres, religiosos e de toda sorte de fiéis que, receando o afastamento de suas funções e o julgamento social, adotam movimentos mais discretos como meio de marcar posição. É fundamental compreender que as linhas pastorais numa diocese surgem de tensões e disputas pelo domínio do discurso, e, nesse contexto, a existência de pontos de vista conflitantes revela um tipo de resistência que, embora não chegando a assumir uma probabilidade de rompimento, ocorre de forma silenciosa nas práticas cotidianas das comunidades.

Ao relatar sua experiência pastoral na arquidiocese, desde sua formação como seminarista até assumir como reitor do seminário, Luciano Sampaio faz memória dos conflitos que surgiam a partir da linha pastoral assumida por Dom Aloísio. Quando perguntado sobre as reações, ele declara:

Havia reações! Era o famoso monsenhor Landim. Ele protestava contra as coisas de Dom Aloísio, era tipo uma oposição e com ele estava este monsenhor Estelita, que era o reitor do seminário, que depois mudou. Ele saiu do seminário. Dom Aloísio foi trocando o pessoal, por exemplo: saiu o padre Estelita, chegou um padre, que era da arquidiocese, mas trabalhava em São Paulo, o Padre Alberto Castelo. Dom Aloísio disse: você vai chegar, e vai direito para o seminário. [...] Foi uma forma de Dom Aloísio, politicamente, ir trocando a direção do seminário. (SAMPAIO, 2022)

E prossegue:

[...] a maioria do clero era conservador. Você contava poucos padres: o padre Manfredo, o padre Aroldo, o padre Jacó, o padre Bernardo. Esses eram os padres da libertação, os revolucionários. [...] E alguns foram se abrindo, por exemplo, o

monsenhor Oscar Peixoto era conservador, foi pároco lá em Fátima, só de missas, essas coisas... E ele foi se abrindo. [...] Até o ponto de ser nosso reitor. Dom Aloísio disse: ‘olha, vou colocar um padre que tenha apoio de todo mundo, monsenhor Oscar, os conservadores gostam dele e os progressistas gostam dele. Então vai ser bom porque não vão criticar muito, porque é ele que vai estar lá. Era a diplomacia de Dom Aloísio, era um diplomata. Dom Aloísio não entrava em confronto com os conservadores da arquidiocese. (SAMPAIO, 2022)

A experiência acumulada por Dom Aloísio em cargos que exigiam habilidade política e mediação de conflitos²¹ foi crucial para que as ações a serem implementadas, mesmo num ambiente de ausência de convergência, fossem assumidas pelos agentes de pastoral. Podemos concluir que um elemento importante na escolha desses PPOs foi a existência de uma base significativa de agentes de pastoral que pressionavam, juntamente com a habilidade política do cardeal em garantir que a linha da diocese fosse a linha do bispo (NOVAES, 1992).

Ainda na análise do relatório da assembleia de 1984, ao compararmos com a linha pastoral escolhida no biênio anterior, observamos a permanência da centralidade conferida “aos pobres” na ação pastoral. Contudo, surgem adjetivos como “solidária”, “profética”, “preferencial”, os quais não figuravam nos anos anteriores. Esses termos, dentro da dinâmica de conflitos a qual se encontrava a Igreja Progressista, aparecem como uma tática para dissipar a acusação de que essa linha eclesial via nos pobres os únicos destinatários da ação pastoral da Igreja, desprezando o trabalho com outras classes sociais.

De maneira geral, os temas escolhidos como prioridade neste ano estão conectados a uma dinâmica discursiva proposta pela CNBB que, desde 1980, sucessivamente, abordou em seus planos de conjunto a temática da terra por meio dos documentos “Igreja e problemas de terra” (CNBB, 1980) e “Solo Urbano e Ação Pastoral” (CNBB, 1982). Conforme Mainwaring (2004), tópicos como terra, trabalho e moradia indicam uma percepção no episcopado brasileiro, mais evidente nos que compunham a chamada “Igreja Popular”, de que setores marginalizados da população deveriam receber uma consideração especial” (MAINWARING, 2004, p. 177). Assim, ainda que de forma criativa, considerando a realidade da arquidiocese, se sustentou uma coerência com as demandas emanadas das conferências nacionais dos bispos.

Outro ponto relevante neste relatório é a proposta de um curso cuja temática seria a “Teologia da Libertação” (TL). Aqui, merece destaque a presença da TL como elemento que perpassa as ações das urgências pastorais, ou seja, a escolha das prioridades tende a ser

²¹ Os cargos assumidos pelo cardeal vão de secretário geral e presidente da CNBB entre os anos de 1968-1978, passando pela presidência da Conferência Episcopal Latino Americana (CELAM) em 1976, até ser escolhido como secretário permanente do Sínodo Mundial dos Bispos, em Roma. *Jornal O Povo. Se não tivesse sido traído pela doença seria o 1º Papa Latino-Americano*. Editorial, Fortaleza, 2017.

interpretada a partir dos elementos constitutivos de participação e compreensão da Igreja baseados nessa perspectiva teológica. As CEBs são a forma de organização comunitária que está umbilicalmente ligada à TL, e frequentemente são mencionadas nas indicações de prioridades dos planos pastorais, seja como organização comunitária, seja como meio de atuação política.

Em relação às CEBs na Arquidiocese de Fortaleza, Luciano Sampaio relembra as discussões que ocorriam em diversas comunidades acerca da desigualdade social:

[...] ali entrava muito a compreensão da realidade social, a questão das injustiças: por que o pobre é pobre? O pobre não é pobre por que quer, ele é pobre porque é empobrecido. Não é ele que quer ser pobre, é a sociedade que o faz pobre; é a injustiça, é a exploração. Então nós fomos crescendo e aí vem o Leonardo Boff com a Teologia da Libertação. Então *nós tínhamos esse direcionamento* [grifo meu], Teologia da Libertação, a gente lia, a gente estudava, a gente reunia o povo, a gente discutia. [...] Havia uma divisão na Igreja, digamos: a Igreja tradicional e a Igreja libertadora. Mas, Dom Aloísio, nos deu todo apoio. (SAMPAIO, 2020)

O trecho em destaque demonstra a existência de um processo organizacional que se estruturava a partir de pequenas comunidades. O “povo” é considerado o agente segundo dessa reflexão, ou seja, a linha pastoral, ainda que seja influenciada pela base, tem sua legitimidade reafirmada ao ser reconhecida pelo bispo local. Não sem conflitos, “os pobres” *passam a ser* conscientizados em busca de sua “libertação”, isto é, a vivência da fé por parte de grupos socialmente empobrecidos “exigia que se fizesse tanto quanto possível uma leitura esclarecedora da realidade social onde se encarna” (ROLIM, 1992, p. 10). Havia uma compreensão de que o discurso religioso só chegaria aos pobres se fosse utilizada uma linguagem que relacionasse esperança e indignação.

O relatório da assembleia arquidiocesana de 1985 é dividido em dois blocos que abordam os “avanços mais significativos” e os “recuos” em relação à ação pastoral, considerando o PPO do biênio 84/85. No bloco dedicado aos avanços, destacam-se, entre outras questões:

A coragem e definição de D. Aloísio em relação à opção preferencial pelos pobres. [...] As posições firmes em defesa da justiça, o assumir com o povo, suas reivindicações, a criação do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos. O crescimento da consciência de Igreja, a consciência e o assumir da linha pastoral e dos desafios. A organização e articulação das CEBs. (REGIONAL NE I, 1986, p. 6)

Chama a atenção que os “avanços” estão relacionados às práticas efetivas de inserção social, ou seja, ao se referir ao CPDPH e às CEBs, destaca-se uma visão de Igreja que serviu de base para a articulação de grupos que tinham como função “motivar as pessoas à ação reivindicativa [...]” (DOIMO, 1992, p. 282). Isso contrasta com a ausência de questões que versavam sobre números de fiéis e quantidade de sacramentos ministrados.

Em relação aos “recuos” observa-se o acirramento das tensões internas, permeadas por relações de poder, evidenciadas pelo:

Relacionamento difícil leigos x padres. [...] A estrutura paroquial e a centralização nas mãos do Vigário. O crescimento da participação dos leigos surpreendeu a muitos padres que, despreparados para o “novo”, ficaram com medo e resistem à caminhada em conjunto. Movimentos fechados à linha de pastoral da Igreja de Fortaleza, formado como se fosse uma Igreja paralela. (REGIONAL NE I, 1986, p. 10/11).

Há dois pontos a serem retomados neste trecho em destaque: o primeiro consiste no conflito sempre presente entre padres e leigos, evidenciando uma tensão, mencionada outras vezes, relacionada a uma estrutura religiosa que tende a privilegiar o sacerdote nas relações de poder (FOUCAULT, 2006). Essa entra em conflito com uma concepção religiosa na qual o leigo é o protagonista e o religioso é mais um integrante da comunidade (BOFF, 1986). De fato, como será abordado mais adiante, observa-se a existência de conflitos entre religiosos que assumiram comunidades com histórico de CEBs e que possuíam outra linha de atuação.

O segundo ponto de destaque reside na referência aos “movimentos fechados”, que aparece pela primeira vez nos cadernos pastorais. Aqui, o documento alude às comunidades pertencentes à linha da Renovação Carismática Católica (RCC), que emergiu na Igreja do Brasil como um contraponto à perspectiva progressista²². Essa concepção religiosa ganha maior destaque no fim dos anos 80 e início dos anos 90, período caracterizado pelo declínio da chamada Igreja popular (MAINWARING, 2004; SOUZA, 2007). Para Prandi e Souza (1996), a RCC desencadeou um processo de despolitização da Igreja Católica, aproveitando a crise instalada no pensamento de esquerda e o conservadorismo exercido durante o papado de João Paulo II. Tal referência feita a esse movimento nos cadernos pastorais sugere, nesse período, que a RCC estava obtendo visibilidade e conquistando adeptos.

Em Fortaleza, essa perspectiva de Igreja se destacou com a fundação da Comunidade Católica Shalom, criada em 1982 pelo leigo Moysés Azevedo, após a vinda do Papa João Paulo II a Fortaleza. Além disso, o Instituto Nova Jerusalém, fundado pelo padre Caetano Minette, em 1981, também contribuiu para a consolidação dessa linha dentro da arquidiocese.

Um exemplo dessas tensões internas e de como essas urgências formaram uma linha de atuação que permaneceu por toda década de 1980 pode ser observado no conflito desencadeado no bairro Pirambu. Este embate teve origem com o despejo de 54 famílias, que

²² Há uma visão, que nos parece consequente, que afirma que as CEBs e a RCC, apesar de constituírem formas de exercício da catolicidade, historicamente estão imersas numa “contradição no interior da comunidade católica” (OLIVEIRA, 1999, p. 824). Ou seja, há uma disputa de poder em torno do ideário religioso, sobretudo em relação ao modo como a Igreja compreende as questões sociais. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *O catolicismo das CEBs à Renovação Carismática Católica. Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Petrópolis, RJ, fascículo 236, 1999.

havam ocupado um terreno originalmente pertencente à União e posteriormente cedido ao município. A imprensa local fez ampla cobertura do despejo caracterizando esse evento como “um verdadeiro conflito entre os moradores e policiais, resultando na prisão de sete pessoas, ferimentos leves em algumas e a demolição de todas as casas e barracos do terreno” (*O Povo*, 1986, p. 7). A culpa pela violência sofrida pelos moradores recaiu sobre um sacerdote, de origem belga, chamado Caetano de Minette.

Figura 1 - Associações de bairro querem a saída de padre

**Associações de bairro
querem saída de padre**

Documento-denúncia será entregue ao Cardeal

Quinze entidades de bairro e outras ligadas à Igreja estão elaborando um documento que será entregue ao Cardeal Aloísio Lorscheider, nos próximos dias, pedindo a saída do padre Caetano Minette de Tillesse da paróquia do Pirambu. O documento em si, que será distribuído entre a população do bairro e outros das proximidades, é uma pesada acusação à atuação do pároco, além de recair sobre seus ombros suspeições as mais diversas. Além da saída do padre, as entidades pedem também a Dom Aloísio que realize eleições livres para mudar totalmente a direção do Conselho Comunitário, acusado de “pacificar com os desmandos do padre Caetano”.

O documento relembra a violência “praticada contra as 54 famílias, nas proximidades da Colônia, quando tratores, Polícia Federal e Polícia Militar expulsaram os moradores e derrubaram todas as suas casas. O dia 20 de agosto ficou marcado em nossa memória, porque a violência ali praticada teve o respaldo do padre que chegou ao bairro se dizendo amigo dos pobres”.

Os integrantes das entidades de bairro perguntam no documento que será levado ao Cardeal: “Mas afinal quem é esse homem tão influente?” E eles mesmo respondem: “Seu nome é padre Caetano Minette de Tillesse, sacerdote diocesano, ex-monge Cisterciense, que estudou filosofia e teologia. Optou morar em Fortaleza, mais precisamente no Pirambu, “para fazer um trabalho de base junto aos pobres”. Assim ele define o seu objetivo. Mas qual será esse trabalho de base? Com quem? Para quê?”, informam.

Prossegue o documento:

Querem a cabeça do padre Caetano

“Muitos moradores acompanharam passo a passo esse vigário, desde a sua chegada em novembro de 1968. Outras recordam do encontro do padre Caetano com o padre Hélio, que pedia ao novo vigário que continuasse sua luta em defesa e com os pobres. Talvez se padre Hélio estivesse vivo agora estaria com vergonha do seu sucessor e seria solidário às pobres famílias que foram arrasadas pelos tratores dia 20 de agosto”, afirmam.

E adiantam: “Nem de longe padre Caetano cumpriu suas promessas, preferiu se enclausurar numa fé em que o espírito mata o irmão pela omissão e abandono. A fé de padre Hélio era da luta por justiça e, por isso, seu ardor em lutar pela desapropriação e a terra desapropriada servir à comunidade, não a uma meia dúzia, que possui casas e mais casas, vendem e alugam explorando os mais humildes”.

O documento a ser entregue ao

Cardeal é longo e detalhado nas críticas ao padre Caetano e à direção do Conselho Comunitário. Em determinado ponto do documento, as entidades perguntam: “Por falar em terra, para onde foram os duzentos mil cruzeiros da venda do Morro do Japão, que o padre Caetano e seu Conselho venderam sem nenhum benefício à comunidade e sob protesto do povo? Por que padre Caetano e o Conselho não fazem prestação de contas à comunidade sobre os lucros dos postos de gasolina, farmácia e tantos outros bens desconhecidos da comunidade?”

Os signatários do documento ao Cardeal afirmam ainda: “Todas as entidades que não passam pelo “amém” da política de perseguição aos pobres é condenado como inimigo. Caluniando essas entidades de armarem seu assassinato, que só está na sua cabeça. Recorrendo a métodos de mentira, fazendo-se de vítima nos casos de seus abusos. Seja quando acusado de abuso sexual, seja quando a comunidade se defende das suas ameaças. Foi assim quando perseguiu o presidente da União dos Moradores da Rua São Cura D’Ars”.

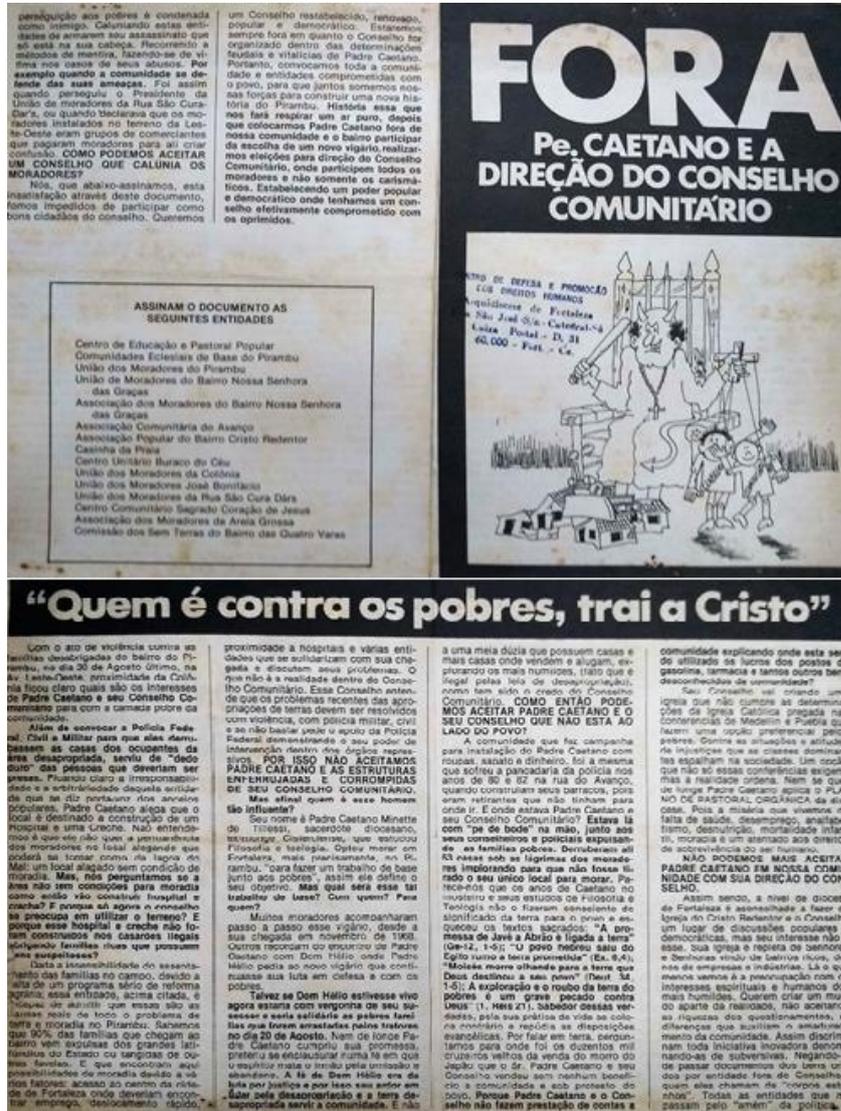
O documento é encerrado, com os manifestantes afirmando que desejam uma nova história para o Pirambu. “História essa que nos fará respirar um ar puro, depois que colocamos padre Caetano para fora de nossa comunidade e o bairro participar da escolha de um novo padre, realizarmos eleições para a direção do Conselho Comunitário, onde participem todos os moradores e não somente os carismáticos. Estabelecendo um poder popular e democrático, onde tenhamos um Conselho efetivamente comprometido com os oprimidos”.

Fonte: Jornal *O Povo*, 9 de maio de 1986, p. 7.

Para uma parcela da população local, o ato de chamar a polícia para a efetuar o despejo foi percebido como uma ação orquestrada pelo sacerdote e um grupo próximo a ele, motivados pela discordância em relação às invasões de espaços públicos e com a relação que

se estabeleceu entre as CEBs do Pirambu e os movimentos por moradia²³. Em resposta ao despejo, uma cartilha foi elaborada por diversos grupos e associações, entre as quais se destacam as Comunidades Eclesiais de Base, sendo tal material distribuído em frente às igrejas do bairro após as celebrações.

Figura 2 - Cartilha "Fora Pe. Caetano e a direção do Conselho Comunitário"



Fonte: Arquivo do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos [adaptado pelo autor], 2024.

²³ Há muita produção sobre essa relação entre as CEBs e as diversas lutas no bairro Pirambu, sugerimos para maior aprofundamento: SANTIAGO, Pádua. A cidade como Utopia e a Favela como Espaço Estratégico de Inserção na Cultura Urbana (1856-1930). *Trajetos: revista de história da UFC*. vol. 1, n. 2. Fortaleza, 2002; TABOSA, José Maria. *Vivências, lutas e memórias: história de vida e luta comunitária em Fortaleza*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002. E também: BRANDÃO, F. R. L. *A elaboração do saber nas lutas pela moradia: um estudo sobre ocupações de terrenos em Fortaleza*. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2001.

A cartilha em destaque representa o sacerdote sob a figura do diabo, caracterizado por chifres e portando um porrete, enquanto está posicionado sob um trono. Na sua mão esquerda, figuram dois bonecos conduzidos como marionetes, identificados com as inscrições “conselho” e “comunitário, aludindo ao controle exercido pelo padre em relação à referida organização. Abaixo, observa-se a representação do sacerdote pisoteando casebres, evocando o evento de despejo que motivou essa manifestação. Essa representação visa vincular diretamente o sacerdote e as violências sofridas, bem como os despejos efetuados.

Ainda na cartilha, merece destaque a acusação de que o padre e o Conselho da Igreja do Cristo Redentor pretendiam “criar uma igreja que não cumpre as determinações da Igreja Católica pregada nas conferências de Medellín e Puebla, que fazem uma opção preferencial pelos pobres” (CARTILHA, 1986). Mais que uma crítica à forma de trabalho do religioso, essa acusação reflete uma compreensão das prioridades estabelecidas na Arquidiocese de Fortaleza. De maneira que essa assimilação não se limitava ao clero, mas permeava diversos seguimentos da base da Igreja, provavelmente porque assumi-las implicaria lutar por causas que lhes tocavam diretamente. Essa perspectiva nos remete à compreensão pedagógica defendida pela assessora Elza Franco, de que a relação entre Igreja e os sujeitos deviam envolver causas concretas alinhadas a uma conscientização de construção do seu destino.

Coube ao Pe. Caetano tentar demonstrar que não possuía responsabilidade com o despejo, argumentando que o referido terreno, após uma disputa entre as empresas que o adquiriram de maneira irregular, passou para o controle da comunidade. Conforme registrado no *Diário do Nordeste*: “achávamos que as glebas desapropriadas pelo decreto deveriam reverter em benefício do povo do Pirambu” (DIÁRIO DO NORDESTE, 1986, p. 9). Nesse contexto, o religioso argumenta que o terreno não deveria ser utilizado para moradia, pois tal ação favoreceria um número reduzido de pessoas em detrimento das demais: “seria criminoso encher tudo de casebres e não ter mais um cantinho de chão para uma necessidade vital da comunidade inteira” (DIÁRIO DO NORDESTE, 1986, p. 9). Dessa forma, ele questiona a extrema necessidade daqueles que ocuparam a área, alegando que alguns já possuíam moradias.

O sacerdote reconhece que a decisão de acionar a justiça foi tomada pelo conselho da comunidade, do qual ele é o presidente: “como presidente do Conselho, não vetei a decisão dos conselheiros” (DIÁRIO DO NORDESTE, 1986, p. 9). A reportagem encerra relatando que, segundo o próprio Pe. Caetano, ele estava enfrentando ameaças de morte.

O conflito chegou ao fim com o retorno das famílias ao local do despejo, apenas dois dias após o ocorrido, por meio de um ato público. A matéria publicada em vinte e dois de agosto de 1986, no Jornal *Diário de Nordeste*, acarretou uma nota assinada pelo cardeal

Lorscheider e lida no evento, na qual o prelado expressou sua desaprovação pela ação ocorrida e chega a reconhecer a sua “responsabilidade de hesitação em usar de maior clareza”. Dirigindo-se às pessoas feridas no confronto, solicitou “perdão de sua atitude de omissão” (LORSCHIEDER *apud* DIÁRIO DO NORDESTE, 1986, p. 7). Assim, diante do exposto, podemos inferir que a publicação dessa nota por parte do cardeal indica que as bases exerciam pressão sobre o bispo.

Se tomarmos o evento em si, ou seja, suas causas e seus sujeitos, perceberemos que ele ilustra um contexto de ampla movimentação social, reveladora de uma clara discordância de linhas pastorais, ou poderíamos afirmar de perspectivas antagônicas. A nota de Dom Aloísio Lorscheider não somente expõe uma fratura de posições na Igreja de Fortaleza em relação à problemática do solo urbano, mas deixa clara a necessidade de ser acompanhar de forma mais próxima esses moradores. Se, por parte do padre Caetano, eles são considerados “invasores”, na visão do cardeal eles são fruto de um sistema excludente.

Os cadernos pastorais que foram abordados neste ponto e no anterior contribuíram para a identificação das questões urgentes e do modo de comunicação utilizado pela arquidiocese com suas bases. Isso se manifesta em relação a questões sociais, como na abordagem da problemática do solo urbano, que envolve uma compreensão histórica da ausência de moradia, as implicações das migrações na cidade e as possibilidades de atuação. Essa comunicação também é evidente na assimilação de uma “ação conjunta” da Igreja com os seus PPOs ou mesmo nas divergências quanto ao seu posicionamento diante de temas sociais.

Ao utilizarmos essas fontes, de forma recortada, não temos a pretensão de esgotar as discussões contidas nos cadernos, mas de indicar um caminho de compreensão da estrutura arquidiocesana em alguns anos da década de 1980. A Pastoral Urbana, mencionada em várias ocasiões, foi um importante meio de organização para o surgimento de ocupações e de lutas por melhoria das comunidades. Dessa forma, uma análise mais aprofundada da sua organização e atuação contribuirá para uma melhor compreensão de como a Arquidiocese de Fortaleza utilizou sua estrutura e sua influência nessa questão.

4 A CAPILARIDADE DA ATUAÇÃO DA IGREJA EM FORTALEZA

Este capítulo se destina a apresentar o âmbito de atuação da Pastoral Urbana e das Comunidades Eclesiais de Base em relação aos movimentos de luta por moradia. Nesse contexto, queremos destacar as práticas desenvolvidas por agentes de pastoral e lideranças, seu processo de organização e o modo de escolha das prioridades para uma atuação efetiva. Ao nos aproximarmos desses grupos/pastorais identificaremos a compreensão que faziam de seu trabalho e dos conflitos que surgiram a partir de suas atuações. Neste ponto, nós nos debruçaremos sobre a análise de fontes documentais, que incluem atas de encontros, periódicos, cadernos pastorais e cartilhas produzidas no período de nosso recorte temporal.

4.1 UMA PASTORAL VOLTADA PARA AS QUESTÕES URBANAS

As rápidas transformações na configuração das áreas urbanas, aliadas a um ambiente de intensa mobilização social (DOIMO, 1995; SADER, 1988; GONH, 1991), provocaram uma revisão das estratégias de atuação da Igreja junto à população residente nesses locais. O chamado a um *aggiornamento*, impulsionado pelo Concílio Ecumênico Vaticano II e a necessidade de manutenção de sua influência junto ao modo de vida da população, dada como quase natural em ambientes rurais, fizeram com que Igreja Católica se dispusesse a enfrentar os desafios que emergiam nas grandes cidades. Contudo, antes de adentrar especificamente na criação de uma Pastoral Urbana, acreditamos ser importante retomar em que ponto se intensificou a preocupação da Igreja com as questões sociais.

A preocupação da Igreja com os conflitos decorrentes do ambiente urbano, moderno e industrializado, está expressa, pelo menos desde o final do século XIX, na publicação da encíclica *Rerum Novarum* pelo papa Leão XIII. A construção desse documento está alicerçada num ambiente marcado por modelos ideológicos antagônicos, por conflitos que envolviam a precária vida dos trabalhadores fabris e pelo aumento significativo de suas organizações de classe. Ainda que não seja nosso interesse a realização de uma arqueologia das manifestações sociais da Igreja, parece-nos fundamental evidenciar a existência de uma tradição na qual a Igreja afirma ser sua missão interferir nos contextos que agravam a “situação de infortúnio e de miséria imerecida” (VATICANO, 1891, nº 2) dos habitantes urbanos.

Ainda nesse sentido, digno de destaque é a leitura feita por Citino (2012) em sua tese doutoral, na qual afirma que a ideia presente na *Rerum Novarum* é que “sem a Igreja seria impossível a solução dos conflitos das sociedades humanas, porque é ela que haure no

Evangelho doutrinas capazes de por fim aos conflitos ou ao menos suavizá-los” (CITINO, 2012, p. 58). Essa compreensão é relevante porque nos indica, pelo menos em parte, um dos elementos constitutivos das manifestações feitas em relação a questões sociais, que consiste na autolegitimação da Igreja em seu envolvimento nesses contextos. Em outras palavras, os desafios urbanos passaram a ser interpretados à luz de uma perspectiva religiosa e estabelecerem conexões com a tradição eclesial.

Fruto do esforço em relacionar as questões sociais e a visão religiosa é o que se convencionou chamar de Doutrina Social da Igreja (DSI)²⁴. Para Ribeiro e Carvalho (2019) a DSI constitui “um corpo doutrinário da Igreja Católica, constituído de orientações filosóficas e teológicas que promovem diretrizes éticas para a melhor organização econômica e política das sociedades humanas” (RIBEIRO; CARVALHO; OUREIRO, 2019, p. 715). De maneira que, ao tomarmos a DSI como um instrumento de inserção social, dentro de um ambiente de mobilizações urbanas, devemos considerar para nossa investigação não apenas os eventos em si, mas também os pressupostos que levaram à ação da Igreja em diversas questões.

Segundo Passos e Soares (2007), em estudo sobre as encíclicas sociais e sua influência no pensamento do episcopado brasileiro, é possível constatar que, a partir da década de 1950, os Papas passaram a realizar intervenções mais frequentes, levando em consideração os contextos e os conflitos “que se configuraram nos embates econômicos, sociais, políticos e culturais” (PASSOS; SOARES, 2007, p. 12). Nessa perspectiva, o que se observa na segunda metade do século XX, no ambiente pós-conciliar no Brasil, é o esforço por atualizar as práticas pastorais a fim de que estas estivessem alinhadas com os desafios da época e ao mesmo tempo preservassem a relevância institucional.

Feita essa premissa em relação a construção da DSI e sua influência na ação pastoral no Brasil, passamos a analisar o contexto em que se deu a criação da Pastoral Urbana pela CNBB no final da década de 1970. Aqui, destacaremos as primeiras impressões, seus objetivos e como essa pastoral se constituiu como uma forma de organização capaz de emergir nas lutas sociais.

A Pastoral Urbana surgiu com o objetivo de estabelecer uma abordagem específica e criteriosa da Igreja Católica no contexto urbano. Com esse propósito, a Igreja no Brasil empenhou-se em refletir sobre sua ação pastoral nas metrópoles e nos desafios característicos

²⁴ As Encíclicas Sociais compreendem uma série de discursos e reflexões feitas por diferentes pontífices em que se abordam questões de relevância social, tais como: emprego, política, habitação, relações entre empregadores e empregados, bioética, entre outros temas relevantes. A título de exemplificação, situam-se nesse grupo as encíclicas: *Rerum Novarum* (1891), *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) e *Populorum Progressio* (1967).

desses espaços. A primeira vez que uma abordagem pastoral dedicada ao contexto urbano foi discutida ocorreu no 4º Plano Bial dos Organismos Nacionais da CNBB, publicado em 1977. Nesse plano, a Pastoral Urbana foi destacada como uma das prioridades para o período de dois anos. Isso ocorreu porque a Igreja tinha a compreensão de que havia um "rápido processo de urbanização da população brasileira, culminando na formação de novas cidades ou no crescimento desordenado e descontrolado de centros urbanos já existentes" (CNBB, 1979, p. 9). Esse cenário exigia, na visão da instituição, a alocação de tempo e recursos para uma compreensão aprofundada dessas transformações, a fim de assegurar uma abordagem eficaz. Assim, o plano de 1977 delineou um esforço de compreensão das mudanças em curso, acompanhado de projetos que envolviam aspectos financeiros, organizacionais, estruturais e a produção de materiais específicos. Seu objetivo era desenvolver estratégias concretas para enfrentar os desafios impostos pelo cenário urbano em constante transformação.

Essa perspectiva de mudanças das cidades brasileiras é reforçada por Santos (2005) em seu estudo acerca dos processos de urbanização nesses ambientes. O autor observou que, a partir da década 1970, houve um aumento significativo da população residente nos centros urbanos, que apresentavam semelhanças em relação às problemáticas resultantes do processo de urbanização, apesar de suas diferenciações regionais.

Seu tamanho, tipo de atividade, região em que se inserem etc. são elementos de diferenciação, mas, em todas elas, problemas como os do emprego, da habitação, dos transportes, do lazer, da água, dos esgotos, da educação e saúde são genéricos e revelam enormes carências. Quando maior a cidade, mais visível se tornam essas mazelas. (SANTOS, 2005, p. 105)

O trecho em destaque apresenta não apenas a complexa dimensão do processo de urbanização das cidades brasileiras, mas, quando inserido no contexto de criação da Pastoral Urbana, aponta para o leque de desafios nos quais a Igreja centrará sua ação pastoral com ênfase no enfrentamento de problemas sociais. Ou seja, a carência de recursos essenciais para a subsistência da população recém-chegada nas cidades evidencia as adversidades que esses grupos passaram a enfrentar nesse novo contexto.

O estudo nº 22, publicado pela CNBB em 1979 e intitulado "Pistas para uma pastoral urbana", mantém a mesma compreensão de inserção da Igreja nos problemas sociais. O texto desse documento chega a afirmar de forma explícita que são as desigualdades presentes nos centros urbanos que "leva[m] a Igreja a assumir e apoiar muitas reivindicações de ordem econômica, social e política que se apresentam nas grandes cidades como resultado dos conflitos exacerbados" (CNBB, 1979, p. 22/23). E prossegue enfatizando que o escopo de atuação dessa pastoral "é a perspectiva evangélica de libertação dos pobres e oprimidos, da

promoção da justiça e de condições mais humanas na periferia” (CNBB, 1979, p. 25). Aqui nos parece importante chamar a atenção para a especificidade de atuação dessa pastoral em relação à dimensão espacial (centro x periferia) e da classe social a ser assistida (pobres/oprimidos x ricos). Isto é, o *locus* prioritário de atuação é a “perspectiva do pobre”, ao se pôr ao lado do “oprimido” e “fazer uma opção prioritária pela periferia”. Tais questões nos levam a afirmar que a proposta de inserção da Pastoral Urbana era ser presença da Igreja no ambiente urbano, conflitivo e marcadamente desigual.

As categorias sociológicas pelas quais são evidenciadas a ação eclesial denotam em si mesmas a compreensão de que essas contradições são uma forma de ação pastoral, na qual a Igreja tende a marcar clara posição, e essas tensões passam a ser vivenciadas também internamente. Em trabalho realizado sobre o conflito de classes e ideologias dentro da Igreja Católica, José Ivo Follmann (1985) chama a atenção de que, no final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, aprofundaram-se na Igreja os conflitos motivados por diferentes perspectivas. Segundo o autor:

Mais do que nunca, nesses anos, as divergências ideológicas (a nível de bispos, de agentes de pastoral em geral e de “fiéis”) parecem ter sido alçadas ao primeiro plano no contexto da conflitividade interna da Igreja. Isto se deve, possivelmente, ao fato de setores significativos da Igreja estarem consolidados em posicionamentos ideológicos transformadores, portanto contraditórios ao tradicional da Igreja... (FOLLMANN, 1985, p. 81)

Assim nos parece importante compreender que a criação de uma pastoral voltada para o acompanhamento de populações sofridas da cidade, que deveria fazer-se próxima a grupos que lutassem por amenizar essa realidade, trouxe consigo também a preocupação com o desvirtuamento da “missão” da Igreja. Contudo, os agentes de pastoral, que em geral vivenciavam de forma mais próxima essas questões por não possuírem o amparo da instituição, acabavam por tornar-se um polo de tensão para que as ações assumissem um tom institucional.

Um ponto interessante na formulação da Pastoral Urbana no Brasil é a sua característica de não estar obrigatoriamente vinculada a uma paróquia, ou seja, essa forma de organização se expressa no acompanhamento de grupos mais amplos. A própria CNBB já havia se perguntado sobre sua organização centrada no território (paróquias), se ela corresponderia às características da vida da população urbana, se teria: “condições para se fixar obrigatoriamente na sua paróquia? Por que é esta comunidade e não outra?” (CNBB, 1979, p. 15). Reconhecendo a deficiência no modo tradicional de acompanhamento, a estratégia utilizada foi que a Pastoral Urbana atuasse de forma especializada.

Os ambientes atingidos são especializados: pastoral operária, universitária, familiar, de juventude, pastoral dos meios de comunicação social, da saúde e se diferenciam segundo a idade, classe social, a ocupação ou outras características dos seus membros. [Devem possuir] agentes de pastoral especializados que trabalhem além do nível territorial. (CNBB, 1979, p. 29)

A busca por abordar a multiplicidade dos fenômenos que emergem da cidade fez com que se estruturasse uma rede de agentes de pastoral dedicados especificamente aos desafios de acompanhamento e evangelização dessa população.

Em artigo crítico sobre a criação de uma Pastoral Urbana, Comblin²⁵ (1980), tratou do deslocamento de prioridade da atuação pastoral por parte da Igreja. Para ele, a presença na cidade tinha como objetivo a garantia de sua importância nesse ambiente e a compreensão da cidade como um elemento político (COMBLIN, 1980). Isto é, ao voltar-se para o urbano, a instituição quis enfatizar que a sua presença continua sendo fundamental nas estruturas de organização social, possibilitando interferência nos processos que daí decorrem. Para o autor, a Igreja corria o risco de perder seu espaço de influência se não compreendesse o que significava estar na cidade: “na cidade, ou se organiza uma pastoral adequada, ou a Igreja se esvazia e se transforma numa instituição sem membros, um receptáculo sem conteúdo...” (COMBLIN, 1980, p. 33/34). Ou seja, o ambiente urbano era considerado desafiador e perigoso para a dinâmica de organização tradicional da Igreja.

O desenvolvimento da argumentação por parte do teólogo está vinculado diretamente ao aspecto político da Igreja, pois, sem membros não se pode modificar o meio, acelerar processos ou mesmo reverter lógicas. Assim, o ambiente da cidade é o local político por excelência porque é onde as pessoas vivem, trabalham, sofrem e se organizam. Comblin, caracterizou a cidade e a vida urbana como “o rosto concreto da política” (COMBLIN, 1980, p. 35) e tomando o cenário de massivas migrações aos grandes centros chega afirmar que “na ausência de uma pastoral urbana ninguém se sente responsável pela multidão de migrantes” (COMBLIN, 1980, p. 38).

²⁵ É importante frisar que José Comblin se caracterizou como um intelectual progressista, sendo umas das vozes mais influentes no pensamento social da Igreja da América Latina no século XX. Com dezenas de livros publicados em diversos idiomas, seus escritos se caracterizam por relacionar teologia, sociologia e antropologia. Foi expulso do Brasil pelo governo militar em 1972 e do Chile pela ditadura de Pinochet, em 1982. De forma franca e provocadora, suas obras eram críticas a uma Igreja da Cristandade, apontavam para o protagonismo dos leigos, para envolvimento da Igreja com a justiça social e com sua capacidade de mobilização. Tinha boa aceitação em grupos vinculados à Teologia da Libertação, tendo sofrido também severas críticas por parcela do episcopado brasileiro e represálias dos governos militares. Para maior proximidade com esse intelectual belga, sugerimos de sua autoria: *Teología de la revolución*. Teoría. Bilbao: Desclée de Brouer, 1973; *A ideologia da Segurança Nacional: o Poder Militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978; *O neoliberalismo, ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2000. E, também, a obra póstuma publicada por: MUGGLER, Monica Maria. *Padre José Comblin: uma vida guiada pelo Espírito*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

Para nós está claro, ao tomarmos o conjunto de documentos publicados acerca da Pastoral Urbana e a proximidade com que se produziu esse artigo, que o mesmo constituiu um esforço teórico que justificasse uma *práxis* pastoral adequada aos desafios urbanos. Contudo, por mais que na experiência brasileira a Pastoral Urbana possa indicar uma “criatividade pastoral”, ela não pode ser compreendida desvinculada de um histórico de manifestações sociais no qual a Igreja apontou caminhos, produziu questões e reviu estratégias.

Feita essa introdução na tentativa de demonstrar a linha de inserção social que abarcou a criação da Pastoral Urbana, é importante afirmar que no Ceará ela tomou uma conotação de prioridade no Regional Nordeste I. Isto é, a implementação dessa pastoral fez parte da ação conjunta das nove dioceses que compunham essa organização. Assim, havia nos primeiros anos da Pastoral Urbana uma compreensão de que esses desafios estavam restritos à Arquidiocese de Fortaleza, uma vez que era na capital que viva cerca de metade da população do estado (Cf. CNBB-NE I, 1986).

Em setembro de 1981, foi emitido um “Relatório Pastoral Sobre a Pastoral Urbana no Regional Nordeste I”, assinado pelo bispo responsável, Dom Manuel Edmilson da Cruz. Neste documento, destaca-se o esforço empreendido para compreender as realidades urbanas por meio da organização de uma “excursão de Padres, Religiosos e Agentes leigos de Pastoral pela periferia de Fortaleza para a tomada de consciência do problema”. Além disso, o relatório aponta para as dificuldades enfrentadas na integração de determinados grupos ao trabalho pastoral, destacando que eles apresentam “uma espiritualidade e uma visão diferentes não bem ajustadas, distanciadas da realidade do povo e por vezes com risco de se tornarem alienantes” (CNBB-NE I, 1981). Tal escrito nos ajuda a entender o local de atuação social da Igreja e como era compreendida essa presença em espaços periféricos. A menção a uma “excursão” em referência a uma visita à periferia sugere ser responsabilidade da Igreja se deslocar até essas áreas. Entretanto, é importante ressaltar que, em geral, esses espaços não eram os locais de residência dos representantes eclesiais. Ou seja, os religiosos empreendiam visitas às periferias, mas moravam em locais que lhes proviam segurança e estabilidade. Embora tenham ocorrido experiências na Arquidiocese de Fortaleza em que seminaristas, padres e até mesmo o próprio Dom Edmilson tenham optado por abrir mão das estruturas dos seminários e passado a residir na periferia da cidade, tais eventos constituíram experiências isoladas, e não se consolidaram como uma prática organizacional.

Os desafios urbanos em Fortaleza eram complexos e amplos. A miséria, as condições precárias e a pobreza extrema faziam parte da vida de grande parcela da população residente na capital e na região metropolitana. Assim, a Pastoral Urbana da arquidiocese

desenvolveu sua atividade pautada nos conflitos sociais e no auxílio a grupos vulneráveis. Em documento oficial da Fundação PROAFA destinado a atender solicitação da secretaria da CNBB do Regional Nordeste I, datado de fevereiro de 1985, relativo aos dados demográficos da população residente em favelas na capital e em sua região metropolitana, constatou-se que, com base no último levantamento disponível realizado em 1983, existiam 241 favelas no território, abrigando mais de 70.000 habitações precárias. Estimava-se que aproximadamente 386.835 pessoas viviam nessas condições. Este cenário, reconhecido por estatísticas oficiais, estava propenso a ser ainda mais acentuado devido à carência de informações atualizadas e à contínua expansão das ocupações informais na cidade.

Os encontros da Pastoral Urbana que serviam para organizar ações, avaliar processos, definir prioridades e eleger sua coordenação eram regados de elementos simbólicos. O modo de organização do espaço, o material trabalhado e as músicas cantadas nesses momentos são elementos que ilustram a ação dessa pastoral. Num folheto contendo as músicas selecionadas para serem cantadas no Encontro Regional da Pastoral Urbana, de outubro de 1990, aparecem canções que citam temas como: moradia, cidade, direitos, trabalho, resistência, união... As músicas, nesse contexto, trazem importantes questões acerca das lutas e dos processos de enfrentamento que são reconhecidos pelos agentes de pastoral. Assim, passaremos a destacar alguns elementos que consideramos importantes a partir da canção “Somos de cidade, gente oprimida”.

REF: Somos de cidade, gente oprimida, viemos do campo para ganhar a vida...
Somos de cidade, e vamos construindo o Reino de Deus pois estamos se unindo...

Quando chegamos para morar nesta cidade/ Tudo foi dificuldade/ Pão, emprego e moradia/ Fomos jogados pra morar no fim do mundo/ Num sofrimento profundo que aumenta a cada dia.

A nossa vida é sempre um padecer/ Luta pra sobreviver/ Dia e noite sem parar/ Toda família sofre essa situação, por causa da opressão/ Todos tem que trabalhar.

Neste aperreio descobrimos uma saída, pra renovar nossa vida e pra nos sentirmos gente/ Nós começamos os vizinhos se juntando/ Os problemas conversando/ E a coisa ficou quente.

Nos reunimos por rua, bairro, quarteirão/ Também na associação a luta á assumida/ Mas é na bíblia que tiramos a coragem, descobrimos a passagem para a Terra prometida.

Nós nos sentimos uma comunidade unida, onde há gente reunida Deus está sempre presente/ Por fê celebramos a missão/ De uma Igreja em conversão, que se mistura com a gente.

O que queremos de uma Igreja de verdade, é que com sinceridade/ Junte-se a nós o povão/ Descubra os jeitos, como a gente se organiza/ Veja o chão que hoje pisa/ Fale e mostre com ação. (CNBB-NE I, 1990).

Num primeiro momento, cabe ressaltar que nossa intenção não é analisar os elementos técnicos da canção, tais como melodia, métrica e tons, entre outros. Mas, trata-se, primordialmente, de destacar os contextos sociais e os elementos de natureza religiosa contidos na obra, estabelecendo conexões com os princípios constitutivos da Pastoral Urbana.

Na composição em análise, sua identificação autoral é indeterminada, não sendo possível afirmar se tratar de uma produção individual ou coletiva. Sobre a dificuldade de identificar os autores de músicas religiosas fundamentadas em reivindicações, Piana (2011) destaca que é uma prática recorrente no âmbito católico, de maneira que essa omissão se justifica pela ênfase que é dada ao aspecto comunitário de construção em muitos setores da Igreja. Conforme a pesquisadora, ao escrever uma música, esta não mais pertence ao autor, mas incorpora-se ao domínio comunitário: “a partir do momento que alguém compôs uma música, esta já não mais lhe pertence, faz parte da comunidade [...]” (PIANA, 2001, p. 74). Assim, as canções que constituem momentos de encontro desta “Igreja popular” têm sua esfera de propriedade privada rompida pela importância dada às causas coletivas.

A obra em destaque evidencia seu cunho social ao abordar temas relacionados ao contexto migratório, às dificuldades dessa transição, às condições de vida precárias e à necessidade de uma organização de caráter coletivo. Os ambientes de construção que são apresentados como alternativa para melhoria de vida estão relacionados a um processo de organização crescente e popular: *rua, bairro, quarteirão e associação*. Esses espaços são citados em registros da Pastoral Urbana como locais de atuação de seus agentes, como na Circular do Padre Jacob Duggan, de 1982, então coordenador da pastoral, em que se faz referência a uma equipe missionária “que teria como tarefa especial: colaborar na formação de Comunidades Eclesiais de Base naquelas áreas mais carentes das cidades – favelas – bairros operários – conjuntos habitacionais e apoiar e incentivar as comunidades já existentes”. (DUGGAN *apud* CNBB-NE I, 1984). Isto é, a forma de articulação assemelha-se a um espiral que, na medida em que abrange seu espaço de atuação, alarga sua possibilidade de intervenção.

Outro elemento presente na composição é a sua compreensão de construção do religioso a partir das lutas sociais. A luta pela terra/moradia é relacionada com a que se encontra no Livro Sagrado, feita pelos Judeus, que estão em busca da Terra Prometida. Ou seja, a Bíblia passa a ser considerada como fonte de coragem e esperança de conquistas sociais. Assim, a Igreja, que é definida como *comunidade*, é convocada a se *converter* e a juntar-se a essas lutas de forma efetiva. Doimo (1992) chamou essa inter-relação de “imagens mítico-proféticas”, uma vez que “os tradicionais símbolos religiosos, em interação prática com códigos emergentes de denúncia das estruturas sócio-políticas, ganham novos significados” (DOIMO, 1992, p. 286).

Isto é, o cântico, nesse contexto, é uma forma de expressão da luta popular que, ao se imbuir do contorno religioso, adquire maior credibilidade ao indicar a presença do sagrado nas esperanças e nos sofrimentos.

Essa relação religião-lutas sociais foi constitutiva da forma de organização da Pastoral Urbana na arquidiocese. Em documento datado do ano de 1984, a pastoral foi classificada como uma “presença profética da Igreja na cidade” e como uma “pastoral inserida na realidade, envolvida nos problemas sociopolíticos e econômicos”, sendo sua preocupação o acompanhamento de grupos específicos, tais como: operários, universitários, famílias e etc. (CNBB-NE I, 1984). Aqui, o tema da inserção nos dramas sociais, ou numa linguagem recorrente nos documentos, do profetismo, estava vinculado à denúncia das indignidades presentes na vida da maioria da população, sendo essa ação política uma forma de vivenciar a fé. A respeito dessa questão, Scott Mainwaring (2004) já considerava que a justiça social constituiu uma expressão da Igreja em locais onde a democratização não demonstrou grande sucesso diante de estruturas alicerçadas nas desigualdades. Ou seja, a Igreja, ou pelo menos uma parcela dela, se pôs como fomentadora de ações que dessem conta das ausências de mudanças para a melhoria de vida de grupos marginalizados.

A ênfase na presença em ambientes específicos, indica uma intuição cuja pastoral mais tarde se comprovará que, por seu caráter supra paroquial, conseguia transitar com maior facilidade entre diversos movimentos eclesiais e também junto a movimentos de reivindicação popular. De tal maneira que se reconhecia que a sua presença era uma forma de “evangelizar, organizar, denunciar, politizar e celebrar a luz da fé as angústias, sofrimentos, lutas, vitórias e esperanças do povo na construção do Reino no céu e na terra” (CNBB-NE I, 1984). Repete-se, mais uma vez, a conexão entre o modo de agir da pastoral e a dimensão social. Os verbos “organizar” e “politizar” estão presentes como elementos constitutivos da ação pastoral, de maneira que não se pode desvincular a Pastoral Urbana de uma perspectiva de mudança social, ainda que seu alicerce seja o que se designou chamar de “Reino”.

Se tomarmos o 4º Plano Bianual como documento de origem da Pastoral Urbana no Brasil, observamos que as definições que a caracterizam guardam semelhança com o que foi proposto pela CNBB do Regional Nordeste I. Na Arquidiocese de Fortaleza, um elemento a ser destacado em sua organização é o conflito entre agentes de pastorais e alguns sacerdotes, classificados como detentores de uma “mentalidade e estilo tradicionais”, resistentes a esse “novo modelo pastoral”, que “não apoiam e não aceitam”. Se, por um lado, percebe-se um esforço de mudança no trabalho pastoral da Igreja na cidade, por outro lado, encontra-se uma oposição a esse modelo de pastoral.

Com o intuito de aprofundarmos o desenvolvimento da Pastoral Urbana no dia a dia da arquidiocese, passamos a utilizar dois relatos feitos em períodos diferentes por um sacerdote que coordenou por cinco anos a referida pastoral. O primeiro encontro ocorreu no ano de 2018, em meio ao processo de escrita do trabalho de conclusão de curso, e o segundo foi feito em 2023, já sob a elaboração dessa dissertação. A advertência/constatação feita por Portelli (1997) de que “o testemunho oral, de fato, nunca é igual duas vezes” (PORTELLI, 1997, p. 36) nos lança o desafio de perceber quais elementos foram considerados significativos em ambos testemunhos e quais, pela proximidade e confiança advindas com essas “entrevistas continuadas”, surgiram e são significativos para nossa investigação.

Português de nascimento, José Teixeira é de família camponesa, tendo ingressado no seminário dos religiosos Claretianos aos doze anos de idade. Mudou-se para Angola em 1974, mas logo teve de sair do país movido pelo processo de independência e acirramento dos conflitos locais. Em agosto de 1975, já se encontrava no Rio de Janeiro, onde desenvolveu alguns trabalhos pastorais, tendo mudado-se para Fortaleza em janeiro de 1976. Entre idas e vindas para o seu país de origem, foi ordenado sacerdote por Dom Aloísio Lorscheider, tendo fixado residência a partir de 1980.

Nesse período, foi escolhido para assumir cargos de destaque na organização pastoral da Arquidiocese de Fortaleza. Ao relembrar esse momento, o religioso relata:

Em 83, eu fui escolhido para coordenador da pastoral urbana, aí começou, portanto, a minha atuação pelos desafios. A diocese estava organizada na coordenação geral, tinha um coordenador geral e tinha 4 subcoordenadores para os 4 desafios, que era: a pastoral urbana, pastoral do trabalho, CEBS e mundo rural. Eram 4 frentes para trabalhar essa realidade. Então isso era o novo que estava surgindo, em vez de ficar só em pastoral territorial, em que cada um vivia na sua paróquia. Agora se começa a organizar as pessoas a partir da sua situação, do seu trabalho etc. Era uma virada que estava fazendo. (JOSÉ TEIXEIRA, 2023)

O relato deixa transparecer o sentido de mudança presente na Pastoral Urbana e essa possibilidade significava uma reorganização do modo de agir da Igreja. A preocupação em descentralizar as ações pastorais reflete a intenção de alcançar a partir de sua estrutura um maior número de indivíduos. Esta postura foi um elemento central na sua implementação, revelando, assim, sua proposta inovadora e a proximidade com as questões sociais. O *Relatório da Assembleia da Pastoral Urbana*, realizada em 1983, corrobora com o trecho em destaque. Conforme indica o documento “a Pastoral Urbana não é mais um movimento, mas o conjunto deles [...]. A Pastoral Urbana preocupa-se em atender e encontrar respostas para os desafios da cidade: terra para morar, fome, emprego, saúde, educação, política, economia, etc”. (CNBB-NE I, 1983).

Ao ser perguntado sobre o contexto de criação da Pastoral Urbana, padre José Teixeira relembra que “naquela época de 80, era a época das ocupações, o pessoal veio do interior e então havia muitas realidades, muitos conflitos, situação de invasão e de ocupações” (JOSÉ TEIXEIRA, 2023). Tal contexto foi tomado com grande preocupação pela Igreja, como se percebe no documento *Síntese dos Principais Aspectos da Pastoral Urbana no Regional Nordeste I*, de 1986, em que se destaca como prioridade “a condição de vida do povo oprimido da cidade”, de maneira que não há como deixar de salientar seu caráter político transformador e o esforço implementado dentro da estrutura eclesial.

A figura do agente de pastoral tem relevância nesse processo de organização, uma vez que era por meio desse grupo que as intervenções eram executadas. Assim, publicações e orientações de ação foram amplamente elaboradas, como o Caderno Pastoral nº 73, publicado em 1987. Esse escrito, que retoma as discussões que ocorreram no II Seminário Regional de Pastoral Urbana, ocorrido em Fortaleza, teve como objetivo “entregar ao leitor” um aprofundamento referente a “conceitos, noções e pistas capazes de ajudar os Agentes de Pastoral a assumirem ainda mais e melhor as suas atividades na busca de respostas a esses desafios e na solução dos numerosos problemas dessa área” (CNBB-NE I, 1987, p. 5). São considerados “problemas” na cidade de Fortaleza e que mereciam atenção da pastoral: a questão do solo urbano, do desemprego, da crescente prostituição de menores, da migração e da moradia nas periferias (Cf. CNBB-NE I, 1987). Assim, o escrito enfatiza a importância na preparação dos agentes de pastoral para o enfrentamento dessas questões e da necessidade de rever processos de atuação, de inserir novas estratégias e tentar sanar as divisões internas.

Outro ponto de destaque nesse seminário foi a existência de conflitos internos, classificados como “desafios” e definidos como “[...] forças opostas, paralelas e divergentes”, que geravam “conflitos dos modelos de Igreja: majoritária e minoritária” (CNBB-NE I, 1987, p. 16). Essa disputa entre modelos diferentes de Igreja é fruto, entre outras questões, de uma acentuada pressão “neoconservadora”, que defendia que a instituição “desempenhasse um papel menos político (MAINWARING, 2004, p. 270). Sendo assim, num contexto de ação direta e conflitiva, característico da Pastoral Urbana, não é de se estranhar que eclesialmente ocorresse uma intensificação dessas divergências. Não estamos a afirmar que a Pastoral Urbana foi responsável pelo acirramento das disputas internas na Igreja, contudo, ressaltamos que uma proposta que promove alterações estruturais nas paróquias tem sua influência nesse processo conturbado.

O que parece estar evidente é que esse grupo responsável por articular a Pastoral Urbana na arquidiocese sofreu resistência na tentativa de implantar uma forma de trabalho mais

voltada aos problemas de ordem social. Digno de transcrição é a visão que o Padre José Teixeira traz daqueles que se opunham:

Olha, sabemos que nem toda a Igreja estava nisso. Pelo contrário, até muitas vezes nos viam como uma exceção, fora do contexto, né? Então, muita gente não tinha simpatia no meio eclesial, sobretudo, porque achavam que nós estávamos noutro mundo, noutras coisas. Aquilo que a gente dizia, fazia [...]. Portanto, muitas vezes não se tinha muita aceitação, muita simpatia, muito acolhimento. Nos viam sempre como pessoas fazendo um pouquinho, fazendo uma coisa que parece que fora da igreja ou fora da lei, né? (JOSÉ TEIXEIRA, 2018)

Mesmo que a razão da existência dessa pastoral fosse o auxílio à população mais pobre, àqueles grupos que se encontravam sem moradia ou em condições precárias, e que essas questões estivessem presentes nas orientações da própria CNBB, havia quem se colocasse em posição contrária a essa forma de atuação pastoral, porque acreditavam que aquilo representava um desvio na perspectiva religiosa e que, portanto, não cabia à Igreja o envolvimento com tais questões.

Os conflitos dentro da Arquidiocese de Fortaleza relacionados a diferentes perspectivas pastorais eram evidentes, o que contrasta com o cuidado sempre presente na Igreja de manutenção da unidade do discurso. Padre José Teixeira relembra que o ponto alto desses conflitos internos eram as assembleias arquidiocesanas:

Quando havia as assembleias, com cerca de duzentas pessoas, os leigos que estavam preparados falavam, então, os atritos vinham a nível de Igreja como um todo. De certa maneira, Dom Aloísio apoiava e avançava... Mas, tinha certos padres que dificultavam. Então, Dom Aloísio passava por cima e era capaz de abrir. (JOSÉ TEIXEIRA, 2023)

Ao tomarmos esse relato em conjunto com os demais até aqui expostos, vemos uma dubiedade quanto à posição desempenhada pelo cardeal diante dos conflitos internos, isto é, por um lado, a postura de autoridade deu relevância a esse modelo de ação pastoral, de maneira a explicitar que a linha pastoral da arquidiocese é a linha pastoral do bispo (Cf. NOVAES, 1992). Contudo, por outro lado, parece-nos que essa autoridade formal deve ser compreendida dentro do contexto de uma “Igreja popular”, alguém que assume a função de animar, de encorajar as práticas pastorais e representar essas ações junto às instâncias nacionais (Cf. MAINWARING, 2004). O caminho entre a “autoridade formal” e o agente de pastoral que anima e dá relevância aos processos nos parece estar amplamente conectado. A autoridade é compreendida em função da forma como esse grupo mais voltado às questões sociais enxerga a presença do seu bispo.

Em relação à qualificação dos leigos inseridos na Pastoral Urbana e à capacidade que tinham de pautar as questões em instâncias de decisão para o conjunto das pastorais, o sacerdote recorda que “havia uma presença muito grande de leigos e leigas comprometidos numa igreja avançada e, portanto, as coisas iam para a frente. Em certas situações havia

votações, decisões da assembleia e muitas vezes alguns padres ficavam chateados [...]” (JOSÉ TEIXEIRA, 2023). É recorrente encontrar, no conjunto de documentos da década de 1980, referência a padres que assumem posição contrária a uma atuação mais voltada às questões sociais.

A Pastoral Urbana da Arquidiocese de Fortaleza estava inserida dentro de um leque de organismos que encontravam nas questões sociais o seu agir. Especialmente em movimentos de luta por moradia, era comum a presença do CDPDH e da *Cáritas*, seja com ações emergenciais, seja no acompanhamento jurídico das ocupações.

Os direitos humanos, para ver na lei o que a gente pode adquirir o que seja, e a *Cáritas*, que apoiava em alimentação as pessoas que estavam na luta. Aliás, uma característica daquela época, a *Cáritas* não dava ajuda individual a pessoas, mas, onde houvesse uma organização e precisasse de alimentação, ela estava lá. No sentido de educar para a libertação. (JOSÉ TEIXEIRA, 2018)

O trecho destacado indica a existência de um eixo específico de atuação voltado para questões habitacionais. Essa declaração torna-se relevante, uma que as ocupações necessitam de elementos fundamentais para a sua efetivação, como alimentação e segurança. Nesse contexto, a atuação da Igreja não se limitava apenas a um discurso denunciante das mazelas da população, mas estendeu-se a outras esferas, como a organização de ações e a defesa de permanência das ocupações no âmbito jurídico.

É importante perceber que havia uma compreensão, compartilhada por uma parcela de agentes de pastoral e lideranças, de que a Igreja deveria atuar junto a movimentos que lutavam por ocupações. Segundo Luciano Sampaio:

Houve um apoio crescente aos pobres e, então, houveram várias invasões de terras. Um modelo para nós era o padre Moacir Cordeiro Leite, lá de Aratuba, mas o Moacir fez invasão de fazenda, ocupação, e a gente só ouvia falar que estava fazendo. Em Quixadá, teve ocupações e a gente começou a ver o que a gente também podia fazer aqui em Fortaleza, na periferia. (SAMPAIO, 2023)

O relato acima torna-se significativo uma vez que atribui sentido de “exemplo” às ocupações ocorridas na chamada Região Serra. Nomes como o do padre Moacir Cordeiro Leite, citado nesse trecho, somando-se ao do também sacerdote José Maria Cavalcante, indicam-nos que essas experiências foram tomadas de significados pelo grupo da capital. Aliás, digno de nota é que ambos os religiosos eram monitorados pelos órgãos de segurança, pelo menos desde 1971, acusados de liderarem o “Grupo dos 15”, articulação que se propunha a juntar trabalhadores rurais em atividades consideradas subversivas²⁶.

²⁶ Há, pelo menos, duas fichas que solicitam investigação acerca das atividades dos religiosos. In: Arquivo Público do Estado de Ceará (APEC): BR. CEAPEC.DCE.DOS. 09.03 e 17.19.

Por fim, diante do conjunto de documentos produzidos e analisados, das entrevistas (re)feitas e das relações que puderam ser construídas nessa investigação, fica evidente que a Pastoral Urbana constituiu um elemento de presença da Igreja junto às questões sociais e a grupos organizados de reivindicação popular. Seja propiciando a formação de lideranças, a produção de materiais ou sendo apoio institucional. Sua capacidade de transitar por diferentes contextos sociais, não ficando restrita ao ambiente religioso, foi fundamental no que se convencionou chamar de luta pela moradia. Assim, a sua contribuição para esse contexto revela-se a partir de ações direcionadas às questões sociais, fundamentadas por aspectos religiosos e pela DSI. Contudo, a presença da arquidiocese nos conflitos por moradia não se restringiu à referida pastoral. Deve-se considerar também a existência e a formação de pequenas comunidades que se revelaram como ambientes propícios à organização, à conscientização política e à execução de movimentos em busca de melhorias sociais.

4.2 AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: CONTEXTO, PRIORIDADES E PARTICULARIDADES

Muito se tem discutido sobre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a sua notável capacidade de articulação no âmbito das chamadas lutas populares. Neste tópico, queremos apresentar algumas das abordagens que se construíram em torno das CEBs, apresentando aspectos relevantes do seu processo histórico e identificando como essa expressão da Igreja Católica atuou em temáticas de cunho social. Na presente pesquisa, delimitamo-nos ao contexto da Arquidiocese de Fortaleza, propondo-nos a analisar os documentos produzidos por ela e pela CNBB do Regional Nordeste I. Tais documentos, centrados nas CEBs, fornecem subsídios relevantes para que possamos compreender sua estrutura organizacional, ao passo que também permitem indicar como se deu a sua presença em questões específicas, sobretudo as que mantêm relação direta com a luta por moradia.

A dificuldade em determinar precisamente, do ponto de vista histórico, o período exato de origem e a localidade do surgimento dos primeiros núcleos de CEBs no país, mais que uma deficiência empírica, consiste, antes, numa característica da diversidade de movimentos, grupos e associações que surgiram na segunda metade do século XX. Essa complexidade é agravada por sua ligação eclesial e, por conseguinte, por sua presença em diversos locais pelo país. Ou seja, a amplitude de criação de pequenos núcleos Brasil afora faz com que a exatidão temporal é mais um elemento a ser considerado diante das esferas de análise a que essa forma

de organização está sujeita. Assim, o debate em torno dos primeiros núcleos de CEBs carece de informações mais precisas.

Della Cava (1986) e Follmann (1985) atribuem a formação das primeiras Comunidades Eclesiais de Base à segunda metade dos anos de 1960, na região Nordeste do país. Betto (1985) inclui, de forma concomitante, a diocese de Volta Redonda, no estado do Rio de Janeiro, na gênese do movimento. O que também se diferencia entre pesquisadores são os números relacionados à quantidade de núcleos espalhados pelo país: Betto (1985) estimou a existência de 80.000 CEBs no início da década de 1980, enquanto CAMARGO *et al.* (1982) afirma de forma segura a existência de mais de 50.000 na última década²⁷. A discrepância dos números e a ausência de “controle” desses grupos indicam uma das características dessas comunidades, que é a sua criação quase que autônoma, a partir de novenas, grupos de bairro, círculos bíblicos, encontros de grupos populares, entre outros. De toda forma, o que é evidente é o alastramento de comunidades de base pelo país e a sua intensa capilaridade.

Vários estudos se dedicaram a analisar essas comunidades, desenvolvendo definições distintas com o objetivo de compreender a densidade e a particularidade das CEBs. Apesar da pluralidade de definições, parecem-nos consequentes as referências que afirmam tratar-se de um “um fenômeno complexo” (FOLLMAN, 1986, p. 86), de uma “experiência nova de participação dos leigos na vida da Igreja” (CAMARGO *et al.*, 1982, p. 62) ou mesmo de “uma tentativa mais eficaz de vinculação Igreja/povo” (ROLIM, 1980, p. 46). Ainda que o enfoque do autor influencie na adjetivação relacionada às comunidades de base, seja partindo de uma abordagem sociológica, histórica ou teológico-pastoral, em linhas gerais, há um consenso em estabelecer que essa forma de organização deriva de um contexto de mudanças, seja na estrutura da Igreja, seja de caráter conjuntural da participação popular nas lutas sociais no Brasil.

Nesse primeiro momento, não pretendemos realizar uma exaustiva contextualização do surgimento das CEBs no Brasil. Queremos, sim, indicar o ambiente de transformação por que a Igreja Católica e a sociedade brasileira estavam passando. Desta forma, queremos recordar a importância, já abordada por nós, que tiveram o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e as Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979) no modo como a Igreja Católica passou a considerar os problemas sociais. O

²⁷ Dom Mauro Ramalho, bispo da diocese de Iguatu, corrobora afirmando que há uma falta de precisão do surgimento das CEBs: “[...] ninguém sabe bem quando começaram, se em Nísia da Floresta, pelos anos de 1960 ou Volta Redonda”. E complementa que, em 1981, havia, “aproximadamente, 70.000, [e que] reúnam dois milhões de fiéis”. In: CNBB-REGIONAL NE 1. *O Contexto das Ceb's*. Caderno Pastoral nº 4, março de 1982.

primeiro evento, de caráter global, caracterizou-se por uma abertura para o diálogo com o mundo moderno, enfatizando a importância do envolvimento da Igreja com questões que afligiam diretamente os seres humanos. A Constituição Pastoral *Gaudim et Spes*, documento que trata da ação da Igreja no mundo contemporâneo e que foi aprovada no Concílio, trouxe consigo a necessidade em afirmar que “as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo, dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo [...]” (GS nº 1). Ao considerarmos esta citação no contexto de desenvolvimento das CEBs no Brasil, observamos que ela foi amplamente utilizada para fundamentar a ação pastoral dessas comunidades junto às populações carentes. Isso denota uma compreensão de que a presença junto aos que sofrem, antes de ser uma questão de classe social, constituiu um imperativo eclesial.

O tema *dos pobres*, que foi tão caro às comunidades de base, não passou de uma vaga lembrança nas discussões conciliares porque ele não constituía um elemento central do encontro (Cf. SOBRINO, 1982), contudo, se conseguiu articular um grupo que mais tarde passou a ser conhecido como o grupo da “Igreja dos pobres”. Esse grupo teve pouca relevância nas intervenções das seções conciliares, seja pela temática, seja pela localização de seus membros, uma vez que, a grande maioria desses prelados advinham de países considerados subdesenvolvidos e com pouca influência na Cúria Romana. Contudo, ao término do encontro, reuniram-se nas Catacumbas de Santa Domitila, fora de Roma, e lá firmaram um pacto de propagar uma Igreja servidora e pobre. Esse compromisso ficou conhecido como “Pacto das Catacumbas” (Cf. BEOZZO, 2015). Digno de destaque é a presença de bispos responsáveis por dioceses nordestinas como signatários: Dom Antônio Fragoso, bispo de Crateús (CE), Dom Francisco Austregésilo, bispo de Afogados da Ingazeira (PE), Dom Helder Camara, arcebispo de Olinda e Recife (PE), e Dom José Maria Pires, arcebispo da Paraíba (PB). Achamos importante trazer o tema do Pacto das Catacumbas para essa investigação porque compreendemos que a presença de bispos dessa região confirmam as informações de que ela constituiu um polo de enfrentamento e denúncia das desigualdades sociais e que apontou para uma nova forma de relação da Igreja com os pobres.

Em relação à Igreja nordestina, Della Cava (1986) e Mainwaring (2004) a descreveram como reformista em relação às demais dioceses. Tal reformismo manifestava-se mediante uma coesão fundamentada na denúncia das práticas de tortura perpetradas pelo Governo Militar, na exposição de condições de miséria regional e no estabelecimento de certa proximidade com movimentos políticos organizados. Essa articulação, vinda de uma das

regiões mais pobres do país, suscitou o receio de possíveis sublevações, resultando na investigação do episcopado local pelos órgãos de segurança.

Embora Dom Helder fosse o mais conhecido dos bispos nordestinos, muitos deles estavam comprometidos com uma compreensão da fé. O governo uma vez identificou dezesseis bispos do Nordeste como subversivos. Dom Antônio Fragoso, bispo da diocese extremamente pobre de Crateús, no Ceará; Dom José Távora, arcebispo de Aracaju e assistente nacional do MEB; e Dom José Maria Pires, arcebispo de João Pessoa, Paraíba, o segundo bispo negro da história do Brasil, eram líderes particularmente destacados. (MAINWARING, 2004, p. 117)

Essa postura combativa ocorreu antes mesmo da abertura proposta pelo Concílio Vaticano II aos dramas humanos. A presença de prelados, já inseridos na dinâmica de sofrimento e injustiça no Brasil, e sua consequente articulação e adesão ao Pacto das Catacumbas nos permitem inferir que houve uma tentativa de influenciar a Igreja Universal a partir das experiências locais. O que somente ocorreu, no âmbito latino-americano, três anos após, por ocasião da II Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín, em 1968.

Ao voltar-se para a realidade latino-americana, o *aggiornamento* proposto pelo concílio tomou contornos de luta contra subdesenvolvimento, a exploração e a pobreza endêmica. A realização da II Conferência Episcopal Latino-Americana, em Medellín, apresentou as duas linhas principais que influenciaram na formação de novos grupos de cristão: a opção pelos pobres e as comunidades de base (Cf. CAMARGO *et al.*, 1982). Conhecido como “Documento 15”, a conferência se referiu às comunidades de base como “primeiro e fundamental núcleo eclesial” e “célula inicial de estruturação eclesial” (CELAM, 1979, p. 155). Ou seja, havia no interior da hierárquica Católica do continente uma compreensão de que essas comunidades, ao estarem presentes na base, serviriam para alavancar a dimensão evangelizadora da Igreja e ser um instrumento de destaque no acompanhamento dos dramas sociais.

No Brasil, concomitantemente ao processo *ad intra* vivenciado na Igreja, situava-se no contexto *ad extra* um enrijecimento das políticas de controle social, tortura e supressão de direitos implementada pelo Governo Militar. Della Cava (1986) chega a afirmar que Medellín significou uma redenção para a Igreja brasileira, visto que a partir desse evento, emergiu uma defesa explícita da “integridade institucional”, de maneira que se convergiu numa posição central no episcopado brasileiro em defesa dos direitos humanos e das liberdades civis. Nesse sentido, ao examinarmos o contexto de surgimento das CEBs, torna-se fundamental compreender que os sujeitos inseridos nas lutas sociais, bem como nos grupos vinculados à Igreja, foram determinantes para esse “novo modo de ser Igreja” (Cf. DORNELAS, 2006). Posto isso, não podemos deixar de citar o histórico processo formativo implementado pelo

Movimento de Educação de Base (MEB), pela Ação Católica e seus desdobramentos ambientais: a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC).

A referência que fizemos anteriormente ao Pacto das Catacumbas, mais que exemplificar a tentativa do “Terceiro Mundo” de introduzir na Igreja Universal o debate em relação aos pobres, quer ressaltar a existência de um certo protagonismo da Igreja do Nordeste em relação a essas questões. Se quisermos apresentar uma definição do que seriam as CEBs, podemos afirmar que elas se constituem em pequenas comunidades periféricas, na sua grande maioria, ligadas à Igreja local, abertas para a relação com movimentos populares e que articulam os problemas sociais com fé²⁸. Dito isto, é importante salientar a heterogeneidade das CEBs em relação aos processos internos de formação, seja em relação à dimensão social, seja referente à dimensão teológico-pastoral (Cf. WANDERLEY, 1981). Sua estrutura organizacional, em geral, fundamenta-se na atribuição de um protagonismo mais significativo aos leigos, em contraposição à adesão acrítica à hierarquia.

Realizamos este preâmbulo com o intuito de estabelecer as bases elementares que, apesar de não serem as responsáveis pelo surgimento das CEBs, influenciaram diretamente o seu reconhecimento por parte da hierarquia Católica, bem como a justificativa para sua prioridade e a conseqüente popularização no meio social e político brasileiro. Não estamos afirmando que, na ausência desse contexto, as CEBs no Brasil não alcançariam a dimensão que efetivamente alcançaram, mas, sim, ressaltamos que qualquer investigação centrada nas comunidades de base não pode desconsiderar os aspectos que mencionamos. Desta maneira, procederemos à análise da estruturação das CEBs na Arquidiocese de Fortaleza durante a década de 1980. Para isso, contaremos com o relato de pessoas que vivenciaram essa experiência comunitária, assim como nos basearemos em parte da produção documental elaborada pela Igreja local.

O primeiro documento que passaremos a analisar, dentro da delimitação temporal estabelecida, é o Caderno Pastoral nº 4. Este escrito nos oferece um relato dos temas discutidos durante o III Encontro Regional das CEBs, ocorrido em Crateús, em dezembro de 1981. A relevância deste documento para nossa investigação se dá pela temática discutida, pela forma

²⁸ A essa articulação fé-vida, podemos indicar toda uma base teológica que surgiu de modo a legitimar essa forma de expressão religiosa. Conhecida por Teologia da Libertação (TdL), esse esforço teórico ajudará essas comunidades a (re)lerem suas realidades sociais e as relacionarem com aspectos centrais da vida católica, tais como: sacramentos, piedade popular, leitura bíblica, celebrações, entre outros. Um dos mais destacados expoentes dessa teologia no Brasil, Leonardo Boff, chega a falar do nascimento de uma nova Igreja. In: BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Editora Record, 2008.

como os participantes abordaram as questões consideradas urgentes e pelo fato de que essas discussões foram incorporadas à realidade da Arquidiocese de Fortaleza. É importante ressaltar que a exemplo do que ocorreu em relação ao processo histórico das CEBs no Brasil, em Fortaleza não dispomos de registros precisos que datem o momento efetivo de seu surgimento. Os materiais mais antigos a que tivemos acesso em nossa investigação consistem em documentos que fazem menção às CEBs na arquidiocese durante a década de 1970.

Este encontro foi considerado “histórico” em virtude da presença de todas as dioceses que compunham o regional e da significativa participação de agentes de pastoral, num total de 195 participantes. É importante ressaltar que o Regional Nordeste I era inicialmente composto pelas dioceses dos estados do Ceará, do Piauí e Maranhão. Contudo, em 1980, foi aprovado o seu desmembramento, resultando no Regional Nordeste 1 composto exclusivamente pelas nove dioceses cearenses. Aqui, é interessante perceber que, mesmo após essa divisão, persistiu, por certo período, a continuidade de projetos comuns, refletindo-se na participação das dioceses de Bacabal (Maranhão) e Esperantina (Piauí).

Tendo como tema: “Cebs, Povo Unido Lutando Por Uma Nova Sociedade”, a preparação para o encontro envolveu uma consulta preliminar às comunidades por meio de questionários. Numa síntese do evento, Dom Aloísio Lorscheider afirmou que:

Todo encontro desenvolveu-se ao redor do problema da criação de novas comunidades, fortalecimento das comunidades já existentes, as celebrações da Palavra de Deus nas comunidades, o problema do sindicato, que não seja pelego, mas sindicato que liberte, o problema da terra, o problema da política, e, finalmente, como deve ser a nova sociedade. (CNBB-NE I, 1982, p. 3)

O trecho acima indica a amplitude de questões que poderiam ser abordadas num encontro de CEBs. Entidades representativas, política e conflitos agrários estão contidos no espectro de atuação dessas comunidades. A referência feita aos sindicatos demonstra que os integrantes das CEBs, quando inseridos nessas instituições, tinham a responsabilidade de acompanhar seus processos, visando assegurar que estes se mantivessem coerentes com uma efetiva mudança social²⁹.

²⁹ Em relação à formação dos sindicatos e das classes trabalhadoras no Ceará, sobretudo a sua incidência em Crateús, digno de nota é o trabalho feito por Ronaldo de Figueiredo Albuquerque, fruto de sua tese, em que o autor destaca que: “[...] a presença da Igreja Progressista e das Comunidades Eclesiais de Base foi fundamental na organização dos trabalhadores do campo do Sertão de Crateús. Eles se perceberam como classe, na medida em que se viram iguais, as carências eram as mesmas [...]”. In: ALBUQUERQUE, Ronaldo de Figueiredo. *A Igreja Católica no processo de formação da classe trabalhadora*. Tese de Doutorado em Educação, UFC, 2012, p. 252. Podemos também citar a dissertação de Luciano Chaves (2008), que reflete acerca do processo de educação das CEBs, entre outros espaços, nos sindicatos. In: CHAVES, Luciano Gutemberg Bonfim. *Entre o Evangelho e Revolução: ações educativas realizadas na cidade de Crateús-CE, no período de 1964 a 1971, sob a orientação de Dom Antônio Batista Fragoso*. Dissertação de Mestrado em Educação, UFC, 2008.

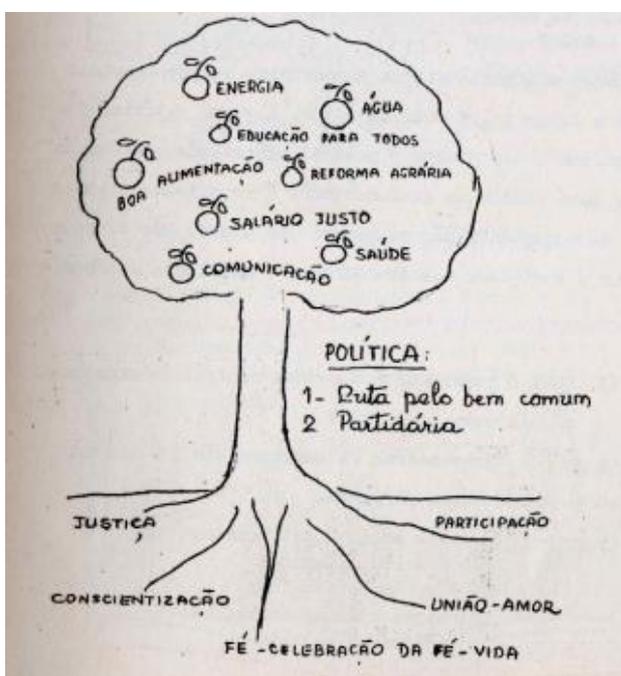
A metodologia empregada no encontro se repetiu em diversos outros locais e baseava-se no método de análise social oriundo da Ação Católica, conhecido como VER, JULGAR e AGIR. Essa metodologia produzia uma categoria pedagógica destinada ao aprofundamento das questões consideradas urgentes. Betto (1981), ao refletir sobre a eficácia desse método, destaca a sua característica dialética:

O ver já traz no seu bojo elementos para o julgar e exigências para o agir. Cada momento se inter-relaciona com os demais. A avaliação de agir nas reuniões seguintes não é um recomeçar tudo de novo, mas a continuidade da ação, retomada sob a consciência crítica de suas falhas e erros e de suas implicações pastorais (teológicas, bíblicas e políticas no sentido amplo). (BETTO, 1981, p. 31)

Nesse sentido, a ação era uma consequência do processo reflexivo baseado em “ver” os conflitos que se colocavam e de “julgar”, a partir da fé professada, se essa realidade correspondia à vontade de Deus, este interpretado sob a perspectiva da “opção preferencial pelos pobres”. Tais passos exigiam a elaboração de estratégias comuns e a participação ativa nos conflitos que atingiam as comunidades.

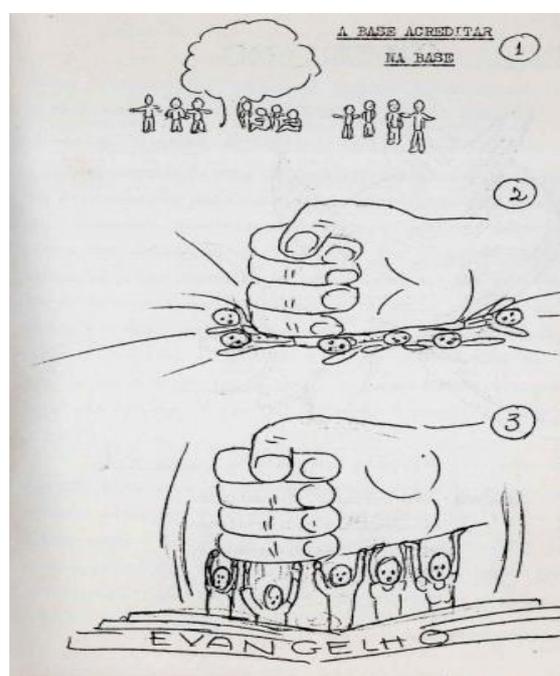
Dentro desta perspectiva pedagógico-teológico-política, destacam-se, quer pela intervenção dos assessores ou pela manifestação de participantes nas discussões, elementos como a imagem, a música e a dramatização. Neste contexto, passamos a reproduzir alguns dos cartazes que foram elaborados por grupos de trabalho neste encontro.

Figura 3 - Árvore da Cidadania



Fonte: Caderno Pastoral nº 4, 1982

Figura 4 - Resistência sob a força do Evangelho



Fonte: Caderno Pastoral nº 4, 1982

As imagens representam dois eixos de atuação das comunidades de base. A figura (1) apresenta as conquistadas a serem alcançadas, contudo, indicam pedagogicamente o caminho a ser cultivado para a colheita dos frutos: a participação, o processo de conscientização das explorações sofridas, a comunidade como expressão da subjetividade humana e a fé irrigam o componente de mediação representado pelo caule. Essa mediação³⁰, que é assumida por categorias humanas, enfatiza a necessidade de intervir nos contextos políticos, recuperando o sentido original da vida na *pólis* como a busca do bem comum, atualizada pelo componente partidário. Já a figura (2) reforça a ideia da coletividade como meio de resistência diante da mão impiedosa do Estado, que esmaga os apartados. Para contrapor-se a essa força, é fundamental a união daqueles que sofrem dessa dor. De maneira, que unidos e sustentados pelo Evangelho, rompido o individualismo que os deixa vulneráveis, a comunidade enfim consegue resistir ao peso que recai sobre eles.

Ao refletir sobre o processo de educação popular desenvolvido pelas CEBs, Wanderley (1981) afirma que a notoriedade das comunidades de base no período em questão está relacionada a sua busca constante de alternativas para a solução de problemas que afligem diretamente as populações mais pobres. Para o autor, estavam presentes questões que abrangiam:

[...] a realidade do campo, as necessidades de sobrevivência, a violência, expulsões, injustiças flagrantes, questões de saúde, de casa, de trabalho [...]. Nos bairros urbanos, problemas de saneamento, de escola, de saúde, de segurança e muito outros levam também a estratégias de sobrevivência, a processos de auto-ajuda mútua, expressões em autoconstrução, saúde comunitária, reuniões [...]. (WANDERLEY, 1981, p. 690)

As questões consideradas urgentes e imediatas passam a constituir um ponto inicial de engajamento político das CEBs. Com o “amadurecimento” da comunidade para essas questões, passa-se ao cuidado de compor formas de organização mais permanentes, como associações, sindicatos, comissões de defesa dos direitos humanos etc. É importante ressaltar que esse salto de conscientização se diferenciava entre diversas CEBs que vivenciavam o mesmo contexto e, também, entre componentes de uma mesma comunidade. Tal foi a vitalidade dessas comunidades no Estado do Ceará que se estipulou, entre os anos de 1982 a 1988, a existência de 3.000 núcleos (Cf. MARQUES, 2009).

Como integrante do regional, a Arquidiocese de Fortaleza, também passou a considerar as CEBs uma prioridade pastoral, chegando a chamá-la de “prioridade das

³⁰ Clodovis Boff (1978), num esforço de sistematizar a reflexão acerca das mediações do discurso religioso e das consequentes implicações sociais, defendeu que a TdL é uma teologia do político. Em sua tese doutoral, desenvolveu categorias nas qual o discurso religioso possa se apoiar, definidas como: mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica e mediação prática. In: BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática: a Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

prioridades” (CNBB-NE I, 1990, p. 20). De maneira que essas comunidades estavam inseridas dentro da dinâmica de organização, planejamento e constante avaliação das urgências que por elas eram assumidas. Nesse contexto, insere-se a prática do voto como elemento de organização prática dessas comunidades, tal como um exercício contínuo da democracia (Cf. CAMARGO *et al.*, 1982). O Caderno Pastoral nº 5, publicado em 1982, é um importante relato do processo de organização da CEBs na arquidiocese e de como se deu o aumento significativo de agentes de pastoral que passaram a participar dos “Encontros das Comunidades de Base da Periferia de Fortaleza”. Com o intuito de uma melhor visualização desses processos, criamos uma tabela com os dados extraídos dessa fonte.

Tabela 2 - Encontro das CEBs da Periferia (1981-1982)

ENCONTRO	DATA/ LOCAL	TEMA	COMUNIDADES/ PARTICIPANTES
1º	21 de junho de 1981. Seminário da Prainha	“Encontro de Avaliação”	12 agentes e 4 comunidades
2º	30 de agosto de 1981. Bairro: Autran Nunes (paróquia de Henrique Jorge)	“Os Programas do Governo que Atrapalham os Trabalhos Comunitários”	54 pessoas e 6 comunidades
3º	8 de novembro de 1981. Sede da paróquia do bairro Henrique Jorge	“Política Partidária”	68 pessoas e 12 comunidades
4º	24 de janeiro de 1982. Paróquia do Lagamar.	“Fé e Política”	115 pessoas e 21 comunidades
5º	Março de 1982. Paróquia do Conjunto Palmeiras	“Comunidades Eclesiais de Base”	230 pessoas e 29 comunidades

	6 de junho de 1982.		295 e 265 pessoas. E
6º	Comunidade de Jardim Jatobá e São João do Tauape	“CEBs”	21 e 25 comunidades, respectivamente

Fonte: Elaborada pelo autor com base em Caderno Pastoral nº 5, 1982.

A pauta política dos encontros e o processo de adesão crescente e constante nos dão a dimensão do que foram essas comunidades para a arquidiocese. A extensão geográfica que esses encontros abrangiam, concentrada nas áreas periféricas da capital, mostram que os temas discutidos se tornaram questões de interesse para um número cada vez maior de participantes. Se, por um lado, não podemos afirmar enfaticamente a origem da primeira comunidade de base em Fortaleza, por outro lado, podemos concluir que a sua organização num corpo estruturado teve início a partir da paróquia do bairro Henrique Jorge. Uma vez que foi a necessidade de ter “pessoas da base” nos encontros de avaliação da referida paróquia que desencadeou esse processo e incorporou outras comunidades (SAMPAIO, 1982). A realização de encontros como esses exigiam a divisão de responsabilidades entre as comunidades, abarcando desde a organização do espaço até a logística relacionada à alimentação.

Quanto à dinâmica desses encontros, deparamo-nos com um relato contido no caderno pastoral que nos ajuda nessa compreensão:

Cada comunidade que se prontifica com lugar e para coordenar o próximo encontro, realiza várias reuniões entre si e com representantes de outras comunidades e alguns agentes para encaminhar os preparativos necessários para a sua realização. Como exemplo, citamos a escolha das equipes de coordenação, secretaria, cozinha, liturgia, recepção, animação, crianças (quem fica com as crianças que vêm com os pais), e para preparar o encaminhamento do tema durante o dia. Nestas reuniões, calculam-se despesas previstas e se avalia a contribuição de cada comunidade. (SAMPAIO, 1982, p.25/26)

A divisão de tarefas é outra característica que compõe os processos desenvolvidos pelas CEBs, uma vez que se propõem a romper com a centralização de poderes e democratizar a participação de seus membros. A informação acerca da existência de uma equipe destinada ao “cuidado com a crianças” é de suma importância, pois sinaliza a expressiva presença de mulheres nesses encontros. Ao mesmo tempo, essa iniciativa aproxima a nova geração desse ambiente que integra os problemas sociais com a dimensão da fé.

A alimentação é outro momento de destaque nos encontros das CEBs, revelando-se como mais um elemento representativo da construção desses espaços:

Ao meio dia, há o almoço comunitário: cada comunidade trás o seu farnel e coloca em comum. Para complementação deste almoço a comunidade local prepara um baião-de-dois, com gêneros doados pelas outras comunidades. Também da

contribuição das comunidades são oferecidas duas merendas (café, bolo, suco). No encerramento há a grande celebração eucarística. (SAMPAIO, 1982, p. 26)

É fundamental reconhecer a importância que adquire a alimentação nas CEBs, de maneira que o ato de comer nesses espaços reflete uma dupla realidade dos sujeitos presentes: uma teológica e outra de caráter sociológico. A dimensão teológica, quer evocar o simbolismo do *partir o pão*, relacionando-o a Jesus, à *multiplicação* dos poucos alimentos e ao milagre da *partilha* que se manifesta na divisão feita pela comunidade. Já a dimensão sociológica é percebida na horizontalização dessa ação própria do dia a dia, do momento em que se come e se conversa, aprofundando a temática trabalhada e encontrando semelhanças com a realidade do outro. Na perspectiva histórica, a *História da Alimentação* tem propiciado uma compreensão aprofundada do ato de se alimentar como um pressuposto fundamental para o que se chamou de socialização. Dessa forma, a comensalidade desempenhou um papel crucial na organização das normas de identidade e hierarquia social (Cf. CARNEIRO, 2005). Portanto, o momento dedicado à alimentação durante os encontros não deve ser analisado somente como uma etapa na cronologia do evento, mas sim abordado de forma consequente, resguardando o valor simbólico que carrega a alimentação.

Diversos foram os momentos nos quais segmentos da Igreja Católica de Fortaleza associaram-se a manifestações e campanhas em busca de melhorias, sobretudo no que se convencionou chamar de luta pela moradia. A histórica Marcha do Pirambu³¹, em 1962, contou em sua organização com a participação ativa de religiosos católicos, tonando-se um símbolo da capacidade de articulação popular e religiosa em prol das demandas habitacionais. Anos depois, diante do Golpe Militar e de uma crescente desmobilização dos movimentos populares, o “trabalho silencioso” (GONDIM, 1993, p. 75) de religiosos e leigos foi um importante mecanismo na manutenção de organizações locais com vistas a melhorias básicas para a população.

4.3 CEBS: UMA IGREJA EM CONFLITO

O conflito ocorrido na “Favela da José Bastos” representa mais um exemplo da participação ativa da Arquidiocese de Fortaleza nas lutas por moradia. Ocorrido entre os anos de 1978 e 1979, essa questão teve origem a partir de uma determinação judicial que demandava

³¹ Uma boa análise dos processos de articulação popular no bairro do Pirambu por melhorias e do impacto causado pela *sua marcha* pode ser encontrado no trabalho desenvolvido por Raimundo Oliveria: OLIVEIRA, Raimundo Nonato Nogueira. *A Igreja Católica no Pirambu: as relações de poder presentes no discurso da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática Católica (1968-1986)*. Dissertação de Mestrado em História, UECE, 2014.

a desocupação de uma área habitada por aproximadamente 2000 famílias. De acordo com Angerlânia Costa (2018), a intervenção da Igreja nesse contexto foi importante para o fortalecimento da resistência dos acampados, notadamente ao proporcionar apoio jurídico e pela notoriedade que sua presença conferiu, gerando repercussões na imprensa local. Nesse ambiente, destacou-se ao lado de Dom Aloísio Lorscheider, a atuação do padre Abelardo Ferreira, posteriormente designado como o primeiro diretor do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH).

Contudo, uma das manifestações de maior relevância para o panorama dos movimentos por moradia em Fortaleza foi o conhecido como “Acampamento Cambeba³²”. Considerado um marco tanto para a Igreja de Fortaleza (BARREIRA, 1992), quanto para os movimentos sociais, esse evento ocorreu em novembro de 1987, destacando-se por articular uma diversidade de sujeitos em torno da problemática habitacional e de outras pautas. Nesse contexto, igrejas, partidos políticos, associações de bairro e outros grupos organizados ocuparam a sede do Governo Estadual por uma semana. A imprensa local deu destaque ao protesto, enfatizando a expressiva quantidade de pessoas e a diversidade de organizações representadas: 22 entidades de bairro, pastorais, estudantes e, de forma especial, pessoas vinculadas às CEBs e à União das Comunidades da Grande Fortaleza (UCGF) (*O Povo*, 1987).

Conversas, articulações e contrariedades vividas seguem na memória daqueles que vivenciaram esse ambiente. Nesta análise, destacaremos o relato de uma agente de pastoral pertencente a umas das inúmeras comunidades de base localizadas na periferia da cidade. Maria Editi Silva, esteve em diversas manifestações e, por anos, integrou a equipe de coordenação das CEBs na arquidiocese. Ao lembrar esse período e os motivos que levaram à manifestação, a liderança afirma que as reivindicações que resultaram no acampamento eram diversas: “uma série de coisas, era a época da pastoral urbana, as CEBs iam para o apoio. [...] Nós fomos e já fomos prevenidos porque sabíamos que a polícia ia nos cercar” (SILVA, 2017). A relevância desse trecho reside no relato da atuação da Igreja em relação às questões sociais, destacando-se a Pastoral Urbana e as CEBs. A memória da presença desses organismos eclesiais corrobora com a nossa tese de que esses dois grupos, em virtude de suas características mais autônomas de organização, constituíram-se, seja para a Igreja, seja para os movimentos sociais, como a presença e o apoio da instituição em prol das causas que impactavam diretamente a dignidade humana.

³² O nome “Cambeba” faz referência ao bairro em que se localiza a sede do Centro Administrativo do Governo do Estado do Ceará.

A imersão nas tensões, exemplificada pela participação no “Acampamento Cambeba”, evidenciou a dinâmica que a espiritualidade assume ao ser inserida num contexto conflituoso de luta política. Ao descrever a rotina da ocupação, Maria Edite recorda: “a gente todo dia, de noite, antes de dormir, juntava todo mundo, rezava e colocava uma cruz lá no espaço. No outro dia, quando a gente acordava, rezava novamente. Para nós era a força, ali a gente entendeu mesmo que sem a força de Deus nós não somos nada”. (SILVA, 2017). A representação feita pela agente de pastoral acerca da luta política em que estava envolvida indica a presença de uma mística religiosa na ação direta pela efetivação de direitos. O apoio divino, considerado como força indispensável para a resistência, é percebido como um critério para avaliar a legitimidade da participação das CEBs nesses ambientes.

Ao trazemos essa manifestação para o conjunto de nossa investigação, não temos a pretensão de adentrar as diversas questões que se fizeram presentes, isso já está amplamente documentado³³. Nossa intenção é apresentar uma visão de conjunto das CEBs nesse momento, e identificar os eventos anteriores que concorreram para a participação das comunidades de base nesse conflito e perceber o que essa forma de ação significou para a Igreja.

Para introduzir nossa questão, reproduzimos o relato da chegada de Dom Aloísio Lorscheider à sede do Governo Estadual. Chamado para mediar a situação, o bispo, reconhecidamente próximo ao governador do estado, compareceu apenas nos dias subsequentes à ocupação, por estar em viagem. O clima de tensão se intensificava com a presença do batalhão de choque e pela ameaça constante de prisão. Ao chegar ao local, o arcebispo foi interpelado:

Dom Aloísio chegou e foi pra lá e a gente disse pra ele: o senhor tá vendo, quando a gente diz pro senhor que esse homem num é homem do senhor ter amizade com ele, o senhor diz, “santinha” mas ele é humano, é cristão, eu tenho que ser bispo de todo mundo. Tá vendo o que ele tá fazendo? Dom Aloísio subiu umas três ou quatro vezes pra conseguir pra ele conversar com a gente. A gente ficou lá sete dias, no oitavo dia a gente tinha conseguido, não era tudo que a gente queria, mas, saiu o [conjunto] São Bernardo. (SILVA, 2017)

A postura do prelado se pautou por manter um canal de comunicação com o governador e indicar como justas as causas que estavam sendo reivindicadas. Sua proximidade em momentos de oração com os grupos contrastava com o cuidado em retirar o governador como foco das manifestações, ao argumentar que sua condição humana lhe permite cometer

³³ Uma apresentação abrangente dos movimentos e das pautas reivindicatórias pode ser consultada no texto de Elza Maria Braga: BRAGA, Elza. *Os labirintos da habitação popular: conjunturas, programas e atores*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1995.

equivocos. Se, por um lado, o bispo reconhecia a legitimidade das CEBs e de outros movimentos, por outro lado, nutria apreço e resguardava a figura política de Tasso Jereissati³⁴.

O conflito entre as CEBs e o governador não teve início propriamente com esse evento. Meses antes, ocorreram dois movimentos organizados pelas comunidades de base que, de alguma maneira, prepararam-nas para a “Ocupação do Cambeba”. Não se trata de afirmar que a realização dos protestos anteriores foi feita de forma intencional como estratégia para se articular um maior, mas deseja-se indicar que esses eventos tiveram uma incidência direta no acirramento das tensões entre Igreja e Estado. Em minha análise, o ano de 1987 representou para a Igreja Progressista de Fortaleza o período de maior incidência junto às causas sociais e de reconhecimento da capacidade de articulação e comprometimento das CEBs com as pautas que afligiam às comunidades mais pobres. Tratou-se de uma imersão jamais vista do conjunto da Arquidiocese de Fortaleza com os dramas sociais. O primeiro episódio a que faremos menção ocorreu em 22 de junho de 1987, e se tratou de uma caminhada organizada pelas CEBs do Conjunto São Miguel, com a participação de alguns movimentos populares.

Contando com aproximadamente 300 participantes, a caminhada saiu da capela de São Miguel em direção ao Cambeba, tendo como propósito exercer pressão sobre o governo para que cumprisse suas promessas de campanha e implementasse frentes de serviços na periferia: “onde não existe nem empregos nem moradias, e as crianças morrem a míngua de fome e doenças infecciosas” (Diário do Nordeste, 1987). A decisão de realizar essa manifestação foi tomada dias antes, durante uma assembleia da comunidade, conforme relatou o Pe. Bernardo Holms em uma carta onde destacou que: “ficou cada vez mais claro que o povo passava fome” e que “Deus não queria que ninguém morresse de fome nas suas casas, e que deveríamos exigir trabalho do governo” (HOLMS, 1987). Este momento ganhou notoriedade não apenas pelas pautas da manifestação, mas também devido à violência sofrida pelo Pe. Bernardo, amplamente divulgada pela imprensa.

³⁴ Em reportagem da *Folha de São Paulo* (2007), Tasso Jereissati foi considerado “um dos interlocutores políticos” do bispo, que, apesar de ser ligado à Teologia da Libertação, não era tão próximo ao Partido dos Trabalhadores. *Folha de São Paulo*. Morre, aos 83 anos, dom Aloísio Lorscheider. São Paulo, 2007.

Figura 5 - Padre agredido em ato no Cambéba



Fonte: Jornal *O Povo*, junho de 1987.

Figura 6 - CEBs marcham sobre o Cambéba e padre é agredido



Fonte: Jornal *Diário do Nordeste*, junho de 1987.

As manchetes e as reportagens retratam o Pe. Bernardo Holms como vítima da violência perpetrada pela polícia. Enfatizando as causas da manifestação e o apoio da Igreja, a imprensa noticiou a ausência do governador e a dificuldade enfrentada pelos manifestantes em marcar uma audiência. Embora, há muito custo, um encontro tenha sido agendado para os dias seguintes, o clima de tensão entre as comunidades e o governo persistia, sendo continuamente abordado pelos veículos de imprensa.

Ao colocarmos esse movimento e a suas questões em diálogo com Barreira (1992), observamos que as ações promovidas pelas CEBs não eram encaradas como um simples “pedido de ajuda”, tampouco como uma forma de “esmola”. Além disso, para o grupo mais atuante, não se concebia a manutenção de uma relação histórica entre Igreja e Estado com a finalidade de auxiliar os menos favorecidos. A “solidariedade cristã aos irmãos favelados” passava pela ampliação de pautas que visavam a emergência de moradia fundamentada numa crítica incisiva às desigualdades sociais.

O governo estadual, por sua vez, adotou uma postura de descredibilização da manifestação, associando-a de maneira pejorativa a grupos políticos de oposição, tais como o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido Revolucionário Operário (PRO). Em relação ao Pe. Bernardo, surgiram especulações de que o religioso teria participado de um curso de agitação na Nicarágua, sugerindo, assim, que estaria a serviço de uma ideologia de esquerda. Em nota conjunta assinada pelo diretor do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH), Padre Abelardo Ferreira, e pelo Superior Vice-Provincial da Congregação Redentorista, Pe. Brendan Collanan, busca-se refutar essas informações e reiterar o caráter ético do religioso. A nota afirma que Pe. Bernardo Holmes:

[...] é padre de nossa inteira confiança, comprometido com a causa do Reino de Deus e com a Linha Pastoral da Arquidiocese de Fortaleza, onde presta serviços relevantes as Comunidades Eclesiais de Base. O referido padre não lidera um movimento de entidades ligadas ao Partido Revolucionário Operário, nem é portador de curso de agitação na Nicarágua. (*O POVO*, 1987)

A defesa do religioso e a afirmação de que sua ação estava alinhada com as orientações da arquidiocese indicam a existência de um conflito aberto entre setores da Igreja e o Estado. As agressões e as acusações consideradas infundadas foram interpretadas como ataques à própria instituição. Dessa maneira, esteve cada vez mais presente a acusação, por parte do governo, de que as CEBs agiam de forma politizada, com o intuito de desestabilizar o governador.

O segundo conflito que contribuiu para a intensificação das tensões entre as CEBs e o Governo ocorreu em menos de um mês. Em 20 de agosto de 1987, estava marcada uma Greve Geral organizada por centrais sindicais e partidos políticos. No bairro de Messejana, trabalhadoras da fábrica de castanha Valorama (CIONE) decidiram aderir à greve e interromper suas atividades. Com a chegada da polícia, essas trabalhadoras passaram a ser hostilizadas e, conforme relato de reportagens, algumas foram vítimas de agressão.

A Igreja local, representada pela mesma CEB da Comunidade São Miguel, decidiu somar-se ao movimento e expressar apoio à luta das trabalhadoras. Entre os participantes, destacava-se novamente o Pe. Bernardo Holmes, que nesse dia foi preso sob acusação de realizar agitação e de agredir um policial. Diversas foram as matérias jornalísticas acerca do ocorrido, em comum a acusação de que o sacerdote e outros manifestantes estavam realizando piquetes em frente à fábrica e que haviam desacatado e agredido o tenente da polícia militar Zenóbio Mendonça. Neste episódio, a representação do religioso nas matérias jornalísticas, diferentemente do evento anterior em que foi apresentado como vítima, passou a retratá-lo como agressor e responsável direto pelo conflito.

Figura 7 - Padre Bernardo é preso



Figura 3 - Jornal Tribuna do Ceará, caderno policial, ago. 1987.

De acordo com o que foi noticiado pelos órgãos de imprensa, após a prisão do religioso, diversos manifestantes dirigiram-se para a frente da delegacia do bairro Messejana, onde, por meio de palavras de ordem, exigiam a soltura dele e dos demais presos. Em entrevista ao Jornal *Diário do Nordeste*, datada de 21 de agosto, os bispos auxiliares de Fortaleza analisaram a prisão do padre. Dom Geraldo argumentou que “essa prisão foi arbitrária e não tinha sentido de ser. A Igreja defende os pobres, e por isso, é perseguida por sua defesa desmedida dos interesses populares”. E Dom Edmilson da Cruz afirmou que “existem certas coisas que não se encaixam nessa história [...]” (*Diário do Nordeste*, agosto de 1987). As declarações acima são um exemplo evidente do que Romano (1979) afirmou, após analisar diversos pronunciamentos de bispos em situações de conflito, que há uma tendência explícita de preservação do poder da Igreja em relação a poder do Estado. Isto é, a rápida manifestação pública de apoio por parte da hierarquia local evidencia que, mais uma vez, o elemento de autopreservação da Igreja é acionado quando outra instituição ameaça a sua credibilidade.

Solto ainda no mesmo dia mediante pagamento de fiança, sua saída foi comemorada por aqueles que o aguardavam, tendo transformado-se numa grande caminhada até a Igreja da Comunidade de São Miguel. No dia seguinte, manifestações de apoio e notas de solidariedade ao padre e aos demais manifestantes presos tornaram-se públicas. Estes escritos também

narravam os fatos ocorridos, no entanto, em contraste com a grande parte dos meios de imprensa, imputavam à polícia a responsabilidade sobre a violência sofrida pelo religioso. Uma “nota de repúdio”, assinada pelo núcleo do Partido dos Trabalhadores do Conjunto Palmeira, reproduziu, sob a sua perspectiva, o ocorrido:

Por volta das 16:30 horas, chegou ao local o Pe. Bernardo, que mora e desenvolve trabalhos pastorais naquela região. Surpreso com o que ali ocorria e percebendo a angústia de todos, dirigiu-se ao Tenente Zenóbio Mendonça, que comandava aquela operação policial, e simplesmente perguntou-lhe: “sobre que lei fundamenta-se a proibição do povo transitar livremente sobre a rua?”. Em resposta o Tenente Zenóbio mandou o Pe. Bernardo se afastasse, afirmando: “Você é o Padre daqui, nós já lhe conhecemos e temos ordem de lhe prender”. (NOTA DE REPÚDIO, 1987)

O entrevero, que inicialmente consistia numa discussão ríspida, rapidamente evoluiu para uma situação de tumulto e agressão. Adjetivado como “uma verdadeira carnificina”, a nota descreve o momento de tensão vivenciado.

Aproximadamente 10 (dez) soldados seguraram o Padre Bernardo derrubando-o no chão. Chutaram e esmurraram o corpo inteiro, deram cacetadas, arrastaram-no pelo calçamento e por fim rolaram seu corpo violentamente para dentro da viatura de polícia. [...] Os companheiros Edmilson, Antônio, Raimundo e Josimar, presentes no momento, ao interferirem em defesa do Padre por temerem que ele fosse assassinado pelos policiais, foram também espancados e presos. (NOTA DE REPÚDIO, 1987)

O trecho em destaque apresenta o religioso como vítima da violência policial e não como causador do conflito. Essa nota tem o cuidado de citar textualmente o responsável pela operação naquele dia e sugere que o contexto de confusão foi criado intencionalmente com o propósito de prender o religioso.

Uma breve nota foi veiculada no Jornal *O Povo* em 24 de junho, com o título “ENCENAÇÃO”. O texto, não assinado, indicava que o Padre Holmes liderava “um movimento de entidades populares, ligadas ao Partido Revolucionário Operário (PRO) [...]”. E sustentava que toda confusão, na verdade, não foi originada pela polícia, mas tratou-se de uma encenação por parte do religioso:

O padre, que já está acostumado com as movimentações daquele tipo, tentou, de todas as maneiras, ter acesso ao terceiro andar do Palácio do Cambéba, onde está o gabinete do Governador. Como não conseguiu, deitou-se no chão e agarrou-se à bota de um dos soldados da guarda de segurança do Palácio. E passou a gritar por socorro, anunciando que estava sendo espancado. (*O Povo*, 1987)

A ênfase dada à figura do padre como alguém que frequentemente participava de manifestações nos parece ser uma tentativa de tirar o foco da questão e de não discutir o motivo pelo qual se originou o protesto. Diante das diversas manifestações públicas, fica evidente que o embate narrativo visava sensibilizar a opinião pública, tanto por parte da Igreja quanto por parte daqueles que se opunham a tais movimentos.

Um fato interessante ocorrido nesse contexto foi a ruptura pública do “discurso de unidade” que a Igreja constantemente empregava como forma de proteção contra os seus detratores. A reportagem publicada em 05 de outubro de 1987, sobre a celebração dos festejos de São Francisco, em Canindé, observou que o comércio ocupava um lugar mais importante que o do próprio santo e que os romeiros, por sua ingenuidade, sentiam-se obrigados a contribuir financeiramente como forma de expressar gratidão pelos desejos alcançados. A matéria prossegue com uma entrevista com o pároco da Basílica de Canindé, Frei Lucas Dolle, que abordou a importância da formação religiosa dos romeiros e a seriedade do trabalho desenvolvido. Em dado momento, o religioso declarou: “Há jornalistas que não são jornalistas sérios, assim como há médico, advogados e padres. Eu por exemplo, não considero os padres Haroldo, Aristides, Manuel Couto e Bernardo, verdadeiros padres” (*O Povo*, 1987). A referência feita a esses religiosos, amplamente conhecidos por seus trabalhos pastorais e por suas participações em manifestações, trouxe para fora das paredes da catedral um descontentamento que já era conhecido internamente.

Não tardou para que as reações inflammassem ainda mais o debate na arquidiocese. Primeiro, porque Frei Lucas era o Vigário Episcopal da Região Sertão, portanto gozava de uma posição de comando e prestígio. Depois, porque os religiosos pertencentes a congregações, como ele que pertencia aos Franciscanos, estão sujeitos, do ponto de vista canônico, à obediência direta ao Superior da Ordem, mesmo quando colaboram com o bispo local. Portanto, tratava-se de um conflito entre ordens religiosas que estava relacionado ao trabalho pastoral desenvolvido na arquidiocese.

É importante lembrar que o Pe. Bernardo fazia parte da Congregação Redentorista, de maneira que foi prontamente defendido pelo Superior da Comunidade Redentorista de São Raimundo, Pe. Jacó Duggan. Em uma nota contundente dirigida a Frei Lucas Dolle, o superior considerou: “inconcebível [...], que o Sr. arvore-se o direito de julgar e condenar publicamente por meio da imprensa o ser sacerdotal dos colegas [...]”. E demonstrando solidariedade aos religiosos citados, especialmente ao Pe. Bernardo, um “ardoroso defensor dos sem terra e sem moradia e cuja a atuação pastoral tem o apoio de nossa Comunidade”. Por fim, após classificar o ocorrido como “deplorável”, o religioso recomenda que Frei Lucas: “[...] evite de dar entrevista aos meios de comunicação no futuro. Que o senhor renuncie à função de Vigário Episcopal da Região Serra. [E que] considere a possibilidade de se afastar da função de pároco de Canindé e de Reitor do Santuário” (DUGGAN, 1987). A defesa explícita do Pe. Bernardo e de seu trabalho pastoral não apenas envolve uma disputa de congregações acerca da importância

que tinham para a organização arquidiocesana, mas também consistiu num conflito que se exacerbou publicamente em torno do “modelo de Igreja” que esse grupo representava.

A querela teve fim com um texto publicado por Frei Lucas no mesmo jornal, em 14 de outubro, momento em que o religioso afirmou se distanciar totalmente do que foi noticiado pela jornalista, alegando que foi uma “aberração de colocar na minha boca injúrias contra padres [...]. Eles são cumpridores de seu chamado. Com estas palavras quero restabelecer o dano causado pela jornalista aos romeiros e aos padres” (*O Povo*, 1987). Abaixo do texto do religioso, seguiu uma observação feita pela redação do periódico em que se afirmou que a jornalista confirmava os termos publicados pela reportagem que originou a contenda.

Ao trazermos essas questões, procuramos demonstrar como esses eventos “prepararam” o ambiente eclesial para o “Acampamento Cambeba”, de modo que, ao considerarmos a participação das CEBs, não podemos deixar de levar em conta tais eventos. No acampamento, uma das estratégias elaboradas como forma de abrir um canal de negociação com o governador, que se recusava a recebê-los, foi a realização de uma greve de fome. Utilizada como forma de pressão, redigiu-se uma “Carta Aberta ao Sr. Governador”, na qual se atribuiu a ele a responsabilidade pelo impasse criado. Nesse documento, assinado por várias entidades, bem como por padres e leigos pertencentes às CEBs, buscou-se imprimir um tom messiânico à ação.

O JEJUM tem um significado histórico e cristão e representa também nesse momento a solidariedade com a fome permanente dos pobres e o protesto contra o abandono total das autoridades. Lembrando a palavra de JESUS “certos demônios só são expulsos através do jejum e oração”, esperamos com o nosso gestor aprovar a expulsão da injustiça que os pobres estão sofrendo. (CEBs, 1987)

É notória a utilização de categorias religiosas ao se referir ao governador. Em um jogo de palavras associam Tasso Jereissati ao demônio e, posteriormente, o retratam como alguém que abandona os pobres, recusando-se a erradicar as injustiças que esses sofrem. Em outras palavras, o gestor é equiparado ao mal e, em seguida, é responsabilizado por perpetuar as injustiças cometidas aos menos favorecidos.

Dias após o encerramento do acampamento, a coordenação das CEBs da arquidiocese lançou uma “nota de agradecimento”, na qual ressaltou a unidade da Igreja de Fortaleza. A nota afirmava que não se tinha a pretensão de que muitas pessoas aderissem ao protesto e reconheceu que:

[...] esse acampamento só foi possível porque muitas pessoas de boa vontade se solidarizaram conosco, se fizeram presentes e ajudaram concretamente. Recebemos a visita de todos os nossos Bispos, todos os Vigários Episcopais da Cidade, mais de 30 padres, centenas de freiras e milhares de leigos cristãos. [...] E finalmente sentimos toda a compreensão de Nosso Pastor, Dom Aloísio, que ao chegar de viagem, nos

visitou, nos escutou e de 2 da tarde às 11 da noite insistiu junto ao governador para receber o povo e atender as suas reivindicações. (CEBs, 1987)

A quantidade significativa de religiosos no acampamento evidencia que a Igreja constituiu uma força fundamental para a manutenção desse protesto por dias seguidos. A presença da totalidade da hierarquia local e, sobretudo, do arcebispo, que detinha o título de cardeal da Igreja, não apenas revela a expressão do trabalho pastoral realizado pela arquidiocese, mas também uma escolha de estar ao lado dos movimentos que lutavam por moradia. A memória coletiva dos sujeitos vinculados à Igreja aponta que, apesar das lutas e resistências, ela está marcada na figura de um único sujeito que interveio e possibilitou ganhos ao interesse coletivo (MONTENEGRO, 1994). A adjetivação feita a Dom Aloísio como “nosso pastor, denota confiança na mediação feita pelo bispo, como também na sua proteção institucional.

Tendo vivenciado esse momento de disputa pela sensibilização pública, o Governo Estadual divulgou um texto assinado pelo Assistente Especial do Governador, Francisco Lima, com o título: “Padres, nunca mais”. Nele, o assistente se propôs a realizar uma análise da ocupação ocorrida na sede do Governo Estadual, com foco na participação de religiosos e de agentes de pastoral. Ele inicia sua reflexão indagando “como se compreender que padres e freiras se tenham servido de lenha para o fogaréu dos insultos e das infâmias assacadas contra o Governador do Estado?” E continuou denunciando:

As comunidades de base não eram tão eclesiais como se confessavam, nem os padres tão obedientes ao Bispo como prometeram. Rebeldes eles foram todo tempo, fazendo Rosa uma diaconisa e do Bispo um estranho. [...] Vi padres desonestos, sim senhor. Com duas caras e duas conversas [...]. Padres, nunca mais, pelo amor de Deus. Não produzam mais escândalo para os pequeninos. Não propaguem o ódio. (*O POVO*, 1987)

O ataque direcionado aos religiosos representa mais um capítulo na disputa pela opinião pública. A referência feita aos religiosos como “desonestos” se configura como maneira de passar à opinião pública que esse grupo agia com interesses políticos. Assim, de acordo com a argumentação apresentada pelo assessor, o papel desempenhado pelas CEBs e por alguns padres e freiras consistia em causar prejuízo à figura do governador. Se a tática deu certo, não temos elementos nesta pesquisa para afirmar, mas, podemos inferir que a partir do “evento Cambeba” diminuíram consideravelmente as manifestações organizadas pelas CEBs na cidade e o destaque que se tinham na imprensa local.

Ainda em relação ao acampamento, obtivemos acesso a um documento enviado pelo Vice-Provincial, Pe. Brendan Callanan, datado de dezembro de 1987, ao Conselho Geral da Congregação em Roma, no qual o religioso apresenta um relatório das principais atividades

desenvolvidas em Fortaleza. Ao elencar as prioridades da vice-província, ressaltou que o trabalho nas periferias era desafiador e marcado por momentos de tensão, e chega a descrever a participação dos religiosos redentoristas no protesto realizado na sede do governo:

Da periferia de Fortaleza pode se destacar os esforços realizados, junto ao povo, para conseguir emprego e moradia. Houve um acampamento, em frente ao palácio do governador, que durou oito dias. Representou para o povo pobre e humilde um grande avanço, pois apesar da intransigência do governador, conseguiu arrancar do mesmo uma postura mais enérgica diante dos graves problemas sociais. O nosso confrade, Bernardo Holmes, participou diretamente neste processo. (CALLANAN, 1987)

O relato enviado a Roma pelo religioso indica que a presença dos redentoristas no acampamento foi vista como uma atitude alinhada com os valores defendidos pela congregação. A realização desta ação consta como parte do conjunto de atividades relacionadas à formação de CEBs e à identificação de grupos excluídos. Muito ainda há o que ser escrito a respeito da importância dos padres Redentoristas³⁵ e das CEBs na organização de movimentos reivindicatórios em Fortaleza, sobretudo a presença de religiosos estrangeiros, muitos dos quais, a partir do final dos anos de 1970, assumiram paróquias nas periferias da capital. Essa comunicação demonstra como a participação de religiosos e de grupos vinculados à Igreja em manifestações extrapolou o território arquidiocesano, chegando até o conhecimento da cúpula de algumas congregações no Estado do Vaticano.

A luta das CEBs em torno da moradia não se restringia apenas à ocupação de espaços, tampouco à busca por doações de terrenos para o assentamento de famílias. Tornou-se prática dessas comunidades, na década de 1980, a construção de casas sob o regime de mutirão, sendo os materiais financiados pela própria arquidiocese.

A Barra do Ceará, aquelas primeiras casas, a *Cáritas* tinha um caminhão muito grande [...]. E aí todo domingo esse caminhão ia lá pro Mondubim e a gente juntava o povo das comunidades, enchia do [conjunto] Palmeiras até onde desse. Enchia aquele caminhão de gente e a gente ia para a Barra do Ceará para construir as casas. As mulheres que não sabia mexer com colher, nem com isso, nem com aquilo, ia carregar tijolo, carregar telha, mas todo mundo trabalhava. A gente ensinava, que não é só dentro da Igreja que a gente tem que tá rezando, de mãos posta [...]. (SILVA, 2017)

Esse caráter popular de transformação da realidade por meio do trabalho conjunto, mais do que um ideal, tornou-se uma prática efetiva das ações desenvolvidas pelas comunidades. Montenegro (1994) já observava que, nesse período, o trabalho social era uma

³⁵ O estudo sobre os Redentorista na Arquidiocese de Fortaleza tem muito a revelar a respeito da atuação da Igreja na organização de movimentos reivindicatórios e em processos de conscientização política. Ainda que expressivos e significativos, os trabalhos historiográficos que citam a congregação quase todos restringem-se a sua atuação no Conjunto Palmeira. Há um estudo realizado por Cristiano Rabelo que apresenta o processo de organização desse bairro e fala da ação dos religiosos por melhorias locais: RABELO, Cristiano. *“Memórias de nossas lutas”*: narrativas do Conjunto Palmeira em Fortaleza, Ceará (1974-2014). Dissertação de Mestrado em História, UECE, 2017.

prática de setores da Igreja Católica, especialmente, em relação a questões habitacionais. A inspiração para sua organização, além da característica busca pela “Terra Prometida”, encontrava-se também no relato bíblico das primeiras comunidades cristãs que “colocavam tudo em comum”. Isto é, a construção de laços de solidariedade encontrava forma física e simbólica que, reconhecidos os limites de cada um, abrigava a doação das qualidades individuais.

Ao considerarmos as CEBs de maneira integrada, sua estrutura organizacional, sua presença periférica, sua influência nos planos pastorais de conjunto da arquidiocese e o apoio por parte do arcebispo, podemos afirmar que elas constituíram elemento fundamental na luta por moradia na capital. Reconhecidas como prioridade da Igreja de Fortaleza, essas comunidades deram concretude a um discurso político, a uma experiência religiosa e a capacidade de articulação de núcleos em quase todas as periferias da cidade e da região metropolitana. Nas fontes consultadas, é frequente a referência de que “às CEBs urbanas cabe a luta por moradia com os desafios e ações concretas: as ocupações de terrenos baldios, a resistência diante das perseguições com as “torturas” que acontecem”. (CNBB-NE I, 1989, p. 12). Mais que uma transgressão à vista dos que se opunham a essas práticas, essa forma de vivência eclesial representou uma “outra” compreensão da função da Igreja diante dos desafios que se apresentavam.

Essa postura ativa diante dos aspectos políticos da vida do sujeito pertencente à Igreja gerou, simultaneamente, uma advertência e uma implicação ética. A advertência reside na possibilidade de instrumentalização da fé para se alcançar interesses particulares ou de grupos restritos. A esse respeito já se observava a importância de “acompanhamento dos agentes que começa[m] a militar nos partidos políticos” (CNBB-NE I, 1988, p. 6). Já a implicação ética consiste em contribuir para mudanças estruturais a partir da mesma realidade política e das mediações existentes. Sobre esse tema, Leonardo Boff (1987) reflete:

O cristão deriva de sua fé úteis implicações de ordem política. Se assim não fora, a fé nada significaria ou ficaria desnaturada por se restringir a uma região do ser humano, à intimidade ou à família. É próprio da fé ser uma adesão a um sentido último, a um sentido dos sentidos; portanto, abarca também o sentido do compromisso político. Nesta generalidade a fé significa uma mística, uma visão de totalidade que não é irrelevante para o ser humano. Ele é habitado por uma exigência de totalidade. Quando, porém, a pessoa de fé quer interferir na sociedade, não lhe basta a mística. Esta somente lhe potencializa a fome e sede de justiça. Precisa das mediações concretas que intencionam certo efeito a ser alcançado e que supõem certo nível de consciência e de ciência. A fome e a sede somente se saciam mediante os alimentos concretos e as bebidas reais. É aqui que encontram seu lugar as ideologias. Sem ideologia a fé não tem prática; sem prática é historicamente inoperante. (BOFF, 1987, p. 124)

O trecho em destaque é um exemplo claro de um discurso legitimador da atuação de cristãos no âmbito da política partidária e em movimentos de transformação social. Essa compreensão do exercício do ser cristão com implicações políticas, aprofundado no Brasil pela Teologia da Libertação, levou diversos agentes de pastoral a se integrarem em diretórios partidários, ao mesmo tempo em que continuavam exercendo papéis de liderança em suas comunidades.

Coube às CEBs ser esse eixo catalisador dos dramas sociais dentro da Igreja. Os enfrentamentos públicos que, frequentemente, descambavam para a violência aos manifestantes exigiram uma estrutura que conferisse respaldo jurídico às ações destinadas a denunciar os abusos cometidos pelas forças estatais. Nesse contexto, cria-se em 1982, a pedido das CEBs, o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH). Apesar de autônoma juridicamente, essa entidade se reconhecia como um organismo arquidiocesano, tendo como propósito oferecer apoio jurídico a grupos e indivíduos que, devido a limitações financeiras, não dispunham de recursos para contratar um advogado. Seu enfoque era a defesa de grupos que tinham seus direitos fundamentais violados, estabelecendo-se como uma resposta jurídica às arbitrariedades enfrentadas por essas comunidades. Em relação ao aprofundamento que poderíamos realizar do CDPDH, devido a sua extensa participação em manifestações e à considerável quantidade de fonte que produziu, destinaremos a análise de suas ações a uma pesquisa a ser desenvolvida em nosso doutorado.

5 CONCLUSÃO

Seria a experiência vivenciada na Arquidiocese de Fortaleza uma manifestação inédita nos contextos eclesiais ao estabelecer proximidade com diversas lutas sociais? Sua atuação em torno da complexa questão do uso e da posse do solo urbano constituiu uma expressão de ação pastoral que evidenciou um modelo de Igreja na Arquidiocese de Fortaleza? Questões que ainda demandarão considerável esforço para serem completamente elucidadas. De antemão, é possível afirmar que as conclusões extraídas a partir das investigações contidas neste estudo se constituem *num modo* de conclusão. Pois, por um lado, se dermos ênfase à dinâmica interna da Igreja, suas relações de poder e a tradição milenar que a permeia, obteremos uma resposta. Por outro lado, se o quadro a ser pintado incorpora os diversos movimentos por moradia, e a Igreja é considerada apenas um agente entre outros participantes nessa dinâmica, a resposta assume outra perspectiva. Neste trabalho, nossa lupa está posta para a correlação entre o primeiro elemento e o ambiente criado a partir do segundo.

Desse modo, trilharemos o caminho que nos foi ensinado pelo tecelão, percorreremos as principais linhas, identificaremos os pontos de encontro e, ao observar de um lado para o outro, perceberemos o formato construído a partir do cruzamento dessas linhas e da habilidade do operário. Certamente, alguns operários são melhores do que outros, conseguem identificar mais claramente a tonalidade das ações e dos contextos. Como aprendiz desse ofício, as repostas são fruto de um debate fluido com as fontes, com os sujeitos e com contexto no qual estou inserido. Como já afirmamos, será *um modo de conclusão*; aqui, não se tem a pretensão de esgotar as interpretações possíveis e nem abranger tudo o que pode ser apreendido por meio dos estudos de nossas fontes.

Inicialmente, ao revisitar o contexto de migração e do “inchaço” pelo qual passava a cidade, percebemos que um ponto central para essas famílias recém-chegadas se concentrou na necessidade de encontrar um local para morar. Mesmo quando comparada à necessidade de alimentação, a demanda por moradia incorpora aspectos muito próprios, uma vez que “não se pode morar num dia e no outro não morar. Morar numa semana e na outra não morar. [...] Não é possível pedir um ‘pedaço de casa para morar, um banheiro para se tomar um banho, um tanque para lavar roupa [...]. (RODRIGUES, 1988, p. 14). Dadas a urgência de se estabelecer e a dificuldade em poder arcar com os custos de uma moradia, muitas famílias enxergaram na ocupação uma alternativa para obter um espaço no qual pudessem se fixar.

Os periódicos destacavam o aumento significativo de ocupações ocorridas em terrenos públicos e privados. Essa busca em meio a uma estrutura maior e mais complexa revela

aquilo que Certeau (1998) já indicava em sua análise sobre o cotidiano, ou seja, que na caminhada pela cidade perceber-se-iam as táticas de sobrevivência, olhando passo a passo, “zigzagueando” entre os cenários comuns e observando as transformações de espaços em lugares. Dessa forma, tal contexto propiciou o surgimento de movimentos sociais que tinham como pauta a luta pela moradia, bem como uma forma de ação pastoral implementada pela Arquidiocese de Fortaleza, que tornou a problemática do uso e da posse do solo urbano uma de suas prioridades.

Um primeiro ponto que podemos destacar é que a ação desenvolvida pela Arquidiocese de Fortaleza em relação aos problemas urbanos, mais especificamente em relação à moradia, não se constituiu como uma unidade de seus membros, mas sim por meio de um processo de disputa interna entre dois modelos de Igreja: o primeiro, próximo às lutas sociais e aos movimentos reivindicatórios, que compreendia a inserção nesses espaços de protestos como uma forma de vivenciar a fé; e o segundo, que compreendia esse envolvimento como um desvirtuamento da “missão” da Igreja, sendo ele pressionado/constrangido a assumir uma prática pastoral com a qual não concordavam. O ponto de desequilíbrio que, em boa medida, foi determinante para as ações desenvolvidas na arquidiocese foi o apoio do cardeal Lorscheider no envolvimento da Igreja em diversos conflitos nesse período.

Em nossa perspectiva, a implementação da linha pastoral do bispo num modelo de Igreja Progressista em Fortaleza tornou-se possível por duas razões fundamentais: por um lado, constituiu-se uma base sólida de agentes de pastoral e lideranças formadas sob o signo da Teologia da Libertação, os quais atuaram como produtores e reprodutores de um discurso que aliava o compromisso religioso com a dimensão de mudança social. E, por outro lado, pela utilização da Doutrina Social da Igreja como chave de leitura das tomadas de posição do conjunto de pastorais e organismos, de maneira que não poderia ser acusado de rompimento com a doutrina e a tradição católica. Desse modo, ao contar com a presença de um grupo que assumiu a liderança de postos centrais na estrutura da arquidiocese, dentro de um contexto de *aggiornamento* eclesial, foi possível instituir linhas de ação que, modificadas as terminologias, consistiram na centralidade da “opção preferencial pelos pobres”.

Num segundo momento, queremos destacar que a Igreja de Fortaleza se consolidou como numa instituição à qual se podia recorrer diante das omissões e ações do Estado em relação às ocupações e a outros conflitos sociais. Os diversos núcleos de CEBs espalhados pela periferia da cidade, a Pastoral Urbana e um processo contínuo de formação de seus agentes de pastoral tornaram-se o que podemos caracterizar como o “núcleo duro” responsável pelo mapeamento de conflitos e pela inserção da Igreja em ações diretas na condução e/ou

composição de movimentos reivindicatórios. Esse processo conferiu segurança para que, em nome desse modelo, Dom Aloísio se manifestasse através dos canais que carregam a história e a “autoridade” da Igreja Católica em uma sociedade marcadamente religiosa. Tais manifestações, especialmente as que obtiveram maior repercussão, se deram por meio das chamadas cartas pastorais, que para nós não representaram uma iniciativa de ação pastoral, mas revelaram um processo já existente, constituindo-se, portanto, como uma defesa institucional do que já estava sendo realizado.

Esses documentos são tomados de importância porque eles explicitam a posição da Igreja em torno dos conflitos referentes ao uso e à posse da terra, seja rural ou urbana.

Neles, efetuou-se a defesa dos pequenos agricultores:

Não é permitido enxotar o pequeno do pouco que ele possui para se apossar do maior número possível de terras nem é permitido aproveitar-se da necessidade dos pobres para comprar-lhes as terras, mesmo por bom preço, com vistas à especulação futura, alargando o próprio império territorial (LORSCHIEDER, 1982, nº 6)

Apresentaram-se as problemáticas a partir da realidade da cidade:

Esta vinda desordenada e compulsória de tantas pessoas, sem perspectivas de futuro, para a Capital, coloca problemas muito sérios. Não podendo permanecer no interior, para onde deverão ir? Chegando a Fortaleza, quem as recebe? Onde encontram lugar para se fixar? Debaxo dos viadutos? Debaxo das mangueiras? À beira das ruas? (LORSCHIEDER, 1989, nº 9)

Denunciaram-se as ações do Estado:

[...] uma ação policial frequentemente violenta, executada por um oficial de justiça, que traz ordens quase sempre suspeitas [...]. Sempre há alguém que consegue algum oficial de justiça, com algum papel e alguma polícia para proceder a um despejo tremendamente inumano e injusto. (LORSCHIEDER, 1989, nº 22)

E de maneira evidente constituíram tomada de posição diante do que se entendeu por explorações feitas ao homem, seja em relações de trabalhos ou “em seu legítimo direito de uso e posse da terra, [de modo que] a Arquidiocese de Fortaleza fará sentir a sua solidariedade.”

Ao posicionar-se publicamente diante da questão do uso e da posse do solo urbano, a arquidiocese conferiu credibilidade ao desenvolvimento de ações mais efetivas. A presença das CEBs, nesse contexto, configurou-se como o eixo aglutinador das insatisfações de pessoas que participavam dessas comunidades, além de servirem como ambiente pedagógico de formação político-religiosa. Dessa forma, essas comunidades representaram o aspecto visível da posição de conjunto adotada pela arquidiocese, que se constituiu na defesa dos migrantes, na ajuda emergencial, na denúncia das violências sofridas e de negação de outros direitos. Configuraram-se, portanto, como *locus* de organização, militância e engajamento em protestos, além de promoverem ativamente a formação de lideranças.

Um terceiro ponto que contribui para discernir a atuação da Igreja frente à problemática reside no cuidado com o processo de formação desses agentes de pastoral. Destaca-se a presença de profissionais de diversas áreas durante as assembleias, conduzindo as denominadas “análises de conjuntura”. Entre esses especialistas, incluem-se sociólogos, filósofos, economistas, técnicos agrícolas, geógrafos e outros cientistas sociais, que desempenhavam uma dupla função: por um lado “traduziam” o contexto que se apresentava para o conjunto do episcopado regional e para as lideranças presentes nas assembleias, elaborando também artigos destinados à discussão nas comunidades; por outro lado, em virtude de seu caráter “leigo”, não vinculado diretamente à hierarquia, esses assessores avançavam em suas provocações em relação a um papel mais atuante por parte da Igreja, conferindo, de certa forma, maior credibilidade às iniciativas implementadas.

Um quarto ponto a ser considerado é a presença de indivíduos que guardavam sintonia com o modelo de uma Igreja Progressista em setores-chaves da estrutura eclesial, o que favoreceu a implementação de ações direcionadas para uma relação mais estreita com os movimentos sociais. Nesse sentido, destaca-se a atuação de Luciano Sampaio, que vivenciou esse modelo de Igreja em uma comunidade no bairro Lagamar, seguida por sua experiência de trabalho no norte do país, onde testemunhou diversos conflitos fundiários. Entre os anos de 1987 e 1989, assumiu a função de reitor do seminário diocesano, sendo responsável pela formação dos futuros padres da Arquidiocese de Fortaleza. Ao refletir sobre a atuação da Igreja em relação à luta por moradia, Sampaio afirmou que: “houve, por parte de Dom Aloísio, uma determinação de refletir sobre essa postura da Igreja ligada aos pobres. E muitas vezes ele foi nesse inferninho, na fumaça...” (SAMPAIO, 2022). Isso evidencia que, ao lado das ações e da construção de prioridades pastorais, existia uma preocupação que permeava a formação sacerdotal.

A presença de indivíduos como Ana Maria Freitas, cuja trajetória de vida foi marcada por sucessivas migrações, dentro da estrutura da arquidiocese configura-se como um elemento que merece destaque devido à sua atuação no auxílio a outros migrantes, desempenhando funções como secretária do CDPDH e agente da *Cáritas*. Dessa maneira, sua história de vida propicia uma dinâmica de solidariedade ao reconhecer, de certa forma, que a sua experiência e a do outro são correspondentes. Além disso, é relevante recordar a participação dos padres Redentoristas e sua “liberdade” de agir diante dos conflitos. A prisão do padre Bernardo Holms e a consequente defesa do conjunto da Igreja significaram a legitimação dessa forma de ação pastoral.

Por fim, compreendemos que a atuação da arquidiocese em relação à dinâmica do uso e da posse do solo urbano manifesta tanto elementos de novidade quanto de continuidade. Podemos considerá-la uma novidade se a tomarmos no contexto da história dessa Igreja local. Não se identifica, conforme se pode perceber, nenhuma semelhança na história da arquidiocese com o que foi implementado na década 1980, seja em relação à escolha de prioridades, seja no esforço de construção de uma mentalidade eclesial a partir de suas pastorais e organismos, ou mesmo em relação aos conflitos abertos com o Estado. E podemos considerá-la uma continuidade, uma vez que a ação aqui desenvolvida se insere numa dinâmica presente em uma parte significativa do episcopado brasileiro, que reconheciam nas lutas sociais um local propício à vivência religiosa. Nesse sentido, o destaque concentra-se na forma (cri)ativa de como a instituição utilizou seus recursos humanos, sua influência social e sua capilaridade nas periferias da cidade para concentrar esforços e, a partir de uma decisão mediada por tensões, constituir-se como uma referência naquilo que se denominou de luta por moradia.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Joel Portella. Igreja e Cidade: panorama da experiência religiosa nas grandes metrópoles brasileiras. *Acervo – Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 17, nº 1, p. 113-126, 2004. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/43432>
- ANDRADE, Ilza Araújo Leão de. Estado, Poder Local e Organizações Populares no Nordeste (1978 – 1985). In: NASCIMENTO, Elimar P.; BARREIRA, Irllys Alencar F. *Brasil urbano: cenários da ordem e da desordem*. Rio de Janeiro: Notrya, 1993.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. Por uma história da esquerda brasileira. *Topoi: Revista de História*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 331-353, 2002.
- AZEVEDO, S. *A crise da política habitacional: dilemas e perspectivas para o final dos anos 90*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- AZZI, Riolando. Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira. *Cadernos do ISER*, n. 13, 1981.
- BACELAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. Contexto: São Paulo, 2008.
- BARBOSA, Marta Emisia Jacinto. *Cidade na contramão: Fortaleza nas primeiras décadas do século XX*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.
- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. Incômodos hóspedes? Notas sobre a participação da Igreja e dos partidos políticos nos movimentos sociais urbanos. In: DELLA CAVA, Ralph et al. *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L & PM/CEDEC, 1986.
- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. *O reverso das vitrines*. Fortaleza: Rio Fundo, 1992.
- BARROS, Angerlânia da Costa. *Retirar, afastar e esconder: erradicação de favelas e exclusão socioespacial na cidade de Fortaleza (1972-1979)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Ceará, 2018.
- BENJAMIN, WALTER. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BEOZZO, José Oscar. *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BETTO, Frei. *O que é comunidade base*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BIAZZO, P. P. *Campo e rural, cidade e urbano: distinções necessárias para uma perspectiva crítica em Geografia Agrária*. IV ENGRUP, São Paulo. Anais..., São Paulo: FFLCH/USP, p. 132-150, 2008.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986

BOFF, Leonardo. Fé, teologia da libertação e compromisso político-partidário. In: Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Petrópolis (org.), *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis: Vozes, pp. 121-130, 1987.

BRAGA, Elza Franco. *Os labirintos da habitação popular: conjunturas, programas e atores*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1995.

BRAGA, Elza Franco; BARREIRA, Irllys Alencar F. (Org.). *A política da escassez: lutas urbanas e programas sociais governamentais*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Stylus Comunicações, 1991.

BRANDÃO, F. R. L. *A elaboração do saber nas lutas pela moradia: um estudo sobre ocupações de terrenos em Fortaleza*. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2001.

BRANDÃO, Miguel Arcanjo Fernandes. *Dom Aloísio Léo Arlindo cardeal Lorscheider: sexto bispo e quarto arcebispo da Arquidiocese de Fortaleza*, 2018. In: <https://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/dom-aloisio-leo-arlindo-cardeal-lorscheider%EF%BB%BF-sexto-bispo-e-quarto-arcebispo-da-arquidiocese-de-fortaleza/>. Acesso: março de 2023.

BRINGEL, Breno; TEIXEIRA, Marco A. Repertórios de ação e repertórios de interpretação: trinta anos de estudos sobre os movimentos sociais no Brasil. In: WARRER, Ilse Scherer; LUCHMANN, Lígia Helena. (Org.) *Movimentos Sociais e engajamento político: trajetórias e tendências analíticas*. Ed. UFSC, 2015.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira; SOUZA, Beatriz Muniz; PIERUCCI, Antonio Flávio de O. Comunidades Eclesiais de Base. In: SINGER, Paul; BRANT, Vinícius Caldeira (Org.). *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CAMARGO, M. R. M. Escreva-me urgente. Um estudo dos elos comunicativos na carta. In: BASTOS, M. H. C.; CUNHA, M. T. S.; MIGNOT, A C. V. (Org.). *Destino das letras: história, educação e escrita epistolar*. Passo Fundo: UPF, 2002.

CANO, W. Urbanização: sua crise e revisão de seu planejamento. *Revista de Economia Política*, Campinas, v.9, n.1, p. 62 – 82, jan. 1989.

CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARNEIRO, Henrique S. Comida e Sociedade: significados sociais na História da Alimentação. In: *Revista História: questões e debates*. Curitiba, n. 42, pp. 71-80, 2005.
CARR, Edward Hallet. *Que é história?* São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CARTA DE CANINDÉ (V Encontro Intereclesial das CEBs). In: *REB* (Revista Eclesiástica Brasileira), v.43, fasc.171 (Documentação), Setembro, pp.592-597. Petrópolis: Vozes, 1983.

CARTAXO, W. V.; GUIMARÃES, F. M.; Soares, J. J.; Beltrão, N. E. D. M. *Potencialidades da produção de algodão pela agricultura familiar do Nordeste*. Campina Grande: s.n., 2008.

CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly. Notas sobre a participação da Igreja nas eleições estaduais de 1986. In: CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly (Org.). *O Ceará na década de 1980 – atores políticos e processos sociais*. Campinas, SP: Pontes; Fortaleza, CE: Programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, 2009.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Carta Pastoral Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: 2011.

CINTINO, Adriana Gilioli. *Contribuições da doutrina social católica ao mundo do trabalho: Brasil 1937-1967*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 2012.

COMBLIM, José. Evolução da Pastoral Urbana. In: OLIVERIA, Francisco de. ROSSI Waldemar *et al.*, *Pastoral Urbana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

COMBLIM, José. Os problemas do governo da Igreja. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2011. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/173-noticias-2011/42374-os-problemas-de-governo-da-igreja-artigo-inedito-de-jose-comblin>. Acesso: maio de 2023.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). *Cadernos conflitos no campo Brasil*. In: <https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes-2/conflitos-no-campo-brasil>. Acesso: março de 2023.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René. *Por uma História política*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

CUNHA, Maria Teresa Santos. Por hoje é só. Cartas entre amigas. In: BASTOS, M. H. C. CUNHA, M. T. S. MIGNOT, M.C.V. (Org.). *Destinos das letras – história, educação e escrita epistolar*. Passo Fundo: UPF, 2002.

DELLA CAVA, Ralph. *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*, 2 volumes. Bauru: Edusc, 2003.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós – 70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.

DOIMO, Ana Maria. Igreja e movimento sociais pós 70 no Brasil. In: SANCHIS, Pierre (org). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

DORNELAS, Nelito Nonato. A presença da Igreja Católica no Brasil e suas implicações sociopolíticas. *Revista: Encontros Teológicos*. Ano 25, n. 3, pp. 123-142, 2010.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boi Tempo, 2010.

FERNANDES, Adelita Neto Carleial; DIÓGENES, Glória Maria; LIMA, Maria Cláudia Nogueira de. Movimentos sociais urbanos em Fortaleza: trajetória de um novo sujeito social. In BRAGA, Elza Franco; BARREIRA, Irllys Firmo (orgs.). *A política da escassez: lutas urbanas e programas sociais governamentais*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Stylus Comunicações, 1991.

FOLLMANN, José Ivo. *Igreja, ideologia e classes sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e luta pela moradia*. Rio de Janeiro: Loyola, 1991.

GOMES, Paulo César. *Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONDIM, Linda. Quando os Movimentos Sociais se Organizam: Burocracia versus Democracia nas Associações de Moradores. In: NASCIMENTO, Elimar P.; BARREIRA, Irllys Alencar F. *Brasil urbano: cenários da ordem e da desordem*. Rio de Janeiro: Notrya, 1993.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. V.1. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1999.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

IFFLY, Catherine. *Transformar a metrópole: Igreja católica, territórios e mobilizações em São Paulo (1970-2000)*. Unesp: São Paulo, 2010.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Ática, 1991.

LUCENA, Sávio Miná de. A habitação em Fortaleza: do acesso à moradia e sua histórica desigualdade. In: *Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos*, Porto Alegre, 2010.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARICATO, Ermínia. As tragédias urbanas: desconhecimento, ignorância ou cinismo? *Minha Cidade*. V. 11, págs. 1 – 4, 2011.

MARICATO, Ermínia. *Metrópole na periferia do capitalismo: desigualdade, ilegalidade e violência*. São Paulo: Hucitec, 1996.

MARQUES, Olinda. Conflitos de terra no Ceará na década de 1980 – Atuação da Igreja (O trabalho de “base” – CPT e CEBS). In: CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly (org). *O Ceará na década de 1980: atores políticos e processos sociais*. Pontes: Fortaleza, 2009.

MARTINS, José de Souza. *Caminhada no Chão da Noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MARTINS, Vanessa G. D. Reflexão sobre a escrita epistolar como fonte histórica a partir da contribuição da teoria da literatura. In: *Revista Linguagem & Literatura*, v. 13, n. 20, pp. 61-72, 2011.

MC DONALD, Brendan Coleman; ALBUQUERQUE, Benedito Francisco (Org.). *O perfil da Igreja no Ceará*. Fortaleza: UFC, 1997.

MELO, João Alfredo Telles. Dom Aloísio: apóstolo da justiça. In: SILVA, Marcelo Gurgel Carlos da (org). *Dom Aloísio Lorscheider: doutor honoris causa da UECE*. Fortaleza: Ed. UECE, 2005, p. 61.

MELO, M. A. B. C. Políticas públicas e habitação popular: continuidade e ruptura, 1979-1988. *RUA*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 37-59, 1989. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/rua/article/view/3066>.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História, metodologia e memória*. São Paulo: Contexto, 1994.

MOURA, RAFAEL. *Habitação social em Fortaleza – CE pós Ministério das Cidades: análise das intervenções promovidas pelo governo municipal*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). In: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16137/tde-22062017-152944/publico/RafaelCostadeMoura.pdf>. São Paulo, 2017.

MUGGLER, Monica Maria. *Padre José Comblin: uma vida guiada pelo Espírito*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

NEVES, Frederico de Castro. A seca na história do Ceará. In: SOUSA, Simone de [org.]. *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

NEVES, Frederico de Castro. Seca, pobreza e política: o que é politicamente correto para os pobres? In: *Trajetos – Revista de História da UFC*, Fortaleza: v. 7, n. 13, p. 186-201, 2009.

NOVAES, Regina. Uma greve sacramental: a catolicidade no fio da navalha. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Elisie Studart Gurgel de. *Dom Aloísio Lorscheider*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2006.

OLIVEIRA, Prof. Pedro A Ribeiro. O Catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática. In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Petrópolis, RJ, fascículo 236, dez/ 1999.

ORLANDI, Enni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4. ed. Campinas: Pontes, 1996.

PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria (Orgs.). *Doutrina Social e Universidades*. São Paulo: educ e Paulinas, 2007.

PAZ, Rosângela Dias Oliveira da. *Fundo Nacional de Moradia Popular: Marco Histórico de Participação da União dos Movimentos de Moradia de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

PERANI, Cláudio. A Igreja no Nordeste: breves notas histórico-críticas. In: *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, p. 53-65, nov-dez, 1984.

PEREIRA, Gylmara de Araújo; AQUINO, Thiago Antonio de A. A culpa e suas relações com a religiosidade e o sentido da vida. In: *Revista Logos & Existência*, Paraíba, v. 5, n. 2, 204-219, 2016.

PIANA, Marivone. *Música-Movimento: Estratégias e significados da Produção Musical do MST*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

PIERUCCI, A. F. O. *Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre o comportamento reprodutivo*. São Paulo, Brasiliense-Cebrap, 1978.

PINSKY, Carla B. (org.) *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

PIRES, Dom José Maria. *Carta Pastoral Sobre o sofrimento dos agricultores*. João Pessoa, 1975.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRANDI & SOUZA, A.R. de. 1996. A carismática despolitização da Igreja Católica. In PIERUCCI, Antônio F. & PRANDI, Reginaldo: *A realidade social das religiões no Brasil*, pp. 59-92. São Paulo: Hucitec.

RABELO, Cristiano Rodrigues. *“Memórias de nossas lutas”*: narrativas do Conjunto Palmeiras em Fortaleza, Ceará (1974 a 2014). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2017.

REIS, Edilberto Cavalcante. Visitas e cartas pastorais: a construção de um projeto eclesial. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. III, n. 9, jan. /2011.

REMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

RIBEIRO, Arthur Rizzi; CARVALHO, Ricardo da Silva; Oreiro, José Luis. A Doutrina Social da Igreja Católica, o novo desenvolvimentismo e a economia social de mercado: diálogos possíveis? In: *Revista de Economia Política*, v. 39, n. 4, pp. 710-135, 2019.

RODRIGUES, Arlete Moysés. *Moradias nas cidades brasileiras*. São Paulo: Contexto, 1988.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1988.

SANTIAGO, Pádua. A cidade como utopia e a favela como espaço estratégico de inserção na cultura urbana (1856-1930). In: *Trajetos: revista de história da UFC*. Fortaleza: Departamento de História da UFC, v. 1, n. 2, p.127, 2002.

SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2005.

SCOTT, J. C. “Formas cotidianas da resistência camponesa.” Revista: *Raízes*. Campina Grande: UFCG, v. 21, nº 01, p. 10-31, jan/jun 2002.

SCOTT, J. C. *A Dominação e as Artes da Resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013, p. 253-308.

SEBE, José Carlos; SEAWTIGHT, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

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

SILVA, Percival Tavares da. *Origem e Trajetória do Movimento Amigos de Bairro em Nova Iguaçu (MAB) – 1974/1992* (Relação vanguarda-base-massa: práxis política e educativa). Dissertação (Mestrado em Educação) – Fundação Getúlio Vargas: Instituto de Estudos Avançados em Educação, Rio de Janeiro, 1993.

SILVA, José Bozacchiello da. Formação socioterritorial urbana. In: DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. *De cidade à metrópole: (trans)formações urbanas em Fortaleza*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

SILVA, José Bozacchiello da. *Quando os incomodados não se retiram: uma análise dos movimentos sociais em Fortaleza*. Fortaleza: Multigraf Editora, 1992.

SOFIATI, Flávio Munhoz. A juventude da Teologia da Libertação (Youth of Liberation Theology). *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, p. 333-356, jun., 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-841.2012v10n26p333>. Acesso em 15/03/2022.

SOUZA, S. T. Relação Campo-cidade: em busca de uma tentativa dialética para a compreensão desses espaços na atualidade. In: LOPES, Diva M. L.; HENRIQUE, W. (Org.). *Cidades médias e pequenas: teorias, conceitos e estudos de caso*. Salvador: CEI, p. 195-208, 2010.

SPOSITO, M. E. B. *Capitalismo e urbanização*. São Paulo: Contexto, 1988.

TEDESCO, João Carlos e SILVA, Emerson Neves da. Igreja Católica, questão agrária e a luta social no campo (1950-1980). In: *Cadernos do CEOM – Antropoceno: a sociedade como uma força de mudança da paisagem*. v. 33, n. 52 (jun/2020).

TEIXEIRA, Faustino Luis Couto. *Comunidades Eclesiais de Base*: bases teológicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

VALADARES, Lúcia do Prado. *Passa-se uma casa* – análise do programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

VAN DIJK, T. *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto, 2008

WANDERLEY, Luis Eduardo W. Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e educação popular. In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 41, n. 164, pp. 686-707, 1981.

WARRER, Ilse Scherer; LUCHMANN, Lígia Helena. Um panorama dos estudos sobre os movimentos sociais e a participação no Brasil. In: *Movimentos Sociais e engajamento político*: trajetórias e tendências analíticas. Ed. UFSC, 2015.

WHITACKER, A. M. Campo e cidade. Cidades médias e pequenas. Algumas proposições para a pesquisa e o debate. In: LOPES, Diva M. L.; HENRIQUE, W. (Org.). *Cidades médias e pequenas*: teorias, conceitos e estudos de caso. Salvador: CEI, p. 187-194, 2010.

FONTES

1. ARQUIVO CENTRAL DA CNBB DO REGIONAL NORDESTE I

CADERNOS PASTORAIS

CNBB-NE I. *II Assembléia Regional de Pastoral*. Cadernos Pastorais n. 1, 1981.

CNBB-NE I. *CEBs, Povo Reunido Lutando Por Uma Nova Sociedade*. Cadernos Pastorais nº 4, 1982.

CNBB-NE I. *Povo Reunido no Amor do Pai torna-se o sinal e o germe de um mundo novo, de uma nova cidade*. Cadernos Pastorais nº 5, 1982.

CNBB-NE I. *Refletindo a Ação Pastoral: Fortaleza*. Cadernos Pastorais nº 57, 1986.

CNBB-NE I. *II Seminário Regional de Pastoral Urbana*. Cadernos Pastorais nº 73, 1987.

CNBB-NE I. *Visita da Presidência e CEP às nove dioceses do Ceará*. Cadernos Pastorais nº 74, 1987.

CNBB-NE I. *8ª Assembleia Regional de Pastoral: a caminhada da Pastoral do Político nas Dioceses*. Cadernos Pastorais, nº 76, 1988.

CNBB-NE I. *Visita da Presidência e CEP as nove dioceses do Ceará*. Cadernos Pastorais nº 90, 1989.

CNBB-NE I. *10ª Assembléia Regional de Pastoral*. Cadernos Pastorais nº 94, 1990.

RELATÓRIOS, FOLHETOS, OFÍCIOS E CARTILHAS

CARTILHA. *Fora Padre Caetano e a Direção do Conselho Comunitário*. Fortaleza, 1986.

CNBB-NE I. *Relatório Sobre a Pastoral Urbana no Regional Nordeste I* [mimeo]. Cx 11, 1981.

CNBB-NE I. *Relatório da Assembléia da Pastoral Urbana* [mimeo]. Cx 218, 1983.

CNBB-NE I. *Síntese da Assembléia da Pastoral Urbana* [mimeo]. Cx 218, 1984.

PROAFA. *Ofício de resposta referente aos dados da população da Região Metropolitana*. Nº 079/85, Cx 41, 1985.

CNBB-NE I. *Síntese dos principais aspectos da caminhada da Pastoral Urbana no Regional Nordeste I*. 1986.

CNBB-NE I. *Encontro Regional de Pastoral Urbana* [mimeo], 1986.

CNBB-NE I. *Encontro Regional da Pastoral Urbana*. Folheto, Cx 218, 1990.

2. ARQUIVO REDENTORISTA DE FORTALEZA

ARF. *Nota de Repúdio: solidariedade ao Pe. Bernardo e todos os presos*. Fortaleza, 1987.

DUGGAN, Jacó. *Carta destinada ao Frei Lucas Dolle*. Fortaleza, 1987.

ARF. *Carta Aberta ao Sr. Governador e à população cearense: porque estamos em greve de fome*. Fortaleza, 1987.

ARF. *CEBs: nota de agradecimento*. Fortaleza, 1987.

CALLANAN, Brendan. *Relatório Anual da V Prov. De Fortaleza*. Fortaleza, 1987.

3. CARTAS PASTORAIS

LORSCHIEDER, Dom Aloísio. *Carta Pastoral sobre os Problemas de Terras na Arquidiocese de Fortaleza*. Fortaleza 1982.

LORSCHIEDER, Dom Aloísio. *Carta Pastoral sobre o Uso e a Posse do Solo Urbano*. Fortaleza, 1989.

4. DOCUMENTOS DA IGREJA

CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CNBB. *Igreja e problemas de terra*. 1980. In: <https://pstrindade.files.wordpress.com/2015/01/cnbb-doc-17-igreja-e-problemas-da-terra.pdf>. Acesso: abril de 2023.

CNBB. *Pistas para uma pastoral urbana*. 1979.

CNBB. *Solo Urbano e Ação Pastoral*. Documento 23, 1982. In: <https://efosm.files.wordpress.com/2013/02/cnbb-doc-23-solo-urbano-e-ac3a7c3a3o-pastoral.pdf>. Acesso em: junho de 2023.

VATICANO II. *Mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

VATICANO. *Código de Direito Canônico*, 1987.

VATICANO. *Instrução Geral do Missal Romano*. 2002.

VATICANO. *Rerum Novarum*. 1891. In: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso: outubro de 2023.

5. DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. *Decreto-lei nº 4.380*, de 21 de agosto de 1964. In: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=4380&ano=1964&ato=9a8cXU65UNVRVT516>. Acesso em maio de 2023.

PROAFA. *Levantamento das Favelas e Núcleos Favelados da RMF*, Fortaleza, 1985.

SECRETARIA DO TRABALHO E AÇÃO SOCIAL DO CEARÁ/ Coordenadoria Estadual de Defesa Civil. *Adensamentos Favelados em Fortaleza – Processos de conformação e alguns traços físicos e organizacionais*. Fortaleza, 1992.

6. ENTREVISTAS

FREITAS, Ana Maria. *História de Vida*: depoimento [out. 2017].

FREITAS, Ana Maria. *História de Vida*: depoimento [out. 2021].

SAMPAIO, Luciano Furtado. *História de Vida*: depoimento [jul. 2022].

SILVA, Maria Edite. *História de Vida*: depoimento [set. 2017].

TEIXEIRA, José. *História de Vida*: depoimento [nov. 2018].

TEIXEIRA, José. *História de Vida*: depoimento [mar. 2023].

7. PERIÓDICOS

Favelados são 23,9 da cidade. *Diário do Nordeste*. Fortaleza. Caderno: Jornal dos Bairros. Fortaleza, 19 de jun. 1982.

Dom Aloísio focaliza pobreza no Nordeste. *O Povo*. Fortaleza, p. 9, 2 de jun. 1982.

As linhas pastorais dos bispos do Nordeste. *O Povo*. Fortaleza, p. 9, 4 de jun. 1982.

A posse da terra é questão prioritária. *O Povo*. Fortaleza, p. 3, 5 de jun. 1982.

A posse da terra é questão prioritária. *O Povo*. Fortaleza, p. 3, 5 de jun. 1982.

Dois Cardeais e 60 bispos debatem a seca. *O Povo*. Fortaleza, p. 3, 2 de jun. 1983.

Dom Aloísio manda Polícia prender bispos, se as CEB's são culpadas. *O Povo*. Fortaleza, p. 12, 12 de mai. 1985.

Dom Aloísio: “o sangue derramado em Trairi não terá sido inútil”. *O Povo*. Fortaleza, p. 14, 16 de mai. 1985.

Dom Aloísio pede garantia de vida para padres no Ceará. *O Povo*. Fortaleza, p. 4, 23 de ago. 1986.

Padre esclarece fatos sobre despejo de famílias na Colônia. *Diário do Nordeste*. Fortaleza, p. 7, 29 de ago. 1986.

Associações de bairro querem saída de padre. *O Povo*, Fortaleza, p. 7, 16 set. 1986.

Cebs marcham sobre o Cambeba. *Diário do Nordeste*. Fortaleza, 22 de jun. 1987.

Padre agredido em ato no Cambeba. *O Povo*. Fortaleza, 23 de jun. 1987.

Tasso ouve durante 2 horas os conselhos de Dom Aloísio. *O Povo*. Fortaleza, p. 3, 23 de jun. 1987.

Encenação. *O Povo*. Coluna. Fortaleza, 24 de jun. 1987.

Esclarecimento. *O Povo*. Coluna. Fortaleza, 26 de jun. 1987.

Padre preso e autuado sob acusação de ferir e desacatar um oficial. *Diário do Nordeste*. Fortaleza, 21 de ago. 1987.

Padre Bernardo agride policiais e vai preso. *Tribuna do Ceará*. Fortaleza, 21 de ago. 1987.

Romeiros buscam na fé a solução para a vida. *O Povo*. Fortaleza, 5 de out. 1987.

Defesa do frade. *O Povo*. Opinião do Leitor. Fortaleza, 14 de out. 1987.

Padres, nunca mais. *O Povo*. Fortaleza, 8 de dez. 1987.

Invasões já somam mais de 100 desde 86. *O Povo*. Fortaleza, p. 7, 21 de abr. 1988.

Vida nas invasões marcada pela fome e desesperança. *Diário do Nordeste*. Fortaleza, p. 7, 18 de jan. 1989.

Morre, aos 83, dom Aloísio Lorscheider. *Folha de São Paulo*. São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2412200706.htm>. Acesso em: 20 de abril de 2020.