UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA – UDESC
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO– FAED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

GEOVANNI ROCHA JUNIOR

EM BUSCA DE UMA TRANSIÇÃO PERDIDA: O HUMANISMO CRISTÃO ENTRE A VIGILÂNCIA POLÍTICA E O ENSAIO DEMOCRÁTICO DAS CLASSES POPULARES NO BRASIL (1974-1985)

FLORIANÓPOLIS
2024

GEOVANNI ROCHA JUNIOR

EM BUSCA DE UMA TRANSIÇÃO PERDIDA: O HUMANISMO CRISTÃO ENTRE A VIGILÂNCIA POLÍTICA E O ENSAIO DEMOCRÁTICO DAS CLASSES POPULARES NO BRASIL (1974-1985)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED, da Universidade do Estado de Santa Catarina - Udesc, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Lindolfo Lohn.

FLORIANÓPOLIS

2024

Ficha catalográfica elaborada pelo programa de geração automática da

Biblioteca Universitária Udesc,

com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rocha Junior, Geovanni
Em busca de uma transição perdida : o humanismo cristão entre a vigilância política e o ensaio democrático das classes populares no Brasil (1974-1985) / Geovanni Rocha Junior. -- 2024.
514 p.

Orientador: Reinaldo Lindolfo Lohn
Tese (doutorado) -- Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2024.

1. Classes populares. 2. Clero progressista. 3. Democratização. 4. Mobilização social. 5. Transição política. I. Lohn, Reinaldo Lindolfo. II. Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

GEOVANNI ROCHA JUNIOR

EM BUSCA DE UMA TRANSIÇÃO PERDIDA: O HUMANISMO CRISTÃO ENTRE A VIGILÂNCIA POLÍTICA E O ENSAIO DEMOCRÁTICO DAS CLASSES POPULARES NO BRASIL (1974-1985)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED, da Universidade do Estado de Santa Catarina - Udesc, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Lindolfo Lohn.

BANCA EXAMINADORA

Reinaldo Lindolfo Lohn, Dr.

Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC

Membros:

Américo Oscar Guichard Freire, Dr.

Fundação Getúlio Vargas - FGV

Larissa Rosa Corrêa, Dra.

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio

Mariana Rangel Joffily, Dra.

Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC

Paulo Pinheiro Machado, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Florianópolis, 9 de dezembro de 2024.

Para Michele Medeiros Cisne.

AGRADECIMENTOS

Uma boa parte deste trabalho foi elaborado durante a pandemia, em meio a um ambiente político em que as bravatas autoritárias voltaram à cena e as ameaças golpistas pairaram sobre o país. Esses fatores conferiram dramaticidade a um percurso que é notavelmente solitário e longo. O resultado final da tese contou com a generosidade de pessoas e instituições que contribuíram de diferentes formas, às quais expresso os meus sinceros agradecimentos.

Graças ao Programa de Bolsas de Monitoria de Pós-Graduação (PROMOP) e à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC), tive a oportunidade de me dedicar à investigação científica nos últimos quatro anos. Nunca é demais lembrar que não há regime democrático que se sustente sem o combate às desigualdades e a valorização da pesquisa científica.

Agradeço especialmente à minha companheira, Michele Medeiros Cisne, que esteve ao meu lado em todos os momentos. Suas palavras carregadas de afeto e seus conselhos perspicazes foram de suma importância para que eu pudesse seguir em frente nos períodos mais complicados. Que o futuro seja tranquilo e leve, cheio de alegria. Afinal, a felicidade reside nas coisas mais singelas da vida.

Registro minha profunda gratidão aos meus pais, Andreza e Geovanni, que me ofereceram todo o apoio necessário.

Tenho plena consciência de que esta tese também é resultado de uma jornada mais longeva, que teve início ainda na iniciação científica. Nesse sentido, gostaria de agradecer imensamente ao professor Reinaldo Lohn pela orientação paciente e atenta. Suas reflexões sobre a transição política sempre despertaram meu interesse. A consistência de seus apontamentos foi determinante ao longo desse processo.

Aos amigos que sempre estiveram por perto, seja nas trocas enriquecedoras de ideias, nos debates cotidianos sobre política e futebol ou nas confraternizações alegres e descontraídas. Correndo o risco de omitir alguns nomes, destaco: Carlos Alberto Nunes, Daniel Freire, Gabriel Medeiros, Hudson Neves, Lucas Alves, Thiago Oliveira, Victor Emmanuel e Vinícius Carvalho.

Na UDESC, não poderia deixar de mencionar meu apreço pelo corpo docente do PPGH, bem como pela turma de doutorado de 2020 e pelos integrantes do grupo de estudos do LEC. Estendo esse agradecimento ao sempre gentil e prestativo Piter Kerscher, da secretaria do programa.

Agradeço ao professor Américo Freire, que foi muito receptivo em uma conversa remota que tivemos logo no início dessa empreitada, além de ter contribuído com valiosas sugestões na banca de qualificação. Da mesma forma, agradeço à professora Caroline Cubas pela análise criteriosa do texto apresentado no exame de qualificação, seus comentários ajudaram a estruturar a versão final do trabalho. Agradeço também às professoras Larissa Rosa Corrêa e Mariana Joffily e ao professor Paulo Pinheiro Machado por gentilmente aceitarem o convite para participar da banca de defesa.

Só o plantonista supõe ser a política uma arena onde o iluminado pode ingenuamente perseguir apenas fins teleológicos, como a "conquista do poder de classe". Há hoje os que vivem, os que sofrem e aqueles que são oprimidos, e política se faz tanto sobre eles quanto sobre o futuro. Uma política que ignore solidariedades imediatas se tornará peculiarmente teórica, impiedosa e autodestrutiva.

E. P. Thompson.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo investigar a participação das camadas populares no desenrolar da última transição política que ocorreu no Brasil ao fim da ditadura militar (1964-1985), tendo em vista situar historicamente as características da democratização da sociedade brasileira, que ganhou forma entre as décadas de 1970 e de 1980. O foco da discussão está no contato estabelecido por movimentos e setores populares com o chamado cristianismo progressista, particularmente no âmbito católico. A investigação histórica evidencia que as ações de religiosos junto aos mais pobres em diferentes regiões do país não ficaram restritas à influência eclesiástica sobre o tecido social brasileiro. No recorte histórico delimitado, especialmente a partir de 1974, a circulação de ideias oriundas dos setores progressistas católicos entre as camadas sociais populares produziu desdobramentos políticos e sociais duradouros. Isso ocorreu, sobretudo, em razão da intensa politização do cotidiano e da circulação de retóricas advindas de uma dimensão intelectual, política e mobilizadora situada no que então se chamou de humanismo cristão, que contestava as injustiças decorrentes de um sistema socioeconômico percebido como injusto. Em termos metodológicos, a pesquisa foi realizada a partir de uma análise qualitativa dos documentos coletados no Arquivo Nacional, mais especificamente nos fundos do Serviço Nacional de Informações (SNI) e do Centro de Informações do Exterior (CIEX), em conjunto com matérias publicadas na grande imprensa. A documentação fornece evidências empíricas do controle efetuado pelo setor de vigilância da ditadura militar sobre a agência das camadas populares e suas interlocuções com personagens ligados ao cristianismo. Os resultados obtidos com esta investigação permitem apontar três aspectos sobre a última transição brasileira. Em primeiro lugar, houve a formação de um novo repertório de mobilização social a partir de elementos cristãos, pelo qual as classes populares passaram a reivindicar direitos de cidadania. Além disso, constatou-se que diferentes significados de democracia estiveram em disputa durante o período. Por último, as unidades de inteligência do regime atuaram no sentido de diluir o ensaio democrático em curso. A transição política, portanto, não pode ser retratada de forma linear ou restrita ao projeto de distensão gradual anunciado pelo governo Geisel. Uma abordagem densa das temporalidades dissonantes de tal processo histórico revela a movimentação de diferentes agentes sociais e seus antagonismos, além de disputas sociais e políticas que ainda permeiam o tempo presente.

Palavras-chave: Classes populares; Clero progressista; Democratização; Mobilização social; Transição política.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to investigate the participation of the working classes in the last political transition that took place in Brazil at the end of the military dictatorship (1964-1985), with a view to historically situating the characteristics of the democratization of Brazilian society, which took shape between the 1970s and 1980s. The focus of the discussion is on the contact established by popular movements and sectors with so-called progressive Christianity, particularly in the Catholic sphere. The historical investigation shows that the actions of religious people with the poorest in different regions of the country were not restricted to ecclesiastical influence on the Brazilian social fabric. In the historical context defined, especially from 1974 onwards, the circulation of ideas from progressive Catholic sectors among the popular social strata produced lasting political and social developments. This was mainly due to the intense politicization of everyday life and the circulation of rhetoric stemming from an intellectual, political and mobilizing dimension situated in what was then called Christian humanism, which challenged the injustices arising from a socio-economic system perceived as unfair. In methodological terms, the research was based on a qualitative analysis of documents collected in the National Archives, more specifically in the archives of the National Intelligence Service (SNI) and the Foreign Intelligence Center (CIEX), together with articles published in the mainstream press. The documentation provides empirical evidence of the control carried out by the military dictatorship's surveillance sector over the agency of the working classes and their interlocutions with figures linked to Christianity. The results obtained from this investigation allow us to point out three aspects of the last Brazilian transition. Firstly, there was the formation of a new repertoire of social mobilization based on Christian elements, through which the popular classes began to demand citizenship rights. In addition, different meanings of democracy were in dispute during the period. Finally, the regime's intelligence units acted to dilute the democratic experiment underway. The political transition, therefore, cannot be portrayed in a linear way or restricted to the project of gradual détente announced by the Geisel government. A dense approach to the dissonant temporalities of this historical process reveals the movement of different social agents and their antagonisms, as well as the social and political disputes that still permeate the present day.

Keywords: Working classes; Progressive clergy; Democratization; Social mobilization; Political transition.

LISTA DE SIGLAS

ABIN – Agência Brasileira de Inteligência.

AERP – Assessoria Especial de Relações Públicas.

ALESP – Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo.

ALN – Ação Libertadora Nacional.

ANL – Aliança Nacional Libertadora.

AP – Ação Popular.

ARENA – Aliança Renovadora Nacional.

ASFAP – Associação dos Favelados de Piracicaba.

BNDE – Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico.

BNH – Banco Nacional da Habitação.

CAL – Confederação Anticomunista Latino-Americana.

CCC – Comando de Caça aos Comunistas.

CCFD – Comitê Católico contra a Fome e para o Desenvolvimento.

CDDH – Centro de Defesa dos Direitos Humanos.

CDHM – Comissão de Direitos Humanos e Marginalizados.

CEAC – Centro de Estudos e Ação Comunitária.

CEAL – *Comité Europe Amerique Latine*.

CEAS – Centro de Estudos e Ação Social.

CEB ou CEBs – Comunidades Eclesiais de Base.

CEBRAP – Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

CEDAE – Companhia Estadual de Águas e Esgotos do Rio de Janeiro.

CEDAL – Centro de Estudos do Desenvolvimento da América Latina.

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho.

CENIMAR – Centro de Informações da Marinha.

CEP – Comissão Episcopal de Pastoral.

CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe.

CFTC – Confederação Francesa dos Trabalhadores Cristãos.

CGTU – Confederação Geral do Trabalho Unitário.

CIE – Centro de Informações do Exército.

CIEC – Confederação Interamericana de Educação Católica.

CIEX – Centro de Informações do Exterior.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

CISA – Centro de Informações da Aeronáutica.

CJM – Circunscrição Judiciária Militar.

CMI – Conselho Mundial de Igrejas.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

COBAL – Companhia Brasileira de Alimentos.

CONAR – Comitê Nacional de Ajuda aos Refugiados.

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura.

COPACHI – Comitê de Cooperação para a Paz no Chile.

COSEG – Coordenação Geral de Segurança.

CPDOC – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil.

CPT – Comissão Pastoral da Terra.

CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil.

CUT – Central Única dos Trabalhadores.

DOI-CODI – Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna.

DOPS – Departamento de Ordem Política e Social.

DSI – Divisão de Segurança e Informações.

EMBRATUR – Empresa Brasileira de Turismo; atual Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo.

EMFA – Estado Maior das Forças Armadas.

ESG – Escola Superior de Guerra.

EsNI – Escola Nacional de Informações.

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura.

FAFERJ – Federação de Favelas do Estado do Rio de Janeiro.

FEBEM – Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor.

FGV – Fundação Getúlio Vargas.

FRACAB – Federação Rio-Grandense das Associações Comunitárias e de Amigos de Bairros.

FSM – Fórum Social Mundial.

GAJP – Grupo de Ação Justiça e Paz.

GTDN – Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste.

IAPAS – Instituto de Administração Financeira da Previdência e Assistência Social.

IBASE – Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas.

IBRADES – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

INPS – Instituto Nacional de Previdência Social.

JEC – Juventude Estudantil Católica.

JOC – Juventude Operária Católica.

JUC – Juventude Universitária Católica.

MATRACA – Movimento de Apoio ao Trabalhador do Campo.

MCDC – Movimento Contra o Desemprego e a Carestia.

MCV – Movimento Contra o Custo de Vida.

MDB – Movimento Democrático Brasileiro.

MEB – Movimento de Educação de Base.

MJ – Ministério da Justiça.

MPL – Movimento Popular de Libertação.

MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola.

MRE – Ministério das Relações Exteriores.

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra.

MTC – Movimento de Transporte Coletivo.

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil.

OCDE – Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico.

OEA – Organização dos Estados Americanos.

ONU – Organização das Nações Unidas.

PASEP – Programa de Formação do Patrimônio do Servidor Público.

PCB – Partido Comunista Brasileiro.

PCdoB – Partido Comunista do Brasil.

PDC – Partido Democrata Cristão.

PDS – Partido Democrático Social.

PIS – Programa de Integração Social.

PND – Plano Nacional de Desenvolvimento.

PSD – Partido Social Democrático.

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira.

PT – Partido dos Trabalhadores.

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro.

PUC – Pontifícia Universidade Católica.

SAGMACS – Sociedade para Análises Gráficas e Mecanográficas Aplicadas aos Complexos Sociais.

SAPPP – Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco.

SAR – Serviço de Assistência Rural.

SEBES – Secretaria do Bem-Estar Social.

SEI – Serviço de Estudos e Informações.

SEPESC – Serviço de Extensão Pesqueira de Santa Catarina.

SFICI – Serviço Federal de Informações e Contra-Informações.

SIAN – Sistema de Informações do Arquivo Nacional.

SisNi – Sistema Nacional de Informações e Contra-Informações.

SNI – Serviço Nacional de Informações.

STM – Superior Tribunal Militar.

STR – Sindicato de Trabalhadores Rurais.

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste.

SUNAB – Superintendência Nacional do Abastecimento.

TELERJ – Telecomunicações do Rio de Janeiro.

TFP – Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade.

TRT – Tribunal Regional do Trabalho.

UDN – União Democrática Nacional.

UFBA – Universidade Federal da Bahia.

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina.

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco.

ULTAB – União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil.

UNE – União Nacional dos Estudantes.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas.

UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba.

UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

USP – Universidade de São Paulo.

UTP – União dos Trabalhadores da Periferia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15

1 AS CLASSES POPULARES NO RADAR DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI) 48

1.1 A CIRCULAÇÃO DE UM REPERTÓRIO DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL DURANTE A TRANSIÇÃO POLÍTICA BRASILEIRA NAS LENTES DO SNI 50

1.2 A CAMINHO DA IGREJA: A EXPERIÊNCIA DAS DESIGUALDADES E A IDEIA DE "DOUTRINAÇÃO" DOS POBRES 80

1.3 A DISTENSÃO SOCIAL 123

2 O HUMANISMO CRISTÃO EM MOVIMENTO 151

2.1 A DENÚNCIA DA POLITIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA 153

2.2 AS METAMORFOSES DO HUMANISMO CRISTÃO: DO DESENVOLVIMENTISMO À DEMOCRACIA 194

2.3 A INTERNACIONAL CATÓLICA PROGRESSISTA 236

3 O ENSAIO DEMOCRÁTICO 288

3.1 OS CRISTÃOS NO COTIDIANO POPULAR E O FRACASSO DA DISTENSÃO SOCIAL 290

3.2 A DEMOCRACIA E A AGENDA POPULAR DA TRANSIÇÃO POLÍTICA 347

4 A DEMOCRATIZAÇÃO INACABADA E A SOBREVIVÊNCIA DO REPERTÓRIO DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL CRISTÃO 379

4.1 SINTOMAS DE UMA TRANSIÇÃO POLÍTICA DAS CLASSES POPULARES: A NOVEMBRADA E OS MOTINS DO DESEMPREGO E DA FOME 381

4.2 HISTÓRIAS QUE NÃO CESSAM: A TENTATIVA DE DESARTICULAÇÃO DO CLERO PROGRESSISTA E AS TRANSIÇÕES INCOMPLETAS DO BRASIL CONTEMPORÂNEO 459

CONSIDERAÇÕES FINAIS 479

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 484

INTRODUÇÃO

Em agosto de 1984, aproximadamente 300 representantes das assim denominadas "favelas" de Piracicaba,[1] São Paulo, participaram de uma reunião com o prefeito Adilson Maluf, que foi realizada na Câmara Municipal da cidade. O motivo do encontro se deu em razão da promessa feita no ano anterior, durante as atividades do Congresso dos Favelados, quando o prefeito se comprometeu a dar maiores explicações sobre o projeto de urbanização de algumas áreas do município que haviam sido ocupadas por pessoas de baixa renda. O diálogo teve início assim que um dos líderes do movimento, conhecido como Luizinho, proferiu a seguinte fala: "O povo tem que receber aplauso, e um aplauso de amor de paz e sempre respeitando o que Deus uniu nada mais separa [*sic*]".[2] A ocasião, digna de ser celebrada, simbolizaria a unidade daquele grupo. O aspecto mais relevante da fala de Luizinho foi a valorização de um elemento de ordem religiosa que dava coesão às reivindicações direcionadas ao prefeito da cidade. A imagem metafórica do criador divino é evocada para solidificar os laços que uniam os mais pobres. Sujeitos que compartilhavam experiências em comum devido às precariedades enfrentadas na vida cotidiana e que recorriam a uma certa noção de dignidade, ancorada em ideais característicos de um conjunto de práticas derivadas do que pode ser chamado de humanismo cristão, para pleitear demandas básicas, como o acesso a uma moradia adequada. De acordo com uma possível apropriação popular de tal perspectiva cristã, os pobres eram os escolhidos do "Reino de Deus" e, por isso, detinham direitos que deveriam ser respeitados no plano terrestre, inclusive pelos representantes políticos municipais.

O episódio de Piracicaba, verificado nos anos derradeiros da ditadura militar (1964-1985), ilustra com bastante precisão as mudanças em processo na base da sociedade no contexto da última transição política brasileira (1974-1985). Ao interpelar as evidências empíricas sobre o evento, constata-se que, no momento anterior à explicação do prefeito acerca do projeto de urbanização, Luizinho fez questão de apontar os objetivos do grupo: "Nós não *tamos* fazendo trabalho contra ninguém, *tamo* trabalhando *prá* ver se une o nosso poder, *pra* ver se nós *consegue* alguma coisa *pra* nosso país" [*sic*], disse ele.[3] A luta coletiva, portanto, fortaleceria as reclamações materializadas pelas pessoas que estavam diante do prefeito da cidade, sem

[1] Na documentação analisada, a palavra "favela" não é utilizada para encobrir sentidos ou representações pejorativas, mas sim como a forma pela qual as pessoas se referiam ao movimento social que faziam parte.
[2] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 016542/1984. Jornal Falado da Associação dos Favelados de Piracicaba (ASFAP). 10 de dezembro de 1984. BR DFANBSB V8. ASP ACE 16542/1984.
[3] Ibidem.

causar eventuais prejuízos a outros indivíduos. A fala de Luizinho reforça a percepção popular segundo a qual sozinhos eles não chegariam a lugar algum, mas unidos seria possível barganhar uma posição favorável e até mesmo conquistar direitos que não eram efetivados pelo poder público. É interessante observar que o líder do movimento buscou demarcar a distância entre os trabalhadores pobres presentes na câmara municipal de Piracicaba e os movimentos de maior amplitude protagonizados pela classe trabalhadora organizada em associações sindicais.[4] De acordo com Luizinho, "a classe trabalhadora *inté* hoje ainda não decidiu a sua diretriz, a sua caminhada, a sua participação" [*sic*]. Isso porque os "movimentos sempre são isolados" e o "trabalhador não participa de movimento nenhum" [*sic*]. Apesar da queixa, Luizinho foi enfático ao anunciar a abertura de um tempo em que pessoas como ele não poderiam mais ser descartadas pelas "autoridades" e muito menos continuar recebendo o tratamento como se fossem "marginalizadas". Entre as décadas de 1970 e 1980, as camadas populares passaram a ocupar importantes espaços e a promover disputas que contribuíram para a formação de novas relações políticas no país, o que demonstra que esses atores não foram personagens inertes na última transição brasileira. Tampouco suas histórias devem ser interpretadas tão somente a reboque da vasta literatura que aborda o movimento sindical surgido no ABC paulista no final da década de 1970. Sem cair em falsas hierarquias e dado a pulverização dos mundos do trabalho no Brasil, entende-se que a linha que divide pobres e trabalhadores organizados é por vezes muito tênue, ora demarcando aproximações e ora demarcando afastamentos, a depender das variáveis de cada conjuntura histórica.

Em uma espécie de conclamação, o representante dos moradores das favelas de Piracicaba comunicou que, ao contrário do período anterior,[5] havia chegado um novo momento em que os pobres contavam com a "participação". Ao dar ênfase a um presente em que os grupos mais vulneráveis seriam atores políticos relevantes, Luizinho utilizou o repertório de mobilização social moldado pelas camadas populares da sociedade brasileira junto com interlocutores de um cristianismo progressista em tempos de transição política. Como será demonstrado no decorrer da tese, esse repertório extrapolou as fronteiras do sindicalismo e foi

[4] É sempre importante lembrar a efervescência das classes trabalhadoras organizadas no Brasil nesse período, especialmente com o movimento liderado pelos metalúrgicos do ABC paulista, que deu início a um ciclo de greves em maio de 1978. De modo geral, essa mobilização dos trabalhadores foi fundamental para a criação do Partido dos Trabalhadores (1980) e da Central Única dos Trabalhadores, CUT (1983). Portanto, a fala de Luizinho, ao sublinhar a diferença entre os trabalhadores pobres e os trabalhadores organizados, deve ser interpretada no âmago dessas lutas sociais.

[5] O interlocutor não oferece maiores indícios sobre o que considera ser o "período anterior", apenas afirma que está vivenciando um novo período, que seria marcado, entre outras coisas, pela participação dos mais pobres nas disputas políticas. Acreditamos, porém, que ao indicar um "antes" e um "agora" Luizinho tenha feito uma crítica aos governos militares.

apropriado por segmentos da população de baixa renda em diferentes cantos do país. A partir da segunda metade da década de 1970, mesmo em um cenário político extremamente autoritário, um impulso associativo ganhou vida no Brasil. Todavia, esse impulso associativo não se restringiu apenas aos trabalhadores organizados em entidades sindicais, já que surgiu em decorrência da formação de um campo político popular, segundo a expressão empregada pelo historiador Américo Freire (2019, p. 309). O alicerce fundante do mencionado campo político está intrinsecamente ligado às atividades desenvolvidas pelos setores avançados do catolicismo progressista e ao papel reservado às Comunidades Eclesiais de Base (CEB) no decurso dos anos de 1970. Parece ser fato inequívoco que a constituição de um campo político popular no Brasil nas últimas décadas passa pela maneira como os pobres reelaboraram certos valores cristãos a partir de suas próprias experiências.

Retomando os termos em que a negociação foi apresentada após o preâmbulo feito por Luizinho no ato da Câmara Municipal de Piracicaba, a proposta do prefeito Adilson Maluf previa a mudança de cem famílias das áreas ocupadas e o pagamento de uma porcentagem em relação ao salário-mínimo para a regularização dos lotes de terra. Além disso, o prefeito solicitava a criação de um comitê formado por moradores locais para estudar os detalhes da proposta que acabava de ser anunciada. Evidentemente, a fala de Adilson Maluf não foi bem recebida pelo movimento. Um sujeito conhecido como Grací, do núcleo do Jardim Glória, emitiu seu ponto de vista em relação ao processo de urbanização da prefeitura, dizendo o seguinte:

> Eu não cederia o lugar onde eu moro pra sair pra outro lugar porque seria muito difícil pra mim, a condução, imposto. Essas coisas toda vai complicar. E a gente que tá habitando ali, que via rede de água, esgoto e luz, existe espaço suficiente pro povo. Porque esse povo tem sofrido. A prefeitura sabe que a maior arma que o povo tem contra ela é o voto. E o dia da eleição, esse dia chega. Se hoje um prefeito não ceder de trabalhar com nós, que é que vai acontecer? Na próxima eleição ele cai fora, porque o povo que coloca ele e mantem o poder. A proposta minha é ser urbanizada as áreas. Esta é a minha proposta. Queria saber também qual a proposta que ele vai dar pra gente ver. Se a gente tem condições de aceitar ou não, aí é o povo quem decide. [*sic*][6]

O trecho que remete ao posicionamento de Grací é emblemático e ao mesmo tempo elucidativo. Os empecilhos para que as pessoas mudassem o local de suas moradias eram muitos, incluindo questões materiais concretas como o pagamento de impostos e as dificuldades

[6] Brasil. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 016542/1984. Jornal Falado da Associação dos Favelados de Piracicaba (ASFAP). 10 de dezembro de 1984. BR DFANBSB V8. ASP ACE 16542/1984.

de efetuar o deslocamento para o trabalho através do transporte coletivo. O grupo – ou pelo menos uma parte dele – tinha interesse em regularizar as moradias e permanecer no local, desde que as áreas passassem por um processo de revitalização, com o abastecimento de água tratada, o fornecimento de energia elétrica e a construção de redes de esgoto. Grací sublinhou o sofrimento prolongado do povo diante do alto grau de incerteza que predominava e fez uma advertência ao prefeito da cidade: se Adilson Maluf não encontrasse um meio termo e adequasse a proposta de urbanização da prefeitura para atender aos interesses da população, as sanções viriam através do sufrágio. O poder do voto começava a ser manuseado pelas camadas populares para estabelecer parâmetros de negociação e buscar resolver os conflitos que emergiam após anos de ditadura militar. A democracia rompia timidamente no horizonte popular como uma possibilidade de se alcançar pequenas melhorias em um cotidiano extenuante e assustadoramente desigual.

O prefeito, porém, não deixou barato. Dirigindo-se a Luizinho, Adilson Maluf afirmou que a urbanização não era um "problema de dinheiro", apesar de ter herdado uma delicada situação fiscal da gestão anterior. Ainda assim, o "preço do cano", o "preço do tubo de barro para fazer a rede de esgoto" e a "autorização da companhia *prá* ligar a luz" não representavam um contratempo à urbanização das comunidades de Piracicaba.[7] Segundo o prefeito, o que causava resistência na administração municipal era que, "do nosso ponto de vista, não é justo, não é legal, pura e simplesmente dar o terreno que não é de ninguém". Não sabemos até que ponto as decisões de Adilson Maluf levavam em consideração os interesses empresariais da cidade, mas não se deve ignorar esse componente. Tratava-se, fundamentalmente, de uma disputa cuja resolução dependia das prioridades definidas pelo município. A contenda se estendeu e o prefeito refutou a afirmação de Grací, quando o representante popular disse que os lotes em litígio, por uma questão de justiça, pertenciam aos mais pobres, citando um trecho da bíblia para dar legitimidade ao seu argumento. Mas, para o prefeito, as terras não possuíam proprietários legais e, contrariando a referência feita por Grací às sagradas escrituras, afirmou em tom ríspido que a bíblia não significava nada para os termos daquela negociação. De um lado, Adilson Maluf apelava para a questão da propriedade privada, ponderando que as exigências do povo não eram razoáveis; de outro, Grací introduzia um componente de ordem moral na mesa de negociação para justificar que os pobres tinham direito aos lotes de terra a serem urbanizados, referindo-se a um trecho bíblico a fim de validar a sua posição.

[7] Ibidem.

A proposta do prefeito foi finalmente rejeitada por unanimidade pelos moradores de favelas de Piracicaba, o que significou uma grande vitória do movimento. O projeto de urbanização lançado pela prefeitura não convenceu as pessoas que haviam comparecido à Câmara Municipal da cidade. Permanecendo o impasse, o chefe do poder executivo teve que dar um passo atrás e atender algumas solicitações dos populares. Para avaliar os encaminhamentos da reunião, o responsável pela Associação dos Favelados de Piracicaba (ASFAP) entrou em cena. Tratava-se do Sr. Elizeo, que resumiu da seguinte maneira o comportamento do prefeito Adilson Maluf: "ele só cedeu mesmo foi nos últimos minutos porque ele ficou enrolado, porque ele não tinha outra saída. Aí ele abriu espaço né", sinalizando "pro povo que ele ia atender uma parte do que o povo tava pedindo, que era colocar chafariz nas favelas e colocar a luz" [*sic*].[8] O prefeito comprometeu-se a providenciar um estudo detalhado para viabilizar a ligação da rede de energia elétrica e a construção de uma rede de esgoto nos locais indicados pelos moradores da região. O Sr. Elizeo completou a fala justificando que o prefeito "só cedeu mesmo porque o povo favelado tava bem consciente do que queria e resistiu até a última tentativa dele" [*sic*].[9] Assim como Luizinho e Grací, as observações feitas por Sr. Elizeo fornecem indícios relevantes que demonstram como noções de justiça e injustiças eram formuladas pelas camadas populares a partir de um sentido de dignidade que abarcava elementos do humanismo cristão:

> Ele *tava* querendo até oferecer os terrenos de graça pro povo; mas ele queria que o povo pedisse *pra* ele, já que o povo não é bobo mais, hoje o povo sabe conseguir as coisas na luta, não precisa ficar pedindo. Tudo que você fica mendigando, pedindo você paga caro, hoje! Então você tem que conseguir na luta, na resistência, e tomar a coisa, não é pedir não, porque pedir o que é nosso é a maior vergonha de um povo; ficar pedindo uma coisa que já é nossa há muito tempo. Só pelo direito do povo nascer aqui no Brasil, já tem o direito sobre a terra. E não há a necessidade de estar pedindo terra. A terra é nossa, e não tem por onde tirar essa terra de nós. A terra que nós precisamos *pra* usar, *pra* sobreviver, ela é nossa pelo direito de nós ter nascido no Brasil. Ser brasileiro e ficar pedindo terra nossa aqui *pra* quem? *Pra* outros caras aí que às vezes nem são brasileiros, são pessoas que vem dominando a área de terra nossa aqui, e às vezes são até estrangeiros. E quando menos espera, o brasileiro tem que estar pedindo terra *pra* esses *cara pra* dar. Quando eles chegam a esse ponto, isso parece ser uma grande bondade deles né, parece que eles tão fazendo um benefício muito grande quando a gente pede alguma coisa e eles vão oferecer aí, um pedaço de terra *pra* cada família de favelado. É a maior enganação que aplicam em cima do povo.[10]

[8] Ibidem.
[9] Ibidem.
[10] Ibidem.

O episódio de Piracicaba é um bom ponto de partida para situarmos o problema que estimula o desenvolvimento deste trabalho. Para tal, a investigação que foi conduzida para elaborá-lo obedeceu a procedimentos metodológicos que tiveram de ser construídos com esforço e cuidado, de modo a possibilitar que a abordagem da documentação favorecesse uma interpretação histórica consistente. Tratar de ideias e projeções políticas em circulação entre camadas populares é um desafio sempre renovado para a historiografia, dadas as dificuldades de superar a fragmentação das informações, a ausência de acervos, as lacunas e o silenciamento das vozes de grupos subalternizados. O foco de todas as etapas da pesquisa esteve na compreensão de aspectos da transição política brasileira que marcou a passagem de uma ditadura militar para um regime formalmente democrático, buscando evidenciar o papel de organizações populares no contexto em apreço. A tese está construída em torno da proposição de que o processo histórico que envolveu a transição para a chamada Nova República suscitou entre as camadas populares a formação de um repertório de mobilização social marcado por elementos de fundo cristão, por meio do qual diferentes grupos e organizações passaram a reivindicar direitos e a construir novas relações políticas, tensionando, alargando e redefinindo o espaço político e, especialmente, os sentidos de democracia que estavam em jogo. O cruzamento dessas duas esferas configura tanto ritmos dissonantes para um processo que parece linear, no caso, a transição política brasileira daquele contexto, quanto acentua a importância de práticas e mobilizações em torno do que será chamado neste trabalho de humanismo cristão.

O humanismo cristão pode ser definido como uma dimensão política e religiosa que se fortaleceu no mundo católico em meados do século XX. Como ficará evidente ao longo deste trabalho, essa dimensão congregou religiosos e leigos a partir de uma agenda crítica às injustiças provocadas pelas assimetrias do sistema capitalista, enquanto pretendia redirecionar os valores do discurso católico para oferecer respostas ao que seriam os desafios de sociedades modernas em constante transformação, o que dizia respeito a percepções amplamente disseminadas após a Segunda Guerra Mundial. Nos países europeus, o humanismo cristão inspirou o surgimento da democracia cristã. Em contrapartida, na América Latina, o conjunto de ideias e práticas derivado desse campo consolidou-se de forma mais profunda e diversa, encorajando os cristãos a assumir um compromisso ativo a favor das lutas populares. Além disso, a leitura de mundo humanista projetou um setor da Igreja Católica denominado "progressista", que gerou coesão em seu entorno e desempenhou um papel preponderante na oposição à ditadura militar brasileira. Os rastros do humanismo cristão estão espalhados pelos comunicados pastorais da CNBB, nas falas de sacerdotes e bispos, em materiais distribuídos nas CEBs e nas retóricas empregadas pelas classes populares. Para evitar equívocos, é

importante demarcar que o humanismo cristão e a Teologia da Libertação são conceitos distintos. Em termos gerais, é válido afirmar que a Teologia da Libertação recebeu influência do humanismo cristão. No entanto, este último é um fenômeno mais amplo que, em certos momentos, conseguiu aproximar diferentes linhagens do catolicismo.

Ainda nas fases iniciais da pesquisa, percebeu-se que uma investigação acurada do material obtido no acervo do Serviço Nacional de Informações (SNI) poderia trazer novas evidências empíricas sobre o papel desempenhado pelas classes populares durante as décadas de 1970 e 1980. Em meio aos registros que foram deixados pelos agentes do setor de inteligência da ditadura brasileira, o exame cuidadoso das fontes revelou um ponto de intersecção envolvendo o cristianismo, os pobres, a vigilância dos militares e a democracia. Uma abordagem mais "comedida" desse conjunto documental reduziria a agência das camadas populares exclusivamente às narrativas concebidas pelo SNI, eivadas de um viés tendencioso, permanentemente disposto a deixar sob suspeita qualquer indivíduo que ameaçasse a ordem estabelecida. Sabemos muito bem que o olhar dos operadores do sistema de informações visava corroborar as práticas do regime, reforçando os argumentos autoritários que ratificavam a intervenção militar na sociedade. Apesar das inúmeras armadilhas que esse tipo de fonte carrega, o historiador não pode abrir mão de explorar suas lacunas e confrontá-las com outros resquícios do passado. Assim, ao longo dos capítulos, torna-se aparente que, em certas ocasiões, os vestígios do SNI não se manifestam de maneira isolada, mas na companhia de registros e pistas criteriosamente selecionados na grande imprensa, com ênfase especial nos jornais *Folha de S. Paulo*, *O Globo* e *Jornal do Brasil*.

Para Alzira Alves de Abreu e Fernando Lattman-Weltman, a ditadura militar promoveu uma forte intervenção nos meios de comunicação do país, que foi complementada por uma "política deliberada de modernização do setor" e uma rígida censura. Segundo os autores, o "projeto de abertura política tinha como um de seus pontos estratégicos a liberalização da imprensa, em especial da imprensa escrita". No entanto, o governo Geisel manteve as restrições à liberdade de expressão. Na década de 1970, os principais veículos de comunicação produziram matérias robustas sobre os problemas emergentes no cotidiano popular e, mais tarde, assumiram o papel de difusores dos projetos políticos que contestavam a ordem vigente. Dessa forma, as "manifestações da Igreja, dos sindicatos, das associações profissionais, do partido de oposição e da mídia, esta atuando como formadora de opinião e como frente política de oposição, pressionaram o regime autoritário, defendendo a volta à democracia" (Alves; Weltman, 2006, p. 79-80). Os jornais e seus articulistas também foram alvos frequentes da comunidade de informações, cujos espiões recortaram páginas e selecionaram artigos para

avaliar a conjuntura, anexando-os aos relatórios junto a outros documentos considerados relevantes.

O SNI observou os movimentos populares durante o período e vários materiais provenientes de suas manifestações foram anexados aos dossiês pelos próprios agentes durante as etapas de espionagem, gerando uma gama de contradições em relação aos informes apresentados nos relatórios que eram difundidos aos demais setores de inteligência. O constante exercício de desconfiar e interrogar os documentos do SNI tem lançado novos problemas sobre a última transição brasileira e a formação de um campo político popular que esteve na mira dos militares, assim como tem revelado a mobilização de sujeitos anônimos que dificilmente deixaram suas pistas em outros documentos. Desse modo, a opção por trabalhar com as fontes do SNI não foi um ato desprovido de intenções, pois os dossiês analisados nesta tese amalgamam indícios consistentes – mesmo quando retirados de materiais que alimentavam a máquina de repressão do governo autoritário –, que demonstram o quanto as mobilizações das classes populares estão entrelaçadas ao processo político que antecede o anúncio da Nova República.

À sombra de uma ditadura que não cogitava perder o controle da "distensão política" a fim de impedir que o debate democrático fosse aprofundado, a cúpula do regime ativou toda sua estrutura de espionagem para observar e coibir as vozes contrárias aos anseios autoritários em curso. O principal alicerce da denominada comunidade de informações da ditadura, como afirmado anteriormente, foi o Serviço Nacional de Informações (SNI). Órgão responsável por filtrar referências e deixar o governo a par dos movimentos tramados por aqueles que ousavam colocar em xeque os rumos políticos definidos pelos militares (Lagôa, 1983, p. 33-37). As conexões entre cristãos, trabalhadores e pobres entraram em definitivo no radar do aparelho de espionagem da ditadura brasileira no início da década de 1970. Relatórios e mais relatórios, lavrados com base em documentos apanhados durante o trabalho de campo – que era executado com afinco por agentes infiltrados –, foram minuciosamente produzidos com a intenção de monitorar atitudes potencialmente subversivas. Os dados extraídos dos relatórios ilustram a concepção autoritária que os militares sustentavam em relação às classes populares, consideradas incapazes de participar da vida política nacional e, portanto, reputadas enquanto parcelas que seriam facilmente doutrinadas por cristãos dispostos a desestabilizar o regime. O SNI também investiu no repasse de informações ambíguas para constranger alguns membros da Igreja Católica. Não raro os dossiês denunciavam a politização excessiva da instituição, patrocinada por integrantes do clero que eram acusados de cooptar os mais pobres através de conceitos marxistas. Assim, os documentos manuseados ao longo da pesquisa evidenciaram

duas dimensões que perpassam as histórias retratadas na tese: a vigilância do SNI voltada aos cristãos progressistas e aos movimentos sociais; e as agências das classes populares que estão dispersas em meio às representações autoritárias. Nos capítulos seguintes, o leitor encontrará essas duas dimensões interligadas. Julgamos não se tratar de aspectos excludentes – que devam ser abordados isoladamente –, mas de dimensões que integram um processo histórico repleto de disputas, conflitos e projeções de futuro.

A reunião entre os representantes das favelas de Piracicaba e o prefeito da cidade Adilson Maluf, ocorrida em agosto de 1984, foi registrada pelo *Jornal Falado*. Um material da Associação dos Favelados de Piracicaba (ASFAP) de circulação mensal e cuja elaboração recebia apoio da Faculdade de Comunicação da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP).[11] As edições do jornal não foram salvaguardadas em um arquivo de fácil acesso aos pesquisadores. Seria quase impossível localizar uma amostra do material caso os agentes do serviço de espionagem da ditadura militar não tivessem apanhado um exemplar para anexá-lo ao relatório que veio a integrar um dossiê do SNI. O veículo impresso apreendido na ocasião representava uma experiência inovadora no campo da comunicação popular. "Com ilustrações e imagens comuns ao jornal impresso, mas substituindo a escrita pela fala", o *Jornal Falado* mostrava-se "capaz de possibilitar a compreensão da história do oprimido" e "na sua relação com as outras classes", dizia uma nota retirada do prefácio da edição analisada.[12]

A principal característica do material popular remete ao formato em que as notícias eram apresentadas aos "leitores", uma vez que os registros eram processados "na forma de slide e fita cassete, para depois compor um audiovisual".[13] A produção técnica do *Jornal Falado* contava com o valoroso auxílio dos estagiários do curso de Comunicação Social da UNIMEP, que atuavam em parceria com membros da ASFAP. Além de ser um projeto voltado para um público majoritariamente não alfabetizado, o jornal incluía um componente metodológico de relevo para o período. A equipe responsável pela montagem da publicação efetuou alguns levantamentos e constatou que, "através dos meios massivos de comunicação, a classe trabalhadora" digeria uma avalanche de notícias que espalhavam somente "as ações do Estado" e de uma restrita "elite cultural". Porém, "ao desligar a televisão e dirigir-se ao local

[11] O *Jornal Falado* passou a circular após uma experiência fracassada. A primeira tentativa de criar um material seguindo esse formato foi através do *Jornal Popular*, "que circulou por algum tempo, na periferia de Piracicaba", mas "acabou enfrentando sérias dificuldades na manutenção". No entanto, "o que obrigou a pensar mais sobre a experiência foi o fato de ser um meio escrito, impresso, distribuído para uma população não alfabetizada em sua maioria".

[12] Brasil. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 016542/1984. Jornal Falado da Associação dos Favelados de Piracicaba (ASFAP). 10 de dezembro de 1984. BR DFANBSB V8. ASP ACE 16542/1984.

[13] Ibidem.

determinado para a apresentação do *Jornal Falado*" – como se fosse um pequeno encontro comunitário – havia uma "inversão de papéis", ao projetar na tela a imagem do sujeito do bairro e "de sua classe", colocando-o como o protagonista da ação. "Ao rever a trajetória da sua luta, e ao analisá-la no debate", após "a apresentação do jornal", as pessoas podiam decodificar a realidade e, ao mesmo tempo, abria-se "um espaço de conscientização".

As reivindicações feitas pelos representantes das favelas de Piracicaba ao prefeito Adilson Maluf, narradas no *Jornal Falado*, levantam alguns problemas de investigação. As intervenções de Luizinho, Grací e Sr. Elizeo revelam um tempo em que os setores populares não tinham acesso a espaços legítimos para estabelecer interlocuções políticas. A fala de cada um desses sujeitos foi pronunciada em um momento crucial, que precede a chegada de um civil ao poder, ainda que eleito via Colégio Eleitoral, após duas décadas de governos militares. Ao traçar um antes e um depois, Luizinho, Grací e Sr. Elizeo, transitam em outra temporalidade, na qual julgavam que não deveriam mais ser tratados como sujeitos "marginalizados", pois haviam conquistado a "participação" através de negociações e lutas respaldadas por uma noção de dignidade popular. O que teria acontecido nos anos anteriores para que se verificasse essa mudança de percepção dos personagens aludidos? Dito de outro modo, qual foi o lugar que as camadas populares ocuparam na última transição política brasileira? É possível sugerir que os "de baixo" disputaram os sentidos de democracia que estavam em jogo a partir da segunda metade da década de 1970?

Na tentativa de enfrentar tais problemáticas, é indispensável abordar os repertórios de mobilização social que passaram a circular entre as camadas populares, despertando a atenção não apenas das oposições, mas do próprio regime. A circulação e, consequentemente, a apropriação de tal repertório em diferentes regiões do país alteraram os sentidos de democracia pleiteados por atores sociais detentores de objetivos distintos. Ao ser posto em movimento, esse repertório de mobilização social cristão deu consistência a um incipiente processo de democratização da sociedade brasileira. Uma democratização que foi aos poucos diluída devido à forma como ocorreu a nossa transição política, caracterizada por seus limites, pelo controle exercido pelos militares em boa parte do processo e pelos consensos forjados em torno da oposição feita ao regime por setores liberais.

Ressalte-se que o repertório de mobilização social mencionado se projetou por meio de duas bases fundantes. Em primeiro lugar, tal repertório era composto por um sentido de dignidade popular, por meio do qual emanava noções de justiça e injustiça engendradas a partir de uma concepção moral que as classes populares brasileiras faziam das relações políticas, econômicas e sociais do país. Em segundo lugar, a composição do repertório só foi possível

graças a um conjunto de referências proveniente do humanismo cristão, que passou a ganhar amplitude no âmago da sociedade com a atuação sistemática do chamado "clero progressista" junto aos segmentos mais pobres.[14] Para a identificação desse repertório foi necessário realizar um levantamento rigoroso de indícios que sugeriam a aproximação entre os cristãos progressistas e as camadas populares no decorrer da década de 1970. O movimento de padres, freiras, bispos e leigos em direção ao cotidiano das classes subalternas teve como palco privilegiado de observação o fenômeno histórico que o pensador marxista Michael Löwy chamou de cristianismo da libertação (Löwy, 2007, p. 306).

Delineadas as linhas que balizam a interpretação defendida na tese, é recomendável apresentar aos leitores o diálogo teórico estabelecido com a historiografia, a ciência política e a sociologia política. Essa interação fornece o suporte necessário para as análises desenvolvidas ao longo dos capítulos que compõem este trabalho. A ideia de repertório de mobilização social provém do conceito de *repertório de ação coletiva*, formulado, ainda na década de 1970, pelo cientista político e sociólogo norte-americano Charles Tilly. Segundo Angela Alonso (2012, p. 21), os trabalhos do autor "sobre movimentos sociais são um divisor de águas no estudo do assunto, por combaterem explicações economicistas e psicologizantes, oferecendo, em contraponto, uma teoria que focaliza fatores eminentemente políticos na compreensão do processo de mobilização coletiva".[15] As reflexões de Tilly colocam os conflitos políticos como "fenômeno estruturador da vida social". Em 1976, o autor lança *Getting it Together in Burgundy, 1675-1975*, no qual examina os "conflitos na imprensa oitocentista em busca de padrões de ação coletiva". O conceito de repertório descrevia tais ações, "mas sem definição precisa, reportando a 'meios definidos de ação coletiva' e a 'um repertório familiar de ações coletivas que estão à disposição das pessoas comuns' (Tilly, 1976, p. 22), num dado momento histórico" (Alonso, 2012, p. 22-23).[16]

---

[14] Certamente é um tanto limitador tratar os setores da Igreja Católica entre progressistas, moderados e conservadores. Optou-se por utilizar o termo "clero progressista" em função dos documentos consultados, que empregam esse termo em referência ao catolicismo próximo às camadas populares da sociedade.

[15] A autora argumenta que, ao propor o conceito de repertório de ação coletiva, Charles Tilly procurou dialogar com a historiografia francesa da escola dos *Annales*. Para Alonso, "Tilly buscou amparo na historiografia francesa da escola dos *Annales*, que atentava para a *longue durée* dos processos culturais e a relacionava com transformações sociais de largo escopo. Mas, enquanto os franceses falavam de 'mentalidades' para designar as maneiras de pensar e viver de uma época inteira, Tilly queria assinalar as formas especificamente políticas de agir. Emprestou, então, da música a noção de 'repertório' para designar o pequeno leque de maneiras de fazer política em um dado período histórico. O conceito ressaltava a temporalidade lenta das estruturas culturais, mas dava espaço aos agentes, pois a lógica volátil das conjunturas políticas os obrigaria a escolhas contínuas, conforme oportunidades e ameaças cambiantes" (Alonso, 2012, p. 22).

[16] É citado, por exemplo, o repertório disponível aos norte-americanos no decorrer do século XX, pelo qual eles teriam encontrado "diferentes formas de manifestação: as marchas, as assembleias com discursos, a ocupação temporária de edifícios [...]. Várias formas de manifestação pertencem ao repertório norte-americano do século XX – para não mencionar o canadense, japonês, grego, brasileiro e muitos outros" (Alonso, 2012, p. 23).

Com o passar dos anos, o conceito adquiriu novas tonalidades, sendo constantemente revisitado pelo próprio autor. Na década de 1990, após receber críticas do campo culturalista, o entendimento de repertório foi aperfeiçoado por Charles Tilly. A metáfora permaneceu se referindo a uma "linguagem, estrutural e estruturante", dos conflitos que moviam a ação coletiva, mas também passou a incluir uma reflexão sofisticada sobre os usos e as permanências dos repertórios. Desse modo, o repertório passou a ser compreendido como um "conhecimento social sedimentado", no qual "'entendimentos, memórias e acordos compartilhados', 'relações sociais, significados e ações amalgamadas" determinam "'padrões conhecidos e recorrentes' (Tilly, 1995, p. 30 e 27)." O repertório, de acordo com tal leitura, ganhava vida somente quando "ativado pelo uso, que faz a língua variar na fala, em dialetos, em sotaques" (Alonso, 2012, p. 25). Charles Tilly tentava assimilar como o repertório influenciava e, ao mesmo tempo, era influenciado pelos atores sociais. À frente desse dilema, o autor esboçou uma leitura muito interessante, segundo a qual o "repertório delimita o espectro de rotinas disponíveis, mas faculta aos agentes executá-las à sua maneira e escolher dentre elas estrategicamente" (Alonso, 2012, p. 25). Ou seja, "repertórios são criações culturais aprendidas, mas eles não descendem de filosofia abstrata ou tomam forma como resultado da propaganda política; eles emergem da luta" (Tilly, 1995, p. 26). Esse entendimento do conceito permite ao historiador conjecturar que os repertórios circulam e podem ser apropriados de diferentes maneiras e por diferentes grupos sociais, além de abrir a perspectiva para a compreensão do que podemos chamar de agência política das camadas populares, que é o ponto que interessa aos objetivos desta tese.

Nos anos 2000, a teoria dos repertórios acabou se consolidando nos meandros do debate acadêmico. Contudo, outro elemento foi incorporado ao conceito: as performances. A socióloga Angela Alonso, servindo-se das palavras de Charles Tilly, destaca que "apresentar uma petição, fazer um referendo ou organizar uma manifestação, constituem uma performance vinculando pelo menos dois atores, um reivindicador e um objeto das reivindicações". As performances, consequentemente, "se aglutinam em repertórios de rotinas reivindicatórios que empregam os mesmos pares de objeto de reivindicação: patrões e empregados, camponeses e proprietários de terra, facções nacionalistas rivais, e tantos outros (Tilly, 2006, p. 35)" (Alonso, 2012, p. 30). Nesta tese, o repertório de mobilização social utilizado pelas camadas populares brasileiras durante a última transição política no país pode ser analisado tanto em suas formas de expressão – as "performances" – quanto pelo conteúdo circunscrito às retóricas sociais reverberadas pelos atores que colocaram esse repertório em movimento.

Tais apreciações teóricas compreendem a abordagem do material empírico. Nas fontes consultadas, foi possível encontrar indícios consistentes de performances ligadas ao referido

repertório de mobilização social, cuidadosamente monitoradas pela rede de informações da ditadura militar brasileira. É ainda Luizinho – o mesmo do movimento de moradores de favelas da cidade de Piracicaba – que relata algumas dessas formas de expressão. Referindo-se aos mecanismos de participação popular que haviam sido estruturados pelo grupo que confrontava o projeto de urbanização do prefeito Adilson Maluf, Luizinho descreve o seguinte: "a partir [do momento que] nós comecemos a se organizar, partimos pro centro de Piracicaba, união na praça, união na Câmara, união na UNIMEP, união em qualquer salão que nós vamos, nós não *samo* mais marginalizado, já *partimo prá* uma participação administrativa", pois "o povo tem que compreender que o município tem que ter a participação pública, a participação popular, que é a do trabalhador" [*sic*].[17] O repertório de mobilização social desenvolvido pelas camadas populares durante a longa transição política brasileira se expressa por meio de passeatas, reuniões de bairros, apoio a movimentos grevistas, protestos contra o custo de vida e a fome, encontros em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e nas atividades promovidas pelas pastorais populares do catolicismo progressista. Além disso, esse repertório abarca inúmeras retóricas sociais inspiradas em valores do humanismo cristão.[18] Termos como "justiça social", "injustiça", "cidadania" e "direitos" – entre outras expressões que dialogavam com os temas das desigualdades vigentes no país –, aparecem com frequência nos dossiês do SNI, especialmente quando o órgão de espionagem da ditadura militar buscava investigar e coletar documentos sobre a atuação do clero progressista junto aos setores de baixa renda da sociedade brasileira.

Na proposição de Charles Tilly, os repertórios não abrigam somente temporalidades efêmeras, pois devem ser considerados os fatores de longo prazo que perpassam um determinado repertório. Para tanto, se preferirmos utilizar a metáfora de tempo histórico definida por Reinhart Koselleck, diríamos que um repertório detém vários "estratos de tempo" (Koselleck, 2014, p. 9-10), considerando que a "transferência de repertórios" é "relacional e disputado (pelos agentes em interações conflituosas), histórica e culturalmente enraizado (o peso da tradição) e condicionado pelo ambiente político nacional (as estruturas de

[17] Brasil. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 016542/1984. Jornal Falado da Associação dos Favelados de Piracicaba (ASFAP). 10 de dezembro de 1984. BR DFANBSB V8. ASP ACE 16542/1984.

[18] A ideia de retóricas sociais deriva de um debate realizado por Marcio Goldman e Ana Claudia Cruz da Silva no âmbito da antropologia da política. A partir do sentido mobilizado por Michael Herzfeld, os autores definem as retóricas sociais como processos "imbricados na vida social", que "não são redutíveis a falsas roupagens que vestiriam conteúdos supostamente mais substantivos e interesses mais verdadeiros". Deste modo, "a investigação das retóricas sociais deve, pois, tomar o termo em seu sentido forte, ou seja, como atos, linguísticos ou não, constitutivos e indissociáveis das relações sócio-políticas mais concretas e das subjetividades mais vividas" (Goldman; Silva, 1998).

oportunidade)" (Alonso, 2012, p. 31). De maneira bastante esquemática – e correndo o risco de simplificar demasiadamente o debate sobre o conceito –, essa formulação teórica foi a porta de entrada para que Charles Tilly avaliasse os movimentos sociais e o surgimento do confronto político. A ideia de repertório foi aplicada, então, como um importante meio para desvendar tramas e ações políticas de diferentes grupos sociais.

Ao longo de sua trajetória intelectual, foi notório o interesse de Charles Tilly no desenvolvimento de interpretações que ajudassem a explicar os movimentos sociais e sua constituição enquanto "uma forma específica de política contenciosa" (Tilly, 2010, p. 136). Para Tilly, no final do século XVIII, "uma maneira característica de fazer política começou a tomar forma nos países do Ocidente", indicando o prelúdio dos movimentos sociais. No início do século XIX, essa nova forma de fazer política obteve "amplo reconhecimento na Europa Ocidental e na América do Norte", e "consolidou-se em um conjunto durável de elementos por volta da metade desse mesmo século". Em seguida, a prática política dos movimentos sociais foi propalada pelos países do mundo Ocidental. Segundo o autor, o movimento social possui três variantes cruciais: as "campanhas de reivindicações coletivas dirigidas a autoridades-alvo"; o "conjunto de empreendimentos reivindicativos, incluindo associações com finalidades específicas, reuniões públicas, declarações à imprensa e demonstrações"; e, por último, as "representações públicas de valor, unidade, número e comprometimento referentes à causa" (Tilly, 2010, p. 141-142).

De acordo com Charles Tilly, "as ações dos movimentos sociais assumem a forma de repertórios", ou seja, "números limitados de desempenhos alternativos historicamente estabelecidos ligando reivindicadores a objetos de reivindicação". Isso ocorre porque "os repertórios não são simplesmente uma propriedade dos atores do movimento", mas sim "uma expressão da interação histórica e atual entre eles e seus opositores" (Tilly, Mcadam; Tarrow, 2009, p. 24). Os desempenhos dos movimentos sociais, conforme argumenta o autor, são reproduzidos de diversas maneiras, incluindo a "criação de associações ou partidos de interesse especial", "reuniões públicas", "passeatas", "campanhas eleitorais", "empenho para fazer petições, pressão, ocupação forçada de terras e edificações", "formação de instituições de serviço público" e "construção de barricadas" (Tilly, Mcadam; Tarrow, 2009, p. 24). No Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980, as camadas populares fixaram parâmetros perceptíveis e demarcaram um campo de "interação histórica" com "seus opositores", formulando toda uma linguagem de direitos fundamentada em uma lógica moral de justiça, que se mostrou bastante significativa para os conflitos sociais desencadeados ao final da ditadura militar e durante a Nova República.

Embora Charles Tilly seja tributário da Teoria do Processo Político (Fonseca; Fiuza, 2018), o autor estabelece um diálogo promissor com o historiador de tradição marxista Edward P. Thompson ao tratar do confronto político e sua relação com as identidades coletivas. De acordo com Tilly, a "transformação da vida, de pré-moderna a moderna, tornou a política popular uma das fontes principais da construção de sentido e da identidade na vida social". Em sua interpretação, tal aspecto havia se configurado como "uma lição duradoura de *The making of the English working class*". No entanto, segundo Tilly, Thompson teria livrado a "análise de classe de sua prisão produtivista", mas deixado de "lado os modos não classistas de formação da identidade coletiva e a relação específica entre a ação coletiva e a identidade coletiva" (Tilly, Mcadam; Tarrow, 2009, p. 29-30). Sabemos, porém, que as contribuições do historiador britânico sobre o conceito de classe não se limitam ao tão citado prefácio de *A formação da classe operária inglesa* (Thompson, 2017, p. 9-16). Tentaremos aprofundar o diálogo entre esses dois autores, que representam correntes distintas de pensamento, é bem verdade, mas que em certas formulações interpretativas parecem convergir e preconizam pontos complementares. A utilidade do conceito de repertório ficaria comprometida se não fosse considerado aquilo que lhe dá sustentação, que é justamente a presença de um conjunto de valores, símbolos, experiências e práticas, forjado socialmente a partir de elementos culturais.

Quando é mencionado o sentido de dignidade pelo qual os mais pobres se reconheciam como parte do "Reino de Deus" e detentores de direitos que deveriam ser respeitados, pretende-se estabelecer uma aproximação com a ideia de *economia moral* de Thompson. Este, ao analisar os motins da fome na Inglaterra do século XVIII, refuta as versões economicistas que reduzem a eclosão das manifestações populares às oscilações do mercado. Segundo o autor, "é possível detectar em quase toda ação popular do século XVIII uma noção legitimadora". Para Thompson, "os homens e as mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em geral, tinham o apoio do consenso mais amplo da comunidade". Os motins da fome carregavam "uma visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, podemos dizer que constituem a economia moral dos pobres". Portanto, de acordo com o historiador britânico, a economia moral "supunha noções definidas, e apaixonadamente defendidas, do bem-estar comum – noções que na realidade encontravam algum apoio na tradição paternalista das autoridades; noções que o povo, por sua vez, fazia soar tão alto que as autoridades ficavam reféns do povo" (Thompson, 1998, p. 152). Por sua vez, a expressão *dignidade* já foi utilizada, no âmbito da História Social do Trabalho, por Antonio Luigi Negro em sua rica tese de doutorado intitulada *Linhas de*

montagem: o industrialismo automotivo e a sindicalização dos trabalhadores (1945-1978). O trabalho com as fontes levou Negro a perceber a presença de uma cultura operária migrante entre os trabalhadores inseridos no setor automobilístico de São Paulo. Essa cultura operária migrante tinha na noção de dignidade um de seus traços característicos. Ainda que a título de hipótese, será proposto que talvez esse sentido de dignidade apontado por Antonio Luigi Negro tivesse um alcance mais abrangente. Os indícios mapeados na documentação do SNI e da imprensa escrita têm evidenciado que, ao longo da década de 1970, as camadas populares da sociedade brasileira fizeram da dignidade um imprescindível instrumento para o seu agir político. Diferente da dignidade operária referenciada por Antonio Luigi Negro, aqui os elementos do humanismo cristão permeiam as ações e práticas de sujeitos pobres que não necessariamente ocupavam as fileiras do trabalho regulamentado. Dentro dessa lógica compartilhada pelas classes populares durante a última transição política, era indigno, por exemplo, a fome, a falta de saneamento básico nos bairros, a falta de moradia adequada, a falta de terra, os baixos salários, o aumento dos preços dos alimentos, entre outras demandas. O cotidiano foi politizado através desse sentido de dignidade, fazendo aflorar a presença de ritmos temporais dissonantes do projeto de distensão política de Geisel.

Traçado um panorama sobre os caminhos que guiaram a pesquisa e suas principais chaves interpretativas, trata-se agora de acentuar o que esta tese não pretende ser. O leitor certamente não encontrará no texto uma análise profunda de encíclicas papais ou uma leitura detida dos desdobramentos do Concílio Vaticano II. Isto ocorre porque a tese não foi estruturada nos marcos de uma história das religiões ou das religiosidades, o que implicaria em assumir uma perspectiva distinta para avaliar as fontes e mobilizar outro aparato teórico. Não se pretende também fazer um estudo minucioso do alinhamento do segmento conservador da Igreja Católica ao golpe de 1964 ou explorar a mudança de postura institucional do clero em relação ao regime. O presente trabalho reivindica um lugar no âmbito da história política, mas de uma história política que não abre mão de estabelecer um diálogo profícuo com o social. Segundo René Rémond, o estudo das relações políticas pressupõe levar em conta a "pluralidade dos ritmos" temporais que permeia a esfera de ação de diferentes atores sociais, uma vez que o político "se desenrola simultaneamente em registros desiguais: articula o contínuo e o descontínuo, combina o instantâneo e o extremamente lento" (Rémond, 2003, p. 34). Para Serge Berstein, as relações políticas manifestam-se "onde as palavras, em geral codificadas, dizem mais que aquilo que significam correntemente, onde o não dito encobre ricos segundos planos, onde cada um compreende por meias palavras" um conjunto de símbolos e práticas que comporta uma densidade temporal (Berstein, 2009, p. 36). Essas interações moldaram de

maneira singular a dinâmica entre as falas de pessoas como Luizinho, Grací e Sr. Elizeo e as retóricas da Igreja Progressista a partir da década de 1970.

Avançando um pouco mais, ao delinear uma história conceitual do político, Pierre Rosanvallon argumenta tratar-se de um espaço privilegiado para se observar os "nós-históricos em volta dos quais as novas racionalidades políticas e sociais se organizam". Além disso, o autor defende que "as representações do político se modificam em relação às transformações nas instituições, às técnicas de gestão e às formas de relação social". Portanto, o político "é o lugar da articulação do social e de sua representação". Por sua vez, a história política é conceitual "porque é ao redor de conceitos – a igualdade, a soberania, a democracia e etc. – que se amarram e se comprovam a inteligibilidade das situações e o princípio de sua ativação" (Rosanvallon, 1995, p. 16). Embora sem ter o compromisso de formular uma história das religiões ou das religiosidades, é notório o movimento de integrar a fé ao domínio do político. Nesse sentido, o historiador Pascal Balmand sugere que "os fatores religiosos são muitas vezes considerados como parâmetros primordiais para as escolhas e comportamentos políticos na medida em que possuem um maior valor preditivo do que os elementos socioprofissionais ou geográficos (Balmand, 2018, p. 357). Por vezes, são esses fatores religiosos que mobilizam politicamente os "de baixo".

Em linhas gerais, este é um trabalho que se propõe a analisar aspectos da mais recente transição política que ocorreu no Brasil, especialmente as relações políticas constituídas pelas camadas populares da sociedade brasileira durante o referido processo histórico que continua em aberto. A respeito da temática, constata-se um número considerável de produções acadêmicas elaboradas por cientistas políticos, sociólogos e historiadores. Nos últimos anos, diferentes perspectivas e interpretações foram publicadas para explicar a dinâmica institucional e o envolvimento dos atores sociais em tal conjuntura. Apesar das múltiplas maneiras de se abordar a temática e das escolhas teórico-metodológicas empregadas por cada campo do conhecimento, existem alguns consensos básicos que devem ser levados em consideração pelos investigadores que pretendem se debruçar sobre essa quadra da história brasileira. Uma das características do período, certamente, foi o controle dos militares sobre o processo de transição que antecedeu o retorno dos civis ao poder.

Em análise clássica, o cientista político Bolívar Lamounier, contemporâneo dos acontecimentos envolvidos no processo, definiu as idiossincrasias do projeto de distensão anunciado por Geisel da seguinte maneira: "a característica principal do processo brasileiro de abertura tem sido seu extremo gradualismo, seu caráter por assim dizer experimental, baseado que é numa agenda extremamente difusa" e de "permanente incerteza quanto a seus rumos"

(Lamounier, 1985, p. 122). O general Ernesto Geisel havia se comprometido a formalizar algumas "modificações no quadro político" do país, porém Lamounier tem razão ao alegar que as medidas liberalizantes apresentadas pelo então chefe do Poder Executivo não resultaram "propriamente em um processo de redemocratização" (Lamounier, 1985, p. 122). Para avaliarmos como transcorreu essa transição e o lugar ocupado pelas diferentes forças sociais que estavam em cena, é preciso definir os aspectos que passaram ao largo desse arranjo e focar na "permanente incerteza quanto a seus rumos". Segundo Lamounier, "a abertura, ou antes, a 'distensão', não foi determinada, no início, por pressões organizadas da sociedade civil". Ela também "não teve origem numa facção militar rebelde, populista ou nacionalista. Ao contrário, seu núcleo era constituído pela própria cúpula governamental e, em particular, pelo próprio general Geisel". Assim, "a agregação de pressões pela via eleitoral, a partir de 1974, foi a maneira pela qual se formou uma oposição significativa ao sistema dominante". Entretanto, para Lamounier, "essa pressão conflitou com o projeto do chamado grupo Geisel, em virtude da contundência dos resultados eleitorais de 1974, mas ao mesmo tempo reforçou-o contra outros setores militares e civis contrários até mesmo a uma liberalização gradual e cautelosa" (Lamounier, 1985, p. 126). Em contraste aos modelos de transição que predominaram em países como Argentina, Portugal e Grécia, Lamounier acentua os fatores endógenos e graduais que determinaram a transição política brasileira a fim de reforçar seu argumento, que confere importância decisiva à via eleitoral para a consumação de um regime democrático.

É certo, porém, que a questão democrática se impôs na segunda metade da década de 1970 no cenário político local. O historiador Rodrigo Patto Sá Motta argumenta que a fraqueza da oposição delimitou as estratégias adotadas pelos militares. Nos círculos liberais e entre a extrema direita autoritária, se ventilavam algumas projeções para a construção de uma "democracia à brasileira", relegando ao segundo plano a participação das camadas populares nas instâncias decisórias. Segundo o historiador, fatores como a situação econômica, a pressão dos EUA e a capacidade de mobilização das esquerdas, são pouco relevantes para explicar o projeto de distensão. Isso porque o passo adiante dado pelos militares mirava "renovar o apoio de setores liberais que vinham se afastando da ditadura; oferecer ânimo à oposição moderada, para que não abandonasse o jogo político do regime militar;[19] estabelecer maior controle sobre os 'porões' para evitar divisões internas nas Forças Armadas"; e, por fim, o regime pretendia

[19] Sobre o uso do termo "regime militar", a exata compreensão é de que a configuração política imposta a partir do golpe de 1964 ficou marcada por sua lógica autoritária e ditatorial. No entanto, optou-se por alternar no texto a expressão "regime militar" e "ditadura militar", a fim de não se tornar repetitivo e fatigante para o leitor a recorrência de um só termo em frases e parágrafos.

"institucionalizar e conferir maior previsibilidade às normas do Estado autoritário, para dar-lhe mais estabilidade" (Motta, 2021, p. 252). A alta cúpula da ditadura criou a expectativa de que o partido do governo, a Aliança Renovadora Nacional, ARENA, teria uma forte aceitação popular e cumpriria o papel de "oxigenar" um jogo institucional restritivo. Contudo, não foi isso que ocorreu e o resultado das eleições legislativas de novembro de 1974 trataram de jogar água nos anseios de Geisel.

No que diz respeito aos valores democráticos, "a distensão não visava restabelecer a democracia, e sim garantir mais estabilidade e maior duração ao regime autoritário" (Motta, 2021, p. 273). Isso não significa que os sentidos de democracia não foram disputados por diferentes setores da sociedade, inclusive pelas camadas populares. Segundo Motta (2021, p. 273), as contingências históricas forçaram o regime a ceder em alguns aspectos. Assim, "as ações de oposição e de resistência, bem como os efeitos da crise econômica, reduziram a capacidade do governo de controlar o processo, que abriu caminho à degradação da ditadura". Por meio do debate público e da politização do cotidiano, "a oposição colocou em pauta temas não desejados pelo governo, como o lado negativo do 'milagre' econômico e na urgência da anistia". O autor considera, no entanto, que o processo de transição política foi negociado, configurando uma democratização precária, incapaz de enfrentar o legado autoritário do regime – uma fenda aberta em nosso tempo presente.

Outra contribuição bastante expressiva para os estudos da última transição política brasileira foi feita recentemente por Marcos Nobre, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, e presidente do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Cebrap. Segundo a interpretação do autor, a transição brasileira se deu em um ambiente marcado pelas disputas inflacionárias e pelo fim do nacional-desenvolvimentismo, padrão de modernização que predominou no país desde pelo menos a década de 1930. Essas circunstâncias ditaram o ritmo da passagem da ditadura militar para a Nova República, resultando em um novo sistema político fragmentário, chamado pelo autor de pemedebismo.[20]

Simultaneamente ao declínio do nacional-desenvolvimentismo, um novo modelo de sociedade, ligado à democracia, estava adquirindo fisionomia própria após a impetuosa intervenção autoritária dos militares. "Ainda que reprimida por décadas de ditadura e por uma cultura política autoritária, a população pobre e miserável não deixaria de usar o poder de sua

[20] No pemedebismo, nas palavras de Marcos Nobre, "o exercício cotidiano da política não tem a ver, primordialmente, com ser favorável a estas posições ou partilhar de uma visão determinada do que deva ser o país; tem a ver fundamentalmente com a conquista da capacidade de vetar iniciativas alheias – ou, o que é o mesmo, de bloquear qualquer tentativa de mudar a correlação de forças, impedindo uma piora da posição relativa do grupo afetado" (Nobre, 2013).

mobilização e de seu voto para combater desigualdades de todos os tipos", defende Marcos Nobre. Como uma forma de dar respostas às reivindicações populares, a elite política do país passou a exercer o "controle da velocidade e da amplitude de diminuição das desigualdades, especialmente, em um primeiro momento, das desigualdades de renda e de poder" (Nobre, 2013). Em diálogo com a categoria elaborada por Marcos Nobre, poderíamos afirmar que o pemedebismo foi uma reação costurada pelas acomodações políticas do final da ditadura militar ao repertório de mobilização social formado pelas classes populares durante a transição.

Uma nota de ordem terminológica é de suma importância para a compreensão do tema deste trabalho. Entende-se como *distensão política* o projeto anunciado por Geisel na convenção da ARENA de setembro de 1973. Esse projeto também foi reportado na primeira mensagem de Geisel enquanto presidente, divulgada em 19 de março de 1974, oportunidade na qual esboçou os principais objetivos de sua administração, assim como no comunicado feito em agosto de 1974, quando o general reforçou o que já havia sido apresentado na convenção da ARENA do ano anterior. A democracia a ser implementada por meio do projeto de distensão seria a democracia dos militares, ou seja, um sistema continuísta que não abdicaria das prerrogativas autoritárias e do aparato repressivo. Por sua vez, entende-se que a *transição política*, embora controlada pelos militares, comportou espaços de conflito nos quais outros atores sociais disputaram os sentidos de democracia. Enquanto a *distensão* privilegiou unicamente o tempo dos militares incutido no projeto autoritário da ditadura, a *transição* política abarcou temporalidades dissonantes que corriam em paralelo a esse mesmo projeto.

Ao longo do texto, o leitor encontrará uma crítica à interpretação linear da transição política, que será confrontada com a proposta de que esse processo pode ser melhor compreendido quando observados seus ritmos temporais dissonantes e sua indeterminação, o que requer identificar a presença das classes populares e seu contato com o humanismo cristão no decorrer do percurso transitório. O debate em questão emerge justamente das ambiguidades "teleológicas" que nasceram das categorias analíticas formuladas por uma linha da ciência política e que os estudos historiográficos acabaram incorporando, particularmente as implicações da noção de *descompressão* de Samuel Huntington e dos *modelos* de transição desenvolvidos por Guillermo O'Donnell. A intenção não é reduzir os méritos dessas abordagens, mas de problematizar como esse olhar, se for reproduzido sem ressalvas, tende a reforçar um encadeamento rigorosamente prescrito de eventos, deixando pouco espaço para explorar as projeções de futuro que estavam em jogo, além de ocultar a imprevisibilidade das tramas históricas que mobilizaram os atores daquele tempo presente. Destaca-se a proposta de Huntington (1994, p. 15-16) de situar a transição política de países como o Brasil em uma

"terceira onda de democratização" que, a partir de meados da década de 1970, teria conduzido diferentes países, até o início dos anos de 1990, a estruturarem seus procedimentos institucionais segundo o "método democrático". A transição democrática seria, dessa forma, descrita como um processo paulatino de introdução de procedimentos para a "seleção de líderes" por meio de "eleições competitivas". Como que a confirmar antecipadamente as formulações que o autor proporia, a "descompressão" da ditadura brasileira apontaria para uma evolução linear nesse sentido. Assim, em uma relação pré-determinada de causa e efeito, as ferramentas adotadas pelas vertentes liberal e conservadora da ciência política pressupõem que o desfecho do projeto de distensão anunciado por Geisel estava destinado a uma configuração democrática procedimental tão logo a retirada do poder de veto da caserna sobre o sistema político fosse consumada. É como se o tempo dos militares se sobrepusesse, de maneira absoluta e irredutível, sobre todos os outros aspectos da vida e a democracia representasse somente um fim em si mesmo.

Na primeira metade da década de 1970, o próprio Samuel Huntington tornou-se uma figura carimbada em solenidades acadêmicas no Brasil. Durante suas visitas ao país, concedeu "declarações à imprensa indicativas de que as suas opiniões sobre o processo político brasileiro continuavam sintonizadas com a orientação do governo Geisel". Foi Huntington quem introduziu a gramática da *descompressão* no debate nacional, termo que rapidamente invadiu os noticiários da grande imprensa e orientou os pareceres de seus articulistas. Em conformidade com as diretrizes conservadoras da ditadura, o respeitado cientista político alertou, em diferentes ocasiões, "sobre a necessidade de respeitar-se o método gradualista, para que não ocorresse uma 'recompressão' política". De acordo com sua visão, "os elementos-chave da descompressão, no Brasil, seriam a maior proteção aos direitos e garantias individuais, a suspensão da censura à imprensa e a concessão de um maior poder de iniciativa do legislador" (Lemos, 2018, p. 167-168). O caminho mais seguro e estável para a democracia, portanto, exigiria deixar de lado as aspirações das classes populares e, aos poucos, remover os entraves que limitavam a atuação do legislativo e assegurar a liberdade de expressão aos veículos de comunicação. Cada precaução era vital para evitar uma reação em cadeia das Forças Armadas que viesse a solidificar uma ditadura militar no plano institucional.

Na perspectiva liberal, uma das leituras mais profundas da transição brasileira foi feita pelo argentino Guillermo O'Donnell. Em sua análise, o autor ressalta os riscos associados à tentação de reduzir "a transição a um processo que envolve uma sequência de 'momentos'", em que "cada um desses momentos corresponderia a um diferente pacto, ou pactos, com um subconjunto distinto de atores negociando um conjunto distinto de regras". O'Donnell adverte,

com perspicácia, que o "mundo real dificilmente se comporta tão linearmente", pois "as transições reais não costumam desenrolar-se nos termos de um tal processo progressivo de soluções de problemas, os 'momentos' tendem a invadir-se uns aos outros e a se confundirem entre si" (O'Donnell, 1988, p. 70). Apesar do alerta que fez a respeito da imprevisibilidade inerente à transição do autoritarismo para a democracia, o autor parece não seguir essa linha, uma vez que seu argumento é estruturado em torno da efetivação de uma democracia estritamente liberal após o fim da obstrução dos militares sobre a vida política do país, conforme um modelo predefinido. No contexto brasileiro, é indiscutível que o pacto firmado à luz do dia se deu entre os militares e as elites políticas liberais, relegando as lutas populares a um papel secundário, não obstante seu potencial para expandir as fronteiras de uma democratização do sistema político.[21] Assim como na leitura de Samuel Huntington, é provável que O'Donnell tenha minimizado o fato de que, em um processo de transição, múltiplos atores atuam simultaneamente, interferindo nas disputas que se desenrolam até a consolidação efetiva das instituições liberais de um regime democrático.

Ao chamar a atenção para as limitações de uma abordagem linear da última transição política brasileira, não estamos introduzindo uma ideia nova no debate, mas pondo em foco uma interpretação da própria ciência política, desenvolvida por Eli Diniz, que parece ter sido deixada de lado e ficado à margem das principais tendências analíticas sobre o assunto. De acordo com a autora, o caso brasileiro é típico de uma transição pelo alto, ou seja, "trata-se de um modelo caracterizado pelo lento ritmo das reformas desencadeadas, pelo papel decisivo desempenhado pelas elites civis do regime autoritário e pelo caráter moderado da mudança". Todavia, Diniz sustenta que, ao longo do ciclo que definiu os acordos da Nova República, pelo menos duas dinâmicas coexistiram, ponderando que "a ênfase no controle das elites autoritárias sobre o processo de abertura tende a superestimar os aspectos voluntaristas envolvidos na mudança do regime, reforçando uma visão unilateral de seus principais mecanismos". Seu

[21] Sobre as revoltas populares, O'Donnell afirma que em "alguns casos e em momentos particulares da transição, muitas dessas diversas camadas da sociedade reúnem-se para formar o que denominamos 'revolta popular'. Sindicatos, movimentos de base, grupos religiosos, intelectuais, artistas, clérigos, defensores dos direitos humanos e associações profissionais apoiam-se mutuamente em seus esforços pela democratização e formam um todo maior que se identifica a si mesmo como 'o povo'. Esta frente emergente exerce forte pressão para expandir os limites da mera liberalização e da democratização parcial. A fantástica convergência que essa revolta envolve é ameaçadora, tanto para os brandos do regime, que patrocinaram a transição na esperança de controlar suas consequências, quanto para alguns dos seus quase-aliados, os oponentes moderados do regime, que esperavam dominar, sem essa ruidosa interferência, a competição subsequente pelas mais altas posições do governo". No entanto, o autor antecipa que o desencanto que a revolta popular "deixa atrás de si constitui um problema persistente para subsequente consolidação da democracia política. No decorrer do processo de estruturação das alternativas das transições e de desmobilização do setor popular, há um evento que desempenha um papel mais importante e mais imediato que quaisquer outros: a convocação de eleições" (O'Donnell, 1988, p. 91-94).

argumento se estrutura em torno de uma linha alternativa, em que a "explicação da abertura reside na confluência de duas dinâmicas básicas: uma dinâmica de negociação e de pacto conduzida pelas elites e uma dinâmica de pressões e demandas irradiadas da sociedade". Dessa maneira, as "duas lógicas articulam-se através da atuação das organizações políticas e dos movimentos sociais" (Diniz, 1986, p. 65-66).

Com base nessa perspectiva, pode-se afirmar que as variações da transição política ficaram marcadas por movimentos temporais sincrônicos e diacrônicos. Portanto, a leitura desse processo "deve contemplar tanto os esforços inovadores das elites dirigentes para a preservação de seu poder, quanto a capacidade de resistência da sociedade civil". Assim, "poderíamos ver os desdobramentos da transição brasileira como a resultante do choque entre o projeto de mudança concebido pelos mentores do regime autoritário e a vontade política das forças que lhe opuseram resistência" (Diniz, 1986, p. 66). Ao delinear uma cronologia da transição brasileira, Adriano Codato observa que, apesar da iniciativa dos militares para institucionalizar o autoritarismo e manter um estável poder de veto durante a Nova República, a distensão não saiu exatamente como eles imaginaram. Segundo o autor, as eleições forneceram um novo dinamismo para a transição e o "projeto original de liberalização do regime ditatorial não foi idêntico ao processo político que ele desencadeou". Isso porque, depois que teve início, "o movimento adquiriu lógica própria e as várias crises nos governos Geisel e Figueiredo dizem respeito tanto à tentativa dos Presidentes de reafirmar seu controle sobre o processo, quanto da oposição civil e militar de alterar o projeto" (Codato, 2005, p. 94). Em síntese, é impossível ignorar as idiossincrasias forjadas pelos ritmos temporais dissonantes que ultrapassam o desfecho de um fenômeno tão complexo como uma transição política, e é este aspecto que será aprofundado no texto.

Os últimos movimentos da historiografia parecem seguir nessa direção ao rejeitar qualquer determinismo redutivo e enfatizar as incertezas que cercam um presente no qual tramas e atores, de forma contraditória, condicionam e são influenciados por uma estrutura sociopolítica concreta. Em texto publicado recentemente, Marcos Napolitano propõe uma nova história política sobre o regime militar, a partir de três elementos: a "sensibilidade historiográfica para a indeterminação", a "análise da memória política" e a "percepção dos projetos em disputa". O autor reitera o seguinte argumento:

> Nas análises mais consolidadas sobre o golpe e a própria ditadura, a historiografia de ofício foi tributária tanto das memórias sociais consolidadas, sobretudo a memória liberal construída pela crônica jornalística publicada durante a ditadura, como de outras áreas do conhecimento pautadas por

> modelos teóricos mais rígidos. Não raro, a historiografia, muitas vezes foi vista como produtora de conhecimentos meramente factuais para serem processados por modelos teóricos oriundos de áreas como a sociologia e a ciência política. Em si mesmo, isso não seria um problema, dada a natureza dessas áreas, com mais instrumental teórico para construir explicações e análises normativas e paradigmas explicativos de processos políticos estruturais e institucionais recentes ou contemporâneos. Tampouco, trata-se de defender qualquer corporativismo no campo do conhecimento histórico. O mais importante é se perguntar qual seria a contribuição específica de historiadores, e suas ferramentas teóricas originais para entender 1964, bem como para revisar a história política do regime militar (Napolitano, 2024, p. 4).

Em relação à transição política, Marcos Napolitano ressalta que essa passagem "não pode ser vista como um jogo puramente institucional, de atores políticos ligados aos sistemas estatal, parlamentar e partidário". Sua proposta passa por uma atitude metodológica própria da historiografia que busca desvendar o "conjunto de pressões sociais e políticas nas quais 'ritmo' e 'forma' foram resultado de uma interação conflitiva entre o regime (que buscava se institucionalizar), o sistema político (cada vez mais ocupado por liberais moderados a partir de 1979)" e a "sociedade civil (cada vez mais marcada, a partir de 1977, por movimentos sociais de oposição à ditadura de ampla base social, ao contrário da luta armada)" (Napolitano, 2024, p. 33). A abordagem de uma nova história política do regime militar vai ao encontro dos propósitos desta tese ao inserir no roteiro da transição o papel político das pessoas comuns, cujas iniciativas eram impactadas por essas tensões e induziram por parte dos defensores do projeto autoritário diferentes respostas, que iam desde a espionagem até a repressão.

Após as considerações teóricas, algumas questões ainda persistem: como foi possível identificar a formação de um repertório de mobilização social de base cristã durante a última transição política no Brasil? Quais documentos poderiam levar, mesmo que parcialmente, às práticas e experiências de sujeitos provenientes dos segmentos populares que formaram e incorporaram tal repertório? Como encontrar nos vestígios recolhidos as temporalidades dissonantes do projeto de distensão dos militares? Todas essas indagações demandaram um esforço de natureza metodológica. A tarefa de percorrer as temporalidades dissonantes está diretamente vinculada a uma socialização acadêmica pautada, sobretudo, em referenciais da História do Tempo Presente (Bedarida, 2006; Chaveau, Tétart, 1999; Delacroix, 2018; Ferreira, 2018; Hartog, 2015; Rousso, 2016). A concepção de temporalidades dissonantes, em especial, foi pensada a partir da metáfora de "estratos do tempo" do historiador alemão Reinhart Koselleck. Segundo Koselleck (2014, p. 9-10), "muitas coisas acontecem ao mesmo tempo, emergindo, em diacronia ou em sincronia, de contextos completamente heterogêneos". Assim,

“em uma teoria do tempo, todos os conflitos, compromissos e formações de consenso podem ser atribuídos a tensões e rupturas – não há como escapar das metáforas espaciais – contidas em diferentes estratos de tempo e que podem ser causadas por eles”. Foi avaliado, então, que a vigilância do Serviço Nacional Informações consumada contra o chamado clero progressista e os vestígios comportados em matérias da grande imprensa seriam alternativas interessantes para mapear esses ritmos temporais que confrontavam o tempo estabelecido pelos militares.

Em muitos relatórios, os agentes do aparato de vigilância do SNI classificaram a inserção de padres, freiras, bispos e leigos na base da sociedade como uma ameaça em potencial aos interesses do regime. Com esse intuito, alegavam que o denominado clero progressista supostamente estaria doutrinando as camadas populares. De acordo com tal visão, os pobres eram incapazes de tecer relações políticas autênticas e, mais do que isso, de participar propriamente da política institucional. Durante as investigações, os agentes recolheram documentos que foram anexados aos relatórios. Os encontros, reuniões e manifestações envolvendo cristãos e pessoas comuns foram observados com muita atenção, oferecendo indicativos de que as movimentações dos subalternos constavam nos cálculos do regime.

O SNI, criado em junho de 1964, foi o principal órgão de espionagem, controle e contrainformação do regime militar brasileiro. A comunidade de informações da ditadura, presente em todo país e no exterior, reuniu um aparato técnico sofisticado formado por agências integradas ao SNI, cuja estrutura montada notabilizou-se pelo monitoramento de pessoas, grupos políticos e instituições que mantinham posicionamentos divergentes do regime, o que desencadeou a produção de documentos sigilosos em larga escala. O “SNI não era um órgão executante, porém o mais importante órgão de informação pelas prerrogativas de que dispunha para vigiar e acompanhar áreas da sociedade civil, política e do próprio aparelho de Estado” (Carvalho, 2011, p. 93).

A documentação do SNI está disponível no Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN). Para consultar esse acervo digital, basta criar uma conta e explorar os mecanismos de busca que estão acessíveis na plataforma. O acesso a esse tipo de fonte é enriquecedor do ponto de vista das investigações que podem ser feitas no âmbito da História, pois permite ao pesquisador colocar as tramas ligadas ao regime militar brasileiro e ao processo de transição política em novas perspectivas. No entanto, a utilização dos documentos provenientes do SNI exige o enfrentamento de dilemas éticos, políticos e legais (Motta, 2011).

De acordo com Icléia Thiesen (2019, p. 15), os relatórios elaborados no contexto da repressão política devem ser classificados como documentos sensíveis, já que eles “produziram pistas que podem desvelar fatos, nomes, experiências e circunstâncias comprometedoras de

personalidades da vida pública e privada". Antes de mais nada, ao optar por trabalhar com os dossiês do SNI, o historiador precisa considerar a materialidade do objeto e não somente o seu conteúdo, formulando perguntas com o intuito de evidenciar as circunstâncias em que o documento foi gerado; as agências pelas quais o relatório redigido circulou; as possíveis intenções do levantamento realizado pelos investigadores infiltrados; os impactos sociais provocados a partir do documento; a veracidade das informações elencadas e a data de arquivamento. A historiadora Mariana Joffily (2012, p. 142), ao refletir sobre o acesso aos arquivos da repressão política, afirma que essas evidências estão "inseridas em uma lógica segundo a qual a supervalorização do inimigo justifica a própria existência dos órgãos repressivos". Os arquivos da ditadura "incluem exageros, falsidades, distorções, imprecisões e mesmo erros". Conforme enfatiza a autora, "os arquivos em si não são guardiões da 'verdade', mas o resultado da acumulação de documentos produzidos ao longo das atividades desenvolvidas por uma instituição, como instrumentos de seu funcionamento". Tal pressuposto, porém, não se estende somente aos materiais do SNI, pois todos os "documentos sugerem que nós sabemos o que é necessário saber, mas mentem por sua parcialidade" (Levi, 2020, p. 10). Portanto, apesar das precauções devidamente realçadas, os fundos documentais oriundos do regime militar brasileiro abrem alternativas promissoras para a investigação histórica, uma vez que carregam vestígios e episódios traumáticos marcados pela violência autoritária, mas também abrangem o registro de vidas em movimento, de práticas sociais e da formação de novas relações políticas que ajudaram a dar sentido a outros ritmos temporais do processo de transição política ocorrido no Brasil.

No ano de 2008, a historiadora Vivien Ishaq e o historiador Pablo Franco fizeram um estudo detalhado sobre os acervos documentais dos órgãos de segurança do regime militar que estão disponíveis para consulta. Em meio aos avanços e recuos que permitiram o acesso dos pesquisadores aos arquivos, um passo importante foi dado em 2005 por meio do Decreto 5.584, "que determinou a entrega dos acervos dos extintos SNI, CSN e CGI, até então sob a guarda da Agência Brasileira de Inteligência – ABIN, ao Arquivo Nacional". Segundo os autores, "o acervo do SNI é composto por documentos produzidos pelo SNI e recebidos dos diversos órgãos que compunham o extinto Sistema Nacional de Informações e Contra-Informações – SisNi, como a Polícia Federal e os serviços secretos das Forças Armadas". Ao todo, o acervo do SNI conta com "3.757 dossiês produzidos pelo Centro de Informações do Exército – CIE, 311 pelo Centro de Informações e Segurança da Aeronátuica – CISA e 220 pelo Centro de Informações da Marinha – CENIMAR". Os documentos cobrem o período de 1964 a 1990,

"contendo mais de 220.000 microfichas" que atingem "mais de 10 milhões de páginas de texto" (Ishaq; Franco, 2008).

Segundo Carlos Fico (2012, p. 58), muitos documentos produzidos pela ditadura brasileira "foram expurgados, mas, ainda assim, a pesquisa detalhada" dos papéis que restaram "poderá trazer importantes revelações". O autor defende que a transição política no Brasil ficou marcada pela impunidade, pela conciliação e pela frustração, porém a "produção historiográfica sobre o período já foi bastante impactada, mesmo" com a consulta limitada a "tão poucos documentos". Nos últimos anos, vários trabalhos acadêmicos têm ampliado a compreensão do regime militar e do processo de abertura política a partir das fontes delineadas pelas engrenagens autoritárias. No entanto, apesar das contribuições relevantes e inéditas, as análises feitas têm privilegiado o estudo do repertório discursivo presente nos relatórios redigidos por agentes a serviço do aparato de informações e a forma como esses mecanismos operavam. Pouca atenção é dada aos documentos anexados nos dossiês, que possibilitam investigar com mais cautela a presença de grupos e personagens que estavam na mira do SNI. Os anexos, na maioria dos casos, são recortes de jornais, folhetos de movimentos sociais, livros considerados subversivos e manifestos lançados por setores da oposição. Entre outras coisas, eles permitem confrontar a narrativa unilateral do agente que redigiu o relatório que compõe a principal peça de um dossiê.

Por ser um conjunto documental montado a partir de uma estrutura segundo a qual vigilância e repressão caminham lado a lado, foi necessário desenvolver um "olhar antropológico" para essas fontes – em alusão ao valor etnográfico dos processos da Inquisição examinados por Carlo Ginzburg (2007, p. 287-288).[22] O exercício de afinar a análise sobre os arquivos do SNI permitiu alcançar realidades subterrâneas, que não são reveladas em primeira mão pelos documentos. Entre a projeção de estereótipos, o imaginário anticomunista e os

[22] Em *O fio e os rastros* Carlo Ginzburg diz que "não é preciso recordar que nos últimos anos os antropólogos tornaram-se cada vez mais conscientes da dimensão textual da sua atividade. Para os historiadores, que muitas vezes (nem sempre) têm de lidar com textos, esta não é, à primeira vista, uma grande novidade. Mas a questão não é tão simples assim. Ter consciência dos aspectos textuais da atividade do etnógrafo ('o que faz o etnógrafo? Escreve', observou ironicamente Clifford Geertz) implica a superação de uma epistemologia ingenuamente positivista, ainda hoje compartilhada por muitos historiadores. Não existem textos neutros: mesmo um inventário notarial implica um código, que temos de decifrar. 'Todo discurso citado', como observa Jakobson, 'é feito seu e remodelado por quem cita'. Até aqui, tudo bem. Mas será válido ir além, a ponto de sustentar, como fizeram recentemente, de maneira mais ou menos explícita, alguns historiadores e antropólogos (sem falar em vários filósofos e críticos literários), que um texto só tem condições de documentar a si mesmo, ou seja, o código com base no qual é constituído: o refinado ceticismo que inspira a rejeição do chamado 'erro referencial' leva a um beco sem saída, e não só: ele é, na verdade, insustentável. O confronto entre inquisidores e antropólogos resulta, também desse ponto de vista, esclarecedor. Já vimos que uma realidade cultural contraditória pode surgir inclusive de textos pesadamente controlados, como os processos inquisitoriais. A mesma conclusão pode ser estendida aos textos das relações etnográficas" (Ginzburg, 2007, p. 287-288).

silêncios que permeiam esses vestígios do passado, foram identificados atores sociais em movimento e disputas que são ilustrativas daquele contexto histórico. Como o leitor poderá observar, em certas passagens do texto, o olhar e as inconsistências dos espiões do SNI representaram portas de entrada legítimas para desvendar as tramas que vieram à tona no curso da ditadura militar. Uma controvérsia que se deseja refutar sobre o uso desse tipo de fonte refere-se à premissa de que, devido a seu caráter "escorregadio" e parcial, ela serve apenas para validar a lógica autoritária incorporada por seus operadores. A História Social deu contribuições enriquecedoras do ponto de vista metodológico ao percorrer lacunas e contextualizar a agência de indivíduos e grupos subalternizados por meio de registros igualmente desafiadores. Se os "perigos" associados a uma fonte com características embaraçosas superassem o rigor da análise documental, as histórias de Genuíno, Adão Africano, Juvêncio, Bráulio, Bonifácio, Maria de São Pedro e Francelina, extraídas do Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri da cidade do Rio de Janeiro, acervo investigado por Sidney Chalhoub, seriam soterradas pela passagem do tempo. Desse modo, as "lutas em torno de diferentes visões de liberdade" no final do século XIX na Corte jamais seriam retratadas (Chalhoub, 2011, p. 12-31). Um dos expoentes da micro-história italiana, Carlo Ginzburg também não relutou em decifrar os registros da Inquisição para costurar os fragmentos da vida do moleiro Menocchio e mapear o ambiente cultural em que o mesmo estava inserido (Ginzburg, 2006, p. 25-26). Esses exemplos demonstram que é possível situar a formação de novas relações políticas através das lentes do SNI. Além do mais, foi tomada a precaução de medir as imprecisões dos materiais da espionagem política, articulando-os, em todos os capítulos, com os documentos anexados aos relatórios e com as crônicas da imprensa. Porém, para chegar até aqui, foi necessário percorrer um longo trajeto.

O primeiro contato com o acervo digital do SIAN, realizado em meados de 2019, foi essencialmente exploratório, permitindo avaliar o terreno que estava prestes a ser desbravado. Paralelamente, foram investigadas algumas séries de edições dos jornais *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *Jornal do Brasil*, na tentativa de encontrar um ponto de convergência entre a Igreja Católica e as lutas populares em plena ditadura militar. Havia um incômodo latente: a história da transição política soava como um enredo excessivamente homogêneo, sem espaço para contradições ou percalços. A elaboração de um projeto de doutorado submetido ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGH/UDESC) no primeiro semestre de 2020, intitulado *"Eu ouvi os clamores do meu povo": humanismo cristão e desigualdades sociais na transição política brasileira (1974-1985)*, passou pela articulação de um problema de pesquisa que contemplasse três dimensões: as classes populares, o humanismo cristão e a transição política. A principal linha de investigação propunha-se a

refutar a ideia de que os mais pobres foram meros espectadores do período autoritário que antecedeu a Nova República. Todos os esforços se concentraram em localizar nas fontes pequenos indícios de participação direta ou indireta de grupos pertencentes às camadas populares nesse período, o que poderia ser mensurado pelo engajamento em torno do humanismo cristão – uma noção inicialmente vaga que ajudou a delimitar as fronteiras daqueles que orbitavam a esfera de influência do clero progressista durante a década de 1970. O sucesso da empreitada também dependeria de uma reflexão mais densa sobre as características dessa dimensão do humanismo e suas articulações com os personagens do clero progressista, além de buscar um melhor entendimento dos motivos que levaram a ditadura a mobilizar sua ampla rede de espionagem para observar a atuação de religiosos considerados "subversivos" junto a pessoas comuns em diferentes regiões do país.

Logo foi constatado que o humanismo cristão, presente em discursos oposicionistas de bispos e padres ao longo da ditadura, tinha raízes que remontam a um movimento de renovação do catolicismo na metade do século XX, predominantemente situado na França. Identificou-se um elo que conectava alguns dos autores mais influentes do mundo católico após a Segunda Guerra Mundial, como Louis-Joseph Lebret, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, a importantes figuras que atuaram no Brasil e no plano internacional antes e depois do golpe civil-militar de 1964. Nesse mosaico em formação, o humanismo cristão se manifestava nas intervenções de Dom Helder Câmara e Paulo Evaristo Arns, assim como nas ações de Josué de Castro, Plínio de Arruda Sampaio e de outros membros do laicato católico. No entanto, o mais fascinante foi observar as reminiscências desse fenômeno nas sempre fragmentadas retóricas populares ao longo da década de 1970. Esse seria o vínculo chave para entender as lutas moleculares que irromperam no cotidiano dos setores vulneráveis da sociedade brasileira em tempos de ditadura, justificando o título deste trabalho: *Em busca de uma transição perdida: o humanismo cristão entre a vigilância política e o ensaio democrático das classes populares no Brasil (1974-1985).*

Após os primeiros contatos com a documentação do SNI, tornou-se imprescindível mergulhar em uma extensa lista de referências bibliográficas sobre a comunidade de informações da ditadura militar, além de identificar as ideias centrais dos estudos clássicos e recentes da transição política brasileira e do chamado cristianismo da libertação. Enquanto isso, durante o trabalho com os arquivos, a familiaridade com os jornais impressos, fruto de pesquisas anteriores efetuadas na iniciação científica e no mestrado, contrastava com as descobertas surpreendentes trazidas pelo vasto volume de informações levantado no acervo do SNI. Duas coisas eram certas: não era possível deixar-se perder em meio a tantas informações e não ser

enganado pelas intenções dos registros da espionagem política do regime militar. Cada documento selecionado era imediatamente anotado em uma planilha com informações básicas (data, fundo, quantidade de páginas, conteúdo). O longo processo de garimpo no acervo teria sido extenuante se não fosse criado um mecanismo de pesquisa eficiente nas plataformas de busca online dos jornais impressos e do Arquivo Nacional. É muito conhecido o enredo que descreve as causalidades que dão início a uma pesquisa histórica. A abertura de uma caixa empoeirada no arquivo e a descoberta de uma matéria instigante, capaz de desencadear o começo de uma pesquisa, assim como a escolha de um tema que desperta uma série de curiosidades e questionamentos, são exemplos de fatores inesperados que muitas vezes estimulam os profissionais do ofício em relação a seu objeto de investigação. Neste caso, navegar pela documentação do SNI sem um objetivo definido e apostar na especulação poderia levar a percorrer um labirinto de informações numerosas de olhos vendados, razão pela qual optou-se por não correr esse risco. Apesar da aparente complexidade, foi encontrada uma forma bastante eficaz de sistematizar as consultas e, mesmo movimentando tantas evidências empíricas, conseguiu-se trilhar um caminho seguro. Para alcançar os objetivos traçados e responder à questão que deu vida a esta tese, as leituras prévias desempenharam um papel relevante, pois viabilizaram as incursões nos acervos, realizadas por meio de palavras-chave, nomes, acontecimentos factuais e datas previamente selecionadas.

Os meses de trabalho diário nos arquivos, dedicados à busca ativa de qualquer pista que pudesse vir a refutar ou sustentar a hipótese inicial, foram conduzidos a partir de um procedimento metodológico fundamentado na coleta e recuperação de dados mediante uma "taxonomia" de termos derivados. O que isso significa? Havia duas alternativas para mapear a agência política das classes populares: através de uma linguagem ancorada nas desigualdades sociais do país ou pela interação deste com os representantes do clero progressista. Entretanto, seria ingênuo inserir a palavra "desigualdade" ou "luta popular" nos buscadores dos acervos digitais e esperar um resultado satisfatório. Por conseguinte, foi preciso lapidar termos relevantes para explicar aquele contexto e que, de maneira integrada, iluminassem os ruídos das manifestações populares nas fontes. Em vez de "desigualdade" ou "luta popular", utilizou-se termos mais gerais, como "fome", "miséria", "pobreza", "transporte", "criminalidade", "desemprego", entre outros. Na década de 1970, por exemplo, os problemas que atualmente são atribuídos ao recrudescimento da "violência urbana" e afetam diretamente as classes populares não eram tratados dessa forma, mas como "criminalidade". Por sua vez, para analisar o contato do povo humilde com os discursos do catolicismo avançado foram empregadas expressões como "direitos humanos" e "catolicismo", mas as buscas focaram principalmente em figuras

reconhecidas dentro do “clero progressista”, como “Paulo Evaristo Arns”, “Hélder Câmara”, “Frei Betto”, “Leonardo Boff”, “Ivo Lorscheiter”, “Pedro Casaldáliga”, “Tomás Balduíno”, entre tantos outros.

Ainda sobre a Igreja Católica, foram consultados os acervos digitais a partir da inserção dos títulos dos documentos lançados pela CNBB contra a ditadura. Para isso, buscou-se superar os simples relatos anedóticos e priorizar as brechas oferecidas pela bibliografia, evitando a reprodução de estudos sobre os posicionamentos da hierarquia eclesiástica. Através desses manuscritos, foi viável examinar os embates entre a instituição religiosa e o governo militar, bem como a circulação desses materiais nas bases católicas. Devido à essência dos arquivos, o peso da ditadura foi perceptível desde o início, tornando desnecessário o uso de termos derivados para elucidar as facetas do regime. O procedimento implementado para o acervo do SNI foi igualmente aplicado às buscas efetuadas nos acervos digitais dos jornais impressos. Todas as buscas foram processadas entre 1970 e 1988. Embora o recorte da pesquisa esteja delimitado entre os anos de 1974 e 1985, foi preciso garantir que nenhum indício relevante escapasse da inspeção.

A consulta e a seleção dos dossiês e dos jornais ocorreram paralelamente ao procedimento de ordenação dos dados obtidos em tabelas. Efetuada a separação dos documentos escolhidos, teve início a etapa de análise desses materiais. Foram analisados 174 dossiês do SNI e outros 76 foram descartados, totalizando um número de 5.943 páginas averiguadas. Quanto aos impressos, foram compiladas aproximadamente 287 matérias de jornais, principalmente de *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *Jornal do Brasil*. Essa fase exigiu um trabalho bastante artesanal, no qual as informações extraídas das fontes foram organizadas sistematicamente em fichas do Word, contendo os seguintes itens: conteúdo, classificação, fundo, data, número de páginas, origem, difusão, anexos, citação, lista de documentos anexados e análise (ver Quadro 1).

Fonte:	119				
Conteúdo:	Documento exigências cristãs de uma ordem política (versão popular)				
Classificação:	5. Igreja Católica e instituições oficiais				
Fundo:	SNI	**Data:**	18.jul.1978	**Número Páginas:**	41
Origem:	AGO/SNI				
Difusão:	AC/SNI				
Anexos:	Sim				
Citação:	SNI. Arquivo Nacional: AGO ACE 6172/1983				
Lista de documentos anexados:	- Documento Exigências cristãs de uma ordem política (versão popular).				
Análise:	- Documento produzido pelo Núcleo de agência de Goiânia. - Eleições de 1978 em Goiás e possível apoio do "clero esquerdistas" aos candidatos do MDB. - Interlocuções políticas. "A Arquidiocese de Goiânia (GO), através do Secretariado de Pastoral Arquidiocesana (SPAR) e Comissão Pastoral da Terra (CPT), tem publicado artigos e distribuído folhetos nas missas e universidades, procurando fomentar o descontentamento dos operários e trabalhadores rurais em relação à política sócio-econômica do governo da Revolução,				

Quadro 1: modelo de ficha de sistematização

Um rápido olhar revela um padrão bem definido na produção dos materiais do SNI. O cabeçalho da primeira página de cada documento é a parte que contém o maior número de dados. Neste espaço o pesquisador encontra o tipo de documento, se confidencial ou não; o número do informe; a data; o assunto; se a informação redigida possui uma referência anterior; qual a agência de origem do relatório; o grau de confiabilidade estabelecido por uma classificação própria da comunidade de informações; a difusão do documento para outros órgãos ou para a agência central; e os materiais que estão em anexo, coletados por agentes do SNI durante o trabalho de campo. Logo em seguida, verifica-se a peça principal: o relatório. Este geralmente narra em tópicos as informações obtidas com a investigação (Exemplo: 1.; a.; b.; c.). A análise do relatório deve ser feita com cautela, pois nesse espaço está a visão, bem como as possíveis distorções, da comunidade de informações e do agente à serviço de uma lógica repressiva e autoritária. Por fim, os dossiês trazem alguns materiais em anexo, que vão desde recortes de jornais impressos até panfletos de movimentos sociais.

A documentação sugere que, a partir de 1973, a comunidade de informações intensificou o monitoramento das atividades desenvolvidas por indivíduos comprometidos com o catolicismo popular, com destaque para o ano de 1977. Também merece ser ressaltada a quantidade de documentos produzidos no início da década de 1980, muito em função dos saques e motins contra a fome e o desemprego. O engajamento verificado nas CEBs, nos Centros de Formação de Líderes e nas Pastorais Operárias, certamente motivou as agências regionais do SNI a acompanhar de perto as articulações do clero progressista. As informações levantadas possibilitaram dividir o conteúdo das fontes em oito vertentes, que estão interligadas com a

temática da pesquisa e foram classificadas na seguinte ordem: 1) clero progressista e Comunidades Eclesiais de Base; 2) intelectuais; 3) redes internacionais; 4) protestos populares; 5) Igreja Católica e instituições oficiais; 6) imprensa; 7) relações políticas e partidos; 8) desigualdades sociais.

A tese encontra-se dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *As classes populares no radar do Serviço Nacional de Informações (SNI)*, discute-se, a partir de um caso específico, como o SNI monitorou a circulação de um repertório de mobilização social cristão. Em seguida, é posta à prova a narrativa da vigilância política que considerava os pobres como suscetíveis à mensagem "subversiva" do chamado clero progressista. Por fim, ressalta-se o projeto de "distensão social", uma proposta que representa a reação do regime à politização do cotidiano das camadas populares. A melhora dos indicadores sociais tornou-se uma estratégia do governo para efetivar a abertura do sistema político anunciada anteriormente por Geisel. No segundo capítulo, *O humanismo cristão em movimento*, são analisadas as tensões entre a Igreja Católica e a ditadura durante o governo Geisel e o fortalecimento da corrente progressista no interior do catolicismo brasileiro. Além disso, busca-se destacar que a atuação de religiosos e leigos junto às classes populares eram impulsionadas por uma dimensão humanista cristã, inspirada por um movimento de renovação do catolicismo da segunda metade do século XX, que mantinha significavas conexões internacionais, cuidadosamente monitoradas pelas agências de espionagem da ditadura.

O terceiro capítulo, *O ensaio democrático*, investiga a inserção dos cristãos no cotidiano popular e as disputas travadas em torno de diferentes concepções de democracia, com ênfase em pequenos protestos e no ensaio democrático elaborado na base da sociedade. O último capítulo, *A democratização inacabada e a sobrevivência do repertório de mobilização social cristão*, tem como objetivo propor que as lutas populares desencadeadas no final da década de 1970 estavam permeadas pelo repertório cristão, refletindo ritmos dissonantes da transição política brasileira, um processo que permanece em aberto.

Pretende-se que tais elementos e abordagens sejam capazes de proporcionar leituras não definitivas, mas consistentes no sentido de contribuir para uma historiografia do processo de transição política ocorrido no Brasil no período em apreço. Uma interpretação que evidencie a presença e a intervenção das camadas populares, a partir de seus próprios repertórios de mobilização, nas relações políticas que atravessaram os conflitos sociais com vistas a ampliar a democratização da sociedade brasileira.

1 AS CLASSES POPULARES NO RADAR DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI)

Entre a segunda metade da década de 1970 e o início da década de 1980, o Brasil passou por uma complexa transição política que consolidou algumas balizas de sua história contemporânea. Temas que aparecem habitualmente no espaço público, como a fome, a inflação, o custo de vida, a desigualdade de renda, a precariedade das relações de trabalho, entre outros, foram alvo de intensas disputas sociais no período. Há um ponto consolidado no debate historiográfico que versa sobre o tema, com contribuições significativas da Sociologia e da Ciência Política: aquele que acentua o controle dos militares como um dos principais atributos da transição brasileira. As Forças Armadas saíram praticamente ilesas desse processo, o que se torna ainda mais paradoxal considerando terem sido responsáveis por inúmeras violações e desmandos a direitos fundamentais. Também parece consensual entre os pesquisadores que se debruçaram sobre o tema afirmar que a democracia foi um valor disputado entre diferentes grupos políticos, principalmente a partir da segunda metade da década de 1970. Para os movimentos sociais que emergiram no período, os sentidos atribuídos à democracia deveriam passar necessariamente por um amplo processo de participação popular; já para alguns setores liberais, tornou-se conveniente reduzir a temperatura das ruas e defender uma ordem democrática restrita apenas ao calendário eleitoral e aos arranjos institucionais. Isso para não falar do entendimento de democracia aventado pelos militares com o projeto de distensão política anunciado em 1974, o qual buscava institucionalizar o regime em bases supostamente democráticas.

Porém, não é possível se contentar com um enredo homogêneo e linear que tenta restringir a história da transição política brasileira – ou melhor, as histórias da transição política brasileira – a um encadeamento de eventos muito bem delimitados, que privilegia tão somente uma sequência de causa e efeito, envolvendo a crise do "milagre econômico", a distensão política, as eleições de novembro de 1974, a volta do movimento estudantil às ruas, os embates de Geisel com a denominada "linha dura" dos militares, a rearticulação do movimento sindical na arena pública, os debates sobre a Lei da Anistia e as *Diretas Já*. Esses eventos parecem compor um cenário que foi marcado por desvãos e alternativas possíveis. Ao menos três "vértices" desse processo podem ser encontrados na documentação analisada: em primeiro lugar, a circulação de repertórios de mobilização social, sendo que tal abordagem envolveu tomar um caso específico para dar conta da discussão. Outra dimensão é a da experiência da desigualdade social pelas camadas populares, traduzida a partir de elementos de uma linguagem

que remetia às ações e propostas da ala progressista da Igreja Católica a fim de alcançar soluções consideradas justas para seus impasses. Por fim, a mobilização popular despertou o regime autoritário no sentido de apresentar suas próprias iniciativas para as contradições que se tornavam latentes no cotidiano dos mais pobres através do malogrado projeto chamado de "distensão social". Esses três "vértices" percorrem a configuração deste trabalho.

No quadro partidário, as agremiações citadas neste e no próximo capítulo foram constituídas como um desdobramento do Ato Institucional Número 2, o AI-2. Imposta em outubro de 1965, essa medida extinguiu as eleições diretas para a presidência previstas para o ano seguinte e desmantelou a experiência partidária estabelecida após o Estado Novo. No mês seguinte à sua promulgação, Castelo Branco assinou um Ato Complementar que resultou na criação de duas novas legendas: a Aliança Renovadora Nacional, Arena, partido alinhado à ditadura, e o Movimento Democrático Brasileiro, MDB, que acolheu setores de oposição ao regime (Nicolau, 2012, p. 106-107). Com o AI-2, a ditadura "consolidou uma progressiva militarização da administração do Estado, e de seus processos decisórios, reduzindo o sistema político-parlamentar ao papel de legitimador de suas decisões e espaços de negociação assimétrica com as elites regionais" (Napolitano, 2024, p. 23).

Cabe ainda apontar que as histórias narradas a seguir não foram tomadas como casos isolados, pois desenrolaram-se de maneira simultânea e sincronizada, que se sobrepõem umas às outras em meio às tensões que caracterizaram a passagem da ditadura militar para a chamada Nova República, período que demarca a última transição política brasileira. Assim, essas histórias influenciaram a incompleta redemocratização do país e, ao mesmo tempo, foram influenciadas por tal conjuntura, na medida em que novas relações políticas ganharam forma, apesar dos limites evidentes impostos por uma organização de poder autoritária e excludente. As interpretações formuladas ao longo do capítulo levam em consideração, portanto, os seguintes processos: as articulações tecidas por alguns segmentos das camadas populares da sociedade brasileira, pelos cristãos que estavam inseridos na base da sociedade e pela vigilância do SNI, órgão de controle e espionagem da ditadura militar.

Acentue-se, ainda, que os eventos e processos sociais que marcam as lutas e disputas em torno da transição política brasileira permitem discutir – à luz do debate teórico e metodológico da História do Tempo Presente – as temporalidades dissonantes experimentadas pelos agentes sociais envolvidos. Observar os ritmos temporais dissonantes da transição política brasileira pode auxiliar na interpretação de práticas sociais que parecem correr às margens de tal processo histórico, mas que na verdade revelam alternativas que haviam sido colocadas em jogo naquele dado presente. Dessa forma, constatou-se a formação e a circulação de um

repertório de mobilização social que foi utilizado por segmentos das camadas populares para a reivindicação de suas próprias demandas. Repertório que carregava referências do humanismo cristão e de algumas noções de justiça aceitas pelos estratos populares da sociedade brasileira. As referidas noções de justiça e injustiça, por sua vez, estão diretamente ligadas a um senso de dignidade compartilhada pelos mais pobres.

1.1 A CIRCULAÇÃO DE UM REPERTÓRIO DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL DURANTE A TRANSIÇÃO POLÍTICA BRASILEIRA NAS LENTES DO SNI

Em um folheto que despertou interesse dos órgãos de repressão da ditadura militar,[23] um certo Luís Gonzaga, representando a comunidade de Pé-da-Serra, situada no estado do Maranhão, deixou registrado uma breve nota. O desconhecido autor narrou no material denominado *VqC* sua participação no Encontro de Lavradores que fora realizado em maio de 1976,[24] na cidade de Teresina, capital do estado do Piauí. O pequeno grupo que se fez presente no evento era formado por pessoas provenientes dos estados do Ceará e do Maranhão, além de integrantes do próprio Piauí. Apesar do número reduzido de participantes, Luís Gonzaga reconheceu a organização do encontro e a importância dos assuntos que foram abordados na ocasião: "lá, tratamos dos muitos problemas que atingem o Lavrador", disse.[25] Mas os debates não ficaram restritos a esse tema, que certamente interessava à maior parte do grupo. Ao que

[23] As lacunas do documento impedem o historiador de afirmar categoricamente o ano em que foi realizado o Encontro de Lavradores, no qual Luís Gonzaga esteve presente. Os fragmentos do folheto *VqC* foram anexados a um dossiê do Serviço Nacional de Informações de 13 de julho de 1977. Os materiais em anexo estão relacionados ao trabalho da Superintendência Regional do Maranhão, ligada ao Departamento de Polícia Federal, que investigava a atuação de um padre suspeito de praticar "atividades subversivas" na Região de Balsas, no estado do Maranhão. Durante a apuração dos fatos, os agentes recolheram alguns objetos que, possivelmente, eram distribuídos pelo suspeito. Entre os quais, achava-se as folhas dispersas de *VqC*. Ao final da averiguação, a Superintendência Regional do Maranhão recebeu um relatório no dia 12 de agosto de 1976, que foi difundido para uma agência do Serviço Nacional de Informações. Portanto, tudo leva a crer que o Encontro de Lavradores ocorreu entre os dias 6 e 8 de maio de 1976. A respeito da digitalização do dossiê, que está disponível para consulta no Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN), há uma nota explicativa sobre a ausência de algumas páginas do folheto: "O original deste documento (com 14 folhas) foi apresentado parcialmente ilegível para microfilme, não sendo possível sua leitura completa no original nem na microficha". É importante destacar que as lacunas fazem parte das investigações efetuadas no âmbito da historiografia, porém isso não as torna ilegítimas. Os vazios da documentação demonstram a complexidade que envolve o trabalho científico dos historiadores ao mobilizar uma quantidade razoável de fontes.

[24] Não é possível desvendar o significado da sigla *VqC*. O folheto é assim chamado pelos sujeitos que registraram suas mensagens nas páginas da edição a que se tem acesso, por isso a escolha do termo. Embora exista uma folha com o cabeçalho intitulado *Lavrador*. O agente que recolheu o material destacou esse problema no relatório encaminhado ao SNI: "anexo ao presente relatório, publicações distribuídas pela Diocese de Balsas para que seja feito um estudo das atividades desenvolvidas por aqueles religiosos e termos contidos nas mesmas como 'VqC', 'Grupo dos 14' etc.".

[25] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 24 do arquivo.

tudo indica, as dificuldades compartilhadas pela categoria foram inseridas em um cenário abrangente, marcado por relações políticas e econômicas desafiadoras de um país que, na segunda metade da década de 1970, passava por um emblemático processo de transição política.

De acordo com o relato apresentado por Luís Gonzaga, em algum momento do Encontro de Lavradores o "assunto política" veio à tona. A nossa testemunha ocular, porém, expôs para os seus eventuais leitores que não se tratava da política dominada pelas "intrigas" partidárias, "como às vezes entendemos, ou a politicagem, mas a política do jeito que se usa para o progresso, para o desenvolvimento, para o bem da gente".[26] Seja como for, Luís Gonzaga traçava uma linha nítida separando um sentido depreciativo da política de um sentido prático, considerado conveniente e capaz de proporcionar alguma melhoria de vida. Talvez a primeira acepção estivesse ligada às contendas travadas no âmbito local por diferentes facções políticas. Por outro lado, é notória a tentativa de estabelecer um vínculo entre a palavra 'política' e as práticas reivindicativas do cotidiano que visavam a conquista de direitos e "o bem da gente". Pôr a política em movimento no dia a dia, portanto, passava necessariamente pela discussão dos problemas concretos que afetavam um determinado grupo social e, mais do que isso, pela projeção de soluções que precisavam ser delineadas em um horizonte próximo. É interessante observar a maneira pela qual Luís Gonzaga atribuiu significados ao termo; seguramente essa forma de entender o campo das relações políticas era partilhada por segmentos das camadas populares, a quem o camponês se dirigia e representava.

No encontro ocorrido em Teresina, a compreensão da política enquanto um espaço suscetível a disputas parece ter sido fundamental para identificar os infortúnios que constituíam a experiência de muitos trabalhadores pobres da região. O que mais chamou a atenção de Luís Gonzaga, no entanto, "foi ter o conhecimento do quanto" sofria "o lavrador nordestino, pela seca e pela exploração dos donos de terras".[27] Mas, essas objeções correspondiam somente à superfície de um antigo e grave problema, que era o da escassez de gêneros alimentícios de primeira necessidade. Em períodos de seca, a fome se acentuava de tal maneira que afligia os mais pobres, sobretudo na região Nordeste do país. Em sinal de solidariedade, e demonstrando operar noções de justiça e injustiça que lhe eram caros, Luís Gonzaga denunciou as dramáticas circunstâncias experimentadas por tantas pessoas que não tinham à sua mesa um prato de comida para saciar a fome, afirmando o seguinte: "outras coisas a gente vai suportando, *mas a fome não espera por ninguém*. É duro ver os irmãos sofrerem, e até mesmo morrerem de fome. Este ano, aqui em nossa região, tem muito legume e lá no Ceará sabem disso, mas só saber que

[26] Ibidem.
[27] Ibidem.

outros têm não enche a barriga de ninguém, não é isto?”.[28] No final da nota, o representante de Pé-da-Serra deixou uma mensagem de esperança e um singelo pedido para os que tomavam contato com o excerto divulgado no folheto *VqC*. Solicitou ainda aos leitores que repassassem as informações “para toda comunidade” no intuito de demonstrar “a importância desta nossa revistinha”, comprovando a relevância da oralidade para a circulação das ideias estampadas no material impresso.[29] A mensagem de esperança, por sua vez, aproximava-se da noção cristã que pretendia levar adiante a “opção preferencial pelos pobres”, fenômeno característico do chamado cristianismo da libertação (Löwy, 2007, p. 306). De forma convicta, Luís Gonzaga ressaltou que, naquele contexto, Cristo estava “sofrendo em cada pessoa” acometida pela miséria e pela injustiça.[30]

O trecho final do comunicado traz alguns indícios que são cruciais para a interpretação de processos históricos que carregavam um lastro temporal e que aconteciam simultaneamente à transição política brasileira controlada pelos militares. Pouco sabemos sobre a vida do representante de Pé-da-Serra além de seu comentário conciso acerca do Encontro de Lavradores. Mas, o enredo que apresentou deixa evidente o contato que teve com algumas práticas e retóricas sociais difundidas pelo clero progressista, expressão ambígua que aparece com frequência na documentação do SNI em referência a uma corrente da Igreja Católica cuja atuação se fazia em prol de uma religiosidade de cunho popular, buscando valorizar as atividades pastorais e os trabalhos desenvolvidos pelas CEBs.[31] É provável que nosso personagem tenha exercido algum tipo de liderança em seu bairro, ou até mesmo estivesse comprometido com as tarefas de uma CEB. O ínfimo vestígio selecionado, todavia, permite constatar a existência de uma ampla rede envolvendo a atuação do clero progressista nos mais longínquos cantos do território brasileiro. Seguiremos os seus rastros.

É necessário, ainda que parcialmente, explorar as idiossincrasias do documento no qual foi extraído o relato de Luís Gonzaga. Os caminhos percorridos pelo representante de Pé-da-Serra configuram um ponto de encontro entre os setores progressistas da Igreja Católica, as classes populares, a vigilância da comunidade de informações e os anseios autoritários arquitetados pela cúpula militar em torno da transição política brasileira. Ao longo deste

[28] Ibidem.
[29] Ibidem.
[30] Ibidem.
[31] É consenso entre os pesquisadores que se debruçam sobre o arquivo do Serviço Nacional de Informações o reconhecimento da forte presença de um imaginário anticomunista na documentação. Os relatórios recorrem a esse elemento para denunciar possíveis atividades subversivas praticadas pelos opositores do regime. Não é diferente neste caso, pois nas fontes analisadas o termo “clero progressista” também é utilizado em alusão a padres, bispos e leigos suspeitos de envolvimento com alguma organização comunista.

capítulo, pretende-se demonstrar que a atuação do clero progressista junto às parcelas mais vulneráveis da sociedade brasileira, durante a segunda metade da década de 1970, esteve no radar da comunidade de informações da ditadura militar. Além de tentar promover a institucionalização do regime para que adquirisse formas supostamente democráticas, a cúpula das Forças Armadas mostrou-se atenta aos fatores que poderiam gerar descontentamentos no interior das classes subalternas. Temas como a fome, a inflação, o acesso à terra, o direito ao espaço urbano, o desemprego, o alto custo de vida nas cidades, a concentração de renda e o arrocho salarial – que contavam a história de muitos brasileiros – foram constantemente impulsionados no âmbito dos bairros por populares, agentes de pastoral, padres, freiras e leigos, resultando na consolidação de um importante repertório de contestação ligado às desigualdades vigentes no país. Na perspectiva dos agentes da comunidade de informações, a circulação desses assuntos por intermédio do clero progressista ameaçava colocar em risco o lento e gradual processo de distensão imposto pelo regime.

Impresso de maneira bastante artesanal, os resquícios do folheto *VqC* foram anexados a um relatório encaminhado ao SNI pela Superintendência Regional da Polícia Federal do Maranhão, órgão vinculado ao Ministério da Justiça. Na verdade, a respeito do folheto temos mais dúvidas do que respostas definitivas. Neste caso, como já sugeria Marc Bloch (2018, p. 58), "resignemo-nos a ceder o maior espaço às hipóteses", pois "estas são permitidas ao historiador, desde que ele não as apresente como certezas". Formular qualquer tipo de interpretação recorrendo a dados quantitativos, como a periodicidade e a tiragem do material, seria um exercício impraticável devido à singularidade da fonte, por isso a atenção voltada aos componentes discursivos presentes no único exemplar do documento a que se tem acesso (Luca, 2008, p. 139). Assumindo as incertezas, ao que parece o folheto foi distribuído por um padre ligado a Diocese de Balsas, situada no Maranhão, e tinha como público-alvo os lavradores da região, sujeitos humildes que dependiam da produção de alimentos e que corriqueiramente precisavam afrontar os interesses dos grandes proprietários das redondezas. No cabeçalho de uma página dispersa no relatório, ao lado do título *Lavrador* – que não menciona a data ou o ano de lançamento do impresso –, [32] as frases "conheça seus direitos", "conheça seus deveres" e "aprenda o que é lei" revelam o esforço de quem elaborou o material no sentido de politizar o cotidiano, fornecendo aos trabalhadores daquela região elementos para a reivindicação de

[32] O relato de Elisa Niranda, de Boa Esperança, expõe que o material impresso teve 26 edições até aquele momento. Segundo Elisa Niranda, o folheto lhe ajudava "a descobrir as faltas que nos oprimem". Ela se queixava, porém, de não ter recebido as edições 25 e 26 por "falta de oportunidade" ou "porque mandaram e não chegaram" até o endereço correto.

suas demandas. As ideias do folheto circulavam de variadas formas e não ficavam confinadas a uma localidade específica,[33] visto que a distribuição das edições contava com a robusta estrutura que a Igreja Católica da localidade tinha à sua disposição. Além do contato direto dos que dominavam o hábito da leitura, o exemplar era recitado em alto e bom som para alcançar um maior número de pessoas. A propagação das ideias do folheto também dependia das redes de sociabilidades. Consequentemente, não seria estranho se os principais tópicos do material fossem discutidos durante os encontros comunitários, nas festividades religiosas ou até mesmo na porta da igreja após as celebrações eucarísticas. A publicação, não por acaso, possuía um espaço reservado para estimular o diálogo entre vizinhos, parentes e amigos, intitulado *Perguntas para a nossa conversa*. O registro de Luís Gonzaga sobre o Encontro de Lavradores foi retirado da seção do folheto destinada à troca de correspondências entre comunidades. As expressões simples, o uso de palavras rotineiras e os temas evocados levam a crer que as mensagens reproduzidas nesta parte do folheto eram redigidas e encaminhadas por pessoas que exerciam alguma influência na esfera comunitária. A narrativa do personagem não foi a única, pois outros sujeitos deixaram seus relatos inscritos na mesma seção. Através desses relatos, é possível ter acesso a fragmentos que facilitam a compreensão das relações estabelecidas pelo clero progressista com o "universo popular".

O documento em apreço fornece preciosas evidências sobre os elos tecidos por cristãos para a formação de CEBs durante a segunda metade da década de 1970.[34] Mas, as atividades desenvolvidas pelos expoentes de um cristianismo dito progressista não ocorreram de maneira homogênea e devem ser analisadas levando em consideração as variáveis temporais correntes em cada região do Brasil. Alguns exemplos extraídos do folheto *VqC* servem para ilustrar os obstáculos enfrentados por aqueles que ofereciam a sua parcela de contribuição na tentativa de transformar o ordenamento sociopolítico do país ao lado das experiências procedentes das classes populares. As histórias narradas no material apreendido por um agente ligado a Superintendência Regional da Polícia Federal do Maranhão transcorreram na região de Balsas e nas cidades vizinhas, onde a população era composta majoritariamente por pequenos lavradores. Durante a década de 1970, o cultivo de arroz proporcionado pela qualidade da terra

[33] O próprio Encontro de Lavradores, citado por Luís Gonzaga, que contou com a participação de pessoas provenientes de diferentes estados, é um sinal da circulação dessas ideias.

[34] No dossiê também está anexado uma ficha com o título "Quero colaborar na minha comunidade". Abaixo do título, consta a seguinte frase: "Marque com uma cruz ao máximo três grupos que você quer e por participar assiduamente". As opções disponíveis aos sujeitos que recebiam a ficha eram: grupo litúrgico, círculo bíblico, dar catequese para as crianças, grupo de jovens, clube de mães, grupo de casais, cursinho de formação cristã, limpeza da igreja. A ficha também possuía um espaço para sugestões, caso alguém propusesse outras atividades. Após assinalar as opções pretendidas, a ficha deveria ser assinada e entregue na missa.

e por seu baixo valor atraiu um contingente significativo de agricultores oriundos do Rio Grande do Sul, que passaram a radicar-se no município de Balsas. A incipiente prosperidade econômica promovida pela introdução de novas técnicas agrícolas acabou gerando desavenças entre esse grupo de migrantes e os lavradores que habitavam a região. Somado a isso, até o final da década de 1960, a Prelazia de Balsas desfrutava de notório prestígio e detinha uma posição de destaque por oferecer serviços básicos à população local, coordenando o funcionamento de colégios, de oficinas mecânicas, de olaria e de serraria. Gradativamente, porém, a iniciativa privada foi apropriando-se dos espaços que até então eram ocupados pela Prelazia. O palco para o desenrolar das tramas registradas no folheto no qual encontra-se o relato de Luís Gonzaga estava desenhado, mas é válido salientar que nem todas as narrativas escritas em *VqC* versavam sobre episódios sucedidos nesse município, como será demonstrado na sequência.

Em *VqC*, Maria da Soledade, casada com Cícero Ribeiro de Oliveira, mãe de nove filhos e à espera do décimo, descreveu as dificuldades intrínsecas à mobilização dos moradores de Areia. Segundo ela, "a nossa organização vai um pouco fraca" porque "ainda não tem dirigente". A mulher que reservava um tempo de seu dia para dedicar-se ao "estudo do Santo Evangelho", resumiu o desencanto com a situação recorrendo aos seguintes termos: "de minha parte, ajudo no que posso e está ao meu alcance", mas a "participação é quase nada". O engajamento dos populares, em Areia, crescia quando padres e leigos provenientes de outras paróquias visitavam a comunidade. Conforme destacou a interlocutora, em dias como esse "havia uma boa participação e todo mundo se mostrava entusiasmado". No momento em que escreveu a mensagem, Maria da Soledade referia-se à presença recente de Padre Roberto, de Madre dos Reis e de "uma jovem do Rio Grande do Norte", que passava por uma "experiência com as Irmãs do São José, em Patos", e ficou "alguns dias na paróquia".[35] As visitas de Padre Roberto e de Madre dos Reis seguiam, aparentemente, um determinado itinerário para atender outros ajuntamentos localizados nas cidades adjacentes. Sabe-se disso, pois, Expedito Feitosa, morador do município de Estreito, aproveitou o espaço do folheto *VqC* para anunciar a celebração de seu casamento com Inácia Porto Feitosa, quando fez questão de agradecer publicamente as bênçãos concedidas pelos padres Roberto e Fernando – o primeiro era o mesmo que esteve em Areia. Formalizada a união estável, o recém-casado não deixou de retribuir a generosidade de Madre dos Reis, solicitando "orações para a formação de um lar muito feliz". Expedito Feitosa também não esqueceu de se dirigir aos amigos lavradores, desejando-lhes "um

[35] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 17 do arquivo.

bom fim de colheita e muita paz e harmonia".[36] Com os exemplos citados, percebe-se que as pessoas que escreviam em *VqC* valorizavam o apoio dos representantes da Igreja nos assuntos costumeiros da vida. Assim, conceder bênçãos em uma cerimônia de casamento poderia reforçar o prestígio que padres como Roberto e Fernando desfrutavam junto aos moradores daquela cidade. Em contrapartida, o envolvimento com os rituais estimados no interior das comunidades tornava-se primordial para que os religiosos conseguissem ampliar os seus vínculos com os lavradores da região e seus familiares. No entanto, o trabalho regular desenvolvido por cristãos ao lado dos mais pobres não dispunha apenas da presença de padres e freiras, uma vez que os compromissos assumidos pelos leigos certamente eram de grande relevância. Competia aos leigos identificar os problemas comunitários e organizar as tarefas que levassem a uma maior participação nos grupos litúrgicos, nos círculos bíblicos, na catequese das crianças, no grupo de jovens, nos clubes de mães e nas demais atividades oferecidas pela Igreja.

Longe de constituir um compromisso de fácil execução, encontrar a sintonia pela qual as classes "subalternas" discutiam os seus problemas materiais, resultantes de uma estrutura econômica extremamente desigual, exigia dos cristãos engajados na base da sociedade atravessar um caminho que, por vezes, mostrava-se sinuoso e repleto de obstáculos. Um desses trajetos foi percorrido pela representante de Boa Esperança, Elisa Niranda, que fez uso do folheto *VqC* para manifestar preocupação com o andamento de sua comunidade, que estava "indo muito fraca" em decorrência do trabalho solitário desenvolvido por ela. "As dificuldades são muitas" e "a pobreza aqui é geral", sentenciava Elisa.[37] Um outro relato pertinente foi feito por Domingos, apelidado de Piqui. Antes de enviar a sua nota para *VqC*, Piqui havia participado da terceira etapa do Curso de Extensionistas Sanitários, realizada em São Luís, capital do Maranhão. A Extensão Sanitária abarcava um projeto lançado pela Cáritas, organização da Igreja Católica que recebia suporte de entidades "do exterior, visando o bem comum do povo". A preparação do trabalho sanitário consistia basicamente em orientar a população "para um melhoramento de vida", com foco especial voltado às questões socioeconômicas e à "prevenção de doenças". Contudo, Piqui alegou que "a aceitação das campanhas" e "dos trabalhos

[36] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 20 do arquivo.

[37] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 27 do arquivo.

comunitários não" era "lá muito fácil". A adesão do público-alvo ocorria somente "quando o pessoal começava a ver alguma vantagem".[38]

A Cáritas Brasileira foi fundada em novembro de 1956, na "3ª Assembleia da Confederação Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB), realizada em Serra Negra, São Paulo, sob a presidência do clérigo Dom Hélder Câmara, à época bispo auxiliar do Rio de Janeiro". A finalidade de formar o braço da Cáritas no Brasil se resumia a "fazer uma articulação nacional de todas as 'obras sociais' católicas e coordenar o Programa de Alimentos doados pelo governo dos Estados Unidos" (Forte; Gonçalves, 2013, p. 1507). Em âmbito internacional, a experiência pioneira da Cáritas se deu na cidade de Freiburg, na Alemanha, em 1897. Dom Hélder conhecia a instituição e suas ramificações por vários países do mundo, e apoiou a versão brasileira por ver nela "um dos instrumentos possibilitadores de promoção humana" (Costa, 2011, p. 56). "Com a fundação da Cáritas, estabeleceu-se uma meta para a evangelização social, que foi agregada pela CNBB com a perspectiva de prestar assistência, através dos bens materiais, sem dissociá-los dos bens espirituais" (Costa, 2011, p. 61). As ações solidárias patrocinadas pela Cáritas pretendiam melhorar os desfavoráveis indicadores de vulnerabilidade social vigentes no país, que acarretavam em graves situações de miséria e pobreza. Ainda que o caráter assistencial estivesse presente nos primeiros anos da organização para mediar as remessas de alimentos provenientes dos Estados Unidos que eram distribuídas em áreas consideradas críticas, os ventos do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín sopraram na Cáritas Brasileira e aos poucos ela passou a incorporar novas ideias. Segundo Forte e Gonçalves (2013, p. 1508), em 1974 "com o fim do Programa de Alimentos, a maior parte dos escritórios regionais e muitas Cáritas Diocesanas foram desativadas" no Brasil. Entrementes, "outras Cáritas Diocesanas iniciaram um processo de organização na perspectiva da promoção humana", que estava respaldado "na formação das pessoas para a reflexão e a crítica necessárias ao exercício da cidadania e para a garantia de direitos, buscando diminuir e evitar o assistencialismo". Era exatamente esse o ponto em que se encontrava a Cáritas quando Piqui resolveu participar de uma etapa do Curso de Extensionistas Sanitários.

O caso narrado por Piqui expõe um certo pragmatismo dos segmentos populares, que não compravam de barato tudo que lhes era recomendado, mesmo que fosse orientado por representantes do clero progressista, deixando evidente que nem sempre as interlocuções estabelecidas pelos adeptos do cristianismo alcançavam os resultados desejáveis. Essas

[38] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 18 do arquivo.

circunstâncias exauriram os esforços de sujeitos como Piqui, fazendo com que ele classificasse o seu trabalho como "muito pesado". Não obstante, além de extensionista sanitário, Piqui acumulava as funções de professor, enfermeiro e auxiliar das atribuições religiosas da comunidade.[39]

As pessoas que tiveram as suas informações publicadas no folheto *VqC* não se contentaram apenas em transmitir os dissabores das árduas tarefas empreendidas no estado do Maranhão. Os pequenos avanços logrados também eram compartilhados com entusiasmo nas páginas do material impresso. José Carvalho, da cidade de Estreito, escreveu que durante a quaresma "a Campanha da Fraternidade nos ativou ainda mais". "Passamos todo o período tendo encontros de oração, encontros com os pais e com os jovens", anotou. Na Sexta-Feira Santa daquele ano, fora realizada uma Via Sacra "com as estações em volta da casa da comunidade e foi rezado o terço".[40] Do município de São Félix, Domingos dos Santos redigiu o seguinte comentário: "a comunidade está dando seus passos para frente, não deixando de aparecer uns tortos. O culto é celebrado todos os domingos e um círculo bíblico duas vezes por mês". Trata-se, evidentemente, de uma avaliação sobre o andamento da organização social na qual Domingos dos Santos fazia parte. Apesar dos empecilhos não elucidados que adquiriram sentido através da expressão "uns tortos", Domingos depositava alguma esperança em um futuro promissor com a formação do grupo de animadores no interior da paróquia do Grajaú,[41] acrescentando que o grupo continuava "se encontrando uma vez por mês, e juntos procuravam debater os problemas de cada comunidade que participava".[42]

A frequência semanal das celebrações religiosas, as reuniões do círculo bíblico e a cooperação dos animadores, sintetizam como a prática religiosa mesclava-se com a abordagem de temas indicados nas reuniões pelos representantes das classes populares. "Debater os problemas de cada comunidade" significava reconhecer as carências locais, associá-las às vicissitudes do ordenamento sociopolítico de longo prazo que predominava no país e, por fim, definir as alternativas possíveis que levariam à realização de ações imediatas. O comportamento do clero progressista diante das camadas populares em alguns estados brasileiros, portanto, pode ser analisado levando em consideração duas variáveis: de um lado, havia a necessidade

[39] Ibidem.

[40] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 23 do arquivo.

[41] Município próximo a São Félix.

[42] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77. Material em anexo, fl. 14 do arquivo.

de ampliar a zona de influência do catolicismo no interior do país e por isso a importância do laicato; de outro, fornecer os alicerces para a luta dos mais pobres, pois esses seriam os agentes propulsores das transformações sociais daquele contexto.

De modo geral, é factível sugerir que algo em comum aproximava pessoas como Luís Gonzaga, Maria da Soledade, Padre Roberto, Madre dos Reis, Expedito e Inácia Feitosa, Elisa Niranda, Piqui, José Carvalho, Domingos dos Santos, entre tantas outras individualidades anônimas. Michael Löwy buscou interpretar esse processo formulando a categoria de cristianismo da libertação. No início da década de 1960, segundo o autor, um amplo movimento social começou a ganhar forma no Brasil mediante a participação de "setores significativos do clero – padres, freiras, ordens religiosas, bispos –, dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC)", além das "comissões pastorais, como a Justiça e Paz, a Pastoral da Terra e a Pastoral Operária, e das Comunidades Eclesiais de Base" (Löwy, 2007, p. 411). De acordo com a explicação proposta pelo sociólogo marxista, o cristianismo da libertação compreende "uma prática social emancipadora, novas formas de práticas religiosas e uma reflexão espiritual" (Löwy, 2007, p. 412). Tal fenômeno ultrapassa a Igreja Católica enquanto instituição e precede até mesmo a Teologia da Libertação, vertente que ganhou proeminência entre os teólogos da América Latina na década de 1970. Seguindo o argumento de Löwy, o cristianismo da libertação refere-se a uma cultura político-religiosa que aproximou diferentes atores sociais em torno da defesa dos oprimidos, assim como da organização de suas lutas contra os desajustes socioeconômicos próprios dos países situados na periferia do capitalismo. Uma das peculiaridades do cristianismo da libertação, portanto, se deu com a incorporação de elementos do marxismo, processada através de uma "simbiose por afinidades eletivas".

A conjuntura histórica do início da década de 1960 na América Latina e no Brasil, em particular, teria fornecido as condições necessárias que possibilitaram a criação de vínculos entre os componentes do cristianismo e alguns conceitos marxistas, sobretudo em razão de dois fatores. Löwy destaca, em primeiro lugar, a mudança cultural que a Igreja Católica atravessava internamente com o papado de João XXIII e com os preparativos que antecederam o II Concílio do Vaticano; em segundo lugar, a Revolução Cubana representou o início de um período de intensas disputas sociais no continente e ajudou a contrapor as estruturas políticas conservadoras predominantes em muitos países da região. A convergência "entre esses dois movimentos históricos" criou "a temperatura" ideal para a "formação do cristianismo da libertação" (Löwy, 2007, p. 414). Mas a aceitação do "marxismo pela esquerda cristã não foi um processo puramente intelectual ou universitário", pois "seu ponto de partida foi um fato

social evidente, uma realidade maciça e brutal" que, no caso brasileiro, regia a sociedade: a pobreza (Löwy, 2007, p. 413). Já para os teólogos da libertação, o marxismo serviu como uma ferramenta "capaz de oferecer ao mesmo tempo uma análise precisa e sistemática das causas da pobreza, e uma proposição para sua abolição". Assim, a "tradição anticapitalista da Igreja" passou a dialogar com a "análise marxista da exploração capitalista e com a crítica dos marxistas latino-americanos ao capitalismo dependente como fundamento estrutural do subdesenvolvimento, da miséria e do autoritarismo militar" (Löwy, 1989, p. 15). Enquanto essa nova cultura político-religiosa se desenvolvia no Brasil, as conexões da Igreja com a ordem autoritária implantada em 1964 apresentaram suas discrepâncias.

Ao longo do século XX, a relação da Igreja Católica com o Estado brasileiro foi marcada por idas e vindas, prevalecendo a acomodação de interesses mútuos entre as partes nos momentos mais delicados. Do apoio institucional ao golpe de 1964 à defesa dos direitos humanos, quando membros do clero denunciaram amplamente os crimes cometidos pela ditadura militar, investigar os vínculos entre a Igreja Católica e o regime autoritário exige certa cautela por parte dos pesquisadores. A cultura militante católica tampouco foi homogênea. Em uma abordagem recente, Deivison Amaral e Larissa Rosa Corrêa discutem as linhagens do catolicismo social e a participação de clérigos e leigos no cenário que antecedeu o golpe civil-militar. No início dos anos de 1960, o Círculo Operário Católico, um dos casos analisados pelos autores, não foi "apenas uma peça na rede conspiratória que depôs Goulart, mas sim autor de um projeto próprio e singular, que buscava um alinhamento ideológico entre a política, economia e a doutrina social cristã". Em meio às manobras contra o governo trabalhista, os "círculos encontraram as condições viáveis para expandir o seu projeto político-social-teológico, calcado na democracia social cristã e livre dos obstáculos representados pelas forças da esquerda" (Corrêa; Amaral, 2022, p. 126-131).

Em *Diálogos na sombra,* Kenneth Serbin elucida os pormenores da chamada Comissão Bipartite, um canal de interlocução aberto nos bastidores da ditadura que colocou frente a frente bispos e generais que tentavam apaziguar a desconfiança recíproca que predominava entre a Igreja e os militares desde pelo menos o decreto do AI-5, em dezembro de 1968. Segundo Serbin (2001, p. 431), nos estudos recentes sobre a Igreja e a ditadura há uma "tendência de ignorar a multiplicidade e, em vez disso, de dividir o episcopado nas facções progressistas e conservadora, tendo como base atitudes política e orientação teológica". Mas, de acordo com o seu argumento, essas categorias "não explicam totalmente o comportamento dos bispos". As conversas da Bipartite nos anos 1970 ilustram a maleabilidade dos dois lados, já que o diálogo não resultou em uma ruptura e sim na continuidade das relações institucionais entre a Igreja e

os militares, mesmo com os setores progressistas do catolicismo conquistando espaços consideráveis na hierarquia eclesiástica.

Autores como Lucilia de Almeida Neves Delgado e Mauro Passos também reforçam que a Igreja no Brasil não pode ser retratada de maneira uniforme, pois "nela estão presentes práticas diferentes e mesmo contraditórias" (Delgado; Passos, 2017, p. 98). Para os autores, o catolicismo é capaz de estimular numerosos "comportamentos religiosos e políticos" devido à "forma como seus membros se ligam às várias classes sociais" (Delgado; Passos, 2017, p. 98). Porém, a partir do final da década de 1950, "percebe-se um movimento no quadro religioso, no sentido de maior aproximação das camadas populares e dos grupos que se empenhavam por transformações sociais", o que teve consequências notáveis no Brasil (Delgado; Passos, 2017, p. 97). Isso não impediu a Igreja Católica de fornecer suporte institucional ao golpe de 1964, sedimentando uma narrativa conservadora que incentivou o anticomunismo – exposto com pujança durante a Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Apesar da força dos grupos conservadores, desde a metade do século XX, alguns segmentos mais avançados do catolicismo brasileiro já ensaiavam uma aproximação com as camadas populares, apontando as contradições do capitalismo subdesenvolvido, organizando as lutas sociais e fomentando uma crítica moral direcionada às estruturas sociais predominantes no país.

Na década de 1960, a América Latina foi terreno fértil para o alvorecer de uma nova retórica do mundo católico que estava ancorada nas mudanças da doutrina social da Igreja. Para uma geração da esquerda brasileira, o catolicismo foi a porta de entrada do ativismo político e proporcionou o contato direto com a literatura marxista. O já citado Michael Löwy reitera que no Brasil a Juventude Universitária Católica foi o primeiro setor da Igreja a conhecer a "tentação marxista" e, por conseguinte, a formular um pensamento cristão em diálogo com os conceitos dessa corrente do pensamento. No contexto anterior ao golpe de 1964, a JUC teceu análises de inspiração religiosa para avaliar os problemas econômicos, sociais e políticos do país. Ao explicar o processo de radicalização da JUC e o engajamento dos cristãos brasileiros nas lutas populares, Löwy concede um peso bastante significativo "a tradicional influência da Igreja e da cultura católica francesas sobre o Brasil – contrariamente ao resto do continente, onde predominaram os modelos ibéricos e italianos de cristandade" (Löwy, 1989, p. 13). A familiaridade com "a teologia francesa do pós-guerra (Congar, Duquoc, Chenu, Calvez, Lubac) representava a ponta avançada da renovação do catolicismo, levantando os temas que seriam depois consagrados pelo Concílio Vaticano II" (Löwy, 1989, p. 13). O renovado catolicismo francês trouxe elementos que o tornariam peculiar, visto que foi o único "que conheceu, durante todo o século XX, uma sucessão ininterrupta de figuras e correntes socialistas", entre os quais

Löwy cita os "cristãos revolucionários da Frente Popular (1936-38)", "o grupo 'Témoignage Chrétien' da Resistência (1940-45)", os "padres operários da Missão de França" e a "corrente socialista do sindicato cristão CFTC" – Confederação Francesa dos Trabalhadores Cristãos (Löwy, 1989, p. 13). Para além das articulações teológicas, a efervescência política da primeira metade da década de 1960 no Brasil e na América Latina irrompeu alternativas de futuro que tencionavam a transformação da sociedade em nome de Deus.

Uma das organizações de esquerda cujas raízes remonta a esse âmago do cristianismo, notadamente à Juventude Universitária Católica, foi a Ação Popular (AP). De acordo com Marcelo Ridenti, uma espécie de romantismo revolucionário do catolicismo de esquerda prevaleceu no Brasil durante os anos de 1960. O termômetro inicial para situar a trajetória que antecede a formação da AP ocorreu ainda na década de 1950, quando os "jovens da JUC passaram a questionar aspectos das ideias dominantes na Igreja, como a passividade política diante da ordem estabelecida, num contexto de convivência universitária com outras correntes de pensamento, especialmente as socialistas e comunistas" (Ridenti, 2007, p. 230). Neste curto espaço de tempo, os integrantes da JUC tiveram acesso a valorosas discussões teóricas "no interior da própria Igreja, em particular pelas obras de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Pierre Teilhard de Chardin", em paralelo aos desafios que eram colocados pelo momento "com as desigualdades gritantes da sociedade brasileira e com o ascenso na mobilização política de trabalhadores urbanos e rurais nos anos liberais do governo de Juscelino Kubitschek" (Ridenti, 2007, p. 230). Se na década de 1950 as reflexões que deram respaldo ao posicionamento político da JUC procederam de Jacques Maritain e de seu conceito de ideal histórico, próximo a um certo "socialismo democrático", na década seguinte o acirramento político e os desdobramentos da Revolução Cubana no continente fizeram a ala mais à esquerda da JUC se radicalizar. A partir de então, "os autores preferidos, no âmbito do catolicismo, passaram a ser Emmanuel Mounier e Pierre Teilhard de Chardin" (Ridenti, 2007, p. 234).[43] No ano de 1962, a ala à esquerda da JUC criou a Ação Popular. Entretanto, o conjunto que aderiu à organização foi heterogêneo e não contou apenas com sujeitos oriundos das vertentes cristãs da Ação Católica.

O golpe de 1964 que alçou os militares ao poder desencadeou uma forte repressão contra os grupos de oposição dentro e fora da Igreja. Entre a saída de alguns adeptos e a permanência de outros, a AP articulou-se e deu forma a diferentes correntes. Houve, inclusive, aqueles que optaram pela luta armada para reagir ao regime instituído. A exacerbação do ambiente coercitivo incitou os cristãos que pressupunham que revolução e religiosidade andavam lado a

[43] De acordo com Ridenti, os discípulos de Maritain seguiram o caminho da democracia cristã, enquanto os discípulos de Mounier e do padre Louis-Joseph Lebret preferiram seguir o caminho socialista.

lado. É o caso de um "núcleo de jovens frades dominicanos que se identificava diretamente com proposições revolucionárias" (Freire, 2018, p. 232). Para esse grupo, "a missão cristã se realizava por meio da entrega integral à libertação do povo no aqui e agora" e "os contatos com Marighella só serviram para alimentar esse projeto libertador" (Freire, 2018, p. 232). Em linhas gerais, segundo Ridenti, o romantismo revolucionário das esquerdas e suas ligações com uma fração do cristianismo, na qual a AP foi uma das expressões mais bem-acabadas, projetava as matrizes de uma utopia de futuro que pretendia "resgatar um encantamento da vida, uma comunidade inspirada na idealização do homem do povo, cuja essência estaria no espírito do camponês e do migrante favelado que trabalhava nas cidades" (Ridenti, 2007, p. 274). Para edificar o "homem novo" era preciso fazer a revolução e restabelecer elementos desse passado, de forma a permitir "uma alternativa de modernização da sociedade que não implicasse a desumanização, o consumismo, o império do fetichismo da mercadoria e do dinheiro" (Ridenti, 2007, p. 274). O romantismo revolucionário apostava que a superação da ordem capitalista deveria partir de experiências e subjetividades inerentes às raízes rurais brasileiras. Nos anos de 1970, iria predominar uma certa utopia cristã que incentivou vários religiosos a vivenciarem o sofrimento dos mais pobres e compartilharem a sua realidade, uma espécie de salvo-conduto para se aproximar do Evangelho de Jesus Cristo.

Tentar mapear a gramática social que entrelaça cristianismo e marxismo nas fontes consultadas, ou então avaliar as vertentes do cristianismo da libertação e as alterações que tal fenômeno sofreu no decurso dos anos de 1960 e 1970, seriam propósitos que excederiam os limites desta pesquisa. Em termos metodológicos, porém, a noção formulada por Michael Löwy foi essencial para identificarmos o que é chamado nesta tese de humanismo cristão, bem como do que se considera aqui como ritmos temporais dissonantes da transição política brasileira. Sem desconsiderar as implicações intrínsecas aos documentos produzidos pelos órgãos ligados ao aparato de vigilância da ditadura militar (Fico, 2001; Padrós, 2009, p. 42), os indícios coletados no acervo do SNI possibilitam observar a presença de temporalidades procedentes do cristianismo da libertação que contrastaram com as projeções autoritárias firmadas pelos militares acerca da transição política, especialmente no que se refere ao campo de ação dos setores que faziam oposição à ordem vigente e aos significados atribuídos à democracia. Ao longo da década de 1970, a Igreja reuniu em torno de si forças contrárias "ao regime militar, denunciando, em nome do Evangelho, não só as violações aos direitos humanos, mas também o modelo de desenvolvimento promovido pela ditadura, caracterizado como desumano, injusto e fundado na opressão econômica e social dos pobres" (Löwy, 2007, p. 423). Segundo Américo Freire (2019, p. 212-239), no tempo da transição política, correntes cristãs que compactuavam

com os princípios do cristianismo da libertação tiveram um papel decisivo no "*aggiornamento* das esquerdas brasileiras" e "na elaboração e divulgação de um novo discurso político, que teve como pedra de toque o mergulho direto nas bases, no mundo popular". Jogar luz sobre os ritmos temporais do cristianismo progressista espalhados no arquivo do SNI e na imprensa periódica pode ajudar a desvendar todo um repertório colocado em prática por pobres e cristãos que buscavam construir alternativas à longa transição política brasileira.

Na década de 1970, no entanto, as disputas sociais que eram travadas durante os anos anteriores foram reelaboradas de acordo com as exigências do momento. O regime precisou enfrentar problemas abrangentes de uma sociedade que se tornava cada vez mais complexa à medida que passava por profundas mudanças demográficas (Luna; Klein, 2014, p. 66-91).[44] As circunstâncias exigiam da cúpula do governo autoritário a busca por referências que permitissem avaliar a composição de novas relações políticas formadas no cotidiano. Também era necessário disputar espaços na esfera popular com cristãos comprometidos em dar consistência às reivindicações dos "de baixo". Para encontrar respostas a esses desafios, a ditadura contou com o funcionamento sistemático do Serviço Nacional de Informações. A incursão dos agentes do SNI nos recônditos de um Brasil ainda desconhecido por muitos, na tentativa de reunir evidências e vigiar o clero progressista, redundou na produção de documentos confidenciais em larga escala.

Interpelar as histórias que estão circunscritas aos vestígios empíricos selecionados nesse arquivo exige certa cautela por parte dos pesquisadores, uma vez que cada dossiê do SNI – mesmo obedecendo a um padrão interno da comunidade de informações que vai do processo de investigação à redação dos relatórios – é composto por um conjunto de elementos polifônicos, com destaque para os objetos apanhados durante o levantamento de referências sobre sujeitos e instituições que estavam no radar do regime, como é o caso do folheto *VqC*. Geralmente esses materiais eram anexados aos relatórios, sendo, em sua maioria, constituídos por cartas, recortes de jornais, livros, manifestos que denunciavam o regime e a violação dos direitos humanos, boletins e pronunciamentos emitidos por membros do clero progressista, informativos de movimentos sociais, periódicos de oposição e outros registros que pudessem ameaçar as relações de poder da ditadura. Os documentos detidos, em grande medida, serviam

[44] Segundo Luna e Klein, o impacto dessas mudanças demográficas pode ser verificado com as migrações internas. Para os autores, a "migração maciça de nordestinos pobres para as fazendas e fábricas dos principais estados do Sul foi um dos principais movimentos populacionais ocorridos no período. Esse movimento envolveu milhões de brasileiros e afetou substancialmente o padrão de ocupação do território. Examinando os dados dos estados que lideraram a exportação e a importação de mão de obra, observa-se que São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná, em conjunto, absorveram 2 milhões de brasileiros na década de 1950, número que aumentou continuamente até atingir 7,2 milhões em 1980" (Luna; Klein, 2014, p. 76).

de alicerce para embasar os relatórios que alimentavam diariamente o sistema de informação dos militares. Não raro os dossiês do SNI reproduziam dados imprecisos, quando não invocavam exageros próprios do imaginário anticomunista para difamar opositores e deslegitimar qualquer tipo de crítica ao governo.[45]

Cabe ao historiador questionar a todo instante o conteúdo e a materialidade desse tipo de fonte para escapar das armadilhas e encontrar as brechas que possibilitem compreender processos históricos em andamento. Justapor a visão de mundo e as representações sociais compartilhadas pelos agentes da vigilância aos materiais em anexo pode ser uma das operações possíveis para interpretar esses documentos, tornando perceptível o registro de retóricas sociais que estão escondidas em meio a uma cultura política autoritária, responsável por delinear as ações de vigilância perpetradas pelo sistema de informações contra o clero progressista. Em outras palavras, recorrendo a uma perspectiva benjaminiana (Benjamin, 2019), trata-se de fazer uma leitura a contrapelo dos indícios selecionados e expor as intencionalidades, os silêncios e as lacunas que estão por trás das diligências direcionadas a padres, bispos, freiras e leigos, suspeitos de praticarem "atos subversivos".

Uma leitura atenta dos documentos do SNI sugere que, em meados da década de 1970, estava em elaboração um repertório de mobilização social que foi colocado gradualmente em movimento nas mais diferentes regiões do país. O argumento a ser defendido nesta tese pretende evidenciar a maneira pela qual esse repertório foi capaz de entrelaçar aspectos do humanismo cristão com algumas noções de justiça e injustiça, elaboradas e reelaboradas historicamente pelas camadas populares. Assim, ao longo da década de 1970, a utopia cristã e a sua "opção preferencial pelos pobres" passaram a mobilizar todo um ordenamento moral oriundo dos estratos populares da sociedade brasileira (Thompson, 1998, p. 150-202; Gonzaga, 2021, p. 21). Apesar da heterogeneidade que simboliza a composição das classes "subalternas" no país, as experiências forjadas diretamente pelas desigualdades sociais indicam um ponto de convergência que abrange boa parte das unidades federativas do território nacional.

A circulação desse repertório adquiriu maior ímpeto e consolidou-se por meio das CEBs e pela atuação do chamado clero progressista. Sendo assim, esse repertório de mobilização social sofreu influência e, ao mesmo tempo, influenciou as experiências populares durante o

[45] Um caso emblemático que retrata muito bem as distorções criadas pelo próprio Serviço Nacional de Informações para difamar os integrantes do clero progressista críticos ao regime foi a distribuição de panfletos com foice e martelo, símbolos do comunismo, realizada por agentes do SNI, mas cuja autoria foi atribuída a Dom Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Félix. De todo modo, conforme destaca Kenneth Serbin (2001, p. 117-120), em muitas ocasiões, os documentos da repressão estão ligados a uma campanha anticlerical dirigida aos adeptos do catolicismo progressista.

processo de redemocratização brasileiro, configurando temporalidades dissonantes da transição política que demarcou a passagem da ditadura militar para um regime pretensamente democrático com a chegada da Nova República. Longe de representar algo estático e imutável, o repertório cristão foi apropriado e mobilizado de diferentes maneiras, porém ao menos três elementos comprovam a presença de tal fenômeno, bem como as ações e práticas suscitadas por ele: a crítica moral dirigida ao desenvolvimento do capitalismo brasileiro; a politização das questões relacionadas às desigualdades sociais; e o alcance da transformação social com a implementação de práticas democráticas visando a superação da ordem autoritária.

Na primeira metade da década de 1970, as distorções provocadas pelo "milagre econômico", a derrota da luta armada e a promessa do governo Geisel de promover uma distensão política, abriram fissuras que foram habilmente ocupadas pelo clero progressista. Para os cristãos que estavam imersos na base da sociedade era o tempo de intensificar o trabalho ao lado das camadas populares e dar consistências às suas lutas. Era o tempo de tecer novas relações políticas no âmbito local, mas sem perder de vista os fatores estruturais que legitimavam às desigualdades sociais do país. Também era o tempo de não admitir qualquer tipo de injustiça. Seja no campo ou na cidade, "o cotidiano, o bairro, a praça, o botequim, o salão da igreja, foram politizados não a partir dos grandes projetos revolucionários, mas pela realização da pequena utopia democrática" (Napolitano, 2018, p. 273). Segundo Marcos Napolitano, "a precariedade da vida cotidiana deu motivo às organizações que surgiam", e para isso o "trabalho organizativo da Igreja, materializado nas CEBs, deu nova forma e ideologia à tradição associativa popular" (Napolitano, 2018, p. 273). O Encontro de Lavradores, descrito de maneira perspicaz por Luís Gonzaga, e a formação do grupo de animadores no interior da paróquia do Grajaú para "debater os problemas" das comunidades que ali estavam representadas, conforme salientou Domingos dos Santos, não deixam de ser expressões de um repertório em movimento.

O protagonismo das histórias que compõem os ritmos dissonantes da transição política brasileira não era exercido apenas por atores do laicato católico que agiam de acordo com as orientações do clero progressista. Havia uma consciência popular atribuindo significados próprios às mudanças que estavam em curso. Ao analisar o surgimento da sociedade civil no Brasil e a aplicação desse conceito, Leonardo Avritzer defende que "a organização dos pobres brasileiros para lutar por serviços públicos é uma das origens da sociedade civil" no país (Avritzer, 2012, p. 386). Segundo o autor, a "experiência autoritária em que o Estado interveio profundamente na vida cotidiana dos pobres através da remoção das favelas das áreas centrais das cidades e incentivou uma migração em massa dos habitantes para as cidades, sem fornecer-

lhes saúde, educação e infraestrutura", originou uma série de demandas que passaram a ser questionadas coletivamente (Avritzer, 2012, p. 389). Mais do que isso, esse processo teve como resultado concreto a formação de novas relações políticas que acentuaram direções alternativas à democratização da sociedade brasileira. A partir de experiências que detinham lastros temporais, as camadas populares julgavam ser injusto ter que conviver com a fome, com o desemprego, com a inflação, com o arrocho salarial, com a falta de saneamento básico, sem ter direito à terra e com outros inúmeros problemas que se materializavam diariamente. Assim, os pobres não abriram mão do repertório com traços do humanismo cristão elaborado naquela conjuntura. Em muitos momentos, eles recorreram a esse repertório e se "organizaram a fim de reivindicar o acesso a bens públicos distribuídos de forma desigual", pois o "acesso à saúde, educação, água tratada e esgoto eram muito baixos em todas as regiões do país ao fim do autoritarismo" (Avritzer, 2012, p. 389).

Deve-se enfatizar que o uso do repertório cristão colocou a democracia em disputa. Para um integrante das camadas populares, a palavra democracia, ao ser ressoada no contexto da transição política brasileira, poderia expressar o vislumbre de um horizonte de expectativas que se manifestava em torno de um futuro promissor (Koselleck, 2006, p. 309-314), talvez com justiça e um pouco de dignidade. Traduzindo em seus próprios termos, o sentido de democracia poderia corresponder a um prato de comida na mesa, ou então à construção de uma escola no bairro para assegurar a matrícula do filho. Democracia para um membro das camadas populares, talvez fosse dispor de uma linha de transporte coletivo, o que permitiria realizar o deslocamento diário e fatigante do trabalho para casa e vice-versa. De igual modo, os sentidos de democracia poderiam estar espalhados entre a esperança de conquistar a casa própria, fugir da violência urbana, residir em uma rua asfaltada e ter um atendimento básico de saúde. Democracia, enfim, poderia significar muitas coisas ao mesmo tempo, inclusive um projeto de ascensão social a ser logrado através de um emprego estável e melhor remunerado. A essa altura do século XXI, um observador contemporâneo dos descaminhos da chamada Nova República tem o dever de questionar em que medida as expectativas deram lugar a um sentimento de frustração coletiva. Todavia, isso não torna as experiências que foram esboçadas naquele determinado presente inválidas. Para os artífices do regime militar, os ritmos dissonantes da transição política brasileira deveriam ser sufocados a fim de garantir que tal processo não resultasse em uma democratização ampla e integral da sociedade. Controlar a abertura e aparar as suas arestas exigia conter o impulso daqueles que contestavam a cultura política autoritária em voga. Por isso os mecanismos de vigilância e controle da comunidade de informações estiveram com as

suas atenções voltadas para as movimentações do clero progressista em direção às camadas populares.

Feitas as devidas ponderações, torna-se necessário retornar ao folheto *VqC*. Conforme apontado anteriormente, é notório que algumas páginas do referido material foram anexadas ao relatório redigido em 12 de agosto de 1976 por um agente da Polícia Federal, que foi encaminhado em seguida ao superintendente regional do Maranhão. O folheto *VqC* não era o ponto principal do relatório. A essência da investigação consistia em descobrir a relação entre dois indivíduos suspeitos de desenvolverem atividades de "cunho comunista" na região de Balsas: o padre Francisco Bonaiti e o professor João Renor. Logo no início do parecer, o agente provou ter cumprido a solicitação que lhe fora designada ao recolher o maior número de informações acerca dos investigados. De acordo com o relatório, fortes indícios apontavam que os dois vinham coordenando atividades consideradas "pouco recomendáveis às suas funções e até contestatórias à situação vigente". As obrigações de um padre e de um professor, do ponto de vista do agente da espionagem política, deveriam estar limitadas às celebrações religiosas e a sala de aula. A contestação ao regime militar era vista como uma provocação. Fica nítido que as presenças do padre Francisco Bonaiti e do professor João Renor causavam um grande desconforto nas autoridades estabelecidas em Balsas, pois os mesmos eram repreendidos por introduzir "novas ideias em grupos por eles liderados", contribuindo para "desunir as comunidades".[46] Ao reconhecer que o padre e o professor estimulavam a discussão de "novas ideias", o relatório fornece um dado importante para a análise, já que essas "novas ideias" referiam-se ao questionamento das relações políticas consolidadas na região de Balsas e aos atritos gerados pela repreensão de algumas práticas sociais autenticadas por meio dos costumes locais.[47] O padre Bonaiti, a título de exemplo, tinha o hábito de inquirir o delegado de Balsas por ele chancelar os casamentos forçados. Além de não compactuar com esse tipo de união, o padre se recusava a batizar as crianças de pais que não eram casados no religioso, medida que gerava insatisfação entre alguns populares. Em contrapartida, Bonaiti era reconhecido e possuía legitimidade por interceder a favor dos pobres.

Almejando obter maiores detalhes a respeito da conduta do padre, o agente incumbido de escrever o relatório foi a campo e acabou percebendo que "caboclos" do interior acusavam

---

[46] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77.

[47] Sobre as forças policiais do município, o agente descreveu o seguinte: "Pudemos observar também, os poucos recursos com que conta a polícia local, somente o delegado e dois soldados, o que acreditamos insuficientes dado o tamanho da cidade, embora a boa vontade dos citados policiais".

o sacerdote de "ser muito rude em suas pregações". No entanto, na única missa celebrada por Bonaiti na qual o investigador teve a oportunidade de acompanhar *in loco*, o que chamou sua atenção foi algo fortuito: o uso da palavra "coerência" ao longo do ato litúrgico. Fora isso, rodava o boato entre os moradores da região que durante as missas o padre costumava "atacar autoridades no intuito de defender o povo", uma hipótese que não deixa de ser razoável.[48]

O fato de o padre ser estrangeiro certamente ligava o sinal de alerta da comunidade de informações da ditadura militar. Nascido na Itália, Francisco Bonaiti exercia o trabalho de "desobrigas" no interior do município de Balsas. Entre as tarefas que envolviam a função ocupada pelo sacerdote estava a de levar a "igreja até as comunidades mais longínquas dos municípios pertencentes a Diocese de Balsas".[49] As jornadas exaustivas, cujo itinerário levou o religioso a lugares distantes, tornaram-se momentos propícios para que ele pudesse interagir com as pessoas comuns e identificar os problemas ordinários do dia a dia. Percorrer as pacatas cidades que estavam sob a jurisdição da Diocese, portanto, viabilizara a construção de laços fecundos com segmentos das camadas populares do estado do Maranhão, ocasião em que o padre colocava em circulação as suas ideias e ouvia as queixas dos mais vulneráveis ao problematizar os temas ligados às desigualdades e desaprovar as relações políticas locais que favoreciam poucos e prejudicavam muitos. As intervenções feitas durante as missas seguramente carregavam as experiências logradas com o trabalho de "desobrigas" e, por sua vez, as palavras proferidas denunciavam as relações de poder predominantes na região. Mas as críticas do padre não abrangiam apenas a excepcionalidade daquela parte do Maranhão, pois há motivos suficientes para acreditar que o representante da Igreja Católica procurava alinhar as mazelas locais com as contradições de um capitalismo dirigido a nível nacional por um regime ditatorial, que era avaliado pelo clero progressista como o grande propulsor de um desenvolvimento econômico incapaz de produzir uma estrutura socialmente justa. As posições do padre italiano foram motivos para que ele sofresse alguns aborrecimentos. Segundo o relatório, Francisco Bonaiti "andou falando demais e parece que por ordem do Bispo de Balsas foi mandado passar algum tempo na Itália, retornando à região há aproximadamente um ano atrás", mais precisamente em 1975.[50]

Não há elementos para ponderar se o curto tempo de "exílio" na Itália foi uma punição ou apenas uma medida tomada pelo Bispo de Balsas para tirar o padre do foco das autoridades

[48] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77.
[49] Ibidem.
[50] Ibidem.

locais e do aparato de espionagem da ditadura brasileira. Ainda assim, é correto afirmar que, antes mesmo de o relatório ser produzido, o padre havia intensificado suas atividades em conjunto com algumas categorias profissionais da região. No período das férias escolares, o sacerdote coordenava um curso de aperfeiçoamento destinado aos professores primários. Dividido em etapas, o curso dispunha da estrutura oferecida pelo Seminário de Balsas para hospedar e fornecer alimentação aos participantes, que recebiam um diploma após o término da fase final. Suspeitava-se que a última etapa de formação teria angariado ajuda financeira do exterior, talvez de entidades religiosas sediadas em outros países, fato não comprovado no relatório. O número de participantes do curso não era nada desprezível, pois o evento chegou a reunir entre cem e duzentas pessoas. Tampouco eram desprezíveis os desdobramentos e os resultados práticos da formação coordenada por Francisco Bonaiti. Sobre as repercussões do processo de aperfeiçoamento profissional voltado aos docentes, o agente encarregado de redigir minuciosamente o relatório que compôs o dossiê do órgão de espionagem assim escreveu:

> Após o término do oitavo curso, os concludentes são "conscientizados" a não mais aceitarem salários baixos ou menores do que o mínimo, bem como exigir férias e outros direitos trabalhistas. Quando estas pessoas voltam às suas comunidades com estas novas ideias começam a "exigir seus direitos", os prefeitos das pequenas localidades em que prestam seus serviços não têm condições de atendê-los, causando com isso conflitos e gerando problemas sociais.[51]

As "novas ideias" disseminadas por um padre suspeito de conduzir atividades de "cunho comunista" tinham o potencial de bagunçar os arranjos políticos de um município brasileiro e pôr em evidência a precariedade da vida cotidiana dos mais pobres. De qualquer modo, seria um tanto equivocado deduzir, como em uma relação de causa e efeito, que a reivindicação de melhores salários e a garantia de direitos trabalhistas tenha decorrido unicamente do curso coordenado pelo sacerdote italiano. É prudente interpretar o trecho citado sem reduzir as experiências dos sujeitos que participaram da formação, pois eles atribuíam sentidos próprios à realidade na qual emergia as suas demandas prementes. Podemos supor que, a partir de noções próprias de justiça e injustiça construídas socialmente, as pessoas que participaram das etapas do curso coordenado pelo padre Francisco Bonaiti passaram a exigir "seus direitos". Como uma via de mão dupla, esses sujeitos ao retornarem para as comunidades de origem colocaram em prática um repertório que ganhava consistência à medida que era apropriado e mobilizado por diferentes atores sociais, desencadeando "conflitos" junto aos prefeitos das pequenas cidades localizadas nas cercanias do município de Balsas. À luz dessas noções de justiça e injustiça –

[51] Ibidem.

que serão aprofundadas mais adiante –, acrescentava-se elementos do humanismo cristão que fornecia ferramentas essenciais para o questionamento de problemas que não eram tão novos assim aos moradores daquela região. Talvez a novidade estivesse exatamente nos olhos do agente que preparou o relatório, ou então dos prefeitos que ainda não haviam presenciado a reivindicação de direitos elementares à regulamentação das relações de trabalho, um presságio tardio de que a utopia varguista ainda representava um sonho distante em vários cantos do país (Cardoso, 2010).

A atuação de membros do chamado clero progressista no interior dos municípios brasileiros foi observada pela comunidade de informações com certa frequência. Em agosto de 1975, o Centro de Informações da Aeronáutica (CISA) encaminhou um relato exíguo à agência central do SNI sobre o discurso pronunciado por Dom Felipe Tiago Brouns, na cidade de Caravelas, situada no estado da Bahia. Segundo a descrição da nota, o bispo diocesano "usou do púlpito no dia da padroeira da cidade, em 12 de junho de 1975, ocasião em que estava reunida quase toda a população do município no adro da catedral, quando deixou claro que" os moradores do campo estavam "sendo roubados das terras pelos ricos que tudo deles tomavam, ficando essa gente desamparada e que as autoridades locais sabiam disso e nada faziam em favor".[52] O ápice da fala se deu quando Dom Felipe enfatizou que "as autoridades abandonaram os infelizes" e que "a pobreza" amedrontava "o extremo sul baiano".[53] O que certamente perturbava o órgão de informação do Ministério da Aeronáutica era o histórico do bispo diocesano de Caravelas, já que "em toda oportunidade oferecida, na igreja, nas reuniões sociais", ele tecia severas críticas ao governo.[54] Uma vez mais, é possível verificar um adepto do chamado clero progressista articulando as demandas locais que afligiam os habitantes de uma pequena cidade com críticas ao modelo econômico de desenvolvimento adotado pela ditadura militar.

As peripécias do padre Francisco Bonaiti ficariam incompletas se a história do professor João Renor fosse deixada de lado. A trajetória do docente exemplifica de uma forma bastante elucidativa como algumas vertentes da esquerda pré-1964 moldaram-se ao contexto da década de 1970. Natural de Riachão, município do estado do Maranhão, o professor Renor não possuía residência fixa e sua vida poderia ser resumida pelas rápidas estadias em cidades como Recife, Balsas, Imperatriz e Fortaleza dos Nogueiras, nas quais o epigrafado se alojava por algum

[52] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Aeronáutica. Informação n. 0443/CISA-RJ. D. Felipe Tiago. 21 de agosto de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 85807/75.
[53] Ibidem.
[54] Ibidem.

tempo e logo em seguida partia rumo a outro destino. Consta também que o professor visitava com certa frequência países da Europa como França e Bélgica, ocasiões em que estabelecia conexões internacionais e movimentava ideias entre os dois lados do Atlântico. Até o mês de agosto de 1976, o referido "encontrava-se em Balsas, de onde saiu dizendo que iria para Araguaína, daí a Recife e posteriormente para Paris, onde faria um curso".[55] Suspeitava-se que João Renor recebia "muita correspondência do exterior". De acordo com "informações prestadas por um velho conhecido", ele "morou por algum tempo com D. Helder Câmara e teria sido D. Helder quem financiou seus estudos".[56] A comunidade de informações o considerava um sujeito astuto, com formação consolidada em cursos realizados no exterior – não foi à toa que o agente de espionagem anexou o seu currículo no relatório encaminhado ao SNI. Em abril de 1976, João Renor fora "admitido como professor na Faculdade de Educação de Imperatriz/MA, mantida pelo município". Porém, teve uma curta passagem pela instituição de ensino, sendo afastado de suas funções no mês de julho. Durante esse breve período, envolveu-se em "atritos com a direção da escola" por "fomentar choques entre o corpo docente e discente", além de "agitar o meio estudantil".[57]

O exercício da profissão estava diretamente interligado à maneira como João Renor abraçava as causas sociais. O professor, esporadicamente, ministrava cursos isolados para as Igrejas da região. No encerramento da última formação que havia participado no Seminário de Balsas, João Renor "externou seu descontentamento falando da situação dos elementos que estudam e se preparam com grandes sacrifícios e depois são mal remunerados". Seguindo o que as evidências apontam, o mesmo teria tocado no tema da questão agrária ao afirmar que "as terras estão sendo tomadas e que a única coisa que o trabalhador consegue é injustiça".[58] Volta e meia os discursos de João Renor fugiam do tom. De acordo com o último registro que se tem da presença do professor em Fortaleza dos Nogueiras, município situado no estado do Maranhão, ele usou a "palavra durante a festa anual realizada pela Igreja e coordenada pelo Pe. Bonaiti" para taxar "o povo daquela localidade de medroso e sem ação".[59] Deixando-se levar pela emoção do instante, a fala acalorada do professor poderia gerar desconfiança e afugentar o apoio das classes populares, pouco contribuindo para estabelecer vínculos com os sujeitos a quem se reportava.

---

[55] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77.
[56] Ibidem.
[57] Ibidem.
[58] Ibidem.
[59] Ibidem.

A essa altura, já é mais do que notório o esforço feito pelo agente da Polícia Federal do Maranhão de vasculhar detidamente os passos do professor João Renor. A quantidade de informações apuradas e as nuances da trajetória do investigado estão amparadas pelos documentos que foram anexados ao relatório e enviados ao SNI. No entanto, uma das primeiras referências descritas pelo agente de informação sobre o caso tem a ver com as prováveis relações políticas de João Renor na conjuntura que antecede o movimento golpista de 1964, sobretudo a sua ligação com Antônio Alves Cavalcante, prefeito de Fortaleza dos Nogueiras. "Em 1964, Antônio Cavalcante tentou criar o chamado 'Clube dos Onze' ou 'Liga Camponesa' em Fortaleza dos Nogueiras", mas para tal empreitada receberia apoio do jornalista Neiva Moreira, então deputado que teve seu mandato cassado pela Junta Militar quando o Ato Institucional número 1 (AI-1) foi decretado.

No governo de João Goulart, Neiva Moreira seguiu fielmente as diretrizes de Leonel Brizola em defesa das reformas de base (Motta, 2006, p. 112-122; Ferreira, 2004, p. 189-191). Consumada a usurpação do poder pelos militares, depois de ter passado alguns meses na prisão, o jornalista partiu para o exílio. Esteve na Bolívia e depois percorreu o Uruguai, a Argentina e o Peru, até se estabelecer no México em 1976. A atuação em veículos de imprensa e os sucessivos golpes que abalaram o cenário político da América Latina marcaram a sua experiência fora do Brasil. Neiva Moreira regressou ao país somente após a Lei da Anistia, já no governo de João Figueiredo. A questão que se impõe é a seguinte: João Renor era um simpatizante do trabalhismo ou do comunismo? Não é possível descartar a possibilidade de o professor ter participado da tentativa de formar uma célula do Grupo dos Onze em sua região, ou de estar envolvido com as Ligas Camponesas. Essas afirmações, entretanto, não passam de hipóteses que esbarram na materialidade das fontes consultadas. Seja como for, o professor se moveu em direção ao cristianismo, mantendo-se convicto de que a aproximação com o setor progressista da Igreja Católica poderia assegurar a continuidade de sua luta em defesa das causas populares. Na década de 1970, a esquerda cristã abrigou sob a imensa estrutura de uma instituição poderosa o encontro entre atores oriundos de tradições políticas antagônicas. Para refletir sobre esse aspecto torna-se necessário entender as formas de mobilização social no campo durante as décadas de 1950 e 1960, assim como as disputas envolvendo cristãos e comunistas em busca da aprovação das camadas populares. Ainda que a partir de 1974 as bandeiras mais viáveis para as esquerdas no país foram a da democratização e da defesa dos direitos humanos (Coutinho, 1979; Marques, 2017), avaliar a complexidade de tal conjuntura requer levar em consideração as temporalidades, as ideias e as práticas sociais que estavam entrelaçadas quando os documentos históricos consultados foram produzidos.

Em relação às mudanças e aos conflitos que aconteciam simultaneamente nas áreas rurais, sobretudo na região Nordeste do país, foi a partir da década de 1950 que "os camponeses se transformaram em objeto de ações e investimentos concretos", período no qual "os grupos de esquerda passaram a deslocar quadros para a atuação no campo, gerando apreensão entre os setores conservadores" (Grynszpan; Dezemone, 2007, p. 217). Desde então, os trabalhadores do campo, que eram submetidos a vínculos arbitrários de emprego, passaram a dispor da assistência oferecida pelas organizações políticas de esquerda, com destaque especial para a intervenção dos simpatizantes e adeptos do Partido Comunista, cuja atuação buscava denunciar o "latifúndio e o sistema de dominação secular por ele representado" (Grynszpan; Dezemone, 2007, p. 215). Um fenômeno marcante que irrompeu em algumas áreas rurais foi o advento das chamadas Ligas Camponesas. Segundo Montenegro (2019, p. 276), o que ficou conhecido como Ligas Camponesas teve início com as reivindicações dos moradores do Engenho Galileia, localizado em Pernambuco, quando foi fundada, em janeiro de 1955, a Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco (SAPPP). As Ligas Camponesas, muito rapidamente, se espalharam para outros lugares e chegaram ao ponto de integrar uma rede de contestação que foi capaz de sistematizar novas estratégias de mobilização social e dar respostas coletivas ao descaso patrocinado pelos grandes proprietários de terra. Uma das principais finalidades dessas organizações correspondia "a luta contra o *cambão*, trabalho não remunerado que, durante um determinado número de dias por ano, o camponês prestava ao senhor". Essa atividade era "comum havia muitos anos", mas "passou a ser vista como um problema quando os proprietários começaram a cobrar mais dias, intensificando a exploração sobre os trabalhadores, ao mesmo tempo que se generalizavam as expulsões" das terras (Grynszpan; Dezemone, 2007, p. 219).

Perante a difusão das Ligas Camponesas e à forte presença dos comunistas nas áreas rurais, a Igreja também se viu obrigada a disputar espaços de influência no campo. Em estudo clássico sobre o movimento camponês no Nordeste, Mauro Guilherme Pinheiro Koury afirma que, no final da década de 1940, os católicos começaram "a implantar um trabalho pastoral mais diretamente ligado ao trato das questões sociais" (Koury, 1983, p. 170), cujo resultado preliminar foi a criação, em 1949, do Serviço de Assistência Rural (SAR), órgão que contou com a iniciativa do então Arcebispo de Natal Dom Eugênio Sales. A experiência pioneira do Serviço de Assistência Rural, SAR, no Rio Grande do Norte, esteve voltada ao processo de alfabetização dos camponeses, por meio do qual projetou-se o Movimento de Educação de Base (MEB). Os representantes do clero mostravam-se apreensivos "com o panorama de miséria absoluta reinante no meio rural brasileiro, especialmente no nordestino, associado à onda de

insatisfação e à crescente organização independente da massa campesina". Caberia à Igreja, portanto, "encontrar uma solução para a questão social no campo", mas para isso seria necessário atuar em duas frentes (Koury, 1983, p. 170). Em primeiro lugar, havia um certo consenso que o modelo de desenvolvimento econômico adotado pelo Estado brasileiro apresentava sérios problemas, pois ele seria o grande responsável por gerar profundas discrepâncias regionais. Para eliminar os impedimentos causados, outro modelo pautado em compromissos com o humanismo cristão deveria ser discutido. Por outro lado, a Igreja planejava ajustar "sua linha de ação junto aos camponeses, criando organizações que procurassem neutralizar as tentativas semelhantes já em andamento, postas em prática em geral pelos partidos políticos de esquerda, notadamente pelo Partido Comunista" (Koury, 1983, p. 170). Assim, o ardor anticomunista "fazia a Igreja voltar-se para a questão social e para um exercício mais temporal de ação junto aos trabalhadores do campo, mobilizando todo um exército de padres e leigos, sobretudo estudantes, ligados à JEC [Juventude Estudantil Católica] e à JUC" (Koury, 1983, p. 170).

A atuação da Igreja no campo obedecia, entre outros, o objetivo de frear o trabalho das esquerdas no meio rural. Uma das artimanhas utilizadas para atingir esse propósito fundamentava-se no incentivo à política sindical. Segundo Koury (1983, p. 171), a partir do início da década de 1960, a "estrutura sindical católica no meio rural cresceu e se fortaleceu, principalmente nos estados de Pernambuco e Rio Grande do Norte, ganhando um espaço próprio no seio do movimento camponês". Até então a ação da Igreja no âmbito rural havia sido marcada por certa ambiguidade, já que ao mesmo tempo em que os representantes do clero buscavam incentivar a organização dos "trabalhadores para reivindicarem os seus direitos", eles evitavam "se contrapor aos senhores da terra" (Koury, 1983, p. 171). Essa maneira de agir estava vinculada à ideia de tentar fomentar uma "política de sensibilização à modernização das relações de trabalho no campo, como forma de garantia da harmonia patrão-trabalhador" sem estimular conflitos entre camponeses e grandes proprietários (Koury, 1983, p. 171). Todavia, o contato direto com a realidade dos setores populares que habitavam o campo tornou inevitável a divergência de posicionamentos dentro do próprio catolicismo. Com o intuito de assumir uma postura mais crítica em favor das causas dos oprimidos e colocar em destaque o socialismo cristão, a AP deu início a um "processo de disputa dos sindicatos, no interior do bloco católico", rompendo "a hegemonia da ação conservadora da Igreja no meio rural". A organização da esquerda cristã conseguiu "dominar inteiramente os quadros do MEB, subvertendo sua atuação" ao botar "em prática uma proposta de educação de base, de cunho mais progressista, enveredando pela educação sindical" (Koury, 1983, p. 171-172).

Ao analisar especificamente o caso do Maranhão – estado onde transcorreu o caso do folheto *VqC* –, Alfredo Wagner Berno de Almeida reitera que a partir do ano de 1952 a Igreja Católica deu início a um programa de ação social junto às populações rurais. Nesse sentido, o papel do Arcebispo de São Luís, Dom José de Medeiros Delgado, foi determinante para a ampliação da influência da Igreja no campo. O sacerdote tinha pleno conhecimento que sua iniciativa estaria "concorrendo com outras orientações oficiais ou clandestinas, que também possuíam projeto de mobilização dos camponeses". Para Almeida (2015, p. 69), a "disputa de instâncias mediadoras" se estendeu "pelos anos seguintes, colocando a reforma agrária no centro da cena política". Em vários municípios do estado, grupos de estudos e reflexão foram criados e receberam orientações de integrantes da Juventude Operária Católica. Segundo o autor, "a montagem desta estrutura militante recolocava as entidades confessionais no campo da mediação e as impelia a estreitar seus vínculos com a vida cotidiana de povoados e demais agrupamentos sociais" (Almeida, 2015, p. 73-74). No sul do Maranhão, por exemplo, vários Círculos de Operários Católicos foram formados. Na região de Balsas, o Círculo local "realizou inúmeras atividades educacionais e desenvolveu uma 'pedagogia ativa' no período" que compreende a segunda metade da década de 1950 (Almeida, 2015, p. 73-74). Os estudos bíblicos condensavam a principal tarefa dos Círculos Operários, mas os seus membros também eram convocados para auxiliar na melhoria de estradas, na construção de pontes e nos preparativos festivos do Dia do Trabalho. Além disso, havia todo um arranjo financeiro no qual o grupo cooperava "para custear enterros e ajudar as viúvas" dos falecidos da comunidade (Almeida, 2015, p. 73-74).

Os Círculos Operários buscavam dar suporte para a execução de ações coletivas, "tais como as passeatas de lavradores", que percorriam "os logradouros públicos principais", e os "desfiles alegóricos", que valorizavam o regionalismo e estimulavam "a participação nas 'missas campais'." Essas performances acabavam por exercitar o sentimento comunitário, pelo qual a "noção de 'mutirão' passou a ser incorporada pelas ações de pretensão pedagógica, exaltando fatores coletivos na tradição econômica e política dos lavradores" (Almeida, 2015, p. 73-74). Os cristãos, porém, não corriam sozinhos na investida em torno das camadas populares no estado do Maranhão. A partir de 1962, "o clero redefiniu sua atuação face ao movimento sindical dos trabalhadores rurais", iniciando, em paralelo às atividades que eram exercidas pela União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTAB), "um trabalho de educação sindical e de criação de sindicatos" (Almeida, 2015, p. 76; 81). Começaram, então, a ser fundados os chamados "Sindicatos dos Padres", associações que contavam com a colaboração do laicato católico e do Movimento de Educação de Base. Ainda

segundo Almeida (2015, p. 84-85), a Igreja Católica, por meio do MEB, “passou a treinar de maneira regular os camponeses”. Cursos foram oferecidos em vários municípios do Maranhão a fim de formar líderes sindicais. “A Rádio Pioneira, de Teresina, alcançando todo o interior do Maranhão, transmitia o programa do MEB diariamente no início da noite”; e para enfrentar o analfabetismo “os integrantes do MEB divulgaram os treinamentos de forma irradiada ou então através de quadros desenhados em folhas de cartolina distribuídos por seus monitores” (Almeida, 2015, p. 84-85). Em síntese, esse panorama sobre o ativismo católico na base da sociedade nos anos de 1950 e 1960 não está isolado das informações que foram coletadas no acervo do SNI que reportam a década seguinte, ainda que o golpe de 1964 tenha interrompido abruptamente todo um processo de efervescência política que estava em andamento nas zonas rurais.

Retornemos, uma vez mais, para a história do padre Francisco Bonaiti e do professor João Renor, atores das tramas que já foram desvendadas anteriormente por meio de suas prováveis interações com o folheto *VqC*. Um rápido exercício de conjectura diz que, em algum momento da investigação sobre o papel desempenhado por esses dois indivíduos em uma determinada região do Maranhão, o agente encarregado de escrever e despachar o relatório ao superintendente regional da Polícia Federal do estado esbarrou no folheto *VqC* e achou por bem anexá-lo ao seu texto. Talvez fosse um gesto repentino para dar ares de coerência ao manuscrito redigido. Juntar um número significativo de documentos também poderia ser uma forma de o investigador demonstrar empenho e dedicação com o trabalho requerido nos meandros da espionagem, o que poderia lhe render prestígio interno na intrincada estrutura da comunidade de informações sustentada pelos militares. O historiador, entretanto, precisa situar o conteúdo e o formato desse material levando em conta o ambiente no qual os conflitos nas áreas rurais adquiriram características nacionais.

A cientista social Leonilde Sérvolo de Medeiros é precisa ao analisar a composição de uma linguagem de luta resultante das tensões que ocorriam no campo durante os decênios de 1950 e 1960 no Brasil. Nesse espaço de tempo, “se constituiu uma nova identidade e uma linguagem comum que passaram a agregar, no plano político, diferentes tipos de trabalhadores, em regiões distintas, e em que se forjou uma bandeira de luta que aparecia como unificadora: a reforma agrária” (Medeiros, 1995, p. 50). De acordo com a autora, “a emergência de uma nova linguagem é parte de um processo mais complexo de crítica às imagens tradicionais” imputadas aos trabalhadores do campo e “do reconhecimento de uma esfera própria de direitos, envolvendo quer as relações de trabalho propriamente ditas, quer a organização corporativa e política” desses trabalhadores (Medeiros, 1995, p. 52). Essa linguagem contava com alguns

afluentes e a colaboração de diferentes tendências sociopolíticas, entre as quais se destacavam o comunismo e o próprio cristianismo. O fato é que a aparição dessa linguagem de reivindicação social nas áreas rurais favoreceu o encontro de pessoas que se identificavam com distintas modalidades de trabalho, como os lavradores, os camponeses e os trabalhadores agrícolas. A partir de então, ocorreu a articulação de um repertório de contestação da realidade enfrentada e a luta por uma demanda em comum que era justamente o acesso à terra.

Em seus estudos, Leonilde Medeiros procurou interpretar a presença dessa linguagem através dos veículos impressos produzidos pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Investigando os jornais publicados pelos comunistas, a autora afirma que o conteúdo desses documentos intermediava uma "linguagem própria, de caráter classista" (Medeiros, 1995, p. 52). Muito embora seja necessário diferenciar as clivagens do cenário político e das ideias encontradas pela autora, a maneira como esses impressos circularam e o seu público-alvo acabam aproximando o formato dos jornais comunistas das décadas de 1950 e 1960 dos folhetos cristãos da década seguinte, como é o caso do material denominado *VqC*. Medeiros destaca, por exemplo, a importância da oralidade nas fontes analisadas e a preocupação dos redatores em manter nos textos escritos as palavras tal como elas eram faladas. Diante de um público majoritariamente analfabeto, "estimulava-se a leitura em pequenos grupos onde, quem fosse alfabetizado, deveria ler em voz alta para os demais". Conforme destaca Medeiros, "eram constantes as mensagens existentes no jornal nesse sentido", porém é preciso "considerar que o próprio leitor não era qualquer um, mas alguém de destaque, uma liderança, capaz de gerar legitimidade à nova mensagem que a palavra impressa trazia" (Medeiros, 1995, p. 54). Outro ponto em comum com o folheto cristão é a tentativa de representar e politizar o cotidiano dos mais pobres em diálogo com a cultura popular da região. Apesar da persistência, após a intervenção autoritária de 1964 e o refluxo das lutas travadas no campo, todas as relações políticas que estavam em andamento se fragmentaram e precisaram ser ressignificadas nos anos seguintes.

Nunca é demais relembrar que os processos históricos operam por meio de rupturas e permanências, por mais sutis e delicadas que possam parecer aos olhos do pesquisador. Os sujeitos que deixaram seus registros no folheto *VqC* expressaram os conflitos e algumas reminiscências das experiências assimiladas durantes as décadas precedentes. Com a formatação política da segunda metade dos anos de 1970, contabilizados os anos de ditadura e a ingerência militar nas relações políticas do país, novas retóricas ganharam vida entre os segmentos desfavorecidos do tecido social brasileiro. Os pobres trataram de fazer a sua própria luta de classes visando, sobretudo, a conquista de direitos básicos de cidadania. Nos anos

subsequentes, despontaria no horizonte das classes populares a possibilidade de melhorar de vida através da democratização do país. A promessa da democracia enquanto um elemento possível para alcançar as reivindicações sociais iria se misturar aos problemas de sempre. Assim, as diferentes temporalidades vivenciadas por padres, leigos, freiras, pobres e o aparato de espionagem da ditadura militar brasileira se encontraram por meio de um resquício do passado, como o folheto *VqC*.

Esse caso ocorrido no Maranhão oferece evidências factuais sobre a presença de um repertório de mobilização social a partir da aproximação entre o cristianismo progressista e os pobres. Considere-se ainda que o trabalho de análise de um documento do Serviço Nacional de Informações permite colher indícios da agência das camadas populares. A partir de uma observação à contraluz, mesmo um conjunto documental que servia ao principal órgão de vigilância da ditadura brasileira e, portanto, elaborado conforme representações autoritárias, permite identificar a circulação de um repertório de ação social que desafiava o regime. As histórias contadas servem para ilustrar que por trás do projeto de transição política arquitetado pela cúpula militar, uma parcela da população brasileira mobilizou-se para conquistar direitos e denunciar situações que consideravam injustas e indignas.

O relatório e o folheto *VqC*, porém, configuram apenas uma parte do dossiê do SNI que foi analisado. Escolhas foram feitas e por isso a necessidade de priorizar certos aspectos em detrimento de outros, afinal seria inviável abordar todas as páginas do arquivo. Por fim, é válido finalizar esta parte do capítulo com um modesto escrito em forma de poema encontrado no dossiê do Maranhão, que recebeu o título de *Versos de um lavrador*. O poema iniciava da seguinte maneira: “Quero falar com amor e com carinho, aos irmãos, como Deus nos ensinou. Amigos, eu vou falar dos pobres e lavradores, que trabalham como boi. E que para os ricos estes pobres não passam de preguiçosos”. Logo no início, com o beneplácito divino, o excerto se dirige aos pobres e lavradores, categorias que aparecem como sinônimos e não representam sujeitos distintos. A palavra ‘irmãos’ indica que o autor do poema tinha pleno conhecimento das condições de vida dos lavradores. A mensagem central dos versos, metricamente articulados, almejava realçar que o trabalho dos pobres/lavradores não era reconhecido e muito menos valorizado, particularmente pelos ricos que os enxergavam como pessoas “preguiçosas” e indolentes. Portanto, a comparação com o trabalho de um animal – o boi – buscava acentuar a persistência e o esforço dos pobres/lavradores em suas labutas de cada dia.

Após delimitar as diferenças entre a situação dos ricos e dos pobres, o texto continua com a seguinte estrofe: “O pobre sempre na roça, faz o serviço pesado. O rico com pouco dinheiro, fica beneficiado. E quando tem produção é quem tem a condição de não vender

barato". Uma sociedade separada entre ricos e pobres, na qual os pobres precisavam trabalhar arduamente e, ainda assim, não eram reconhecidos. Talvez essa seja uma das maneiras de interpretar o texto. Fica subjacente, no entanto, um sentimento de dignidade que parece ser desrespeitado corriqueiramente pelos ricos, que vai muito além das relações econômicas e das trocas monetárias. O sentido de pobreza detém certa ambiguidade, pois está associado a um anseio de justiça a ser atingido na terra e no plano divino. A autoria do poema é desconhecida, talvez ele tenha sido grafado por uma pessoa simples que sentia em sua própria pele as condições descritas, mas os versos tornam perceptíveis a junção de elementos do humanismo cristão com um senso de dignidade, que era valorizado pelas camadas populares situadas naquela região do Maranhão. A partir de agora, tentaremos encontrar a historicidade e a abrangência desse processo histórico no território nacional, descortinando o caminho dos pobres até a Igreja e a forma como SNI interpretou essas trajetórias. A comunidade de informações classificou o contato entre as classes populares e o clero progressista como uma "doutrinação", mas o que essa palavra tem a esconder?

1.2 A CAMINHO DA IGREJA: A EXPERIÊNCIA DAS DESIGUALDADES E A IDEIA DE "DOUTRINAÇÃO" DOS POBRES

Foi sugerido anteriormente que, em meados da década de 1970, circulava em algumas regiões do país um repertório de mobilização social composto por elementos do humanismo cristão, mas que também incluía noções de dignidade das classes populares. Esse repertório foi disseminado, especialmente, por meio das CEBs e das paróquias dirigidas por representantes do clero progressista. A atuação dessa corrente cristã junto aos segmentos mais vulneráveis da sociedade brasileira deixou vestígios que foram preservados pelo sistema de informações da ditadura militar, principalmente devido à vigilância direcionada a padres, freiras, leigos e bispos, sob a justificativa do SNI de coibir atividades religiosas consideradas "subversivas". A operação historiográfica para identificar tal repertório levou em conta os dossiês desse órgão de espionagem (Certeau, 1982), nos quais constatou-se a presença de documentos singulares anexados aos relatórios, elaborados conforme a interação dos cristãos com pessoas comuns. Portanto, esses registros salvaguardaram a sobreposição de diferentes temporalidades no contexto da transição política.

A análise dos conflitos ocorridos na região de Balsas, no Maranhão, serviu como ponto de partida para narrar as histórias extraídas desse tipo de fonte e apresentar ao leitor as escolhas metodológicas que orientaram o percurso de escrita. Contudo, não se trata de realizar um estudo

de caso, pois é indispensável ampliar a escala de pesquisa para compreender processos sociopolíticos mais amplos. O historiador deve ter o cuidado de não cair na falsa assimetria que opõe investigações efetuadas a nível microssocial a abordagens analíticas que contêm um corpo documental extenso (Gribaudi, 1998, p. 121-149). Respeitando as características específicas de cada localidade monitorada pelo SNI, buscaremos um vetor de equilíbrio que permita a interpretação de práticas sociais evocadas, entre as décadas de 1970 e 1980, pelas camadas populares a partir do contato direto com os representantes do cristianismo progressista em diferentes regiões do país. Essas práticas, controladas pela vigilância política, desafiaram as vicissitudes das relações de poder vigentes no âmbito local e os limites impostos pela ordem autoritária, convertendo as desigualdades sociais em uma bandeira de luta decisiva.

Mas, além de compreender a aproximação de setores da Igreja Católica com as causas populares, é importante apontar como os mais pobres levaram suas demandas aos representantes do chamado clero progressista. Mais do que simples aliados estratégicos, os religiosos comprometidos com as reivindicações do povo levantaram uma série de preocupações que circulavam entre grupos populares organizados em torno de diferentes ações da Igreja. Uma interpretação que tome o caminho inverso, portanto, permite fragmentar a lógica monolítica presente nos documentos do SNI, especialmente aquela segundo a qual os pobres eram agentes passivos e ingênuos, suscetíveis a manipulações de toda ordem e que, a qualquer instante, poderiam ser doutrinados por padres e bispos. Como já destacado, em alguns casos, seja pela pobreza, pela falta de recursos humanos ou simplesmente por não gerar o engajamento esperado, as relações entre cristãos e populares revelaram-se muito mais complexas do que as referências manejadas pelo SNI. Assim como a Igreja Católica não é um todo unívoco, o que se convencionou chamar de “classes populares” é o resultado de um conjunto heterogêneo de sujeitos que, em determinadas conjunturas históricas, se unem e geram movimentos de maior coesão para alcançar metas concretas (Thompson, 2017, p. 9-16). Identificar os traços dessas convergências representa um desafio constante para a historiografia. No entanto, apesar dos incontáveis fatores que contribuem para a fragmentação das classes populares no Brasil, um elemento em comum que atravessa a trajetória de seus integrantes é o peso de uma estrutura social desigual e hierarquizada. Esse peso tornou-se mais dramático na década de 1970, encontrando nas retóricas cristãs do período uma de suas expressões mais autênticas. As fontes do SNI estão repletas de tensões que confrontam a narrativa autoritária com as experiências sociais que ganharam solidez nos anos do “milagre econômico” e passaram a ser monitoradas com crescente atenção pelo regime militar. De Norte a Sul do país, as desigualdades e o humanismo cristão criaram pontos de contato que uniram pessoas situadas na parte mais frágil

da estrutura social brasileira. Esse dinamismo gerou uma série de relatórios emitidos pelos espiões da ditadura, que acreditavam estar diante de uma grande iniciativa cristã para doutrinar o povo.

Em maio de 1976, a agência do SNI do Rio Grande do Sul manifestou sua inquietude com a suposta "doutrinação" promovida pelas CEBs no interior do estado do Paraná. Para validar a informação apurada, o órgão relatou a realização de uma palestra sobre os grupos de base no município de Francisco Alves, ministrada por Cristina Schroeter Simião a convite do padre José Stefanello. A palestrante, que seria diretora da Associação de Difusão de Técnicas Pedagógicas, também era suspeita de ter participado como militante do Movimento Popular de Libertação (MPL). Segundo o parecer final do relatório, o público-alvo da conferência era "extremamente sensível à doutrinação de cunho religioso, por conter elevado percentual de lavradores de origem italiana, descendentes de imigrantes fixados na área", que se dedicavam "principalmente à lavoura". O simples "fato de encontrar-se entre instrutores e conferencistas elementos registrando antecedentes de subversão" configuraria um agravante, uma vez que, por meio da "cobertura da Igreja", havia uma grande probabilidade de a palestrante ter anunciado "ideias contrárias ao regime".[60] No exemplo citado, o retrato das camadas populares é envolto de estereótipos e desconfianças. Os lavradores são representados como pessoas incapazes de tomar decisões próprias, sendo vistos como vulneráveis ao "proselitismo" da esquerda clerical e de críticos do governo, o que exigiria uma condição de tutela oferecida pelo regime autoritário a fim de protegê-los.

Na verdade, o pensamento dominante na comunidade de informações e, consequentemente, entre os responsáveis pela redação dos relatórios do SNI, é fruto de uma trajetória de longo alcance, que foi historicamente atualizada nos círculos sociais das elites brasileiras. Ao examinar a tradição de intervenção dos militares nas crises institucionais do período republicano, o historiador Carlos Fico elenca um conjunto de eventos e constata a primazia da leitura feita no interior das Forças Armadas, segundo a qual os civis, julgados como inferiores moralmente, não estariam aptos a dirigir o país; o povo, por outro lado, mostrava-se frágil demais e carecia da proteção militar. No contexto da transição política brasileira que antecedeu a chegada da Nova República, a visão elitista sobre os pobres extrapolou a caserna, já que "a ideia autoritária de que apenas parcela restrita da sociedade brasileira seria verdadeiramente capacitada para o exercício da democracia e, portanto, para a condução dos

[60] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 272/119/APA/76. Comunidades Eclesiais de Base – CEB. 05 de maio de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 92193/76.

interesses nacionais, não afetou apenas os militares, pois muitos civis pensavam do mesmo modo" (Fico, 2021, p. 20). Não é algo inusitado "que os militares se sentissem amparados para fazer avaliações caracterizando o despreparo do povo e, desse modo, situando apenas em futuro remoto a efetivação da democracia no Brasil" (Fico, 2021, p. 22). Nas representações sociais procedentes dos documentos do SNI, a definição de "utopia autoritária" – também formulada por Carlos Fico – parece cumprir a sua dimensão saneadora. Nessa perspectiva, os pobres estariam inabilitados a participar politicamente da vida nacional e ainda por cima obstruíam a construção de um Brasil grande e potente.

Outro exemplo que reforça essa visão pode ser verificado em um relatório expedido pela agência central do SNI no mês de novembro de 1976. Resultado de um levantamento meticuloso sobre as atividades dos membros do clero progressista nos estados do Norte e Nordeste do Brasil, o relatório aponta que as disputas por terra e os contrastes sociais nessas regiões eram "aproveitadas pela esquerda clerical para desenvolver intenso proselitismo junto aos trabalhadores rurais".[61] Esses dois temas seriam frequentemente utilizados para reunir "os trabalhadores nas Comunidades Eclesiais de Base" e para exercer influência sobre "os sindicatos rurais". Conforme o relatório, a esquerda passou a controlar essa "ala do clero católico" e, por meio dela, propalava-se "ideias marxistas socializantes, fomentando a luta de classes e insuflando os trabalhadores rurais".[62]

Ao longo do documento, uma extensa lista enumera de forma bastante esquemática o nome dos principais personagens religiosos que atuavam em cada estado, os temas que eram explorados nos municípios e as estratégias de ação do clero, que variavam de acordo com as especificidades da região. No Amazonas e no Acre, a linha de ação dos progressistas parecia depender do contato direto com colonos e posseiros, bem como da distribuição de panfletos no meio rural. No Pará, os componentes da esquerda clerical recorriam às estações de rádio, aos encontros e visitas pastorais, às missas dominicais, à emissão de panfletos e ao diálogo com os sindicatos rurais para alcançar um maior número de pessoas. No Maranhão e no Ceará, as "reuniões de cunho político-ideológico" e as CEBs constituíam importantes espaços para congregar os trabalhadores rurais. Os cristãos, por meio das CEBs, estabeleciam importantes contatos com "os trabalhadores, instigando-os a se insurgirem contra os proprietários de terras" ao tratar de assuntos que reportavam aos "desajustes socioeconômicos, aos problemas

[61] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 1070/19/AC/76. Ação da esquerda clerical junto aos trabalhadores rurais no Norte e Nordeste. 22 de novembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 107051/75.
[62] Ibidem.

fundiários e a desassistência ao homem do campo".[63] Na Paraíba, o recurso encontrado pelo Arcebispo foi organizar "reuniões com trabalhadores rurais no Centro de Treinamento Miramar, em João Pessoa, com duração de 2 ou 3 dias, e fazer visitas frequentes ao interior promovendo encontros com estudantes e trabalhadores rurais". Nessas ocasiões, alertava-se para os procedimentos que deveriam ser adotados caso os conflitos com os proprietários de terras se exacerbassem.[64] Por seu turno, em Sergipe, a atuação de padres e freiras baseava-se nos encontros comunitários, mas também nos sermões declamados durante as celebrações eucarísticas e na distribuição de boletins aos sindicatos rurais e às frentes de trabalho. Na Bahia, de maneira muito semelhante, as pregações realizadas nas missas e as preces voltadas ao "homem do campo", "principalmente em localidades onde não" havia párocos, configuraram o principal canal de interlocução dos progressistas com os populares situados em alguns municípios do estado.[65]

Traçado esse breve panorama, a explicação formulada pela agência central do SNI sobre a presença do clero progressista no Norte e no Nordeste do país sugeria que, além de exercer uma "doutrinação" em determinadas áreas, tal setor da Igreja promovia os ideais marxistas. No entanto, o aspecto em comum que perpassa os exemplos citados é justamente a compreensão de que os pobres não teriam agência própria. Desprovidos de capacidade para tecer relações políticas estáveis, as representações sociais reeditadas pela engrenagem de vigilância da ditadura militar retratam indivíduos vulneráveis, que estariam sob o controle de grupos religiosos, acusados de subverter a hierarquia eclesiástica e de servir de abrigo a impiedosos comunistas. Essa maneira simplória de descrever as experiências das camadas populares não demoraria muito para revelar suas limitações. Isso porque, dentro de tal entendimento, as CEBs forneciam os vetores pelos quais o clero progressista consolidaria o seu domínio junto às parcelas mais carentes do tecido social brasileiro, mas essa articulação no interior de tais organizações católicas não era nenhum pouco homogênea e tinha como pressuposto a agência dos "de baixo".

Entre 1973 e 1974, o SNI intensificou sua vigilância sobre as CEBs, como indicam as evidências empíricas recolhidas no Arquivo Nacional. A partir desse período, fica nítido o aumento da quantidade de dossiês que foram produzidos para dar conta do processo de expansão das CEBs pelo país afora. No início de outubro de 1974, a agência do Rio de Janeiro interceptou a publicação *Comunidades: Igreja na Base*, material que integrava a coleção

[63] Ibidem.
[64] Ibidem.
[65] Ibidem.

Estudos da CNBB e que era comercializado nas Livrarias Paulinas. A edição apreendida continha um estudo composto por diferentes peças, entre as quais um relatório de pesquisa sobre as CEBs, preparado por dois membros da equipe de Reflexões Sociológicas do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social, Ibrades, Pedro Demo e Elizeu Calsing, com objetivo de entender a dinâmica dessas comunidades. Os agentes do SNI prontamente reconheceram o valor do documento, aferindo que ele equivalia a um "precioso subsídio à compreensão do fenômeno CEB", pois retratava a "realidade dessas comunidades em nosso país, mostrando-se despido de qualquer camuflagem ou subterfúgio quanto aos verdadeiros desígnios desse tipo" de organização. As suposições dos agentes confirmariam erroneamente as intenções "sombrias" da esquerda cristã em relação ao crescimento dos núcleos de base da Igreja.[66]

O estudo garantia ao SNI dados relevantes que davam a verdadeira dimensão do impacto das CEBs no decurso da década de 1970, uma constatação confirmada pela bibliografia católica disponível para consulta (Barreiro, 1977; Libânio, 1978). Por outro lado, o propósito genuíno do documento consistia em auxiliar algumas instituições católicas – como a CNBB – a conhecer melhor as características dessas organizações que ganhavam amplitude na sociedade brasileira. De acordo com a mensagem transmitida pelo Bispo de Ilhéus e membro da Comissão Episcopal da Pastoral da CNBB, Dom Valfredo Tepe, "o estudo foi pautado na análise dos relatórios elaborados por pessoas designadas para visitarem diversas experiências comunitárias, segundo um roteiro previamente estabelecido".[67] À vista disso, nota-se que um rigoroso procedimento metodológico foi aplicado pelos católicos na tentativa de mapear as CEBs espalhadas pelos longínquos cantos do território nacional. Durante a pesquisa, "acumularam-se 101 relatórios, relativos a diferentes regiões do país, nas mais variadas situações humanas".[68] Se os católicos tinham a real intenção de conhecer melhor as suas bases, os agentes do SNI, através da leitura do material capturado, aproveitaram para emitir pelo menos três impressões "nebulosas" sobre o papel desempenhado pelas CEBs naquele cenário. Em primeiro lugar, a CEB foi definida como "o instrumento mais eficaz do clero progressista nos seus desígnios de neutralizar a Igreja institucional pela ação de uma outra paralela, comunitária, onde a liderança autocrática estabelecida de cima para baixo" deveria ceder espaço a "liderança instituída de baixo para cima".[69] Em segundo lugar, os agentes deduziram que, para a esquerda católica, as CEBs

[66] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Rio de Janeiro. Informação n. 104/19/74/ARJ/SNI. Comunidades Eclesiais de Base. 09 de outubro de 1974. BR DFANBSB V8. AMA ACE 3678/83.
[67] Ibidem.
[68] Ibidem.
[69] Ibidem.

representavam um "instrumento de conscientização das massas e de contestação ao sistema".[70] Por último, a partir dos resultados da amostragem, alegavam que o florescimento das CEBs ocorria principalmente nos meios rurais, pois, até o documento ser impresso, as populações pobres que residiam nos centros urbanos eram contempladas por "uma ação mais dinâmica das paróquias".[71]

A agência do SNI do Rio de Janeiro difundiu para outras agências regionais do órgão os encaminhamentos ambíguos extraídos do impresso *Comunidades: Igreja na Base*, após listar os principais pontos da publicação. Se levarmos em conta os tópicos assinalados pela agência fluminense é possível ter acesso às discussões travadas internamente por grupos que integravam o catolicismo brasileiro. De igual maneira, observa-se que todo um repertório de mobilização social que atravessou as CEBs contou com a participação ativa dos segmentos populares, que davam sentido às suas experiências cotidianas ao levar seus problemas até os interlocutores do clero progressista. Na contramão das representações sociais forjadas pelos relatórios do SNI, os pobres não foram "doutrinados" por padres, bispos e leigos. Ao lado dos cristãos, eles procuraram criar mecanismos de contestação política e reivindicar o que julgavam ser demandas justas, visando atender seus próprios interesses e, ao mesmo passo, criticar situações reputadas como injustas, que feriam a sua dignidade.

Deixando um pouco de lado os comentários enviesados do SNI, o estudo em apreço forneceu aos círculos católicos um bom panorama sobre o perfil das CEBs que despontavam em todas as regiões do país na primeira metade da década de 1970. Diante dos resultados atingidos, constatou-se que a "maior incidência de CEB nas áreas rurais estaria relacionada ao significado social" que essas organizações haviam adquirido no campo, haja vista que elas simbolizavam a "luta contra a marginalização". Nesses locais, os leigos tiveram um papel proeminente na formação de inúmeros núcleos. Apesar disso, o estudo certificou que o conhecimento da CNBB a respeito das lideranças que conduziam as CEBs nas áreas rurais era muito reduzido. Para o historiador e antropólogo norte-americano Ralph Della Cava, no Nordeste brasileiro, desde os anos de 1950, os bispos haviam "sido pioneiros na criação de novas formas organizacionais no interior da Igreja", assim como "no lançamento de campanhas de conscientização através da alfabetização de adultos e na organização das primeiras mobilizações de trabalhadores rurais, ainda que sob o controle do clero e orientadas por uma ideologia anticomunista" (Della Cava, 1986, p. 16). Nos estados da região Nordeste, portanto, "as CEBs começavam a deitar raízes", embora o potencial das comunidades "como uma nova

[70] Ibidem.
[71] Ibidem.

forma de estrutura da Igreja e enquanto instrumento para criar novos métodos de evangelização" tenha começado a "ser gradualmente enfatizado pelos dois Encontros Nacionais realizados em Vitória, em 1975 e 1976" (Della Cava, 1986, p. 21).

Em linhas gerais, o estudo publicado em *Comunidades: Igreja na Base* destaca a consolidação desses organismos nas áreas rurais, especialmente pela capacidade que as CEBs tinham de reverberar uma série de reivindicações sociais feitas no campo. Mesmo que a título de hipótese, a proliferação de comunidades de base nas áreas rurais estava associada ao fato de que, nesses ambientes, a Igreja era o único meio disponível para as camadas populares denunciarem as opressões a que estavam submetidas. É preciso acrescentar, todavia, que na segunda metade da década de 1970 e ao longo dos anos de 1980, o fenômeno das CEBs se alastrou pelos principais centros urbanos do país, com destaque para a inserção nos bairros periféricos. Pegando o exemplo da cidade de São Paulo, a Arquidiocese coordenada pelo Cardeal Paulo Evaristo Arns "adotou, respectivamente em 1976 e 1978, seu Primeiro e Segundo Plano Bienal, nos quais teriam prioridades as pastorais para promover as CEBs junto aos desempregados e trabalhadores de baixa renda da periferia", mas os "operários não-sindicalizados das cidades satélites" também seriam beneficiados com essas medidas (Della Cava, 1986, p. 21).

O balanço do estudo monitorado pela agência do SNI do Rio de Janeiro provou que as CEBs contribuíam para um "vigoroso processo de conscientização comunitária", no qual as pessoas tomavam "consciência de seus problemas e de suas necessidades".[72] Seguindo essa assertiva, não é viável elucidar as relações entre populares e cristãos valendo-se de uma via de mão única. Muito menos se deve restringir a complexidade de tal processo a uma suposta imposição de ideias feita unicamente por setores do clero progressista (Mainwaring, 1983, p. 41-44). Para tanto, foram selecionadas algumas evidências que ajudam a explicar o contato entre esses diferentes atores sociais através de uma perspectiva que reforça a interação mútua de ambas as partes. Os indícios analisados permitem reinterpretar os elos tecidos entre populares e cristãos a partir de outros termos, esquivando-se do imaginário da espionagem política repleto de armadilhas que tendem a superdimensionar a suposta "doutrinação" dos oprimidos pelo clero progressista. As jornadas de muitos populares até as paróquias, mais do que descrever experiências ricas e dramáticas, denotam a formação de relações políticas forjadas no âmago de um regime ditatorial que impôs limites contundentes a qualquer tipo de contestação.

[72] Ibidem.

Em dezembro de 1975, o núcleo de Goiânia, vinculado à filial do SNI de Brasília, lançou um comunicado sobre a distribuição de um boletim informativo da Igreja em Itaberaí, município localizado no interior de Goiás.[73] O folheto intitulado *Caminhada da Esperança*, segundo o relatório endereçado à agência central, obedecia ao padrão "das publicações anteriores examinadas, ou seja, na defesa de teses e pretensas denúncias incorporadas ao jargão do clero esquerdista". Os temas do boletim discutiam assuntos variados, como a impressão de "cem mil folhetos contendo a posição dos bispos paulistas sobre as últimas prisões políticas, os problemas agrossociais e dos lavradores sem-terra, os baixos salários dos operários", entre outros.[74] Como se vê, confiscar esse tipo de publicação era algo comum, pois edições anteriores do boletim informativo já haviam sido avaliadas pelos informantes do núcleo de Goiânia. Vasculhar as páginas do material católico talvez fosse um mero encargo burocrático que deveria ser cumprido à risca por sujeitos que acatavam integralmente as ordens da ditadura militar. O sucinto relatório elaborado, porém, demonstra que, de tão habitual, os agentes logo se apressaram em associar o conteúdo do folheto às demais manifestações do "clero esquerdista", porque reconheciam nos "jargões" daquele impresso toda uma retórica social derivada da esquerda cristã.

Cabe apontar que o folheto apreendido demonstra a capilaridade dos cristãos progressistas, que conseguiam fazer chegar suas mensagens até áreas remotas do país. Outro fator a ser destacado diz respeito às informações que circulavam por meio do impresso, no qual notícias provenientes de diversas regiões do Brasil dividiam espaço com informativos estritamente locais. Por meio de um simples fascículo distribuído no interior de um estado do Centro-Oeste brasileiro, os canais de informação da Igreja Católica proporcionaram debates sobre questões que eram apreciadas por outras categorias de trabalhadores e até mesmo por pessoas que enfrentavam problemas semelhantes, mas em lugares muito apartados geograficamente. Essa rede católica, formada por pequenos materiais impressos que circulavam em praticamente todas as regiões do território nacional, quer seja nos grandes centros urbanos ou nas áreas rurais, facilitou o contato entre diferentes sujeitos e deu sentidos práticos a um repertório de contestação que havia sido posto em movimento.

Uma rápida consulta ao folheto *Caminhada da Esperança* é suficiente para perceber a pluralidade de temas que eram apresentados aos leitores em seções bem delimitadas. Nas

[73] A Igreja de Itaberaí estava sob a esfera organizacional da Diocese de Goiás.

[74] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Brasília – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 416/NAGO/SNI/75. Atuação do clero esquerdista. 05 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. AGO ACE 6236/83.

primeiras páginas do material impresso, há um texto assinado pelo Frei Carlos Mesters, que foi escrito com base em algumas passagens do evangelho. Por se tratar da edição do mês de dezembro, nos deparamos com uma breve programação natalina que divulgava o cronograma das celebrações previstas para os municípios de Itaberaí, Itapuranga, Heitoraí, Taquaral de Goiás e Itaguari. Uma pequena nota anunciava a distribuição do manifesto *Não oprimas teu irmão*, uma crítica incisiva dos bispos de São Paulo à ditadura militar. O folheto também reproduziu uma notícia do jornal *O Estado de São Paulo*, que discorria sobre o conflito entre posseiros e jagunços em Barra do Garças, município do estado de Mato Grosso. Além disso, a publicação trazia a seus eventuais leitores a mensagem do Papa Paulo VI, alguns versículos bíblicos realçando os significados do Natal, informes gerais sobre as reuniões comunitárias e os encaminhamentos da 8ª Assembleia Diocesana de Goiás. O último ponto merece atenção especial, pois os desdobramentos da Assembleia Diocesana repercutiram entre algumas pessoas da região, como é possível perceber através do seguinte trecho:

> Um dos companheiros contou como foi a Assembleia Diocesana, dizendo que lá na Assembleia foi tratado dos assuntos de nossa vida que não tá boa. Vimos então que todos temos que agir e não apenas aquele grupinho que foi lá. Fomos então para grupinhos contar casos acontecidos, e quando a gente arreuiniu [*sic*] os casos de todos os grupinhos vimos que a situação anda muito triste:
> 1) Foi contado o caso de uma lavadeira que lava a roupa de um restaurante duas vezes por dia com o sabão dela, e ganha só Cr$ 100,00 por mês.
> 2) E uma outra lavadeira que lava a Cr$ 1,00 por dúzia, e chega no fim do mês ganha Cr$ 8,00.
> 3) Um homem que ficou encantado com a Terra Prometida do Norte e vendeu sua chácara de 8 alqueires aí perto de Itaguaí e foi pro Norte. Lá comprou 270 alqueires de terra, mas como em muitos casos, a documentação deu zebra e ele ficou só com dez e hoje dá quase de graça prá quem quiser, porque ele quer voltar.
> 4) Teve também o caso de um lavrador daqui que pegou uma roça de 50 litros de planta, mas o patrão demorou arrumar a roça e ele plantou tarde e ainda pagou Cr$ 500,00 de adubo e mais Cr$ 150,00 da planta. Na colheita o arroz deu 10 sacos a meia. O lavrador teve que pagar para arrancar 1 alqueire de serrado por Cr$ 1.000,00 às custas dele, para poder pagar o adubo. E igual a esses, muitos casos foram contados.[75]

A citação reporta a 1ª Reunião Municipal de Itaberaí, sucedida em outubro de 1975, após a Assembleia Diocesana. A narrativa tem início com o relato verossímil de um representante que participou do encontro do episcopado de Goiás. Esse representante teria transmitido a um interlocutor anônimo os assuntos que foram levantados durante a 8ª Assembleia Diocesana. É nítido que o orador responsável por formular o discurso indicado no

[75] Ibidem.

texto dirige sua fala a um coletivo do qual ele mesmo faz parte, pois há o reconhecimento tácito de que "a nossa vida não tá boa" – aparentemente em função de problemas que eram análogos às pessoas daquela região. Na sequência, o interlocutor procura mobilizar os ouvintes reforçando que o engajamento em torno das demandas do cotidiano não deveria ficar reduzido apenas ao "grupinho" que marcara presença no evento da Diocese de Goiás. Após as deliberações sobre a Assembleia Diocesana, a dinâmica da reunião seguiu com a formação de pequenos grupos, cujo objetivo consistia em promover uma conversa entre os participantes e identificar as situações que os afligiam.

O diálogo apresentado no folheto *Caminhada da Esperança*, referente à Reunião Municipal de Itaberaí, provavelmente serviu para orientar os leigos incumbidos de coordenar as atividades de alguma Comunidade Eclesial de Base do entorno. Do mesmo modo, é plausível deduzir que o folheto foi lido em voz alta durante a dinâmica das organizações de base cristãs para transmitir o conteúdo a um maior número de pessoas. No entanto, o material foi selecionado por conter traços que levam a certas noções de dignidade, articuladas por uma fração das classes populares no período da transição política brasileira. Segundo o interlocutor anônimo, a situação andava muito triste devido às condições de vida e trabalho que reinavam entre os mais pobres daquele modesto município. Para exemplificar esse quadro, foram narrados quatro episódios que surgiram quando, ao fim dos encaminhamentos sobre a Assembleia Diocesana, "grupinhos" se dividiram para "contar casos acontecidos". Os dois primeiros cenários são de lavadeiras que estavam submetidas a condições de trabalho altamente precárias e informais. Elas reclamavam não apenas do baixo valor recebido em troca dos serviços prestados, pois uma delas queixava-se de ter que arcar com as despesas do próprio sabão, produto essencial para que pudesse entregar, duas vezes ao dia, as roupas limpas ao restaurante que atendia. Em busca de uma vida melhor, um sujeito vendeu seus bens em Itaguaí e partiu para o Norte do país, onde adquiriu um pedaço de terra. Um imbróglio envolvendo o tamanho e a documentação do terreno tornou a mudança malsucedida. Os ínfimos recursos e a falta de meios para regularizar o terreno fizeram tal roteiro ser ponderado pelo homem. Ao ver o encanto com "a Terra Prometida do Norte" desvanecer, ele percebeu que a sua dignidade fora colocada à prova, talvez como uma consequência da posição que ocupava na sociedade. No último caso, um lavrador não identificado estava inserido em uma relação de trabalho extremamente arbitrária. Devido ao erro de estimativa da colheita cometido pelo patrão, que demorou a efetuar os preparativos da terra, o lavrador precisou custear as despesas de uma safra ruim, algo julgado como repreensivo e que delimitava interesses antagônicos entre patrão e empregado, ou ainda que violava uma possível acomodação paternalista entre ambos.

Em todos os exemplos reportados, observa-se que as representações populares sobre os fatos narrados almejavam denunciar situações consideradas injustas. Discutir essas circunstâncias em grupos com a mediação de um interlocutor – provavelmente ligado ao catolicismo progressista – significava reconhecer a estrutura de uma sociedade que reproduzia desigualdades alarmantes, mas também significava traçar linhas demarcando o que seria tolerado e o que seria passível de contestação. As histórias que vieram à tona pelos relatos de personagens anônimos na Reunião Municipal de Itaberaí comprovam que havia plena consciência por parte dessas pessoas que a sociedade na qual elas estavam inseridas era formada por interesses de difícil conciliação e, mais do que isso, que elas ocupavam a parte mais vulnerável dessa sociedade. Confrontados com relações políticas e econômicas que lhes eram totalmente adversas, os pobres trataram de esboçar estratégias criativas a fim de se equilibrarem diante das parcas alternativas disponíveis. Com isso, buscaram decifrar as suas experiências de acordo com um ordenamento moral que fora construído socialmente, por meio do qual mobilizavam certas noções de justiça e injustiça que dialogavam com o catolicismo popular.[76] Não era justo, por exemplo, receber uma remuneração que ameaçasse a própria subsistência em troca dos serviços prestados, assim como não era justo ficar à mercê de uma relação de trabalho informal que não concedia direitos básicos ao trabalhador e favorecia somente o patrão no período de colheita, ou mesmo não dispor de recursos jurídicos necessários para regularizar um pedaço de terra, que era visto como uma oportunidade de melhorar de vida.

A suposta "conscientização" dos populares no decurso da década de 1970 – expressão tão valorizada no âmbito do cristianismo da libertação –, não se deu no vazio. Apesar de ser um tanto óbvio, é preciso enfatizar que os cristãos não estavam em interação com seres abstratos, mas com sujeitos que possuíam valores, práticas sociais e costumes moldados de acordo com os desajustes de um país assustadoramente desigual (Thompson, 1998, p. 13-27). Essa "conscientização" ocorreu porque os pobres levaram seus impasses aos representantes da Igreja progressista e através dos conflitos protagonizados por eles contra as relações políticas autoritárias que ressoavam em todos os cantos do país em tempos ditatoriais. Dessa forma, os "de baixo" souberam aproveitar os espaços que foram abertos por bispos, padres e leigos como importantes meios de interlocução para denunciar práticas reputadas como abusivas e injustas, que feriam a dignidade humana. Em compensação, havia uma afinidade entre o ordenamento moral compartilhado por essas pessoas e os ideais do humanismo cristão, o que redundou na

[76] Por catolicismo popular estamos fazendo referência a um catolicismo praticado pelas camadas populares brasileiras. A expressão não deve ser confundida, portanto, com outras formas de devoção que podem ser associadas aos santos e às romarias, e que também envolvem novenas, bênçãos e procissões.

estruturação de um repertório de mobilização social a partir do catolicismo popular brasileiro durante a última transição política. Os desdobramentos da Reunião de Itaberaí sobre a 8ª Assembleia Diocesana de Goiás, porém, não terminam aqui. Após a leitura do evangelho, os presentes debateram alguns pontos para tentar resolver as agruras referenciadas naquela ocasião. Vejamos o seguinte trecho, ainda do folheto *Caminhada da Esperança*:

> Por que o povo tá sofrendo tanto?
> Quando juntamos todas as ideias as nossas conclusões foram essas:
> - Que de um lado a culpa é do povo todo que deixa uns poucos ter tudo nas mãos.
> Mas como é que é isso?
> Depois de ver que o nosso povo está sofrendo porque existe um mundo organizado prá fazer nós sofrer. A gente foi ver o que é que podemos fazer prá melhorar.
> - Qual é a nossa saída?
> Quando juntamos as ideias dos grupinhos, nós chegamos a ver que precisamos de fazer assim:
> 1) Procurar unir todos os pobres, usando essas ferramentas:
> - Grupos – reforçar os que já temos;
> - Formar outros;
> - Sindicato que seja do lavrador;
> - Mutirões aproveitando prá trocar ideias;
> - Evangelho mais dentro da realidade.
> 2) Não basta unir, é preciso estar organizado, prá nos conseguir fazer um mundo onde um seja por todos, e todos sejam por um.
> 3) Devemos procurar aquilo que o povo gosta para esclarecer a vida e o exemplo vai se espalhar o que sabe e vê para os que querem a caminhada.
> Foi aí que terminamos a reunião fazendo as eleições para escolher os companheiros que iam participar da Reunião Regional até agosto do ano que vem".[77]

As orientações sugeridas para atenuar a situação enfrentada por aqueles populares recaiam sobre dois aspectos: primeiro, reconhecer que a desigualdade social não era um fenômeno natural, mas o resultado de uma estrutura indevida, criada justamente para favorecer poucos em detrimento do restante do povo; e segundo, entender que para superar tal estrutura era necessário fortalecer e organizar canais de representação, com o propósito de defender o interesse dos oprimidos. De antemão, os participantes do encontro assumiram que o povo detinha uma parcela de culpa pelo seu próprio sofrimento, pois deixava "uns poucos ter tudo nas mãos". A frase ecoa a percepção crítica e o inconformismo de alguns em relação à falta de coesão em torno das lutas empreendidas contra a ordem vigente, partindo do pressuposto de que os mais vulneráveis deveriam unir forças e ir atrás de seus direitos. Porém, logo adiante, o mesmo sofrimento do povo é alçado a um quadro complexo, no qual se identifica a existência

[77] Ibidem.

de “um mundo organizado prá fazer nós sofrer”. A saída apontada para reverter essa tendência demandaria o planejamento de ações coletivas, e não individuais. Por isso, havia o interesse de congregar os populares em grupos, sindicatos e mutirões. Através dessas ações coletivas, que seriam mediadas por um “evangelho mais dentro da realidade”, pretendia-se construir “um mundo onde um seja por todos, e todos sejam por um”, o que define um ideal ancorado nos princípios de solidariedade e justiça social. Em linhas gerais, os conflitos projetados por cristãos e populares tinham uma conotação reivindicativa, voltada principalmente contra os mecanismos que asseguravam a concentração de bens em círculos restritos, em uma sociedade na qual o desenvolvimento das relações capitalistas estava subordinado a superexploração do trabalho. Portanto, a melhoria das condições de vida das classes subalternas, conforme apresentado durante o encontro analisado, dependia da capacidade dessas pessoas de se organizarem para denunciar a concentração de renda e as relações de poder determinadas por uma cultura política autoritária. Nesse sentido, a esquerda cristã cedeu os meios para a articulação de movimentos originários da base da sociedade.

Ao final do encontro de Itaberaí, um arranjo democrático ganhou forma com a escolha dos componentes que representariam o município na futura Reunião Regional. Os trechos citados acima trazem indícios que permitem analisar como segmentos das camadas populares expressaram suas demandas através dos espaços desatados pelo catolicismo popular. Além disso, é importante avaliar as características do enredo presente no folheto *Caminhada da Esperança*, que reporta a uma linguagem típica do cristianismo da libertação. Por trás da Reunião Municipal de Itaberaí, havia um procedimento metodológico orientando as discussões sobre os infortúnios narrados por aquele determinado grupo. Esse procedimento, influenciado pelo padre belga José Cardjin, foi denominado por Clodovis Boff, no âmbito da Teologia da Libertação, como *Ver, julgar e agir*.

Inicialmente, as pessoas buscaram detectar os eventos que, de alguma maneira, impactavam o seu dia a dia, relatando fatos individuais que poderiam ser comuns aos demais integrantes do grupo. Após a identificação dos problemas, suas prováveis causas eram debatidas ardilosamente. Nesse momento, em especial, os participantes do encontro recorriam a noções de justiça e injustiça para aferir a conjuntura em que estavam inseridos, chegando à conclusão de que a sociedade era desigual e que havia “um mundo organizado prá fazer nós sofrer”. Também era nesse momento que os populares se colocavam enquanto “pobres”, detentores de interesses que os distinguiam dos setores mais abastados da sociedade. Finalmente, projetava-se soluções que envolviam alguma forma de ação coletiva para fazer frente às influências políticas e econômicas manobradas pelos “ricos”, que subjugavam os participantes da Reunião

Municipal de Itaberaí. No entanto, valorizava-se a organização em sindicatos e outras entidades representativas.

Entre as particularidades do texto sobre a Assembleia Diocesana de Goiás, destaca-se a preocupação em preservar as palavras exatamente como elas foram proferidas durante o encontro, confirmando a relevância da oralidade naquele círculo social. Segundo Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 33-34), a Teologia da Libertação é, além de tudo, uma prática social libertadora comprometida com os oprimidos. A doutrina religiosa oriunda dessa prática é quase integralmente oral, caracterizando-se por ser uma teologia falada. Para os autores, "o escrito aí opera ou como função do diálogo da fé (roteiro) ou como resíduo, vale dizer, como colheita do que se discutiu e que se quer guardar". Em outras palavras, a chamada teologia popular "é mais do que oral, é uma Teologia sacramental, porque ela se faz por gestos e símbolos" (Boff; Boff, 2001, p. 33-34).

Os rastros dessa prática social atraíram a vigilância acurada do Serviço Nacional de Informações. Ao reunir uma quantidade imensa de documentos, como o folheto *Caminhada da Esperança*, os espiões forneceram referências detalhadas aos estratos superiores do regime militar brasileiro, subsidiando as tomadas de decisão e a repressão imposta aos atores ligados ao clero progressista. Uma parte dos materiais apreendidos pelo SNI provinha da "teologia pé-no-chão", "trabalhada por teólogos bem próximos ao povo e na própria linguagem popular ou pelas mesmas comunidades em folhas mimeografadas ou pequenas brochuras, sob a forma de reflexões da fé sobre o cotidiano e sobre as pequenas lutas, de novenas, de vias-sacras e de celebrações litúrgicas" (Libânio, 1993, p. 32). O conteúdo estampado nas páginas desse tipo de documento frugal ajuda a percorrer as trajetórias das classes populares e dos adeptos do cristianismo da libertação ao longo da transição política brasileira. Enquanto os primeiros trataram de levar suas demandas aos espaços abertos pelo clero progressista, os cristãos trabalharam para dar densidade às lutas populares, fornecendo elementos materiais e simbólicos para a organização dos "de baixo". A Igreja, portanto, foi um importante meio de articulação pelo qual sujeitos humildes e anônimos puderam relatar os seus problemas e expor as reivindicações almejando a conquista de uma ordem social mais igualitária. Isso ocorreu em um período marcado pela notável restrição de canais destinados à resolução de conflitos, em função da ordem estabelecida pelo regime autoritário instaurado com o golpe de 1964.

A afirmação de um repertório de mobilização na conjuntura retratada, que circulou entre os segmentos populares e tinha como pilar central a denúncia das injustiças sociais correntes, não aconteceu sem antagonismos em um país onde as estruturas temporais de longa duração sedimentavam uma série de obstáculos que inviabilizava o exercício da cidadania. Em sua tese

de livre-docência, a socióloga e cientista política Teresa Sales afirma que o sentido da dádiva é um dos aspectos constitutivos de uma cultura política que ajudou a suprimir a cidadania plena no Brasil. De acordo com a autora, existe uma cultura da desigualdade que prevaleceu no país em boa parte do século XX e que "remonta ao período colonial de predomínio do grande domínio territorial de caráter privatista, originando uma cultura da dádiva que mediatiza as relações sociais e faz emergir um tipo de concessão de direitos" que pode ser chamada de cidadania concedida (Sales, 1992, p. 18). As relações de poder intermediadas pelo sentido da dádiva definiram a dominação do grande latifúndio e a subserviência dos mais pobres, que historicamente precisaram recorrer ao "senhor de terras" para fazer com que seus pedidos fossem acatados.

O período republicano não pôs fim a essa cultura, pois o liberalismo implementado entre o final do século XIX e o início do século XX caracterizou-se por seu "privatismo conservador" que deu contornos específicos a um estado de compromisso, pouco contribuindo para a construção da cidadania ativa na passagem do regime escravocrata para a República. Na lógica da concessão como dádiva, segundo apresenta Sales, "os direitos básicos à vida, à liberdade individual, à justiça, à propriedade ao trabalho; todos os direitos civis, enfim, eram direitos que chegavam como uma dádiva do senhor de terras". Na primeira experiência republicana brasileira, a obtenção de favores foi reorientada "na medida em que era a subjugação de amplos contingentes da população e o voto o que assegurava aos coronéis aqueles favores". A reflexão da autora traz para este estudo uma importante contribuição ao demonstrar que "a pobreza do brasileiro não é um estado que tem a ver apenas com suas condições econômicas", já que ela "tem a ver igualmente com sua condição de submissão política e social" (Sales, 1992, p. 26-31). Os fluxos populacionais das áreas rurais para as cidades, um fenômeno acentuado nas décadas de 1960 e 1970, intensificaram os traços dessa cultura da desigualdade. Mas, ao mesmo tempo, esse deslocamento simbolizou a possibilidade "de rompimento do trabalhador do campo em relação à sua condição de cidadania concedida" (Sales, 1992, p. 34). Assim, a promessa da conquista de direitos através dos fluxos populacionais direcionados aos centros urbanos significou uma tentativa de cessar as amarras da cidadania concedida e a construção de novos horizontes.

Em meio às conjecturas de longo alcance que ajudam a explicar a formação da sociedade brasileira e ao autoritarismo em vigor com o regime militar, é possível identificar um impulso associativo das camadas populares através dos documentos do SNI na década de 1970. Impulso que foi capaz de tencionar as fronteiras que demarcavam o exercício da cidadania no país. Saindo da região Centro-Oeste e deslocando-se para o Norte, encontramos um manifesto sobre

a fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais em Rio Branco, capital do Acre. Embora seja uma citação demasiadamente extensa, optou-se por reproduzi-la na íntegra a fim de demonstrar a retórica social que ilustra perfeitamente as lutas populares e o apoio recebido de setores da Igreja Católica, observemos:

> Finalmente o homem do campo, o caboclo, o seringueiro, o pequeno posseiro, o "cariu" do Rio Branco conseguiram a insofismável vitória, ao criar o Sindicato dos Trabalhadores Rurais registrado domingo, dia 23 de maio de 1976, numa cerimônia simples realizada na Catedral N. S. de Nazaré.
> Não apreciamos as palavras belas e estereotípicas de alguns, que procuravam ganhar as simpatias do trabalhador até merecendo várias salvas de palma, num intuito demagogicamente político.
> Ficamos apenas observando os rostos de centenas de trabalhadores, muitos deles vindo de longe, que, embora mascarados pela amargura de tantos sofrimentos e abusos, exprimiam sinais de alegria e satisfação, aplaudindo o ato da Fundação do Sindicato.
> Vimos só o trabalhador, que realmente era o único a merecer tão significativa manifestação. Ele foi o artífice principal, lutando, abandonando temores, superando preconceitos, desafiando incompreensões, de tal realização. Os nossos parabéns, portanto, vão exclusivamente a esse trabalhador, que soube conquistar um lugar no contexto social e cultural de nossa comunidade, podendo daqui para frente expressar a sua voz, sem medo de "alguém".
> O Ministério do Trabalho também merece uma nota de destaque, dando ao trabalhador acreano o amparo legal.
> A paternidade de tal agremiação não será atribuída às forças externas, mas repetimos, só ao trabalhador. É verdade, nessa hora, são muitas as vozes que pretendem justificar a ação pró-sindical das próprias associações etc... Conhecendo o revés da medalha, ficamos profundamente tristes e decepcionados.
> Não importa... um dia a verdade brilhará!
> A Igreja, reconhecemos, sempre esteve presente no meio rural, ao lado do pequeno posseiro, ganhando por isso, em contrapartida, desprezo e ameaças dos "grandes". Ela, contudo, não podia esquecer que deve prestar atenção especial às minorias ativas (líderes sindicais e cooperativistas) que estão realizando, no ambiente rural e operário, importante trabalho de conscientização e promoção humana, apoiando e acompanhando suas preocupações com a mudança social.
> Sobretudo, no nosso ambiente e nesta época, a "mudança" está abalando estruturalmente campos e consciências. Por isso a Igreja deve estar presente, anunciando e denunciando, para que se restabeleça o equilíbrio na comunidade e reine Justiça e Liberdade.
> E o Sindicato é uma expressão de justiça. Por isso, na estrutura intermediária profissional deverá adquirir suficiente força e presença a organização sindical, rural e operária, a que os trabalhadores têm direito. Suas associações terão uma força solidária e responsável, para exercer o direito de representação e participação nos níveis de produção e da comercialização nacional, continental e internacional. Assim, deverão exercer seu direito de estar representadas também nos níveis políticos, sociais e econômicos onde se tomam as decisões que se referem ao bem comum [...].
> E a Igreja, apoiando e defendendo a causa dos pequenos, estará cumprindo a própria missão.

> É mandamento de Deus livrar os mais fracos dos abusos que os "poderosos" exercem sem algum direito. E o pequeno posseiro, o seringueiro, o caboclo, o "cariu", o homem do campo não são os marginalizados de nossa sociedade? Apoiando o Sindicato, a Igreja está evangelizando.[78]

Muitos elementos podem ser extraídos desta longa citação, mas o que salta aos olhos é a ênfase dada ao papel que várias pessoas tiveram na criação do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Rio Branco. A "insofismável vitória" é anunciada como sendo o resultado das lutas protagonizadas pelo homem do campo, pelo caboclo, pelo seringueiro, pelo pequeno posseiro e pelo "cariú", que souberam "conquistar um lugar no contexto social" e passaram a ter o direito de expressar a sua própria voz sem sofrer retaliações. Em maio de 1976, no rito que sacramentou a formação da entidade representativa, em uma modesta cerimônia envolta da Catedral Nossa Senhora de Nazaré – que certamente personificava uma parte da experiência coletiva dos integrantes daquela organização sindical –, efetuou-se um balanço para rememorar os avanços obtidos até aquele momento. Não sabemos quem redigiu o texto, porém um dos objetivos do autor certamente consistia em refutar as palavras de apoio de quem tirava proveito da mobilização dos trabalhadores com "intuito demagogicamente político".

A narrativa faz questão de frisar que a criação do sindicato teve no trabalhador o seu "artífice principal" e que a "paternidade de tal agremiação" não deveria ser "atribuída às forças externas", apesar da menção ao suporte jurídico prestado pelo Ministério do Trabalho. Ao lado dos "pequenos" estava a Igreja, não cometendo qualquer tipo de doutrinação às classes populares, mas marcando presença nas zonas rurais em defesa dos oprimidos. Por ser uma importante aliada dos "de baixo" e contestar os interesses dos proprietários de terra, os religiosos recebiam ameaças e intimidações dos "grandes". Observa-se, entretanto, que havia uma relação de reciprocidade envolvendo os componentes da Igreja e os representantes dos setores populares que aparentemente haviam participado da formação do sindicato em Rio Branco. Isso porque não bastava se posicionar ao lado dos humildes, os cristãos deveriam "prestar atenção especial às minorias ativas", principalmente aos líderes sindicais e aos cooperativistas. Em troca, esses agentes desenvolveriam um intenso trabalho de promoção humana na base da sociedade em prol das mudanças sociais, o que seguramente os colocava em perigo nas áreas conflagradas por conflitos entre posseiros e fazendeiros.

Na percepção do responsável pela redação do texto citado acima, era possível testemunhar naquele tempo presente uma "mudança" que abalaria "estruturalmente campos e

[78] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 030/NAGO/SNI/1977. Atuação de religiosos. 13 de janeiro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 100444/1977.

consciências". É bem verdade que o autor não estava se referindo a uma transformação de grande monta, capaz de alterar os rumos da distensão política anunciada pelos militares a partir do governo de Ernesto Geisel. As mudanças preconizadas referiam-se à criação de meios representativos que incorporariam as demandas trazidas pelos trabalhadores da região. Basicamente os enfrentamentos se dariam em torno das arbitrariedades provocadas por uma estrutura sociopolítica que não conseguia oferecer respostas concretas aos dilemas que fervilhavam nos bairros e nas cidades. O entendimento de ser contemporâneo a um período marcado por transformações estava ligado à expansão dos conflitos sociais, que não ficaram confinados aos grandes centros urbanos e aos redutos de forte atuação do movimento operário. Essa característica marcante da segunda metade da década de 1970 no Brasil, não pode passar ao largo da produção historiográfica que se dedica ao estudo da última transição política do país. Como as próprias pistas coletadas pelo Serviço Nacional de Informações indicam, havia por parte da ditadura o temor que a aproximação entre pobres e cristãos viesse a desestabilizar os arranjos que apontavam para a despolitização da sociedade e para a perpetuação de uma ordem política autoritária, restringindo a participação popular.

Nessa conjuntura de ampliação das lutas sociais que se alastraram por várias regiões do país, o sindicato era a "expressão de Justiça" e o representante máximo "nos níveis de produção e da comercialização nacional, continental e internacional". Logo, seria por meio dele que os trabalhadores iriam pleitear a conquista de seus direitos elementares. A Igreja, por sua vez, ao apoiar a organização sindical e defender "a causa dos pequenos", cumpriria "a sua própria missão", pois no plano simbólico era "mandamento de Deus livrar os mais fracos dos abusos que os 'poderosos' exercem sem algum direito". Novamente o que chama atenção nessa frase é um detalhe sútil que confere sentido prático ao enredo do texto, ou seja, a acepção moral que busca explicar as fissuras correntes no tecido social brasileiro a partir da existência de dois grupos antagônicos: os "grandes" e os "pequenos". As elites e os proprietários de terra formariam a classe dos poderosos, enquanto o "pequeno posseiro, o seringueiro, o caboclo, o 'cariu' e o homem do campo", pela afinidade de interesses, integrariam o grupo dos "marginalizados", exigindo o fortalecimento associativo. Dentro desse modo de interpretar as relações políticas vigentes no Brasil, fica patente como os aspectos do humanismo cristão acabavam se intercalando às noções de justiça e injustiça compartilhadas no interior de uma determinada cultura popular. Essa intersecção decorria do senso de dignidade dos pobres enquanto "povo de Deus", pois acreditava-se que, de algum modo, as dificuldades da vida seriam recompensadas pela representação divina.

A atuação da esquerda cristã na região Norte do país foi bastante expressiva para as lutas camponesas que surgiram após o golpe de 1964, especialmente no Sul do Pará, na região do Araguaia. Nessa localidade, o governo autoritário incentivou uma forte intervenção do Estado para "desenvolver" as áreas por meio da privatização de terras via incentivos fiscais. A consequência imediata da ingerência do poder público foi a expansão dos proprietários sobre grandes lotes de terras e a expulsão dos mais pobres das redondezas. De acordo com Pessôa (2014, p. 67), "os discursos de representantes do Estado e de fazendeiros apontavam os padres, as freiras e os bispos que atuavam no Araguaia e localidades próximas como incentivadores da violência", isto é, pela ocupação de territórios que sofriam especulação fundiária. O autor cita as palavras de um certo dirigente sindical que falava em defesa da classe dirigente, de nome Anastácio Queiroz. Segundo Queiroz, porta-voz dos patrões, uma "facção da Igreja, através de seus agentes de nacionalidade estrangeira, pertencentes à CPT", Comissão Pastoral da Terra, ocupava terrenos e preparava reuniões para coordenar esse tipo de ação.[79] A CPT também era acusada de conceder às invasões ampla "cobertura através da imprensa e assessoria jurídica" (Pessôa, 2014, p. 67), o que enfurecia os fazendeiros.

No município de Conceição do Araguaia, nos anos de 1970, "a grilagem de terra e a sobreposição jurídica de muitos lotes davam poucas alternativas aos camponeses", uma vez que seus canais de representação de classe, "a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e o Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR)", haviam sido inviabilizados e "estavam ou sob tutela, ou sob intervenção" da ditadura (Pessôa, 2014, p. 72). Em função da conjuntura adversa, "os camponeses buscaram na justiça a possibilidade de se manterem na terra" e, para isso, dispuseram da "ajuda de uns poucos advogados e de muitos religiosos e agentes de pastorais". Em algumas ocasiões, recorrer aos meios forenses para a resolução dos litígios não era suficiente para impedir a radicalidade da luta pela terra. Não era algo atípico que os conflitos armados eclodissem, colocando em lados opostos posseiros e pistoleiros contratados pelos donos de terras, ao passo que os cristãos eram apontados como os responsáveis pelas ações beligerantes e pelos atos de resistência.

A inserção da esquerda cristã no Norte do país não se limitou ao período que demarca os anos ditatoriais. Isso pode ser confirmado através dos estudos efetuados pelo antropólogo Heraldo Maués sobre a pujança do catolicismo popular na região. O autor analisa duas comunidades situadas na Amazônia Oriental brasileira – a comunidade de Santo Antônio e a comunidade de Brasil Novo – com o objetivo de sustentar que, desde meados do século XX,

[79] Ver o terceiro capítulo desta tese.

esse espaço presenciou o trabalho frequente das CEBs que representou, "tal como no Nordeste, um importante elemento de resistência à ditadura militar brasileira" (Maués, 2010, p. 13). De acordo com Maués (2010, p. 14), elementos que atravessam a contemporaneidade dessas duas comunidades remontam a um período mais extenso em que "novas formas de cidadania emergentes na Amazônia" ganharam vida "a partir da atuação dos agentes de pastoral da Igreja Católica, ao trabalharem, motivados pela Teologia da Libertação, na implantação de Comunidades de Base". O autor constata ainda que a condição social das populações observadas fez desenvolver, "em sua vivência associativa e religiosa, novas formas de cidadania, não existentes nesses espaços há alguns anos atrás, pelo menos antes da segunda metade do século XX" (Maués, 2010, p. 17). Em suma, no Norte do Brasil, sindicatos, cristãos, leigos e trabalhadores deram vida a um impulso associativo que adquiriu diferentes feições ao longo da década de 1970, a depender das relações políticas e das disputas travadas em cada região do país.

O impulso associativo das camadas populares na década de 1970 não se verificou apenas nas áreas rurais. Os grandes centros urbanos também foram palco de intensas articulações envolvendo determinadas categorias de trabalhadores e os setores progressistas do catolicismo. No final de maio de 1973, a agência do SNI lotada em São Paulo preparou um documento que chamava atenção para o trabalho desenvolvido pela Pastoral Operária da cidade. Sem romper com a retórica da doutrinação, os agentes relataram que a Pastoral pretendia formar quadros sindicais cristãos "aptos e motivados a exercerem papéis relevantes na propagação e defesa da doutrina social da Igreja".[80] A preparação de líderes demandava investimentos consideráveis e o uso de variadas estratégias. A Pastoral Operária de São Paulo era privilegiada nesse aspecto, pois tinha a seu alcance uma poderosa estrutura de comunicação fornecida pela Cúria Metropolitana, com o jornal *O São Paulo*, a Rádio 9 de Julho e o Boletim da Confederação Interamericana de Educação Católica, CIEC. Ao longo do percurso formativo dos líderes, utilizava-se recursos que iam da exibição de filmes e peças teatrais compatíveis com a realidade operária até a adaptação da Pastoral Litúrgica à linguagem dos trabalhadores e à organização de semanas de estudos, passando pela incorporação "de grupos de militantes cristãos nas fábricas".[81] Levava-se muito a sério o contato direto com o mundo popular, mas para suprir esse requisito um padre deveria ser direcionado a uma região específica a fim de que pudesse

[80] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 163696/ASP/SNI/1973. Atividades de grupos religiosos. 30 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 62573/1973.
[81] Ibidem.

se dedicar "exclusivamente à Pastoral Operária". No entanto, os sacerdotes precisavam ser "identificados vocacional ou profissionalmente com os operários".[82] A agência do SNI de São Paulo seguia com ressalvas os rumos tomados pela Pastoral da cidade, reconhecendo que estava em marcha um movimento de classe entre cristãos e sindicatos. Era, de fato, um movimento de classe, mas cabe entender o porquê.

O crescimento da evangelização promovida pelos católicos voltada aos trabalhadores tornou indispensável a criação de uma Coordenação da Pastoral Operária, que ficaria encarregada de centralizar os "trabalhos doutrinários" e dinamizar os "órgãos ligados ao operariado" de cada área. Na cidade de São Paulo, a partir de 1971, a Coordenação Arquidiocesana da Pastoral Operária passou a atuar "junto aos sindicatos no sentido de integrá-los ao movimento católico operário",[83] conquanto a comunidade de informações ainda não dispusesse de referências suficientes para avaliar com profundidade os resultados da aproximação dos sindicatos com os movimentos católicos. No relatório expedido pela agência paulista, havia dois indicativos que corroboram com a tese da afinidade entre cristãos e meios operários. Em março de 1973, segundo consta, "23 sindicatos enviaram mensagens de congratulação pela elevação de D. Paulo Evaristo Arns ao cardinalato, ocasião em que denunciaram aspectos negativos da política trabalhista vigente e solicitaram a ajuda do Cardeal em prol da causa operária".[84] No mês seguinte, o presidente do Sindicato dos Trabalhadores da Indústria de Cimento Cal e Gesso de São Paulo "dirigiu ofício à D. Paulo Evaristo Arns para solicitar a remessa, mediante promessa de devolução de gêneros alimentícios para atender os empregados da J.J. Abdalla que estariam sem receber pagamento há mais de 60 dias".[85] D. Paulo Evaristo Arns não só atendeu ao pedido dos representantes das categorias de trabalhadores da referida empresa como divulgou publicamente o ato através dos órgãos de imprensa da Arquidiocese de São Paulo.

O imaginário da doutrinação, tão perceptível nas frases cunhadas pelos agentes do SNI na fonte consultada, mirava os dois casos apresentados como o prenúncio de uma luta de classes "subversiva" lançada por membros do clero. Contudo, para o historiador, os dois exemplos são, na verdade, mais uma evidência que demonstra a agência dos trabalhadores e das camadas populares, que recorriam aos representantes da Igreja para solucionar os seus reclames. Noções de justiça e injustiça, ligadas à dignidade dos mais pobres, foram colocadas em prática e

[82] Ibidem.
[83] Ibidem.
[84] Ibidem.
[85] Ibidem.

mesclaram-se aos valores do humanismo cristão. No primeiro caso, por exemplo, a ascensão de Paulo Evaristo Arns ao posto de Cardeal é cortejada pelos sindicatos. No entanto, depois das congratulações, é feita uma astuciosa denúncia sobre a política trabalhista promovida pelo regime militar, bem como um singelo pedido de ajuda ao Cardeal em favor dos trabalhadores. No episódio dos empregados da J.J. Abdalla, por sua vez, solicita-se a D. Paulo Evaristo Arns o envio de gêneros alimentícios para suprir as necessidades de uma categoria que enfrentava a falta de pagamento salarial, comprometendo toda a concepção moral de dignidade compartilhada por aqueles sujeitos. Em outras palavras, a fome era infame e indigna.

Diante da aproximação entre cristãos progressistas e trabalhadores que ganharia cada vez mais consistência nos anos subsequentes, a agência do SNI de São Paulo temia "o envolvimento de várias ordens religiosas e outras entidades leigas ligadas ao trabalhador para aplicação dos preceitos da Pastoral Operária", o que dificultaria "o acompanhamento por parte dos órgãos de segurança e informação". Além de que, o aparato de vigilância da ditadura militar acreditava que algumas agremiações associadas à Coordenação Arquidiocesana da Pastoral Operária tinham sido "infiltradas por elementos pertencentes a linha progressista da Igreja".[86] O ponto nodal da preocupação explorada pelos agentes do SNI, porém, estava precisamente situado na ambiguidade da doutrina social da Igreja, que era capaz de comportar "uma variedade de interpretações e controvérsias", bem como algumas "divagações políticas adversas" ao regime. Segundo o relatório, a ambivalência dessa doutrina social acarretaria em inconvenientes para o cristão conservador, "envolvido numa séria crise de consciência para poder decidir entre a fidelidade devida à Igreja e a fidelidade compromissada em relação à classe operária".[87] De maneira geral, enquanto os conservadores prezariam pela manutenção dos dogmas da Igreja, a linha progressista tornaria factível a conciliação da religiosidade com os compromissos políticos e sociais.

A agência de São Paulo ficaria encarregada de monitorar os passos da Pastoral Operária e identificar seus dirigentes e as pessoas predispostas a aderir ao movimento. As deliberações do SNI previam que haveria em um curto espaço de tempo a "exploração política do Evangelho por parte dos padres progressistas, sendo igualmente possível a ocorrência de proselitismo político visando não somente a divulgação dos direitos humanos, mas também para contradizer a política trabalhista vigente".[88] O que estava em jogo para a comunidade de informações era sustentar a interpretação segundo a qual o avanço do clero progressista sobre as classes

[86] Ibidem.
[87] Ibidem.
[88] Ibidem.

trabalhadoras teria força suficiente para, a um só tempo, corroer o tecido social do país, desgastar a formação moral da nação, gerar conflitos trabalhistas e subverter a hierarquia eclesiástica. A imagem edulcorada que se fazia do povo brasileiro no relatório, visto como incapaz de participar da vida nacional, serviu para o SNI aventar de maneira velada o uso de mecanismos autoritários, como a censura e a repressão, a fim de afastar um hipotético "mal maior" provocado pelas articulações do clero progressista.

A suposta "formação moral da nação" fez o SNI destinar recursos e energia ao controle do debate público. Nesse sentido, em setembro de 1974, a Divisão de Segurança e Informação, ligada ao Ministério da Justiça (DSI/MJ), elaborou um documento secreto que foi remetido à agência central do SNI. À primeira vista, tratava-se de mais um relatório, entre tantos outros, que alimentava diariamente a robusta máquina de espionagem da ditadura militar brasileira. Coletar dados, inspecionar órgãos públicos, investigar a vida de figuras políticas proeminentes, acompanhar a movimentação dos setores que faziam oposição ao regime e mapear o que circulava nos veículos impressos, eram algumas das atribuições de quem estava inserido no interior desse mecanismo de espionagem. O relatório em questão da DSI/MJ, procurava destacar as matérias que interferiam na "formação da moral social e da opinião pública brasileira" e, ao que parece, fora redigido por um burocrata que ficou encarregado de recolher referências a respeito do assunto. Como alguém que não falha em serviço, o responsável por datilografar o relatório apresentou os possíveis pontos de ruptura que levariam à desagregação do tecido social do país. Feitas as breves apreciações, o documento foi finalmente encaminhado ao órgão destinatário.

Por meio da análise do relatório produzido pela DSI/MJ, verifica-se um indício de tensão entre o regime militar e as camadas populares brasileiras situadas, principalmente, nos grandes centros urbanos; tensão que passou praticamente despercebida na avaliação direcionada à agência central do SNI. Essa tensão girava em torno do descontentamento expresso pelos segmentos mais vulneráveis da sociedade com a elevação dos preços e o consequente encarecimento do custo de vida nas cidades. O relatório da DSI/MJ afirmava que "o papel exercido pelos meios de comunicação social" caracterizava, naquele momento, "um dos principais fatores na formação da moral e da opinião pública brasileira". Acreditava-se que a imprensa e o cinema, por exemplo, seriam "utilizados de forma a trazer no conteúdo mensagens a fim de conduzir o público alvo a assimilar inconscientemente ensinamentos calcados em processos subversivos". O relatório não deixou de notar a "influência da Igreja na formação e na orientação da opinião pública" com as articulações promovidas pela CNBB, presidida pelo Cardeal dom Aloísio Lorscheider. A crescente influência do clero progressista

na CNBB, todavia, incomodava os militares devido às críticas dirigidas ao regime, acentuadas no início da década de 1970.[89]

Mas, tão logo apontado o problema, o relatório tratou de contemporizar os riscos que a contestação oriunda da opinião pública pudesse prejudicar o "ordenamento moral da nação". De acordo com o texto, a investida dos opositores, que tentavam "pressionar a opinião pública através da imprensa e da panfletagem no meio estudantil, no sentido de sensibilizar o povo" acerca de temas que gerassem algum tipo de constrangimento ao regime, como a defesa dos direitos humanos, a denúncia sobre a prática da tortura e a situação dos presos políticos, esbarrava na "ação enérgica e profícua da censura", instrumento aplicado para blindar o debate público "de influência maléfica e *desvirtuadora* [*sic*] dos valores morais, cristãos e democráticos da família brasileira".[90] A demonstração de toda uma cultura política autoritária intercalava-se com o otimismo difundido pelo regime militar por meio de propagandas produzidas pela Assessoria Especial de Relações Públicas, Aerp, que apostavam na despolitização da sociedade – assunto muito bem retratado pelo historiador Carlos Fico (1997, 121-143). O tom de otimismo em voga permitiu que o agente anônimo da Divisão de Segurança e Informação do Ministério da Justiça, incumbido de preparar o relatório, formulasse a ideia segundo a qual os conflitos sociais e as disputas políticas haviam ficado para trás. Um novo tempo despontava e apesar da "insistência de uma minoria que" não encontrava "eco em seus propósitos corruptos e subversivos", o cidadão comum poderia escolher "livremente seu destino tanto na sua formação como na sua participação no contexto brasileiro, com seu trabalho produtivo". Dentro dessa perspectiva, restava às camadas populares ingressar nas fileiras de um mercado de trabalho instável e superar as adversidades que se materializavam no dia a dia, sem participar da política. Em 1974, no entanto, o cenário internacional já não era tão favorável às projeções autoritárias preconizadas pelos militares (Prado; Earp, 2017). Não por menos, na parte final do relatório da DSI/MJ admite-se que "o poder aquisitivo do povo em geral" era afetado pela "elevação dos preços, pesando sobremaneira no bolso das classes menos favorecidas".[91] A justificativa para o contratempo, como era de se esperar, evitava atribuir qualquer parcela de culpa à condução econômica dos governos militares, associando o aumento dos preços exclusivamente ao desajuste da economia mundial provocada pela crise do petróleo.

[89] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 405/74/DSI/MJ. Fatores que influem na formação da moral social e da opinião pública brasileira. 16 de setembro de 1974. BR DFANBSB V8. AC ACE 75863/74.
[90] Ibidem.
[91] Ibidem.

Imaginava-se, talvez, que os resquícios do propalado “milagre econômico” garantiriam a credibilidade necessária ao regime, apaziguando os ânimos da plebe.

O relatório, embora tenha emitido um sinal de alerta ao SNI sobre a capacidade da CNBB de persuadir o debate público brasileiro e criar um clima desfavorável ao regime militar, subestimou a atuação junto às pessoas de baixa renda do clero progressista e da oposição consentida alocada nos quadros do Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Alguns meses depois do relatório do DSI/MJ ter sido encaminhado ao seu destinatário final, o resultado das eleições legislativas de 1974 revelou um grau de insatisfação popular com os rumos traçados pelo governo a partir da expressiva votação obtida pelo MDB. Segundo a historiadora e cientista social Alessandra Carvalho, o sufrágio daquele ano modificou a dinâmica partidária instituída pelo próprio regime e redefiniu alguns movimentos da emblemática distensão política arquitetada no alto comando da ditadura. Para Carvalho (2012, p. 562), “o MDB e muitos de seus membros fortaleceram seu capital político e eleitoral como articuladores e propagadores de um discurso próprio sobre a realidade brasileira”, colocando em xeque o modelo de desenvolvimento que servia de alicerce ao ufanismo em torno do “milagre econômico”. No interior do partido, a ala dos autênticos ganhou notoriedade por apresentar em seus discursos dois aspectos que repercutiam com muita eficácia na sociedade: “o empobrecimento da população e a penetração do capital internacional como consequências do modelo econômico implementado após o golpe de 1964” (Carvalho, 2012, p. 563). A campanha de 1974 teve na transmissão televisiva das candidaturas o seu marco principal, jogando um peso decisivo sobre as funções atribuídas aos publicitários. A partir de então, o formato das campanhas políticas passou por transformações substanciais com o avanço dos veículos midiáticos e com as novas formas de comunicação. “Não se tratava mais somente de um contato direto com o eleitor, nos comícios e encontros, mas de aprender a fazer da linguagem televisiva uma aliada” (Carvalho, 2012, p. 570), valendo-se das inserções curtas e da locução direta e acessível com o telespectador.

Contudo, o grande mérito da campanha eleitoral do MDB naquele ano foi tocar no tema das desigualdades sociais e, por conseguinte, fazer “a denúncia das péssimas condições de vida dos setores populares marcadas por baixos salários, desemprego, precariedade das moradias e dos sistemas públicos (saúde, educação, transporte, assistência)”. O partido conseguiu transmitir aos eleitores de maneira sucinta que o “modelo econômico implementado pelo regime ditatorial” se baseava “no arrocho salarial e na concentração de renda”, recorrendo ao argumento que o “crescimento econômico ocorrido então, o tão propagandeado milagre, não poderia ser visto como um desenvolvimento real, mas somente crescimento, uma vez que não

beneficiou, ao contrário, prejudicou os trabalhadores do país" (Carvalho, 2012, p. 566-567). As vicissitudes da política econômica dos governos militares, portanto, "teriam produzido um cenário social de miséria e exploração, sustentado pelos mecanismos autoritários utilizados pelo governo, que impediam a livre manifestação dos interesses sociais" por meio dos canais representativos (Carvalho, 2012, p. 566-567).

Ao modular uma retórica social que tocava em temas relativos ao cotidiano das classes subalternas, alguns quadros do MDB conseguiram estabelecer pontes com a base da sociedade, o que acabou redundando no crescimento eleitoral da legenda. Em compensação, o expressivo sufrágio alcançado em 1974 provocou uma investida feroz dos órgãos de informação, que recomendaram até mesmo o uso da Lei de Segurança Nacional para coibir os discursos mais ostensivos proferidos por integrantes da sigla contra o regime. Um exemplo torna esse ponto bastante ilustrativo, não apenas para refletirmos sobre a vigilância da comunidade de informações voltada aos parlamentares do MDB, mas também para aferirmos o conteúdo das retóricas sociais que circulavam naquele contexto.[92] Em abril de 1975, o Centro de Informações do Exército transcreveu com detalhes um discurso veemente do então deputado federal Amaury Müller. Em um comício que foi realizado próximo ao Cinema Serrano, no município de Ijuí, Rio Grande do Sul, o deputado fez uso da palavra incitando as pessoas que ocupavam o local contra as políticas do regime militar. Vamos analisar os principais pontos citados pelo deputado Amaury Müller:

> Eu hoje presencio um comício, com o povo vibrando, com o povo participando, com o povo aplaudindo. Não foi aquele comício que eles fizeram, na praça, com meia dúzia de gatos-pingados (aplausos) [...].
> A miséria, a miséria que há dez anos agride as ruas, já agride os lares do povo brasileiro. Morte, miséria, fome é o resultado do "Milagre brasileiro". "Milagre" que existe apenas na fantasia imaginosa daqueles que mentem deslavadamente para o povo (aplausos). Eles dizem que nós, da oposição, partimos para a crítica simplista e não oferecemos soluções. Pois nós oferecemos soluções. Querem uma?
> Diminuam os orçamentos militares para policiar o povo e aumentem os orçamentos para educação, para agricultura e para a saúde (aplausos demorados).
> Querem outra?

[92] Segundo Marco Aurélio Vannucchi e Walter Cruz Swensson Junior, durante o governo Geisel houve atuação seletiva praticada a partir do aparato de vigilância e repressão da ditadura. Para os autores, "com Geisel, a repressão tornou-se mais dissimulada e seletiva. Foi empregada, principalmente, contra os oponentes considerados mais perigosos, aqueles que pareciam representar uma ameaça real às pretensões de continuidade do regime militar. Portanto, os alvos preferenciais da ação dos órgãos de segurança foram os agrupamentos comunistas remanescentes (que não estavam, então, envolvidos com a luta armada), setores mais aguerridos do MDB e movimentos de trabalhadores urbanos e rurais" (Vannucchi; Swensson Junior, 2003, p. 66).

Democratizem a Universidade. Transformem a Universidade Brasileira num instrumento que tenham acesso o filho do trabalhador, o filho do agricultor, o filho do funcionário público.
Querem outra? Querem outra?
Permitam que o povo, com liberdade, seja partícipe da riqueza nacional. Aumentem os salários de fome, que há dez anos estão aprisionados neste país. (aplausos demorados)
Companheiros e companheiras. Eles pedem que nós façamos confrontos, tentando escamotear a verdade, fazer com que o povo não tenha, não tome conhecimento da realidade que o cerca. Eles invocam estatísticas, pré-fabricadas, forjadas em laboratórios, mas nós apresentamos os números mais reais:
Em 1960, quatro anos antes do GOLPE, os 90% da população brasileira que não são ricos detinham 62% da renda nacional. 62%. Dez anos depois, seis dos quais sob o tacão de uma ditadura implacável, cruel, desumana e anticristã, dez anos depois, esses mesmos 90% menos ricos da população brasileira passaram a deter apenas a metade da riqueza nacional. Quem enriqueceu? Onde está o MILAGRE? Apenas na propaganda, na escandalosa propaganda. Em compensação os 10% mais ricos, que em 1960 detinham 38% de toda a renda nacional, passaram a deter, graças a fantasia do MILAGRE, graças aos salários congelados, passaram a deter quase 50%, 49% de toda a renda nacional, e aquele 1% ainda mais rico, poderoso, que está ligado ao capital estrangeiro, que serve ao capital estrangeiro, detinha 11,7% em 1960, e hoje, graças a fantasia do MILAGRE, detém, nada menos do que 17,7%. Essa minoria rica e privilegiada, que dissipa no luxo afrontoso e no supérfluo o que falta à mesa da imensa maioria, aumentou a sua riqueza em dez anos em 50%. Onde o MILAGRE? Onde a Justiça? Onde a liberdade? Onde o pão?
[...]
Vejam que coisa extraordinária: - "Pesquisa do IBGE revela que classes mais pobres comem gato".
GATO (aplausos tímidos). Aí está mais uma face extraordinária, magnífica do MILAGRE BRASILEIRO. O povo não pode comer carne de boi porque está inacessível. Mas, em compensação, passou a comer gato. Pena que não comam os gatos que estão roubando este país (aplausos demorados).
[...]
Eu teria muito mais a dizer companheiros e companheiras, mas, infelizmente, o meu tempo está por se esgotar e já voz não tenho. Mas vou lembrar apenas um aspecto da política que há dez anos está emporcalhando e abastardando o povo brasileiro. Neste país trabalham 33 milhões de pessoas, mais de vinte milhões não consegue trabalhar porque o Brasil é o campeão mundial do desemprego. Destes 33 milhões que conseguem alguma ocupação nada menos de 14 milhões ganham até um salário-mínimo. Não é um é até um salário-mínimo, e perto de três milhões de trabalhadores, que têm encargos familiares, que têm filhos para alimentar, para vestir, para educar, para calçar, para proporcionar cuidados de higiene e de saúde, 3 milhões ganham um quarto de salário-mínimo, menos de 90 cruzeiros por mês. Como podem (interrompido por aplausos). Como podem os nossos adversários continuar mentindo? Chega de mentiras, chega de ilusões, chega das fantasias, chega de falsos MILAGRES, chega de promessas não-cumpridas. Viva a liberdade e a democracia. Viva Leonel Brizola e Orlando Burmann (aplausos).[93]

[93] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - CIE. Informação n. 0706/S-102-A9-CIE. Pregação subversiva no Rio Grande do Sul. 29 de abril de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 82675/1975.

Eleito em 1974 pelo MDB gaúcho,[94] o deputado Amaury Müller integrava o Grupo dos Autênticos. No discurso em Ijuí, uma região com um pé fincado no humanismo cristão, é muito provável que o emedebista estivesse na mira de um investigador subordinado ao III Exército. Antes de apreciarmos rapidamente o conteúdo do discurso do deputado, é preciso tecer alguns comentários acerca do parecer redigido pelo CIE e despachado diretamente para o general Sebastião José Ramos de Castro, chefe da agência central do SNI.[95] Segundo o relatório, o MDB do Rio Grande do Sul passava por um processo de franca ascensão, angariando simpatia entre operários e estudantes. Os militares do III Exército se mostravam excessivamente incomodados com as palestras públicas e os comícios da ala jovem do MDB, já que nesses eventos criticava-se abertamente as Forças Armadas e os ministros do governo. O que causou a agitação entre os elementos mais radicalizados do III Exército não foi "a oposição de um partido ao Governo, mas sim o caráter de revanchismo deste tipo de oposição". Além disso, o relatório interpretou que a ARENA se encontrava desmoralizada e sem liderança, pois seus representantes sequer saíam em defesa do regime contra as críticas feitas pelos políticos do MDB. O relatório advertia que, "continuando este estado de coisas, a derrota do Governo nas eleições municipais de 1976" seria "maior que a de 1974".[96] Ademais, os militares cobravam "uma ação psicológica por parte do Governo, tentando ao menos neutralizar os ataques do MDB". Caso fosse necessário a Lei de Segurança Nacional deveria ser aplicada sem pudor. A passividade do regime "estaria desgostando um grande número de militares" que perdiam a "confiança nos seus chefes".[97] O tom de ameaça parece configurar a continuação de uma dinâmica, agora no período Geisel, envolvendo as crises no interior do regime e o processo de militarização entre a caserna e o palácio, assunto abordado com muita perspicácia por João Roberto Martins Filho.[98]

---

[94] A reverência a Leonel Brizola expõe a simpatia pelo trabalhismo. Amaury Müller se filiaria ao PDT e seria eleito deputado federal pela sigla em 1982.

[95] O general José Ramos de Castro foi apontado pela Comissão Nacional da Verdade de ter participado do sequestro e desaparecimento de Edmur Péricles Camargo, militante do PCB, quando era Adido do Exército na Embaixada do Brasil em Buenos Aires, entre 1971 e 1973. A partir de 1973, passou a atuar no Serviço Nacional de Informações. Antes de se tornar chefe da agência central do órgão, foi assessor do ministro-chefe general Carlos Alberto Fontoura.

[96] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - CIE. Informação n. 0706/S-102-A9-CIE. Pregação subversiva no Rio Grande do Sul. 29 de abril de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 82675/1975.

[97] Ibidem.

[98] Em *O palácio e a caserna*, João Roberto Martins Filho afirma que, mesmo durante as crises que marcaram as tensões entre a oficialidade e a hierarquia militar, havia uma unidade na desunião. Referindo-se à dinâmica militar do regime o autor diz o seguinte: "Com efeito, uma das características que ressalta do exame dos conflitos políticos na fase de consolidação do regime militar brasileiro é precisamente a crucial unidade das Forças Armadas, uma vez expurgadas das correntes nacionalistas e populares. Essa unidade se constrói a partir de uma oposição unânime, tanto na oficialidade como na hierarquia, à devolução do poder aos civis. Tal característica remete a um traço peculiar das sociedades do tipo da brasileira. Aí graças às características do processo de

Semelhante a um protesto, o relatório elaborado pelo CIE foi redigido em virtude do discurso proferido pelo deputado Amaury Müller durante a realização de um comício, em abril de 1975, na cidade de Ijuí. A fala enérgica do emedebista carregava traços das contendas da política local, porém os argumentos utilizados pelo deputado não se limitavam às desavenças municipais. A retórica lançada por Amaury Müller teve repercussão por encontrar ressonância na base da sociedade. Em sua fala, o deputado associou o "milagre econômico" às demandas que já eram ditas pelas camadas populares em algumas regiões do país. De acordo com tal retórica social, o crescimento da economia brasileira, observado no início da década de 1970, apresentava resultados altamente controversos. O deputado do MDB vinculou o "milagre" à miséria, à fome e ao desemprego. Indicou ainda que os dados estatísticos divulgados pelo regime visavam encobrir o congelamento salarial da classe trabalhadora e o aumento das desigualdades por meio da concentração de renda.[99]

Os discursos projetados pelos parlamentares do MDB acerca das questões do cotidiano popular, sobretudo daqueles ligados ao Grupo dos Autênticos, como no caso que vimos acima, não podem ser compreendidos sem levar em conta algumas inquietações que circulavam no interior dos estratos de baixa renda da sociedade brasileira. Na cidade de Ijuí, ao contrapor de maneira bastante objetiva a realidade compartilhada pelos mais pobres ao "luxo afrontoso" e "supérfluo" dos verdadeiros beneficiados pela política econômica dos militares, o deputado Amaury Müller evocou noções de justiça e injustiça, criadas e recriadas historicamente nos meandros da cultura popular, que passaram a fazer parte de um repertório de mobilização social que adquiriu contornos regulares naquele período. Não por menos, esse repertório foi fundamental para que os segmentos populares almejassem conquistar importantes espaços a fim de tecer novas relações políticas e defender seus próprios interesses.

Às noções de justiça e injustiça acrescentava-se elementos do cristianismo. Isso fica evidente quando o deputado volta a definir a ditadura militar brasileira como anticristã e desumana. Segundo Amaury Müller, no poder há mais de uma década, as escolhas políticas e econômicas da ditadura, além de impossibilitar a formação de canais de participação popular, feriam a dignidade do povo com a fome e o desemprego. Para reforçar esse argumento, situações dramáticas foram mencionadas pelo emedebista, como o caso de pessoas que se alimentavam de gatos porque não tinham condições financeiras de comprar carne de boi.

---

incorporação das massas populares à política, designado sob o termo genérico de populismo, foi possível o surgimento de uma ideologia militar fortemente calcada na repulsa à política civil, que passou a ser vista como equivalente à demagogia populista e associada à instabilidade social e aos riscos de ruptura da ordem" (Martins Filho, 2019, p. 69).

[99] Amaury Müller teria seu mandato cassado em 1976.

Não se deve reduzir o argumento do deputado do MDB a uma mera figura de linguagem adotada ocasionalmente em um comício municipal. Há evidências suficientes para confirmar que muitas pessoas oriundas das camadas populares faziam uma espécie de julgamento moral em relação a temas como o custo de vida, o desemprego, a fome, a falta de moradia, o acesso à terra e a violência urbana. Esse julgamento moral ultrapassava o linguajar econômico e balizava o comportamento político e as práticas sociais desses sujeitos no cotidiano, seja através de símbolos, gestos ou ações coletivas. Perante às ínfimas alternativas que raiava no horizonte, uma parcela das camadas populares recorreu, conscientemente, ao caminho sugerido pelo clero progressista para encontrar soluções e resolver o quadro de vulnerabilidade social, buscando garantir a própria sobrevivência. Examinemos dois depoimentos coletados pela socióloga e cientista política Vera da Silva Telles em sua pesquisa sobre a experiência cotidiana nos bairros da periferia de São Paulo e as atividades comunitárias desenvolvidas pela Igreja Católica no início da década de 1970:

> **Relato I:** Antes, a gente tinha participado de grupos de Igreja, grupos de rua, a gente ficava nos grupos, mas só rezava. Vinha aquele pessoal da favela e contava as misérias... as crianças morrendo, a gente até trazia dinheiro para levar pro pronto socorro, mas continuava naquilo. Aí apareceu aqui no bairro uns estudantes de medicina [...] convidados pelas freiras para fazer um atendimento ao pessoal da favela. E eles passaram uns filmes pra gente, mostrando as doenças que mais atingiam os bairros. É negócio de vermes, epidemias, de sarampo, de tuberculose, de hepatite. E nós fomos vendo aquilo tudo, o perigo que tinha... Pois não tinha nada, nem um médico particular, quanto mais um posto de saúde. Então, a mulherada foi pensando – "como é, a gente tem que fazer alguma coisa, como é que vamos fazer?" Aí marcamos uma primeira reunião na casa de uma colega.
>
> **Relato II:** Aqui em Vila Angelina tinha os centros comunitários. O pessoal se reunia pra atividades religiosas e pra outras coisas, o pessoal aqui se reunia muito em torno do clube de jovens e dos problemas da mulher, curso de planejamento familiar, educação dos filhos e tal. Aí um senhor foi tirar a escritura do terreno e não pôde tirar. E como ele sabia da existência da comunidade, ele não participava, mas veio procurar a gente. Colocou o problema e tal, e daí o pessoal começou a dar andamento, a ir atrás. Isso foi em 1974 (Telles, 1986, p. 47).

Coube aos adeptos do cristianismo progressista canalizar o ordenamento moral dos segmentos populares e fornecer a ele matizes do que se convencionou a chamar humanismo cristão, algo que não era de todo modo estranho ao catolicismo popular brasileiro. Portanto, em tal cenário, a Igreja deve ser interpretada como um ponto de encontro que possibilitou a formação de um repertório pelo qual os mais pobres passaram a se expressar politicamente. Conforme os dois relatos certificam, as atividades coordenadas pelos cristãos nos bairros da

periferia de São Paulo iam além do âmbito religioso. Havia diversas reivindicações externas por meio das quais as pessoas exprimiam suas necessidades a procura de respostas, modificando até mesmo a dinâmica interna dos grupos católicos. Sem perder de vista as singularidades da cidade de São Paulo, Vera da Silva Telles argumenta que "as comunidades de base da Igreja teceram uma rede de relações sociais que se constituíam em espaços importantes de sociabilidade e de aglutinação de moradores" (Telles, 1986, p. 48). A retórica social preponderante nesses espaços portava "valores éticos e morais", reforçando a "necessidade de instaurar a igualdade e a justiça no mundo" através da valorização da "pessoa e da dignidade humana" (Telles, 1986, p. 48). Para a autora, "a Igreja certamente articulava uma identidade comum aos 'oprimidos' enquanto povo de Deus e agentes de uma nova sociedade mais justa e igualitária". Assim, as comunidades de base "transformavam-se em lugares onde os sentimentos de injustiça e privação eram elaborados como experiências coletivas" (Telles, 1986, p. 48). Para muitos sujeitos, o abrigo oferecido pelos cristãos significava um último reduto de dignidade. As redes da Igreja Católica, porém, foram cruciais para aproximar, no âmago do autoritarismo imposto pela ditadura, experiências diversificadas. Em alguns momentos, os religiosos conseguiram reunir uma gama de trabalhadores pobres, que precisavam se virar na instabilidade do mercado de trabalho, com as classes trabalhadoras organizadas, que estavam juntando suas peças após os reveses sofridos no final da década de 1960.[100] Outros dois relatos coletados pela autora reforçam essa interpretação:

> **Relato III:** Teve toda aquela efervescência de 1968, onde teve toda aquela experiência de Osasco... e as ideias da Oposição Sindical começaram a ser compreendidas como oposição à estrutura sindical. Ela começou a se firmar e aglutinar em torno disso o pessoal da esquerda e aquele pessoal da Igreja que se radicalizou... Aquele trabalho todinho refluiu e foi parar na Igreja. A Igreja foi quem deu todo o suporte de infraestrutura para reorganizar o movimento operário. Os trabalhos que não tinham esse suporte eram trabalhos relâmpagos, surgiam e desapreciam sem deixar nenhuma continuidade. Muitos companheiros passaram nas fábricas, às vezes organizavam grupos, sustentavam algumas lutas, chegavam a desenvolver alguma operação tartaruga, comissões para falar com as chefias, mas isso não passava, não enraizava, não tinha continuidade. A continuidade que existia era ligada às comunidades de base da Igreja.
>
> **Relato IV:** O que se dizia na época era que era muito difícil fazer um trabalho de fábrica por causa da repressão que existia. A maioria do pessoal, na época, que militava no movimento sindical, como oposição, na verdade era

[100] Ao analisar qual seria o objeto da história do trabalho, o historiador Claudio Batalha salienta que "quase todos os seus praticantes estão de acordo que a redução da história do trabalho ao operariado fabril é inaceitável, que seria necessário incluir trabalhadores livres e não livres, urbanos e rurais, assalariados e autônomos, contratos e sazonais" (BATALHA, 2006, p. 89).

> descoberto através do bairro, e não da fábrica. Através de um monte de atividades, de debates, de palestras, do 1º de Maio, que sempre foi comemorado dentro da Igreja... Esse trabalho de Pastoral contribuiu pra caramba. Você tinha uma missa pra convocar o pessoal, você chegava no meio da missa, fazia uma comunicação – "ó, depois da missa vai ter uma reunião dos metalúrgicos da Pastoral". Quer dizer, você tinha uma estrutura e tinha as formas para a coisa não ficar esquisita... (Telles, 1986, p. 50; 57).

Segundo Vera da Silva Telles, no caso de São Paulo, a Igreja ajudou a criar um ambiente propício no qual "se articulava uma linguagem que tornava possível a intercomunicação entre personagens diferentes, de tal forma que as ações e falas de uns tornavam-se reconhecíveis por outros como algo significativo" (Telles, 1986, p. 61). A partir da segunda metade da década de 1970, a circulação de ideias e práticas sociais nos espaços abertos pela Igreja levaria à composição de um sentido de democracia fundado, sobretudo, na base da sociedade,[101] "estruturando discursos de gente com origens diferentes: militantes operários católicos, de origem vinculada à chamada 'esquerda católica' do período de 1964 e militantes operários com uma história vinculada aos grupos políticos atuantes no período recente", que passaram a dividir protagonismo com os militantes que despontavam nos anos de 1970 "em torno das práticas da Pastoral Operária" e dos "moradores e lideranças de movimentos de bairro" (Telles, 1986, p. 63).

Investigar a movimentação das camadas populares em direção à Igreja, portanto, pode ser fundamental para preencher algumas lacunas da própria produção historiográfica sobre a ditadura militar e a última transição política brasileira, no sentido de revelar as estratégias utilizadas por uma parcela considerável da classe trabalhadora pobre do país que não possuía vínculos formais de emprego e que estava sujeita à rotatividade do mercado de trabalho. De igual maneira, o caminho da Igreja pode descortinar as táticas usadas pelo movimento sindical para driblar a repressão política e reorganizar as suas bases. Segundo Larissa Rosa Corrêa e

[101] Ao estudar a Igreja e a transição política brasileira por meio da realização de pesquisas com líderes das periferias de São Paulo, Paulo Krischke constatou a presença de uma esperança com a democracia projetada para um futuro próximo: "Finalmente, constatou-se também a existência de uma 'utopia democrática' entre os entrevistados, que (62%) mantêm uma expectativa de solução autônoma aos problemas do bairro, sem que isto apresente qualquer correlação significativa com as conquistas já alcançadas ou com outros dados relevantes da pesquisa" (Krischke, 1986, p. 191). O autor também acrescenta ao caso de São Paulo alguns estudos feitos sobre a Diocese de Crateús, no Ceará, e a Prelazia de São Félix do Araguaia. Comparando as três situações pesquisadas, o autor faz um alerta para evitar qualquer tipo de avaliação homogênea entre diferentes espaços e realidades sociais, mas chama atenção para um aspecto em comum aos três casos, vejamos: "Uma segunda vertente de resultados comuns, encontrada pela pesquisa nas três regiões estudadas, refere-se ao projeto de democratização do Estado e da sociedade proposto pela CNBB (1977) – e que é assumido nas práticas diversificadas dos membros das CEBs, nas alternativas de participação que encontram disponíveis ou tratam de construir em seus contextos originais. Nestas práticas percebe-se que o projeto democrático pluralista proposto pela CNBB para a liberalização do sistema político assume, ao nível das intenções das bases, conotações mais radicais, de democracia direta e até popular" (Krischke, 1986, p. 194).

Paulo Fontes, as pesquisas desenvolvidas no âmbito da historiografia reproduzem um certo silêncio sobre o papel das classes trabalhadoras na última ditadura brasileira. Para os autores, após o golpe de 1964, a explicação que se impôs tratou de enfatizar a falta de reação e a "passividade dos trabalhadores diante do golpe", limitando "sobremaneira os estudos sobre os trabalhadores", que "ficaram aprisionados em interpretações dedicadas a esquadrinhar as suas supostas ausências" (Corrêa; Fontes, 2016, p. 133-134). Dessa forma, "a primeira geração de intelectuais que procurou responder a esta questão voltou suas atenções para o período anterior ao golpe, procurando entender a construção do sindicalismo de estado varguista e no suposto papel subalterno das esquerdas"[102] (Corrêa; Fontes, 2016, 2016, p. 134). Logo em seguida, o debate preponderante recorreu ao conceito de populismo para ratificar o aprofundamento da estrutura corporativista varguista pelo regime, colocada "de maneira geral como a 'armadilha' populista que havia enredado os trabalhadores nas teias da dominação estatal" (Corrêa; Fontes, 2016, p. 135). Entre 1968 e 1978, é como se as classes trabalhadoras simplesmente tivessem desaparecido do mapa para retornar somente com a eclosão das greves do ABC paulista. Assim, "durante o movimento de redemocratização travado no final da década de 1970, os pesquisadores passaram a enfatizar a capacidade de organização e mobilização autônoma dos trabalhadores, isto é, sem a dependência dos sindicatos oficiais" (Corrêa; Fontes, 2016, p. 137). O ressurgimento do sindicalismo no espaço público não ocorreu em uma superfície vazia, muito menos se deu sem conflitos e disputas sociais.

O chamado "novo sindicalismo" suscitou uma extensa produção acadêmica. Mas, como bem ressaltam Corrêa e Fontes, ele "não surgiu da noite para o dia, foi, de fato, resultado de uma luta silenciosa e de uma resistência cotidiana travada no espaço fabril, nos locais de trabalho e moradia" (Corrêa; Fontes, 2016, p. 138-139). Os autores alertam que, apesar da centralidade do tema e da vasta literatura disponível, existem "poucos estudos dedicados a compreender a formação e a trajetória das oposições sindicais para além da atuação da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo". Do mesmo modo em que "os discursos autonomistas formatados pela Igreja Católica e as perspectivas obreiristas e antiburocráticas que proliferaram no movimento operário internacional entre os anos 1960 e 1970" ainda são pouco conhecidos (Corrêa; Fontes, 2016, p. 138-139). Ao analisar a agência dos trabalhadores e o tema da cidadania no Brasil, Alexandre Fortes e Antonio Luigi Negro frisam que a "autonomia da classe trabalhadora não pode ser concebida como uma resistência à exploração, fechada em si mesma e autoexplicativa" (Negro; Fortes, 2002, p. 34). De acordo com os autores, a "narrativa

[102] Os autores citam José Albertino Rodrigues, Leôncio Martins Rodrigues, Heloísa Souza Martins e Luiz Werneck Vianna.

historiográfica tem que ser capaz de contemplar a resistência operária, dentro e fora do processo de produção, mas também sua relação com outros atores sociais como empresariado, partidos políticos, Igrejas e Estado" (Negro; Fortes, 2002, p. 34). Tal "interação possui um papel central na definição tanto dos significados assumidos pela cidadania na experiência social brasileira quanto das condições de efetivação dos direitos sociais", definem (Negro; Fortes, 2002, p. 34). Nas últimas décadas, a historiografia deu passos importantes para preencher as lacunas e estabelecer conexões entre as experiências dos trabalhadores do período anterior ao golpe de 1964 com os movimentos deflagrados na década de 1970, superando algumas interpretações provenientes, sobretudo, da sociologia do trabalho dos anos 1960 e 1970.[103]

Ao vasculhar a documentação do SNI, constata-se a projeção de estereótipos sobre os setores mais vulneráveis da sociedade brasileira nos contextos das chamadas distensão e abertura política. Os agentes do aparato de informações da ditadura militar alimentavam o temor de sublevação da plebe. Todavia, especulava-se que o povo seria incapaz de construir qualquer tipo de alternativa política sustentável. Julgando as classes populares brasileiras como inconscientes e passíveis de serem doutrinadas, as agências dos órgãos de espionagem buscavam notificar o comando da ditadura sobre os riscos que o regime corria ao não coibir a suposta manobra colocada em marcha pelo clero progressista no sentido de preparar uma insurgência dos "de baixo" contra o governo. Um olhar mais cauteloso, porém, indica que os pobres tinham a real dimensão de suas condições de vida e que, recorrendo a um ordenamento moral pelo qual expressavam valores e noções de justiça e injustiça ancoradas diretamente em um ideal de dignidade que foi ressignificado da ideia cristã dos pobres enquanto Povo de Deus, fizeram das desigualdades sociais um tema político e encontraram na Igreja Católica, em especial na sua seção progressista, o abrigo necessário para levar adiante seus problemas e suas reivindicações.

Sublinhar a agência das camadas populares, em vez de tratá-las como massa de manobra de outros agentes históricos, é um problema amplamente conhecido e discutido pela produção historiográfica no Brasil. Há um debate muito rico, feito a partir de diferentes perspectivas teórico-metodológicas, que propõe desmistificar as interpretações que atribuem aos trabalhadores e demais segmentos populares um comportamento apático e passivo ao longo da segunda metade do século XX (Gomes, 2005; Ferreira, 1998; Paoli, 1989; Paoli; Sader; Telles, 1984; Sader, 1988; Fortes; Negro; Silva; Costa; Fontes, 1999; Negro; Fortes, 2002; Negro;

[103] Na qual destacam-se autores como Juarez Brandão Lopes, Alain Touraine, Fernando Henrique Cardoso, Azis Simão, Leôncio Martins Rodrigues e João Albertino Rodrigues.

Gomes, 2006; Corrêa, 2006).[104] Não iremos enveredar por este debate, pois nosso foco é compreender a formação de um repertório de mobilização social pelo qual os mais pobres criaram um campo de enfrentamento político e simbólico na última transição brasileira, almejando a conquista de direitos sociais. O referido repertório, conforme sugerido anteriormente, envolve noções de justiça e injustiça próprias de um sentido de dignidade que era compartilhado entre sujeitos oriundos das classes subalternas. De todo modo, também não é algo novo recorrer ao sentido de dignidade para interpretar as movimentações de diferentes atores sociais no chamado Brasil Contemporâneo. No âmbito da História Social do Trabalho, autores como Antonio Luigi Negro já haviam detectado um sentido de dignidade operária resultado dos fluxos populacionais que modificaram o retrato do país a partir da década de 1950 (Negro, 2001, p. 43-72). Segundo Paulo Fontes (2004, p. 365), a "grande migração de trabalhadores das regiões rurais para as cidades é um dos fatos marcantes da história social brasileira na segunda metade do século XX". De acordo com os dados levantados pelo autor, "entre 1950 e 1980, estima-se que mais de 38 milhões de pessoas saíram do campo, alterando profundamente o perfil socioeconômico do país" (Fontes, 2004, p. 365).[105]

A inserção da mão-de-obra migrante nas indústrias de bens de consumo duráveis, principalmente no moderno parque industrial instalado em São Paulo, denota que "certas características do 'novo sindicalismo' sopraram desde antes de 1964" (Negro; Fortes, 2002, p. 35). Assim, "ao contrário do que se pensou, mesmo sob fortes esquemas capitalistas de dominação, ou mesmo na mira de políticos populistas, esse grupo não se mostrou 'disponível' a manipulações vindas do alto, ou mal aparelhado para 'digerir' o mundo urbano-industrial". A geração que abarca essa mão-de-obra formada por migrantes constituiu relações próprias e "a socialização deles no interior do mundo grandioso e novo da fábrica 'moderna' não representava subjugação total" (Negro; Fortes, 2002, p. 35). Isso porque os operários criaram "formas de sociabilidade e identidade", demarcando "alianças, diferenças, espaços e tempos próprios, forjando uma 'cultura fabril' marcada por uma forte noção de dignidade operária, mote da mobilização sindical dos anos 70 e 80" (Negro; Fortes, 2002, p. 37). Talvez esse sentido

[104] O referido debate passa necessariamente pela recepção das obras de Thompson no Brasil entre as décadas de 1970 e 1980 (Negro, 2014).

[105] Ao tratar da experiência dos trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista, na Nitro Química, Fontes destaca que "aprendia-se a ser operário trabalhando". De acordo com o autor, "o discurso oficial da empresa valorizava esse aprendizado a partir da prática e, certamente, encontrava espaço no universo cultural de ex-camponeses, cuja história de vida tinha sido desde sempre a de aprendizados na dura prática cotidiana. Para além disso, a ideia de que a prática deve ser mais considerada do que a teoria parece ser um componente importante de uma cultura operária mais geral" (Fontes, 2004, p. 376).

de dignidade, tão bem observado pela História Social do Trabalho, fosse mais amplo e ultrapassasse até mesmo o meio operário do Centro-Sul do país.

No contexto da última transição política brasileira, ao mudar o foco da análise das fábricas para as redes costuradas pelo catolicismo popular, verifica-se que o sentido de dignidade, bem como as noções de justiça e injustiça emanadas desse sentido, era movido por um conjunto de trabalhadores pobres profundamente afetado pela intervenção autoritária do regime militar que alterou temporalidades e espaços. Muitos desses trabalhadores não se reconheciam enquanto membros de uma classe trabalhadora organizada, mas se reconheciam enquanto "pobres", que às sombras da própria dignidade achavam justo usufruir de direitos básicos de cidadania. Esses sujeitos estavam cientes que faziam parte de uma sociedade onde a distância entre "ricos" e "pobres" era quase intransponível. Portanto, muitos se movimentaram para construir alianças e definir estratégias que lhes fossem favoráveis. Os vestígios do SNI sugerem que, em determinadas ocasiões, as camadas populares, respaldadas por uma interpretação bíblica peculiar do cristianismo da libertação, faziam um paralelo entre as suas amarguras cotidianas e o sofrimento do "Povo de Deus". Por meio de ações concretas e gestos simbólicos, os pobres agiram e foram bem-sucedidos tanto na elaboração de novas relações políticas quanto na instituição de uma relevante arena de disputas sociais. Esse processo abriu caminho para a melhoria de suas condições de vida, permitindo-lhes reivindicar a criação de escolas, o atendimento básico de saúde, a implementação de linhas de transporte coletivo nos bairros, o investimento em saneamento básico e o acesso à terra.

As demandas moduladas pelas camadas populares durante a década de 1970 foram incorporadas pelo chamado clero progressista. A partir disso, bispos, padres e leigos, acompanhando as mudanças internas que a Igreja Católica atravessava desde a década de 1960, ajudaram a compor todo um repertório de mobilização social, que foi apropriado das mais variadas formas. Foram os adeptos do clero progressista que deram respaldo à organização das classes subalternas, incentivando a formação de movimentos sociais e comunitários, e auxiliando na produção de panfletos e de jornais de pequena circulação.

No entanto, é novamente Vera Telles que faz o alerta para que os investigadores evitem cair na armadilha pregada pelo falso "ineditismo" conduzido pelo cristianismo da libertação nos anos de 1970, em particular pelas CEBs. Segundo a autora, "a percepção das CEBs como momento de inauguração de um novo tempo e uma nova experiência dos trabalhadores exige uma interrogação" (Telles, 1986, p. 49). Em boa parte das avaliações acadêmicas, "a Igreja é qualificada a partir de uma peculiar noção de 'vazio' que ela viria a preencher" (Telles, 1986, p. 49). Levando em conta o golpe de 1964 e o recrudescimento da ditadura em 1968, "é como

se a estratégia autoritária vigente naqueles anos tivesse se realizado plenamente no real, a ponto de eliminar todo e qualquer vestígio de prática social e histórica" (Telles, 1986, p. 49). A autora interpreta com muitas ressalvas "a ideia de uma 'nada' deixado pela derrota de 1964 e pelo desfiguramento das funções de representação das instituições que supõe a percepção de um tempo homogêneo e contínuo em seu desenrolar, que a ação da Igreja viria então interromper para fundar um novo tempo" (Telles, 1986, p. 49). Ao invés disso, Telles argumenta que os "estilhaços" da derrota imposta com a ascensão dos militares ao poder conceberam uma "herança" que seria "transmitida em espaços e tempos diferenciados" nos anos seguintes, tornando o bairro o "receptor do passado recente" (Telles, 1986, p. 79). Dito de outro modo, várias temporalidades se entrelaçaram em um mesmo processo histórico. A formulação interpretativa da autora corrobora com o argumento apresentado nesta tese, ou seja, de tentar desvendar as tramas e as nuances que estão concentradas nos ritmos temporais dissonantes da última transição política do país.

As temporalidades dissonantes da longa transição política brasileira têm demonstrado que alguns aspectos escapavam do controle do regime militar. Era impossível, por exemplo, controlar as variações do contexto internacional puxado pela crise do petróleo, embora isso não tenha sido determinante para a estratégia de distensão do governo Geisel. A aproximação das camadas populares com o humanismo cristão e a politização dos problemas do cotidiano também tendiam a fugir da chancela militar. Outro fator que causava desconforto nos estratos superiores da ditadura era a denúncia feita a nível internacional por representantes do clero brasileiro sobre as violações dos Direitos Humanos cometidas pelo regime. Os inúmeros relatórios produzidos pelo SNI capturaram essas clivagens.[106] O aparato de informações da ditadura, igualmente, efetuou o mapeamento de evidências que permitem reconhecer a composição de novas relações políticas que serviram de contraponto ao discurso do regime com a abertura controlada. Na primeira metade da década de 1970, os indícios recolhidos pelo SNI comprovam a formação de um repertório de mobilização social que passou a circular entre as camadas populares e a esquerda cristã. Com a passagem para a década de 1980, o impulso associativo se intensificou, conferindo maior consistência ao uso desse repertório. As diferentes formas de apropriação e a movimentação desse repertório podem ser medidas de acordo com a enorme quantidade de relatórios elaborados pelo SNI, que procuravam dar conta dos contatos firmados pelos cristãos progressistas na base da sociedade. Dois exemplos ajudam a elucidar esta afirmação.

[106] Ver o segundo capítulo desta tese.

Em julho de 1979, a agência do SNI do Rio de Janeiro preparou um dossiê que reuniu referências sobre as associações de bairros de Nova Iguaçu e seus vínculos com a Diocese local. Entre os materiais apreendidos que foram anexados ao relatório consta uma edição do *Jornal Encontro – Amigos do Bairro*, com data de maio de 1979.[107] Em meio ao conteúdo do impresso que enfatizava as lutas protagonizadas pelos trabalhadores – com destaque especial para a greve dos metalúrgicos do ABC paulista –, a edição registrou relatos que demonstram como o repertório de mobilização social cristão foi operacionalizado na prática pelos moradores de Nova Iguaçu. Na comunidade Três Corações, "o grupo de Amigos do Bairro fez uma pesquisa com os moradores para saber quais os problemas do bairro". A consulta junto aos habitantes apontou que a água, o calçamento, a segurança e a existência de duas ruas sem saída, eram os principais contratempos que careciam de soluções imediatas. "A partir disso, os moradores resolveram fazer um ofício e um abaixo-assinado reivindicando essas melhorias à Prefeitura e encaminhando um pedido de água direto na CEDAE"[108] – Companhia Estadual de Águas e Esgotos do Rio de Janeiro. Porém, a mobilização da comunidade Três Corações não foi um caso isolado, já que o material impresso trouxe mais relatos de demandas apresentadas em outros bairros do município.

As comunidades de Juruá e São Teodoro montaram uma comissão "para entregar na Prefeitura um memorial e um abaixo-assinado com 400 assinaturas, reivindicando entre outras coisas saneamento, calçamento da rua principal e melhoramentos nas outras ruas". Além disso, os moradores "fizeram um memorial à TELERJ [Telecomunicações do Rio de Janeiro], pedindo a instalação de um telefone público".[109] O jornal também enalteceu a associação Amigos do Bairro de Parque Flora, "que conseguiu com muita luta criar um curso supletivo e de alfabetização para adultos". As iniciativas não pararam por aí. Para aumentar o seu poder de barganha com as autoridades, alguns moradores do bairro planejaram formar uma associação com mais quatro comunidades vizinhas. Congregar esforços e mostrar coesão era uma das formas de se obter recursos junto ao poder público municipal. Isso deu resultados concretos, pois a associação de Parque Flora recebeu o "levantamento do seu bairro feito pela Prefeitura" e conseguiu incluir vários pedidos "no plano de obras de 1979". "O outro lado do bairro que ainda não tinha sido feito o levantamento" foi visitado pela Prefeitura, que "prometeu resolver com urgência o problema das enchentes". Segundo as reclamações dos moradores, quando

[107] Retomaremos este documento no terceiro capítulo da tese.
[108] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Rio de Janeiro. Informação n. 113/119/ARJ/79. Associações de bairros e favelas- Diocese de Nova Iguaçu. 06 de julho de 1979. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 843/1979.
[109] Ibidem.

chovia a água inundava "as casas destruindo os alicerces", o que sempre demandava um novo recomeço por meio da organização de mutirões e da arrecadação de materiais de construção.[110]

Por sua vez, o fornecimento de água encanada e a criação de uma linha de transporte coletivo foram os temas discutidos por aproximadamente trinta pessoas que compareceram a um encontro da associação Amigos do Bairro de Ambaí. Durante a reunião, as pessoas deliberaram sobre uma "greve dos professores que contou com o apoio da maioria dos pais dos alunos" juntamente com a "necessidade de começar uma luta pela água", na qual "cada morador ficou de passar uma folha do abaixo-assinado" nos locais de trabalho ou nas residências próximas.[111] A implementação de uma linha de transporte coletivo, que aparentemente havia sido retirada sem maiores justificativas da empresa prestadora do serviço, também foi um tema debatido pela comunidade de Vila Norma. De acordo com os registros, "os moradores resolveram lutar e após várias reuniões e de muita pressão, a Santa Eugênia voltou a colocar seus ônibus em circulação, o que foi considerado uma grande vitória dos moradores e deu novo ânimo para continuar a luta pelo bairro".[112] Em Parque São Jorge, os moradores alcançaram duas importantes vitórias. Em primeiro lugar, conseguiram "a pavimentação da rua principal". Em seguida, acertaram os ponteiros com o governo do estado para "a construção de um Grupo Escolar com dez salas numa área doada pela Prefeitura". Os moradores, no entanto, precisaram manter a vigilância "para a verba não ser desviada como aconteceu com a escola Calundu".[113]

Outro exemplo muito interessante pode ser encontrado em Santo Elias. Com uma taxa demográfica que girava em torno de 20.000 habitantes, o antigo bairro integrava o município de Mesquita, fazendo divisa com Nova Iguaçu. Apesar do passado longevo, a associação de moradores de Santo Elias havia sido criada recentemente e contava com a participação de oitenta pessoas. Para o início da associação, lideranças de outras comunidades ofereceram o suporte necessário. O bairro carecia de muitas melhorias, uma vez que os serviços públicos como água, iluminação, saneamento e calçamento eram bastante precários. Segundo as informações divulgadas pelo *Jornal Encontro – Amigos do Bairro*, "há muitos anos os moradores" solicitavam "melhorias através de abaixo-assinados e idas à Prefeitura". Enquanto isso, "os políticos locais sempre" prometiam "fazer alguma coisa", mas "só nas vésperas de eleições, e mesmo assim nunca" faziam nada para mudar a situação dos habitantes. Ao formar a associação, os moradores do local esperavam ter "mais força para exigir das autoridades seus

[110] Ibidem.
[111] Ibidem.
[112] Ibidem.
[113] Ibidem.

direitos". Uma assembleia geral foi convocada para eleger "uma diretoria por um prazo de dois anos". Na ocasião, o estatuto da associação passou pelo crivo da maioria. "Os membros da diretoria eleita falaram sobre a necessidade da união de todos" diante "da Associação e que a diretoria" não se comprometeria a "fazer nada sozinha, e sim lutar junto com os sócios e moradores".[114] O exemplo de Santo Elias ilustra como o impulso associativo andava ao lado de uma percepção moral compartilhada pela população do bairro, por meio da qual acreditava-se que o caminho para a conquista de direitos imprescindíveis estaria ao alcance dos moradores se eles mantivessem a união.

Para finalizar este tópico, foi selecionado um material impresso, intitulado *Revista Espaço*, na tentativa de demonstrar a circulação do repertório de mobilização social – já interpelado com algum cuidado neste capítulo – e suas apropriações em diferentes regiões do país. A 12ª edição da *Revista Espaço*, órgão informativo dos bairros de Cuiabá, capital do Mato Grosso, foi encontrada em um relatório preparado pela Superintendência Regional da Polícia Federal do Estado da Bahia e encaminhado, em junho de 1983, para a agência do SNI de Salvador. O serviço de inteligência dos militares, nos anos derradeiros da ditadura, recebeu informações sobre o III Encontro Nacional de Favelados, realizado na capital baiana. Na ocasião, um movimento social representando a cidade de Cuiabá esteve presente na cerimônia da capital baiana. Foi quando, muito provavelmente, um agente da Polícia Federal interceptou a edição da *Revista Espaço* a que se tem acesso.

O material impresso, de difícil leitura em função de deficiências do processo de digitalização do documento, não deixa evidente o ano em que a edição da revista foi lançada. Entretanto, é possível conjecturar que o folheto remetia ao mês de maio de 1983. Em que pese a leitura precária da fonte anexada ao relatório, nela há registros de movimentos de bairro que nos colocam a par de algumas reivindicações populares do Centro-Oeste brasileiro. Os moradores de Pedregal, Cuiabá, escreveram uma nota na *Revista Espaço* testemunhando a visita da primeira-dama do estado ao local. A comissão por ela liderada fez uma inspeção para averiguar os problemas do bairro. De acordo com a nota, os moradores expressaram o seguinte questionamento sobre a visita da primeira-dama a Pedregal: "o povo está percebendo que não é nada para beneficiar o bairro, que por detrás disso tem coisa; porque os problemas mais graves do bairro eles nem se tocam. Precisamos de posto de saúde e sala de aula, que tanto foi prometido na campanha política e isso eles nem se tocam".[115] No entendimento dos moradores,

[114] Ibidem.
[115] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça – Departamento de Polícia Federal – Superintendência Regional no Estado da Bahia – Serviço de Informações. Informe n. 352/03 -

o governo investia recursos em coisas que não eram prioridades naquele momento, pois afirmavam: "o que o povo quer é mais sala de aula e o posto de saúde e esgoto, e não gangorra na escola".[116] Ao definir o que julgavam ser prioritário para a população do bairro, os moradores rechaçavam a construção de gangorras e pracinhas, uma maneira do poder público "levar o povo no papo".

A Pastoral de Saúde Popular do município também deixou um breve comunicado na *Revista Espaço*. Segundo a nota, "a situação do povo pobre" era "de muita doença" em razão dos seguintes motivos: "falta de dinheiro para comprar alimentos, terra para plantar, terra para construir moradia em boas condições, por falta de emprego, saneamento básico e por falta de atendimento médico e muitas outras coisas" [*sic*].[117] A Pastoral de Saúde Popular, no entanto, destacava que as pessoas estavam cansadas de esperar e fizeram uso de um repertório para pôr fim às situações de injustiça. "Felizmente tem gente que não se conforma com a falta de saúde, principalmente nos bairros, e parte para a luta. Junto com os vizinhos discutem os problemas da doença e tentam resolvê-los", dizia a nota da Pastoral.[118] Alguns "benefícios" tinham sido alcançados nos anos anteriores, pois "em muitos bairros de Cuiabá" havia "água, luz, asfalto, terra para plantar", "porque teve gente que se reuniu e partiu para cima das autoridades responsáveis para resolver o problema".[119] Na área da saúde, segundo a Pastoral de Cuiabá, a cidade presenciava a mobilização que ocorria em praticamente todo território nacional, efetuada a partir da organização das camadas populares.

As contestações não eram direcionadas apenas aos poderes públicos municipal e estadual. Uma pessoa do bairro Quarta-feira denunciou na *Revista Espaço* a diretoria da comunidade, acusando-a de fazer "uma verdadeira injustiça com os moradores mais pobres", em especial com os residentes da quadra 10, que eram explorados da seguinte forma: "tiveram que tirar os trocados que seria para comprar o que comer para pagar advogado prá defender os seus direitos de posse; no dia da audiência no Fórum esse advogado nem apareceu" [*sic*]. De acordo com o relato, "certos membros da Diretoria" dirigiam-se ao bairro "só para tirar proveito próprio".[120] Uma das arbitrariedades cometidas por esses representantes aconteceu quando eles cercaram um terreno, prometendo ao proprietário que lhe dariam um novo lote. Os membros da diretoria colocaram o espaço à venda e o antigo dono passou a residir em uma chácara distante

SSI/SR/DPF/BA. III Encontro Nacional de Favelados. 06 de junho de 1983. BR DFANBSB V8. ASV ACE 7298/1984.

[116] Ibidem.
[117] Ibidem.
[118] Ibidem.
[119] Ibidem.
[120] Ibidem.

da cidade. Não podemos confirmar a veracidade do relato, porém o comportamento incorreto da diretoria local era julgado por meio da noção de injustiça que, além aparecer na arena pública para questionar as relações políticas vigentes, também servia para ajuizar situações rotineiras.

Ao contrário de uma suposta doutrinação, as evidências de Nova Iguaçu e de Cuiabá permitem afirmar que a política do cotidiano seria feita pelos "de baixo" com suporte de alguns sujeitos e instituições ligados ao clero progressista. Os pobres se encarregariam de fazer a sua luta de classes, em seus próprios termos e de acordo com as suas próprias experiências de vida. Ao percorrerem o caminho da Igreja e levarem as suas demandas até ela, as camadas populares formaram um repertório de mobilização social pelo qual contestaram as injustiças de uma sociedade profundamente desigual. Recorria-se a esse repertório para pressionar o poder público e até mesmo para pôr em evidência as relações políticas autoritárias provenientes das escolhas feitas pelo regime ditatorial. Como visto anteriormente, esse repertório foi apropriado de diferentes maneiras e circulou, com maior ou menor intensidade, em praticamente todas as regiões do país. Através de seus usos, é possível analisar a construção de espaços onde se sucederam os conflitos que marcariam a transição política brasileira e a chamada Nova República.

É comum encontrar na literatura que versa sobre a redemocratização brasileira análises enfatizando a eclosão do movimento sindical com as greves promovidas no final da década de 1970. Sem desconsiderar a importância da classe trabalhadora organizada no espaço público para o andamento da chamada abertura política, é importante destacar que, antes da presença do movimento sindical nas ruas de São Paulo, abaixo das asas da ditadura militar, placas tectônicas moviam-se quase que de maneira "silenciosa", caracterizando a politização dos problemas cotidianos pelas camadas populares. Para compreender essas articulações, foi necessário mapear as experiências históricas reveladas pelas temporalidades dissonantes da transição política brasileira. No entanto, impreterivelmente, em alguns momentos essas temporalidades colidiram com o tempo da distensão política estabelecido pelo regime, ou seja, lento, gradual e seguro. Se havia um incipiente repertório de mobilização social circulando por meio das camadas populares pelo país afora, também havia um repertório de desmobilização pelo qual os militares projetaram soluções autoritárias a fim de evitar que a transição política se constituísse, de fato, em um amplo processo de democratização da sociedade. A correlação de forças jogava a favor do regime, afinal era o tempo da ditadura.

1.3 A DISTENSÃO SOCIAL

Enquanto o SNI mapeava a aproximação das camadas populares com os setores progressistas da Igreja Católica, no dia 15 de março de 1974, Guimon Alves dos Santos preparou quitutes para vender na Praça dos Três Poderes, em Brasília. O comerciante estimava que a cerimônia de posse do novo presidente-ditador, general Ernesto Geisel, movimentaria a região, o que poderia lhe render alguns trocados. A frustração foi equivalente ao tamanho da expectativa criada. Por volta do meio-dia, Guimon "estava desolado com o surpreendente encalhe de salgadinhos", pois não "conseguira vender mais do que cinco coxinhas". Assim como outras pessoas, o vendedor de quitutes, que possivelmente dependia daquela atividade informal para sobreviver, mostrava-se completamente insatisfeito e "reclamava do fato de que não tivesse sido decretado ponto facultativo para permitir maior participação popular na festa da posse".[121]

Aproximadamente mil e quinhentas pessoas presenciaram de longe o ritual protocolar envolvendo a troca de governo.[122] Do lado de fora do Congresso Nacional, a distância dificultava a visão dos espectadores, que "reconheceram as figuras centrais, os generais Geisel e Médici, e alguns dos visitantes mais populares, como Pat Nixon e Pelé". Em contrapartida, a presença dos ditadores latino-americanos Hugo Banzer, Juan María Bordaberry e Augusto Pinochet não chamou a atenção do público. Cenas inusitadas ganharam contornos próprios naquela abafada manhã de sexta-feira. Lael de Azevedo e Alcides Xavier Tavares seguravam uma faixa representando os estivadores de Santos, município do estado de São Paulo, com os seguintes dizeres: "Os estivadores de Santos que trabalham dia e noite pelo engrandecimento de nossa Nação pedem a Deus todo poderoso que as nossas autoridades civis e militares permaneçam unidas no engrandecimento da Pátria brasileira". Os dois garantiram que a produção do material com a mensagem saudando o regime militar não contou com nenhum tipo de financiamento. Também alegaram que precisaram arcar com os custos da viagem. Quando o avião aterrissou em Brasília, Leal de Azevedo dirigiu-se à Polícia Federal a fim de apresentar as cinco faixas que carregava na bagagem para uma inspeção da censura. Contentou-se em projetar no espaço público apenas uma delas, pois a polícia impediu que todas as faixas fossem exibidas. A solução encontrada foi pendurar, no dia anterior à posse, "uma das faixas na estação

[121] **O Globo**. Do lado de dentro, a festa. Do lado de fora, os seus ecos. Rio de Janeiro, p. 7, 16 mar. 1974.
[122] Um pequeno vídeo sobre o evento pode ser encontrado no canal de YouTube do Arquivo Nacional, com o título "Posse de Ernesto Geisel (1974)". Link de acesso: https://www.youtube.com/watch?v=9cRBdl1zrv8

rodoviária" e outra "num poste" de cimento. De maneira melancólica, ambas caíram no chão antes mesmo da cerimônia ter iniciado.[123]

O despachante Milton Santos, residente de Taguatinga, região administrativa do Distrito Federal, antigo lutador de boxe e um dos mais entusiasmados, "empurrou algumas pessoas e deu cotoveladas em outras para conseguir lugar na primeira fila da plateia". Milton ostentava "a foto do presidente Médici e a capa de uma revista com a foto do presidente Geisel",[124] afirmando ser muito grato ao general Médici. Em um barranco lateral, próximo à entrada do Congresso, políticos do interior compartilhavam o mesmo espaço dos populares. Era o caso de Hailton D'Ávila, presidente da Câmara de Vereadores do pequeno município de Cruzeiro do Oeste, localizado no Paraná. Desapontado, D'Ávila explicou o motivo pelo qual teve que acompanhar a cerimônia do lado de fora: "conseguimos apenas um convite, e ele ficou com o Prefeito Aristófanes Hatum, que veio chefiando a comitiva. Mas a verdade é que esperávamos entrar no Congresso", justificou.[125] Embora desejasse ver de perto a solenidade que concretizaria a nomeação de seu conterrâneo Nei Braga para o Ministério da Educação, uma vez que as formalidades envolvendo a posse do novo ministério seriam feitas após a troca da faixa presidencial,[126] o representante de Cruzeiro do Oeste precisou obter maiores informações através do tradicional rádio de pilha.

Coube ao presidente do Congresso, senador Paulo Torres, conduzir os protocolos que encaminharam à sucessão do governo de Emílio Garrastazu Médici.[127] Quando Geisel finalmente foi empossado, o som dos tiros de canhão disparados do lado de fora do Congresso marcou aquele momento. "Um murmúrio correu por entre os circunstantes, e senhoras emocionadas deixaram escapar um comentário ou outro. Os homens ficaram em posição de sentido, mas nada disso fez parar o trânsito".[128] Cercado por seguranças e jornalistas, Geisel apareceu na rampa e dirigiu-se à tropa para efetuar o procedimento de inspeção. Logo na sequência, deslocou-se no carro presidencial até o Palácio do Planalto. Chegando ao Palácio do Planalto, Geisel fez questão de acenar rapidamente para os que estavam presentes fazendo acenos e batendo palmas ao novo mandatário do país. O falatório tomou conta, ao passo que os populares teceram comentários inusitados do tipo "ele está bem conservado", "acho que vai ser um bom governo", "estranho, pensava que fosse mais novo".[129]

---

[123] **O Globo**. Do lado de dentro, a festa. Do lado de fora, os seus ecos. Rio de Janeiro, p. 7, 16 mar. 1974.
[124] Ibidem.
[125] Ibidem.
[126] **O Globo**. Presidente nomeia e dá posse aos Ministros. Rio de Janeiro, p. 5, 16 mar. 1974.
[127] **O Globo**. Geisel assume Governo da "verdade e da franqueza". Rio de Janeiro, p. 1, 16 mar. 1974.
[128] **O Globo**. Do lado de dentro, a festa. Do lado de fora, os seus ecos., Rio de Janeiro, p. 7, 16 mar. 1974.
[129] Ibidem.

A crônica do jornal *O Globo* procurou registrar cenas do cotidiano da posse de Ernesto Geisel para além dos trâmites oficiais envolvendo a troca de governo. Há um componente simbólico no ritual de posse que joga luz sobre alguns preceitos autoritários defendidos pelos militares, ou seja, as portas do governo não estariam abertas a pressões indevidas procedentes das ruas. As relações de poder definidas pela ditadura tinham como prioridade os acordos feitos no palácio e na caserna. Para dar seguimento a esse propósito, era primordial que as instituições mantivessem uma certa distância em relação às reivindicações das classes populares, assim como ocorreu na cerimônia de posse de Ernesto Geisel, quando sujeitos anônimos simpatizantes do regime observaram de longe o que acontecia internamente no Congresso Nacional e no Palácio do Planalto. Os ventos da experiência democrática inaugurada no final de 1945 não deveriam ressoar na nova configuração política arquitetada pelos militares a partir do golpe de 1964. De acordo com a noção de "utopia autoritária", ao povo caberia trabalhar e contribuir para o engrandecimento da Nação. Estaria vedado aos "de baixo" o envolvimento com ações contestatórias ou com causas "partidárias" de esquerda. Os militares que ocupavam o governo tinham em mente que essas precauções seriam essenciais para frustrar qualquer esforço da oposição no sentido de reeditar os traços da "República Sindicalista" do período anterior. Termo copiado do modelo argentino e utilizado com conotações depreciativas pelos opositores de Getúlio Vargas em referência à crescente participação política da classe trabalhadora na década de 1950.

A chegada do quarto general-presidente ao comando da ditadura foi determinante para o regime fixar as balizas da última transição política que ocorreu no país. Essas balizas foram estabelecidas com o projeto de distensão política. Porém, não foi durante a cerimônia de posse que Geisel definiu as vertentes de seu governo. Também não foi durante o ato cerimonial que o novo general-presidente indicou a estratégia que ficaria conhecida como "distensão social", uma investida do regime para conter a politização do cotidiano a partir dos problemas enfrentados pelas classes populares. A cúpula do governo acreditava que, para promover a distensão política, era essencial controlar previamente os ânimos da sociedade, especialmente dos setores economicamente desfavorecidos. Para compreender as minúcias do projeto de "distensão social" é preciso retornar ao mês de setembro de 1973, quando Geisel lança as diretrizes de seu futuro governo na convenção da Arena.

Esta parte final do capítulo é dedicada a abordar como o projeto de distensão foi tensionado a ponto de vir a ser convertido em uma transição política que pôs fim ao regime militar. Da mesma forma, será explorada a malsucedida estratégia da ditadura em promover a "distensão social" para conter a formação de um repertório de mobilização que se formava na

base da sociedade. Para tal fim, os documentos do SNI serão deixados momentaneamente de lado, e será feita uma observação mais atenta dos registros deixados pela grande imprensa, em particular pelos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Globo*.

Em 16 de setembro de 1973, o jornal *O Globo* reproduziu na íntegra o discurso proferido pelo general Ernesto Geisel durante o encerramento da convenção da Arena, ocasião em que seu nome foi homologado como "candidato" ao cargo de presidente da República. A fala de Geisel reforça o compromisso com a continuidade do projeto autoritário implantado em 1964. Isso se deve ao fato de que, logo no começo do pronunciamento, o futuro mandatário do regime afirmou o seguinte: "Não vos trago, desde logo, um novo Programa de Governo, inteiriço e acabado, nem sequer simples esboço".[130] O sucessor de Médici, portanto, daria sequência ao plano de promover o crescimento econômico do país através da fórmula que buscava alinhar o desenvolvimento nacional à questão da segurança interna,[131] "ampliando e atualizando, ao estilo semântico dos novos tempos, o expressivo lema de nossa bandeira".[132] Ligado ao grupo *castelista* das Forças Armadas, Geisel deixou muito evidente que as diretrizes do novo governo não representariam qualquer tipo de ruptura com as administrações anteriores, isso é claramente ilustrado pelo seguinte trecho: "nessa ordem de ideias, tenciono, de fato, seguir as grandes linhas das programações levadas a efeito pelos três últimos governos, notadamente as do atual".[133] Uma leitura apressada do discurso de encerramento da convenção da Arena levaria a afirmar que, naquele momento, Geisel não se preocupou em fazer nenhuma referência às concepções do projeto de distensão política tão conhecidas nos estudos sobre a redemocratização brasileira. Por outro lado, também seria um erro alçar a figura de Geisel ao posto de baluarte da transição. O restrito entendimento de democracia por ele defendido confirma que nada havia de democrático em seus propósitos, pois a palavra democracia seria apenas um meio pelo qual os militares pretendiam dar continuidade a cultura política autoritária do regime após o "saneamento" das instituições.

Ainda que os objetivos anunciados por Geisel apontassem que seu governo seguiria categoricamente as orientações da administração Médici, havia uma coerência no argumento lançado pelo futuro mandatário do país quando ele tenta aproximar a proposta de desenvolvimento nacional a uma projeção de maior envergadura, pela qual os militares

---

[130] **O Globo**. Geisel anuncia na Convenção as diretrizes de seu Governo. Rio de Janeiro, p. 6, 16 set. 1973.

[131] Em outro trecho, Geisel diz o seguinte: "Nossa ação futura deverá ser a de prosseguir na mesma trilha, obedecendo a essa mesma filosofia de governo, a essa mesma estratégia de desenvolvimento integrado e a essa mesma metodologia racional alicerçando o êxito, em grande parte, na continuidade".

[132] **O Globo**. Geisel anuncia na Convenção as diretrizes de seu Governo. Rio de Janeiro, p. 6, 16 set. 1973.

[133] Ibidem.

buscariam institucionalizar o regime em bases supostamente democráticas. O sucesso da tarefa dependeria da implementação do II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), previamente aprovado pela Arena. Tratava-se de uma extensão do I PND, lançado em dezembro de 1971, ainda durante o governo Médici, que "prometia transformar o Brasil em uma 'nação desenvolvida' dentro de uma geração". Essa política de crescimento econômico apostava na elevação da "taxa de investimento bruto para 19% ao ano, priorizando grandes programas de investimento", como nos setores "siderúrgico, petroquímico, corredores de transportes, construção naval, energia elétrica (inclusive nuclear), comunicações e mineração" (Prado; Earp, 2017, p. 221).

Seguindo a mesma linha da estratégia anterior, o II PND propunha "desenvolver integralmente a Nação, criando uma economia moderna, competitiva e dinâmica e realizando democracia econômica, social, racial e política *consoante a índole brasileira*" [grifos do autor].[134] É salutar o sentido vago da democracia declarado por Geisel, já que a *índole brasileira* representava um obstáculo. Os militares eram praticamente unânimes em defender que o povo ainda não estava preparado para conviver em um regime democrático, mesmo que esse regime estivesse condicionado somente aos arranjos institucionais. Como a chegada da democracia dependeria dos resultados obtidos com o desenvolvimento econômico, a cúpula da ditadura imaginava que o progresso alcançaria "todas as classes de renda e todas as regiões", sendo o pilar da "transformação social para modernizar as instituições, acelerar o crescimento, distribuir melhor a renda e manter uma sociedade aberta", além de garantir "a estabilidade política" necessária "para realizar o desenvolvimento sob regime democrático".[135] Com o possível êxito do II PND, projetava-se um "futuro de grandeza" a ser completado em uma conjuntura democrática, que obedeceria às seguintes regras: "o atendimento das aspirações do povo em geral, excluindo o domínio de interesses de indivíduos, grupos, classes ou regiões; a representatividade, com organização partidária de natureza plural; e a substituição periódica do supremo mandatário, o Presidente da República".[136] Estava desenhado o sentido instrumental de democracia proposto pelo regime militar, que nada tinha em comum com o processo de democratização que emergiria na sociedade.

O excesso de cautela talvez fizesse valer o significado da palavra gradual no vocabulário de Ernesto Geisel. No desfecho do discurso da convenção da Arena, o general salientou que o "aperfeiçoamento do regime" e das "estruturas pertinentes" deveriam evitar "o mero

[134] Ibidem.
[135] Ibidem.
[136] Ibidem.

formalismo" para "impedir o retorno ao passado condenado e não abdicar das prerrogativas ou poderes que foram atribuídos ao governo".[137] Em outras palavras, Geisel sinalizava que qualquer movimento inesperado da oposição seria reprimido pelos dispositivos do regime, inclusive por meio do AI-5. Basicamente as diretrizes anunciadas durante a convenção arenista constituíram o esqueleto do projeto de distensão política que tomou conta do debate público a partir de 1974.

Realizada a posse e formado o quadro ministerial, Geisel divulgou as metas da sua administração somente no dia 19 de março de 1974, no Palácio do Planalto. O novo comandante do regime militar dirigiu-se ao povo e definiu alguns eixos de seu governo: 1) aperfeiçoamento democrático e institucionalização dos princípios de 1964; 2) eliminação definitiva do analfabetismo; 3) combate à inflação e à crise energética; 4) fortalecimento da empresa privada nacional; 5) melhor distribuição de renda; 6) mudança no Imposto de Renda.[138] Aqui interessa analisar o primeiro e o quinto ponto, levando em consideração que essas premissas incidem, respectivamente, sobre a distensão política e sobre a distensão social.

No campo político, segundo os objetivos anunciados por Ernesto Geisel, o governo iria realizar "sinceros esforços para o gradual, mas seguro, aperfeiçoamento democrático, ampliando o diálogo honesto e mutuamente respeitoso e estimulando maior participação das elites responsáveis e do povo em geral para a criação de um clima salutar de consenso básico".[139] No campo social, o regime reconhecia a necessidade de criar alguns mecanismos para dar início a uma "redistribuição racional e cuidadosa de rendas", com a finalidade de universalizar "os benefícios do desenvolvimento, e para que o elevado aumento esperado da renda *per capita* do país" conduzisse "realmente à melhoria dos padrões de vida de todas as camadas sociais".[140]

O "aperfeiçoamento democrático" estaria subordinado a uma série de exigências impostas pela alta cúpula da ditadura. Até a democracia dos militares ser formalizada, o regime não abriria mão de usar os "instrumentos excepcionais" a que tinha acesso. Nas palavras de Geisel, o aparato de repressão só se tornaria obsoleto caso a "imaginação política criadora" fosse "capaz de instituir salvaguardas eficazes e remédios prontos e realmente eficientes dentro do contexto institucional".[141] A abertura de novos canais de negociação por parte do regime, portanto, exigia "colaboração sincera e efetiva dos outros Poderes da nação, bem como a dos

[137] Ibidem.
[138] **O Globo**. As grandes metas do governo Geisel. Rio de Janeiro, p. 1, 20 mar. 1974.
[139] Ibidem.
[140] **O Globo**. Geisel dirige sua primeira mensagem à Nação. Rio de Janeiro, p. 6, 20 mar. 1974.
[141] Ibidem.

demais órgãos de Governo nas esferas estaduais e mesmo municipais, inclusive para seu próprio saneamento e consciente autodisciplina".[142] O fim das medidas de exceção também estaria vinculado ao arrefecimento do "espírito de contestação das minorias".[143] Geisel almejava criar uma democracia imposta de cima para baixo, considerando a suposta fragilidade do tecido social brasileiro. Assim, as práticas democráticas traçadas no horizonte, ainda que distante, se adequariam às "características de nossa gente e ao estágio alcançado pela revolução social e política do País", evitando-se "atentados, declarados ou solertes, por parte dos que, em nome da democracia liberal, só desejam de fato destruí-la ou, em proveito próprio, viciá-la".[144] Na divulgação das metas de governo, após as ressalvas feitas sobre o "aperfeiçoamento do regime", Geisel também realizou um balanço da política externa, da estratégia econômica, da presença do capital estrangeiro no país, do endividamento externo, entre outros assuntos de interesse da opinião pública, para em seguida finalizar a sua primeira mensagem aos brasileiros com o tema da distribuição de renda.

Amparado no censo de 1970, o ditador admitia que os números tornavam incontestes "as desigualdades individuais de renda", uma vez que o crescimento econômico recente não havia revertido a diferença salarial entre a mão-de-obra qualificada e a não qualificada, tampouco as disparidades econômicas regionais do país foram sanadas. O Brasil permanecia dividido por um abismo que separava o Centro-Sul desenvolvido das regiões Norte e Nordeste subdesenvolvidas. Dessa maneira, alguma forma de distribuição de renda teria que ser adotada pelo regime desde que não caísse no chamado "distributivismo fácil", pelo qual se buscava "atenuar as desigualdades individuais pela prodigalidade no reajuste dos salários nominais". Essa solução estaria fadada "ao fracasso pelo que gera de tensões inflacionárias, de limitação das oportunidades de emprego e de mutilação do potencial de poupança e de desenvolvimento".[145] A saída encontrada pelo governo, nos dizeres de Geisel, seria valorizar a educação, fomentar a política de desenvolvimento, criar empregos, aperfeiçoar a política fiscal e melhorar áreas como a saúde e a assistência social. Em questão de poucos meses, no entanto, o tema da distribuição de renda desapareceu da retórica dos militares, que procuraram substituir esse tema pela melhoria dos serviços públicos, canalizando as instruções governamentais para levar à frente a estratégia de distensão social.

---

[142] Ibidem.
[143] Ibidem.
[144] Ibidem.
[145] Ibidem.

Em outra ocasião, no dia 29 de agosto de 1974, poucos meses após o início de seu governo, Geisel reforçou a ideia de viabilizar uma distensão política gradual no país, ratificando as diretrizes apresentadas na convenção da Arena do ano anterior e as grandes metas anunciadas na primeira reunião ministerial do dia 19 de março de 1974. O jornal *O Globo* estampou a seguinte manchete para noticiar o discurso feito pelo chefe do poder executivo aos dirigentes da Arena, reunidos no Palácio do Planalto: "Presidente Geisel anuncia distensão gradativa e segura".[146] Seguindo o teor do impresso sediado no Rio de Janeiro, a *Folha de S, Paulo* publicou o discurso completo de Geisel, no qual podemos sublinhar alguns elementos. Antes de mais nada, é preciso frisar que esse pronunciamento de Geisel foi feito às vésperas das eleições parlamentares de 1974. Para as pretensões do regime, o pleito representaria um verdadeiro teste de popularidade, pois a votação atingida pela Arena sinalizaria o ritmo da distensão política a ser seguido. Logo, Geisel declarou que os eleitores iriam comparecer às urnas livremente, sem ter que passar por qualquer tipo de coerção ou constrangimento. O primeiro aspecto do discurso do ditador-presidente, portanto, refere-se à tentativa de garantir a eficácia do sistema partidário montado pelos militares. Para isso, condenava-se a "proliferação de organizações partidárias existente antes de 1964, que ensejava a barganha e a compra de apoio político". Na oportunidade, Geisel defendeu a "dinamização" dos dois partidos existentes para que eles não atuassem "apenas em períodos pré-eleitorais", mas se fortalecessem "como elementos vitais na formação de uma vontade nacional, através do debate de teses e da abertura de seus quadros à juventude".[147] O historiador, beneficiado pela perspectiva temporal, deve analisar o discurso de Geisel proferido em agosto de 1974 com uma visão crítica. O teste de popularidade da ditadura nas urnas não teve longevidade, desmoronando em novembro daquele ano.

O desempenho abaixo do esperado da Arena nas eleições legislativas de 1974 não amenizaria alguns elementos que já haviam sido revelados por Geisel no mês de agosto daquele ano, muito pelo contrário. O regime não recuou. A vitória do MDB fez revigorar na alta cúpula do governo a premissa que subordinava a chegada da democracia ao controle incondicional do aparato repressivo, mecanismo imprescindível para evitar que as instituições fossem "contaminadas" pelos conflitos sociais estimulados por opositores do regime. Conforme a alegação de Geisel, os "órgãos de segurança" continuariam "atuantes no combate perseverante" para a "salvaguarda das instituições e da ordem pública".[148] O governo iria persistir "na missão de promover para toda Nação, em cada etapa, o máximo de desenvolvimento possível

[146] **O Globo.** Presidente Geisel anuncia distensão gradativa e segura. Rio de Janeiro, p. 1, 30 ago. 1974.
[147] **O Globo**. Geisel anuncia distensão gradativa e segura. Rio de Janeiro, p. 5, 30 ago. 1974.
[148] **Folha de S. Paulo**. Geisel: regime depende da eficiente motivação do povo. São Paulo, p. 3, 30 ago. 1974.

econômico, social e também político com o mínimo de segurança indispensável".[149] O uso da estrutura de segurança criada pelo regime só seria reduzido paulatinamente. É importante destacar que as engrenagens do sistema de segurança não iriam servir apenas para conter o surgimento de uma democracia pujante. Na verdade, recorrer ao aparato de repressão era a maneira pela qual o regime planejava instituir a sua ordem autoritária e preservar a arquitetura das instituições moldada a partir de 1964.

A explicação que definia o rendimento das atividades econômicas como pré-requisito à distensão política veio acompanhada de uma advertência contra qualquer tipo de precipitação que pudesse alterar os rumos do "aperfeiçoamento democrático". O aviso se confirmaria nos anos seguintes, mas Geisel já havia emitido um alerta a seus adversários: "Erram e erram gravemente os que pensam poder apressar esse processo pelo jogo de pressões manipuladas sobre a opinião pública e, através desta, contra o Governo", disse ele. Para o presidente-ditador, as pressões poderiam "provocar contrapressões de igual ou maior intensidade, invertendo-se o processo da lenta, gradativa e segura distensão, tal como se requer, para chegar-se a um clima de crescente polarização e radicalização intransigente".[150] A distensão política, portanto, se caracterizava naquele instante como uma promessa de democracia a ser erguida aos moldes da institucionalização do regime conforme a vontade dos militares.[151]

A ideia de preparar uma mudança política lenta e gradual não encontrava em Geisel uma voz isolada. O debate público dos grandes veículos de imprensa começou a conceder espaço a uma discussão que era travada no calor do momento pela ciência política acerca da "descompressão" do regime. No próprio discurso articulado por Ernesto Geisel no final de agosto de 1974, a sucursal de Brasília da *Folha de S. Paulo* teceu um breve comentário e ligou alguns pontos entre a fala do general e as reflexões elaboradas por dois cientistas políticos. Segundo a nota, Geisel apresentou "o desenvolvimento da situação política brasileira dentro da escala gradualista, como exposta no Rio, pelo prof. Samuel Huntington, da Universidade de

[149] Ibidem.
[150] Ibidem.
[151] O discurso de Geisel realizado no dia 30 de agosto de 1974 repercutiu entre os líderes da Arena e do MDB. Franco Montoro, do MDB, disse o seguinte: "A destacar, no discurso do Presidente, a afirmação de que a democracia e o estado de direito são os objetivos fundamentais a serem atingidos. A lamentar que, passados 10 anos da Revolução, esse objetivo ainda permaneça como um futuro a ser atingido". Já Dinarte Mariz, senador da Arena, afirmou: "Com o seu discurso, o Presidente Geisel abriu uma nova fase do sistema revolucionário. Advertidos os partidos políticos da condenação do Presidente ao suborno, à fraude e à corrupção eleitoral, morre a convicção de muitos que sonhavam com a impunidade. Na parte institucional, o Presidente da República mais uma vez reafirmou a filosofia revolucionária, em moldes brasileiros". O líder da maioria na Câmara, Célio Borja, dividiu a fala de Geisel em duas partes: "na primeira, o presidente fixa, de modo exemplar, os conceitos fundamentais da democracia, na segunda, como chefe da Nação, analisa a situação do País, sem negar qualquer compromisso democrático da revolução brasileira".

Harvard, e em Brasília pelo prof. Wanderley Guilherme, do Instituto Universitário de Pesquisas, do Rio". A simetria encontrada pelo jornal entre o debate da ciência política e o discurso de Geisel sobre o projeto de distensão se dava, sobretudo, no entendimento de que "a chamada normalidade institucional brasileira" só poderia ser atingida "progressivamente, por degraus".[152] A partir de 1973, os jornais de grande circulação se tornaram palco privilegiado de uma conversa pública que versava sobre os possíveis encaminhamentos políticos do país. Termos como "abertura", "descompressão", "liberalização" e "distensão" entraram na ordem do dia. Jornalistas, editores, parlamentares e sujeitos ligados aos círculos do poder Executivo mobilizaram tais palavras de acordo com suas próprias pretensões e limitados pela censura do regime. Levando em consideração o cenário, vale seguir de perto o que seria uma possível aproximação envolvendo o projeto de distensão dos militares e o conceito de "descompressão" formulado no âmbito da ciência política.

Em setembro de 1973, o jornal *O Globo* publicou uma pequena matéria informando seus leitores sobre a realização do Seminário de Estudos Brasileiros, iniciativa patrocinada pelo Congresso Nacional. Uma das atividades incorporada à agenda do evento foi a conferência do professor Wanderley Guilherme dos Santos, denominada "Estratégias de descompressão política". No Auditório Nereu Ramos, representantes dos dois partidos políticos acompanharam a exposição do tema que durou aproximadamente quinze minutos. Antes de iniciar a sua fala, o professor Wanderley Guilherme dos Santos "explicou acreditar que a evolução do sistema político brasileiro" se encaminhava "no sentido de reencontro com as fórmulas mais abertas de convivência política e que, por isso, o problema da abertura política, ou da descompressão", seria do "interesse de toda a sociedade, e não apenas do Governo".[153] A análise gerou questionamentos por parte de alguns deputados. O arenista Clóvis Stenzel ponderou as dificuldades de se colocar em prática o modelo descrito pelo cientista político. Em suas palavras, havia "uma diferença muito grande entre o que é e o que nós gostaríamos que fosse".[154] No entanto, a crítica mais virulenta contra a ideia de "descompressão política" partiu do deputado Marcos Freire, do MDB de Pernambuco. O parlamentar rotulou a tese anunciada por Wanderley Guilherme dos Santos de "descompressão política guanabarína", "considerando-a insatisfatória e afirmando que ela 'serviria magnificamente aos que defendem o autoritarismo'."

[152] **Folha de S. Paulo**. Geisel: regime depende da eficiente motivação do povo. São Paulo, p. 3, 30 ago. 1974.
[153] **O Globo**. Abertura política em discussão durante 4 horas no Congresso. Rio de Janeiro, p. 2, 21 set. 1973.
[154] Ibidem.

Em resposta ao deputado emedebista, o cientista político brasileiro argumentou que sua "tese propondo uma abordagem realista da descompressão política, 'que viria com a inamovibilidade do Poder Judiciário, a circulação de informação de opinião, a restauração do habeas corpus e outras medidas liberais, não poderia justificar a afirmativa de que serviria ao autoritarismo".[155] Seja como for, embora de maneira ainda embrionária, as noções do que viria a ser chamado de transição política começaram a emergir e a ser timidamente debatidas no espaço público. Significados foram construídos conforme as variações do contexto. Enquanto Geisel procurava implementar o projeto de distensão política da ditadura, os setores liberais passaram a costurar uma saída do autoritarismo amparados em algumas premissas da ciência política sem romper com o modelo de longo prazo. Para esse grupo da sociedade, não era de todo ruim uma transição lenta e gradual que preparasse um regime formalmente democrático. No entanto, em um primeiro momento, a alternativa gradualista colocada em jogo não se arriscava a absorver o repertório de mobilização social que era então modulado pelas camadas populares brasileiras.

No campo da ciência política, uma teoria da descompressão foi idealizada por Samuel Huntington. Entre o discurso de Geisel na convenção da Arena de setembro de 1973 e sua fala às vésperas das eleições legislativas de 1974, o norte-americano esteve no Brasil em pelo menos duas oportunidades. As suas aparições públicas foram registradas pelos jornais impressos e tiveram relativa repercussão. Em agosto de 1974, *O Globo* destacou a presença de Huntington no seminário "Legislativo e Desenvolvimento", realizado no requintado Copacabana Palace. O encontro foi articulado pelo Conjunto Universitário Cândido Mendes e recebeu apoio da Associação Internacional de Ciência Política. Além de Huntington, participaram do seminário nomes como Austin Ranney, da Universidade de Wisconsin; Cândido Mendes e Gunther Doeker. Políticos como José Sarney e Franco Montoro, assim como o ex-ministro do STF Themístocles Cavalcanti, compareceram à cerimônia de abertura. A presença de intelectuais e de personagens que possuíam influência nos círculos de poder é um indicativo da importância que o evento alcançou.[156] Mas, ao que parece, um dos objetivos da vinda de Huntington ao Brasil era observar de perto as variações da conjuntura política do país e tentar validar a sua teoria na prática.

Segundo a reportagem do jornal *O Globo*, o cientista político afirmou no seminário "que a procura de uma abertura político-institucional em qualquer país" teria maior chance de obter sucesso "através de uma distensão gradual". "Uma descompressão muito rápida", nos dizeres

[155] Ibidem.
[156] **O Globo**. Huntington defende distensão gradual em seminário no Copa. Rio de Janeiro, p. 6, 13 ago. 1974.

de Huntington, "poderia ocasionar uma ruptura no processo, que favoreceria somente os grupos internos de extrema-direita".[157] O cientista político tinha familiaridade com a situação brasileira, pois acreditava que o país já apresentava as condições necessárias para viabilizar a abertura do regime.[158] De acordo com Huntington, o ponto de partida para a descompressão havia sido formalizado no discurso de posse de Ernesto Geisel.[159] Comparando com a sua passagem anterior pelo país, em fevereiro de 1974, Huntington entendia que naquele momento o panorama político era outro. A contestável "melhoria das relações entre a Igreja e o Governo, as restrições menores à liberdade de imprensa e a até mesmo" a organização de um "Congresso sobre Direitos Humanos", supostamente jogavam a favor de suas ideias.[160] A teoria da descompressão de Huntington estabeleceu como critérios para a abertura política uma "maior proteção aos direitos e liberdades humanos", o "fim da censura à imprensa" e a "capacidade de iniciativa para o legislador".[161] É plausível questionar – ou até mesmo refutar – se o Brasil já apresentava um quadro semelhante ao traçado pelo cientista político norte-americano para a abertura do regime em 1974, mas não se deve confundir os conceitos de descompressão ou de distensão com um processo de democratização da sociedade e das instituições de um estado democrático. Há motivos consistentes para admitir que a tese de Huntington teve impacto no debate público durante o período. Contudo, a alta cúpula do regime militar relutou o quanto pôde em transformar o projeto de distensão em uma transição política com a participação de diferentes atores da sociedade civil. Sem desconsiderar o peso da esfera pública, a oposição liberal e as esquerdas, desarticuladas no momento, nem de perto tiveram forças suficientes para colocar o regime contra a parede e impelir uma abertura política, ou ao menos barganhar alguma posição favorável que pudesse mexer no horizonte traçado pelos militares. Entretanto, um outro fator entrou no cálculo dos defensores do "aperfeiçoamento democrático" gradual. Esse fator foi incorporado ao projeto de distensão do regime, isto é, a precarização da vida cotidiana fruto das demandas que circulavam no interior das camadas populares não poderia alimentar o repertório de mobilização social de fundo cristão, que não ficou recluso apenas nos recônditos do Brasil. Cabe analisar esse fator à luz das evidências empíricas que estão disponíveis à investigação histórica.

---

[157] Ibidem.
[158] Ibidem.
[159] Muito provavelmente Huntington estivesse se referindo ao pronunciamento de Geisel no dia 19 de março de 1974, quando o general apresentou ao povo brasileiro as metas de seu governo juntamente com a sua primeira reunião ministerial.
[160] **O Globo**. Huntington defende distensão gradual em seminário no Copa. Rio de Janeiro, p. 6, 13 ago. 1974.
[161] Ibidem.

Renato Lemos ressalta o proeminente papel de Samuel Huntington “na elaboração de uma estratégia de modificação progressiva do regime político ditatorial” brasileiro. O autor rejeita a interpretação econômica como justificativa para o início da transição política e enquadra essa questão “numa escala de tempo mais ampla” por meio da incorporação de “elementos externos como fatores explicativos” (Lemos, 2015, p. 560). Segundo tal perspectiva, Huntington seria uma espécie de “intelectual orgânico” do capital transnacional e teria contribuído para a “manutenção, sob novas formas políticas, das posições dominantes do bloco no poder construído no Brasil a partir de 1964” (Lemos, 2015, 561). Para Lemos, as ideias de Huntington “traduziam visões dos setores hegemônicos no sistema capitalista mundial e foram introduzidas no Brasil, basicamente, no espaço de uma década” (Lemos, 2015, p. 561). Os “livros e artigos foram o veículo da sua disseminação, complementada pela presença física em eventos político-acadêmicos e contatos com personagens centrais do regime ditatorial” (Lemos, 2015, p. 561). Assim, o cientista político recorreu a uma rede de conexões centrada na Universidade de Harvard. Foi o renomado intelectual Cândido Mendes quem o trouxe para o Brasil um ano após o golpe que depôs o presidente João Goulart. No contexto da primeira metade da década de 1970, “as propostas políticas de Huntington surgiam de um corpo teórico então ascendente no campo da ciência política internacional: a concepção do desenvolvimento como um processo de modernização de estruturas socioeconômicas e políticas” (Lemos, 2015, p. 565). Nesse sentido, a estabilização política configuraria um fator indispensável para o processo de modernização do Brasil. A abordagem conservadora do cientista político logo “se destacaria, nessa corrente, na defesa da importância da institucionalização da autoridade dos governos como condição para o desenvolvimento” (Lemos, 2015, p. 565).

As formulações teóricas de Huntington se encaixavam no projeto de longo prazo dos militares. A sua passagem pelo Brasil no ano de 1972 parece ter constituído um momento chave, quando “apontou a dificuldade de regular a luta por demandas econômicas – na forma de greves, protestos etc. – como o principal fator de ‘decadência’ dos sistemas políticos” (Lemos, 2015, p. 571). Sem muita cerimônia, Huntington propunha que, “para evitar que se chegasse a tal situação, poderia ser necessário restringir a liberdade no curto prazo” (Lemos, 2015, p. 571). A democracia defendida pelo cientista político era uma democracia procedimental, conforme a fórmula schumpeteriana. Assim, a descompressão do sistema político brasileiro deveria avançar de maneira progressiva e ser cuidadosamente planejada em etapas muito bem definidas. Antes de mais nada, o governo não poderia perder o controle do processo. Em segundo lugar, seria determinante superar as resistências oriundas de “elementos da linha dura e de outros círculos do governo e da oficialidade”. Huntington via a descompressão como um fenômeno coletivo,

particularmente adequado para um país descrito como uma “ditadura sem ditador”. A “descompressão sem descompressor” possibilitaria a despersonalização das etapas, facilitando sua implementação com fundamento em um “consenso entre os grupos dominantes no governo”. Por fim, o sucesso da descompressão dependeria da criação de mecanismos regulatórios estáveis prevendo a sucessão presidencial (Lemos, 2015). Lemos conclui que “a prescrição feita por Samuel Huntington seria seguida rigorosamente pelos governos Geisel e Figueiredo”. Por outro lado, “sem que se extinguissem as práticas violentas, a agenda da descompressão se constituiria de medidas que viabilizariam a incorporação de setores oposicionistas moderados, cujas reivindicações giravam, fundamentalmente, em torno das liberdades civis” (Lemos, 2015, p. 580).

Outro a reforçar a hipótese de que os postulados de Huntington tiveram um efeito expressivo nas decisões do regime militar brasileiro é Luís Felipe Miguel. O autor informa que, “no final do governo Médici, o Gabinete Civil da Presidência da República, então chefiado por Leitão de Abreu, encomendou ao cientista político estadunidense um estudo sobre como conduzir com segurança um processo de distensão política no Brasil” (Miguel, 2022, p. 110). O consultor “era um crítico dos problemas da democracia e advogava, em sua obra mais conhecida até então, não apenas a contenção da ativação política popular quanto a necessidade de algum grau de autoritarismo para promover a modernização de sociedades atrasadas” (Miguel, 2022, p. 110). Segundo Miguel, o documento encomendado pela ditadura, tendo recebido o título *Abordagens para a descompressão política*, buscava enfatizar “que a iniciativa política devia permanecer sempre nas mãos do governo e que era necessário equilibrar o combate à oposição externa e também interna, isto é, a ‘linha dura’ militar que recusava qualquer abertura do regime” (Miguel, 2022, p. 110-111). Não foi por acaso que Huntington, nos anos subsequentes, “permaneceu em diálogo com o general Golbery do Couto e Silva que substituiu Abreu no Gabinete Civil após a ascensão de Ernesto Geisel à presidência e é considerado o principal artífice da abertura ‘lenta e gradual’ da ditadura” (Miguel, 2022, p. 110-111).

Em face do debate que estava ocorrendo nos meandros acadêmicos e nos jornais, cujo teor principal recaía sobre a abertura do regime, o governo se viu obrigado a oferecer respostas para os problemas decorrentes do agravamento da realidade social do país e pela derrota sofrida nas eleições legislativas de 1974. No início de agosto de 1975, Geisel fez aquele que seria o seu “mais longo e incisivo pronunciamento de caráter político”, prontamente transmitido pela

televisão.[162] O general, na verdade, jogou um balde de água fria nas pretensões dos setores liberais que esperavam uma sinalização mais contundente a respeito da abertura política. Em seu discurso, o ditador tratou de reafirmar o pleno controle do processo de distensão por parte dos militares, sem deixar de citar novamente a possibilidade de empregar o aparato repressivo caso os grupos de oposição cometessem eventuais deslizes, queimando os estágios definidos pelo regime.

O discurso de Ernesto Geisel não serviu apenas para repetir o que ele já havia dito em outras ocasiões sobre o projeto de distensão política. Nos quase trinta e cinco minutos de mensagem televisionada, foi feito um balanço de seu governo que ressoou entre os parlamentares do MDB e nos grandes veículos de comunicação durante os dias seguintes. No plano econômico, Geisel falou das dificuldades internacionais e, citando os números atingidos em sua administração, tentou transmitir aos telespectadores os desafios enfrentados para manter o desenvolvimento econômico, traçando três vetores que preocupavam bastante o regime: o crescimento, a redução da inflação e o equilíbrio da balança de pagamentos.[163] Na área social, Geisel afirmou que o conjunto de ações adotado pelos governos anteriores fora limitado em razão do "desvario inflacionário" e do "descontrole das finanças públicas". O general, sem perder a oportunidade, supervalorizou iniciativas como "a criação do programa habitacional, a instituição do Estatuto da Terra, do salário-educação, do programa de saneamento" e "da reforma do ensino". Também citou a "criação do PIS-PASEP, a extensão da previdência social ao trabalhador rural e à empregada doméstica, o controle do cumprimento da legislação trabalhista, a expansão substancial dos recursos para a educação e outras áreas sociais".[164] Em resumo, Geisel tentava amarrar em seu discurso os resultados do "milagre econômico" às escolhas dos governos autoritários que lhe precederam na área social, com o propósito de diminuir as críticas da oposição sobre a concentração de renda provocada pelo modelo econômico implementado por Delfim Netto, naquela altura afastado da área econômica e designado embaixador na França.

O que realmente diferenciava o discurso de Geisel reproduzido na televisão em agosto de 1975 dos pronunciamentos feitos anteriormente era a preocupação com a questão social. De uma maneira ou de outra, o regime teria que encarar a precarização da vida cotidiana e os dilemas que afetavam as camadas populares da sociedade brasileira. Logo nos primeiros meses de seu governo, parecia perceptível que jogar as fichas apenas na despolitização dos mais

[162] **Folha de S. Paulo**. Geisel define rumos da distensão. São Paulo, p. 1, 2 ago. 1975.
[163] **Folha de S. Paulo**. Desenvolvimento político sem queimar etapas. São Paulo, p. 3, 2 ago. 1975.
[164] Ibidem.

pobres, por meio da visão autoritária que atribuía aos "de baixo" a incapacidade de participar da vida política nacional, abria flancos que eram engenhosamente explorados pelos opositores, sobretudo pelo chamado clero progressista. Nesse sentido, Geisel anunciou em agosto de 1975 a prioridade na "coordenação de soluções dos grandes desafios das Regiões Metropolitanas". Para tanto, em parceria com os estados, o governo federal estudava criar "um sistema de fundos de desenvolvimento urbano, capaz de contribuir significativamente para a solução de problemas como o de transportes coletivos, água e esgotos, controle da poluição de rios e mananciais, uso do solo e combate ao crime".[165] A ênfase em atender às demandas em torno do saneamento, da saúde e da habitação nos grandes centros urbanos tinha como pretensão apaziguar os ânimos das classes populares e afastá-las das retóricas sociais emitidas pelos opositores da ordem vigente, afinal o resultado das eleições legislativas prenunciava que algo estava ocorrendo na base da sociedade. Porém, em seu discurso, Geisel foi mais longe do que simplesmente estabelecer as metas do governo para os redutos de maior densidade populacional, pois o ditador tratou de colocar o projeto de distensão política em novos termos e condicionou tal processo às variações do contexto social. Antes, Geisel deixou visível o sentido da palavra distensão, vejamos alguns detalhes de seu pronunciamento:

> A palavra está no final do discurso de 29 de agosto de 1974, aos dirigentes da Arena. Nele me referi à missão que cabe ao Governo de promover o máximo de desenvolvimento possível e, a propósito, aludi ao processo de lenta, gradativa e segura distensão requerida.
> A partir de então, e principalmente depois das eleições de 15 de novembro, muito se tem publicado e discutido sobre a "distensão", atribuindo-se ao Governo e notadamente ao presidente da República – intenções, objetivos, avanços, recuos, submissão e pressões – que uns e outros absolutamente não correspondem à realidade, mas constituem fruto da imaginação e, por vezes, além do que contêm de intriga e de ação negativista, representam apenas o desejo íntimo de seus autores.
> A "distensão" é aí apresentada com a conotação exclusivamente política, visando, pelo que se diz, ao indispensável restabelecimento do chamado "estado de direito", mediante a pura e simples supressão do AI/5 e, complementarmente, a revogação do DL-477, a revisão da Lei de Segurança, a concessão de ampla anistia. Preconiza-se, também, reforma da Constituição, com a redução dos poderes do Executivo, considerados excessivos, e a ampliação das atribuições do Legislativo. Sente-se, nessas proposições, um indisfarçável saudosismo pelo passado não muito remoto, em que amplas disposições livres constavam do papel, nele estavam escritos, obedeciam ao aspecto teórico e formal do sistema, mas, de fato, iludiam a boa-fé de muitos, pois não eram praticadas, servindo ao invés, apenas, aos apetites e ao poderio de poucos.[166]

[165] Ibidem.
[166] Ibidem.

À primeira vista, Geisel aparenta querer corrigir a rota do processo de distensão que havia sido anunciado por ele anteriormente. Devemos interpretar com certa prudência o trecho citado, e não o encarar apenas como uma tentativa repentina do regime de mudar os rumos do projeto de longo prazo que presumia a implementação de uma democracia meramente formal no país. Isso porque o projeto de distensão era mais abrangente do que apenas controlar o sistema político, já que também envolvia o aprimoramento de alguns indicadores sociais e a concretização de uma espécie de "saneamento moral" das camadas populares. Indubitavelmente, ao expandir o sentido de distensão para a área social, o regime deixava patente que poderia aplicar mecanismos autoritários a fim de evitar a politização excessiva dos segmentos mais vulneráveis da sociedade brasileira. Na perspectiva dos militares, de nada adiantaria revigorar as engrenagens do sistema político para ele ser "contaminado" pelas classes subalternas, suscetíveis a "manipulação" de agentes supostamente envolvidos com a "subversão". Ampliar o significado do termo distensão, portanto, foi uma empreitada audaciosa que exigiria um trabalho de grande fôlego por parte do regime. Sabemos, porém, que era uma tarefa fadada ao fracasso. Talvez tenha escapado da avaliação feita pelos militares considerar que as estruturas sociais de longa duração de um país como o Brasil não se alterariam abruptamente da noite para o dia, sobretudo após as contradições geradas pelo "milagre econômico". Da mesma forma, Geisel deixou de ponderar que o regime não estava sozinho disputando prestígio junto aos setores de baixa renda. Apesar da quantidade de informações levantadas pelo SNI, muito provavelmente a alta cúpula militar subestimou a aproximação dos mais pobres com as vertentes progressistas da Igreja Católica. Os conflitos que adquiriam formato próprio no âmbito dos bairros e no campo também foram desprezados pelo governo, que prometia, muito vagamente, resolver as demandas do cotidiano através do II PND. O fato concreto é que os militares perderam a narrativa da política do cotidiano. Embora tivessem o controle dos rumos institucionais, as escolhas do regime para a área social mostrariam seus notórios limites.

O trecho que remete ao discurso de Geisel possibilita ao historiador analisar três movimentações do governo em meados do ano de 1975. Em primeiro lugar, o regime atuava para reverter o ânimo do debate público e a expectativa que fora criada em relação à abertura política – mencionou-se acima o espaço concedido por alguns jornais na divulgação das teses provenientes da ciência política. Em suma, buscava-se conter os danos provocados pelo resultado das eleições legislativas do ano anterior e, consequentemente, diminuir a repercussão do pleito nas páginas dos grandes veículos de imprensa. A expressiva vitória do partido de oposição, o MDB, fez alguns estratos da sociedade civil acreditar que a abertura política poderia

ser antecipada e concluída em um menor espaço de tempo. Em segundo lugar, as palavras de Geisel delineiam o futuro sem abrir mão de olhar para o passado e se contrapor a ele. Ou seja, a democracia a ser compactuada após a distensão política deveria passar longe da experiência democrática que perdurou no país de 1945 até o golpe de 1964. A geração de militares que ocupava o centro decisório do governo possuía aversão a qualquer resquício que lembrasse as disputas sociais protagonizadas naquele período. Por último, Geisel foi enfático ao sinalizar que a distensão não se resumia apenas ao plano político com a suspensão do AI-5, o fim da Lei de Segurança Nacional e a aprovação de uma anistia. É sobre este último ponto que iremos nos debruçar a partir de agora.

Segundo Geisel, "a distensão não" seria "apenas política, nem predominantemente política", pois ela estaria subordinada a um "desenvolvimento integral e humanístico, capaz, portanto, de combinar, orgânica e homogeneamente, todos os setores da comunidade nacional".[167] Distensão também era, defendia o ditador, a ação realizada "na área social". Além da implementação do II PND, caracterizava-se como distensão a "desvinculação do salário mínimo de implicações monetárias, proporcionando-lhe majoração de 43%; a criação de esquemas para casa própria aos brasileiros de menor nível de renda; a distribuição gratuita de remédios aos mais necessitados" e a "reestruturação do PIS e PASEP, de forma a propiciar mais um salário mínimo anual aos que" recebessem "até cinco salários mínimos".[168] Além disso, estaria inserido nesse pacote "a regularização do abastecimento da população em gêneros alimentícios", o que sepultaria as longevas filas que simbolizavam o "vexatório espetáculo" da fome nas cidades. Chegando ao final de seu pronunciamento televisionado, Geisel acrescentou ainda que era distensão "o encaminhamento da solução dos grandes problemas crônicos e crescentes das regiões urbanas", o "acesso de maior número de jovens ao ensino superior" e o papel do Governo Federal de destinar "parte substancial de suas rendas aos Estados e Municípios, atendendo às necessidades dos menos desenvolvidos, não obstante as dificuldades econômicas da hora presente".[169] Fica muito evidente na fala do ditador a redefinição do sentido de distensão. O regime passou a condicionar a distensão política a uma série de melhorias a ser efetivada na área social, dando vida ao que ficaria conhecido no debate público como distensão social. É certo que boa parte das medidas incluídas no projeto de distensão social não vingariam, mas a ditadura tentava criar um repertório próprio para difundi-lo às camadas populares da

[167] É curioso notar que Geisel utiliza uma expressão, "desenvolvimento integral e humanístico", muito provavelmente derivada do pensamento do filósofo francês Jacques Maritain, um influente pensador católico cujas formulações repercutiram no Brasil e na esquerda cristã.
[168] **Folha de S. Paulo**. Desenvolvimento político sem queimar etapas. São Paulo, p. 3, 2 ago. 1975.
[169] Ibidem.

sociedade brasileira. Afinal de contas, o sucesso da abertura política dependeria do arrefecimento da politização do cotidiano colocada em cena pelas classes subalternas.

Em comparação com os discursos anteriores, a fala de Geisel transmitida em agosto de 1975 trouxe pela primeira vez os problemas sociais ao cerne do debate político, algo muito diferente do pronunciamento noticiado após a convenção da Arena, em setembro de 1973, e durante a divulgação das metas de seu governo, em março de 1974, oportunidade na qual o chefe do poder executivo coordenou o primeiro encontro dos ministros de sua administração. No entanto, não há dúvida que o projeto de distensão já estava sendo executado pelo regime. O jornal *Folha de S. Paulo*, na seção reservada aos textos de opinião, em um fragmento assinado anonimamente por um certo A.D, repercutiu o destaque de Geisel aos problemas sociais com uma dose de ironia:

> Uma avaliação estatística do discurso presidencial revela que a palavra "democracia" foi empregada apenas três vezes, mas o termo "segurança" apareceu cinco vezes. Se, por um lado, a expressão "desenvolvimento" só apareceu quatro vezes, a menção do "social" ocorreu 11, denotando indisfarçavelmente a nova tônica do Governo. O termo "distensão" foi igualmente mencionado 11 vezes, o que é uma cifra importante.
> O discurso contém basicamente uma prestação de contas e um prognóstico. Na prestação de contas ficamos sabendo que o País vai bem, ainda que o salário-mínimo não tenha adquirido seu valor real [...].
> No capítulo dos prognósticos, percebemos que o Governo não irá permitir as distorções anteriores, do desenvolvimento sem equidade. A ênfase no social pode ser notada não apenas no número de vezes em que a palavra foi mencionada, mas na própria ideia exposta com nitidez, de que o processo de distensão política está indissoluvelmente ligado a uma correspondente distensão social [...].
> Ainda que seu prognóstico não seja aparentemente nada otimista para a abertura política, há nele uma evidente manobra dialética. Ao negar certos significados para a distensão, ele se insere na atmosfera da distensão, pois, ao discuti-la, o presidente a pratica. Ao leva-la à Nação, ele a exerce. Ao delimitá-la, ele a reconhece. É o processo lento e seguro que Geisel prometera antes e que, apesar dos sustos, segue o seu curso.[170]

A nova aparência provida por Geisel ao projeto de abertura dos militares reverberou desfavoravelmente entre os opositores do regime. Ulisses Guimarães emitiu uma nota sobre esse discurso presidencial, por meio da qual teceu esta crítica: "surpreendidos pela inversão do sinal, os que pensavam que trafegavam para a liberdade, ficaram à contramão e ameaçados de penas furibundas".[171] O senador Lázaro Barbosa, em nome da liderança da oposição, usou a tribuna da casa parlamentar para denunciar a ambiguidade do termo "distensão", comparando

[170] **Folha de S. Paulo**. Um Processo Lento e Seguro. São Paulo, p. 2, 2 ago. 1975.
[171] **Folha de S. Paulo**. Nota oficial de Ulisses. São Paulo, p. 3, 6 ago. 1975.

"o significado que lhe foi emprestado pelo próprio presidente da República em seu discurso de 29 de agosto de 1974, quando se limitou a conotá-lo com as áreas política e da segurança".[172] No entanto, ampliar a distensão política ao âmbito social foi quase uma imposição da realidade. O medo do regime de que o agravamento dos problemas sociais fosse capaz de alterar a estratégia de abertura política gradual era completamente plausível naquele momento. Uma amostra retirada do jornal *Folha de S. Paulo* comprova que, entre setembro de 1973 e janeiro de 1976, houve um aumento significativo de matérias que abordavam temas relativos às desigualdades, com destaque especial para a fome, a mortalidade infantil, a falta de moradias adequadas para os mais pobres e o crescimento da violência urbana. A precariedade da vida cotidiana das camadas populares foi estampada em letras garrafais no espaço público e entrou definitivamente na ordem do dia.

Ao examinar os jornais desse recorte temporal é possível encontrar manchetes do tipo "São Paulo, tempos duros", que inteirava o público leitor sobre os "problemas básicos" acumulados "na megalópole", isto é, "o temor da violência", a "falta d'água, carne, leite e pão".[173] As representações sociais que passaram a circular com maior intensidade através das páginas dos veículos impressos refletiam a chegada de "tempos mais difíceis". Na cidade de São Paulo, para ficar neste exemplo, havia um "déficit de 1000 salas de aula", uma carência de "3000 litros d'água por segundo na Zona Norte", a supressão de "65% de iluminação em 35 mil ruas" e a inexistência de "esgotos e canalização de 1200 km de córregos".[174] A falta de infraestrutura adequada nos grandes centros urbanos produzia casos dramáticos. Em junho de 1974, a *Folha de S. Paulo* publicou uma matéria relatando as "causas da mortalidade infantil". A reportagem afirmava que na faixa "de menores de 5 anos, equivalente a 105 por 1.000 crianças nascidas vivas", o país encontrava "nas diarreias infecciosas e no sarampo, associados à deficiência de nutrição, os principais fatores de mortandade dessa população".[175] A desnutrição estava diretamente associada aos índices de mortalidade infantil. Às vésperas da chegada do ano letivo de 1974, o jornal divulgou uma pesquisa feita no ano anterior pela educadora sanitária Nina Gennari, que contou com auxílio do Serviço de Saúde Escolar, órgão da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. A partir de uma amostragem considerando os "recursos socioeconômicos e culturais de 569 famílias do Jardim Miriam, situado na periferia da capital", constatou-se que "apenas 14,7% possuíam instalações sanitárias ligadas à rede de

[172] **Folha de S. Paulo**. MDB: Geisel mudou sinal do trânsito. São Paulo, p. 3, 6 ago. 1975.
[173] **Folha de S. Paulo**. São Paulo, tempos duros. São Paulo, p. 4, 17 set. 1973.
[174] Ibidem.
[175] **Folha de S. Paulo**. As causas da mortalidade infantil. São Paulo, p. 6, 8 jun. 1974.

esgoto" e "76,9% serviam-se de água retiradas de poços e nascentes, geralmente contaminados".[176] Os filhos das 569 famílias do estudo totalizaram o número de 2.440 crianças, matriculadas no Grupo Escolar Leonor Quadros. Desse montante, 477 crianças foram submetidas a exames laboratoriais "com a finalidade de identificar os níveis de hemoglobina". Os laudos "concluíram que 38,6% das crianças examinadas apresentavam nível" de hemoglobina "abaixo do normal", o que correspondia a uma porcentagem considerável de crianças anêmicas.[177] Seja pelos fluxos populacionais que desafiavam a oferta de serviços públicos nos centros urbanos ou pelo aumento da desigualdade social, principal alicerce do modelo de desenvolvimento econômico da ditadura militar, os efeitos da desnutrição ficariam incompletos se não considerássemos o tema da fome e da precária inserção urbana dos setores de baixa renda, assuntos que também passaram a ser elencados com maior frequência no jornal analisado.

Em abril de 1974, os indicadores da Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico, OCDE, alertavam para "o grau de desigualdade entre as camadas sociais, a amplitude da mobilidade social e a situação dos grupos desfavorecidos" dos países membros.[178] Ainda que em meados da década de 1970 as desigualdades dessem contornos a um problema de escala global, nos países em desenvolvimento, como era o caso do Brasil, a distância dividindo ricos e pobres gerava situações dramáticas de existência, principalmente em função da insegurança alimentar provocada pela fome. Em novembro de 1975, a *Folha de S. Paulo* reproduziu uma pequena matéria cujo título "Periferia: estudo revela círculo vicioso da fome", descreve com muita perspicácia as consequências terríveis da desigualdade social brasileira. Recorrendo a um trecho do relatório elaborado pela Secretaria do Bem Estar Social (SEBES), o periódico lançou uma reflexão sucinta sobre a força motriz da fome que retroalimentava os abismos sociais nas grandes cidades do país: "a criança carente, quando adulta, geralmente está destinada ao desemprego, ou subemprego, perpetuando em si e nos familiares as condições de carência, num verdadeiro círculo vicioso".[179] Somado ao espectro da fome, um outro elemento que assombrava os bairros populares era a precariedade das moradias. Pegando o caso da capital paulista, o mesmo jornal publicou, em março de 1975, um dado preocupante. De acordo com algumas informações tornadas públicas no encontro "São Paulo, o povo e seus problemas", na maior cidade brasileira havia "26.102 cortiços", onde viviam "aproximadamente 500 mil

[176] **Folha de S. Paulo**. Desnutrição, problema na volta às aulas. São Paulo, p. 22, 6 mar. 1974.
[177] Ibidem.
[178] **Folha de S. Paulo**. Indicadores sociais revelam tendências. São Paulo, p. 11, 25 abr. 1974.
[179] **Folha de S. Paulo**. Periferia: estudo revela círculo vicioso da fome. São Paulo, p. 15, 26 nov. 1975.

pessoas". Mas o problema da habitação não parava aí, porque os cortiços, "ao lado das 542 favelas existentes (com 70 mil moradores) e 352 mil casas precárias (1,5 milhão de residentes)", formavam "o grave retrato do problema habitacional paulistano".[180] Em tal conjuntura, a falta de perspectivas tinha como corolário o crescimento da violência urbana e estimulava a sensação de insegurança nas ruas.[181]

A partir do governo Geisel, as representações sociais criadas em relação às desigualdades brasileiras confirmam que dificilmente o regime conseguiria varrer para debaixo do tapete a deterioração das condições materiais de uma parcela expressiva da população. Entre o segundo semestre de 1975 e durante o ano de 1976, o governo se esforçou para emplacar o repertório da distensão social no debate público. Tratava-se, na verdade, de fornecer respostas aos problemas do cotidiano que afetavam em cheio as camadas populares, mas sem que o regime abandonasse as suas vestes autoritárias. O objetivo da ditadura que estava por trás do enfoque na área social consistia em evitar ao máximo que algum ruído pudesse respingar no projeto de abertura política, ameaçando a estratégia definida pelos militares de implementar uma democracia formal com restrições à participação das classes subalternas.

Seguindo a lógica da distensão social, o obstáculo de maior urgência a ser solucionado procedia das inúmeras carências no âmbito da saúde pública. No mês de agosto de 1975, poucos dias após ter realizado o pronunciamento que foi transmitido em cadeia nacional pela televisão, Geisel compareceu a abertura da V Conferência Nacional de Saúde, em Brasília, e firmou um compromisso do governo com os "projetos e atividades vinculados à proteção e recuperação da saúde, considerando entre eles o saneamento básico e a nutrição". Os recursos orçamentários previam o aporte de 110 bilhões de cruzeiros na área durante os cinco anos subsequentes.[182] Na ocasião, Geisel citou a necessidade de organizar um Sistema Nacional de Saúde e ressaltou a importância do Plano Nacional de Saneamento Básico, que visava "proporcionar água potável a mais 80% da população urbana do país e serviços adequados de esgoto a uma parte considerável desse contingente".[183] O general alegou que o governo tinha que remediar problemas antigos entre os quais figuravam "as endemias, os males causados pela subnutrição e os ainda elevados índices de mortalidade infantil". O desenvolvimento econômico vinculado ao modelo adotado pelos governos militares, com concentração de renda e arrocho salarial, tornaria viável aos "segmentos cada vez mais amplos da coletividade a possibilidade de

[180] **Folha de S. Paulo**. Cortiço, absurda casa de 500 mil paulistanos. São Paulo, p. 11, 27 mar. 1975.
[181] **Folha de S. Paulo**. Os especialistas concluem: nossa cidade está com medo. São Paulo, p. 20, 29 jun. 1975.
[182] **Folha de S. Paulo**. Toda atenção à saúde pública, reafirma Geisel. São Paulo, p. 1, 6 ago. 1975.
[183] Ibidem.

beneficiarem-se, sem paternalismo, dos resultados daqueles investimentos sociais", ao menos era isso que defendia Ernesto Geisel.[184] O cenário econômico mundial, porém, exigiria muita moderação por parte dos militares nas retóricas direcionadas à questão social.

O tema da saúde pública mobilizava as classes populares, sobretudo nos bairros mais carentes dos grandes centros urbanos. Para o então ministro da saúde Almeida Machado, havia alguns contratempos que deveriam ser resolvidos nas regiões metropolitanas a fim de diminuir as deficiências na oferta dos serviços básicos de saúde, especialmente nas cidades que recebiam vultosos contingentes populacionais de outras regiões do país. Em agosto de 1975, o ministro esteve em São Paulo para fazer a abertura da "conferência sobre saúde nas áreas metropolitanas". Contudo, sua fala entoou um pensamento cercado de estereótipos e preconceitos, uma vez que atribuía somente à "ruralização das cidades" a "causa da queda do nível de assistência para a saúde". Segundo o ministro Almeida Machado, "os problemas da saúde urbana seriam menores se menos homens se vissem forçados a desvincular-se de suas raízes, dos seus hábitos tradicionais, para procurarem melhores condições de vida nas cidades".[185] As medidas adotadas por seu Ministério almejavam "estabelecer um controle sanitário do fluxo migratório a partir das regiões de origem" e recomendavam "o estabelecimento de postos de triagem para evitar que doenças já erradicadas" fossem propagadas novamente "nas grandes cidades".[186] Além de reducionista, a abordagem do ministro não tocava no cerne do problema da saúde, pois deixava em segundo plano a alternativa de ampliar a oferta dos serviços básicos e mudar o foco das políticas públicas para reforçar as medidas preventivas, o que possivelmente iria melhorar o atendimento da população. Esse caso é emblemático e indica a dificuldade encontrada pelo regime de formular propostas convincentes aos inúmeros desafios de ordem social que se intensificaram na segunda metade da década de 1970.

É evidente que a proposta de distensão social emplacada pelos militares enfrentava sérios problemas estruturais que se agravaram na década de 1970. A iniciativa do regime de condicionar a abertura política aos índices do campo social foi uma resposta à crescente politização do cotidiano patrocinada pelo clero progressista, ao que atribuímos a formação de um repertório de mobilização social cristão. Esse repertório incorporava o engajamento das camadas populares em torno da melhoria de suas condições de vida. Não foi à toa que o Serviço Nacional de Informações produziu uma quantidade exorbitante de dossiês – reunindo

[184] Ibidem.
[185] **Folha de S. Paulo**. Saúde pública nas grandes cidades preocupa o Governo. São Paulo, p. 3, 11 ago. 1975.
[186] Ibidem.

documentos e vestígios desfavoráveis ao regime –, advertindo sobre a forma como a oposição direcionava seus contatos com os mais pobres por meio de temas intrínsecos às desigualdades sociais. Os cristãos progressistas que estavam imersos na base da sociedade, por intermédio dos assuntos do cotidiano popular, conseguiram construir relações fecundas com as classes subalternas. É certo que os militares consideraram a necessidade de fazer frente às retóricas sociais que estavam circulando no âmbito local. Mas, enquanto o governo prometia solucionar as demandas da pobreza, da fome e da mortalidade infantil, ampliando o alcance do II PND a essas áreas, os sentidos da distensão social foram moldados de acordo com as diferentes versões apresentadas por parlamentares da Arena e do MDB.

O senador Luís Viana Filho, da Arena da Bahia, disse ao jornal *O Globo* que seria "impossível ou mesmo irreal pensar em distensão política" sem se discutir, "ao mesmo tempo, uma distensão social". Segundo o senador, "essa abertura para o campo social" era coordenada pelo "Ministério da Previdência e Assistência Social". A criação de tal ministério "foi o atendimento, pelo presidente Geisel, das reivindicações sociais".[187] O modo como o senador define o processo gradativo, confirma que o intuito de incorporar uma variante social a abertura política tinha como finalidade "capacitar" as classes populares para que elas não deteriorassem a democracia projetada pelos militares. Sobre este ponto, o representante da Arena afirmou o seguinte: "torna-se inevitável que preparemos o eleitorado para que, ao comparecer às urnas o faço não motivado por dificuldades de vida, ressentimento, carestia, ou por todas aquelas dificuldades que tanto amarguram a vida do povo".[188] A mesma ditadura que realizara uma "limpeza institucional" logo após tomar o poder, afastando de suas atribuições todos os parlamentares indesejáveis a nova ordem, ansiava por concretizar o "saneamento moral" dos mais pobres, fazendo com que os setores populares não se deixassem levar pela influência de agentes "subversivos" – seja lá o que isso significasse àquela altura do campeonato.

Por outro lado, a oposição partidária tentou angariar dividendos políticos com as medidas anunciadas por Ernesto Geisel na área social, alguns parlamentares inclusive aproveitaram a brecha para apontar a incapacidade do governo de gerir os problemas sociais do país. O senador Roberto Saturnino Braga, do MDB do Rio de Janeiro, em um almoço com repórteres, relatou: "é claro que a tese de que a distensão não é somente política, é também social, pertence ao MDB, que foi o primeiro a pregar uma política de redistribuição de riqueza como pressuposto básico para a conciliação nacional". O senador ajustou os ponteiros e atribuiu a seu campo político a defesa da bandeira das injustiças sociais, tecendo uma crítica a suposta

[187] **O Globo**. Luís Viana Filho pede destaque para a distensão social. Rio de Janeiro, p. 3, 27 jun. 1975.
[188] Ibidem.

racionalidade do modelo de desenvolvimento econômico dos militares: "que racionalidade é essa que levou o governo a gastar exageradamente com a Ponte Rio-Niterói e com estádios gigantescos, enquanto os transportes urbanos foram relegados ao esquecimento?"[189] Uma parcela do MDB estava atenta aos dilemas do cotidiano da população de baixa renda. Para Saturnino Braga, o regime conduzia de maneira muito duvidosa as suas expectativas voltadas ao campo social, considerando que a distensão social não deveria ficar restrita a projetos como "PIS, PASEP, Proterra", "Polonordeste" e a "Poloamazônia". Segundo o senador emedebista, a distensão social envolveria compromissos de maior consistência como a "reforma tributária" e a cobrança de "impostos mais justos, com mais incidência sobre os maiores ganhos".[190] Em outras palavras, a distensão social só teria sentido para esses opositores se incorporasse algumas medidas para reduzir as desigualdades entre ricos e pobres.

Apesar das perspectivas antagônicas sustentadas pelos parlamentares do MDB e da Arena em torno da distensão social, o debate sobre o assunto foi perdendo fôlego no espaço público ao longo do ano de 1976. Talvez a avaliação mais lúcida sobre o tema tenha sido feita pelo jornalista Hélio Doyle, repórter da sucursal de Brasília da *Folha de S. Paulo*. Logo no início de janeiro daquele ano, Doyle publicou uma extensa matéria na qual analisava os pormenores da decisão apresentada por Geisel, em agosto de 1975, que atrelava a abertura política a um conjunto de benfeitorias na área social. Para o jornalista, a distensão social não era apenas um recuo estratégico em relação ao projeto gradual anunciado previamente por Ernesto Geisel, ou uma tentativa precipitada de fragmentar os rumos da abertura. Na ótica dos militares, "o agravamento dos pontos de tensão entre governantes e governados, no Brasil, caminhava para um nível perigoso, expresso principalmente pelo resultado das eleições" legislativas de 1974. Como a "insatisfação era grande" e a "oposição explorava bem esse clima", temia-se o acirramento dos conflitos com consequências imprevisíveis. Assim, conforme pontuou Hélio Doyle, "os objetivos do governo, de institucionalizar o poder em bases democráticas, seriam impossíveis de alcançar caso se agravassem as tensões sociais do país". Nos círculos internos da ditadura militar parecia haver um consenso segundo o qual a "linguagem utilizada no governo Médici para demonstrar o desenvolvimento do país (PIB, PNB, indicadores econômicos, renda per capita etc.) não surtia mais efeito", pois "as filas do INPS [Instituto Nacional de Previdência Social], a deterioração salarial, a correção monetária

[189] **O Globo**. Saturnino diz que o MDB é a favor da ordem e da segurança. Rio de Janeiro, p. 2, 23 ago. 1975.
[190] Ibidem.

do BNH" – Banco Nacional de Habitação – e "os problemas urbanos" adquiriam grandes proporções.[191]

De todo modo, a distensão social não era incompatível com o conceito de democracia defendido pelos militares, muito pelo contrário. Devido ao caráter meramente formal da prática democrática que se queria implementar no país, "uma fila do INPS" poderia ser capaz de provocar uma "revolta na população" e ameaçar a "chamada paz social". Em uma situação hipotética como essa, de acordo com o jornalista Hélio Doyle, o regime teria dois caminhos a seguir: "ou resolve os problemas do INPS e acaba com as filas, ou reprime a revolta para garantir a paz social".[192] Porém, caso a primeira opção não fosse bem sucedida a segunda não seria descartada. Os possíveis êxitos da distensão social, todavia, decorreriam das metas traçadas pelo Ministério da Previdência e Assistência Social, dirigido naquele momento por Luís Gonzaga do Nascimento e Silva. A pasta passou a ter destaque no governo Geisel, movimentando vultuosos recursos financeiros. Segundo as projeções do ministro Nascimento e Silva, "dentro de cinco anos, com as medidas adotadas, o panorama social no Brasil" mudaria de configuração e ofereceria a Geisel a oportunidade de cumprir seu programa de governo.

O regime enfrentava focos de tensão nas grandes cidades. Desse modo, as áreas urbanas receberiam "prioridade absoluta em todos os planejamentos" ministeriais, pois dilemas como o "subemprego, habitação, saneamento, educação, poluição, criminalidade", eram "comuns a todas as cidades brasileiras". As carências compartilhadas pelos mais pobres nas cidades constituíam o solo fértil para a emergência de contestações ao regime. Seguindo o argumento do jornalista Hélio Doyle, a cúpula militar atribuía aos problemas dos centros urbanos ao insucesso nas eleições legislativas de 1974, já que o voto no MDB teria sido motivado "não só por essas tensões como também pelo maior nível de politização dos habitantes" desses espaços, levando-os a um nível de "exigência de realizações e, assim, à oposição".[193]

Uma linha divisória separava as expectativas geradas pelo regime em torno da distensão social da realidade concreta que batia à porta das camadas populares brasileiras. Foi por isso que o jornalista da *Folha de S. Paulo* ressaltou que muitos setores da sociedade desconfiavam da efetividade da política social anunciada pelo governo autoritário. Acreditava-se, portanto, que "o desenvolvimento nacional estaria apoiado em bases que não permitiriam ampliar a distribuição da riqueza". Até mesmo durante as discussões internas, quando nomes importantes da administração Geisel se sentavam à mesa de negociações, havia questionamentos que

[191] **Folha de S. Paulo**. Distensão Social, a Grande Cartada. São Paulo, p. 4, 8 jan. 1976.
[192] Ibidem.
[193] Ibidem.

colocavam à prova "se as realizações do governo no setor" seriam realmente "suficientes para, a curto prazo, possibilitar a vitória da Arena nas urnas, e, numa perspectiva maior, abrandar e reduzir as inevitáveis tensões sociais próprias da economia de mercado".[194] Os anos seguintes trariam respostas contundentes a esse tipo de dúvida que se levantava no momento decisivo da abertura política.

Em linhas gerais, a ditadura militar conseguiu controlar o ritmo da distensão política da maneira como seus principais artífices haviam definido entre 1973 e 1974. O caráter lento, gradual e seguro se impôs em um país cuja oposição não teria forças suficientes para assumir as rédeas de uma transição ao regime democrático durante a segunda metade da década de 1970. No âmago das disputas políticas, os militares pareciam desfrutar de certo conforto. A forma como a distensão foi levada pelo governo Geisel reforça esse aspecto. Em qualquer entrave que porventura ameaçasse o projeto autoritário, os militares tinham às suas ordens o aparato repressivo. O conjunto de leis chamado de "Pacote de Abril" é um exemplo crasso de que as arestas na área política seriam cortadas para evitar possíveis inconvenientes. Porém, o que causou desconforto aos estrategistas do regime foi a eclosão dos problemas sociais. A partir do ano de 1975 ficou muito difícil esconder as contradições gestadas pelo "milagre econômico", bem como seus desdobramentos na área social.

Ao condicionar a abertura política a uma distensão social, a ditadura mostrou que o seu projeto de institucionalizar o regime em bases pretensamente democráticas era mais abrangente do que fora previsto. Além de criar uma arquitetura institucional que deixaria para trás os supostos "vícios" da experiência democrática anterior ao golpe, os militares pretendiam promover uma espécie de "saneamento moral" das camadas populares. De acordo com a perspectiva autoritária, os mais pobres seriam incapazes de conviver com a democracia, uma vez que eram suscetíveis a influência de agentes "subversivos" e poderiam fomentar crises que prejudicariam o andar das relações capitalistas no país. O fato é que, em questão de pouco tempo, os problemas sociais movimentaram as peças no tabuleiro, levando para o centro do debate algumas demandas de sujeitos anônimos que enfrentavam a precariedade da vida. Subestimados pelos militares, esses sujeitos formaram um repertório de mobilização social com fundo cristão pelo qual buscaram dar sentidos práticos às suas lutas.

Não há dúvidas quanto ao propósito do projeto de distensão social. Certamente ele obedecia a cartilha autoritária, mas não seria por meio de tal projeto que as camadas populares tentariam conquistar direitos essenciais. A distensão social, na verdade, abriu uma brecha na

[194] Ibidem.

qual entraram em cena as temporalidades espalhadas pelo cotidiano popular, que passaram a correr em paralelo com as pretensões gradualistas do regime. Foi nos meandros dessas temporalidades que as camadas populares posicionaram as suas bandeiras de luta. Se o governo autoritário controlou o tempo da política institucional, era impossível controlar os múltiplos tempos que se alastraram pelo dia a dia dos mais pobres. Em alguns momentos do processo que demarcou a passagem da ditadura militar para a Nova República, as temporalidades espalhadas no cotidiano ameaçaram se sobrepor ao tempo da política. No cruzamento desses conflitos, a democracia foi um valor disputado. Eis uma das características da transição política brasileira, a coexistência de uma cultura política autoritária, representada pelo projeto de distensão dos militares, e a circulação de um repertório que foi moldado pelos "de baixo". Repertório esse que jogava luz a um sentimento de dignidade construído socialmente pelas classes subalternas brasileiras, somado a uma certa noção dos pobres enquanto "povo de Deus", derivada do humanismo cristão. Um processo de democratização da sociedade brasileira seria desencadeado, fortalecido por práticas, símbolos e ações que reinavam no âmago das camadas populares. Aos militares, interessava vigiar e diluir esse processo.

2 O HUMANISMO CRISTÃO EM MOVIMENTO

A distensão social foi uma resposta da ditadura à politização da sociedade brasileira fomentada pelo clero progressista. Segundo o discurso adotado pelo regime e por seus agentes inseridos nas engrenagens dos serviços de informações, cidadãos e cidadãs pobres seriam incapazes de exercer a participação política e poderiam provocar instabilidade na ordem vigente. O cuidado deveria ser redobrado para evitar possíveis fissuras institucionais. Desse modo, a espionagem política baseava-se na necessidade de proteger a "plebe" de influências externas, sob a justificativa de que era essencial salvaguardá-la da manipulação orquestrada por grupos mal-intencionados que buscavam doutrinar pessoas simples e explorar suas supostas ingenuidades. Este capítulo tem como objetivo aprofundar a análise acerca dos propósitos do SNI ao vigiar o clero progressista e suas interlocuções com as classes populares. O argumento a ser desenvolvido parte da premissa de que, por trás dos jargões anticomunistas e das elucubrações gramaticais presentes nos relatórios internos dos departamentos de informações da ditadura militar, havia a intenção dos agentes de manter as instâncias decisórias do governo a par da atuação da corrente cristã progressista entre os segmentos mais vulneráveis da população brasileira. Em muitos registros, predominava a crítica à politização da sociedade promovida por essa ala do clero, assim como a denúncia sobre a corrosão de valores tradicionais do catolicismo brasileiro que estariam em risco devido à expansão da linha progressista nos meandros da institucionalidade católica.

Com efeito, a ditadura ativou o SNI de forma recorrente para obter detalhes relacionados às movimentações ocorridas no âmbito do catolicismo nacional e medir a temperatura da intervenção social de bispos, padres e demais religiosos identificados com a esquerda cristã. Ao longo da década de 1970, a comunidade de informações detectou o crescimento da ala progressista do clero brasileiro e apresentou versões para dar conta de explicar esse fenômeno. Durante o período em que Ernesto Geisel esteve no comando do regime, ocorreu uma série de tensões que colocou o governo em rota de colisão com a hierarquia eclesiástica. Em 1976, o recrudescimento dessa disputa atingiu seu ponto máximo e culminou na publicação de notáveis manifestos da CNBB, os quais condenavam as práticas arbitrárias da ditadura militar. Além disso, os conteúdos desses documentos tiveram um impacto significativo na sociedade ao abordar um tema sensível: a crescente participação dos cristãos na arena política, impulsionada pelas experiências adquiridas nas comunidades de base. Com a promessa de viabilizar a "distensão política", o ditador Geisel abriu um horizonte em que a democracia se tornou um ideal a ser atingido por diferentes grupos, inclusive pelos cristãos.

Na sequência, o capítulo explora aquele que seria o principal elemento que motivou a intervenção social do clero progressista: o humanismo cristão. Com o intuito de atingir tal propósito, foi preciso transpor o enredo típico dos documentos do SNI, pois estes resumem a atuação da referida tendência católica à "doutrinação". A explicação defendida nesta tese propõe que o trabalho realizado pelo clero progressista na base da sociedade brasileira durante a transição política se deu por intermédio de uma dimensão político-religiosa humanista que expressava um lastro temporal. Entende-se que essa dimensão político-religiosa ganhou relevância no mundo católico ao término da Segunda Guerra Mundial. As sementes do humanismo cristão, a depender do solo onde foram germinadas, geraram frutos variados. Portanto, tal dimensão não se configurou enquanto algo estático no Brasil. Compreender suas metamorfoses ajuda a desvendar aspectos importantes, como a finalidade das atividades patrocinadas pelo clero progressista na década de 1970, a resistência de parte da Igreja Católica ao autoritarismo militar e a formação de um repertório de mobilização social que trouxe à tona novos sentidos de democracia.

Por fim, o presente capítulo explora o caráter internacional do humanismo cristão, ampliando o âmbito em que circularam ideias e práticas sociais que também contribuíram para deslegitimar o governo brasileiro. Os atores identificados com o clero progressista souberam transitar com primazia pelos itinerários do humanismo cristão ligados ao dinamismo do mundo católico da segunda metade do século XX. Verificou-se, portanto, uma intensa movimentação por esses circuitos internacionais que chamou a atenção da ditadura brasileira ao longo da década de 1970. Atentos à repercussão no exterior das denúncias feitas por sujeitos ligados à esquerda cristã, os serviços de espionagem do regime militar trataram de ativar seus braços fora do país para observar o que estava ocorrendo. O SNI fez uso do aporte de informações coletadas pelo Centro de Informações do Exterior (CIEX), este criado e situado no âmbito do Ministério das Relações Exteriores (MRE), para vigiar as movimentações de seus opositores fora do país. Os relatórios produzidos pele secreto órgão diplomático registraram episódios que permitem ao historiador visualizar, indiretamente e com os cuidados necessários, redes que conectaram tramas e indivíduos dentro e fora do estado nacional. Por essas redes, entre outras coisas, se disseminaram ideias relacionadas à defesa dos direitos humanos, aos entendimentos sobre a democracia, ao papel das comunidades de base para a democratização do país e à crítica ética cristã voltada ao capitalismo. Em outras palavras, são redes que aproximam um nome proeminente como o de Dom Hélder Câmara às experiências de sujeitos quase anônimos como Luizinho, Grací e Sr. Elizeo – todos do movimento por moradia de Piracicaba –, entre tantas vivências populares que já foram mencionadas na tese.

2.1 A DENÚNCIA DA POLITIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA

Em maio de 1980, com a eclosão de uma nova greve dos metalúrgicos na região do ABC paulista, a agência central do SNI lançou um boletim analítico que fazia um balanço da relação entre a ala progressista da Igreja Católica e o regime militar. Do apoio institucional oferecido pelos setores conservadores do clero durante as articulações golpistas de 1964 ao distanciamento das políticas implementadas pelos generais-presidentes, algo que delimitava a convivência dos militares com a alta hierarquia do catolicismo brasileiro havia mudado e intrigava a comunidade de informações. Os agentes queriam situar o ponto de inflexão que levou uma parte expressiva do clero a denunciar o descaso do regime com a população mais pobre e as constantes violações dos direitos humanos. Para cumprir a tarefa, as mentes do SNI encarregaram-se de levantar questionamentos de toda ordem. Nada poderia escapar do crivo autoritário e anticomunista, nem mesmo o comportamento de padres e bispos. Uma frase despretensiosa professada no decorrer de uma celebração eucarística poria qualquer sacerdote na condição de potencial subversivo. Os documentos consultados dão conta da montagem de um amplo arco de vigilância que tinha como objetivo seguir de perto as clivagens do clero brasileiro e verificar até que ponto as movimentações detectadas poderiam significar uma verdadeira ameaça às ambições do regime militar.

No interior da máquina de vigilância da ditadura, entre os comissários da rede de espionagem, certamente era comum a formulação de interrogações do tipo: qual a melhor maneira de monitorar o clero progressista? Como identificar um adepto de tal corrente? Seria viável conter as críticas feitas por religiosos ao governo? Qual o grau de aceitação dos progressistas junto às pessoas comuns? A distância criada entre esse segmento da Igreja e o regime teria recebido influência de padres estrangeiros? As indagações podem levar a duas rotas, que não se excluem necessariamente. De antemão, elas estimulam uma leitura sobre a real intenção do SNI com a espionagem empreendida contra os membros dessa corrente do clero, o que configurou uma notória tentativa da comunidade de informações de alertar as instâncias decisórias do regime para a politização excessiva da Igreja Católica e sua capacidade de interferir no humor das classes subalternas no Brasil. Os operadores do SNI, no entanto, não se limitaram a redigir papéis e a enviar referências a outros órgãos do governo, pois havia um esforço muito perceptível para se criar um clima hostil e constranger alguns religiosos perante a opinião pública por meio da divulgação de informações espalhafatosas e dúbias. Ao mesmo tempo, o SNI buscou assimilar a própria dinâmica do clero progressista e as conexões estabelecidas por seus prosélitos dentro e fora das fronteiras nacionais. A imersão dessa corrente

cristã nos subterrâneos da sociedade brasileira tinha o interesse, é inquestionável, de estender a zona de influência da cristandade em um país de proporções continentais, mas o contato projetado junto aos mais pobres forneceu elementos sólidos para o despertar de um campo político popular. De igual modo, as interações entre os sacerdotes brasileiros e os representantes da Igreja Católica de outros países também entraram no radar da ditadura, e para tal fim o Centro de Informações do Exterior (CIEX) tratou de suprir a demanda por referências. Coube ao CIEX, conforme veremos na próxima seção desta tese, testemunhar com a devida atenção o fluxo de alguns personagens do catolicismo brasileiro pelas nações estrangeiras.

O fato é que durante o curto período de tempo que separava a nova greve deflagrada na região do ABC paulista da conspiração golpista de 1964, "surgiu e cresceu vertiginosamente o número de organismos e de entidades ligadas à ala 'progressista' da Igreja", conforme destacou o boletim do SNI que recebeu status de "apreciação especial".[195] Os grupos que desfrutavam do beneplácito do clero progressista não cessavam de produzir "panfletos, livretos e outras publicações, voltados para a difusão de teses as mais confrontadoras às providências governamentais, já que obedeciam aos interesses sociopolíticos dos setores *esquerdistas* da Igreja", prosseguia o texto.[196] O protagonismo assumido pela fração católica comprometida com as causas sociais era mais do que evidente e já havia tomado corpo nas páginas dos principais veículos de imprensa do país,[197] de modo que, conforme um dos relatórios, a postura da "Arquidiocese de São Paulo, de iniciativa de D. Paulo Evaristo Arns, D. Cláudio Hummes e Carlos Alberto Libânio Cristo (Frei Betto), com o apoio da CNBB, insuflando os grevistas metalúrgicos do ABC/paulista", apenas serviria para ratificar a posição contrária da ala progressista em relação ao governo chefiado por João Figueiredo, mesmo após tentativas de aproximação entre as partes. Os clérigos citados davam guarida aos trabalhadores que haviam cruzado os braços. Atitudes como ceder o espaço físico de igrejas para a realização de reuniões e o incentivo à convocação de assembleias, mesmo após o Tribunal Regional do Trabalho (TRT) emitir um parecer que considerava o movimento ilegal, causavam grande desconforto na cúpula do governo. A mobilização dos metalúrgicos era o assunto em alta no espaço público em maio de 1980 e os agentes do SNI incumbidos de escrever o boletim não se furtaram em fazer uma avaliação de conjuntura. O evento, porém, serviu apenas como uma espécie de

[195] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Apreciação Especial n. 09/19/AC/1980. Atuação da ala "progressista" da Igreja no Brasil. 05 de maio de 1980. BR DFANBSB V8. AC ACE 8993/1980.

[196] Ibidem.

[197] Uma rápida pesquisa efetuada nos jornais *Folha de S. Paulo*, *O Globo* e *Jornal do Brasil*, confirma o espaço que bispos e padres passaram a ter no debate público em meados da década de 1970.

preâmbulo para a formulação de uma leitura um pouco mais refinada por parte dos agentes, que consistia na elaboração de um histórico plausível sobre o afastamento de figuras proeminentes da Igreja Católica do regime militar.

De acordo com o boletim do SNI preparado naquele mês, os ruídos tiveram início "pela necessidade de medidas forçosamente tomadas pela Revolução", isto é, pela perseguição de "leigos e pessoas outras ligadas a movimentos então existentes", sobretudo aos que faziam parte da Juventude Operária Católica, da Juventude Estudantil Católica e da Juventude Universitária Católica, "que funcionavam como movimentos da Ação Católica e desfrutavam da cobertura" do clero.[198] Antes do golpe que levou os militares ao poder ser consumado, alguns componentes desses grupos migraram para a chamada Ação Popular, "em cujos quadros se abrigaram elementos sabidamente subversivos, que desenvolviam ações contrárias ao regime" e "que não puderam ser toleradas".[199] O *modus operandi* da AP, obviamente, escapava da curtíssima margem de manobra permitida pelas malhas da repressão aos opositores da nova ordem instituída. O argumento explorado no boletim do SNI tentava imputar única e exclusivamente a tal episódio o motivo para a fermentação de um clima turbulento envolvendo a Igreja e o regime. A partir de então, "leigos e religiosos" teriam aderido aos "movimentos de repúdio às ações oficiais, através de um grupo inicialmente pequeno, mas que, crescendo geometricamente", chegou "a alcançar uma cifra bem elevada, havendo nada menos de três dezenas de representantes da hierarquia católica" quando o boletim foi lavrado.[200] Tamanha era a preocupação com a presença de figuras de proa do clero brasileiro nas fileiras da corrente progressista, que uma extensa ficha foi divulgada no boletim, na qual perfilaram nomes conhecidos como o do Cardeal-Arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns; o do Bispo do Prelado de São Félix do Araguaia, D. Pedro Casaldáliga; do Bispo de Nova Iguaçu, Adriano Hypólito; e do Arcebispo de João Pessoa, João José Maria Pires.[201]

---

[198] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Apreciação Especial n. 09/19/AC/1980. Atuação da ala "progressista" da Igreja no Brasil. 05 de maio de 1980. BR DFANBSB V8. AC ACE 8993/1980.

[199] Ibidem.

[200] Ibidem.

[201] Consta na lista do boletim os seguintes nomes que pretensamente faziam parte da ala progressista da Igreja Católica no Brasil: D. Paulo Evaristo Arns, Cardeal-Arcebispo de São Paulo; D. Pedro Maria Casaldáliga, Bispo do Prelado de São Félix do Araguaia/MT; D. Ivo Lorscheiter, Presidente da CNBB; D. Luciano Mendes de Almeida, Secretário Geral da CNBB; D. Cláudio Hummes, Bispo de Santo André/SP; D. Angélico Sândalo Bernardino, Bispo Auxiliar de São Paulo; D. Tomás Balduíno de Souza, Bispo de Goiás/GO e vice-presidente do CIMI; D. Moacyr Grechi, bispo do Acre e presidente da Comissão Pastoral da Terra; D. José Patrick Hanrahan, Bispo de Marabá/PA; D. Luís Gonzaga Fernandes, Bispo Auxiliar de Vitória/ES; D. João José da Mota e Albuquerque, Arcebispo de São Luís/MA; D. João Batista da Mota e Albuquerque, Arcebispo de Vitória/ES; D. Aloísio Lorscheiter, Cardeal Arcebispo de Fortaleza/CE; D. Hélder Câmara, Arcebispo de Olinda e Recife/PE; D. José Maria Pires, Arcebispo de João Pessoa/PB; D. Adriano Hypólito, Bispo de Nova Iguaçu/RJ;

Se a radicalização da Ação Popular foi interpretada pelos agentes do SNI como o fator crucial que redundou no desgaste da relação entre Igreja e regime, a consolidação desse clima havia ocorrido com a guinada da CNBB. Ainda segundo o boletim em apreço, a instituição católica, criada em 1952, "desvirtuou-se progressivamente de seus objetivos" e, a partir de 1967, "com a participação mais efetiva da ala progressista", se impôs à entidade "uma atuação de caráter eminentemente político, traduzida na edição de uma série de documentos em que os clérigos esquerdistas passaram a opinar sobre questões sociais, políticas e econômicas, sempre contestando não apenas o Governo, mas, principalmente, o Regime".[202] Diante da ênfase dada pelo boletim e à luz da greve dos metalúrgicos do ABC paulista, os sacerdotes "rebeldes" não estariam afrontando somente o governo de João Figueiredo, mas a ditadura militar e seu projeto autoritário como um todo, algo que deveria ser zelado pelos agentes de vigilância.

A forma de ajuizar os laços envolvendo a Igreja Católica e os governos militares dependia das variações que cada conjuntura apresentava. As análises contidas nos relatórios que rondavam os circuitos internos da comunidade de informações também vinham acompanhadas de preconceitos, das preferências pessoais e dos equívocos cristalizados pelo agente incumbido de dar vida ao documento. Se recuarmos um pouco no tempo, veremos que, em março de 1970, a luta armada aparecia com destaque em uma mensagem confidencial transmitida pelo Centro de Informações da Marinha (CENIMAR), que procurava explicar a atuação política da Igreja no Brasil e a ligação dos dominicanos com a Ação Libertadora Nacional (ALN). A versão concebida em tal documento apostava que o conservadorismo católico iria sufocar os poucos "subversivos esquerdistas" do clero brasileiro. Segundo o argumento transmitido aos diversos órgãos do aparato de espionagem da ditadura – entre os quais constava o SNI –, as desavenças do regime com o catolicismo progressista começaram a se manifestar em decorrência das resoluções pactuadas durante o XXI Concílio Ecumênico do Vaticano.[203] As diretrizes do encontro eclesiástico estariam suscitando "confusões nos espíritos católicos por motivos de má tradução, interpretação e até mesmo deturpações propositais por parte de religiosos interessados em confundir e justificar" suas atribuições.[204] Reduzindo a

D. Aldo Gerna, Bispo de São Mateus/ES; D. Quirino Adolfo Schmitz, Bispo de Teófilo Otoni/MG; D. Fernando Gomes dos Santos, Arcebispo de Goiânia/GO.

[202] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Apreciação Especial n. 09/19/AC/1980. Atuação da ala "progressista" da Igreja no Brasil. 05 de maio de 1980. BR DFANBSB V8. AC ACE 8993/1980.

[203] Há um erro factual bem evidente no documento emitido pelo CENIMAR. O relatório afirma que o XXI Concílio Ecumênico do Vaticano teria ocorrido em 1967. Sabemos, porém, que o Concílio Vaticano II foi convocado no final de 1961, sendo concluído somente em 1965, já no pontificado de Paulo VI.

[204] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Marinha. CENIMAR. Informação n. 104. 20 de março de 1970. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 1962/1970.

complexidade dos embates pastorais que derivaram do Vaticano II, o Centro de Informações da Marinha entendia que "os religiosos radicais" sentiam-se "protegidos" e respaldados institucionalmente, o que os levava a praticar atos subversivos e de doutrinação. Determinadas agências do setor de espionagem da ditadura militar brasileira se colocavam enquanto salvaguardas da tradição conservadora católica contra "uma atualização total" da Igreja na "vida moderna".[205] Essa postura pode ser confirmada através de um excerto que descrevia os novos hábitos adotados por sujeitos que passaram a ser classificados nos relatórios como membros do clero progressista, vejamos: "Os jovens seminaristas são politizados, os padres abandonam os conventos e vão trabalhar residindo em casas leigas, as freiras abandonam o uso dos trajes tradicionais" e o "culto religioso é modificado".[206] As intenções do relatório, porém, não eram tão "nobres" assim, apesar do estranhamento provocado pelas mudanças de costumes que ameaçavam fazer ruir a hierarquia católica e os valores conservadores.

A tentativa de conservar a tradição da Igreja não deve ser vista como um gesto de bondade dos agentes que atuavam no Centro de Informações da Marinha. Eles queriam, de fato, preparar um enredo para justificar a repressão que se abateu sobre a Ordem Dominicana no Brasil, particularmente em função do envolvimento de alguns religiosos com a luta armada. Vale lembrar que o líder da ALN, Carlos Marighella, fora assassinado em novembro de 1969, um pouco antes de ser concluído o diagnóstico do CENIMAR. Sendo assim, passar a imagem de que o governo militar contemporizou o quanto pôde em relação ao papel político dos dominicanos era algo essencial. A conduta política de condescendência com os "radicais católicos" foi justificava no relatório com a referência ao caso do auxílio prestado pelos expoentes da ordem dominicana durante a organização do 28º Congresso da UNE, em 1966, entidade que estava na ilegalidade, quando os dominicanos forneceram "alojamentos aos congressistas cujas reuniões foram realizadas no Convento dos Franciscanos em Minas Gerais".[207] Diante desse episódio, "o governo nada fez para punir os padres responsáveis, mostrando ser liberal e não querendo criar choques com a Igreja", atenuava o escrito.[208] As coisas, porém, não poderiam ficar como estavam e, na versão redigida pelo relatório do CENIMAR, teria sido necessário adotar uma atitude enérgica para interromper a aventura de cristãos na luta armada. Apesar de garantir que havia uma quantidade diminuta de religiosos metidos "com a guerra revolucionária", o Centro de Informações da Marinha detectou, já no

[205] Ibidem.
[206] Ibidem.
[207] Ibidem.
[208] Ibidem.

início do ano de 1970, o crescimento do número de católicos contrários ao regime que passaram a colaborar com as guerrilhas urbanas, obrigando o governo a "combatê-los a fim de que o país não" fosse "dominado por doutrinas totalitárias".[209] O incipiente mal-estar criado entre a Igreja Católica e a ditadura militar, portanto, era explicado no início da década de 1970 pela colaboração dos religiosos com a luta armada e pela interpretação que os componentes do clero brasileiro faziam das decisões conciliares do Vaticano II. As crueldades cometidas nos porões da ditadura passavam ao largo desse tipo de avaliação.

As razões por trás da crise entre a Igreja Católica e o regime que foram elaboradas na primeira metade da década de 1970 pelos setores de inteligência tornaram-se obsoletas com o avanço da conjuntura, de modo que é necessário focar no que ocorreu na segunda metade da década. Em janeiro de 1977, foi a vez do Centro de Informações do Exército (CIE) providenciar a distribuição de um relatório periódico de informações referente ao mês de dezembro do ano anterior. Foram despachados cerca de 140 exemplares do documento, montante que contemplou os órgãos de espionagem da ditadura e outros departamentos das Forças Armadas. Ao examinar o material, nos deparamos com novos elementos que buscavam atualizar os desacordos entre o clero e o regime militar. Esse tipo de relatório confidencial caracterizava-se pelo uso de uma linguagem pretensamente técnica a fim de descrever os desafios momentâneos enfrentados pelo governo, mas seu conteúdo expõe referências altamente suspeitas e corrompidas pela narrativa oficial. O documento, que foi assinado pelo então chefe do CIE, o general de brigada Antônio da Silva Campos, abordava as últimas atividades políticas observadas no país, os problemas do campo econômico alusivos à inflação, ao preço dos combustíveis e aos conflitos agrários. Ademais, o relatório conferia um espaço bastante significativo para discorrer sobre três frentes: a presença do comunismo na vida nacional, a rearticulação do movimento estudantil e a atmosfera do movimento religioso. Pularemos diretamente ao último ponto. No que concerne ao clero e aos cristãos progressistas, o Centro de Informações do Exército chegou à seguinte conclusão: "A política governamental objetivando a contenção dos ativistas do clero parece ter experimentado durante o período mudanças consideráveis, suscitadas, particularmente, pelo evidente propósito da esquerda clerical de acelerar o processo de confrontação com o Governo".[210] O regime se propôs a fazer uma correção de rota, o que demandaria adotar estratégias mais incisivas de enfrentamento aos religiosos que contestavam a ordem. Para

[209] Ibidem.

[210] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro – Centro de Informações do Exército. Relatório periódico de informações n. 12/1976. Período de 1 a 31 de dezembro. BR DFANBSB V8. AC ACE 100499/1977.

alcançar esse fim, as medidas traçadas consistiam em incentivar "o comportamento da parte não contaminada do clero" e pressionar a "opinião pública comandada pela imprensa".[211] Novamente subjaz a ideia de que parte dos sacerdotes estaria trabalhando para "infectar" a hierarquia da Igreja Católica, manchando a histórica relação entre a instituição cristã e o Estado brasileiro. Reforçar as divisões internas do catolicismo e promover um clima adverso aos "progressistas" no espaço público parecem ter sido artimanhas colocadas em prática pelos militares e ampliadas pela espionagem política no conturbado ano de 1976.

Ao que tudo indica, a primeira medida parecia mais viável de ser executada do que a segunda. Isso porque, na avaliação do Centro de Informações do Exército, nos anos anteriores a 1976, a imprensa portava-se com equilíbrio quando o assunto era o "relacionamento Igreja-Estado", porém os "últimos acontecimentos" indicavam "um maior engajamento de publicações de orientação esquerdista (Movimento, Veja), através de extensas matérias de cunho editorial e sutilmente orientadas para o apoio de ativistas do clero".[212] Mas o que teria acontecido no ano de 1976 para que a imprensa desse mais voz aos religiosos? Segundo consta no relatório distribuído pelo CIE, houve a sinalização de afastamento definitivo da ala progressista católica com a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, "elaborada e difundida pelos líderes da esquerda clerical enquistados na Comissão Representativa da CNBB".[213] Na ótica do relatório, a publicação "teve o propósito indiscutível de formalizar um franco rompimento da esquerda clerical com o governo e fazer crer que tal posicionamento correspondia ao da Igreja Católica, como instituição".[214] Além do mais, os últimos meses do ano de 1976 haviam sido tumultuados e uma nota emitida pela Comissão Pastoral da Terra (CPT/CNBB), almejando contradizer a entrevista manipulada do Padre Florentino Maboni, concedida ao *Correio Braziliense* após o mesmo ser detido e ter passado por seções de tortura, na qual "classificou a atuação da esquerda clerical na Amazônia como subversiva e de inspiração marxista", acirrou ainda mais os ânimos.[215] Estava claro para os militares que a

[211] Ibidem.
[212] Ibidem.
[213] Ibidem.
[214] Ibidem.
[215] O jornal *Folha de S. Paulo* reproduziu o manifesto da Pastoral da Terra sobre o acontecimento, com destaque para os seguintes trechos: "Após os já conhecidos incidentes de fins de outubro em São Geraldo do Araguaia, Sul do Pará, o padre Florentino Maboni, missionário na região, foi detido pelas autoridades militares no momento em que levava uma mensagem de apoio do bispo D. Estevão Cardoso de Avelar, de Conceição do Araguaia, às famílias dos posseiros que estavam sendo presos [...]. Mantido incomunicável durante vários dias, apesar das diligências de D. Estevão, de D. Alano Maria Pena, prelado de Marabá, e de outros bispos – inclusive da Presidência da CNBB – o padre Maboni foi submetido a torturas físicas e psicológicas. Sabe-se, de fonte segura, que o missionário, que estava preso em São Geraldo, era levado encapuçado, seguidas vezes, até Xambicá, na margem goiana do Araguaia, onde era torturado e interrogado. Os ferimentos que recebeu eram tão graves que precisou ser medicado durante o tempo que passou preso [...]. Conhecendo-se estas circunstâncias, torna-se

Comunicação Pastoral ao Povo de Deus e o ato da CPT/CNBB tinham a finalidade de "manter o estado de tensão com o Governo, anular os esforços de apaziguamento realizados pelas autoridades e por personalidades eclesiásticas conservadoras e responder às acusações de subversão com denúncias sobre torturas, injustiças sociais e demais componentes".[216] A afronta ao regime contou com mais um capítulo que teve como desfecho a reprimenda pública de alguns ministros de Geisel.

A reação em série do governo contra o setor progressista da Igreja Católica findou após uma nova nota divulgada no dia 22 de dezembro de 1976. Desta vez, a mensagem foi "elaborada pela Comissão Episcopal Regional Norte II para protestar contra a expulsão do padre italiano Giuseppe Fontanella" do país.[217] O regime procedeu imediatamente às ofensivas do clero e assumiu uma posição de "repúdio à nota da CPT/CNBB, caracterizada, pelo Ministro da Justiça, como 'injusta, descabida e inverídica'." Armando Falcão, responsável à época pela pasta, "reconheceu publicamente nos ativistas do clero 'pessoas empenhadas em fomentar um clima de suspeição e desconfiança' e que, por suas atividades, 'instigam os ingênuos, aliam-se aos agitadores e fomentam intranquilidade'."[218] O Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, também fez declarações "contra a interferência indébita do Conselho Indigenista Missionário, CIMI, na condução da política indigenista governamental".[219] O relatório do CIE sugere um incômodo profundo ao papel político assumido pelo clero progressista e uma mudança de postura em relação a essa vertente da Igreja. Ao mesmo tempo, o escrito anunciava uma aposta na cisão da corrente progressista com o revigoramento das hostes conservadoras, que pretensamente receberiam apoio governamental.

---

desnecessário negar credibilidade à grosseira simulação de entrevista promovida pelo jornal Correio Braziliense, cuja direção, obedecendo a inconfessáveis interesses econômicos, destacou um repórter policial para colaborar com os órgãos de segurança no interrogatório que seria publicado na edição de 17 de novembro, sob o título: 'Padre Maboni declara à imprensa que a ação da Igreja é mesmo subversiva' [...]. Traumatizado pelas torturas e ameaças, o padre Florentino Maboni, após ter sido colocado em liberdade, dia 26, recusou-se a recordar os terríveis dias que passara. Mas – para quem tenha um mínimo de bom senso e esteja atento à assustadora frequência com que indivíduos presos em nome da 'segurança nacional' assinam 'confissões' e fazem 'retratações', em troca da liberdade com que são contemplados em seguida – estes tristes acontecimentos bastam para fazer compreender que a Igreja no Brasil está passando hoje, como tantas vezes nos últimos anos, por mais um momento de provação, do qual sairá purificada e forte, na medida em que não recuar no compromisso evangélico com os pobres e marginalizados pelos quais Jesus Cristo deu a vida e aos quais prometeu sua Ressurreição libertadora". **Folha de S. Paulo**. Pastoral da Terra denuncia torturas ao padre Maboni. São Paulo, p. 12, 9 dez. 1976, seção Nacional.

[216] Ibidem.

[217] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro – Centro de Informações do Exército. Relatório periódico de informações n. 12/1976. Período de 1 a 31 de dezembro. BR DFANBSB V8. AC ACE 100499/1977.

[218] Ibidem.

[219] Ibidem.

É provável que a recomendação de fortalecer os grupos moderados e conservadores da Igreja já pairava no horizonte dos interlocutores do regime militar desde o início da década de 1970, ou até mesmo antes. A desintegração interna do clero progressista talvez fosse a opção mais fácil e menos conturbada de enfraquecer o posicionamento daqueles que se opunham abertamente à ditadura militar, realçando suas mazelas. Com a derrota da luta armada, foram os setores progressistas da Igreja Católica que mais preocuparam o regime em termos de oposição direta. Nesse sentido, o SNI cooperou na tentativa de erigir pontes com figuras que não compactuavam com todas as orientações dos chamados progressistas. Em maio de 1973, por exemplo, a agência de Salvador viu com bons olhos a postura de dom Avelar Brandão Vilela. De acordo com as informações que foram repassadas pelo órgão, o Arcebispo de São Salvador e Primaz do Brasil era "homem sério, equilibrado e sem áreas de atrito", sendo "procurado para servir de mediador de crises de natureza variada". Dom Avelar Brandão intermediou reivindicações estudantis e manteve "boas relações com a ASV/SNI, caracterizadas pela compreensão, entendimento mútuo e colaboração".[220] A agência de Salvador classificou o Cardeal como integrante da linha "pastoralista" do clero, por ser um "seguidor fiel das determinações papais", que seriam base para "suas pregações". Em termos políticos, revelou-se "um elemento moderado, reconhecendo e elogiando medidas governamentais, embora tenha demonstrado grande preocupação com os problemas sociais, como a pobreza e a miséria".[221] Contudo, apesar de ser "favorável às mudanças sociais", o Cardeal posicionava-se contra "o emprego da violência para obtê-las", dizia o relatório.[222]

Segundo Grimaldo Carneiro Zachariadhes (2009, p. 177), o "Arcebispo de Salvador se manteve sempre disposto ao diálogo com os militares e mesmo no momento de maior repressão da ditadura evitava fazer críticas abertas ao regime". A afinidade com a agência de informações de Salvador e o contato com nomes da caserna cobravam seu preço. Dom Avelar Brandão se absteve de "apoiar documentos publicados pelo episcopado nacional que criticavam o Governo" e chegou até mesmo a conduzir algumas celebrações eucarísticas em datas comemorativas das Forças Armadas. Em compensação, o espaço adquirido em seu diálogo com o regime deu ao prelado uma margem de negociação que beneficiou indivíduos perseguidos pelo aparato repressivo da ditadura. Dessa maneira, "sabendo da proximidade do Arcebispo de Salvador com a alta hierarquia militar, os presos políticos e familiares procuraram D. Avelar

[220] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Salvador. Documento de informações n. 075/21/ASV/SNI/1973. Atividade de D. Avelar Brandão Vilela como Arcebispo Primaz do Brasil. 02 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. ASV ACE 5293/1983.
[221] Ibidem.
[222] Ibidem.

Brandão para denunciarem os maus tratos, as prisões indevidas e as torturas que sofriam", requisitando a imediata intervenção do Cardeal (Zachariadhes, 2009, p. 185). No final da década de 1970, o Arcebispo colaborou com os encontros nacionais da campanha pela Anistia, organizados pelas esquerdas. O "bom relacionamento que D. Avelar procurou manter com as Forças Armadas permitia a ele ter um grande espaço de manobra para interceder em defesa dos religiosos que trabalhavam em sua diocese e, principalmente, conseguir protegê-los contra a repressão militar" (Zachariadhes, 2009, p. 187). Já o SNI valorizava, sobremaneira, a sua linha de atuação e o seu comprometimento com a hierarquia católica, que destoava do comportamento visto como insultuoso da ala progressista da Igreja. Em síntese, o Cardeal era o exemplo concreto de uma figura que poderia causar algum tipo de constrangimento à esquerda cristã.[223]

Diferentes versões foram forjadas pelos órgãos de controle da ditadura para justificar as divergências que expressavam a insatisfação de uma parte do clero brasileiro com os crimes cometidos pelo regime. O certo é que essas desavenças não eram exclusividade dos relatórios que transitavam no interior do SNI, pois passaram a ocupar as páginas dos grandes periódicos nacionais. A estratégia dos militares de comprimir a esquerda cristã por meio da opinião pública teve seu ápice entre os anos de 1975 e 1977. O quadro, porém, era mais complexo do que o governo imaginava. A atmosfera da distensão política aventada por Ernesto Geisel fez com que alguns nomes ligados ao clero progressista e a instituições católicas como a CNBB conquistassem espaços de interlocução nos veículos impressos, lugar onde podiam reiterar suas decisões e contrapor os ataques feitos por autoridades comprometidas com o regime. A defesa dos direitos humanos e a denúncia das injustiças sociais foram pautas constantemente evocadas por religiosos que tentavam transmitir ao conjunto da sociedade as arbitrariedades impostas por uma ordem política autoritária.[224] Na segunda metade da década de 1970, a imprensa tornou-se palco privilegiado de vultosos debates sobre a questão religiosa e o regime militar. Durante esse conturbado período, marcado por denúncias de infiltração comunista no clero e episódios de violência, a relação entre regime e Igreja ficou ainda mais estremecida. Julgamos que o ano de 1976 teve papel determinante nesse conjunto de fatores. Convém, então, abordar como essas contendas circularam no espaço público através de matérias retiradas do jornal *Folha de S.*

[223] Uma leitura consistente sobre D. Avelar Brandão pode ser encontrada na tese de doutorado do historiador Grimaldo Carneiro Zachariadhes, que foi defendida no Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, CPDOC, intitulada *Diálogo, modernização e conflito: uma biografia do cardeal Dom Avelar Brandão Vilela*.

[224] **Folha de S. Paulo**. CNBB conclui estudo de direitos humanos. São Paulo, p. 5, 25 nov. 1975.

Paulo, periódico que deu ênfase à atuação da CNBB e também ao posicionamento de simpatizantes da linha conservadora do clero.

Em janeiro de 1976, a *Folha de S. Paulo* publicou um artigo da sucursal do Rio de Janeiro assinado por Fernando Foch, no qual o articulista fez um prognóstico sombrio referente às relações eclesiásticas com o Estado brasileiro. Não obstante o ensaio de reconciliação esboçado "sob os auspícios da política de distensão" ao longo do ano de 1975, as expectativas não se confirmaram e a situação, que já não era boa, ficara ainda pior. O método definido pela CNBB a partir daquele ano relegava ao plano "regional as manifestações públicas como as que tomou o episcopado paulista quando do caso Herzog; ou a adotada pelos bispos da Paraíba" sobre os "programas de controle da natalidade postos em prática no Estado".[225] Ao invés de despender energia em temas que podiam ser contemplados pelas arquidioceses e dioceses das circunscrições católicas, a CNBB achou prudente concentrar forças e pautar os grandes assuntos nacionais, momento em que "passou a agir junto a setores" de "poder e influência" de forma sistemática. A entidade levou ao Governo Federal "suas teses sobre a liberalização social e política", "mas viu sua voz cair no vazio, em que pese a cordialidade aberta no ano de 1974, em que dom Paulo Evaristo Arns se encarregou de representar a Igreja num frustrado processo de reaproximação".[226] Entretanto, a cordialidade não era o único termo capaz de orientar a reaproximação entre cristãos e militares, já que a desconfiança imperava de parte a parte. Se a cúpula da ditadura não admitia ceder às pressões do clero no processo de distensão, a CNBB também não cogitava "alterar planos e cambiar metas corroboradas em novembro último pela comissão representativa", sua "mini-assembleia geral", contrariando as predileções do regime.

O articulista da *Folha de S. Paulo* referia-se ao documento "Pastoral Social", preparado pela Comissão Representativa da CNBB em novembro de 1975. A declaração, "uma das mais extensas que a entidade" já havia formulado, buscava "reafirmar a missão político-social da Igreja" através de três tarefas: "a animação das comunidades de base, a pastoral dos grupos de influência e a cristianização da cultura". O peso que as CEBs haviam alcançado no catolicismo brasileiro não era desprezível e a Comissão Representativa autenticou oficialmente a importância dessas organizações sociais ao argumentar que "pelas Comunidades Eclesiais de Base quase de repente a Igreja se encontrou de um modo novo ao lado dos pobres". Aos que acusavam o clero de atuar politicamente por meio das CEBs em prol de uma suposta "doutrinação" direcionada às camadas populares, o documento tratou de jogar panos quentes, lembrando que elas estavam "alheias às tensões que" dilaceravam "os grupúsculos

[225] **Folha de S. Paulo**. Um ano difícil para a Igreja. São Paulo, p. 3, 2 jan. 1976.
[226] Ibidem.

sofisticados". Todavia, as CEBs, "quando partem para a defesa de seus humildes direitos, os seus palmos de chão, o fazem numa expressão comunitária, em defesa do seu direito contra a injustiça", defendia o comunicado.[227] De acordo com a CNBB, esse tipo de fenômeno englobava um debate de maior envergadura, ou de um "processo tendente a promover uma conscientização crescente das bases comunitárias", preparando "o povo para a afirmação de sua liberdade em face do poder, de sua responsabilidade, de sua dignidade e de seus direitos, inclusive" daqueles "outorgados pela própria lei".[228] O documento da entidade católica, no entanto, não ocultou a defesa de uma ação pastoral da Igreja voltada ao exercício da política. Tal ingerência na vida nacional era vista com muitas ressalvas, tanto pela comunidade de informações quanto pela cúpula da ditadura militar.

No final de 1975, a Comissão Representativa da CNBB formalizou para quem quisesse entender, através de um registro amplamente divulgado, que era "tempo de motivar os católicos" de uma maneira que estes assumissem "suas responsabilidades políticas, a fim de levarem à coisa pública as exigências e critérios cristãos".[229] Estava em andamento a estruturação de um novo discurso moralizante para avaliar as relações políticas brasileiras, pelo qual os sacerdotes preconizaram alguns mecanismos que estimulassem o exercício "de uma consciência adulta de participação política", a qual poderia, em um futuro próximo, "ajudar a população a atuar de modo livre, consciente e responsável nas eleições, renunciando a buscar vantagens imediatas e egoístas".[230] No cenário em que o documento da *Pastoral Social* foi pensado, abraçar a retórica da moralidade política correspondia, para os opositores do governo, galgar um espaço que permitisse contrapor as normas autoritárias e o simulacro de democracia que os militares pretendiam perpetuar.

Em tempos de distensão, a ditadura trabalhava para conter o ímpeto da Igreja Católica sobre a organização política institucional, tendo em vista a preservação de seu projeto autoritário de longo prazo. Com efeito, o que realmente estimulava as fileiras do regime a censurar as atividades da ala progressista do clero era a repercussão das denúncias feitas no exterior por alguns bispos sobre o desrespeito aos direitos humanos, bem como a capacidade que essa corrente tinha de interagir com as pessoas mais humildes situadas nos rincões do país. Para os militares, a existência das CEBs confirmaria a atuação política da esquerda clerical. Não que as vertentes conservadoras do catolicismo brasileiro hesitassem em agir politicamente

[227] **Folha de S. Paulo**. Igreja tem função social, diz CNBB. São Paulo, p. 5, 2 dez. 1975.
[228] Ibidem.
[229] Ibidem.
[230] Ibidem.

– muito pelo contrário –, pois o simples fato de condenar as posições dos progressistas no espaço público significava algum tipo de concordância com a agenda implementada pelo regime ou a defesa dos preceitos tradicionais da cristandade. Se a linha que distinguia progressistas de conservadores parecia estar condicionada à forma como cada grupo atuava no cenário político vigente, havia algo que aproximava cristãos renovadores, moderados e conservadores. Mesmo que por caminhos diferentes, a ideia de expandir as zonas de influência do catolicismo no território nacional e aumentar o número de fiéis servia como uma força centrípeta a unir posicionamentos opostos. A própria Comissão Representativa da CNBB percebeu a oportunidade oferecida pelo momento histórico no sentido de levar adiante uma espécie de "cristianização da cultura" no Brasil, que seria a porta de entrada para a Igreja promover os valores cristãos como alternativa aos dilemas do mundo moderno. Vejamos um trecho que indica tal observação:

> Cristianizar uma cultura significa penetrá-la de valores evangélicos. A Igreja, no passado, já viveu essa experiência: a Idade Média foi um extraordinário sucesso cultural cristão. A referência a esse exemplo não pretende sugerir uma volta impossível a uma teocracia, que foi o modelo assumido pela cultura medieval, mas apenas lembrar que não é inédito na história a animação de uma cultura por valores cristãos.
> Penetrar hoje a cultura de valores cristãos significa fornecer-lhe os elementos indispensáveis para o equacionamento e a solução cristã por problemas sociais e humanos criados por essa mesma cultura. A pastoral social hoje se esgotaria em impotentes exortações moralizantes, se ela fugisse ao desafio de contribuir para trazer resposta aos problemas de hoje.
> Acontece que a cultura tecnológica divide a humanidade: uns sucumbem aos fascínios do materialismo por esta cultura incentivada; outros procuram formas evasivas num espiritualismo alienante. A mesma cultura criou problemas e engendrou contradições internas que a encurralaram num impasse. É importante ter consciência dessas contradições e problemas [...].
> Nunca foi tão grande a oportunidade de a Igreja participar, de trazer uma colaboração decisiva por uma razão bem precisa. Nunca se viu com tanta clareza que a solução desses problemas não depende apenas nem principalmente de fatores técnicos, mas depende decisivamente de fatores éticos e morais.[231]

Diante da crise, uma oportunidade. Para além da repercussão que comunicados como o documento "Pastoral Social" atingiu nos jornais, um dos artifícios mais usados pelas agências de informação para constranger os religiosos consistia em acusar membros da Igreja de simpatizarem com o comunismo internacional e praticarem atos subversivos. Alguns nomes do clero precisaram responder publicamente a esse tipo de boato. No final de março de 1976, em entrevista coletiva da CNBB, o secretário-geral D. Ivo Lorscheiter declarou que a "Igreja

[231] Ibidem.

continua e continuará contra o comunismo, mas não só contra o comunismo, continua e continuará empenhada na promoção da fraternidade, da justiça e dos direitos humanos".[232] Em dezembro de 1976, o Arcebispo de Brasília, D. José Newton, "rompeu seu silêncio sobre os problemas do relacionamento Igreja-Governo" através do boletim oficial da arquidiocese, pelo qual relatou o seguinte: "A Igreja realiza, sim, a subversão, mas a subversão no bom sentido, que desmascara a hipocrisia dos impudicos, condena a riqueza mal adquirida, as injustiças sociais e a desfaçatez da mentira".[233] Na véspera das celebrações natalinas de 1976, o Cardeal Arcebispo da arquidiocese de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, concedeu uma entrevista exclusiva para a *Folha de S. Paulo*, na qual refutou as "denúncias de infiltração comunista no clero brasileiro, assegurando que os acusadores são pessoas que jamais leram o Evangelho".[234] Questionado pelo repórter se "o dever de lutar pelos humildes" estaria fazendo a Igreja estabelecer algum ponto de contato com a doutrina comunista, o Cardeal respondeu que caberia "citar um número impressionante de casos em que pessoas em São Paulo acusaram os padres de comunistas e, quem sabe, também o Arcebispo", mas isso "somente porque ajudavam famílias pobres a terem os seus direitos assegurados", e até os que desejavam o cumprimento da lei poderiam "ser acusados de comunistas".[235] Ademais, durante a entrevista, D. Paulo Evaristo Arns procurou não entrar em polêmica a respeito da conturbada relação entre a Igreja e o governo militar, limitando-se a dizer que "muita coisa deveria ser evitada se os pobres, posseiros, índios e outros, gozassem efetivamente da proteção das leis".[236] Ainda que algumas notas assinadas pelo clero fossem incisivas na crítica ao governo, a cautela e a formalidade eram marcas registradas nos pronunciamentos feitos por figuras da alta hierarquia católica aos veículos de imprensa, tudo isso para não acirrar ainda mais os ânimos com os militares.

Alguns meses antes, o Cardeal Arns havia passado por um grande inconveniente ao falar com a imprensa na ocasião do lançamento da Campanha da Fraternidade. O suposto jornalista de um semanário chapa-branca, que havia estreado recentemente no mercado editorial de São Paulo, interpelou o Cardeal em tom de provocação, indagando-o: "Quantas missas o senhor já rezou pelas vítimas dos terroristas?".[237] Um tanto impaciente e percebendo a armadilha da pergunta, "o Cardeal respondeu que todas as missas solicitadas, direta ou indiretamente, foram rezadas por sacerdotes da arquidiocese".[238] Não satisfeito, o dito jornalista, que estava

[232] **Folha de S. Paulo**. CNBB explica sua posição. São Paulo, p. 4, 23 mar. 1976.
[233] **Folha de S. Paulo**. "A Igreja é subversiva, mas no bom sentido". São Paulo, p. 7, 22 dez. 1976.
[234] **Folha de S. Paulo**. Igreja sabe o que é exótico. São Paulo, p. 5, 25 dez. 1976.
[235] Ibidem.
[236] Ibidem.
[237] **Folha de S. Paulo**. "Falta de alternativa gera impaciência na juventude". São Paulo, p. 4, 6 mar. 1976.
[238] Ibidem.

acompanhado por outros "colegas" do mesmo veículo, formulou questões espinhosas sobre a "relação do Vaticano com o Leste europeu" e o "comportamento da Igreja em face do terrorismo". Tentando se desvencilhar das arapucas, o Cardeal expressou "sua opinião sobre acusações de infiltração marxista nas universidades e na imprensa".[239] Para Arns, não havia como discutir o tema sem diferenciar o marxismo enquanto uma corrente de pensamento do comunismo real aplicado em alguns países. Em uma avaliação equilibrada, D. Paulo Evaristo Arns discorreu sobre a importância de reforçar a "alternativa cristã", desde que essa escolha conseguisse "confrontar com o mundo das ideias" determinado pela conjuntura política e social do período. De acordo com o Cardeal, a presença de uma "alternativa cristã" não poderia "ser vencida por força, por repressão, por armas, porque estamos no mundo das ideias, e as ideias caminham e devem se confrontar", enfatizou.[240] Tal leitura confirma que D. Paulo Evaristo Arns assimilou as regras do jogo instituídas pelo regime autoritário mediante o projeto de distensão, mas não se deu por satisfeito e tratou de perseguir as brechas cedidas pela ditadura a fim de solapar a retórica comungada entre a repressão e os artífices do governo. O representante da arquidiocese de São Paulo conhecia bem as temporalidades que surgiam na base da pirâmide social brasileira. Isso implicava que o tempo da ditadura concorria com outras projeções de futuro, incluindo as projeções cristãs que, salvo o imaginário anticomunista alimentado pelos militares para intimidar o clero, não guardavam nenhuma semelhança com os elementos políticos que predominavam no norte da Eurásia e na Ásia Oriental. Quanto às questões feitas ao prelado durante o lançamento da Campanha da Fraternidade de 1976, há poucas dúvidas sobre as verdadeiras intenções que motivaram os questionamentos do desconhecido jornalista. O regime contava com seus seguidores, admiradores e espiões, além de ter o apoio de pessoas que compartilhavam da linha conservadora do catolicismo brasileiro e que utilizaram os meios de comunicação para denunciar a atuação da CNBB e da esquerda cristã.

Foi o caso de Plínio Corrêa de Oliveira, fundador e integrante mais destacado da ultraconservadora Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), que na última semana de 1976 aproveitou a polêmica envolvendo o bispo D. Tomás Balduíno

[239] O tema da infiltração marxista em universidades e na imprensa esteve em alta no mês de março de 1976. Aparentemente, essas acusações partiram da CNBB. O presidente da entidade, D. Aloísio Lorscheider, em uma entrevista coletiva que foi publicada na *Folha de S. Paulo*, "tentou esclarecer" as "recentes afirmações de que" havia "infiltração marxista nos meios de comunicação social". Porém, Lorscheider frisou que era necessário verificar a real autoria da fala. Em suma, de acordo com o registro da *Folha de S. Paulo*, o presidente da CNBB "preferiu não comentar a autenticidade das palavras que lhe foram atribuídas pela imprensa do país e do exterior". Dado o cenário, não devemos descartar que o rumor pode ter sido plantado pela comunidade de informações, ou ter passado por alguma adulteração no espaço público com o acréscimo de informações falsas. Ver: **Folha de S. Paulo**. CNBB explica sua posição. São Paulo, p. 4, 23 mar. 1976.

[240] **Folha de S. Paulo**. "Falta de alternativa gera impaciência na juventude". São Paulo, p. 4, 6 mar. 1976.

e o coronel Erasmo Dias, então secretário da Segurança Pública de São Paulo, para investir contra a "esquerda católica" na seção *Tendências/Debates* da *Folha de S. Paulo*. Na versão redigida por Corrêa de Oliveira, os setores progressistas estariam atacando o coronel por ele ter "asseverado que D. Tomás Balduíno, bispo de Goiás, e frei Domingos Maia Leite" mantinham "contatos suspeitos com subversivos, e por ter publicado uma troca de cartas de ambos os eclesiásticos com sentenciados políticos".[241] Alegando ser um grande conhecedor das táticas empregadas pela "esquerda católica", o expoente da TFP distorceu a maneira pela qual esse segmento da Igreja teria se apropriado da bandeira dos direitos humanos em suas críticas ao coronel, pois, segundo ele, os detratores agiam "como se estes direitos fossem só dos subversivos e não dos defensores da lei".[242] Expressou ainda concordância com os gestos do secretário de Segurança Pública de São Paulo, que "tachou ambos os eclesiásticos de pró-comunistas, ou coisa mais ou menos equivalente". Com uma dose exagerada de ironia, ainda desafiou os religiosos a apresentarem alguma justificativa sobre o acontecimento, já que na sua visão o "eclesiástico acusado de comunista ou comunistizante" tinha "o dever de se defender", porém a "esquerda católica" parecia estar "igualmente persuadida de tal" opinião.[243]

Ao fomentar suposições dessa natureza, os tradicionalistas buscavam prolongar um ambiente desfavorável ao clero progressista no espaço público, algo que possivelmente favorecia o governo militar. A estratégia de coagir os críticos do regime via imprensa parecia estar sendo executada a todo vapor, mas com desfecho ainda incerto. Conforme o relatório expedido pelo Centro de Informações do Exército (CIE), citado anteriormente, a iniciativa de "pressionar a opinião pública" e encher as páginas dos jornais de comentários enganosos sobre a atuação de padres e bispos parece ter sido uma ação coordenada pelos departamentos de espionagem da ditadura militar. No entanto, para avaliar o sucesso ou o fracasso completo de tal medida é preciso considerar outros fatores, como os atos de extrema violência que atingiram os membros da Igreja em 1976.

No segundo semestre de 1976, enquanto o discurso anticomunista predominava nos relatórios da comunidade de informações e nas páginas dos periódicos consultados, uma onda de repressão se abateu sobre padres e bispos em várias localidades do país. Embora os episódios não tivessem uma origem em comum, visto que os acontecimentos continham motivações específicas, eles foram interpretados pela CNBB como sendo o resultado de um "sistema político cada vez mais centralizado e, em igual proporção, cada vez contando menos com a

[241] **Folha de S. Paulo**. Esquerda Católica: Expansões e Silêncios. São Paulo, p. 3, 26 dez. 1976.
[242] Ibidem.
[243] Ibidem.

participação do povo".[244] O desfecho do ano de 1976 intensificou as hostilidades entre a Igreja e o regime militar. Esse pode ter sido o momento mais crítico de toda a ditadura envolvendo a caserna, o governo e os ministérios eclesiásticos, resultando na produção do documento de grande alcance da CNBB intitulado *Comunicado Pastoral ao Povo de Deus*. Os atentados perpetrados por grupos radicais de extrema-direita e o assassinato de dois sacerdotes em Mato Grosso não apenas foram divulgados pela imprensa,[245] como também ajudaram a estabelecer consensos mínimos entre diferentes correntes do clero brasileiro na defesa de suas fileiras. Uma coisa era certa: a opressão patrocinada pelo autoritarismo dos militares havia chegado de forma definitiva à Igreja e carecia de uma postura categórica do corpo religioso.

Em setembro de 1976, indivíduos que se identificaram como integrantes da Aliança Anticomunista Brasileira sequestraram dom Adriano Hypólito, bispo de Nova Iguaçu, que, após ser submetido a diversas formas de pressão, foi deixado nu em uma rua distante no bairro de Jacarepaguá. O caso ganhou destaque internacional e comprometeu a imagem do governo brasileiro no exterior, assim como enfraqueceu a própria legitimidade interna do regime. Passada uma semana do incidente, o bispo concedeu uma entrevista coletiva à imprensa no Centro de Formação de Líderes da sua diocese, quando estiveram presentes autoridades da CNBB e do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho, CELAM.[246] Agentes do SNI e do Departamento de Ordem Política e Social, DOPS, monitoraram de perto a fala de dom Adriano, que respondia às perguntas e apresentava sua versão à opinião pública: "Não foi assalto, porque se fosse me teriam roubado. Não foi vingança do 'Esquadrão da Morte', como o descrevem, porque, se fosse, eu teria sido levado para um lugar ermo e assassinado", disse ele.[247] O bispo não endossava a crença de se tratar de vingança política e "rejeitou a tese de que o crime foi cometido por extremistas de esquerda", pois não via motivos para essa conduta. De acordo com sua explicação, o atentado partiu de "pessoas insatisfeitas com a pastoral católica" e os sequestradores tinham como objetivo humilhá-lo e amedrontá-lo, chamando-o de "comunista traidor".[248] Dom Adriano relembrou o tempo que passou nas mãos de seus algozes

---

[244] **Folha de S. Paulo**. CNBB silencia sobre ação de Scherer. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.

[245] O sacerdote João Bosco Penido Burnier foi alvejado em Ribeirão Bonito, em Mato Grosso, mas chegou a ser socorrido com vida e encaminhado a um hospital de Goiânia. Porém, não resistiu aos ferimentos, falecendo em 12 de outubro de 1976.

[246] Segundo a matéria da *Folha de S. Paulo*, a "CNBB divulgou nota oficial em sua sede, no Rio, lembrando que por força do Código de Direito Canônico os sequestradores de dom Hypólito e seus mandantes" estavam "automaticamente excomungados". Ver: **Folha de S. Paulo**. D. Adriano diz que atentado não deterá ação da Igreja. São Paulo, p. 6, 29 set. 1976.

[247] Na entrevista coletiva, dom Adriano Hypólito saudou os presentes no início de sua fala: "Antes de mais nada quero externar a meus irmãos bispos e padres, a meus irmãos jornalistas, a meus irmãos do SNI e DOPS que estejam presentes, a meus irmãos operários, uma saudação fraterna".

[248] **Folha de S. Paulo**. D. Adriano diz que atentado não deterá ação da Igreja. São Paulo, p. 6, 29 set. 1976.

e chamou a atenção da sociedade para a gravidade dos fatos, transmitindo a mensagem de que a "ação da Igreja" não seria "detida pelo terrorismo".[249]

O sequestro do líder religioso de Nova Iguaçu se somou aos assassinatos dos padres Rodolfo Lunkenbein e João Bosco Penido Burnier.[250] Os dois casos ocorreram em Mato Grosso, mas com razões distintas. Padre Rodolfo, coordenador da missão salesiana de Merure, teve sua morte associada à demarcação de terras indígenas, quando fazendeiros, capangas e posseiros foram até o local para tirar satisfação sobre algumas áreas em litígio. Já o assassinato do missionário jesuíta João Bosco Penido Burnier, da prelazia de Diamantino, aconteceu em virtude da atmosfera de violência que contagiou o povoado de Ribeirão Bonito, situado no município de Barra do Garças.[251] Antes do padre falecer, um cabo da Polícia Militar, conhecido como Félix, foi alvejado por um dos filhos de Jovino Barbosa, nome de prestígio da região. Para vingar a morte do colega de farda, as forças policiais desencadearam uma terrível repressão, levando a ocorrências de prisões arbitrárias e torturas que aterrorizaram o pacato povoado. A irmã de Jovino, dona Margarida Barbosa, e a esposa de seu filho, dona Santana, foram presas e submetidas a castigos físicos rigorosos. Informado da situação, o padre Burnier,

---

[249] Ibidem.

[250] Após o assassinato de João Bosco Penido Burnier, a comunidade de informações monitorou a repercussão de sua morte. Em setembro de 1977, o SNI redigiu um relatório e constatou que a Arquidiocese de João Pessoa estava distribuindo em formato de "literatura de cordel" um folheto sobre a morte do padre Burnier. Intitulado *Martírio do Padre João Bosco ou o Santo que deu a vida pelos pobres em Ribeirão Bonito*, o material trazia na capa o seu retrato e era vendido nas feiras nordestinas. Segundo o SNI, "estariam sendo preparados mais dois folhetos abordando o sequestro de D. Adriano Mandarino Hypolito e a morte do Padre Rodolfo Lukenbein". O estilo de cordel contribuía para fixar o enredo do acontecimento e convertia o padre em um mártir da luta dos oprimidos, segue um trecho: "Então prendem Margarida/ Uma mulher corajosa/ Irmã bondosa e querida/ De seu Jovino Barbosa/ Depois prenderam Santana/ Mulher de Paulo Barbosa/ Estas mulheres, leitor/ Naquela infame prisão/ Sofreram muitos maus-tratos/ Dos soldados em plantão.../ Parecia mais o tempo/ Do Cangaço e Lampião/ Boa tarde, meus Soldados!/ Dizem Dom Pedro e João Bosco/ Nós viemos conversar.../ Porque ouvimos ainda há pouco:/ Gritos, choros e lamentos.../ Só quem não ouviu é mouco.../ Logo em seguida outro cabra/ Com sede de violência/ Acerta o rosto do Padre/ E com tamanha potência/ Dá-lhe forte coronhada/ Sem ter dor na consciência.../ Mas quem vai para as cadeias/ Qual o servo sofredor?/ Quem vai as delegacias/ Com muita angustia e pavor?/ São os pobres ou são os ricos?/ Responda agora, leitor!/ Mas quem tem dinheiro e força/ A coisa é bem diferente:/ Seu crime fica escondido/ Seu erro não é patente.../ E a injustiça de muitos/ Vai crescendo facilmente./ Assim a sociedade/ Fica desmoralizada/ Só vale quem tem dinheiro/ E quem é gente afamada;/ E a justiça dos homens/ Fica de boca calada./ Parece que os direitos/ Estão nas mãos de quem têm/ Dinheiro, poder, prestígio/ Nome e influência também./ Mas para o lado dos pobres.../ A coisa nem vai nem vem/ De onde vem tudo isto?/ Por que assim acontece?/ Por que pobre não tem vez?/ Só o rico é que merece?/ Vamos pensar um pouquinho,/ Pois o tumor incha e cresce". Em outubro de 1978, ocorreu uma celebração eucarística, na catedral do município de Diamantino, para relembrar o 2º aniversário da morte do padre. O encontro contou com a presença de nomes do clero progressista, como Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduíno, e foi acompanhado de perto por agentes do SNI. Ver, respectivamente: Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 787/19/AC/77. Ação da esquerda clerical. Publicação de folheto. 18 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 106909/77. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Campo Grande. Informação n. 169/116/ACG/78. 2º aniversário da morte do Pe. João Bosco Penido Burnier comemorado em Diamantino/MT. 25 de outubro de 1978. BR DFANBSB V8. ACG ACE 1769/81.

[251] Em outra versão do episódio, o verdadeiro alvo seria Dom Pedro Casaldáliga.

na companhia de dom Pedro Casaldáliga, dirigiu-se à delegacia de Ribeirão Bonito, onde as duas mulheres estavam confinadas. Segundo o relato divulgado no documento *Pastoral ao Povo de Deus*, os religiosos "tentaram em vão um diálogo sereno com os cabos Juraci e Messias, intercedendo pelas vítimas". Entretanto, "a polícia ameaçou reagir se eles ousassem denunciar essas arbitrariedades" e, no meio da agitação e com os ânimos exaltados, o padre Burnier "recebeu um soco, uma coronhada no rosto e um tiro na cabeça".[252] A brutalidade dos atos envolvendo o bispo de Nova Iguaçu e os padres de Mato Grosso logo se fez notar no debate público através da mídia impressa – que ainda sentia os rescaldos da censura –, e gerou um clima de indignação no clero. O sentimento de repulsa provocado pela violência que atingia pessoas importantes do catolicismo não fazia parte das projeções partilhadas pelos agentes do SNI, possivelmente encarregados de disseminar referências ambíguas a fim de pressionar a esquerda cristã nos meios de comunicação. Entre julho e dezembro de 1976, o regime teve que enfrentar com cautela a temática religiosa e avaliar como os acontecimentos recentes afetariam o projeto de distensão política, assim como a sua própria legitimidade social.

A alta hierarquia da Igreja Católica prontamente costurou uma resposta aos ataques sofridos. Antes, todavia, o silêncio imperou e o governo agiu para reduzir a visibilidade da violência infligida a membros do clero. No início de novembro de 1976, o jornal *Folha de S. Paulo*, em matéria assinada novamente por Fernando Foch da sucursal do Rio de Janeiro, deu como certo que "antes das eleições do dia 15 de novembro a Igreja não" iria romper o "silêncio a que se impôs". O articulista destacou a conversa que Ernesto Geisel teve com o bispo de Juiz de Fora, dom Geraldo Maria de Morais Penido, para quem o assassinato de seu primo, padre João Bosco Penido Burnier, não poderia ser "visto isolado de um contexto social alegadamente injusto".[253] Em um complexo jogo de negociações e ainda sob os auspícios da promessa de distensão política, "o diálogo que Geisel" mostrava-se "disposto a manter com a cúpula da CNBB não teria sido interrompido e uma das suas interlocuções foi, por exemplo, a atitude da comissão representativa da entidade episcopal ao optar por não divulgar, antes do pleito, sua comunicação ao povo brasileiro".[254] Na verdade, de acordo com a explicação do secretário-geral da CNBB, dom Ivo Lorscheiter, a ideia de postergar a publicação do documento "visou impedir a 'veleidade de sua instrumentalização político-partidária'," pois a reflexão pastoral fora delineada entre os dias 19 e 25 de outubro, quando os bispos da Comissão Representativa

[252] **Folha de S. Paulo**. CNBB silencia sobre ação de Scherer. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.
[253] **Folha de S. Paulo**. Igreja em silêncio. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.
[254] Ibidem.

da CNBB estiveram reunidos no Rio de Janeiro para deliberar sobre os fatos.[255] Ou seja, todo cuidado era pouco para evitar acusações desnecessárias e levianas acerca da politização que a Igreja exercia no conjunto da sociedade.

Alguns sacerdotes se empenharam para contornar os acontecimentos hostis e obter uma saída moderada do impasse com o governo militar. Um dos integrantes da comissão representativa da CNBB, dom Avelar Brandão, falou sobre o sequestro de dom Adriano Hypólito da seguinte forma: "Não imaginamos que tenha sido este fato obra do Governo. Temos do general Geisel a impressão de um homem sério, honesto e que, dentro das dificuldades do país, procura abrir caminho para situações mais definidas em ordem à normalização democrática".[256] O bispo de Juiz de Fora, dom Geraldo Penido, após o encontro com Geisel, afirmou à imprensa que a opinião do Presidente da República "não estaria de todo divorciada das teses da Igreja". Segundo ele, o "chefe do Governo externou sua preocupação pelo assentamento da paz e da tranquilidade social, pelo respeito e garantias dos direitos humanos".[257] O regime tentava persuadir o clero, sinalizando a viabilidade de se efetuar a distensão gradativa, o que teoricamente mitigaria os episódios de repressão contra a Igreja. Em determinados círculos católicos, havia o rumor de que "os atos terroristas seriam parte de uma estratégia de radicalização política com o fim de desaconselhar o caminho que a Igreja compreende lento, gradual e seguro para a normalidade institucional".[258] Para o articulista Fernando Foch, essas falas confirmariam que o "projeto da distensão" mantinha "crédito nos meios eclesiásticos, independente de uma ou outra visão mais ou menos otimista, ou das tendências conservadoras, moderadas, renovadoras ou radicais do clero".[259] O palpite do jornalista, no entanto, não se mostrou tão assertivo assim e a comunicação pastoral tratou de deixar isso evidente.

Dom Angelo Frosi, que na época era bispo prelado do Xingu e fazia parte da comissão representativa da CNBB, adiantou uma das diretrizes do documento que receberia o título de *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus* e seria divulgado dentro de poucos dias. Em outras palavras, o bispo apresentou à imprensa a interpretação segundo a qual "os valores humanos" deveriam ser "sempre respeitados" para que houvesse "um verdadeiro avanço" nas relações

[255] **Folha de S. Paulo**. CNBB denunciará. São Paulo, p. 8, 13 nov. 1976.
[256] **Folha de S. Paulo**. Igreja em silêncio. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.
[257] Ibidem. O sacerdote chegou até mesmo a ver uma luz no fim do túnel após a conversa que teve com Ernesto Geisel, afirmando: "Eu confesso que renasceu em mim uma grande esperança. Se esse homem conseguir realizar as metas sociais a que se referiu comigo, a gente terá uma situação melhor". O tempo, porém, fez ruir o otimismo do bispo de Juiz de Fora.
[258] Ibidem.
[259] Ibidem.

políticas no Brasil e em outros países do continente. Ao longo da década de 1970, os princípios étnicos do humanismo cristão moldaram a "distância das filosofias de governo, em toda a América Latina, e a concepção teológica da Igreja". O bispo do prelado do Xingu também antecipou a ideia central das conversas internas da CNBB, em que se sobressaía a leitura segundo a qual "os povos latino-americanos" enfrentavam "políticas tecnocráticas sustentadas por um sistema resultante" de uma "ideologia de repressão no âmbito continental".[260] Em meio à profusão de declarações públicas, existia um ligeiro consenso formado entre as diferentes correntes do clero que previa a defesa dos sacerdotes contra os crimes perpetrados pela ditadura militar. Além do mais, o texto da *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus* estava pronto para ser divulgado. A "trégua de silêncio", expressão utilizada pelo ministro Alfredo Buzaid em referência às críticas da Igreja voltadas ao governo, tinha um prazo de validade e havia chegado ao fim.[261]

Na edição do dia 17 de novembro de 1976, a *Folha de S. Paulo* finalmente publicou na íntegra a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*. Não foi a primeira vez que a Igreja Católica formalizou um documento para contestar os efeitos deletérios da organização de poder controlada pelos militares. Outros registros haviam sido divulgados anteriormente, como *Uma Igreja na Amazônia em Luta Contra o Latifúndio e a Marginalização Social*, de 1971; *Ouvi os clamores do meu povo*, de 1973; *Documento do Centro-Oeste*, de 1973; *Y Juca Pirama, o índio, aquele que deve morrer*, de 1973; e *Não oprimas teu irmão*, de 1975;[262] o que levou a comunidade de informações a produzir extensos relatórios avaliando e censurando os documentos. Os manifestos que antecederam ao texto escrito no difícil ano de 1976 expressavam lutas de caráter preponderantemente regional, promovidas por algumas arquidioceses das regiões Norte, Nordeste, Centro-Oeste e Sudeste do país. Com base nos elementos empíricos disponíveis, é possível considerar que o comunicado *Pastoral ao Povo de Deus* convergisse para uma maior coesão em torno do repertório progressista defendido por uma das vertentes do catolicismo brasileiro, em desacordo com o projeto político de longo prazo imposto pela ditadura militar. Mais do que isso, é importante levar em conta a hipótese segundo a qual as concepções presentes nesse documento indicam uma certa descrença da cúpula da Igreja com a perspectiva de que a distensão política, conforme anunciado por Ernesto Geisel, levaria o país à democracia. Os trágicos episódios de violência que vitimaram padres e bispos

[260] Ibidem.
[261] **Folha de S. Paulo**. CNBB denunciará. São Paulo, p. 8, 13 nov. 1976.
[262] Embora tivessem sido elaborados, alguns desses documentos não passaram pelo crivo da censura, como foi o caso do manifesto "Ouvi os clamores do meu povo".

apontavam para a necessidade de a Igreja Católica, enquanto instituição oficial, buscar outras alternativas democráticas que não fosse aquela embutida na proposta autoritária do governo Geisel. Portanto, durante o período que abarca a divulgação do comunicado *Pastoral ao Povo de Deus* e a elaboração de um novo documento intitulado *Exigências Cristãs de Uma Ordem Política*, que foi lançado em fevereiro de 1977, houve um desgaste substancial que redefiniu as relações políticas do clero com o regime militar, principalmente no que se refere às disputas travadas em torno dos sentidos de democracia que reorientariam o sistema político brasileiro em novas bases. Esses elementos apresentam-se dispersos nos relatórios do SNI e demais órgãos de informações do governo, muito em função da retórica anticomunista utilizada pelos agentes de espionagem para demonstrar o que seria a excessiva participação política da esquerda cristã.

Cabe ao historiador investigar detalhadamente o conteúdo do documento publicado nos jornais em novembro de 1976. O objetivo da *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus* era associar as mortes dos padres Rodolfo Lunkenbein e João Bosco Penido Burnier, bem como o sequestro do bispo Adriano Hypólito, a uma estrutura sociopolítica dominada pelo autoritarismo militar e pela reprodução das iniquidades sociais. De acordo com a mensagem emitida pelos bispos, "após tantas manifestações de pastores e Igrejas", o texto não tinha propriamente a ambição de gerar "um documento de denúncia, ainda que os fatos narrados" pudessem equivaler a "uma denúncia clara e forte". A declaração serviria para "iluminar, com a luz da palavra de Deus, os acontecimentos" recentes a fim de que todos os cristãos tomassem "uma atitude de fé e coragem, uma animação parecida com aquela que dá o livro do Apocalipse", pois valia a máxima: "Ao cristão é proibido ter medo. É proibido ficar triste".[263] Mas, não se tratava somente de um gesto de reflexão. O comunicado descreveu de forma sucinta os atos de violência cometidos contra sacerdotes, revelando alguns pontos que eram desconhecidos pelo público em geral. A pergunta que necessitava de uma resposta imediata reincidia sobre quem deveria "ser responsabilizado pela onda de perversidade" que chegava a "proporções alarmantes". De maneira firme, o comunicado pastoral fez uma análise crítica e acusatória, ligando os casos de repressão sofrido pelos religiosos ao autoritarismo engendrado na sociedade brasileira pelo regime militar, o que pode ser comprovado a partir deste excerto: "A ação perniciosa e nefasta, anônima ou pública, daqueles que taxam os bispos, padres e leigos de subversivos, agitadores e comunistas quando tomam a defesa dos pobres, presos, dos humildes e das vítimas de torturas, contribuem para a prática da violência e das

[263] **Folha de S. Paulo**. CNBB silencia sobre ação de Scherer. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.

arbitrariedades".[264] Assim, diante dos últimos episódios que deixaram a opinião pública do país estarrecida, não era viável culpar apenas "o pequeno policial que puxa o gatilho do revólver". O clima de violência tinha suas raízes profundas a serem descobertas.[265] Nesse sentido, a Comissão Representativa da CNBB baseou-se nos princípios do humanismo cristão para classificar as desigualdades sociais, a má distribuição de terras e a ideologia de segurança nacional, como os verdadeiros alicerces da ditadura a sustentar as opressões infligidas aos religiosos, às classes populares e aos presos políticos. Neste outro trecho, resta notório que o episcopado passou a repudiar abertamente as normas pregadas pelo regime:

> Na visão *humanista e cristã*, a Nação resume todas as formas de associação do povo. O direito de livre associação de crescer, reconhecido, respeitado e promovido pelo Estado, isto é, pelo governo. Ser nacionalista, portanto, não significa sacrificar uma fé, um sentimento, ideais, valores que possam parecer nocivos e incompatíveis com os interesses de pontos de vista do sistema político vigente. Ainda segundo a visão humanista e cristã, Nação não é sinônimo de Estado, nem é o Estado que outorga a liberdade, os direitos humanos, cuja existência é anterior à própria Nação, cabendo, porém, ao Estado reconhecer, defender e promover os direitos humanos de todos e de cada um dos cidadãos.
> Outra grande tentação dos detentores do poder é confundir o dever de lealdade do povo com a Nação com a lealdade ao Estado; isto é, ao governo. Colocar o Estado, o governo acima da Nação, significa supervalorizar a segurança estatal e desprezar a segurança individual. Isto significa reduzir o povo ao silêncio e a um clima de medo. Sem a consulta e a participação popular, os programas, projetos, planos oficiais, por melhores que possam ser, e mesmo se tiverem êxito material e econômico, mais facilmente levam à corrupção, e não justificam quando não correspondem às necessidades e aspirações do povo. A ideologia da segurança nacional, colocada acima da segurança pessoal, espalha-se pelo Continente latino-americano, como ocorreu nos países sob o domínio soviético. Nela inspirado, os regimes de força, em nome da luta contra o comunismo, em favor do desenvolvimento econômico, declaram a guerra antissubverssiva contra todos aqueles que não concordam com a visão autoritária da organização da sociedade. O treino para esta guerra antissubverssiva na América Latina contra o comunismo, além de levar ao embrutecimento crescente de seus agentes, gera um novo tipo de fanatismo, um clima de violência e de medo. São sacrificadas as liberdades de pensamento e de imprensa, são supressas as garantias individuais. Esta doutrina tem levado os regimes de força a incorrerem nas características e práticas dos regimes comunistas: o abuso do Poder pelo Estado, as prisões arbitrárias, as torturas, a supressão da liberdade de pensamento.[266]

A citação traz consigo diversos aspectos que fundamentam uma leitura do momento vivido sob a perspectiva do humanismo cristão. Vamos explorar mais a fundo o conceito de

[264] Ibidem.
[265] Ibidem.
[266] Ibidem.

humanismo cristão no próximo tópico deste capítulo. Antes de seguir em frente, é importante ressaltar como alguns ideais implementados pela ditadura brasileira foram alvo de notáveis objeções por parte da Comissão Representativa da CNBB no fatídico ano de 1976. A começar pela idealização do sentimento nacional, cuja essência recebeu grande investimento dos governos militares, que tentavam transmitir uma sensação de ordem e coesão interna ao conjunto da sociedade. De sua parte, a "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus" afirmava que o nacionalismo não poderia ser legitimado pelo sacrifício de algumas garantias outorgadas pelos direitos humanos, que ameaçavam o governo da ocasião. O Estado, a Nação e o Governo, portanto, eram entidades distintas que não deveriam ter suas atribuições sobrepostas ou trocadas. Ao primeiro, por exemplo, caberia garantir a efetivação dos direitos humanos em vez de exigir dos cidadãos fidelidade absoluta aos "detentores do poder".

Os militares brasileiros ignoraram esses preceitos e, ao colocar o regime acima de qualquer outra instância e "supervalorizar a segurança estatal" em detrimento da "segurança individual", foram responsáveis por fomentar um clima de medo que impedia a participação política popular. Para os sacerdotes, a ideologia de segurança nacional espalhada nos países da América Latina através de governos autoritários estava associada à repressão que não poupou nem mesmo seus pares (Comblin, 1978). Finalmente, há uma comparação entre os "regimes de força" da região e o sistema político soviético, comparação essa que precisa ser relativizada, é bem verdade, mas que indicia algumas intenções, como a reprovação dos bispos à "guerra antissubverssiva" de combate ao comunismo levada a cabo pela ditadura militar. Além dos altos estratos do governo, o recado tinha outro destinatário bastante preciso: o setor de espionagem da ditadura brasileira. Visto como responsável por incitar o "embrutecimento crescente de seus agentes" e produzir "um novo tipo de fanatismo". Pode-se supor também que ao equiparar os "regimes de força" da América Latina com o sistema político da URSS, o comunicado pastoral agia no sentido de blindar padres, leigos e freiras, do discurso anticomunista que era muito comum nos relatórios do SNI e que estampou as páginas dos principais jornais daquele período.

Em um desses intervalos de tempo que se abrem e não cessam de forma repentina, o ano de 1976 exacerbou as tensões que caracterizaram a relação entre a Igreja Católica e o regime militar ao longo da década. O vento da transição política soprou com mais força nas circunscrições eclesiásticas, o que não foi bem recebido pelo governo e resultou em diversos alertas encaminhados pelo SNI. Para os católicos, o ano de 1976 chegou ao fim com a "Mensagem de Paz ao Povo Brasileiro", emitida no encerramento da Comissão Episcopal de Pastoral, CEP, da CNBB. O texto compartilhado com fiéis e veículos de comunicação visava repassar a seguinte versão dos fatos em curso: "Não confundimos a paz verdadeira com o

silêncio imposto pelo medo das repressões arbitrárias. Não desejamos uma paz de cemitérios, mas uma paz que defenda a vida de todos os seus aspectos físicos e morais".[267] A CNBB rebateu mais uma vez as "acusações sistemáticas contra a subversão na Igreja", afirmando: "Cremos que também temos o direito de pedir que acreditem nas nossas intenções e que exclua definitivamente a tenaz e absurda prevenção de taxar como subversão comunista todo clamor em defesa dos que não têm voz e todo gesto de solidariedade em favor dos oprimidos".[268] Tudo indica que as temporalidades dissonantes da transição política haviam chegado em definido na cúpula da Igreja Católica, o projeto de distensão de Geisel perdeu credibilidade e as questões em disputa já não eram mais as mesmas dos anos anteriores. Na segunda metade da década de 1970, o discurso contrário ao comunismo que uniu a coalizão golpista responsável por depor o presidente João Goulart e que legitimou as atrocidades cometidas nos anos de chumbo já não encontrava tanto apelo na sociedade. A acusação dos órgãos de segurança da ditadura de que os religiosos apreciavam a doutrina comunista e praticavam a "subversão", somada aos atos de violência contra eles, acabou criando vítimas e mártires da luta social. O tiro saiu pela culatra e os jornais deixam evidente aos olhos do historiador que a população de modo geral não consentiria com extremistas perseguindo cristãos. Desse modo, as duas estratégias que aparentam ter sido levadas a sério pela comunidade de informações através dos relatórios examinados, ou seja, estimular na opinião pública um clima desfavorável à esquerda cristã recorrendo ao anticomunismo e apoiar os setores conservadores e moderados do clero, não foram bem-sucedidas no curto prazo.

A historiografia brasileira avançou significativamente na compreensão das particularidades que permeiam o contato entre os religiosos e a ditadura militar brasileira. Pesquisas de boa qualidade têm mobilizado diversos vestígios históricos para abordar temas que dialogam com esta tese. Os jornais e os emblemáticos documentos oriundos da comunidade de informações do regime autoritário não escapam a essa regra. O brasilianista Kenneth Serbin, em seu clássico *Diálogos na sombra*, pôs em relevo os conflitos e as negociações envolvendo bispos da Igreja Católica e representantes do governo militar através da chamada Comissão Bipartite,[269] que, segundo o autor, culminou na interlocução estabelecida por duas frações da

[267] **Folha de S. Paulo**. "A Igreja quer a paz, mas não a paz dos cemitérios". São Paulo, p. 5, 31 dez. 1976.
[268] Ibidem.
[269] Durante a pesquisa, foi encontrado um relatório periódico de informações referente ao mês de dezembro de 1974, que citou a Comissão Bipartite. Ao seguir a narrativa anticomunista que buscava enfatizar uma improvável influência do PCB nas correntes progressistas do clero, o relatório mencionou a Comissão Bipartite da seguinte forma: "O vazio verificado nas articulações subversivas, em razão da clandestinidade do PCB, colocou como epicentro do esquema antirrevolucionário a chamada ala 'progressista' do clero ou, melhor dizendo, a 'esquerda clerical'. Essa corrente, não obstante o atual diálogo estabelecido entre o Governo e a Igreja continua atuante. Na verdade, ao contrário do que afirmam os 'progressistas', o diálogo Igreja-Estado existiu nos dois últimos

elite brasileira que buscavam acomodar interesses divergentes e evitar uma possível ruptura,[270] mas que também "serviu de ponte entre uma era de apoio episcopal ao regime" e o compromisso assumido pelo clero com um novo tempo em que a democracia despontava como promessa de futuro (Serbin, 2001, p. 413). Conforme aponta Serbin, "até o início dos anos 1970, a maioria dos bispos mantinha uma cautelosa, porém esperançosa atitude em relação ao regime, e permaneceu praticamente em silêncio enquanto os católicos radicais eram presos e torturados" (Serbin, 2001, p. 104). A guinada se deu por conta da repressão política, que apesar de ter exasperado "as tensões entre os católicos ultraconservadores e os progressistas", "levou a Igreja a cerrar fileiras em sua própria defesa e na de outras vítimas" (Serbin, 2001, p. 106). Como foi demonstrado ao leitor – não sem alguma insistência –, na passagem da década de 1970, a "Igreja construiu um amplo perfil público e político de voz dos que não têm voz", caracterizando-se enquanto "a única instituição capaz de contestar a ditadura. Ela criticava o regime nas missas, procissões, panfletos, declarações à imprensa e pronunciamentos oficiais" (Serbin, 2001, p. 106-107). O espaço de atuação dos sacerdotes, portanto, fez com que padres e bispos se tornassem alvos privilegiados dos órgãos de segurança e informação do governo, que moviam imaginários e retóricas sociais autoritárias revestidos de informes investigativos para impedir a construção de qualquer alternativa à ordem vigente.

Em sua tese de doutorado, o historiador Pedro Ivo Teixeirense sugere que os golpistas de 1964 comungavam de uma dimensão revolucionária, "que ainda que artificial passaria a compor um conjunto simbólico de recursos discursivos à disposição dos novos donos do poder" (Teixeirense, 2017, p. 11). Essa dimensão revolucionária teria dado suporte à montagem de uma estrutura de informações que levou ao surgimento do SNI, arquitetado pelo general Golbery do Couto e Silva. Nas palavras do autor, o "esforço para a abertura do Serviço de Informações insere-se na lógica de estruturação de um Estado baseado nos princípios da Segurança Nacional" (Teixeirense, 2017, p. 44-45). Ao examinar os passos iniciais do aparato

governos revolucionários, através do Encontro Bipartite, que reúne representantes credenciados da Igreja e do Estado. Entretanto, os relatórios dessas reuniões periódicas revelam que os representantes da Igreja procuram aproveitá-la para tentar influir nas decisões governamentais". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro – Centro de Informações do Exército. Relatório periódico de informações n. 12/1974 (Período de 1 a 31 de dezembro de 1974). BR DFANBSB V8. AC ACE 82147/1975.

[270] Na interpretação de Serbin (2001, p. 223), "o Exército rompera o pacto da elite brasileira ao tomar o poder, criando conflito aberto entre diferentes setores e obstruindo a possibilidade de acordos. De um lado, ficaram os generais, os grandes empresários e os tecnocratas; de outro, políticos de oposição, a Igreja e os líderes do operariado urbano. Mais do que qualquer outro grupo, inclusive o MDB, os bispos contestaram a participação das Forças Armadas na política e no governo, em parte porque a liderança militar e os tecnocratas haviam tentado reduzir o espaço político tradicionalmente ocupado pela Igreja. Os militares violaram as regras das relações entre as elites e chegaram até a muda-las. Isso era inaceitável para os bispos. Normalmente à margem dos assuntos dos civis, a Igreja e o Exército agora se colocavam em posição de combate um contra o outro".

de vigilância da ditadura militar, Teixeirense constata que a "trajetória dos órgãos de informação no Brasil parece estar fortemente vinculada ao uso político dos materiais produzidos por esses organismos". Assim, "a elaboração de informes superficiais, voltados para a inculpação dos cidadãos que, em dado momento, eram considerados inimigos do regime, passa a constituir peça fundamental no funcionamento do sistema de informações" (Teixeirense, 2017, p. 48). Não demorou muito para que a rede de espionagem concebida pelos militares fechasse o cerco sobre as ações desenvolvidas por religiosos em várias partes do país, sobretudo daqueles que tinham uma atuação bastante próxima das classes populares e dos que desfrutavam de um bom trânsito internacional. Entretanto, há alguns aspectos que precisam ser melhor entendidos, pois os órgãos de informações da ditadura brasileira não atuaram apenas como uma máquina de difamação. Além de atribuir uma série de acusações duvidosas para atingir a reputação de seus adversários políticos, valendo-se de informações imprecisas – quando não falsas –, por mais espalhafatoso que fosse, os agentes do SNI adotaram procedimentos investigativos e perceberam algumas movimentações que ocorriam na sociedade brasileira da década de 1970. Tirando os devaneios autoritários e a retórica anticomunista, o corpo de funcionários do Serviço Nacional de Informações, espalhado pela agência central e por inúmeras agências regionais, tentava alertar o governo para a politização de certos grupos sociais que estaria ocorrendo em paralelo ao avanço do cristianismo da libertação. A condição de vida do povo era o fator que movia o descontentamento e, ao contrário do início da década de 1970, a ditadura não encontrava a mesma adesão social de outrora.

Em texto sobre o tema, o historiador Carlos Fico afirma que o SNI "chegou a ter 2.500 funcionários, mas também contava com colaboradores espontâneos ou remunerados". Entre as suas atribuições, o órgão se encarregava da "elaboração de relatórios para a presidência da República e principais autoridades de primeiro escalão". As agências do SNI "amparavam-se nas informações colhidas pelos agentes do próprio Serviço e naquelas que eram 'difundidas' pelas DSIs ministeriais" (Fico, 2017, p. 178). Em relação ao conteúdo dos relatórios, "os agentes interpretavam a seu modo a chamada 'doutrina' de segurança nacional e traduziam em um jargão o pensamento político radical de direita". Os métodos descritivos adotados eram altamente controversos, pois "faziam surgir aquilo que podemos chamar de 'técnicas de suspeição', isto é, as maneiras encontradas pelos agentes para 'provar' que alguém era culpado de subversão" (Fico, 2017, p. 180). De acordo com Carlos Fico, a suspeição funcionava da seguinte maneira: "anotava-se na ficha de alguém um primeiro 'indício' e, nos meses e anos seguintes, acrescentavam-se outras 'informações', muitas vezes simples cogitações, que iam, assim, compondo um perfil nebuloso em torno do acusado" (Fico, 2017, p. 180). No período

que compreende a última transição política brasileira, muitos religiosos tiveram suas atividades monitoradas por meio de fichas de espionagem preparadas com base em "técnicas de suspeição". Pode-se afirmar que a comunidade de informações da ditadura militar produziu documentos em abundância sobre figuras que atuavam publicamente em celebrações eucarísticas ou que pertenciam à hierarquia da Igreja Católica, já que era mais desafiador rastrear a participação dos leigos que optaram por se inserir na base da sociedade e compartilhar o sofrimento dos mais necessitados. Um exemplo ocorrido no Sul do país ajuda a ilustrar as últimas afirmações, demonstrando que nas entrelinhas do enredo anticomunista os agentes se empenhavam em anotar as falas dos sacerdotes que eram vistas como um perigo em potencial e que poderiam corroer a credibilidade do governo militar junto à população. O teor anticomunista presente nos relatórios, portanto, muitas vezes escondia uma espécie de alerta emitido pelo SNI a respeito das discussões incentivadas pelo clero progressista, que insistia em fazer duras críticas ao regime e a tratar de assuntos relativos à vida concreta das pessoas mais simples, os quais deveriam ser evitados.

Em dezembro de 1976, a agência de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, preparou um informe e direcionou à agência central do Serviço Nacional de Informações (SNI), no qual acusava o padre Firmino Henrique Dalcin de desenvolver "um sistemático trabalho de doutrinação comunista".[271] O pároco da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, situada no município de Santana do Livramento, era investigado por ter escrito um artigo em setembro daquele ano para o jornal *A Plateia*, que recebeu o título *Oração sobre um país que vai pra frente*. Segundo o relatório, o texto fazia uma crítica explícita ao slogan ufanista do regime militar *Este é um país que vai pra frente*. Além do mais, o artigo exibia aos seus leitores a "estatística da evolução dos salários e ordenados de 1969 a 1975, fornecida pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), na tentativa de comprovar a inexistência de justiça na distribuição de renda e de justificar uma das causas do descontentamento do povo brasileiro".[272] Como é possível perceber, a desconfiança que rondava as condutas do padre Dalcin teve origem com a crítica realizada à política econômica da ditadura militar, com destaque especial às consequências nocivas da má distribuição de renda para os assalariados. Embora não seja aconselhável subestimar tal fator, pode-se presumir que a "doutrinação comunista" serviu muito mais como uma retórica manipulada por aqueles que operavam os aparelhos de vigilância para

[271] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 354/116/APA/1976. Atividades subversivas do Padre Firmino Henrique Dalcin. 01 de dezembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 98924/1976.
[272] Ibidem.

fundamentar a inquietação do SNI com a maneira como o sacerdote havia abordado um assunto que provavelmente alcançaria repercussão na sociedade e geraria desgaste junto ao governo. Trataremos de confirmar tal suspeita.

Antes de concluir e enviar o relatório à matriz, os agentes acharam por bem vasculhar o histórico do padre Dalcin e examinar outros artigos escritos por ele. Após o procedimento de averiguação, reiterou-se a "posição ideológica esquerdista adotada pelo nominado, bem como o seu comprometimento com a 'esquerda clerical' e a sua efetiva atuação subversiva no município de Santana do Livramento".[273] Devido às intenções do documento, o resultado não poderia ser diferente, pois a ficha do padre Dalcin, elaborada com base em "técnicas de suspeição", foi usada para validar as acusações que pairavam sobre o sacerdote, que eventualmente desaprovava o regime militar em seus textos e diante de uma pequena plateia formada por fiéis católicos.

Além do enredo anticomunista, os colaboradores do SNI alocados na agência de Porto Alegre precisavam demonstrar suas controvertidas habilidades de investigação às instâncias superiores da espionagem política. Para conferir legitimidade às denúncias dirigidas ao padre, os agentes anexaram ao dossiê o prontuário do epigrafado e algumas cópias de jornais. Ao analisar os registros sobre o padre Dalcin, constata-se que as acusações feitas a ele eram altamente questionáveis e suas atividades indicam uma conduta bastante razoável. A teia de informações descrita no prontuário do investigado evidencia como as referências sobre um determinado sujeito percorria os diferentes órgãos de espionagem que formavam a sólida estrutura da comunidade de informações dos militares. A primeira anotação no histórico do padre ocorreu no mês de abril de 1967, quando o III Exército informou que ele estava conduzindo a Juventude Estudantil Católica em Santana do Livramento, na qual era encarregado de organizar os encontros no ginásio da cidade e na Igreja local. O III Exército também reportou, em dezembro de 1973, a polêmica missa celebrada por um sacerdote chamado Rangel, residente da cidade de Rivera, enquanto o padre Dalcin se ausentava da paróquia. Conforme a nota divulgada, "durante o sermão, o padre Rangel abordou o problema da 'juventude moderna', fazendo de sua palestra uma espécie de doutrinação aos jovens, empregando a velha tática do marxismo-leninismo, envenenando as ideias dos que estavam presentes".[274] Ao que consta na versão do III Exército, a cerimônia religiosa presidida pelo padre Rangel não foi bem vista pelos presentes, e um dos "diretores da censura, coronel Dalmo Pinheiro, tomou a iniciativa de falar com o padre Dalcin para que não mais fosse permitido ao

[273] Ibidem.
[274] Ibidem.

padre Rangel oficiar missa na paróquia".[275] Até aqui, nenhuma das anotações revela algo comprometedor, capaz de confirmar tamanha suspeita sobre o comportamento do padre.

Seguindo os rastros do prontuário do investigado, em maio de 1975, a DCI/RS reavivou uma suposta declaração realizada no QG da 3ª Divisão de Cavalaria de Bagé, na qual o depoente Edison Mendes Quintana definiu o padre Dalcin como um "elemento que merece a cadeia" e que o referido, sendo professor do Centro Acadêmico Pio XII, ministrava suas aulas com "tendência esquerdista".[276] A mesma DCI/RS inscreveu no histórico do sacerdote a conexão com "um dos setores da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tendo o padre, por este motivo e por outros, intensa movimentação intercidades e estados, e estando com várias viagens marcadas para o Rio de Janeiro".[277] Por exercer as funções eclesiásticas em uma região de fronteira, o pároco da Igreja de Nossa Senhora do Rosário desfrutava de um bom trânsito com alguns católicos do Uruguai. Isso fez com que surgissem denúncias sobre o possível fornecimento de abrigo a Solon Veríssimo, um padre de Rivera considerado simpatizante dos Tupamaros.[278] No histórico do padre brasileiro, há menções a palavras como "doutrinação", "marxismo-leninismo" e "esquerdista", que foram empregadas para estabelecer um vínculo do investigado com a doutrina comunista e, assim, torná-lo suspeito de violar a Lei de Segurança Nacional. Outro recurso muito comum nesse tipo de registro consistia em marcar as amizades "espúrias" mantidas pelo padre com pessoas pretensamente identificadas com a "subversão".

As informações fichadas no prontuário do padre Firmino Henrique Dalcin, no entanto, parecem não corroborar com a alegação apresentada no relatório que foi montado pelos agentes de Porto Alegre, segundo a qual o religioso desenvolvia "um sistemático trabalho de doutrinação comunista" na região de Santana do Livramento. Desse modo, ao adequar a retórica anticomunista ao caso, os operadores do SNI encobriam uma sutil advertência direcionada ao governo militar, cujo objetivo maior era informar sobre como as críticas do clero progressista em relação aos problemas enfrentados pelo povo abalariam a confiança no regime. Afinal de contas, o que facultou a preparação do relatório acusando o padre de "doutrinação comunista" foi o artigo *Oração sobre um país que vai pra frente*, publicado no jornal *A Plateia* em setembro de 1976, cujo conteúdo discutia o congelamento dos salários e a desigualdade na distribuição de renda, e não uma prova factível de participação do nominado em alguma organização de esquerda. De qualquer forma, podemos deduzir que, ao associar o histórico do sacerdote ao

[275] Ibidem.
[276] Ibidem.
[277] Ibidem.
[278] Ibidem.

comunismo, os agentes pretendiam desmoralizar o investigado e construir argumentos para impedir sua atuação pastoral. Relatórios como este foram extremamente úteis para promover outros pilares do autoritarismo, como a censura e a repressão política (Fico, 2017, p. 181-193), expressando o que havia de pior em uma ditadura que propagandeava a possibilidade de efetivar uma distensão.[279]

O argumento mencionado anteriormente é ratificado por um relatório adicional, que se encontra no mesmo dossiê do padre Dalci. Em outubro de 1976, dom Jacó Roberto Hilgert assumiu o posto de bispo diocesano de Cruz Alta, município localizado no Rio Grande do Sul.[280] Durante a cerimônia que teve lugar na catedral do Divino Espírito Santo, quem roubou a cena na avaliação dos espiões do SNI foi o padre José Jungblut, um "elemento contrário à Revolução" e integrante da "linha progressista de Igreja", que "deixou transparecer suas ideias esquerdistas" durante o discurso proferido.[281] Desde então, parece que os agentes passaram a investigá-lo com maior frequência, já que naquela ocasião o padre Jungblut "deu ênfase ao aspecto da pobreza e da desigualdade social, citando expressões tais como 'falta de empregos'; 'liberdade aos oprimidos'; 'muitos peões escravos e muitos homens sem-terra'." No dia 17 de setembro de 1976, na presença de informantes do SNI, "o padre Jungblut celebrou, na Igreja de Fátima, em Cruz Alta, uma missa em intenção da alma do padre Burnier, morto em Barra do Graça".[282] Segundo os informantes, a celebração foi "coordenada pelo padre Lino Cherubini" e "contou com grande número de fiéis".[283] Entretanto, os infiltrados que assistiram ao ato litúrgico ficaram apreensivos com o "sermão do silêncio" conduzido por Jungblut. A fala do padre rendeu uma transcrição que foi reproduzida no relatório enviado à agência central do SNI, por ele assim ter se manifestado em forma de protesto: "Silêncio dos que derramaram seu sangue pelas vidas de pobres e oprimidos; silêncio dos que não têm instrução e não sabem falar; silêncio dos que sabem falar, mas lhes é negado este direito; silêncio dos oprimidos; silêncio dos torturados; silêncio dos pobres sem pão".[284] As evidências empíricas extraídas da

[279] A historiadora Carla Simone Rodeghero realizou uma entrevista com o Pe. Firmino Dalcin, com o objetivo de interpretar as "lembranças de um grupo de católicos gaúchos a respeito da pregação da Igreja contra o comunismo e do medo que era sentido em relação a ele, no período entre o final da Segunda Guerra Mundial e o golpe de 1964" (Rodeghero, 2007, p. 96). Alguns trechos da entrevista estão no artigo *O comunismo e outros perigos: memórias sobre o medo entre católicos*, e fazem parte de uma investigação mais abrangente da autora.

[280] Jacó Roberto Hilgert foi designado para a Diocese de Cruz Alta em julho de 1976, mas sua entrada solene ocorreu no início de outubro daquele ano. Portanto, o relatório se refere à entrada solene do bispo e não à sua designação.

[281] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 795/119/APA/1976. Posse do Bispo D. Jacó Roberto Hilbert na Diocese de Cruz Alta/RS. Pe. José Jungblut. 01 de dezembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 98924/1976.

[282] Ibidem.

[283] Ibidem.

[284] Ibidem.

documentação do SNI levam o historiador a perceber as diferentes camadas que compõem esses relatórios, as quais também abrangem a espionagem política feita contra os cristãos considerados progressistas. Ainda que o discurso anticomunista fosse uma das estratégias delineadas no interior da comunidade de informações para constranger padres, bispos e demais religiosos perante a opinião pública, esse discurso não representava um fim em si mesmo nos relatórios consultados, uma vez que seu uso tem uma densidade maior do que aparenta. Por um lado, rotular indivíduos como suspeitos de promoverem "subversão" e de manterem vínculos com o comunismo era conveniente para incriminá-los aos olhos do governo. No entanto, é muito provável que os agentes responsáveis por levantar informações sobre as atividades desenvolvidas pelos membros do clero tinham em conta que durante as celebrações religiosas, por exemplo, pronunciamentos como os que foram efetuados pelo padre Jungblut, criticando a violência do regime e denunciando as desigualdades sociais, alcançavam uma parcela considerável de espectadores. Portanto, nos meandros do enredo anticomunista, tanto os comissários do sistema de informações quanto as figuras influentes do governo sabiam que esse trabalho de base desempenhado com afinco por religiosos em várias localidades do país minava a estrutura de poder desenhada pelos militares, ameaçando inclusive a continuidade do projeto autoritário. Pelas lentes do SNI, um repertório de mobilização social se movia e não dava a impressão de ser algo estático.

De acordo com René Gertz e Caroline Bauer, a investigação histórica do Brasil republicano é em larga medida amparada em "conjuntos documentais produzidos pelos órgãos de informação e segurança do aparato estatal em ações repressivas, durante períodos não democráticos" (Bauer; Gertz, 2009, p. 177). Os autores ressaltam os arquivos criados a partir de duas conjunturas distintas, ou seja, no período do governo de Getúlio Vargas, sobretudo após o levante organizado pela Aliança Nacional Libertadora e durante a ditadura do Estado Novo, e ao longo do regime militar que teve início com o golpe de 1964. No primeiro caso, é de amplo conhecimento da historiografia que as diversas faces de Vargas no poder caracterizaram-se pela tentativa de impor um controle social rigoroso sobre a população. Sendo assim, em novembro de 1935, o motim promovido pela Aliança Nacional Libertadora, ANL, que recebeu a alcunha pejorativa de "Intentona Comunista", desencadeou um "período 'áureo' de perseguição policial, que originou uma primeira leva de documentação sobre repressão política" (Bauer; Gertz, 2009, p. 174). Esse arquivo da época varguista contém muitos vestígios históricos que decorreram dos processos apreciados pelo Tribunal de Segurança Nacional, cuja função era julgar os crimes políticos dos acusados de participação no levante comunista.

Conforme argumentam Bauer e Gertz, "uma segunda fase de produção densa desse tipo de documentação" ocorreu nas ditaduras que tomaram conta da América Latina entre os anos de 1960 e 1980, "quando a geração de informações passou a ter importância fundamental, pois, através dos dados armazenados em arquivos militares e policiais, orientavam-se as operações repressivas" (Bauer; Gertz, 2009, p. 175). Os sistemas de informações que deram suporte à violência política cometida em tempos autoritários resultaram da formação de uma "cultura burocrática de cumprimento de ordens", que "implicava em registros e arquivos organizados, caracterizando o tipo de documentação proveniente de instituições policiais e serviços de inteligência" (Bauer; Gertz, 2009, 175). No que diz respeito ao SNI e às querelas entre a ala progressista da Igreja Católica e o governo militar durante a última transição política brasileira, é perceptível os traços dessa cultura burocrática, mas nem por isso devemos supor que o conteúdo dos documentos produzidos no interior desse ambiente autoritário corresponda a um todo homogêneo. O já citado brasilianista Kenneth Serbin, ao se deparar com as análises feitas pelos agentes do Dops-GB sobre o assunto, constatou que a "profunda suspeita contra a Igreja era gerada pelo extremismo anticomunista e também pela sensação de traição por parte do clero por ter abandonado o catolicismo tradicional e, portanto, os símbolos e as estruturas sociais brasileiras tradicionais" (Serbin, 2001, p. 117). Em meio a um emaranhado de informações, existem relatórios urdidos pelos setores de vigilância que abusam do viés anticomunista, quase insinuando que religiosos estariam prestes a iniciar uma revolução socialista no Brasil, porém há registros que asseveram "excepcional perspicácia e objetividade" (Serbin, 2001, p. 120). Isso porque, conforme defende Serbin, "enquanto muitos agentes eram funcionários de carreira que apenas repetiam a retórica anticomunista, outros demonstravam sofisticação intelectual em suas análises da política e da religião" (Serbin, 2001, p. 120).[285] Algo semelhante a essa dicotomia pode ser observado nas fontes do SNI. Uma investigação classificada como exitosa, que foi conduzida por uma agência regional do órgão de espionagem, mostra como os métodos aplicados, as técnicas de infiltração manipuladas para manter a linha progressista da Igreja no campo de visão dos agentes e os objetivos traçados na coleta de evidências, serviam de amparo para a difusão de informações mais acuradas ao governo.

No mês de julho de 1972, o núcleo de Goiânia divulgou o balanço final sobre a chamada *Operação Líder*, um trabalho de investigação consumado pelos agentes do departamento local

[285] O autor complementa que muitas avaliações sobre a Igreja e o governo militar foram feitas pela DSI do Ministério da Justiça, a qual coletava "informações sobre as atividades do clero em todo o país. O ministro Buzaid e sua equipe emitiam ordens e faziam recomendações ao governo sobre os conflitos com a Igreja. Buzaid opunha-se duramente às tentativas da Igreja de atuar em questões sociais e políticas. Entre os papeis da DSI/MJ há muitos processos acusando padres e bispos de subversão no campo" (Serbin, 2001, p. 122).

do SNI para apurar as deliberações de uma assembleia que havia sido convocada pelos bispos do Centro-Oeste do país. O encontro redundou na edição de um manifesto conjunto que teve como signatários nomes vinculados ao clero progressista, como o Arcebispo de Goiânia, dom Fernando Gomes; o Bispo de Goiás, dom Tomás Balduíno; e o Bispo de São Félix do Araguaia, dom Pedro Casaldáliga.[286] O motivo pelo qual a operação foi avaliada como bem-sucedida está registrado em uma página que compõe o dossiê de maneira bastante objetiva:

> 1 – A "OPERAÇÃO LÍDER" pode ser considerada coroada de pleno êxito, pelos seguintes motivos:
> a – Atendeu ao pedido de aprofundamento de dados sobre a REUNIÃO DOS BISPOS;
> b – Informou o SERVIÇO, em tempo hábil a evolução dos acontecimentos, mantendo as autoridades federais em condições de avaliação das reais profundidades do acontecimento;
> c – Evitou que o MANIFESTO lançado e rotulado de "DECLARAÇÃO DOS BISPOS" se constituísse em surpresa;
> d – Através de GRAVAÇÕES e DOCUMENTAÇÕES, algumas conseguidas através de infiltrações profundamente delicadas e altamente técnicas conseguiu-se farto material para análise e estudos;
> 2 – Do trabalho executado podem ser feitas ainda as seguintes observações com relação à IGREJA:
> a – Há uma crescente indisposição de parcela da IGREJA com relação ao Governo Federal;
> b – Há aspectos de interesses econômico-financeiros, especialmente na distribuição de verbas federais para escolas particulares, em mãos dos religiosos, em parte, condicionando o comportamento dos religiosos;
> c – Há infiltração de elementos de esquerda e posições já profundamente radicalizadas de religiosos, com relação ao Governo Federal, conduzindo à ampliação a crise "GOVERNO-IGREJA".
> 3 – A difusão da "DECLARAÇÃO DOS BISPOS", pela imprensa e distribuída em boletim, fartamente, para todas as igrejas da Capital e do interior do Estado de Goiás foi recebida com preocupação pelas correntes mais identificadas com a Revolução de 31 de março.
> 4 – DOM FERNANDO GOMES DOS SANTOS, Pe. IVO MAURI, Pe. JOSÉ PEREIRA DE MARIA, e JOANA D'ARC VIEIRA, que tiveram atuação no certame religioso, possuem antecedentes subversivos.
> 5 – Foi encontrado nas imediações da Catedral Metropolitana de Goiânia (GO) um boletim, no estilo e linguagem dos panfletos subversivos, datado de 03 Jul 72, de São Paulo, sob o título "25 DIAS DE GREVE DE FOME – GENERAL

[286] Assinaram o documento, datado de 7 de julho de 1972, os seguintes bispos: Fernando Gomes, Arcebispo de Goiânia; Alano du Noday, bispo de Porto Nacional; Jaime Schuch, bispo de Cristalândia; Epaminondas José de Araújo, bispo de Anápolis; Benedito Conscia, bispo de Jataí; Antônio Ribeiro de Oliveira, bispo auxiliar de Goiânia e administrador apostólico de Itumbiara; Cornélio Chizzini, bispo de Tocantinópolis; Stanislau van Melis, bispo de São Luís dos Montes Belos; Gilberto Pereira Lopes, bispo de Ipameri; Jaime Collins, bispo de Miracema do Norte; Juvenal Roriz, bispo de Rubiataba; Tomás Balduíno, bispo de Goiás; Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia; Mathias Schmidt, bispo auxiliar de Jataí.

> DECIDE QUE OS PRESOS POLÍTICOS MORRAM", contendo, em seu teor, várias das teses da "DECLARAÇÃO DOS BISPOS"[287]

Ao analisar estes tópicos, podemos deduzir que os agentes do SNI seguiram à risca algumas normas para que os procedimentos investigativos tivessem um desfecho favorável. Ao contrário de outros documentos similares, em que as agências regionais encaminham informes à matriz, a investigação do núcleo de Goiânia aparenta ter seguido o caminho inverso. Antes de qualquer coisa, os encarregados pela espionagem certificaram-se de que as hipóteses acerca da reunião dos bispos eram plausíveis. Em seguida, após coletar referências no trabalho de campo, os agentes provavelmente as repassaram por meio dos canais internos do SNI, fornecendo às autoridades federais informações confiáveis sobre os acontecimentos em curso. Esses expedientes eram essenciais para que o governo não fosse pego de surpresa pelo comunicado emitido pelos bispos da região Centro-Oeste. No item "d", ainda é mencionado o uso de artimanhas que facilitaram o ingresso de agentes infiltrados nos recintos católicos para a obtenção de provas factuais, as quais uma parte está anexada no documento ao qual se tem acesso – incluindo o texto dos bispos. Nota-se também que o relatório da "Operação Líder" não apela somente ao enredo anticomunista para justificar as crescentes tensões envolvendo o regime e o clero progressista, prezando por enumerar as conclusões do caso de maneira concisa. Entretanto, sabe-se que o SNI e o governo militar estavam atentos aos posicionamentos dos bispos inscritos na Declaração da Comissão Episcopal Regional do Centro-Oeste. As malhas da vigilância logo identificaram a circulação de materiais em formato de boletins e panfletos, cujo conteúdo trazia críticas aos militares e denunciava os desagravos da repressão política. Foi esse um dos fatores que motivou a *Operação Líder*.

À luz de uma reflexão pautada no evangelho, os representantes das dioceses da região Centro-Oeste debateram no encontro a realidade social observada em seus domínios. Os sinais presentes no documento que veio à tona indicam uma corajosa objeção à política econômica do regime e a repressão que se impunha sobre o já fragilizado tecido social das áreas ponderadas. Na zona rural, dizia a declaração, os lavradores estavam "sujeitos a uma injustiça crônica e à exploração permanente".[288] "O grande crescimento econômico da região, devido sobretudo ao incremento da pecuária", coincidia "com a progressiva marginalização dos trabalhadores rurais, dos posseiros e pequenos proprietários, vítimas da voracidade do latifúndio".[289] Os sacerdotes

[287] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Goiânia. Assunto: Encerramento da Operação – Dados finais e conclusão. 10 de julho de 1972. BR DFANBSB V8. AGO ACE 7304/1983.
[288] Ibidem.
[289] Ibidem.

concluíram que as leis do Governo não surtiam efeito, já que eram frequentemente desrespeitadas. Em diversas localidades, portanto, as relações informais e a lei do mais forte imperavam. Por sua vez, aqueles que se dedicavam a conscientizar o "povo sobre seus direitos legais" eram "incompreendidos" e "até denunciados e processados". Assim aconteceu com o Pe. Francisco Jentel de Sta. Terezinha, São Félix, e com o Pe. Francesco Cavazzuti de Jussara, "ameaçados de expulsão do país", dizia a nota.[290]

Para a inquietação do governo e dos agentes do SNI do núcleo de Goiânia, o comunicado dos bispos do Centro-Oeste tocou em um ponto delicado ao contestar "as prisões arbitrárias, semelhantes a sequestros, com desrespeito da lei, atingindo especialmente estudantes, operários e lavradores", o que tornava "insuportável o clima de suspeição".[291] Como saída para esses impasses, os bispos lembraram da frase do Papa Paulo VI, segundo a qual "para que o 'desenvolvimento seja o novo nome da Paz', é indispensável que seja visado primordialmente o desenvolvimento das pessoas e não o crescimento da economia". Talvez influenciados pelas discussões do humanismo integral de Jacques Maritain e não somente em Karl Marx, os sacerdotes defenderam, através da declaração, que "não frutificará jamais em Paz um desenvolvimento que não esteja solidamente enraizado na justiça e no intransigente respeito à liberdade e aos demais direitos da pessoa humana, de que nosso país também se fez fiador".[292] O documento capturado durante a "Operação Líder" apresenta-se como um inequívoco contraponto de uma parcela regional da Igreja Católica à euforia do "milagre econômico". Por isso o interesse do governo em requerer o auxílio de sua estrutura de vigilância para abafar a circulação de ideias que destoavam do projeto político autoritário. Os agentes do SNI conduziram todas as fases desse processo de investigação, coletando materiais e elaborando informações que pudessem embasar as decisões tomadas pelas instâncias federais, algo que suscita uma breve reflexão sobre o treinamento recebido por esses operadores do sistema de controle da ditadura.

A historiadora Samantha Quadrat se dedicou a pesquisar a formação dos agentes que ingressaram nos serviços de inteligência do regime militar brasileiro. Segundo a autora, a origem das agências de informações é anterior ao golpe de 1964, sendo que "o primeiro órgão com essa função no país foi o Serviço Federal de Informações e Contra-Informações (SFICI)". Criado em 1958 e submetido à Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, o SFICI visava suprir a demandas típicas de um órgão de informações do governo. Suas atribuições

[290] Ibidem.
[291] Ibidem.
[292] Ibidem.

eram desempenhadas paralelamente aos "serviços de informações militares, consagrados no formato francês das segundas seções presentes nos Estados Maiores das Forças Armadas (EMFA), na Aeronáutica, no Exército e na Marinha" (Quadrat, 2012, p. 26). Portanto, "foi dentro dessa estrutura que tiveram início os primeiros cursos de formação dos agentes de informações no Brasil" (Quadrat, 2012, p. 26).

Ao examinar um conjunto documental manuseado nos treinamentos embrionários de agentes, Quadrat propõe a tese segundo a qual "o sistema de informações estava se articulando independentemente do próprio governo de João Goulart" no cenário anterior ao golpe civil-militar. Para embasar seu argumento, a historiadora se utiliza de um material datado de 1963, composto a partir de textos escritos por militares e patrocinado pelo Ministério da Guerra – EME, que recebeu o título de "Ação educativa contra a 'Guerra Revolucionária'". A autora constatou que, "ao longo das 123 páginas, os autores discutiram a importância do fomento de uma opinião favorável ao combate das esquerdas e às próprias Forças Armadas" (Quadrat, 2012, p. 27). Sem desconsiderar os estágios iniciais da trajetória histórica que compôs o sistema de informações dos militares, Quadrat reforça que os cursos ofertados pela Escola Superior de Guerra (ESG) também foram fundamentais para o aprimoramento da formação dos agentes que passaram a atuar no setor de inteligência da ditadura brasileira.

Na ESG, defendia-se abertamente "a necessidade de um governo ter um sistema de informações forte". Nos treinamentos oferecidos, "era ensinado desde questões conceituais, como o conceito de informações; como questões metodológicas, quando ensinavam a redigir um informe e como transformá-lo em informação" (Quadrat, 2012, p. 26). As instruções recebidas por militares e civis na ESG seguiam princípios básicos de vigilância, que eram ministrados por especialistas da área durante palestras, conferências e cursos. Por meio dos materiais e dos conteúdos programáticos disponibilizados para o itinerário formativo dos agentes, Samantha Quadrat conseguiu identificar alguns traços investigativos que seriam característicos dos relatórios do SNI.[293] Segundo a apreciação teórica encontrada em um desses manuais de formação, a busca por referências sobre um determinado assunto, por exemplo, deveria ser dividida em duas partes. "A primeira etapa correspondia ao recolhimento de informes – um dos itens principais da informação – realizados pelos agentes, e a segunda fase dizia respeito ao momento em que os dados recolhidos eram processados e elaborados dando

[293] A autora chama atenção para o formato dos registros: "o cabeçalho dos documentos de todos os órgãos de informações seguia o padrão ditado pela ESG: assunto; origem; classificação; difusão; difusão anterior; anexos e referências. Tal cabeçalho é de extrema importância para quem pesquisa nos acervos das polícias políticas, pois permite que o pesquisador acompanhe a trajetória daqueles dados, o nível do informante e a confiabilidade a ele atribuída" (Quadrat, 2012, p. 30).

origem à informação" (Quadrat, 2012, p. 29). A historiadora destaca a importância atribuída à propagação de informações nos cursos oferecidos pela ESG. Conforme as apostilas examinadas, "a disseminação era um fator primordial no processamento da informação, pois o item que estava faltando poderia estar em algum arquivo ou poderia já estar sendo investigado por outro grupo ou instituição". Contudo, apesar da "intensa troca de informações, havia uma grande disputa entre os diversos órgãos que integravam a chamada 'comunidade de informação'." Com frequência, as "informações consideradas mais importantes não eram repassadas nem mesmo para o SNI", prevalecendo interesses particulares ou corporativos de cada órgão (Quadrat, 2012, p. 30).

Em 1971, foi assinado o decreto para a instauração da Escola Nacional de Informações (EsNI), sediada em Brasília.[294] Apesar de ter uma finalidade distinta em relação à ESG, a nova estrutura "absorveu o curso de inteligência ministrado na ESG, inclusive parte do acervo e de seus professores, considerados os mais especializados e capacitados do país" (Quadrat, 2012, p. 31). A Escola Nacional de Informações preparou agentes para monitorar e coletar evidências sobre os adversários políticos do regime, assim como para realizar tarefas mais rebuscadas e complexas na área de inteligência. Além disso, a escola ministrou cursos de curta duração aos ministros e demais representantes de governo.[295] De acordo com o perfil dos alunos da EsNI levantado por Quadrat, é possível verificar que eles eram "indicados pelos ministérios e pelas próprias Forças Armadas. Segundo o ex-chefe do SNI, o general Carlos Alberto da Fontoura, cerca de ¾ dos alunos eram civis e no decorrer de um ano eram formados cerca de 120 alunos" (Quadrat, 2012, p. 32).

Mas, no final de contas, o que estava sendo debatido nesses treinamentos? Qual o conteúdo dos materiais usados? Para o historiador Daniel Trevisan Samways, havia toda uma ideologia subjacente à formação e ao trabalho de espionagem executado pelos agentes do SNI. Em sua tese de doutorado, o autor separou um capítulo para analisar o conteúdo de alguns

[294] Para uma leitura mais atenta sobre o assunto ver Andrade, 2014, p. 120-137.

[295] Samantha Viz Quadrat detalha as distinções de formação da EsNI, vejamos as palavras da autora: "Na EsNI existiam três cursos de níveis diferentes, A, B e C. O curso A era destinado a militares e civis que ocupariam funções de Chefia e de analistas. O recrutamento era feito entre os oficiais superiores das Forças Armadas possuidores do Curso de Comando e Estado-Maior, e entre civis com nível superior. O curso era realizado em 41 semanas e abrangia dois módulos, A e B. Aqueles que realizavam o curso B, estavam dispensados do módulo A. Já o curso B era destinado a civis e militares que iriam ocupar as funções de Informações de nível médio ou de chefias em escalões intermediários do Sistema Nacional de Informações. Esse curso era realizado em 20 semanas. E os recrutados eram majores ou capitães e civis com nível equivalente. O nível mais baixo era o curso C que compreendia dois sub-cursos: C1 e C2. O C1 era destinado a capitães e tenentes e o C2 era voltado para os sargentos. O objetivo era formar quadros para as chefias das seções de informações, bem como o planejamento e a direção de operações de Informações. Os sargentos, por sua vez, seriam os agentes de informações, responsáveis pelas coletas de dados" (Quadrat, 2012, p. 32).

manuais aplicados nos cursos da ESG e, na sequência, da EsNI. Para isso, Samways priorizou as séries *Treinamento de Agente de Informação* e *Espionagem*. A primeira é composta basicamente por "apostilas que tratam da relação diplomática do Brasil com potências comunistas, da busca de informações e informes, da defesa de embaixadas brasileiras no exterior, das técnicas de criptografia, da prática da vigilância e contra-vigilância e da espionagem realizada pelos países comunistas" (Samways, 2014, p. 125). Nessa coletânea, há também indícios sobre o manuseio de "equipamentos eletrônicos como microfones, gravadores, rádios e escutas telefônicas, a forma de se produzir a informação, os interesses, as matérias a serem averiguadas nos jornais, as etapas da produção da informação, bem como noções de combate à guerra revolucionária" (Samways, 2014, p. 125). Na série *Espionagem*, por sua vez, o autor reconhece a presença de um conjunto de diretrizes que orientava a preparação de "agentes ou de pessoas contratadas para exercer a busca de informes mediante uma recompensa qualquer". Segundo Samways, por mais que essas tarefas fossem heterogêneas elas "envolviam a infiltração em organizações e entidades, a vigilância de pessoas, a coleta de panfletos e a elaboração de estudos de situação" (Samways, 2014, p. 125). Em linhas gerais, os dossiês da série *Espionagem* guardam uma quantidade razoável de documentos relativos ao trabalho de "espionagem de pessoas e organizações consideradas suspeitas" (Samways, 2014, p. 125). Os conteúdos lecionados nos cursos preparatórios da ESG e da EsNI atestam que os agentes que passaram a atuar no setor de vigilância do regime militar foram devidamente treinados para perseguir, combater e registrar os passos de potenciais subversivos, comumente associados ao discurso anticomunista.

Para o historiador Jaime Valim Mansan, a "EsNI representava a busca por uma maior padronização na formação de civis e militares que pudessem atuar como agentes de inteligência junto ao sistema de controle, tanto no 'campo interno' quanto fora do país". Seus cursos e estágios cumpriam ainda uma função ideológica que excedia "a formação de quadros para a manutenção do sistema de controle social" (Mansan, 2015, p. 84). Esse papel ideológico "correspondia à construção de um significativo contingente de intelectuais pró-regime, para atuar na defesa daquela ordem social não apenas em suas atividades como agentes de inteligência, mas também junto àqueles que integravam seu entorno social", sobretudo os "colegas de trabalho, familiares, amigos, etc." (Mansan, 2015, p. 97).

À semelhança do estudo feito por Samantha Vaz Quadrat sobre o retrato dos alunos que frequentaram a EsNI, o historiador Daniel Samways projetou o perfil dos colaboradores do serviço de informações, classificando-os em três grupos. O primeiro deles seria preenchido por aqueles "recrutados no serviço público e que tinham sua vida analisada pelos órgãos de

informação para comprovar a sua idoneidade" (Samways, 2014, p. 124). Mais extremista, o segundo grupo "era identificado nas organizações ideologicamente próximas do regime, como a Tradição, Família e Propriedade (TFP) e o Comando de Caça aos Comunistas (CCC)" (Samways, 2014, p. 124). Já o último grupo reunia os voluntários que "atuavam individualmente, tendo, portanto, uma origem mais difícil de mapear, mas que mantinha vínculos ideológicos com o regime, ou ainda, buscavam obter vantagem ou atingir um desafeto político" (Samways, 2014, p. 124). Após a consolidação das estruturas do sistema de informações durante a ditadura militar brasileira, os agentes colocaram em prática os ensinamentos recebidos nos cursos de formação e contaram com a ajuda de alguns colaboradores para vigiar os religiosos que contrariavam a política do regime. O funcionamento dos órgãos de espionagem política, porém, tinha uma abrangência maior, operando em nível internacional e de maneira cooperativa com outros estados nacionais.

Em investigações recentes, o historiador Rodolfo Costa Machado e o cientista social Claudinei Cássio de Rezende têm chamado atenção para um "alinhamento preparatório" que precedeu a Operação Condor e contou com a participação da espionagem política brasileira. Segundo os autores, as "engrenagens e conexões repressivas vinham sendo aninhadas e azeitadas, entre 1972-74, pelas ditaduras militares regionais já em associação criminosa com as organizações anticomunistas" da região, principalmente com a Confederação Anticomunista Latino-Americana (CAL) ligada à Liga Mundial Anticomunista (WACL). No final de 1974, em um episódio até então ignorado pela historiografia, foi realizada uma reunião da CAL na Escola Nacional de Informações (EsNI), subordinada ao SNI, em Brasília. Segundo essa interpretação, "ali foi chocado o ovo da Condor antes desse plano chocar o mundo com seus crimes transnacionais de Estado". Os "materiais da CAL, felizmente preservados no Fundo do SNI do Arquivo Nacional, contêm rastros documentais da existência e composição do 3º Congresso da CAL", argumentam os autores (Machado; Rezende, 2019). A EsNI teria recebido a incumbência "de sediar e organizar, junto ao braço brasileiro do complexo WACL/CAL, o 3º Congresso da CAL-Secreta". Um relatório do SNI, que inclui o Memorando n. 1118, de 11 de maio de 1976, "é capaz de revelar o trabalho secreto de gestão, preparação e execução dos planos político-militares da CAL" (Machado; Rezende, 2019). Esse documento "contribui à demonstração da hipótese segundo a qual a CAL, o organismo latino-americano da WACL, constituiu-se no veículo político-militar da conexão repressiva com as ditaduras de Segurança Nacional do Cone Sul" (Machado; Rezende, 2019).

Seja como for, as temporalidades que decorrem entre a desmobilização da luta armada e o início de uma nova greve dos metalúrgicos na região do ABC paulista, deflagrada em maio

de 1980, ficaram marcadas pelos intensos embates que opôs o setor avançado do clero brasileiro à ditadura militar. Os vestígios analisados trazem narrativas repletas de sentidos que permitem definir algumas balizas sobre a forma como o SNI passou a observar as fissuras abertas por um segmento da Igreja Católica em relação ao regime. Um fator precípuo a ser destacado diz respeito ao indiscutível protagonismo assumido pelo chamado clero progressista no âmago da sociedade brasileira e na hierarquia católica ao longo da década de 1970, o que demonstra que o crescimento dessa corrente não era uma miragem ou algo artificial (Alves, 1979, p. 201). Os agentes do Serviço Nacional de Informações investigaram a atuação de líderes religiosos, como padres e bispos, para notificar o governo – talvez de maneira espalhafatosa – acerca dos perigos que essa esfera representava às pretensões autoritárias. O governo também solicitou que o SNI emitisse referências do clero progressista, procurando manter-se inteirado da questão religiosa. Com efeito, é possível interpretar que existia o temor dividido pela espionagem política com os principais interlocutores da ditadura de que, em razão da capilaridade da Igreja, a mensagem do clero progressista em defesa de grupos vulneráveis pudesse ecoar e ganhar vida própria entre a "plebe", criando focos de tensão que possivelmente abalariam o sentimento de ordem apregoado pelos militares.

Por meio dos relatórios que circularam no interior da comunidade de informações, nota-se que diferentes versões foram preparadas para explicar os desacordos envolvendo a Igreja e o regime militar, sendo que cada enredo delineado seguia as causalidades do momento. Em meio às investidas autoritárias e a um delicado jogo de acomodações, parece que a seção de vigilância política da ditadura, na qual o SNI constituía o seu eixo central, adotou duas estratégias visando enfraquecer a participação do clero progressista junto à sociedade e isolar essa corrente dentro da própria estrutura eclesiástica. Houve, portanto, uma tentativa de pressionar os membros da linha progressista perante a opinião pública, em especial valendo-se do discurso anticomunista, enquanto se oferecia algum tipo de suporte aos católicos conservadores e moderados para dirimir o espaço institucional da "esquerda cristã".

No decurso do ano de 1975, o governo Geisel cogitou uma saída tímida para pôr fim ao impasse com o clero, que passaria necessariamente pela promessa de implementar a distensão política, mas esse ensaio de aproximação com a Igreja acabou fracassando. Em 1976, as tensões se agravaram ainda mais em decorrência da repressão política que vitimou figuras notáveis do catolicismo. Isso resultou na formação de consensos mínimos entre os sacerdotes e favoreceu o discurso dos progressistas, que podem ser visualizados nos manifestos da CNBB. Ao levar em conta a realidade religiosa vigiada pelo SNI, uma das interpretações plausíveis é que, por trás de todo repertório anticomunista, os agentes tentaram denunciar – seja nos relatórios ou nas

investigações –, a politização interna da Igreja Católica promovida pela corrente progressista do clero, que refluía em uma politização da sociedade de modo geral. Até certo ponto, o aviso era bem explícito: a Igreja estava se intrometendo demais na política do regime. Mas, tirando a obviedade de que uma instituição com as dimensões e características da Igreja Católica sempre esteve próxima das esferas do poder em que seus credos eram capazes de predominar e influenciar, quais eram as diretrizes a inspirar a atuação política do clero progressista?

2.2 AS METAMORFOSES DO HUMANISMO CRISTÃO: DO DESENVOLVIMENTISMO À DEMOCRACIA

Sabe-se que, em especial no contexto da ditadura militar, a Igreja Católica no Brasil não se apresentava na forma de um bloco homogêneo, haja vista as disputas internas travadas por diferentes correntes e posturas teológicas e políticas, o que ganhou relevo no decorrer da última transição política. Assim, é complexa a tarefa de identificar os posicionamentos institucionais do clero, o que inclui desde o apoio ao golpe de 1964 à crescente insatisfação com as práticas arbitrárias do regime militar na década seguinte. Fora as tratativas envolvendo ambas as partes que foram consumadas nas entrelinhas da agenda do governo, visando atenuar os conflitos e estabelecer algum tipo de acomodação dentro da própria ordem política autoritária. Mas, o que os documentos do SNI deixam transparecer é a leitura segundo a qual um dos inimigos a ser obstado pela ditadura militar na segunda metade da década de 1970 era o chamado clero progressista, uma parcela de cristãos que ampliava cada vez mais sua esfera de influência na hierarquia eclesiástica e conseguia se fazer ouvir nos longínquos cantos do país através de uma abordagem bastante elucidativa dos temas que afligiam as classes populares.[296]

Afinal, na perspectiva interna do SNI, quem compunha o "clero progressista"? Quais eram os atributos que diferenciavam essa corrente das demais tendências do clero? Ou seja, existia alguma norma adotada pelo serviço de informações para classificar um religioso como integrante da linha progressista? Será que os repertórios transnacionais que se disseminaram pelas insondáveis redes do catolicismo mundial não tiveram um peso considerável nos

[296] Em *Diálogos na sombra*, Kenneth Serbin faz referência a um memorando escrito pelo general José Horácio da Cunha Garcia, no qual o militar afirma que os cristãos progressistas eram "'bactérias que, se ignoradas, muito mais mal poderiam nos fazer'." É interessante observar um trecho do escrito do general que foi citado pelo brasilianista: "Não esqueçamos que os padres têm muito mais contato com o povo, particularmente com o povo pobre [...]. Eles podem nos fazer muito mal. Para mim, prezados camaradas, mesmo católicos, esses indivíduos traíram a Revolução, e estão traindo. Eles hoje estão trabalhando para a oposição, não tanto para essa que fala no Congresso e na imprensa, mas para os que queriam em 64 comunizar o Brasil, para os cassados, os corruptos e os revanchistas [...]. Os mandões comunistas, russos, chineses ou cubanos estão batendo palmas porque a Igreja, no Brasil, trabalhou para eles" (Serbin, 2001, p. 107).

posicionamentos assumidos pelos sacerdotes brasileiros na ditadura? São questões de difícil resolução que surgem quando investigamos registros históricos dessa natureza. Em meio a uma série de lacunas, as pistas disponíveis nos permitem tecer algumas interpretações. Pretende-se, pois, remontar as peças desse intricado jogo de quebra-cabeças através das lentes do SNI, da imprensa e do CIEX, que capturaram os traços de uma dimensão político-religiosa do catolicismo internacional pós-guerra que reverberou no Brasil, a qual chamaremos de humanismo cristão sem ter a pretensão de dar conta de um profundo debate eclesiológico – o que exigiria outra abordagem e a formulação de novas hipóteses de pesquisa que fogem aos propósitos desta tese. Em um cenário político ditatorial que não oferecia alternativas concretas de diálogo e muito menos de participação institucional, as variantes do humanismo cristão foram decisivas para autenticar certas práticas sociais que eram ensaiadas no mundo católico do pós-guerra e serviram para aproximar o clero progressista das experiências cotidianas dos pobres brasileiros no decurso da década de 1970. Como resultado, alguns elementos dessa dimensão político-religiosa se espalharam pelas mobilizações sociais do período e acentuaram uma das temporalidades da nossa última transição política.

De modo bastante genérico, poderíamos dizer que, para o Serviço Nacional de Informações, todo e qualquer religioso que se manifestasse contrário aos interesses do regime militar seria classificado como um potencial integrante do clero progressista, quando não tratado como um subversivo. Uma parte imensa da documentação consultada recorre a essa categoria de forma superficial, apenas como algo previamente estabelecido para enquadrar a oposição católica ao governo, de tal forma que muitos bispos "progressistas" já tinham suas extensas fichas carimbadas pelos órgãos de espionagem da ditadura. Em compensação, o mapeamento de padres e de outros cristãos leigos comprometidos com as causas populares era uma tarefa muito mais embaraçosa para os operadores do SNI – por motivos tanto quanto óbvios em função da quantidade de religiosos que precisava ser observada. Em boa medida, eram essas pessoas que conviviam diariamente com as experiências produzidas pelas desigualdades e que levavam adiante um resiliente trabalho de "formiguinha" que ameaçava solapar o discurso autoritário. Os funcionários a serviço da ditadura militar sabiam da importância de identificar esses atores sociais que estavam pulverizados pelo território nacional e que esboçavam retratos fidedignos das condições de vida do povo a outras instâncias da Igreja. Muitos religiosos não hesitavam em associar os infortúnios do cotidiano às contradições de um capitalismo protegido por dispositivos antidemocráticos e chancelado pelos generais-presidentes.

Embora não seja algo frequente na documentação do SNI, há evidências empíricas que demonstram a incerteza e a vulnerabilidade dos setores de inteligência ao rotular um indivíduo como adepto do cristianismo progressista. Em algumas situações, parece que os critérios aplicados a fim de categorizar as tendências do clero eram mais ambíguos do que poderíamos imaginar. No mês de março de 1973, o escritório do SNI localizado em Belo Horizonte enfrentou inúmeras barreiras para elencar os membros do clero da região de acordo com suas respectivas correntes. A citada agência, atendendo a uma solicitação superior, coletou dados em conjunto com outros órgãos de informação do Estado, recorrendo notadamente à colaboração da 4ª Brigada de Infantaria, do DOPS, da Polícia Militar e da Coordenação Geral de Segurança (COSEG) da Secretaria de Segurança Pública. Ao que tudo indica, os procedimentos investigativos seguiram as diretrizes de um manual de referências distribuído pelo núcleo central do SNI, que estabelecia certos parâmetros experimentais para vincular os sacerdotes mineiros às vertentes internas da Igreja Católica. Porém, após as diligências, a agência de Belo Horizonte listou os contratempos que inviabilizaram a tentativa de enquadrar os religiosos da área "nas chamadas correntes e linhas do clero". O parecer enviado à matriz deixava aparente as adversidades reportadas pelos órgãos de informação que foram acionados durante o levantamento do perfil eclesiástico local.[297] Devido à desordem da fonte e a suas imprecisões, ainda restam dúvidas quanto aos encaminhamentos transmitidos pelo SNI para que as agências regionais efetuassem a catalogação das tendências do clero. O próprio dossiê, no entanto, dá pistas de como a espionagem política arquitetou um padrão e instruiu suas divisões estaduais a compilar informes com a finalidade de aprofundar o conhecimento sobre as divergências que prevaleciam no catolicismo do país.

Nesse sentido, junto aos documentos de Belo Horizonte, encontra-se um ofício da agência central que foi difundido posteriormente ao CIE, CISA, CENIMAR e DPF – portanto, depois que a filial mineira remeteu os resultados logrados à matriz do SNI –, no qual consta um "subsídio para a caracterização das diferentes correntes e linhas do clero".[298] Ainda que neste caso não seja possível ultrapassar o limite das hipóteses, há razões objetivas para acreditar que, no cenário da primeira metade da década de 1970, o conteúdo de tal ofício forneceu as normativas que autenticaram a classificação do clero brasileiro em tendências já pré-

[297] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Informação n. 024/SS19/ABH/1973. Correntes e linhas do clero. 27 de março de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.

[298] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Documento de Informações n. 0694/19/AC/1973. Correntes e linhas do clero. 30 de agosto de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.

estabelecidas. O SNI possivelmente enviou essa prescrição a algumas de suas agências para que elas listassem, conforme as correntes designadas no documento, o comportamento dos religiosos que se movimentavam dentro de cada jurisdição, mas o retorno dos pedidos ocorreu em datas distintas devido ao ritmo de apuração que obedecia às circunstâncias locais das agências.[299]

Com base no texto descrito pelo documento, os sacerdotes católicos estariam ligados à linha reformista ou à linha conservadora da Igreja Católica. Caberia aos agentes do setor de vigilância buscar referências, avaliar a atuação dos religiosos e categorizá-los em uma das alternativas aludidas. Um representante da tendência conservadora do clero, antes de mais nada, possuiria afinidade ideológica com o regime. Os valores espirituais, seguidos dos valores materiais, demarcariam a principal preocupação dos conservadores, sendo que os integrantes dessa linha rejeitariam o comunismo e suas manifestações.[300] Os conservadores eram muito bem vistos pelo SNI por valorizarem a "obediência hierárquica e a tradicional disciplina eclesiástica", além de se aterem à "orientação dos textos oficiais da Igreja" e zelar pela "rigorosa obediência ao Papa".[301] Por último, os padres e bispos que integrariam tal grupo cumpririam a imprescindível tarefa de combater os "progressistas" nos meandros da institucionalidade católica.

A outra linha do clero, identificada como reformista, era subdividida pelos agentes do regime em duas correntes: progressista e pastoralista. De acordo com o entendimento do SNI, os membros do clero progressista apoiariam "a existência de uma Igreja Nova", que não teria qualquer receio em utilizar os conceitos do marxismo para compreender a realidade social dos pobres. Assim, um sacerdote progressista normalmente definiria "as estruturas da sociedade ocidental como injusta, violenta e opressora".[302] Alguns seriam "adeptos da chamada Teologia da Libertação",[303] enquanto outros se dedicariam a "angariar seguidores através de facilidades na prática religiosa (descer ao nível do povo, dar-lhe a Igreja como a deseja)".[304] Os

[299] Cumpre observar que a agência de Belo Horizonte não foi a única a fazer a classificação das linhas do clero. No dossiê consultado, constata-se que a agência de Belém efetuou o mesmo procedimento.
[300] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Documento de Informações n. 0694/19/AC/1973. Correntes e linhas do clero. 30 de agosto de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.
[301] Ibidem.
[302] Ibidem.
[303] Por isso, todo nosso cuidado para não associar de imediata a Teologia da Libertação ao clero progressista, essa corrente era mais uma entre outras que o SNI compreendia fazer parte do clero progressista. Além do mais, a Teologia da Libertação estava ganhando forma nesse período e não constituía um projeto acabado.
[304] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Documento de Informações n. 0694/19/AC/1973. Correntes e linhas do clero. 30 de agosto de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.

progressistas também defenderiam "a substituição da Paróquia pelas Comunidades Eclesiais de Base" e, de maneira persistente, sustentariam posições "contra a Igreja institucional, questionando inclusive a autoridade da alta hierarquia católica". Ao contrário dos conservadores, que estariam alinhados ao regime, os seguidores desse catolicismo renovado "hostilizariam" o governo e "difamariam" o país no exterior.[305] Ao longo dos anos de 1970, a espionagem política trabalhou para combater o crescimento dos cristãos progressistas, considerados uma ameaça real às ambições autoritárias dos militares e por desagregar a vocação conservadora do catolicismo nacional.

Já a corrente pastoralista, na visão dos autores do relatório do aparato de investigação do regime, preencheria o espaço entre as duas outras tendências do clero, mas sem ter uma inclinação ideológica definida, "ora confundindo-se com os progressistas, ora com os conservadores".[306] Essa ambivalência forneceria indícios de que uma parte significativa do clero seria flexível o bastante para agir conforme o assunto em pauta e as circunstâncias do momento. Os pastoralistas admitiriam o "diálogo com os não crentes, entre os quais os marxistas", ao passo que reconheceriam a "teoria de que 'o engajamento do cristão é temporal na forma e teologal na sua dimensão'" e estariam "propensos a aceitar a orientação resultante dos documentos de Medellín e do Vaticano II, dentro do enfoque progressista".[307] Embora os sacerdotes identificados com tal corrente pretensamente atuassem no sentido de adaptar a Igreja "às condições sociais modernas, muitas vezes tendendo para os progressistas", eles estariam abertos a conversações "com as autoridades constituídas, podendo cooperar com as mesmas".[308] De maneira geral, essa era a percepção do SNI – e muito provavelmente também do governo militar – sobre a estrutura dos grupos católicos no país. Ao considerar a ordem apresentada no ofício que serviu de "subsídio para a caracterização das diferentes correntes e linhas do clero", presume-se que a agência de Belo Horizonte teve que conduzir as investigações no intuito de testar os critérios estipulados e inventariar o posicionamento dos sacerdotes de Minas Gerais. O estudo a respeito do clero, requisitado pelo núcleo central da comunidade de informações, fundamentava-se em aspectos preponderantemente políticos, uma vez que a religiosidade figurava em segundo plano. Talvez isso tenha gerado algum tipo de confusão nos órgãos contactados pela agência de Belo Horizonte, prejudicando o desfecho do levantamento.

[305] Ibidem.
[306] Ibidem.
[307] Ibidem.
[308] Ibidem.

Voltamos ao caso de Minas Gerais. Logo após tomar ciência dos resultados obtidos por meio do pedido de buscas acerca da matéria, os burocratas da agência de Belo Horizonte redigiram um relatório a fim de prestar contas às autoridades do SNI, no qual procuraram destacar a "necessidade de ceder um maior espaço de tempo para um aprofundamento em torno do solicitado", pois queriam evitar o repasse de avaliações equivocadas sobre os religiosos que atuavam dentro da sua área de competência. A preocupação com a qualidade da pesquisa não se restringia ao curto período que os órgãos de informações tiveram para apurar a corrente que cada representante do clero mineiro pertencia. Nota-se a precaução desses órgãos em não gerar um ordenamento "que não se ajustasse à realidade, quer pela carência de dados, quer pela dificuldade para formulação de um juízo".[309] O SNI demandava "especial interesse pelos fatos relativos às figuras de posição hierárquica mais alta" da Igreja Católica, porém "os órgãos acionados se ativeram à classificação de alguns padres".[310] A COSEG foi a única entidade a reportar-se explicitamente aos bispos e arcebispos, "informando que não havia colhido 'elementos capazes de apontá-los como seguidores de uma linha ou de outra, ou ainda de quaisquer correntes, porque o acesso de pessoas leigas até eles" era "quase que impossível".[311] O DOPS, por sua vez, efetuou uma incursão mais ampla sobre o assunto e, "ao fim das apurações, não encontrou meios para a classificação de membros do clero da área".[312] No entanto, esse departamento trouxe um aspecto que parece ser de grande relevância para pensarmos a respeito das denominações empregadas às correntes da Igreja Católica e sobre seus eventuais usos políticos na década de 1970.

O DOPS relatou à agência do SNI de Belo Horizonte que as nomenclaturas das tendências internas do clero, tais como reformistas, progressistas, pastoralistas e conservadoras, não corresponderiam aos grupos católicos da região, o que tornava essas designações até certo ponto irrelevantes naquele momento. No que concerne às correntes internas da Igreja, o órgão acrescentou ainda que "várias publicações a este respeito foram feitas por jornalistas credenciados pelo Vaticano II", o que teria favorecido que tais informações alcançassem o debate público. Em poucas palavras, o DOPS concluiu que não havia "no meio clerical correntes ou grupos conhecidos por tais definições, existindo apenas o que é conhecido por pastoralista, o que na realidade todos os padres o são".[313] O desenlace da tarefa cumprida pelo

[309] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Informação n. 024/SS19/ABH/1973. Correntes e linhas do clero. 27 de março de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.
[310] Ibidem.
[311] Ibidem.
[312] Ibidem.
[313] Ibidem.

Departamento de Ordem Política e Social que compõe o relatório do SNI nos leva a crer – não sem uma dose de ceticismo – que a definição das correntes internas da Igreja Católica, ou pelo menos as suas denominações, foram moldadas de acordo com as variações da opinião pública após o Concílio Vaticano II. Também fica subentendido que o termo "clero progressista" estava condicionado à relevância política que uma ala do episcopado latino-americano passou a ter, sobretudo em razão do papel social desempenhado junto aos mais pobres entre as décadas de 1960 e 1970. Seja como for, é fato inequívoco que nos anos seguintes o SNI incorporou o termo em definitivo para denunciar os cristãos que não compactuavam com a ditadura militar brasileira. Expressões como "clero progressista", "clero esquerdista", "esquerda cristã" ou "esquerda católica", povoaram os relatórios oriundos da comunidade de informações, alimentando o imaginário social de que muitos sacerdotes estariam predispostos a auxiliar as forças "subversivas" do comunismo em território nacional. É como se a sustentação aos setores que adotaram a oposição extrema ao regime militar constituísse uma prática comum e não uma exceção da Igreja Católica, sendo o exemplo mais afamado o envolvimento de alguns frades Dominicanos com a luta armada. A verdade, porém, é que o emprego dessas expressões na documentação do SNI carregava consigo vários significados, frequentemente relacionados a questões políticas e não apenas às controvérsias doutrinárias do catolicismo.

Ao término do relatório, a agência de Belo Horizonte atendeu ao requerimento do núcleo central e mandou uma listagem contendo os principais nomes do clero mineiro, sem especificar, no entanto, a corrente religiosa que cada um integrava. Na falta de referências confiáveis para completar o pedido, a agência precisou descrever as dificuldades repassadas pelos órgãos de informações durante os expedientes de averiguação. Não deixa de ser inusitado o comedimento com que os colaboradores do DOPS e da COSEG procederam na aferição dos religiosos da área, seja pela escassez de tempo hábil para recolher indícios verossímeis ou pela falta de episódios imperativos que autorizassem categorizar o clero da região segundo as vertentes recomendadas pelo SNI. A conclusão do relatório assinalava que a "tentativa de formulação de juízo, pela análise de dados pertinentes a fatos ocorridos em épocas e circunstâncias as mais diversas, poderia conduzir, em certos casos, a uma classificação formada sob o influxo apenas de impressões momentâneas".[314] Havia situações "em que o nome focalizado, por enquadrar-se apenas em parte das características fixadas para determinada linha ou corrente, não poderia

[314] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Belo Horizonte. Informação n. 024/SS19/ABH/1973. Correntes e linhas do clero. 27 de março de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.

ser nela classificada, sob pena de se lhe atribuírem posições que na verdade não ocupa".[315] Com isso, a agência de Belo Horizonte buscava salientar que a intervenção sociopolítica dos sacerdotes era complexa e a correlação apressada de um indivíduo às linhas do clero redundaria em julgamentos contraproducentes, pois a segmentação dos religiosos em padrões definitivos também estava condicionada a eventos específicos, dando a entender que, não raro, uma figura, ao longo de sua trajetória, apresentava comportamentos que oscilavam entre aspectos "progressistas", "conservadores" e "pastoralistas".

O trabalho prestado pela agência de Belo Horizonte deve ser alvo de algumas advertências. Os órgãos acionados, a saber, a 4ª Brigada de Infantaria, o DOPS, a Polícia Militar e a COSEG, teriam deixado de fazer uma análise mais refinada sobre o assunto em pauta? É uma suposição que não pode ser desprezada. Entretanto, é importante ressaltar que se trata de um documento de 1973, período em que a desavença envolvendo o regime militar e a Igreja Católica, apesar de ser objeto de investigação do aparato de inteligência da ditadura, ainda não havia atingido seu ápice. Mas, a tarefa de categorizar o clero foi difícil para a agência mineira, assim como para outras agências do SNI. A filial de Belém, de forma idêntica, percebeu as complicações de enumerar os "membros da Igreja Católica dentro das 'Correntes e Linhas do Clero'." Por não contar com a mesma estrutura de vigilância das agências da região Sudeste, os informantes de Belém relataram que "as pesquisas têm sido demoradas".[316] As técnicas de apuração para identificar as tendências às quais os sacerdotes de cada estado pertenciam também variavam conforme os recursos disponíveis aos órgãos regionais ligados ao SNI. A agência de Belo Horizonte entrou em contato com outros setores de informações, enquanto que em Belém tentou-se cooptar o Arcebispo D. Alberto Ramos. As referências que ele disponibilizaria seriam cruciais para a agência fichar os religiosos da área. Porém, "embora acionado de forma velada", o sacerdote "esquivou-se a colaborar".[317] A investigação do Norte do país prosseguiu com os informantes tentando descobrir as atividades desenvolvidas por alguns padres que atuavam em seu reduto. Destarte, em meio às ambiguidades reveladas por esses registros de 1973 para elencar as tendências do clero brasileiro, não há dúvida que o governo militar procurava ser informado da densidade das correntes da Igreja naquele momento. Com o passar dos anos, os critérios de classificação das linhas do catolicismo brasileiro deixaram de ser um ensaio e foram se consolidando dentro da própria estrutura do SNI. Entre 1974 e 1985, grande parte da documentação examinada reputava como pressuposto

[315] Ibidem.
[316] Ibidem.
[317] Ibidem.

basilar de um “progressista” ser aquele cristão a erguer a bandeira das classes desfavorecidas e a delatar a política autoritária dos militares, o que ia muito além de uma discussão referente às apropriações da doutrina social da Igreja. De todo modo, é fato inconteste que uma ala católica assumiu práticas renovadoras na transição política brasileira, sendo incumbência dos serviços de espionagem do regime situar a real dimensão desse fenômeno e identificar quem fazia parte dele.

Ainda assim, há estudos que evidenciam como a afinidade do catolicismo progressista com os operários e as camadas populares despertou o controle dos aparelhos repressivos e de vigilância da ditadura tão logo o autoritarismo militar tomou conta da vida política nacional. Em sua tese de doutorado, o historiador Admar Mendes de Souza argumenta que a proximidade dos católicos com o movimento operário, “que já era motivo de preocupação de setores conservadores dentro e fora da Igreja, parece ter interessado vivamente os órgãos de repressão após o golpe” (Souza, 2009, p. 221). Os principais alvos no início, de acordo com o autor, foram os militantes da Ação Popular e os padres franceses, como sugerem as fontes do DOPS de São Paulo. Ao desvendar as nuances dessa documentação, Souza observa a maneira como os agentes do departamento monitoraram os cristãos que concediam apoio a causa operária, bem como as variações do discurso católico em relação à nova ordem política instalada. Até o ano de 1967, “a vigilância lançada pela polícia política sobre a movimentação católica registrou a existência de diferentes objeções do setor ao governo militar”. Esses cristãos questionavam, entre outras coisas, “a legitimidade do exercício do poder por parte dos militares”, mas “essa crítica se estendeu à própria forma de governo institucionalizada, particularmente em seu aspecto repressivo e econômico, dada a crescente marginalização social provocada pelo modelo de desenvolvimento adotado” (Souza, 2009, p. 245). Os acontecimentos de 1968, que incluem as mobilizações do movimento estudantil e as greves de Contagem e Osasco, contribuíram para fechar de vez o cerco aos religiosos envoltos com os movimentos contestatórios, o que impulsionou a repressão por parte da polícia política e intensificou o rastreamento dos grupos católicos radicalizados.

Para Marcelo Ridenti e Ricardo Antunes, apesar de predominar um clima disruptivo a nível internacional, o emblemático ano de 1968 teve suas ramificações singulares no Brasil. Os autores apontam que a onda de “revoltas mundiais” ficou caracterizada no país pela “luta contra a ditadura e a afirmação de interesses de estudantes, dos operários, das classes médias intelectualizadas e de outros setores de oposição” (Antunes; Ridenti; 2007; p. 87). No movimento estudantil, a busca pela democratização do acesso ao ensino superior era uma das demandas centrais. Passeatas, ocupações de instituições universitárias e greves deram a tônica

do período, que culminou com o desmantelamento do Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE) em Ibiúna e a adesão de alguns estudantes à luta armada. Enquanto isso, o mundo do trabalho experimentava uma nova sociabilidade decorrente do modelo taylorista/fordista de produção. Em 1968, após quase meia década de resistência silenciosa, os operários reagiram à intervenção autoritária patrocinada pelo regime contra a classe trabalhadora, que foi consumada através da lei antigreve e de um impetuoso arrocho salarial.[318] No mês de abril, "setores sindicais à esquerda do Partido Comunista Brasileiro, lideraram uma greve em Contagem, cidade industrial próxima a Belo Horizonte, que teve um resultado positivo, uma vez que a ditadura militar acabou fazendo concessões frente às reivindicações trabalhistas" (Antunes; Ridenti; 2007; p. 85). Depois dessa mobilização, ocorreram mais duas paralisações, uma em Osasco e outra novamente em Contagem, porém ambas foram severamente reprimidas pelos militares, que não aceitariam o reavivamento do sindicalismo germinado pela experiência democrática de 1945. É interessante notar que, "organizados em Contagem e em Osasco, articulavam-se novos núcleos de esquerda, principalmente vinculados ao movimento operário católico de esquerda e militantes e simpatizantes de organizações políticas mais radicalizadas e críticas, à esquerda do PCB" (Antunes; Ridenti; 2007, p. 85). Portanto, os cristãos engajados junto ao movimento operário colaboraram ativamente para que as lutas trabalhistas retornassem à praça pública, oferecendo sua parcela de contribuição nos agitados eventos de 1968, o que acabou por desencadear uma resposta virulenta da ditadura, que se abateu sobre muitos sujeitos atraídos pelo ativismo político católico radical.

Em contraposição à leitura de Marcelo Ridenti e Ricardo Antunes, que se fundamenta em um paradigma revolucionário, a historiadora Angélica Müller propõe que é possível traçar paralelos entre o 1968 brasileiro e uma cultura de contestação emergente a nível global. A autora aborda os eventos daquele ano e suas implicações no movimento estudantil "por meio do conceito de acontecimento, com tudo aquilo que o precede, mas, sobretudo, com tudo que lhe sucede", para avaliar a "sua força mobilizadora" (Müller, 2021, p. 5). Além dos limites do paradigma revolucionário, "coexistiram duas formas de resistência que foram empregadas no repertório do movimento estudantil" durante os "anos de chumbo" (Müller, 2021, p. 11-12). Ofuscado pela narrativa do "milagre econômico", o movimento estudantil "procurou realizar

[318] A nível global eclodiram várias mobilizações protagonizadas por trabalhadores, algumas ficaram marcadas pela crítica à alternativa socialdemocrata. No entanto, nas palavras de Ridenti e Antunes, o caso brasileiro traz suas idiossincrasias. Os autores alegam que "se este traço esteve presente nas lutas operárias na França de 1968 e, no ano seguinte, no 'Outono Quente' na Itália ou ainda no Cordobazo, rebelião operária na cidade de Córdoba, na Argentina, dentre tantos outros países, no Brasil as greves operárias deflagradas em 1968 tinham um claro sentido de confronto, tanto à ditadura militar que cerceava a liberdade e autonomia sindicais, quanto à sua política econômica fundada na superexploração do trabalho" (Antunes; Ridenti; 2007, p. 84).

uma resistência pacífica nas universidades, voltada para seus problemas internos, em um momento em que os valores contraculturais começaram a angariar adeptos nesse ambiente" (Müller, 2021, p. 11-12). De forma simultânea, "começou a organização de exilados em prol da resistência à ditadura no exterior, no mesmo momento de uma produção autocrítica sobre o caráter revolucionário da luta armada e de uma mudança de tática buscando apoiá-la em valores democráticos" (Müller, 2021, p. 11-12). A cultura de contestação, permeada por conflitos de libertação nacional, insatisfação com a política tradicional e o surgimento de novos movimentos sociais, deu origem a coletivos horizontais que passaram a confrontar a ditadura militar. Ao longo do governo Geisel, o movimento estudantil "preconizou a reorganização de suas entidades e a luta aberta pelas liberdades democráticas", de modo que os "estudantes foram os primeiros atores a retornarem às ruas desde 1968" (Müller, 2021, p. 16). As deliberações políticas das gerações de 1968 e 1977 refletiam um recorte temporal de transformações significativas. Müller conclui que a "nova geração de estudantes descontinuou algumas das práticas daquele repertório estudantil" do final dos anos 1960, "aproveitando os novos valores gestados em prol de uma resistência a favor das liberdades democráticas" (Müller, 2021, p. 16).

Passados os estágios mais intensos de efervescência social de 1968, o governo militar recrudesceu a repressão aos seus oponentes. A investida autoritária contra os religiosos se manifestou através da documentação do DOPS de São Paulo, conforme indica mais uma vez o historiador Admar Mendes de Souza. Segundo o autor, a partir do Ato Institucional número 5 e da criação do Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna, DOI-CODI, "multiplicaram-se os recortes de jornais, as investigações sobre suspeitas de subversão, assinalando novos nomes e comportamentos". Desde então, houve "uma grande migração de documentos entre diferentes *pastas/Dossiês*, com destaque para o recebimento de registros sobre religiosos do interior do Estado" (Souza, 2009, p. 265). Ao vasculhar essas fontes, o autor detectou a mudança de enfoque do departamento em relação às atividades desenvolvidas pelos religiosos e a oscilação da postura da própria Igreja Católica frente ao governo militar, marcado pelo maior "aparecimento das manifestações e do envolvimento mais objetivo de parte da hierarquia", que começava a expor sua posição "por meio de pronunciamentos e diretivas oficiais da CNBB, sobretudo aquelas que questionavam a repressão e falavam em nome de uma sociedade menos desigual" (Souza, 2009, p. 269). A polícia política paulista inspecionou os seguidores do cristianismo progressista, mas essa ala da Igreja Católica também começava a ser monitorada pelas engrenagens de informações coordenadas pelo SNI, em especial no decurso da década de 1970. Além do mais, a combinação de vigilância e repressão não se limitou à região Sudeste do Brasil. Em alguns estados, por

exemplo, a estrutura montada pelo aparato de vigilância da ditadura militar atribuía os conflitos agrários à presença do clero progressista entre as camadas populares. Em circunstâncias como essa, o perfil de um membro da linha renovadora do clero era traçado e rapidamente vinculado às "agitações" do campo.

Em sua dissertação de mestrado, a historiadora Olga Larissa Veiga Ferreira discute a vigilância do SNI sobre a Igreja Católica e os movimentos sociais do campo entre 1975 e 1985, com ênfase no estado da Paraíba. Nos relatórios analisados, a autora percebe que "o nome do Bispo Dom José Maria Pires é mencionado corriqueiramente, assim como os demais membros da Igreja Católica que eram próximos ao Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba" (Ferreira, 2020, p. 85). As representações delineadas em torno do clero progressista da região se justapõem ao processo de "resistência dos movimentos sociais no campo", diz a autora. Todavia, nesse tipo de material, os religiosos são rotulados "como agitadores dos camponeses" e estigmatizados por impedir o "desenvolvimento de negociações dos proprietários, do Incra [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária] ou do governo, com os trabalhadores rurais". Do ponto de vista do SNI, o clero exercia influência sobre as pessoas simples da região que, por sua vez, não eram reconhecidas como "sujeitos de suas próprias escolhas" (Ferreira, 2020, p. 209). Para Ferreira, o braço do sistema de informações na Paraíba possuía um objetivo bem definido ao produzir relatórios periódicos e coletar informações acerca de padres e bispos que atuavam na área, uma vez que seus operadores, "através da vigilância, pretendiam garantir um controle das ações desenvolvidas no campo" (Ferreira, 2020, p. 227). A autora encontrou documentos os quais atestam "que as ações cristãs católicas junto aos movimentos sociais" eram alvo de represálias. O SNI tentava deslegitimar o papel da Igreja e seus vínculos com a organização popular valendo-se de medidas de "contrapropaganda desenvolvida pelos militares nos jornais do estado" (Ferreira, 2020, p. 210). A presença marcante dos progressistas católicos nas comunidades rurais remonta à década de 1960, mas as mobilizações que se sucederam durante a transição política brasileira foram significativas para que o aparato de inteligência da ditadura militar conferisse um determinado perfil aos partidários da corrente progressista do clero nessas regiões (Serbin, 2008, p. 245-289). Críticos do regime autoritário, insurgentes dos trabalhadores rurais e defensores dos direitos humanos, constituem alguns dos atributos reputados aos integrantes da Igreja progressista segundo o prisma do Serviço Nacional de Informações.

O SNI e seus agentes, conforme o argumento desenvolvido na seção anterior desta tese, tomaram medidas para alertar o governo sobre a politização descomedida da Igreja Católica. Seja pela oposição ao regime ou pelo envolvimento em atividades de conscientização das

camadas desassistidas, os relatórios preparados no interior do sistema de informações se referiam à atuação política dos cristãos ao tecer sentidos ao termo "clero progressista". No entanto, parece que os espiões da ditadura não tinham instrumentos suficientes para avaliar a verdadeira dimensão religiosa que inspirava a conexão desse segmento católico com as demandas expressas pelas pessoas humildes do tecido social brasileiro. Atribuir a padres, bispos e leitos os rótulos de "comunistas" e "subversivos" muitas vezes era uma forma simplista de entender as verdadeiras razões pelas quais os religiosos se envolviam com as causas populares. Acreditamos que por trás das práticas sociais do "temido" clero progressista havia uma dimensão político-religiosa partilhada pelos sacerdotes que era regida por elementos do humanismo cristão.[319] Esse fenômeno não se confinou às fronteiras nacionais e não seguiu apenas o tempo que os militares estabeleceram para a longa transição política brasileira, pois tratava-se de um intricado processo internacional capitaneado por uma instituição poderosa como a Igreja Católica. Ainda assim, mesmo as unidades de repressão e inteligência da ditadura conseguiram interceptar involuntariamente a circulação de alguns traços do humanismo cristão. Cumpre, antes de tudo, situar historicamente o alvorecer dessa dimensão político-religiosa e analisar os seus efeitos dentro das fronteiras nacionais na década de 1970. As diferentes apropriações do humanismo cristão tiveram um papel preponderante na contestação da ditadura brasileira e na modelagem de um repertório de mobilização social entre as camadas populares. Para sustentar o argumento, será dado um passo à frente, ao ano de 1978, e, em seguida, será feito um retrocesso de duas casas, remontando aos debates que se fortaleceram no mundo católico após a Segunda Guerra Mundial.

Em junho de 1978, o sempre visado Arcebispo de Olinda e Recife, Dom Hélder Câmara, concedeu uma extensa entrevista que foi publicada no jornal *Folha de S. Paulo*. Vítima da censura imposta pelos militares, o clérigo tratou de muitos assuntos que estavam em alta naquele contexto, incluindo o debate sobre a anistia.[320] As ideias preconizadas por Dom Hélder

[319] Uma ressalva deve ser feita ao leitor: o humanismo cristão é compreendido nesta tese como um fenômeno típico do mundo católico da segunda metade do século XX. Ao empregar o termo, não se tem a intenção de retroagir ao período colonial, como fez Alfredo Bosi ao compreender uma certa linguagem humanista em *Dialética da Colonização*. Segundo o autor, "duas retóricas correram paralelas, mas às vezes tangenciaram-se nas letras coloniais, a retórica humanista-cristã e a dos intelectuais porta-vozes do sistema agromercantil. Se a primeira aproxima cultura e culto, utopia e tradição, a segunda amarra firmemente a escrita à eficiência da máquina econômica articulando cultura e *colo*. Postas em rígido confronto, a linguagem humanista e a linguagem dos interesses acordam sentimentos de contradição; mas examinadas de perto, no desenho de cada contexto, deixam entrever mais de uma linha cruzada" (Bosi, 1992, p. 37). Portanto, apesar de a expressão ser a mesma, entende-se que elas remetem a processos totalmente distintos.

[320] Esse foi um dos pontos do comunicado *Pastoral ao Povo de Deus*, publicado em 1976, que dizia o seguinte: "Dom Hélder Câmara, Arcebispo de Olinda e Recife, conhecido no mundo todo, tem sido vítima de longa data da censura oficial. A simples menção do nome de Dom Hélder através da imprensa, do rádio e da televisão, foi

são imprescindíveis para um melhor estudo das características que perpassam o humanismo cristão e suas metamorfoses. No diálogo que teve com o jornalista Sérgio Pinto de Almeida, a denúncia das injustiças sociais predominantes na América Latina, o trabalho realizado na base da sociedade ao lado dos pobres e a crítica ética feita ao capitalismo, especialmente a sua variante brasileira, foram aspectos amalgamados pelas palavras do líder religioso. Em síntese, esses sustentáculos do humanismo cristão fincaram raízes no Brasil e floresceram na década de 1970.

Interrogado se "a Igreja, em defesa dos oprimidos", deveria "encaminhar a humanidade para um novo sistema político e econômico",[321] o Arcebispo propôs que os cristãos oferecessem a sua parcela de contribuição, já que o capitalismo e o comunismo incorreram em práticas desastrosas para o futuro da humanidade. Segundo Dom Hélder, nos "países subdesenvolvidos produtores de matérias primas, países pobres, a grande experiência" que estava ganhando corpo era a formação das CEBs. A alternativa para os problemas sociais derivados das contradições do capitalismo global, portanto, poderia emergir do Terceiro Mundo – ou se quisermos requalificar o termo, dos países do chamado Sul Global –, âmbito no qual a solidariedade cristã faria germinar novas relações políticas, ao passo que também ajudaria a redefinir as fronteiras das lutas sociais. Ao contrário do que aconteceria na década seguinte, o cristianismo da América Latina ainda atravessava a sua fase de fervor e de renovação ao se voltar cada vez mais para a realidade concreta dos povos submetidos a lógica do jugo colonial e às contradições gestadas na periferia do sistema econômico. Encarar de perto os infortúnios vivenciados por indivíduos que suportavam na pele a perversidade de uma estrutura erigida a partir de arbitrariedades fez com que muitos sacerdotes reavaliassem sua compreensão do campo social. Sendo assim, não é de se espantar que o clamor por justiça e a luta por direitos tenham alcançado tanta legitimidade popular em um país como o Brasil da ditadura, conforme afirma o Arcebispo de Olinda e Recife neste trecho da entrevista:[322]

> De primeiro, os missionários chegavam, sobretudo quando vinham de países adiantados, e a tentação era aplicar aqui o que tinha dado certo nos seus países de origem. Por que não repetir experiência, se deram certo lá? E pensavam: "o que essa gente, coitada, tem pra dizer?". Hoje os próprios missionários que vêm de fora costumam chegar com uma mentalidade diferente, que me parece

proibida através de instrução escrita do Departamento de Polícia Federal do Ministério da Justiça". *In.:* **Folha de S. Paulo**. CNBB silencia sobre ação de Scherer. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.

[321] **Folha de S. Paulo**. Não é hora de descansar. São Paulo, p. 4 do Folhetim, 25 de junho de 1978.

[322] A similaridade do discurso apresentado por Dom Hélder Câmara na entrevista concedida à *Folha de S. Paulo* com as falas de Luizinho, Grací e Sr. Elizeo, do movimento de Piracicaba – episódio que introduziu esta tese –, não é mera coincidência. Os dois casos retratam a presença de um repertório de mobilização social a partir do humanismo cristão e de uma percepção de dignidade compartilhada pelas camadas populares no Brasil.

> muito mais próxima daquele espírito de encarnação do Verbo. O filho de Deus que, sempre sendo filho de Deus, assume a nossa humanidade e os problemas do homem. Então os missionários, leigos, religiosos, padres, quando chegam sabem que têm o que ensinar, mas têm mais ainda o que aprender. E aqui há uma distinção que parece pequena, mas que é enorme: a Igreja aprendeu a distinção entre apenas trabalhar para o povo, e trabalhar com o povo. Hoje é grande o número de leigos, religiosos, padres e até bispos, que estão morando com o povo. Mas para que, para levar soluções? Não, não. Estão ali sobretudo para lembrar ao povo que o povo é gente. Povo não é coisa, não é objeto [...]. Então nós procuramos dizer que "você tem cabeça é pra pensar, você tem boca é pra falar". Naturalmente, eles respondem que "é, mas se eu falar eu vou ser esmagado". Só se falar sozinho: se falar com os vizinhos, com a comunidade, pra defender os direitos que homem nenhum lhe deu, que governo nenhum lhe deu, que foi o próprio Deus...! Os direitos humanos são criação de Deus! Não é favor de governo nenhum, nem de rico nenhum. Foi Deus quem nos deu os direitos humanos. Então, se vocês se unirem com seus vizinhos, não é pra fazer nenhuma revolução, nem golpe armado, nem complô não. É pra defender os direitos. Não queiram pisar nos direitos de ninguém. Agora, se juntem para não deixar ninguém pisar nos direitos de vocês... E isto é uma força enorme. Porque a grande força é a força que usa armas que os opressores não podem usar. Querer se meter a comprar metralhadora, comprar bomba, estamos liquidados. Nós temos que usar a verdade, temos que usar a justiça, o amor.[323]

As palavras de Dom Hélder Câmara pregam uma Igreja ao lado do povo pobre, aprendendo com ele e não apenas catequizando-o. Em uma sociedade refém do autoritarismo militar e regida por estratificações de longa duração, que se solidificaram no período colonial e ao longo do século XIX, ainda era preciso incutir a ideia de que "o povo é gente". A astúcia popular ensinava que, em cenários de grande instabilidade política, o ônus sempre caía no colo dos mais fracos, de tal forma que enfrentar os "opressores" e poderosos nunca foi tarefa simples no Brasil. Em vários episódios do período republicano, se acomodar à ordem vigente, ou até mesmo aderir a ela e conferir ares de autenticidade a relações sociais extremamente precárias, foi quase uma imposição da realidade a esculpir o pragmatismo dos "de baixo". No entanto, em tempos de transição política controlada e por intermédio do clero progressista, os preceitos do humanismo cristão passaram a cultivar junto às classes populares a relevância da comunidade para a reivindicação de direitos elementares à pessoa humana. Esses preceitos, embora não tenham se convertido em ideias disruptivas ou revolucionárias, colocaram em disputa os sentidos de democracia aventados naquele contexto, fazendo prosperar o entendimento segundo o qual cobrar a resolução dos problemas do cotidiano em conjunto era mais seguro do que

[323] **Folha de S. Paulo**. Não é hora de descansar. São Paulo, p. 4 do Folhetim, 25 de junho de 1978.

protestar solitariamente ou ficar aprisionado aos exíguos mecanismos compensatórios inerentes ao modelo clientelista oferecido pelas elites políticas espalhadas pelo país.[324]

Entre as décadas de 1970 e 1980, a noção de dignidade e a demanda por direitos básicos se alinharam cada vez mais, impulsionadas por atitudes sociais do humanismo cristão. Isso conferiu legitimidade a certas aspirações populares no debate público e no restrito jogo político nacional. A circulação de práticas procedentes da dimensão religiosa a qual nos referimos e as diferentes apropriações que foram feitas dela se beneficiaram de uma dicotomia comum à linguagem de pessoas muito simples. Os menos abastados percebiam como ninguém que as estruturas da sociedade brasileira haviam sido engenhosamente concebidas para distinguir "nós, os pobres; eles, os ricos" (Caldeira, 1984, p. 150). A distância intransponível a separar realidades antagônicas não impediu que relações políticas fossem tecidas de parte a parte em diversas circunstâncias da nossa história, não sendo diferente na última transição política. Enquanto o estrato superior dessa escala social empenhou-se em preservar o seu lugar de privilégio, os desfavorecidos forjaram suas próprias lutas a partir de complexas experiências de vida. Aos "plebeus" do Brasil moderno, as condições adversas exigiam fazer uso de padrões morais que eram caros às classes populares, conforme identificado por Teresa Caldeira em pesquisa de campo realizada na primeira metade da década de 1980 na periferia de São Paulo. Os pobres, na última transição política, neste caso em particular os residentes do meio urbano (Santos, 1978), almejavam melhorar de vida e alimentavam sonhos de futuro. Eles também reconheciam que o valor do trabalho era determinante para a tão aguardada ascensão social. Além disso, se queixavam do custo de vida e do salário recebido, embora não isolassem o papel do Estado do governante da ocasião. De uma forma bastante perspicaz e mesmo distantes do poder, avaliavam o governo como legítimo ou não de acordo com compromissos morais assumidos e com a perspectiva de alcançarem alguns direitos fundamentados em todo um ordenamento moral que dialogava com o princípio da dignidade humana. As camadas populares traçaram caminhos de mudanças com o fim da ditadura militar sem, contudo, apostar na "desordem". Movimentações repentinas eram observadas com muita cautela, o que não pressupunha a ausência de conflitos e muito menos a inexistência de um viés contestatório por parte dessa parcela da sociedade brasileira. Não raro, conforme percebe Caldeira, ceticismo, esperança e fé se mesclavam nos costumes, nas experiências e nas relações políticas cotidianas dos mais pobres (Caldeira, 1984, p. 143-288). O enredo oferecido pelo humanismo cristão de

[324] Nesse sentido, a frase de Dom Hélder Câmara é lapidar: "se vocês se unirem com seus vizinhos, não é pra fazer nenhuma revolução, nem golpe armado, nem complô não. É pra defender os direitos. Não queiram pisar nos direitos de ninguém. Agora, se juntem para não deixar ninguém pisar nos direitos de vocês".

modo algum era incompatível, ou até mesmo estranho, aos padrões morais constantemente atualizados por esses atores da última transição política.

Mais do que uma retórica que se revelava na voz de um líder religioso da importância de Dom Hélder Câmara, as ideias contidas no receituário do humanismo cristão, ao se disseminarem, constituíram um repertório de mobilização social que foi capaz de despertar uma espécie de indignação popular contra as injustiças perpetradas pelo ritmo da transição política dos militares, que favorecia somente os arranjos conservadores em detrimento da aflição dos oprimidos. Uma parcela do povo pobre do país considerava ser detentora de direitos autenticados e reafirmados por uma certa visão de mundo cristã, pela qual tornava-se necessário disputar e "defender os direitos que homem nenhum deu", "que governo nenhum deu", e sim "o próprio Deus". A combinação desses fatores tencionou os embates sociais em torno da democracia brasileira e deixou um amplo lastro para os conflitos vindouros da Nova República, fazendo emergir alguns problemas sociais não resolvidos no decorrer da experiência republicana do país.

Ainda em relação à entrevista de Dom Hélder Câmara à *Folha de S. Paulo*, o Arcebispo definiu quais seriam as balizas da interação social com o campo político, que deveria ser pautada pela verdade e pela justiça, e não pelo emprego da violência. O movimento de inserção dos religiosos na base da sociedade brasileira – na qual nos deteremos no próximo capítulo desta tese –, também esteve presente na fala de Dom Hélder, quando o mesmo garantiu que havia um "grande número de leigos, religiosos, padres e até bispos, morando com o povo".[325] Esses contatos não passariam incólumes aos olhos dos espiões da ditadura e suas expressões seriam avaliadas tão logo o sistema de informações detectasse as tramas urdidas pelo clero progressista.

Entretanto, há dois pontos centrais da entrevista que carecem de maior atenção. Ao compartilhar sua leitura sobre o processo de transição política, o Arcebispo de Olinda e Recife fez a defesa intransigente de uma "redemocratização autêntica". Em outros termos, para superar a fórmula autoritária dos governos militares, Dom Hélder julgava que a democracia brasileira deveria se estender às "reformas de base", já que o país não poderia se "dar ao luxo" de "continuar com um grupo reduzidíssimo de privilegiados, cada vez mais ricos, e uma massa que se proletariza cada vez mais".[326] A análise feita pelo Arcebispo a respeito da redemocratização e os significados atribuídos à palavra democracia certamente destoavam das projeções idealizadas pela cúpula do regime militar. Enquanto o religioso e seus discípulos

[325] **Folha de S. Paulo**. Não é hora de descansar. São Paulo, p. 4 do Folhetim, 25 de junho de 1978.
[326] Ibidem.

ansiavam por uma transformação política genuína, que pudesse ser inovadora no sentido de melhorar a vida do povo pobre e acolher os pequenos projetos do cotidiano ensaiados nas comunidades de base, a ditadura agia para implementar um modelo de baixa intensidade e restrito ao calendário eleitoral. Porém, Dom Hélder Câmara tinha pleno conhecimento que a formatação da nova ordem política em debate não seria definida apenas dentro das divisas nacionais.

No início da entrevista, o Arcebispo demonstrou desenvoltura ao dar uma requintada opinião sobre o governo Jimmy Carter, o papel nocivo das empresas multinacionais nos países subdesenvolvidos e a questão democrática em si. De forma intuitiva, Dom Hélder afirmou o seguinte: "é curioso, quando a gente pensa que muitos imaginam ingenuamente que os assuntos nacionais são resolvidos aqui dentro do país. Muitas vezes nós estamos sendo manipulados aos cordéis que estão bastante longe das fronteiras".[327] O religioso sabia muito bem que os ventos de fora ajudavam a mover as peças do tabuleiro local. Conviria, então, utilizar a seu favor os "cordéis" internacionais fornecidos pela Igreja Católica para denunciar as desigualdades de um ordenamento socioeconômico historicamente injusto. Algo que o Arcebispo já estava habituado a fazer desde pelo menos a década de 1950 (Câmara, 1968).[328]

Ao estabelecer contatos em diferentes países da Europa Ocidental e da América, o sacerdote conectou os temas latentes da última transição política brasileira e os males provocados pelo autoritarismo militar ao fluxo de ideias do mundo católico. Neste caso, o clero progressista, do qual Dom Hélder era um dos principais artífices, se aproveitou das intricadas teias do catolicismo internacional, bem como das discussões heterogêneas que ressoavam em seu interior, para elaborar um conjunto de ações consistente, cuja finalidade serviu para confrontar o tempo determinado pelos militares ao andamento da abertura política e questionar os sentidos de democracia que despontavam no horizonte. O vocabulário da distensão lenta, gradual e segura esbarrou em outros ritmos temporais pelos quais ecoaram a fome, a falta de moradia, a defesa da reforma agrária, o custo de vida, a miséria, a exploração do trabalho e os direitos humanos. Discursos, ideias, gestos e práticas sociais assumiram características singulares nessa efervescente interação situada entre a comunidade imaginária do estado nacional e as dinâmicas abrangentes que sobrepujaram as divisões territoriais, espaço limiar no qual o catolicismo transitava com muita facilidade (Anderson, 2008). Na segunda metade da década de 1970, grupos de oposição ao regime exploraram algumas dessas conexões

[327] Ibidem.

[328] Conforme também asseveram os registros feitos pela comunidade de informações da ditadura militar brasileira acerca dos itinerários internacionais de Dom Hélder Câmara.

internacionais para redefinir estratégias e atuar de acordo com as oscilações da "descompressão" política anunciada pelo governo militar (Lohn, 2021). Se a transição brasileira também contou com os fios que foram tecidos por distintos atores sociais a partir de seus contatos externos, um desses cordões foi costurado pelos cristãos ligados à vertente progressista da Igreja Católica. As rotas percorridas por uma figura como Dom Hélder Câmara, por exemplo, se confundem com a circulação e, consequentemente, com as apropriações feitas do humanismo cristão na base da sociedade brasileira nos anos de 1970.

Ligar os pontos entre o surgimento do humanismo cristão no cenário internacional e sua ressonância no Brasil da ditadura militar não é uma atribuição fácil, demandando uma análise cuidadosa dos eventos históricos de meados do século XX que permitiram a emergência desse fenômeno. A hipótese de que a crítica ética ao capitalismo brasileiro, a denúncia das desigualdades sociais agravadas pela ingerência autoritária na vida política nacional e a formulação de novos sentidos acerca do conceito de democracia – questões que derivam das metamorfoses do humanismo cristão expressas através do clero progressista ao longo da década de 1970 no Brasil –, não indica que tal conjunto de ideias e práticas sociais configurou-se como algo estático e inaugural da conjuntura aludida. O humanismo cristão possui uma trajetória histórica sinuosa e, a depender do solo em que suas sementes foram plantadas, produziu resultados diametralmente opostos. De um lado, deu origem a vertentes políticas conservadoras na Europa e em outras partes do mundo com a criação de agremiações ligadas à democracia cristã; de outro, porém, gerou plataformas políticas que renovaram o campo das esquerdas. Alguns dos fundamentos que Dom Hélder Câmara expôs na entrevista concedida à *Folha de S. Paulo*, em junho de 1978, começaram a ser ensaiados no mundo católico desde pelo menos a década de 1940. Em cima disso, há todo um debate acadêmico de fôlego que nos permite examinar com um relativo grau de segurança a trajetória do humanismo cristão e suas implicações na década de 1970.

Embora extrapole as intenções desta tese apontar o momento inicial do que se denomina humanismo cristão, essa dimensão político-religiosa configurou-se como uma das manifestações do catolicismo renovado francês que se fortificou após a Segunda Guerra Mundial (Freire; Rocha Junior, 2020, p. 6-7). No Brasil, as ideias do humanismo cristão propagaram-se amplamente por meio dos conceitos elaborados por Jacques Maritain (1882-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950), Louis Joseph Lebret (1897-1966), entre outros autores

apreciados no meio católico.[329] Os sacerdotes do clero progressista que interpretaram as desigualdades sociais no Brasil e desafiaram a ditadura militar tiveram contato com esses pensadores, cuja influência sobre o catolicismo latino-americano é inequívoca.

Em *Suicídio ou sobrevivência do Ocidente*, obra publicada no Brasil na década de 1960, o dominicano francês Louis-Joseph Lebret procurou chamar atenção para as disparidades do crescimento da população mundial. Padre Lebret, como ficou conhecido, chegou a afirmar que "o observador de fatos sociais, viajando através do mundo, fica mais impressionado pelas desigualdades de condições de vida, que pela própria diferença das paisagens" (Lebret, 1960, p. 23). Essas desigualdades se revelaram aos olhos do espectador em diferentes ocasiões, seja por meio dos índices de mortalidade infantil, da baixa expectativa de vida, da fome ou da propagação de doenças. Para Lebret, "com o passar do tempo ficou provada a incapacidade do regime capitalista em assegurar o desenvolvimento dos povos" e solucionar suas demandas (Lebret, 1960, p. 182). Em outra obra intitulada *Manifesto por uma civilização solidária*, Lebret propôs o alcance de uma sociedade formada com base na economia humana, ou seja, enquanto campo de pesquisa essa ideia projetava a "passagem, para uma determinada população, de uma fase menos humana para uma fase mais humana" (Lebret, 1963, p. 16). As pessoas e os governos, no entanto, haveriam de praticar ações em comum "contra a fome e outras formas de miséria", "ao passo que a preocupação primordial deveria ser acumular meios de sobrevivência" e não de riqueza (Lebret, 1963, p. 7). Por sua vez, foi o filósofo Jacques Maritain que esboçou o conceito de humanismo integral. Em suas palavras, "este novo humanismo, sem medida comum com o humanismo burguês", acata "efetivamente a dignidade humana e dá direito às exigências integrais da pessoa", portanto está "orientado para uma realização social-temporal", "a qual não deve existir somente na ordem espiritual, mas encarnar-se" no "ideal de uma comunidade fraterna", privilegiando a "ordem do social e das estruturas da vida comum" (Maritain, 1962, p. 7-8). Direta ou indiretamente, essas concepções estiveram presentes nos comunicados emitidos pela CNBB contra a ditadura brasileira e no posicionamento de padres, bispos e demais religiosos que se recusaram a chancelar uma estrutura social injusta em tempos de obscurantismo político.

Outra abordagem que exerceu grande influência na vertente progressista do catolicismo brasileiro foi desenvolvida por Emmanuel Mounier através do conceito de personalismo (Mounier, 1964, p. 169-210). Ainda que tenha sido um dos ideólogos da democracia cristã,

[329] Poderiam ser mencionados outros autores de grande valor para a dimensão político-religiosa em apreço, mas optou-se por delimitar a análise aos nomes citados para poupar o leitor de digressões um tanto exaustivas que não alterariam a essência do argumento desenvolvido.

Mounier inspirou os "movimentos católicos de esquerda no Brasil" por oferecer uma leitura crítica ao "liberalismo e ao individualismo possessivo" (Godoy, 2016, p. 186). O filósofo francês também foi "editor da revista *Esprit*, de Lyon, e um dos principais líderes da resistência francesa". Mounier "defendia o comunitarismo e a necessidade de os intelectuais passarem do conhecimento para a ação", transformando a realidade e não apenas interpretando o mundo ao redor (Godoy, 2016, p. 186). Entusiasta das organizações de base e opositor do comunismo, o autor teve em sua obra seminal, *O personalismo*, um canal para a difusão de um conjunto de ideias que reverberou "no pensamento político das nações ocidentais, dando força às ações humanistas em toda a segunda metade do século XX e orientando os ideários políticos – da democracia cristã progressista à democracia de inspiração socialista" (Souza, 2019, p. 186).[330] Os fragmentos dessas formulações que remetem ao catolicismo renovado do pós-guerra não estão distantes das falas de padres e bispos que foram captadas pelo Serviço Nacional de Informações da ditadura militar brasileira em meados da década de 1970. As metamorfoses do humanismo cristão deslocaram-se pelos circuitos internacionais da Igreja, inspirando o ativismo católico brasileiro antes mesmo que a Teologia da Libertação ganhasse forma no país ou que novos movimentos sociais entrassem em cena.

O vigor gravitacional exercido pelas leituras mais refinadas do catolicismo da metade do século XX não deve ser interpretado pela historiografia como algo casual. Para Alfredo Bosi, a "França dos anos 1930 aos 1950 foi um viveiro de intelectuais cristãos que se posicionaram contra as tendências de direita que rondavam o clero europeu e latino-americano" (Bosi, 2012, p. 250). De sua parte, Rogério Luiz de Souza aponta que "muitos pensadores e militantes católicos brasileiros, após os abalos da Segunda Guerra Mundial, procuraram estar atentos ao pensamento católico francês e associar as suas estratégias de transformação social nos campos escolar, político, econômico, sindical e teológico e em outros espaços e campos de poder" (Souza, 2019, p. 178). Nas décadas de 1940 e 1950, portanto, as redes atlânticas abriram caminho para o advento de "novas experiências de trabalho, estudo, cooperação e vivências sociais", sedimentando as vicissitudes de tramas históricas ainda em gestação que iriam orientar o clero progressista brasileiro. Seguindo o ponto de vista apresentado por Souza, constata-se que "foram estudantes de teologia, políticos, sindicalistas, padres, professores e operários que, ao desembarcarem em França, Bélgica, Itália e Alemanha, ressignificaram e possibilitaram a

[330] O historiador Rogério Luiz de Souza destaca as variações da influência de Maritain e de Mounier no Brasil e na América Latina. Para o autor, "se Maritain havia contribuído com movimentos em países como o Chile, a Venezuela e mesmo a seção paulista do PDC, a ação dos militantes da JUC, principalmente em Belo Horizonte e São Paulo, iria recorrer ao pensamento de Mounier" (Souza, 2019, p. 187).

circulação de um pensamento e de uma prática social que serviu" para delinear um "novo paradigma de ação político-social no Brasil a partir dos processos de mudança político-econômica que ocorreram" no contexto da experiência democrática iniciada em 1945 com o fim do Estado Novo (Souza, 2019, 178).[331]

Se estiver correto o argumento segundo o qual uma geração de brasileiros foi socializada pelas ideias que circundavam o mundo católico em meados do século, é importante reconhecer que tais interações não se concretizaram sem paradoxos. As novidades que raiavam no catolicismo a nível internacional não passariam ilesas diante das flutuações que prendiam a situação local aos "cordéis" globais. No caso brasileiro, as referências do humanismo cristão se ajustaram com muita facilidade às alternâncias do contexto político e econômico anteriores ao golpe de 1964. Todavia, o contato dessas referências cristãs com a realidade de um país tão complexo culminou na formação de uma trajetória histórica duradoura e até certo ponto bastante original.

É ainda Rogério Luiz de Souza que dá um passo à frente na reflexão e destaca, em artigo anterior, a emergência de uma ética católica desenvolvimentista que acabou se mostrando útil ao capitalismo praticado pelas economias centrais no pós-guerra. Curiosamente, essa mesma ética católica foi empregada para questionar as desigualdades nos países do chamado Terceiro Mundo, e suas metamorfoses levaram a um repertório que veio compor o cristianismo da libertação. Segundo Souza, quando as tropas nazistas tombaram nos campos de batalha, uma rede de cooperação internacional foi organizada no Ocidente, cujo "ideário sócio-religioso serviu de suporte tanto para a Igreja que procurava readquirir os espaços institucionais e da vida cotidiana, como para o próprio sistema produtivo capitalista" (Souza, 2012, p. 212). Para o autor, o capitalismo dos trinta anos gloriosos "apegava-se ao conceito de solidarismo humanitário, extraído do referencial cristão, como via de promoção econômica dos povos e

[331] O historiador elenca "cinco grupos específicos de militantes católicos brasileiros no pós-1945 que realizaram experiências de vivência social em França ou que foram influenciados pelo pensamento católico francês". É interessante observar os nomes descritos por Souza: "os intelectuais (exemplos: Alceu Amoroso Lima, Antônio Queiroz Filho, Álvaro Vieira Pinto, Alberto Guerreiro Ramos); os políticos (exemplos: André Franco Montoro, Plínio de Arruda Sampaio, Paulo de Tarso); os sindicalizados (exemplos: Mário Carvalho de Jesus – advogado do sindicato dos metalúrgicos de São Paulo, Vicente Marota Rangel e Nelson Abrão – membros da direção do sindicato da indústria de cimento Perus e que foram fazer experiência de sindicato, de gestão comunitária e de trabalho na fábrica de caixas de relógio em Boimondau, organizada pelo padre Joseph-Lebret); os educadores (exemplos: Germano Coelho, Paulo Freire na sua relação com o humanismo integral do católico francês Jacques Maritain e Emmanuel Mounier), e os religiosos (exemplos: Dom Hélder Câmara, Dom Jorge Marcos de Oliveira, Dom Antônio Fragoso, Frei Romeo Dale)" (Souza, 2019, p. 188). O cientista político José Henrique Artigas de Godoy acrescenta ainda que o "pensamento católico e a ação da esquerda católica no Brasil, particularmente sob a perspectiva do desenvolvimentismo de D. Hélder, Lebret e do Economia e Humanismo, contribuíram para a formação intelectual e política de gerações de importantes lideranças brasileiras, entre elas alguns dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT), como Plínio de Arruda Sampaio e Francisco Whitaker, e do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), como Franco Montoro, José Serra e Sérgio Motta" (Godoy, 2020, p. 7).

como critério de redefinição da ética do trabalho, a fim de elevar o nível produtivo e de inaugurar uma moralidade voltada ao bem comum" (Souza, 2012, p. 213).[332] No entanto, as benesses do estado de bem estar-social ficaram circunscritas aos países da Europa Ocidental e da América do Norte. Por outro lado, a ética católica de meados do século XX acabou gerando as condições necessárias para a superação de suas próprias prerrogativas, constituindo-se como a gênese de um novo catolicismo social nos países subdesenvolvidos, "que se processou pela própria crítica aos dilemas e às contradições do discurso teológico desenvolvimentista, mas que ironicamente acabou alimentando-se de sua proposta de engajamento e de ação social" (Souza, 2012, p. 215). De acordo com Souza, "serão essas experiências vividas, narradas e compartilhadas por alguns agentes da ação católica dos anos 1945 a 1965 que vão empurrar para a elaboração de um novo discurso e uma nova prática social, resultando" no cristianismo da libertação (Souza, 2012, p. 215).

O caldo cultural que emergiu do mundo católico e a apropriação das ideias do humanismo cristão aparentam ter deixado vestígios em ao menos três direções no Brasil a partir dos anos de 1950: no avivamento de um pujante ativismo católico de base; na criação de uma plataforma de intervenção política, econômica e social ligada a um desenvolvimentismo humano inspirado no movimento *Economia e Humanismo*, pelo qual se evidenciou os problemas das desigualdades regionais, do crescimento urbano e da fome; e por último, no contato com a realidade dos mais pobres, que sobreviveu ao golpe patrocinado pelos militares e paulatinamente adquiriu fisionomias singulares, convertendo-se em um repertório de mobilização social capaz de revelar os efeitos ultrajantes das relações capitalistas no Brasil e da dinâmica autoritária vigente no tecido social do país no tempo da ditadura militar. O historiador Rogério Luiz de Souza sugere ainda que o catolicismo social brasileiro pós-1945 ficou marcado por ser "heterogêneo e por isso descontínuo, polissêmico, plural, de muitas matrizes com seus usos diferenciados, contraditados e dissipados e, ao mesmo tempo, atuante nos espaços públicos e institucionais" (Souza, 2019, p. 179). As metamorfoses do humanismo cristão que culminaram na tessitura de um campo político popular no final da década de 1970,

[332] O autor complementa seu argumento assegurando que a Igreja Católica, ao "projetar uma linha de pensamento e de ação – que chamaremos de Teologia do Desenvolvimento –, estabeleceu valores éticos e sociais que ajudaram a constituir o cenário político-econômico do pós-guerra e que afirmaram o ideal reformador e disciplinar da sociedade. Portanto, embalada por uma proposta humanista e redefinidora do traço capitalista-liberal, a Igreja estimulou a constituição de um Estado intervencionista de bem-estar social – Welfare State – e promoveu uma política de moralização e higienização, de reformas de condutas e fomento à produção agrícola, baseada na profilaxia do corpo socialmente ajustado e na organização do trabalho disciplinado, produtivo e solidário. A própria realidade histórica que se constituiu precisou carregar-se de valores e códigos de conduta que adaptassem e corroborassem uma prática econômica em conformidade com o momento emergencial que se inaugurava" (Souza, 2012, p. 215).

renovando a agenda política das esquerdas, retratam muito bem esse sentido multifacetado que assumiu o catolicismo no país. Além do mais, a convivência com as camadas populares impulsionou o surgimento da Teologia da Libertação, uma contribuição efetivamente latino-americana à cristandade. Será necessário aprofundar um pouco as duas primeiras direções assinaladas no início deste parágrafo, ou seja, o ativismo católico de base e a prerrogativa de implementar uma espécie de desenvolvimentismo humano para a realidade brasileira, pois são pontos imprescindíveis para interpretarmos o deslocamento, ainda pouco explorado pela historiografia, que se processou por esse humanismo cristão entre as décadas de 1950 e 1970. Para atingir esse fim, a análise será concentrada em três figuras emblemáticas: Padre Lebret, Josué de Castro e Dom Hélder Câmara.

No Brasil de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, devido ao relativo impacto da noção de economia humana orientada por Louis-Joseph Lebret, o desenvolvimentismo católico conquistou seguidores no meio clerical e em alguns estratos influentes da sociedade. Segundo Alfredo Bosi, o modelo planejado pelo dominicano francês foi "uma das matrizes da passagem que se operou, entre os anos 1950 e 1960, de um tímido catolicismo de centro (o da democracia cristã ocidental) para o vigoroso cristianismo de esquerda no Brasil" (Bosi, 2012, p. 250).[333] Longe de aspirar a ruptura com o capitalismo, a essência da economia humana girava em torno de uma reforma do sistema econômico para corrigir eventuais distorções que penalizavam os mais pobres. Em outras palavras, essa vertente pode ser definida como "uma economia voltada para as necessidades básicas do ser humano em sociedade", conferindo a ele dignidade (Bosi,

[333] Apenas para situar a origem da concepção de economia humana defendida por Louis-Joseph Lebret, o episódio que levou o dominicano a formular tal ideia se deu logo em sua primeira atividade como padre, quando o mesmo teve contato com os pescadores da região de Saint-Malo, cidade portuária da Bretanha, localizada no Noroeste da França, e passou a cooperar com a Associação dos Jovens Marítimos, com apoio da Juventude Operária Católica. Ao se deparar com as condições precárias de vida dos pescadores da região e perceber a competição desleal a qual estavam submetidos em virtude da exploração da pesca por uma indústria estrangeira, Lebret decidiu formular algumas reflexões para tentar resolver os dilemas presenciados, que serviriam de base para a noção de economia humana. Alfredo Bosi sintetiza essa fase do dominicano francês. Segundo o autor, a "fragilidade dos pescadores e de suas mulheres, que trabalhavam na produção das conservas, fazia-se cada vez mais evidente. Como reagir? A solidariedade entre todos, nutrida por laços interfamiliares e vicinais, poderia ser canalizada de modo institucional. Foi o que fez Lebret fundando o Movimento de Saint-Malo. Em vez de encaminhar os pescadores para o grande sindicato nacional, a CGTU, ele tratou de aproximá-los para que constituíssem uma comunidade de produção e distribuição formada por várias pequenas organizações no âmbito local e na rede multifamiliar. Era um modelo cooperativo, que diferia do corporativo, pois descartava a ingerência direta da burocracia estatal. Com o tempo, a solução de apoio horizontal foi-se estendendo a vários grupos de pescadores da Bretanha e da Mancha até que se decidiu articular uma Federação que abraçava comunidades diferentes, mas respeitava a sua especificidade. Contrariamente aos sindicatos nacionais de estrutura rigorosamente classista, essa Federação acabou incluindo patrões, pequenos proprietários de barcos que assalariavam os pescadores e as conservadoras de pescado. Relações interfamiliares e de vizinhança substituíam a oposição de classe peculiar ao sindicalismo hegemônico. Essa combinação heterodoxa favoreceu os mecanismos de ajuda mútua em casos de crise, desemprego, fome e doença" (Bosi, 2012, p. 252).

2012, p. 255).[334] Porém, as abordagens inerentes ao movimento não surgiram exclusivamente de uma única matriz, já que seus idealizadores estabeleceram diálogo com diferentes linhas de pensamento, entre as quais a marxista.[335] Para que a economia desenvolvesse seu lado humano, Lebret teve que interpretar a realidade a partir de um conhecimento profundo das estruturas capitalistas, que não se manifestavam somente no âmbito local. Afinal de contas, eram essas estruturas que reproduziam as injustiças sociais repreendidas pelo religioso. O padre francês incorporou em suas análises o conceito de mais-valia, "mas não o partidarizou, isto é, não acolheu o corolário da luta de classes como pressuposto de uma política operária". Dito de outra forma, Lebret "compreendeu os fundamentos da exploração capitalista, tão bem expostos por Marx e Engels", porém "não assimilou a sua proposta político-partidária" (Bosi, 2012, p. 254). Na verdade, ao invés "da luta das massas conduzida por uma vanguarda operária", o dominicano propôs a "consolidação de comunidades de base capazes de se sustentarem mutuamente, conhecer as suas necessidades básicas e reivindicar a sua satisfação: junto às empresas e junto ao Estado, mediante a legislação do trabalho e mecanismos distributivos da renda nacional" (Bosi, 2012, p. 254). Na impossibilidade de implementar a economia humana em sua plenitude nos países centrais do mundo capitalista do pós-guerra, Lebret encontrou no Brasil uma rede de apoio profícua que deu um novo significado ao movimento do qual o francês era signatário.

Por intermédio do frei Romeu Dale, Lebret esteve no Brasil em 1947, quando ministrou um curso sobre economia humana na cidade de São Paulo. Nos trópicos, as teses do padre francês se abrigaram em uma sociedade "meio tradicional, meio moderna, na qual o sentido da

---

[334] Lebret parte da premissa que cada sujeito possui necessidades irredutíveis de acordo com a seguinte classificação: "(1) uma quantidade de alimentos suficiente em calorias, proteínas, glicídios e lipídios; (2) vestimenta de trabalho e de lazer; (3) vestimenta íntima capaz de manter o calor nos períodos de frio e umidade; (4) alojamento protetor sadio e sem promiscuidade; (5) mobília básica; (6) comodidades domésticas indispensáveis, como água, luz, calor. Nesse item são listadas também as comodidades externas como a proximidade de serviços, incluindo farmácias e médicos de bairro; (7) o trabalho regular; (8) a vida cultural, a educação básica, a leitura, o conhecimento histórico, político e religioso, em suma, a instrução" (Bosi, 2012, p. 256-257).

[335] Segundo José Henrique Artigas de Godoy, o "movimento Economia e Humanismo representou uma alternativa às perspectivas liberais e comunistas. Suas lideranças intelectuais, como Lebret e Emmanuel Mounier, aproximaram-se das teses anarquistas e marxistas sem, contudo, assumirem o corolário do socialismo e da luta de classes. Propunha-se uma terceira via, um 'desenvolvimentismo humanista'. Com o olhar focado nos países do Terceiro Mundo, subdesenvolvidos e pós-coloniais, os intelectuais do Economia e Humanismo defendiam o planejamento e a intervenção estatal para a promoção da equidade social e do crescimento econômico. A perspectiva humanista, solidária e comunitarista, amparava-se nos documentos da Doutrina Social da Igreja, a começar pela encíclica *Rerum Novarum*, com claras influências do positivismo e do organicismo funcionalista de Durkheim. Entre outras referências do movimento Economia e Humanismo destacam-se: o racionalismo matemático de Le Play; a sociologia e os estudos etnográficos urbanos de Halbwachs e Chombart de Lauwe e da Escola de Chicago (Park, Burguess, Mackenzie, Wirth); o empirismo de Bergson; o comunitarismo de Tönnies; o terceiro-mundismo de Alfred Sauvy; e a teoria do desenvolvimento da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal)" (Godoy, 2020, p. 41).

palavra comunidade não soava como uma reminiscência medieval". Uma "sociedade que conhecia ilhas de solidariedade tanto em áreas rurais como em bairros pobres das metrópoles que começavam a inchar com a migração" (Bosi, 2012, p. 260). No entendimento de Alfredo Bosi, as privações materiais das camadas populares brasileiras saltaram aos olhos do visitante, de modo que "era possível entrar nos cortiços e nas favelas, conversar com os moradores e ouvir de sua boca as suas necessidades e sentir o calor da sua generosidade (Bosi, 2012, p. 260). O dominicano retornou novamente ao Brasil em 1952, onde havia estabelecido conexões com lideranças importantes como Josué de Castro e Dom Hélder Câmara,[336] além de ter deixado uma filial de *Economia e Humanismo* em São Paulo, a chamada Samacs, "cujo primeiro empreendimento foi uma pesquisa sobre as condições de habitação na capital do Estado" (Bosi, 2012, p. 260). Os desafios da América Latina eram perenes e atraíam o religioso. A região fez o padre francês se confrontar com o tema do subdesenvolvimento, aproximando-o dos debates da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe, Cepal, um dos fatores que levou Lebret a compor uma espécie de "terceiro-mundismo católico", muito em voga nas décadas de 1950 e 1960. As grandes cidades brasileiras habitadas pelos mais pobres, na visão do dominicano, retratavam fielmente as cicatrizes do subdesenvolvimento: "precariedade de acomodação, ausência de condições sanitárias, carência do mínimo vital digno do ser humano" (Bosi, 2012, p. 261). Ainda segundo Bosi, "pode-se atribuir às intervenções de Lebret e ao apoio dos bispos latino-americanos e africanos grande parte da transição internacional da Igreja para posições socializantes e terceiro-mundistas". Graças ao contato pessoal com Paulo VI, este "delegou-lhe a missão de redigir o texto da encíclica *Populorum Progressio*, que só seria promulgada em 1967", ainda sob a toada do Concílio Vaticano II (Bosi, 2012, p. 263). As ideias de Lebret e do catolicismo renovado que emergiu após a Segunda Guerra Mundial ganharam vida própria em um país com as características do Brasil. No contexto do nacional-desenvolvimentismo dos anos de 1950, as práticas sociais advindas da dimensão político-religiosa do humanismo cristão se reconfiguraram e jogaram luz aos problemas da fome, da habitação popular nos grandes centros urbanos e da desigualdade regional que prejudicava, sobremaneira, a população dos estados do Nordeste brasileiro. Para medir a verdadeira extensão desses debates, basta analisar como as interlocuções mantidas por Lebret, Dom Hélder Câmara

[336] Ademais, o cientista político José Henrique Artigas de Godoy descreve que os contatos políticos mantidos por Lebret no Brasil foram mais amplos, passando por diferentes partidos e matizes ideológicas. Segundo o autor, "as relações entre Lebret, Garcez, Carvalho Pinto e Plínio de Arruda Sampaio aproximaram o clérigo da direção do Partido Democrata Cristão (PDC) e de outros grupos políticos em São Paulo e no país. Por sua vez, as afinidades entre Lebret e Alceu Amoroso Lima favoreceram o contato com lideranças da União Democrática Nacional (UDN). Lebret também manteve relações com os partidos de matriz getulista, como o Partido Social Democrático (PSD), de JK, e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), de Vargas e Jango" (Godoy, 2020, p. 41).

e Josué de Castro estavam conectadas ao cenário internacional e culminaram em programas de intervenção política com nuances éticas que permaneceram no catolicismo progressista brasileiro durante os anos subsequentes.

O cientista político José Henrique Artigas de Godoy afirma que "Lebret e Josué de Castro trabalharam juntos em várias pesquisas sobre os níveis de desenvolvimento no Brasil e no mundo" (Godoy, 2020, p. 6). Os dois integraram o conselho da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), "dando notoriedade internacional à luta contra a fome", e coordenaram estudos a respeito dos "padrões alimentares e nutricionais dos trabalhadores", pelos quais puderam constatar empiricamente "que a fome reduzia a capacidade produtiva do trabalhador que, por sua vez, condicionava mais fome e miséria" (Godoy, 2020, p. 6).[337] A leitura da realidade social feita por Josué de Castro dialogava com os preceitos do humanismo cristão, o que de certa forma ajuda a explicar seu vínculo com Lebret. Em 1946, o pernambucano publicou o clássico *Geografia da Fome*, uma obra que foi precursora nas investigações científicas no Brasil sobre o tema com notável relevância dentro e fora do país, impressionando inclusive Lebret.

Entretanto, é pertinente indagar o que havia de inovador na contribuição de Josué de Castro para uma problemática que ocupava o epicentro da formação social brasileira. O intelectual associou a carência de alimentos e a subnutrição aos entraves de ordem social e cultural e não somente às adversidades de natureza geográfica.[338] Na introdução de sua célebre obra, Josué de Castro descreve a fome como "um fenômeno social mais generalizado", "geograficamente universal, não havendo nenhum continente que escape à sua ação nefasta",

[337] Entre 1952 e 1956, Josué de Castro ocupou o cargo de presidente do Conselho Executivo da FAO. Já Lebret, como representante do Vaticano, também teve envolvimento com a instituição. No ano de 1953, ambos foram convocados pela ONU para realizar inspeções como parte de um grupo de intelectuais incumbidos de avaliar o desenvolvimento de diferentes países do mundo.

[338] No prefácio escrito em outubro de 1960, para uma nova edição de *Geografia da Fome*, o autor defende uma abordagem mais abrangente do problema, criticando os métodos convencionais até então em alta, vejamos o argumento: "Um dos grandes obstáculos ao planejamento de soluções adequadas ao problema da alimentação dos povos reside exatamente no pouco conhecimento que se tem do problema em conjunto, como um complexo de manifestações simultaneamente biológicas, econômicas e sociais. A maior parte dos estudos científicos sobre o assunto se limita a um dos seus aspectos parciais, projetando uma visão unilateral do problema. São quase sempre trabalhos de fisiólogos, de químicos ou de economistas, especialistas em geral limitados por contingência profissional ao quadro de suas especializações". O autor prossegue no parágrafo seguinte: "Foi diante desta situação que resolvemos encarar o problema sob uma nova perspectiva, de um plano mais distante, donde se possa obter uma visão panorâmica de conjunto, visão em que alguns pequenos detalhes certamente se apagarão, mas na qual se destacarão de maneira compreensiva as ligações, as influências e as conexões dos múltiplos fatores que interferem nas manifestações do fenômeno. Para tal fim pretendemos lançar mão do método geográfico, no estudo do fenômeno da fome. Único método que, a nosso ver, permite estudar o problema em sua realidade total, sem arrebentar-lhe as raízes que o ligam subterraneamente a inúmeras outras manifestações econômicas e sociais da vida dos povos. Não o método descritivo da antiga geografia, mas o método interpretativo da moderna ciência geográfica, que se corporificou dentro dos pensamentos fecundos de Ritter, Humboldt, Jean Brunhes, Vidal de La Blanche, Criffith Taylor e tantos outros" (Castro, 1984, p. 34).

embora o autor tenha deixado evidente aos leitores que as implicações desse mal eram mais severas na América Latina do que em outras localidades (Castro, 1984, p. 56). No Brasil, os seus estudos indicavam que a alimentação do contingente populacional apresentava "qualidades nutritivas bem precárias", uma vez que em praticamente todas as regiões testemunhava-se "padrões dietéticos mais ou menos incompletos e desarmônicos" (Castro, 1984, p. 58).[339] A amplitude territorial do país e sua pluralidade acarretaram no estabelecimento de diversas áreas geográficas alimentares, porém a fome brasileira precisava ser interpretada em uma perspectiva histórica. Segundo Josué de Castro, "apesar dos enormes progressos alcançados em vários setores" até aquele instante, a escassez de mantimentos para os indivíduos desfavorecidos do tecido social do país simbolizava a trajetória de grupos humanos "sempre em luta e quase nunca em harmonia com os quadros naturais", consequência da "inabilidade do elemento colonizador, indiferente a tudo que não significasse vantagem direta e imediata para os seus planos de aventura mercantil" (Castro, 1984, p. 280-281). Os ciclos econômicos desde os remotos tempos da América Portuguesa ilustram com primazia a "impaciência nacional do lucro, turvando a consciência dos empreendedores e levando-os a matar sempre todas as suas galinhas de ovos de ouro", enfatizava Josué de Castro (Castro, 1984, p. 280-281).

O autor não eximiu de culpa o papel do Estado Político, que nunca soube "servir de poder equilibrante entre os interesses privados e o interesse coletivo" ou "entre os interesses nacionais e os dos monopólios estrangeiros interessados em nossa exploração de tipo colonial" (Castro, 1984, p. 281). O Brasil optou por seguir "sua vocação oceânica, exportando toda sua riqueza potencial – a riqueza do seu solo e de sua mão-de-obra – por preços irrisórios. E não sobrando recursos para atender as necessidades internas do país: bens de consumo para o seu povo e equipamentos para o seu progresso" (Castro, 1984, p. 281). Os argumentos de Castro são contundentes e preconizam a fome como o fruto de decisões tomadas deliberadamente pelos detentores do poderio econômico e de uma cultura histórica talhada para favorecer determinados grupos sociais em detrimento de outros. Portanto, a premissa de que essa mazela estaria ligada apenas às condições geográficas das regiões brasileiras – e que, por isso, a fome seria naturalizada – caía por terra.

A teoria de Josué de Castro em *Geografia da fome* refletia o espírito do tempo em que a obra foi escrita. No decurso das décadas de 1930 até 1960, os meios intelectuais e políticos

[339] Na avaliação de Josué de Castro, em algumas "regiões, os erros e defeitos são mais graves e vive-se num estado de fome crônica; noutras, são mais discretos e tem-se a subnutrição" (Castro, 1984, p. 58). Assim, o Brasil vivia em "um regime habitual de fome – seja de fome epidêmica, como na área do sertão, exposta à secas periódicas, a do Nordeste açucareiro e a da monocultura do cacau, seja epidêmica, como na área do sertão, exposta às secas periódicas, seja de subnutrição crônica, de carências mais discretas como nas áreas do Centro e do Sul".

discutiram amplamente qual seria o modelo de desenvolvimento mais adequado para um país repleto de desafios e das proporções do Brasil. Esse debate esteve em disputa e atravessou atores políticos de campos opostos, contemplando liberais, getulistas moderados, trabalhistas e vertentes mais à esquerda (Bielschowsky, 2004, p. 261-326). O diagnóstico de Josué de Castro para superar o problema da fome não escapava do paradigma desenvolvimentista e o autor fazia uma leitura bastante cética quanto ao modelo predominante até então. Para ele, "a filosofia do desenvolvimento brasileiro nos últimos anos foi concebida dentro desta ideia de desenvolver mais o já desenvolvido e não de integrar no sistema econômico nacional as atuais áreas marginais, tais como o Nordeste e a Amazônia" (Castro, 1984, p. 284-285). O processo de industrialização iniciado nos anos 1930 havia gerado, segundo o autor, um descompasso entre a região Sul e o Nordeste do país. O intelectual depositava as suas fichas em um desenvolvimentismo equilibrado, que fosse capaz de "agir sobre todo um sistema econômico integrado a fim de evitar os desequilíbrios", os quais se constituíam "com o tempo em fatores de estrangulamento" (Castro, 1984, p. 295).[340] No ano de 1946, Josué de Castro já atraía atenção para os vícios do capitalismo brasileiro e sua tendência em perpetuar as desigualdades sociais e provocar mais escassez alimentar às camadas populares:

> O desenvolvimento econômico do Brasil, quando medido através dos índices da renda média per capita, não pode ser contestado. Mas, se procurarmos auferi-lo, através da distribuição real das rendas pelos diferentes grupos sociais, mostra-se ele então bem menos efetivo. E a verdade é que o progresso social não se exprime apenas pelo volume da renda global ou pela renda média per capita, que é uma abstração estatística, e sim por sua distribuição real.
> E esta distribuição, em lugar de melhorar, de mostrar sua tendência a uma benéfica dispersão, cada vez mais se concentra em certas áreas e nas mãos de certos grupos. Faltou ao Governo a coragem de tocar nas estruturas de base, causadoras deste desequilíbrio, e de promover, com o processo de desenvolvimento, este nivelamento reequilibrante do conjunto econômico do país (Castro, 1984, p. 289).

A rigor, essa avaliação das relações capitalistas no Brasil guarda similaridades com a crítica feita pelo clero progressista aos militares durante a fase áurea do "milagre econômico". Trata-se, porém, de um dado especulativo no qual o historiador não dispõe de muitas provas empíricas para validar. Todavia, é plausível que o tema da fome e a intenção de fomentar um desenvolvimentismo equilibrado indiquem as afinidades que conectaram um intelectual do porte de Josué de Castro às concepções do humanismo cristão, que adquiriam novos traços ao circular pelas redes internacionais do catolicismo renovado pós-guerra. Há um elemento que

[340] Por integração, entre outras coisas, o autor compreendia o desenvolvimento do setor industrial simultaneamente ao desenvolvimento do setor agrário.

respalda essa suspeita: assim como os cristãos progressistas, o pensador pernambucano vinha ajustando sua crítica ética ao sistema capitalista atribuindo o problema da falta generalizada de alimentos a um plano moral e não apenas econômico. No prefácio escrito em outubro de 1960, quando uma nova edição de *Geografia da Fome* foi publicada, o autor enfatizou que, "ao lado dos preconceitos morais, os interesses econômicos das minorias dominantes" agiam "para escamotear o fenômeno da fome do panorama espiritual moderno". Isso porque, prossegue, "ao imperialismo econômico e ao comércio internacional a serviço do mesmo interessava que a produção, a distribuição e o consumo dos produtos alimentares continuassem a se processar indefinidamente como fenômenos exclusivamente econômicos" (Castro, 1984, p. 30). Ou seja, a fome era uma questão de escolha que poderia ser corrigida. Falar sobre ela era uma questão de princípio ético.

Eleito deputado federal duas vezes pelo então Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), Josué de Castro foi perseguido pela ditadura enquanto ocupava o posto de embaixador junto à ONU, em Genebra, cargo do qual acabou destituído. O primeiro Ato Institucional decretado pelo regime militar retirou seus direitos políticos, compelindo o petebista a se exilar em Paris. O fato concreto é que o pernambucano abriu um flanco na agenda política brasileira que não iria mais se fechar: a bandeira da fome. Esse tema esteve presente no repertório de mobilização social constituído a partir da interação das camadas populares com o clero progressista na última transição do país. Do mesmo modo, a fome se fez notar na gramática de um campo político popular que emergiu nos anos 1980; de lá emanavam propostas de democratização da sociedade para vencer a miséria e a pobreza (Freire, 2013). Na década de 1990, a fome despontou no centro de uma ampla campanha nacional conduzida por Herbert de Souza, a chamada *Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida*, que teve como mote a famosa frase proferida pelo sociólogo: "quem tem fome, tem pressa" (Rodrigues, 1994). Finalmente, em janeiro de 2003, essa bandeira se fez ouvir no discurso de posse de um retirante nordestino que chegara à Presidência da República pelo voto popular, e que por obra do destino é conterrâneo de Josué de Castro.[341] São camadas de tempo sobrepostas a compor enredos e histórias que se desdobraram em ritmos distintos, mas que integram várias trajetórias do Brasil contemporâneo.

Além da fome, outros temas foram levantados nos anos que precederam ao golpe militar, quando as práticas sociais do humanismo cristão começaram a ser confrontadas com os obstáculos materiais do subdesenvolvimento brasileiro. Uma dessas questões envolvia a industrialização da região Nordeste, e mais uma vez o padre Lebret e suas conversas com Dom

[341] **Folha de S. Paulo**. Lula prega mudança "com coragem e cuidado". São Paulo, p. 4 do caderno especial, 2 de janeiro de 2003.

Hélder Câmara entraram em cena. Em 1954, com suporte de Dom Hélder, o dominicano francês coordenou a "primeira pesquisa sobre as perspectivas para a industrialização do Nordeste e de Pernambuco" (Godoy, 2020, p. 5).[342] Dois anos depois, a "CNBB organizou o I Congresso dos Bispos do Nordeste, que prenunciou as políticas regionais de desenvolvimento empreendidas por JK" (Godoy, 2020, p. 5). Aos desenlaces do encontro, o então presidente da República, que havia sancionado um audacioso plano de metas, "convidou D. Hélder para participar da criação do Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN) do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico (BNDE) e, mais tarde, da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene)" (Godoy, 2020, p. 5). Na avaliação de Lebret, o avanço do país estava condicionado à sua integração regional.[343] Diante de um Nordeste que não conseguia criar as condições necessárias para propelir sua matriz econômica, "caberia ao Estado a redistribuição da riqueza nacional, amparando os investimentos industriais" na região, "por meio de obras em infraestrutura urbana, de transporte, energia e comunicações, assim como através de créditos de longo prazo" (Godoy, 2016, p. 207). No entanto, de acordo com Godoy, o debate sobre a superação do subdesenvolvimento brasileiro, principalmente no caso do Nordeste, anteciparia os "limites de uma plataforma desenvolvimentista que, em diversos aspectos, era avessa ao humanismo propalado por Lebret, já que inibidora do comunitarismo e fundada no consumismo e no crescimento com desigualdade" (Godoy, 2016, p. 212-213). Ao fim e ao cabo, permanecia a incógnita: como desenvolver uma economia humana em um país cuja estrutura se moldou, mesmo em períodos de crescimento, de forma a retroalimentar as desigualdades sociais? Esse paradoxo assinalaria a transição de um humanismo cristão voltado fundamentalmente à agenda econômica, que priorizava um desenvolvimentismo benevolente com os mais pobres, para um humanismo cristão que passou a enfatizar a atuação política na base da pirâmide social brasileira, sem deixar de lado a crítica ética às variantes nacionais do sistema capitalista. Aparentemente foi essa reconfiguração que se processou em tal dimensão político-religiosa entre as décadas de 1960 e 1970, tema ainda pouco estudado pela historiografia.

Apesar do amplo esforço mobilizado em torno de estratégias situadas no âmbito do nacional-desenvolvimentismo, ao longo da segunda metade do século XX as desigualdades no Brasil não cessaram com os desequilíbrios regionais, haja vista um Sul industrializado em oposição a um Nordeste desprovido de uma cadeia produtiva inclinada a suprir as demandas da população local. As desigualdades sociais a penalizar as classes populares também eram visíveis na rotina dos grandes centros urbanos, ponto de chegada de um contingente massivo

[342] Na época, Dom Hélder Câmara era secretário-geral da CNBB e bispo auxiliar do Rio de Janeiro.
[343] Algo semelhante ao que foi proposto por Josué de Castro.

de migrantes em busca de melhores condições de vida. Assim, a moradia tornou-se um assunto latente com o surgimento caótico de aglomerados habitacionais sem o mínimo de infraestrutura para abrigar com dignidade a parcela da população de baixa renda, o que rapidamente se inseriu na retórica daqueles religiosos que assumiram para si a tarefa de defender os conceitos debatidos pelo catolicismo renovado do pós-guerra.

A socióloga Lícia do Prado Valladares dedicou-se a elucidar como as ideias do humanismo cristão foram essenciais para imprimir um novo olhar acerca das "favelas" e de seus habitantes na cidade do Rio de Janeiro nos anos 1950. Segundo a autora, a intervenção da Igreja Católica nesse âmbito se deu no contexto em que a disputa por espaços junto aos setores populares havia aflorado. Nesse sentido, a ala conservadora foi bastante efetiva e, em parceria com as autoridades da cidade, fundou a polêmica Fundação Leão XIII no ano de 1947, que "tinha como um de seus argumentos principais não deixar o campo livre para os comunistas" (Valladares, 2005, p. 76). Mas, a mudança na representação das "favelas" ocorreu dentro dos próprios recintos eclesiásticos com a Cruzada São Sebastião, um projeto habitacional apadrinhado por Dom Hélder Câmara em 1955, que na época era bispo auxiliar do Rio de Janeiro e arauto de "uma grande campanha em defesa dos favelados" (Valladares, 2005, p. 76-77). O religioso se valeu do "36º Congresso Eucarístico Nacional, realizado no Rio, com a finalidade de obter apoio do governo federal para um novo programa de ação" (Valladares, 2005, p. 76-77). A proposta defendida por Dom Hélder Câmara obteve o suporte previsto, sendo inspirada pelas visões que circulavam naquele período, notadamente por um desenvolvimento comunitário baseado na "certeza de que, sem a participação dos principais interessados", ou seja, dos moradores das comunidades, "nada poderia dar certo" (Valladares, 2005, p. 77). Conforme o argumento de Valladares, esse modo de agir propagou-se "no Brasil ao final dos anos 1940 e início dos anos 1950, através da conjunção de vários processos": da "influência da Igreja progressista francesa sobre a Igreja brasileira" ao "modelo do desenvolvimento comunitário, promovido pelos organismos internacionais, ONU, UNESCO, OEA etc." (Valladares, 2005, p. 77). Talvez a grande contribuição de Dom Hélder para os assuntos urbanos daquela quadra histórica tenha sido justamente compreender que as "favelas deveriam ter direito a uma representação política, deixando de ser um simples espaço de intervenções administrativas para se transformar em comunidades de base, nas quais a família seria a célula fundamental, e a vizinhança uma garantia de coesão social" (Valladares, 2005, p. 85). Tal perspectiva era elucidativa quanto aos diálogos estabelecidos pelo religioso brasileiro com Lebre, assim como seu interesse particular pelas leituras mais avançadas que corriam o mundo católico, uma vez que a "ideia de comunidade permitia que indivíduos isolados fossem

associados ao grupo, visão bem próxima daquela proposta pelo *Économie et Humanisme*" (Valladares, 2005, p. 85).

O tratamento segregacionista do espaço urbano adotado por uma parcela significativa das elites do país passou a destoar de certos fundamentos cristãos em ascensão, demasiadamente conciliadores e ao mesmo tempo conservadores, mas que foram úteis para forjar a identificação dos habitantes das favelas como sujeitos incumbidos de direitos mínimos que deveriam ser outorgados. A América Latina foi um verdadeiro laboratório para as práticas sociais do catolicismo renovado do pós-guerra e, considerando as variáveis impostas ao término do Estado Novo de Getúlio Vargas, os cristãos e as "elites anticomunistas buscavam um projeto político para uma sociedade em plena reconstrução" (Valladares, 2005, p. 79). "A abordagem de Lebret", por exemplo, ao alvitrar "uma alternativa humanista e solidária para solucionar problemas sociais, tanto seduziu os jovens católicos brasileiros, quanto uma grande parte da elite envolvida na busca de uma via anti-imperialista e anticomunista que permitisse impulsionar as mudanças sociais" sem deixar de lado o "desenvolvimento econômico" (Valladares, 2005, p. 79). Todavia, da mesma forma que o humanismo cristão trouxe consigo um novo olhar sobre as experiências populares e a questão das moradias urbanas, houve um movimento inverso, pois essas experiências também afetaram tal dimensão político-religiosa, fazendo com que suas prerrogativas se adequassem à realidade dos mais pobres e ganhassem contornos próprios. Durante os anos de 1950, muitos sacerdotes se posicionaram num espaço contíguo que, de acordo com Valladares, "levou ao reconhecimento de fato das favelas, assim como ao reconhecimento do direito de seus habitantes aos equipamentos públicos básicos" (Valladares, 2005, p. 85). Ao longo do período em que predominaram os investimentos nacional-desenvolvimentistas, portanto, as demandas urbanas, a fome e as desigualdades regionais e seus efeitos desfavoráveis às classes populares, despontaram na agenda de um humanismo cristão ainda em metamorfose para não mais sair. De um jeito ou de outro, todos esses problemas estariam no centro do repertório de mobilização social criado na última transição política brasileira.

Por último, duas interrogações se impõem: é factível descrever as alternâncias que sofreu a dimensão político-religiosa em análise? Ela teria sido suprimida em função do aparecimento da Teologia da Libertação?[344] Procuramos desenvolver o argumento segundo o qual o humanismo cristão assumiu diferentes tonalidades desde que aportou em solo brasileiro,

[344] Em síntese, poderíamos afirmar que a Teologia da Libertação tem muito de humanismo cristão. Por sua vez, o humanismo cristão não ficou restrito à Teologia da Libertação, pois se estabeleceu como uma dimensão um pouco mais abrangente.

mas o que nos interessa aqui é demonstrar o deslocamento dessa concepção: de um desenvolvimentismo humano para uma prática que passou a ter na democracia e na defesa dos direitos humanos ferramentas eficazes para efetuar mudanças sociais. Sob o risco de ser excessivamente esquemático, tal passagem possui alguns marcos importantes. Na década de 1950, os sacerdotes que bebiam na fonte do catolicismo renovado do pós-guerra acreditavam que os meios para solucionar as patologias do subdesenvolvimento do país eram aqueles oferecidos por uma espécie de desenvolvimentismo humano. Por sua vez, na década de 1960, a retórica do clero progressista seria definida pela concordância com as teses da teoria da dependência e pelos debates em torno do Concílio Vaticano II que dariam sentido a um "terceiro-mundismo católico", processo esse que de certa forma originou a Teologia da Libertação. Em vista as alternâncias destacadas, nos governos ditatoriais controlados pelos militares, a palavra desenvolvimento seria substituída pela palavra libertação e os postulados econômicos do humanismo cristão, que foram cruciais para produzir um discurso que colocou em dúvida o "milagre econômico" da ditadura, cederiam lugar a uma plataforma de intervenção política na qual o horizonte de expectativa, aos poucos, foi se moldando conforme os sinais de um futuro democrático. Kenneth Serbin está correto ao destacar que, "no contexto brasileiro de fins dos anos 1970 e começo da década seguinte, a libertação significou redemocratização" do país (Serbin, 2008, p. 275). Entretanto, a interface política do humanismo cristão não sobreviveria ao golpe militar e não teria se consumado sem o ativismo católico das décadas anteriores e suas implicações imediatas.

Em relação ao ativismo católico na base da sociedade brasileira, o cientista político José Henrique Artigas de Godoy afirma que a Ação Católica "foi a principal instituição organizadora do laicato católico e das ações do clero progressista nos anos 1950 e 1960 no Brasil", depois de ter recebido influência do "pensamento católico francês e, particularmente, do *Economia e Humanismo*" (Godoy, 2020, p. 21). Logo após a sua fase conservadora nos anos 1930 e 1940, surgiu um "engajamento católico de feições distintas e originais", "que nasceu da aproximação com o marxismo e com o catolicismo social francês", como reforça o historiador Rogério Luiz de Souza (2019, p. 188). Esse ativismo alcançou uma "dimensão social com as experiências da JOC, JEC e JUC importadas da Bélgica, que se fortaleceu com as palavras do papa João XXIII", chegando até o "chão da fábrica e do mundo rural em sua condição mais sub-humana" (Souza, 2019, p. 188). A estratégia inicial da alta hierarquia católica era competir no terreno das camadas populares e frear o avanço dos comunistas no país, mas o golpe militar anulou qualquer tipo de participação social mais à esquerda. O que se observou nos anos seguintes foi uma inserção de cristãos no mundo popular que, ao se depararem com o cenário de miséria e a

resiliência da plebe, optaram por enfrentar as peripécias da pobreza e os desdobramentos do autoritarismo militar.

O percurso sinuoso do humanismo cristão possibilitou que um personagem como Dom Hélder Câmara se expressasse, na entrevista concedida à *Folha de S. Paulo*, em junho de 1978, recorrendo à ideia de que era urgente exercer uma "pressão moral libertadora" contra o regime militar, vislumbrando uma "redemocratização autêntica" do país a partir das experiências oriundas das comunidades de base. No entanto, como a História é uma ciência que tem apreço pelos detalhes – assim como pelas incertezas e inconstâncias –, não é recomendável associar apressadamente o humanismo cristão a Teologia da Libertação. Embora essas duas dimensões estejam relacionadas e façam parte do mesmo processo histórico, alguns autores procuram fazer distinções categóricas que as separam. Para o já citado cientista político José Henrique Godoy, apesar de ser "tributária do humanismo comunitarista de Lebret, a Teologia da Libertação rompeu com a tese da aliança de classes própria do desenvolvimentismo católico". O autor justifica que a "radicalização da esquerda católica" de meados dos anos 1960 fez com que "os argumentos em favor do desenvolvimento humanista dentro dos marcos da ordem estabelecida" fossem "superados pela defesa de uma perspectiva orientada para a libertação anticapitalista" (Godoy, 2016, p. 204). O livro anunciador de Gustavo Gutierrez, publicado em 1971, desse modo, visava "apresentar uma teologia com base nas particularidades latino-americanas, incorporando elementos mais radicais do marxismo às análises sociais e políticas da esquerda católica, como a da luta de classes, aproximando-se das teses da teoria da dependência e do socialismo" (Godoy, 2020, p. 32). Os teólogos da libertação, de fato, trataram de fazer um uso mais adequado do aporte teórico marxista para interpretar a realidade latino-americana. Isso não significa, porém, que o repertório do humanismo cristão não estivesse difundido nessa esfera, ou que ele simplesmente tenha desaparecido na passagem dos anos 1960 devido às contingências históricas do continente, – no caso brasileiro em razão do golpe que instalou os militares no poder.

Ao perquirir o diálogo entre os jesuítas do Centro de Estudos e Ação Social (Ceas) e as teses marxistas de meados do século XX no Brasil, o historiador Grimaldo Carneiro Zachariadhes percebeu que o marxismo foi reinterpretado pelos teólogos da libertação conforme as tradições do cristianismo. A consequência mais evidente dessa simbiose foi o reconhecimento dos pobres enquanto sujeitos históricos, categoria que acabava rompendo com a visão paternalista da Doutrina Social Católica decorrente da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, publicada em 1891 (Zachariadhes, 2009, p. 111). Segundo o autor, tão importante quanto reiterar a "opção pelos pobres" dos teólogos da libertação é perceber a

essência dessa acepção. Os membros da vertente cristã em ascendência na América Latina naquele período compreendiam que a "relação com as classes populares não deveria passar pela caridade, pela doação de esmolas para as camadas mais carentes da população, como certos setores da Igreja Católica faziam", pois predominava o juízo segundo o qual "as classes populares eram as construtoras de sua própria libertação" (Zachariadhes, 2009, p. 123-124). Destarte, "a pobreza não era uma fatalidade divina, mas o resultado de um sistema perverso, e o marxismo ajudou os católicos progressistas a perceberem os problemas estruturais da sociedade capitalista e tornou-os mais cientes de que a realidade social não era inexorável, era histórica" e deveria ser alterada (Zachariadhes, 2009, p. 124). Estar ao lado dos marginalizados e oprimidos não era, no entanto, apenas uma prerrogativa teórica e demandava adotar uma postura que fosse traduzida na melhoraria das condições de vida dos mais pobres.

Em texto escrito em 1985, os irmãos Leonardo Boff e Clodovis Boff apontam que os pobres da Teologia da Libertação não correspondiam ao operariado de Karl Marx, uma vez que esses sujeitos eram "os subempregados, os marginalizados do sistema produtivo – exército de reserva sempre à mão para substituir os empregados – os peões e posseiros do campo" e "os boias-frias como mão-de-obra sazonal" (Boff; Boff, 2001, p. 15). Segundo os autores, o marxismo prestava meios valiosos para decifrar a realidade da América Latina e delineava caminhos a fim de superar o quadro de opressão a que estava subordinado os povos do continente, porém as teses marxistas não deveriam ser veneradas pelos cristãos.[345] À semelhança da resistência ao assistencialismo, esses expoentes da Teologia da Libertação também desaprovavam o reformismo, um dos pilares da noção de desenvolvimento católico do pós-guerra. Para os irmãos Boff, os reformistas aspiravam "melhorar a situação dos pobres, mas mantendo as relações sociais e a estrutura básica da sociedade", o que acabava frustrando a "participação de todos e a mudança nos privilégios e benefícios exclusivos das classes dominantes" (Boff; Boff, 2001, p. 17). Apesar das divergências quanto a este aspecto de natureza econômica, permanecia a crítica ética ao capitalismo expressa nas orientações do humanismo cristão. Não por menos, ao traçar uma breve história da Teologia da Libertação, os

[345] Em síntese, os autores indicam que a "Teologia da Libertação usa o marxismo de modo puramente instrumental. Não o venera como venera os Santos Evangelhos. E nem sente a obrigação de dar conta aos cientistas sociais do uso que faz das palavras e ideias marxistas (se as usa corretamente ou não) a não ser aos pobres, à sua fé e esperança e à comunidade eclesial. Para sermos mais concretos, digamos aqui que a Teologia da Libertação utiliza livremente do marxismo algumas 'indicações metodológicas' que se revelaram fecundas para a compreensão do universo dos oprimidos" (Boff; Boff, 2001, p. 50-51). Além disso, as estratégias e táticas implementadas no campo da Teologia da Libertação privilegiava, segundo os autores, "os métodos não-violentos, como o diálogo, a persuasão, a pressão moral, a resistência pacífica, a insurgência evangélica, bem como todos os outros recursos de luta que a ética evangélica legitima: a marcha, a greve, a manifestação de rua, sem excluir em últimas instâncias o apelo à força" (Boff; Boff, 2001, p. 70).

irmãos consideravam a influência do cenário anterior para a formação da corrente da qual eram representantes. Contexto em que governos ditos populistas "incentivaram uma consciência nacionalista e um significativo desenvolvimento industrial de substituição de importações, beneficiando as burguesias nacionais e as populações urbanas, mas lançando na marginalização ou no favelamento porções imensas do campesinato" (Boff; Boff, 2001, p. 17). Essa leitura certamente não seria feita caso as premissas do humanismo cristão não estivessem no cerne de um "terceiro-mundismo" católico, levando-as a se aproximar cada vez mais dos debates que giravam em torno do tema do subdesenvolvimento e de seus corolários, como a fome, a pobreza, a miséria, a concentração de renda e a exploração do trabalho.

De igual modo, os dois teólogos reconheciam a importância das contribuições de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e de outros pensadores do mundo católico para o despontar da Teologia da Libertação. Ao estipularem os objetivos dessa corrente progressista que ganhou muita adesão na América Latina na década de 1970, os autores vislumbravam a construção de uma "sociedade mais plena e mais humana" e ansiavam por uma "libertação integral". Vocabulário esse que harmonizava com a retórica fixada pelos humanistas cristãos dos anos anteriores. Nas palavras de Clodovis e Leonardo Boff, a Teologia da Libertação traduzia a "esperança escatológica do Reino da plena liberdade dos filhos de Deus em esperanças históricas no âmbito pessoal, social, da saúde, do trabalho, da cultura" (Boff; Boff, 2001, p. 152-153). Ela seria, portanto, a combinação da "pequena utopia de todos comerem pelo menos uma vez ao dia" com a "grande utopia de uma sociedade sem exploração e organizada na participação de todos" (Boff; Boff, 2001, p. 152-153). A pequena utopia se mostraria mais viável de ser alcançada que a grande utopia. A superação da ordem capitalista constituía-se como o grande desígnio dos teólogos da libertação, porém, em um continente dominado por ditaduras, antes de se concretizar a libertação do sistema econômico, seria necessário conquistar a libertação do autoritarismo político através da implementação de uma agenda democrática para alguns, ou de uma agenda disruptiva para outros. No caso brasileiro, o clero progressista teve que se acomodar a uma transição política negociada e regida pela conciliação, que não significou necessariamente a ausência de conflitos.

Com um pouco mais de cuidado, percebe-se que a Teologia da Libertação não eliminou totalmente os vestígios do humanismo cristão. Ao invés disso, em muitos momentos é possível notar uma intersecção entre as duas perspectivas. Em *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*, obra publicada em 2008, Leonardo Boff buscou refletir sobre a mudança do paradigma "Igreja-Sociedade" para o paradigma "Igreja-Comunidade". O primeiro modelo ficou caracterizado pela "evangelização da América Latina", processo que "se deu dentro da colaboração e

cumplicidade de dois poderes: o religioso e o político". Esse pacto foi bastante operativo para consumar, conforme uma visão eurocentrista, a empreitada das potências coloniais em direção ao "Novo Mundo". Enquanto elas "submetiam os corpos", cabia "as autoridades eclesiásticas" conquistar "as almas" das populações nativas (Boff, 2008, p. 87). De acordo com Boff, na "aliança com os poderes" terrenos, "a hierarquia católica se inseria no conjunto da sociedade e atingia os pobres". Devido à sua essência colonial, tal intervenção "organizou uma imensa rede de assistência para" os desfavorecidos; "eles eram beneficiados pela benevolência do poder religioso combinado com o poder político". As camadas populares, no entanto, foram tratadas pelo clero ao longo de anos como objetos e não como agentes históricos capacitados a fazer escolhas conscientes (Boff, 2008, p. 87). O surgimento das comunidades de base, construídas através dos credos do humanismo cristão, foi primordial para a emergência do paradigma "Igreja-comunidade". Nesse outro modelo, "os valores da comunidade" deixaram de ser orientados pela "hierarquia dos poderes", migrando para a "participação a mais igualitária e globalizante possível" dos sujeitos que conferiam sentido a um determinado corpo social (Boff, 2008, p. 87-88). A presença das CEBs ecoou na Igreja da América Latina, "que se comprometeu com as maiorias oprimidas, a partir de duas experiências que se conjugaram: a experiência da iniquidade do sistema capitalista" e a "leitura da Bíblia em comunidade" (Boff, 2008, p. 97). Uma maneira de avaliar essas duas experiências requer levar em conta que elas atravessaram a Teologia da Libertação e não surgiram a partir dela.

Assim como no texto escrito em 1985 junto com seu irmão, Leonardo Boff realçou novamente, em *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*, a conjuntura econômica do continente latino-americano da década de 1950 para explicar o ponto de partida da "Igreja-comunidade". A industrialização rápida do período concentrou riquezas e, ao mesmo tempo, expôs o "nível de espoliação e miséria a que a ordem capitalista estava submetendo o povo", conforme a afirmação de Boff (2008, p. 97-98). A "falta de trabalho, de alimentos, de saúde, de moradia, de educação e de segurança", problemas que já estavam visíveis na agenda dos atores sociais identificados com o humanismo cristão, evidenciaram a face cruel do sistema capitalista na região, cenário que chocaria até mesmo a hierarquia da Igreja Católica. Para Boff, foi assim que a "Igreja hierárquica, animada pelos últimos papas, sensíveis ao grito dos oprimidos, assumiu sua função profética de denúncia dessa antiordem e de anúncio de um projeto de vida e de participação para o povo" (Boff, 2008, p. 97-98). No decorrer das décadas de 1960 e 1970, os "setores mais avançados da hierarquia (como Dom Hélder Câmara, do Brasil; Dom Larrain, do Chile; Dom Proaño, do Equador, entre outros) proclamavam a necessidade de superação da ordem capitalista por uma ordem democrática, ligada à participação do povo" (Boff, 2008, p.

97-98). Seguindo o argumento do teólogo, foi dessa forma que “se começou a falar sobre processo de libertação a partir dos oprimidos, como imperativo da fé e exigência social da realidade” (Boff, 2008, p. 97-98). Parece ser pertinente o argumento de que a palavra libertação se tornou, na última transição política brasileira, sinônimo de democratização, mobilizando diferentes sujeitos que partilhavam da dimensão político-religiosa humanista. Em meio às metamorfoses do humanismo cristão e de sua disseminação pelas redes do catolicismo internacional, a ideia de promover um desenvolvimentismo equilibrado ficou pelo caminho, mas a denúncia das várias facetas das desigualdades sociais, que historicamente assolaram a sociedade brasileira, e a crítica ética ao capitalismo, representam permanências que incomodaram muito a ditadura militar e exerceram influência nos rumos da Nova República, à medida que esses elementos foram vitais para a composição de um repertório de mobilização social evocado pelas classes populares desde então.

Em linhas gerais, se interpretarmos o humanismo cristão como um conjunto de ideias imutáveis, estáticas e amorfas, ratificamos o argumento de que essa dimensão político-religiosa desapareceu repentinamente do dia para a noite ou submergiu, nos países da América Latina, conforme a ascensão da Teologia da Libertação. Do mesmo modo, uma análise que reduz o humanismo cristão ao projeto de desenvolvimentismo católico do pós-guerra acaba contribuindo para a cristalização de uma perspectiva de causa e efeito, simplificando demasiadamente o debate sobre processos heterogêneos em movimento. Por outro lado, ao adotar a postura teórico-metodológica segundo a qual um objeto histórico possui diferentes camadas e ritmos temporais, é plausível chegar ao seguinte entendimento: o humanismo cristão é uma dimensão político-religiosa oriunda da efervescência do catolicismo renovado pós-guerra, que se modificou com o avanço da conjuntura em função do local onde suas sementes foram cultivadas. As ideias procedentes desse campo circularam, foram apropriadas e se reproduziram de variadas formas, desencadeando práticas que passaram a mobilizar diferentes atores da sociedade brasileira a partir da metade do século XX. É com essa compreensão que a tese desenvolvida neste trabalho busca se posicionar.

Há motivos empíricos consistentes para crer que as fontes recolhidas trazem vestígios do humanismo cristão em metamorfose. As falas dos religiosos capturadas pelas lentes dos agentes do Serviço Nacional de Informações da ditadura brasileira, os panfletos distribuídos pelos quatro cantos do país através das conexões do clero progressista e as notas de protesto emitidas pela CNBB contra as arbitrariedades do regime, contêm indícios sólidos que refletem uma visão de mundo alicerçada no humanismo cristão. Embora os informantes da ditadura já estivessem no encalço dos teólogos da liberação na primeira metade da década de 1970 – além

do fato de que em muitos relatórios havia uma associação quase que automática e precipitada dos cristãos contrários ao regime a atos de extremismo e subversão política –, acredita-se que os valores humanistas é que estimularam a intervenção social de bispos, padres, freiras e outros religiosos em plena ditadura militar e, posteriormente, no desenrolar da transição política. O fluxo de concepções humanistas a partir da inserção dos cristãos no mundo popular, ainda que as sombras do autoritarismo patrocinado pela caserna, ganhou vida própria e produziu relações políticas até então inovadoras no Brasil.

Para identificar essas sutilezas, é aconselhável recorrer a um exemplo. Em outubro de 1974, a agência do SNI de Porto Alegre demonstrou estar atenta à VII Semana de Reflexão Teológica, realizada na Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio Grande do Sul sob a coordenação da Faculdade de Teologia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da própria PUC. O encontro notabilizou-se por reunir adeptos da Teologia da Libertação e contou com a presença do frei Leonardo Boff, alvo de observação por parte dos investigadores do SNI, além de padres ilustres, entre os quais o documento citou os nomes de Fernando Bastos de Ávila, Benno Brod, Johan Konings, Urbano Zilles, Cláudio Bins, Wilson Ernesto Goeth, o espanhol Jesus Hortal Sánchez e o uruguaio Juan Luis, que se somaram ao de frei Olírio Plínio Colombo. Acredita-se que cerca de 250 pessoas compareceram ao evento, público composto principalmente por teólogos, sacerdotes, religiosas e leigos. A intenção da agência de Porto Alegre era confirmar a suposta degradação da Teologia Católica devido à emergência da "Nova Igreja", de caráter progressista, como indica este trecho:

> A VII Semana de Reflexão Teológica, abordando o tema "Conversão e Reconciliação" (valores que definem o ano santo de 1975), confirmou a grave crise enfrentada pela Teologia Católica, em particular na América Latina. Essa crise, ou indefinição, iniciada pelo acelerado desenvolvimento mundial e agravada pela "abertura" determinada pelo Concílio Vaticano II, abre caminho para a "Nova Igreja" (progressista), dentro da Igreja Institucional (conservadora). Conferencistas e participantes revelaram afinidades com a "Linha Progressista", sendo constantes, durante a Semana de Reflexão, as críticas e ironias ao nosso Regime Político e à "sociedade de consumo". Em contrapartida, a vida de Marx era colocada como modelo de vida dedicado aos pobres e o sistema político da China, elogiado como experiência monumental.[346]

[346] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 508/19/APA/1974. VII Semana de Reflexão Teológica – Conversão e Reconciliação. Teologia da Libertação. Leonardo Boff. 16 de outubro de 1974. BR DFANBSB V8. APA ACE 12061/85.

As falas de Leonardo Boff e dos demais conferencistas foram acompanhadas com cuidado pelos agentes do SNI e transcritas para compor o relatório da agência regional que seria encaminhado à matriz.[347] O objetivo do comunicado consistia em alertar as instâncias superiores do setor de informações para o impacto das denúncias feitas em torno das injustiças sociais pelos integrantes da denominada "Nova Igreja". O documento estimava o "aumento das atividades dos 'progressistas', com o intuito de serem adotadas medidas repressivas pelas autoridades brasileiras", o que provocaria "grande repercussão contra o Governo".[348] Sem ignorar a montagem do relatório, que visava retratar os participantes da Semana de Reflexão Teológica como admiradores de Marx e simpatizantes da China comunista, há um elemento discreto nesse enredo que não pode passar despercebido.

É evidente que os agentes do SNI estavam colhendo referências sobre o avanço da Teologia da Libertação no país. Conforme indica o título do relatório, podemos supor que cabia à agência de Porto Alegre repassar a Brasília um parecer contendo os pormenores do encontro, junto à cópia do que foi discutido na ocasião, dos materiais recolhidos no evento e da identificação de possíveis seguidores de tal corrente. Nesse sentido, parecia ser uma evidência incontestável para o agente encarregado de redigir o documento que aqueles sujeitos ligados à Teologia da Libertação tinham "afinidades" com a "Linha Progressista" da Igreja Católica.[349] Essa correlação era comprovada, aos olhos dos espiões, por meio das "críticas e ironias ao nosso Regime Político" e à "sociedade de consumo" feitas pelos "conferencistas e participantes" da Semana de Reflexão Teológica. Portanto, mesmo entre os operadores do SNI predominava o juízo de que o clero progressista não se limitava à Teologia da Libertação que, por sua vez, representava apenas uma fração dessa tendência cristã. Na verdade, os investigadores do regime vinculavam o termo "progressista" aos cristãos que não se davam por satisfeitos e colocavam o dedo na ferida para levantar questões sobre a política econômica dos militares, além de

---

[347] Na ocasião, Leonardo Boff havia dito o seguinte sobre o fortalecimento da Nova Igreja: "A Nova Igreja tenta articular os anseios do pobre e do oprimido. Sua finalidade é expulsar os opressores, utilizando-se da teologia. Esse trabalho não teria a intenção de chegar ao poder e alimentar este poder. A Igreja, para isso, não quer se utilizar de qualquer ideologia, nem da violência, mas de sua atuação na periferia, com os pobres, com os oprimidos, denunciando as arbitrariedades... Para avaliar os resultados das Comunidades Eclesiais de Base, Bispos e Teólogos brasileiros reunir-se-ão em janeiro de 1975".

[348] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 508/19/APA/1974. VII Semana de Reflexão Teológica – Conversão e Reconciliação. Teologia da Libertação. Leonardo Boff. 16 de outubro de 1974. BR DFANBSB V8. APA ACE 12061/85.

[349] Algo semelhante já foi identificado no início desta seção, quando a Agência Central do SNI solicitou para algumas agências regionais a classificação das tendências do clero de cada região segundo algumas orientações estabelecidas. Consta nos critérios repassados pela matriz, para que as suas subsidiárias regionais efetuassem a classificação, que o clero progressista era constituído por alguns "adeptos da chamada Teologia da Libertação" e não que a Teologia da Libertação representasse o clero progressista em sua totalidade.

recriminarem a persistência do quadro de miséria que afetava os pobres e as violações dos direitos humanos cometidas nos porões da ditadura. Isso acaba reforçando o argumento que atribui ao humanismo cristão um importante vetor para a atuação de muitos sacerdotes e religiosos, fator que motivou o contato do clero progressista com as experiências populares ao longo da década de 1970.

Muito provavelmente as dificuldades enfrentadas para elencar as correntes do catolicismo no guarda-chuva do clero progressista – como observou a agência do SNI de Belo Horizonte no episódio que deu início a esta seção –, estavam relacionadas às metamorfoses humanistas em território nacional. Os agentes inseridos na lógica autoritária dos serviços de espionagem da ditadura brasileira almejavam ligar a oposição clerical à doutrina marxista e às atividades de cunho "subversivo". As restrições no âmbito das ideias e o meio no qual os agentes estavam engajados ajudam a explicar a insistência do enredo anticomunista nos relatórios consultados, ocultando a presença de outras variáveis. Além disso, os operadores do SNI utilizaram os informes para denunciar a politização da Igreja Católica e também para emitir um sinal de alerta a respeito do crescimento da corrente progressista ao longo dos anos 1970. O espaço institucional angariado por essa ala desvendaria os conflitos que colocaram em lados opostos a hierarquia eclesiástica e o governo ditatorial comandado por Ernesto Geisel. Entretanto, havia uma dimensão que orientava a interação do clero progressista com os segmentos populares. Essa dimensão possuía um certo lastro temporal e se adaptava aos rearranjos da conjuntura da transição política. Se o humanismo cristão circulou dentro das fronteiras nacionais e foi determinante para gerar um repertório por meio do qual uma fatia considerável do povo pobre passou a reivindicar direitos, esse conjunto de práticas conectava-se a uma rede de circulação de ideias mais abrangente do mundo católico. Essa rede não se fechou com o golpe de 1964 e permaneceu moldando o humanismo cristão conforme o desenrolar das tramas nacionais e internacionais. Afinal de contas, como bem observou Dom Hélder Câmara, em 1978, na entrevista à *Folha de S. Paulo*: "nós estamos sendo manipulados aos cordéis que estão bastante longe das fronteiras". Preocupados com a repercussão internacional das declarações feitas por indivíduos ligados ao clero progressista, o serviço de espionagem dos militares prontamente ativou seus canais externos a fim de monitorar os circuitos internacionais da esquerda cristã. Os desdobramentos dessa trama continuam no próximo tópico, agora com uma análise cuidadosa dos vestígios coletados pelo sistema de informações da ditadura brasileira.

2.3 A INTERNACIONAL CATÓLICA PROGRESSISTA

Em julho de 1972, a revista *Jeune Afrique* publicou uma carta aberta de Zilda Paula Xavier Pereira direcionada ao Papa Paulo VI. A militante comunista fora presa e torturada após a morte de Carlos Marighella, dirigente da Ação Libertadora Nacional, organização que ajudara a fundar. Dois anos antes, ela havia escapado do hospital onde estava internada e, desde então, passou a viver no exílio, regressando ao Brasil somente com a anistia. As conexões que fez no exterior perpassam o conteúdo da mensagem; mais do que isso, ao se valer de uma retórica típica do clero progressista, a exiliada procurou transitar pelas redes internacionais do humanismo cristão. O esforço para ser ouvida pela figura máxima da hierarquia eclesiástica sugere que o apoio da Igreja Católica era fundamental naquele momento, até mesmo para aqueles que se aventuraram na luta armada, pois o discurso religioso poderia abalar a reputação externa do governo ditatorial comandado por Emílio Garrastazu Médici e oferecer aos perseguidos políticos uma tênue margem de manobra. Os cristãos elaboraram uma narrativa contundente para deslegitimar as ações autoritárias tanto dentro quanto fora do território nacional, o que gerou preocupação nos meandros da comunidade de informações.

Em relação à missiva de Zilda Paula Xavier Pereira, o escritório do SNI localizado no Rio de Janeiro se encarregou de traduzir o texto, originalmente escrito em francês. O material foi anexado a um relatório e encaminhado à agência central, ao CIE, ao CISA e ao CENIMAR. Na carta ao pontífice, a signatária contestava a "campanha internacional de propaganda sobre o 'milagre econômico brasileiro' a fim de exaltar a imagem do país no estrangeiro e de desviar a atenção mundial da repressão e da miséria" que a maioria da população estava condenada a viver. Para a exilada, os militares instituíram no país "o signo da mais intolerável injustiça e da violência mais desumana". Os resultados da política econômica do governo encobriam o "acúmulo de riquezas nas mãos de um pequeno número" de pessoas, "ao preço da miséria mais abjeta e horrorosa do povo submetido à violência e à uma repressão atroz e sem discriminação, que no seu uso corrente" estava firmada "no assassinato e na tortura".[350] As declarações de Zilda foram contundentes e confrontaram o aparato de vigilância da comunidade de informações da ditadura brasileira. É interessante observar a linguagem adotada pela exilada que se encontrava na Itália, assim como a maneira pela qual ela procurou se situar no debate internacional ao tentar se aproximar da órbita do catolicismo. Indícios como esse ajudam a

[350] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 30360/72/ARJ/SNI. Zilda Paula Xavier Pereira – Revista "Jeune Afrique". 12 de julho de 1972. BR DFANBSB V8. AC ACE 48305/72.

desvendar uma rede internacional pela qual a retórica humanista cristã se movimentava, retórica essa que teria um peso expressivo na transição política que se avizinhava no Brasil. Assim, o estudo dessa interação de práticas e experiências humanistas é um dos propósitos desta seção da tese.

A revista *Jeune Afrique*, fundada em 1960 e editada em Paris, tinha como enfoque a divulgação de notícias sobre o continente africano, principalmente aquelas relativas aos países de língua francófona. A publicação foi um importante vetor para disseminar as ideias do movimento pan-africanista. Em suas páginas, autores como Frantz Fanon compartilharam ideias em defesa da emancipação das sociedades de África, responsabilizando a exploração colonial pelas dificuldades que provocaram consequências catastróficas no continente. A revista deu visibilidade internacional ao relato de Zilda Paula Xavier Pereira em sua edição de número 600, alcançando um vasto público com sua distribuição em diversos países.[351] A passagem mais impactante da carta redigida pela exilada brasileira tem ligação direta com as torturas sofridas no período em que ficou detida. Outro ponto delicado de seu relato se refere à exposição do episódio que resultou na morte de um de seus filhos, conhecido como Alex de Paula Xavier Pereira. Sobre o sofrimento provocado pelos castigos físicos aplicados nas salas sombrias do aparato de repressão da ditadura, Zilda deu o seguinte testemunho: "eu suportei, sem interrupção, durante todo o mês que passei na prisão do quartel do Leblon no Rio de Janeiro, após o que tive que ser hospitalizada durante dois meses no hospital Pinel, de onde consegui me evadir em 1 de maio de 1970".[352] Quanto ao assassinato de seu filho, a exilada relatou que ele "foi morto com uma rajada de metralhadora, às 11 horas da manhã, em São Paulo", em janeiro de 1972. Versão que seria corrigida algum tempo depois.[353] O mesmo caminho teria outros indivíduos engajados na luta armada que estavam marcados para morrer, conforme frisou a autora da carta endereçada ao Papa.[354] Mais cedo ou mais tarde, a previsão se confirmaria. Alguns meses depois, seu outro filho, Iuri Xavier Pereira, também seria cruelmente assassinado pelos agentes da repressão política.

---

[351] O documento do SNI afirma que os exemplares da revista eram distribuídos nos seguintes países e regiões: África do Leste, Argélia, Alemanha, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Egito, Espanha, França, Etiópia, Gana, Grécia, Haiti, Irã, Israel, Itália, Líbano, Libéria, Luxemburgo, Madagascar, Mali, Marrocos, Ilhas Maurício, Países Baixos, Suécia, Suíça, Tunísia, Turquia, Zaire, Guadalupe e Martinica.

[352] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 30360/72/ARJ/SNI. Zilda Paula Xavier Pereira – Revista "Jeune Afrique". 12 de julho de 1972. BR DFANBSB V8. AC ACE 48305/72.

[353] Ibidem.

[354] Sobre o assassinato de Alex Paula Xavier Pereira, a Comissão Nacional da Verdade (CNV) refutou a versão oficial da morte do filho de Zilda, que foi assassinado junto com Gelson Reicher. De acordo com a CNV, ambos foram capturados pelos agentes da repressão e torturados antes de serem executados.

À parte a difícil recordação de experiências sensíveis que atestavam a brutalidade de uma ditadura empenhada em promover uma imagem positiva do país no exterior, Zilda Paula Xavier Pereira fez questão de enaltecer o papel desempenhado pelo clero progressista, especialmente o compromisso de Dom Pedro Casaldáliga e Dom Fernando Gomes na defesa dos oprimidos. De acordo com a exilada, por meio da Igreja Católica do Brasil, "uma das maiores comunidades católicas do mundo, muitas vozes" elevavam "um protesto juntando-se às vozes de todos os que, no país", lutavam "para quebrar" as "cadeias monstruosas" sistematizadas pelos militares. A signatária da carta esperava do Santo Padre palavras que condenassem aqueles que se entrincheiravam "atrás dos valores cristãos para justificar a violência e a injustiça do seu reino".[355] O SNI expressou inquietação diante das críticas apontadas por Zilda Pereira ao general Médici, assim como ao "desenvolvimentismo econômico do Brasil". Não há muitas dúvidas de que essas afirmações acarretariam algum efeito adverso para o regime. Os agentes encarregados de anotar as conclusões do relatório foram precisos ao associar o conteúdo da correspondência da exiliada às declarações públicas feitas por religiosos em plena atividade no Brasil, notadamente pelo Arcebispo de Goiânia e pelo bispo de São Félix do Araguaia, citados nominalmente na missiva. Havia um fio condutor que conectava figuras do clero progressista a uma exilada que participou diretamente da luta armada, mas esse fio não se limitava às fronteiras do território nacional. Identificado o cordão, o historiador deve se ater às interações mais amplas oferecidas pelo catolicismo no prelúdio da década de 1970.

O texto publicado na revista *Jeune Afrique* expõe a presença de uma rede no mundo católico por meio da qual as ideias do humanismo cristão transitaram. O clero progressista se aproveitou desse expediente para denunciar as atrocidades cometidas pela ditadura militar brasileira. Contudo, como o caso citado ilustra, essas conexões também serviram de amparo para que outros opositores perseguidos pelo regime se aproximassem da retórica cristã e compartilhassem os seus próprios infortúnios. Nos interessa, porém, verificar como, por intermédio das redes internacionais do catolicismo, sujeitos ligados ao clero progressista atualizaram constantemente as ideias do humanismo cristão e qual foi o verdadeiro impacto dessas conexões para a transição política brasileira. A movimentação de práticas sociais humanistas pelos dois lados do Atlântico se deu em conjunto com a discussão de temas que ganharam relevância no período, entre os quais destacaram-se os direitos humanos, a

[355] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 30360/72/ARJ/SNI. Zilda Paula Xavier Pereira – Revista "Jeune Afrique". 12 de julho de 1972. BR DFANBSB V8. AC ACE 48305/72.

democracia e a incapacidade do sistema capitalista de promover justiça social. Todos esses assuntos atravessaram o último processo de transição política presenciado no Brasil e, de uma forma ou de outra, foram ressoados por pessoas muito simples através de um repertório de mobilização social de base cristã. Nos anos de 1970, ao investigar os contatos mantidos por nomes proeminentes da hierarquia eclesiástica no exterior, a comunidade de informações da ditadura se dedicou ao mapeamento dos circuitos internacionais percorridos por personagens do clero brasileiro. Os labores da espionagem política em países estrangeiros deixaram pistas que ajudam a romper, nos dizeres de Serge Gruzinski, com práticas historiográficas que "nos confinam ainda, muitas vezes, em visões tão estreitas e tão fragmentadas – para não dizer, tão mutiladas – do passado" (Gruzinski, 2012, p. 28). Por sua vez, o historiador Sebastian Conrad, ao analisar a configuração de memórias coletivas na Alemanha e no Japão após a Segunda Guerra Mundial, afirma que as "várias trocas e intervenções para além das fronteiras nacionais introduzem múltiplas temporalidades em uma arena", no interior da qual as "narrativas conflitantes do passado são negociadas" (Conrad, 2020, p. 142). Quando se observa a dinâmica dos contatos internacionais da esquerda cristã registrados pela comunidade de informações na década de 1970, aparecem indagações suscitadas por temporalidades que não se acomodaram confortavelmente ao arquétipo autoritário forjado pelos militares brasileiros para o desenrolar dos acontecimentos internos do país. Ao analisar ritmos temporais que percorreram a órbita do catolicismo e ultrapassaram as fronteiras nacionais, percebe-se o surgimento de novas relações políticas que influenciaram, de alguma maneira, o tímido processo de democratização da sociedade brasileira pós-ditadura.

As viagens para o exterior de bispos considerados progressistas foram um prato cheio para especulações de todo tipo no campo da espionagem política durante os governos militares (Gomes, 2014). O Serviço Nacional de Informações e o Centro de Informações do Exterior forneceram às instâncias decisórias do regime dados concretos sobre o deslocamento de religiosos por diferentes países ao redor do mundo. As pesquisas feitas nos arquivos não permitem margem para equívocos quanto ao nome mais visado pelos espiões da ditadura. Sem qualquer hesitação, pode-se afirmar que Dom Hélder Câmara, devido à sua influência no âmbito internacional e às suas relações mantidas com o clero europeu e latino-americano, era o agente político a ser monitorado de perto.[356] Uma quantidade exorbitante de relatórios foi produzida

[356] Mais uma vez se evidencia uma questão de escolha do autor. Isso porque as trajetórias de outros integrantes da hierarquia eclesiástica ligados ao que o SNI chamava de clero progressista poderiam ser exploradas. Trabalhar com o caso de Dom Hélder Câmara, portanto, foi uma opção entre outras possíveis. Foi levado em consideração a quantidade de informações levantadas nos documentos as quais se teve acesso sobre a atuação de Dom Hélder no exterior. A escolha, no entanto, não prejudica o argumento desenvolvido nesta parte da tese.

pelos aparelhos de inteligência e tinha como alvo principal o Arcebispo de Olinda e Recife. Essas evidências facilitam a interpretação de processos que se desenrolaram durante a última transição política brasileira e que incluíam as variáveis transnacionais do mundo católico. Os passos de Dom Hélder, portanto, servem como uma referência valiosa, já que ele desempenhava um papel decisivo ao conectar o que ocorria internamente no país com as complexidades do contexto externo.

Emanuel de Andrade Freire sugere que, para além da reputação de progressista, Dom Hélder Câmara ficou conhecido nos diferentes órgãos de inteligência pela alcunha de "bispo comunista". Em Pernambuco, segundo o autor, "os meios a serviço do SNI funcionavam cerca de 24 horas por dia, incluindo finais de semana e feriados, investigando cidadãos que contrariavam a ordem nacional" (Freire, 2020, p. 102). Por conseguinte, "qualquer assunto relacionado aos ideais de Dom Hélder Câmara, até mesmo suas atividades particulares, era checado pelos censores" (Freire, 2020, p. 102). O método não foi diferente com a inspeção dos canais abertos pelo religioso ao redor do mundo. As "andanças do Arcebispo pelo exterior e o contato com a imprensa internacional, na primeira metade da década de 1970, ganharam ocorrências de países da América Latina, Europa e Estados Unidos" (Freire, 2020, p. 103). As documentações do SNI e do CIEX indicam, no entanto, que as redes do humanismo cristão, das quais o "bispo vermelho" se beneficiava, não foram atadas repentinamente, uma vez que podem ter se solidificado entre o final da década de 1960 e início da década de 1970.

Em dezembro de 1973, o Centro de Informações da Polícia Federal emitiu um extenso prontuário detalhando o histórico de Dom Hélder Câmara, que incluía suas principais ações desde a década de 1920. Tal registro foi parar no Serviço Nacional de Informações "para as medidas julgadas necessárias". De imediato, o documento relembrava o envolvimento de Câmara com o integralismo, bem como sua estadia no Rio de Janeiro, onde exerceu a função de auxiliar da Secretaria de Educação do então Distrito Federal com anuência do Cardeal Sebastião Leme. Sabe-se que o sacerdote se afastou do movimento integralista e passou a articular a Ação Católica, destacando-se também pela defesa das melhorias habitacionais em benefício dos moradores das favelas fluminenses. O prontuário guarda um lapso na trajetória do religioso durante a década de 1940, mas salienta os contatos internacionais que ele estabeleceu na década de 1960. Essa fase lacunar talvez denote um tempo de amadurecimento das próprias convicções do líder religioso. No ano do golpe que levou os militares ao poder, Dom Hélder Câmara "participou do Concílio Ecumênico, realizado em Roma, sendo considerado na ocasião elemento chave dos padres progressistas". Seus conceitos teriam causado grande impacto nos representantes "do clero norte-americano", e não por menos o

histórico especulava sobre a influência de suas ideias no trabalho efetuado por padres no meio rural brasileiro junto aos camponeses.[357] Com base nas informações extraídas em tal prontuário, torna-se perceptível que em meados dos anos de 1960 as conexões internacionais aprimoradas por Dom Hélder Câmara haviam se intensificado de uma forma muita veloz.

Em abril de 1965, por exemplo, o religioso esteve na França e, com suporte de Josué de Castro e Samuel Wainer, realizou uma série de conferências para discutir os problemas da miséria e da injustiça social que afligiam os países do Terceiro Mundo. O sacerdote brasileiro sabia perfeitamente que a França oferecia um importante espaço de diálogo para os grupos de oposição provenientes das nações subdesenvolvidas, que estavam sujeitas aos desmandos de governos tirânicos. Sempre que possível, Câmara abordava a realidade que conhecia de perto. Em certa ocasião, afirmou que no Recife "dois terços da população" viviam "em condições sub-humanas", uma circunstância que não representava de forma alguma a exceção em seu país.[358] O teor dos pronunciamentos e a repercussão de suas falas no exterior colocaram os agentes da comunidade de informações da ditadura brasileira no seu encalço. Dom Hélder passou a ser vigiado constantemente entre o final da década de 1960 e ao longo do decênio seguinte. Os documentos examinados não apenas comprovam a vigilância dirigida ao Arcebispo de Olinda e Recife, mas também indicam uma circulação de retóricas que foram cruciais para as contínuas atualizações do humanismo cristão no Brasil.

A luta contra o subdesenvolvimento dava o tom das rotas percorridas por Dom Hélder Câmara no desfecho dos anos de 1960. Todavia, essa bandeira não foi hasteada exclusivamente fora do país. É necessário chamar a atenção para o intercâmbio de ideias e práticas sociais que entrelaçava os eventos externos ao que acontecia em várias partes do território nacional. Essa afirmação pode ser verificada com primazia na posse do Arcebispo de João Pessoa, Dom José Maria Pires, no início de 1966.[359] Na ocasião, Dom Hélder "discursou em praça pública e criticou as autoridades brasileiras pela não aplicação da Reforma Agrária, pelo enriquecimento de uns à custa de outros" e "pelo desemprego em massa dos trabalhadores", um plano discursivo repetido exaustivamente no exterior.[360] Em maio de 1967, houve um evento análogo, cuja relevância reside mais pelo que teria sido reportado ao SNI do que propriamente pelas

[357] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.
[358] Ibidem.
[359] Dom José Maria Pires foi designado para o posto em dezembro de 1965.
[360] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.

invencionices registradas pelos agentes a serviço da comunidade de informações. Em cerimônia que ocorreu na Faculdade de Filosofia da capital pernambucana, o Arcebispo de Olinda e Recife esteve na mesa de abertura do lançamento do manifesto "Ação Católica Operária – Nordeste, Desenvolvimento sem Justiça", na presença de Dom Lamartine, Dom Romano e outras pessoas. Diante de uma plateia formada por estudantes, padres, religiosas, dirigentes sindicais e operários, que ouviam atentamente a sua fala, cessada volta e meia pelo irromper de aplausos efusivos, Dom Hélder Câmara expressou profunda inquietação com as condições de trabalho enfrentadas pelos funcionários de uma empresa conhecida da região. Isso porque as notícias davam conta que era comum os trabalhadores da firma desmaiarem de fome durante o expediente de trabalho. Enquanto discursava, o Arcebispo aproveitou para denunciar seriamente a situação das "mulheres operárias nos Estados da Bahia e do Ceará", que eram tratadas como "cobaias" em função da negligência dos patrões no cumprimento das leis trabalhistas. Para Dom Hélder Câmara, era urgente que as classes populares concluíssem o 7 de setembro e o 13 de maio, pois a independência do país e a abolição da escravatura ainda demarcavam processos históricos inacabados, que jogavam os mais pobres para as franjas da sociedade. Essa maneira de se comunicar incomodava profundamente os militares e causava repulsa na ala conservadora do clero brasileiro. Porém, cativava os religiosos seduzidos pela promessa de que o Reino de Deus poderia se cumprir ainda na terra, ao mesmo tempo em que abria um diálogo frutífero com as classes populares ao discutir suas necessidades mais urgentes.

Ciente de estar na mira dos espiões da ditadura enquanto discursava na Faculdade de Filosofia de Recife, o Arcebispo assumiu a responsabilidade por "tudo que seria dito ali".[361] Com efeito, os agentes da comunidade de informações realmente marcaram presença no local e tomaram nota das críticas dirigidas por Dom Hélder às autoridades oficiais e à política econômica estabelecida pelo regime militar em colaboração com os interesses norte-americanos. Não convém subestimar o valor atribuído pela ditadura às opiniões do clero progressista. Indubitavelmente, as intervenções sociais desse grupo católico inquietavam o governo, caso contrário não haveria a mobilização de vultosos recursos financeiros, de repartições públicas e de agentes para supervisionar os representantes de tal corrente. O historiador também não deve menosprezar a repercussão das declarações dos cristãos progressistas entre certos setores populares, já que a Igreja Católica talvez tenha sido uma das poucas instituições no período – se não a única – a ter sua voz ouvida nos lugares mais remotos do país. Por seu lado, o aparato de espionagem da ditadura se preocupava, em especial, com o

[361] Ibidem.

segundo ponto. Quanto ao pronunciamento de Dom Hélder na Faculdade de Filosofia de Recife, os próprios agentes do setor de inteligência fizeram questão de repassar para os seus superiores que a divulgação do manifesto da Ação Católica Operária foi "transmitida pela Rádio Olinda e pela TV Canal 2, com assistência de aproximadamente 500 pessoas".[362] Em linhas gerais, as declarações de Dom Hélder Câmara, classificadas como subversivas pelos informantes do regime, eram de inspiração humanista e não se restringiam ao âmbito local, em virtude da constante reatualização dos preceitos dessa dimensão político-religiosa através das redes abertas no mundo católico na década de 1970, pelas quais o clero progressista transitava com afinco.

Como exposto anteriormente, Dom Hélder Câmara se destacava no cenário internacional como um líder no combate ao subdesenvolvimento e a suas consequências devastadoras nos países do Terceiro Mundo. Mas, com o acirramento da repressão política exercida no plano interno pelos militares contra seus opositores a partir do AI-5, o religioso passou a denunciar no exterior os episódios de violência extrema que caracterizaram a ditadura brasileira. O prontuário diligenciado pelo Centro de Informações da Polícia Federal é bastante elucidativo quanto a essa clivagem da atuação de Dom Hélder no cenário internacional. No final da década de 1960 e na primeira metade dos anos 1970, a comunidade de informações seguiu de perto as movimentações do Arcebispo de Olinda e Recife, muito em função do amplo leque que o religioso tinha a sua disposição para divulgar as mensagens do clero progressista e delatar as truculências patrocinadas pelo regime ditatorial brasileiro. Não é por acaso que esse período reúne o maior número de anotações no histórico da autoridade eclesiástica. Um registro no prontuário de Dom Hélder que reporta ao mês de março de 1970, traduz o imaginário predominante da espionagem política no que diz respeito à extensão de suas atividades fora do país. Na citação a seguir, é interessante ir além da perspectiva do agente responsável por redigir o informe e observar um indício, ainda que rarefeito, da presença de um integrante do clero progressista em espaços limiares, por onde o humanismo cristão se movia no cenário internacional. Vamos acompanhar:

> O epigrafado concedeu uma entrevista a numeroso público da Holanda, através de um programa de TV que tem um índice de 50% dos telespectadores. O epigrafado pintou em cores dramáticas a atual situação do Brasil, tecendo comentários desairosos a respeito do nosso país, teatralizando com detalhes enriquecidos pela sua imaginação fértil e maldosa, quando procurou descrever um suposto "clima de terror" implantado no Brasil dirigido contra padres, freiras e estudantes. Sua entrevista à TV Holanda foi um verdadeiro "show" a

[362] Ibidem.

> milhares de telespectadores estupefatos ante aquelas gravíssimas acusações feitas por um Bispo Brasileiro, conhecedor, portanto, dos problemas das ovelhas de seu rebanho. A atuação do epigrafado no exterior não pode ser interpretada senão como a de um perigoso e audacioso agente de subversão em escala mundial, parecendo caber-lhe o destacado papel, entre outros, de lançar no Brasil as "massas inconscientes" contra o governo, e no exterior, o de galvanizar a "opinião pública" mundial contra o nosso País, objetivando desacreditá-lo, desprestigiá-lo no consenso das outras nações, apresentando-o como uma "republiquinha", convocando e estimulando os grupos "anti-revolução de março de 1964", nacionais e internacionais, a uma tomada de posição, a um reagrupamento, face à indiscutível repercussão de seus pronunciamentos, face à intocabilidade e impunibilidade observadas até a data presente com relação ao epigrafado.[363]

O responsável por documentar a participação de Dom Hélder Câmara em um programa de televisão da Holanda procura alertar sobre o alcance público da entrevista do Arcebispo. O foco não reside apenas nas palavras proferidas, mas em quem as recebia e na amplitude do público alcançado por esse discurso. No cerne da questão, está o incômodo do governo brasileiro com as eventuais fissuras na imagem do regime no exterior, resultantes das acusações feitas pelo clero progressista, especialmente em relação à perseguição de religiosos dentro do território nacional.[364] Entretanto, o que se subentende do registro é o papel de Dom Hélder Câmara como elo entre a atuação dos cristãos progressistas no cenário doméstico e na esfera internacional. Havia, portanto, um interessante espaço de trocas e interações que abarcava os setores avançados da Igreja Católica de diferentes partes do mundo, com destaque especial para as conexões envolvendo a Europa Ocidental e a América Latina. Se dentro do país competia a uma figura de tamanha importância "lançar as 'massas inconscientes' contra o governo" – repare na palavra "inconsciente" que reflete o pensamento autoritário acerca das classes populares, conforme foi discutido no primeiro capítulo desta tese –, no exterior prevalecia a tentativa de "galvanizar a 'opinião pública' mundial contra o nosso País". Verdade seja dita, o clero progressista não tinha a menor intenção de desacreditar o Brasil enquanto um estado-nação frente ao restante do mundo, e sim expor os casos de tortura perpetrados pela repressão política dos militares e condenar um ordenamento social assustadoramente instável à luz do debate sobre os direitos humanos.

Os deslocamentos de Dom Hélder assinalam uma rota que a corrente progressista do catolicismo brasileiro percorreu com certa frequência na primeira metade da década de 1970. Essa trajetória é elucidativa quando consideramos o emprenho dessa vertente religiosa em

---

[363] Ibidem.

[364] É relevante considerar a discussão apresentada na primeira seção deste capítulo e dos conflitos envolvendo o regime militar e a hierarquia eclesiástica.

lançar as balizas para um desenvolvimento humano integral, uma ideia que mais tarde seria incorporada pelo episcopado latino-americano ao princípio da libertação. No período da última transição política brasileira, as trocas oriundas dessas conexões internacionais se converteram em uma plataforma centrada na conquista da justiça social para os mais pobres e na tentativa de democratizar as relações políticas no país. É importante lembrar que estamos discutindo o papel de um personagem que era, na verdade, a exceção e não a regra, uma vez que grande parte dos seguidores da esquerda cristã não tinha a mesma autonomia para criticar abertamente o regime sem sentir o peso da repressão política e da censura. O próprio agente encarregado de emitir o informe, que mais tarde ficaria inscrito no histórico do Centro de Informações da Polícia Federal, deixa isso evidente ao descartar possíveis retaliações ao epigrafado devido "à intocabilidade e impunibilidade observadas até a data presente". Afinal de contas, os pronunciamentos de Dom Hélder Câmara, um "conhecedor dos problemas das ovelhas de seu rebanho", haviam adquirido legitimidade internacional e desafiavam a ditadura militar em um contexto de mudança nas dinâmicas de poder, conforme os ventos da Guerra Fria.

Apesar de Dom Hélder desfrutar de uma relativa liberdade para ser o porta-voz da Igreja Católica progressista contra a ditadura fora do país, os órgãos de segurança cogitaram enquadrá-lo na Lei de Segurança Nacional.[365] Isso veio à tona quando a *Time*, em sua edição de fevereiro de 1970, publicou uma entrevista concedida pelo sacerdote durante uma de suas passagens pela França. Naquele momento, o religioso detalhou aos observadores internacionais o uso frequente de técnicas de tortura que acometiam os presos políticos retidos nos presídios brasileiros, bem

[365] Em conversa que teve antes do seu pronunciamento no Palácio dos Esportes de Paris, em que denunciaria as torturas cometidas pelo governo brasileiro, Dom Hélder falou um pouco sobre suas conexões internacionais e seus desafios, fato que foi publicado no jornal *Le Figaro*, vejamos um trecho da matéria: "Um ouvinte perguntou a Dom Hélder porque ele não falava do regime policial, nem das torturas que seviciam em seu país: 'as torturas existem', respondeu em resumo Hélder Câmara; 'falarei disso abertamente, terça-feira, em Paris, na sala da Mutualidade. Não será um crime contra meu país, mas eu seria um criminoso se não falasse'. No Brasil, sua ação não violenta pela justiça está privada de todos os meios. A imprensa perdeu sua liberdade desde o ano passado, assim como o rádio e a televisão. As reuniões e os 'meetings' estão proibidos. As pressões multiplicaram-se por todas as partes. E se Hélder Câmara propõe alguma ação, outros pagam as consequências, como seu colaborador, o abade Antônio Henrique Pereira Neto, que foi encontrado a 26 de maio de 1969 pendurado em uma árvore, crivado de balas e de facadas. Quando Dom Hélder fala no estrangeiro, os riscos são dele apenas. A situação não está fácil. Do lado da violência revolucionária censuram-lhe o excesso de diplomacia, o excesso de críticas com relação a Moscou e a Pequim, e a insuficiência de análise e de compromisso. Temem que ele desvie para caminhos utópicos as forças vivas do combate pela mudança das estruturas. Do lado da violência estabelecida, censuram-lhe compreender e estimar os revolucionários. Acusam-no de comunismo. Multiplicaram-se as más referências contra ele em Roma, onde se encontrou em dificuldades. No auge do mal-entendido, no ano passado, precisou rescindir todos os compromissos internacionais. Esta situação está hoje superada. Sua visita ao Papa, no dia 26 de janeiro, tudo esclareceu. Paulo VI manifestou-lhe sua confiança e deu-lhe o sinal verde (nós diríamos carta branca) para se exprimir através do mundo. Assim se levanta de novo esta voz que grita no deserto, sem ódio, para despertar as consciências que dormem". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações. Informação n. 709/ARJ/SNI/70. D. Hélder Câmara. 23 de setembro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 19600/70.

como a perseguição de religiosos pelo governo e o massacre promovido contra os povos indígenas. Quando divulgadas nas páginas de veículos de grande alcance, as mensagens de Dom Hélder Câmara tinham um forte impacto internacional, levando os setores autoritários a considerar a aplicação da Lei de Segurança Nacional (LSN).[366] No entanto, o governo estabelecia um limite de atrito com a Igreja que não deveria ser ultrapassado, pois perseguir um religioso de tal notoriedade poderia ser contraproducente e gerar um efeito reverso.

O fato é que as declarações de Dom Hélder Câmara colocaram a ditadura brasileira em maus lençóis no concerto das nações desenvolvidas. Meses depois de ter sua entrevista veiculada pela *Time*, o Arcebispo de Olinda e Recife repetiu a dose em outros órgãos da imprensa internacional. Em junho de 1970, a edição da revista alemã *Stern* publicou seu "comentário sobre a existência de tortura no Brasil", no qual o religioso exibiu uma lista com os nomes dos principais líderes da oposição perseguidos pelo regime, além de uma estimativa do número de presos políticos detidos ilegalmente pela repressão.[367] Em setembro de 1970, foi a vez de outra influente revista alemã, a *Der Spiegel*, dar espaço a uma longa entrevista de Dom Hélder Câmara. De acordo com o registro feito pelo Centro de Informações da Polícia Federal, o epigrafado voltou a discorrer sobre a situação dos presos políticos "que são barbaramente torturados nas prisões brasileiras pelo poder militar implantado no país".[368] A curiosidade despertada em torno do catolicismo praticado no Brasil e a trajetória do religioso também foram temas centrais da reportagem da *Der Spiegel*. Conforme revelado pelos espiões da ditadura, a matéria retratou o sacerdote como um "líder da Igreja Católica Liberal e Progressista da América Latina", que estava em constante confronto com as "injustiças e opressões existentes do mundo", o que ajudava a realçar a sua condição de "provável ganhador do Prêmio Nobel da Paz de 1970".[369] As especulações sobre a possível honraria para Dom Hélder jogavam a favor das convicções autoritárias no que diz respeito à postura de confronto assumido pelo clero progressista, ao passo que ajudavam a descortinar a existência de uma rede de colaboração cristã por trás da disseminação dos valores humanistas.

O assunto voltou a ser mencionado no histórico do sacerdote em anotação feita em julho de 1972. A Embaixada do Brasil situada em Oslo, na Noruega, "tomou conhecimento, através

[366] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.

[367] Dom Hélder Câmara trabalhava com a quantidade de 12000 mil presos políticos no Brasil naquele momento.

[368] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.

[369] Ibidem.

de informações colhidas de fontes fidedignas, de que a Rádio Difusora Norueguesa (NRK)" levaria ao ar uma palestra de Dom Hélder Câmara gravada em Recife. A iniciativa teria partido do jornalista e escritor norueguês Henry Notaker. Juntamente com o padre dominicano conhecido como H. Mohn, Notaker era um dos defensores da "candidatura ao Prêmio Nobel da Paz" do brasileiro. A espionagem política calculava que a deferência ao epigrafado havia "crescido, a julgar pela frequência com que seu nome" aparecia no "noticiário jornalístico europeu", em grande parte por causa de suas viagens pelas cidades do velho continente.[370] Na medida em que o prestígio de Dom Hélder Câmara crescia no exterior, o SNI liderava uma ofensiva para desacreditar seu nome em território nacional. Para além dos já conhecidos chavões que orbitavam o imaginário anticomunista, levantava-se a suspeita de que as viagens e as atividades eclesiásticas do Arcebispo de Olinda e Recife estivessem recebendo financiamento externo, possivelmente de países como a França, a Bélgica e a Holanda. Nos documentos aos quais se teve acesso, foram identificadas inferências desse tipo, mas sem provas incontestáveis que sustentassem a transferência de recursos financeiros para custear a agenda promovida pelo clero progressista. O fato é que Dom Hélder Câmara não seria agraciado com o Prêmio Nobel da Paz, e tudo indica que a ditadura brasileira agiu de forma meticulosa para impedir sua indicação.[371] A censura sobre ele foi marca corrente.

Ao analisar com mais rigor as fontes disponíveis, percebe-se que as jornadas do sacerdote pelo exterior não indicam uma trajetória isolada. Apesar da relevância de Dom Hélder Câmara, ele não estava sozinho nessa empreitada. Alguns registros do prontuário do Centro de Informações da Polícia Federal confirmam a existência de uma extensa rede pela qual o clérigo e as ideias renovadoras do catolicismo progressista circulavam com fluidez naquele contexto. O histórico do sacerdote registra que, em março de 1970, ele "estaria em grande atividade de arregimentação" para recrutar outros religiosos a fim de "trabalharem junto à opinião pública na exploração de fatos" contra o governo brasileiro. Segundo os agentes, uma "farta documentação" fora "elaborada para pregação na imprensa estrangeira, notadamente na França e Itália, com objetivo de propagar notícias de perseguição religiosa e conflito entre a Igreja e o Governo".[372] Essa provável coalizão internacional cristã, que os investigadores da espionagem

[370] Ibidem.

[371] De todo modo, não seria nenhum pouco extravagante que os projetos capitaneados por Dom Hélder Câmara ou pelo clero progressista recebessem financiamento externo. O mesmo vale para as redes de colaboração durante a passagem dos sacerdotes brasileiros por outros países. Certamente as correntes conservadoras do clero também se valiam de expedientes parecidos.

[372] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.

política consideravam suspeita, contaria com o apoio de padres estrangeiros que, segundo o relatório do Centro de Informações da Polícia Federal, contribuíam com o "programa de agitação dos bispos" brasileiros. Para a comunidade de informações, isso era visto como uma trama "subversiva" destinada a contestar o projeto político autoritário dos militares no exterior e "doutrinar" as massas populares internamente. No entanto, para o historiador, esses indícios corroboram a argumentação sobre a existência de um conjunto de interações externas que envolvia o clero progressista, com Dom Hélder Câmara sendo a figura mais proeminente dessa corrente no início da década de 1970. Tudo indica que essa fecunda rede de conexões internacionais foi trilhada por uma fração do catolicismo renovado pós-guerra, promovendo a troca de ideias, experiências e práticas sociais. Além de subsidiar a movimentação de padres, religiosas e bispos brasileiros, essas articulações foram vitais para o desenrolar dos conflitos expressos nos ritmos dissonantes que marcaram a última transição política brasileira.

É evidente que o pensamento antidemocrático e ditatorial predominou na construção do perfil de Dom Hélder Câmara pelo Centro de Informações da Polícia Federal. Os agentes encarregados de atualizar o prontuário do líder religioso acreditavam que o governo adotava uma postura permissiva em relação às variáveis do mundo católico progressista. Naquela altura, a ditadura militar protagonizava episódios sombrios de opressão dentro do país ao perseguir e assassinar deliberadamente seus opositores, um período que ficou conhecido como "anos de chumbo" (Vannucchi; Swensson Junior, 2003, 31-61). No entanto, o regime não hesitou em ativar seus mecanismos no exterior para mapear os circuitos internacionais que conectavam o clero brasileiro ao debate que se desenrolava no mundo católico progressista. A preocupação tinha uma justificativa plausível, que estava necessariamente ligada à visão dos militares sobre o papel do Brasil na política internacional. A vocação de um país "grande e potente" poderia estar em risco com as acusações espalhadas por uma vertente católica crítica ao governo fora das fronteiras nacionais. A posição do Brasil no cenário internacional durante o regime militar não esteve isenta de contradições e barganhas políticas. Segundo o historiador Paulo Fagundes Visentini, os anos Médici germinaram o "Pragmatismo Responsável" que definiu a política externa do governo Geisel, caracterizada por ser a "forma mais desenvolvida do paradigma da diplomacia autonomista" dos militares. Para o autor, "Geisel e seu chanceler Azeredo da Silveira romperam com a obtusa e ideológica diplomacia da Guerra Fria, reatando com a China Popular, se aproximando dos países árabes, da Alemanha e do Japão, além de uma política africana enfática, com o reconhecimento do marxista MPLA em Angola" (Visentini, 2020, p. 175-176). Embora "todos os novos espaços explorados pela diplomacia de Geisel já haviam sido abertos no período anterior", a singularidade residia na "existência no governo Geisel de

um projeto de autonomização econômica do país, como resposta ao desafio gerado pela crise econômica internacional" (Visentini, 2020, p. 185). O ativismo dos cristãos, portanto, poderia representar um verdadeiro obstáculo à projeção do Brasil como uma potência reconhecida mundialmente.

O setor de inteligência da ditadura militar talvez ainda não percebesse, mas estava à frente de um amplo espaço de circulação de ideias que, em pouco tempo, se tornaria decisivo para a formação de um pujante repertório de mobilização social de base cristã dentro do país. Esse repertório ganharia densidade ao ser articulado em conjunto com as classes populares, criando ritmos dissonantes em relação à transição anunciado pelo sucessor do general Médici, o então presidente da Petrobras, Ernesto Geisel. Os vestígios preservados nas referências fornecidas pelos espiões da ditadura a seus superiores confirmam a intensidade da agenda internacional de Dom Hélder Câmara. Suas incumbências se desdobravam em pelo menos quatro frentes: relatar casos de tortura para a imprensa estrangeira; criticar moralmente o capitalismo fomentado pelos militares brasileiros; promover as retóricas sociais alinhadas ao humanismo cristão; e adotar estratégias para contornar a censura da ditadura e responder às difamações dirigidas à sua conduta e às atividades coordenadas por integrantes do clero progressista.

No final do ano de 1970, o então governador de São Paulo, Abreu Sodré, acusou Dom Hélder Câmara de "ser o responsável pela 'imagem distorcida do Brasil no exterior, estando o mesmo a serviço do aparelho de propaganda do Comunismo Internacional'," em referência a uma conhecida intervenção no Palácio dos Esportes de Paris. Na ausência de uma esfera pública independente nos grandes meios de comunicação do país para refutar as declarações do governante paulista, o religioso teve que recorrer às conexões internacionais que estavam disponíveis ao clero.[373] Desse modo, a resposta a Abreu Sodré foi publicada em um artigo na edição de novembro de 1970 do jornal francês *Le Monde*, a partir de declarações feitas pelo Arcebispo no Rio de Janeiro. Para conter a repercussão da desavença e o teor das críticas, a vigilância política agiu rapidamente e interditou a circulação do *Le Monde* no Estado da Guanabara. A mensagem de Dom Hélder, porém, já havia sido compartilhada pelos canais externos. Em contraposição ao discurso de Abreu Sodré, Câmara argumentou que a sua luta era em prol da paz e que, ao condenar o colonialismo – uma "consequência do imperialismo econômico" e "aliado do imperialismo cultural" – ele tinha "a consciência de estar se batendo

[373] A censura imposta a Dom Hélder Câmara foi ressaltada no manifesto *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, como discutido na primeira seção do capítulo.

pelo Brasil, pela América Latina e pelo mundo subdesenvolvido em geral".[374] Sobre o pronunciamento feito o Palácio dos Esportes de Paris, cujo teor teria sido distorcido pelo governador de São Paulo, o religioso alegou que seu objetivo era "defender a ameaça à dignidade da pessoa humana, imposta pelo governo brasileiro" com a criação do AI-5, um dispositivo que suspendia "as garantias constitucionais".[375] Dom Hélder "referiu-se ainda aos processos conduzidos pela Justiça Militar, com demasiada lentidão às detenções, que por simples presunção ou acusações apressadas" deixavam "os presos incomunicáveis e privados do direito fundamental de defesa".[376] Na condição de expoente de um terceiro-mundismo católico, o artífice do clero progressista frisou que "o seu silêncio tornou-se impossível, sob pena de perder toda autoridade moral" para "denunciar os erros e os abusos cometidos contra a América Latina".[377] O desenlace do bate-boca entre Abreu Sodré e o Arcebispo terminou com uma provocação criativa do último, que sugeriu que a boa imagem do Brasil no cenário internacional só seria restaurada quando houvesse liberdade de informação e os impulsos autocráticos fossem coibidos. Para tanto, competiria ao governo abolir os "diversos serviços secretos" que operavam "de maneira autônoma" e escapavam do "controle das autoridades superiores". Na perspectiva humanista de Dom Hélder Câmara, o país deveria ter como meta o "desenvolvimento integral, o qual não" poderia "ser confundido com o único crescimento econômico que faz os ricos sempre mais ricos e os pobres sempre mais pobres".[378] Assim, a estratégia para refutar os impropérios do governador paulista era complementada pelo uso de uma retórica humanista cristã em movimento. É importante que o leitor observe com atenção que as redes internacionais utilizadas pelos principais líderes do clero progressista não apenas expuseram aos olhos do mundo a truculência do regime autoritário brasileiro, mas também se constituíram em um espaço dinâmico para a atualização contínua dos elementos humanistas, que se modificavam à medida que eram materializados por religiosos e pessoas comuns no cotidiano.

A alegação de um governante estadual, que resumiu o pensamento da comunidade de informações ao afirmar que os cristãos progressistas tinham laços com o "Comunismo Internacional", não se sustentava. Uma leitura contrafactual do prontuário de Dom Hélder Câmara revela mais as nuances do humanismo cristão na América Latina e suas apropriações

[374] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.
[375] Ibidem.
[376] Ibidem.
[377] Ibidem.
[378] Ibidem.

inovadoras pelo clero local do que qualquer afinidade dessa corrente com o sistema político predominante no Leste Europeu. Em suas aparições públicas, Dom Hélder Câmara procurava se equilibrar entre os polos ideológicos que dividiam as potências protagonistas da Guerra Fria. Uma prova disso é o discurso proferido pelo epigrafado na Universidade de Fordham, em Nova Iorque, em 1972. Durante o evento, o sacerdote "renovou seus ataques contra as nações ricas e as superpotências, tanto capitalistas como socialistas, afirmando que a integração econômica" era o "único caminho que a América Latina" teria para "superar sua pobreza".[379] Portanto, a Igreja Católica na região detinha a imprescindível tarefa de apoiar uma alternativa política reformista capaz de modificar as estruturas que sustentavam o quadro de desigualdades vigente no continente. Mas, de acordo com as palavras do próprio líder religioso, mesmo considerando as diretrizes do Concílio Vaticano II, "não só temos problemas com os governos e as famílias poderosas, como também com nossas próprias estruturas".[380] Dito de outro modo, além da correlação de forças representada pelas administrações militares e seu apoio empresarial, existiam densas camadas temporais que regiam as relações sociais no país e contribuíam para a perpetuação de uma sociedade injusta. Enfrentar estruturas tão arraigadas no âmago da cultura política brasileira mostraria ser uma tarefa árdua, quando não impossível (Motta, 2018). Devido a essas contradições, é aparente a evolução da plataforma discursiva de um personagem como Dom Hélder Câmara. Em meados da década de 1970, já não era suficiente apenas promover o desenvolvimentismo humano tal como fora proposto por Lebret, era necessário também se libertar das amarras históricas que subjugavam os mais pobres. Libertação e democratização poderiam caminhar juntas. Assim, antes de qualquer avanço estrutural duradouro, tornava-se urgente repensar o modelo de governo do país sob o regime militar.

Os circuitos internacionais do humanismo cristão estavam profundamente entrelaçados com a trajetória de Dom Hélder Câmara e com as conexões proporcionadas pelas redes externas acessíveis ao clero. Na primeira metade da década de 1970, observa-se uma sutil alternância nessa dimensão político-religiosa, que pode ser interpretada por meio do binômio "desenvolvimentismo humano" e "libertação". Diversas camadas temporais, oriundas do efervescente mundo católico de meados do século, povoaram a última transição política brasileira. Um exemplo ilustra perfeitamente esse movimento que já estava em curso durante o governo Médici. No início de novembro de 1972, os periódicos *Estado de São Paulo* e *Jornal do Brasil* noticiaram a presença de Dom Hélder Câmara no encerramento do Congresso "Mãos Unidas", realizado em Florença, na Itália. Cerca de cem mil jovens teriam se reunido na Praça

[379] Ibidem.
[380] Ibidem.

Michelangelo para acompanhar o desfecho do encontro, cujo tema abordava a cidadania no Terceiro Mundo. Para os espiões da ditadura, a assembleia foi manipulada pela esquerda católica, e, por isso, a informação precisava ser documentada para manter o governo brasileiro a par da situação. O destaque ficou por conta da missa celebrada por Dom Hélder Câmara, na qual um público majoritariamente jovem, composto por aproximadamente vinte mil pessoas vindas de várias partes da Itália, presenciou atentamente a sua pregação. Conforme apurado nos jornais impressos, o Arcebispo havia se expressado da seguinte maneira: "Não basta combater a opressão do Terceiro Mundo, é necessário também lutar para modificar profundamente a estrutura dos países ricos". O líder religioso denunciava o abismo que separava as nações avançadas dos países emergentes. Seu posicionamento crítico, não por acaso, partia da periferia para atingir o centro do capitalismo, evidenciando justamente esse desconforto. Em seguida, ele descreveu o termo "desenvolvimento" como uma noção carregada de significados ambíguos. O desenvolvimentismo poderia servir tanto para combater as iniquidades sociais quanto para legitimar um regime político autoritário fiador da concentração de renda nas mãos de um seleto grupo de pessoas. Dom Hélder, então, instigou os espectadores a refletirem sobre as relações econômicas e de poder no Terceiro Mundo pelo viés da "libertação" e não apenas pela chave do "desenvolvimento". "Queremos libertar-nos das guerras, dos egoísmos, das perseguições, dos paternalismos, da prudência", enfatizou.[381] Essa fala é característica do período de renovação pelo qual o catolicismo latino-americano atravessava, à medida que a Teologia da Libertação começava a dar sinais promissores. Dentro das rotas internacionais do catolicismo progressista, a aspiração por libertação se misturava com um conjunto de práticas genuinamente humanistas, elementos que se manifestaram nesse ato litúrgico de Dom Hélder Câmara em 1972, na cidade italiana de Florença.

Como testemunha ocular das mazelas de seu país, as intenções do Arcebispo em suas viagens pela Europa Ocidental eram bem conhecidas pelos organismos de inteligência do regime militar. Às vésperas do célebre pronunciamento no Palácio dos Esportes de Paris, em uma reportagem publicada no *Le Figaro*, um periódico conservador situado no espectro político da centro-direita, Dom Hélder Câmara sublinhou quais eram seus desígnios no exterior: denunciar os crimes cometidos pela ditadura brasileira por meio de uma "ação pacífica e não violenta" e fomentar uma "pressão moral libertadora" contra o autoritarismo.[382] O documento

[381] Ibidem.

[382] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações. Informação n. 709/ARJ/SNI/70. D. Hélder Câmara. 23 de setembro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 19600/70.

com a reportagem foi traduzido pelo Departamento de Ordem Política e Social do estado da Guanabara e enviado ao SNI. Em algum momento, o relatório chegou ao gabinete da Presidência da República. Essa variedade de relatos sobre as ações de Dom Hélder Câmara indica que o seu silêncio era conveniente ao governo brasileiro. Um dos objetivos da ditadura, portanto, consistia em mitigar a investida dessa corrente cristã em direção às classes populares, bem como neutralizar o conteúdo das mensagens transmitidas por seus integrantes no âmbito internacional.

Até aqui, tratamos de identificar um fio condutor do mundo católico pelo qual as ideias do humanismo cristão se moviam. De igual modo, procuramos situar uma rede de interações e trocas por meio dos trajetos percorridos por Dom Hélder Câmara. A partir de agora, o exercício que se impõe consiste em desvendar outras duas facetas que estão presentes na documentação analisada. A primeira e mais óbvia tem relação com as estratégias delineadas pela ditadura militar a fim de conter as interlocuções do clero progressista nos países estrangeiros. É quando entra em cena a dobradinha SNI e CIEX. Para o regime militar e seus informantes, o que estava colocado era a preservação do projeto político autoritário de longo prazo, fator que passava necessariamente pela conservação da imagem do governo no contexto internacional. Além dessa primeira faceta exposta pelos vestígios históricos, percebe-se que o repertório humanista estava em processo de maturação, com alguns de seus elementos começando a se fazer notar com maior frequência nas comunidades de base cristãs no Brasil. Os registros sobre Dom Hélder Câmara ainda são úteis para aprofundar o argumento. Por intermédio deles é possível observar o quanto as experiências logradas nos grupos de base ressoavam nas redes externas trilhadas pelos representantes do clero progressista do país. Em contrapartida, os temas de maior alcance do cenário internacional começaram, gradualmente, a fazer parte da rotina dessas comunidades cristãs, o que pode ser verificado através dos inúmeros materiais recolhidos pelo SNI e distribuídos tanto nos centros urbanos quanto no interior do território brasileiro. Uma leitura apressada e pouco criativa tenderia a enfatizar a predominância eurocêntrica sobre as conexões que abarcavam a esquerda católica da América Latina. Vamos demonstrar o contrário, isto é, havia uma dinâmica de mão dupla, na qual as experiências vividas nas bases da sociedade foram de fundamental importância para que o catolicismo latino-americano adotasse posições mais avançadas na década de 1970. As experiências palpáveis do cotidiano, decorrentes de desigualdades sociais abruptas, coadunaram-se com as próprias demandas da transição política brasileira. Por um breve instante, democracia e justiça social se manifestaram como aspirações concretas no horizonte de expectativa de pessoas comuns. Essas reivindicações foram

requeridas por parcelas significativas das classes populares do país a partir de um repertório de mobilização social com forte viés cristão.

Dito isso, é pertinente iniciar com as estratégias esboçadas pela ditadura militar, cujo propósito era frear o ímpeto do clero progressista no exterior. No mês de junho de 1970, a embaixada brasileira em Paris elaborou uma correspondência e a encaminhou ao general Carlos Alberto de Fontoura, à época chefe do SNI. O escrito alertava para as boas impressões que Dom Hélder Câmara havia deixado entre os padres franceses, a ponto de, na semana seguinte ao encontro, eles só falarem em suas paróquias "da visita do Arcebispo vermelho".[383] Segundo o emissário brasileiro, a Igreja Católica na França era muita poderosa e dispunha de "inúmeros veículos de informações" para disseminar suas ideias. Recomendava-se que o governo agisse para dissipar as percepções causadas por Dom Hélder, visando criar uma melhor impressão junto à "opinião pública católica francesa" e aos "párocos das Igrejas". A embaixada, então, orientou que fosse enviado "um folheto, bem feito, em francês, com belas fotografias do Presidente rodeado por bispos brasileiros".[384] O material deveria incluir "fotos do Congresso sempre mostrando o presidente com os bispos", o "sermão de Dom Eugênio Salles" discorrendo sobre o legado do Papa e as "notícias do Congresso Eucarístico Nacional". Na visão da embaixada, "uma publicação dessa natureza" era "extremamente necessária para ser distribuída" na França, pois elucidaria "aspectos das relações entre a Igreja e o Estado no Brasil".[385] Isso se devia ao diagnóstico de que, no país europeu, prevalecia a interpretação veiculada pelos dominicanos e por Dom Hélder, que apresentava o regime e a Igreja em lados opostos e em constante fricção. Não sabemos se o material foi realmente produzido e despachado para a embaixada brasileira de Paris. Por outro lado, há indícios convincentes de que o repertório mobilizado pela esquerda cristã, que certamente foi invocado pelo Arcebispo, possuía a capacidade de persuadir clérigos de outros países. Para reverter o cenário desfavorável ao regime militar, os embaixadores traçaram alternativas em colaboração com o SNI.

As embaixadas desempenharam um papel ativo na formulação de estratégias para fustigar as conexões internacionais do clero progressista, propondo métodos mais eficazes para combater essa corrente cristã no estrangeiro e preservar a imagem do governo brasileiro em suas respectivas missões representativas. Em outubro de 1970, o general Carlos Alberto

---

[383] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Consulat Général du Brésil. Paris, em 1º de junho de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

[384] Ibidem.

[385] Ibidem.

Fontoura recebeu outra correspondência, desta vez da embaixada brasileira na Espanha, situada em Madri. Novamente, o assunto em pauta foi a repercussão das ideias de Dom Hélder Câmara, agora no país ibérico. Apesar de ser demasiadamente extensa, a citação a seguir é autoexplicativa e resume alguns aspectos que se pretende apresentar ao leitor:

> Meu caro General e amigo,
> Prosseguindo em nossa troca de correspondência sobre tema que considero realmente da maior importância dentro da atual conjuntura brasileira estou enviando junto a esta, artigo firmado por jornalista bastante conhecido e respeito na Espanha, Victor Ocampo, publicado no jornal galego *Faro de Vigo* sobre Dom Hélder Câmara.
> Dom Hélder, como o Senhor saberá melhor do que ninguém, tem na Espanha um público extremamente simpático as suas ideias não apenas naquilo que se refere especificamente ao Brasil, mas, e sobretudo, quanto ao conteúdo revolucionário das suas mensagens que correspondem também, de certo modo, aos anseios de alguns setores da opinião pública espanhola, que começam a sentir o peso de tantos anos de um governo monolítico.
> A Embaixada, mesmo antes da minha chegada ao posto, manteve sempre contato muito íntimo com um sacerdote jesuíta, Padre Artur Alonso de quem temos recebido, a todo momento, provas inequívocas de amor ao Brasil e de uma profunda preocupação no que se refere a nossa problemática, inclusive a tão falada crise entre a Igreja e o Estado brasileiro.
> O Padre Alonso é brasileiro naturalizado, durante 40 anos de sua vida sacerdotal viveu em nosso país participando de trabalhos fundamentais da Companhia de Jesus e de muitas iniciativas relacionadas com a educação. Foi praticamente o fundador da Universidade Católica do Rio de Janeiro, membro do Conselho Federal de Educação, provincial dos Jesuítas no Brasil, reitor do Santo Inácio e reitor da PUC. Atualmente, já com mais de 70 anos, voltou a Espanha para tratamento de saúde e para rever sua família.
> Ao ter conhecimento, por nosso intermédio, do artigo de Victor Ocampo, considerou o Padre Alonso oportuno escrever uma carta ao Diretor do jornal tecendo comentários sumamente objetivos e serenos sobre a figura de Dom Hélder. Esta carta, provavelmente, será publicada ainda no decorrer desta semana.
> Sobre o tema Dom Hélder tenho acompanhado com certo desalento a campanha iniciada pelo "O Globo" e por David Nasser no "O Cruzeiro". Pelas reações que já surgiram, Dom Avelar, Cardeal Rossi e Tristão de Athayde, reações estas que já tiveram seu impacto no estrangeiro, temo que o caminho que está sendo seguido não é o mais indicado. David Nasser, usando como arma o seu clássico estilo violento que, muitas vezes, provoca reações contrárias àquilo que se pretende, ataca Dom Hélder de forma um pouco chula e grosseira obrigando a Igreja, como instituição, a assumir a defesa do seu Bispo.[386]

A cordialidade do signatário da mensagem no trato com o chefe do SNI – a quem se reporta enquanto um subordinado na escala hierárquica da ditadura, mas sem deixar de ressaltar

[386] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Embaixada do Brasil. Madrid, em 16 de outubro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

um provável vínculo de amizade –, não esconde a pretensão do escrito: o embaixador queria precaver o serviço de informações do resultado indesejado da campanha empreendida por veículos da imprensa brasileira contra Dom Hélder Câmara. Antes, porém, o emissário argumentou, a partir de uma reportagem de jornal, que setores da opinião pública espanhola acolhiam com simpatia o discurso do religioso. As palavras de Dom Hélder, e poderíamos estender tal afirmativa ao clero progressista de modo geral, encorajavam não apenas os movimentos de oposição ao regime militar comandado pelo general Médici, mas também aqueles que no país ibérico almejavam a derrubada do franquismo, uma ditadura de extrema-direita de longa duração, inspirada nos regimes fascistas da década de 1930. Convencido de que as difamações "grosseiras" respaldadas internamente pela espionagem política contra o Arcebispo surtiam efeitos contraproducentes fora do Brasil, o diplomata recomendou uma solução que foi colocada em prática pela embaixada em Madri. Para rebater o artigo escrito pelo jornalista Victor Ocampo, que valorizava o papel de Dom Hélder Câmara na América Latina, a representação diplomática apelou a um potencial desafeto do Arcebispo: o padre jesuíta Artur Alonso. Com argumentos "objetivos e serenos", esse contato da embaixada brasileira redigiu uma carta e a encaminhou à direção do periódico *Faro de Vigo*, na qual rechaçava a versão noticiada sobre o líder religioso brasileiro. Segundo o diplomata, a ditadura precisava agir de forma indireta e perspicaz para contornar as críticas de figuras como Dom Hélder Câmara, conforme a justificativa desenvolvida:

> A meu ver a carta do Padre Alonso, sacerdote jesuíta insuspeito por todos os motivos, conhecedor profundo de Dom Hélder e da realidade brasileira poderia, se utilizada na devida forma, ter grande impacto junto à opinião pública brasileira. Consultei o Padre Alonso sobre se estaria disposto a aceitar as consequências que a publicação de sua carta, no Brasil, certamente provocará. A resposta foi taxativa e vale a pena citá-la: "estou saturado com tudo quanto vem sendo escrito sobre Dom Hélder e considero meu dever dar um testemunho pessoal sobre a questão".
> Sempre com relação ao problema da imagem do Brasil no exterior, recentemente, homens públicos da nossa terra andaram viajando e fazendo declarações. A meu ver este tipo de esclarecimento não produz qualquer efeito positivo e representa um sério desgaste para as nossas autoridades. Da mesma forma, o trabalho de esclarecimento que as nossas Missões diplomáticas podem executar, poucas vezes dá o resultado desejado.
> Uma carta, um comunicado de imprensa ou uma entrevista concedida por qualquer diplomata brasileiro é sempre recebida com a desconfiança que cerca a notícia de cunho oficial. Entretanto, se pudéssemos conseguir artigos assinados por penas autorizadas, sem qualquer ligação direta com o Governo brasileiro, talvez obtivéssemos melhores resultados.
> Examine o assunto meu caro General, veja se não seria conveniente promover a publicação da carta do Padre Alonso em jornal brasileiro insuspeito. Da mesma forma seria extremamente útil que as agências telegráficas

> remetessem, do Brasil para o exterior, resumo da carta. Só assim poderíamos ter a certeza de sua divulgação mais ampla.[387]

A proposta do embaixador era que o SNI intensificasse o método de ação indireta a fim de minar a reputação da esquerda cristã. Os eventuais excessos contra personagens importantes da Igreja Católica que se opunham ao regime militar deveriam ser evitados, pois as injúrias exageradas geravam uma coesão dentro da própria hierarquia eclesiástica, que se via obrigada a defender seus membros.[388] A estratégia mais eficiente para controlar a opinião pública brasileira e enfraquecer o discurso do clero progressista no exterior seria, portanto, terceirizar esse tipo de abordagem, recorrendo às "penas autorizadas" que, embora comungassem dos ideais autoritários, não tinham ligação direta com o governo.

Como o diplomata estabelecido em Madri percebeu, as manifestações dos "homens públicos" e das demais autoridades oficiais eram recebidas com desconfiança nos países estrangeiros. Fazer frente ao prestígio internacional do principal porta-voz do clero progressista e das redes do humanismo cristão mostrava ser uma tarefa complexa. Consequentemente, explorar a "boa vontade" de um sacerdote incomodado com as interlocuções do Arcebispo de Olinda e Recife poderia ser bastante vantajoso. O conteúdo da carta escrita pelo padre Alonso exemplifica com precisão o conselho encaminhado pela embaixada em Madri ao general Carlos Alberto Fontoura. No longo texto que eventualmente foi publicado no jornal *Faro de Vigo*, o colaborador da representação brasileira montou um perfil sórdido da figura de Dom Hélder, expresso nas linhas que seguem abaixo:

> Conheço D. Hélder desde os tempos em que ele era um simples sacerdote. Vivemos lado a lado em tarefas diversas, durante quase 30 anos. Professor na Universidade, na sua fundação, não se lhe pôde atribuir cadeira de certa categoria, por absoluta falta de estudos profundos. Ficou com a de "Administração Escolar", na Faculdade de Letras. Não tardou muito em abandoná-la, como quase todas as obras que começa ou na qual se empenha.
> D. Hélder nunca se formou em código doutrinário de "economia política" ou "princípios de doutrina social católica". É eclético e terrivelmente superficial, mas – desde jovem – com uma irresistível inclinação ao "exibicionismo" e "liderança pessoal" [...].
> Há miséria no Nordeste, sim. Mas, menos do que há anos atrás. Por que então, em vez de ajudar aqueles que, com tanto sacrifício estão, pouco a pouco, remediando, permanecer só na "contestação e crítica estéril"?
> De uma Diocese muito pobre, onde os estudos de Seminário eram muito fracos, e que ele seguia ocupando-se de outras atividades, entre as quais se destacaram as políticas. Desde então, nunca tornou a estudar as "Ciências

[387] Ibidem.
[388] Na carta, o emissor destaca as "reações que já surgiram" de "Dom Avelar, Cardeal Rossi e Tristão de Athayde" em oposição a campanha de *O Globo* e de David Nasser no *O Cruzeiro*.

> Eclesiásticas", em que, todos sabem, é de uma grande ignorância. Assim, durante o Vaticano II, seu grupo lhe proporcionava contatos e entrevistas com a imprensa. Nunca soube articular ou participar de uma intervenção doutrinária. Esta mediocridade no "sagrado" levou-o devido ao seu caráter e afã de promoção pessoal, e apatia por estudos sérios e "sistemáticos" – a buscar um posto de vanguarda no "político-social" propagandístico".[389]

Os termos empregados para se referir a Dom Hélder Câmara são repletos de conotações depreciativas. O tempo de convivência teria "autorizado" o padre Alonso a emitir comentários pouco corteses acerca de sua trajetória. Dessa forma, o líder da vertente progressista do catolicismo brasileiro era visto como um sujeito "raso" e "superficial", pouco afeito aos estudos teológicos. As "falhas" intelectuais seriam "compensadas" pelo exibicionismo descomedido. Além disso, a condenável relação com o integralismo nos anos de 1930 confirmaria sua inclinação para a política e o gosto pelos holofotes. Semelhante ao argumento dos órgãos de inteligência da ditadura, que afirmavam que a vertente renovadora da Igreja Católica manipulava e doutrinava as camadas populares brasileiras, padre Alonso sugeria que Dom Hélder Câmara tirava proveito do pauperismo da região Nordeste e da "boa fé" das pessoas humildes para pôr em prática suas pretensões políticas. Ao diretor do jornal *Faro de Vigo* era justamente esse ponto que o emissário da carta buscava destacar a fim de diminuir a credibilidade da matéria redigida por Victor Ocampo, ou seja, o engajamento eminentemente político do Arcebispo de Olinda e Recife dentro e fora do Brasil. O detrator, no entanto, oferece mais uma pista na qual indica que as articulações de Dom Hélder Câmara no exterior não estavam assentadas somente em seu carisma pessoal, mas em uma rede cristã de abrangência internacional. Por meio dessa rede, "seu grupo", atuante desde pelo menos o Vaticano II, "lhe proporcionava contatos e entrevistas com a imprensa".[390] É incontestável que, durante suas viagens ao exterior, Dom Hélder Câmara estabelecia novas relações políticas com objetivos bem visíveis. As suas obrigações não eram muito diferentes das práticas habituais das alas conservadoras do catolicismo, como demonstrado na carta escrita pelo próprio padre Alonso. Ele tentava se apresentar com as credenciais de um especialista em "princípios de doutrina social católica", "Ciências Eclesiásticas" e do "sagrado", enquanto disfarçava uma de suas principais habilidades: a de colaborador da embaixada brasileira em Madri, atendendo às solicitações de um regime autoritário. Nada poderia ser mais político do que isso.

---

[389] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Embaixada do Brasil. Madrid, em 16 de outubro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

[390] Ibidem.

A cooperação do Itamaraty com a ditadura militar tem sido objeto de estudos historiográficos recentes. O conteúdo das fontes apresentado ao leitor ratifica que o Centro de Informações do Exterior se integrou ao SNI, em uma espécie de dobradinha, para vigiar os opositores do regime em nações estrangeiras. Os braços da espionagem política miravam os exilados e outros indivíduos que confrontavam os interesses dos militares fora do país, entre os quais se sobressaiam os prosélitos do clero progressista. De acordo com o historiador Pio Penna Filho, a abertura dos arquivos do CIEX trouxe à discussão um vetor pouco conhecido da repressão política. O autor assegura que o "Itamaraty destacou alguns dos seus quadros para atuar no plano externo, monitorando discretamente as atividades de brasileiros no exterior e acompanhando qualquer movimentação contrária – ou que fosse considerada como tal – ao governo militar" (Penna Filho, 2008, p. 80). Competia ao CIEX a tarefa de documentar e transmitir as ocorrências suspeitas que rondavam os compromissos oficiais de alguns personagens da Igreja Católica. Os nós dessa intrincada rede de espionagem, que vencia as barreiras territoriais, deram origem a "um sofisticado aparelho de coleta e distribuição de informações", que eram "destinadas em sua quase totalidade para as agências diretamente ligadas à repressão política no Brasil", como o SNI, o CISA, o CIE e o CENIMAR (Penna Filho, 2008, p. 85). O argumento defendido por Penna Filho "derruba o mito de que o Itamaraty não colaborou ou colaborou pouco com o lado mais sombrio da ditadura militar brasileira" (Penna Filho, 2009, p. 44). Antes da liberação dos arquivos do CIEX aos pesquisadores, "gerações de diplomatas afirmaram que a tradição e a autonomia desfrutada pelo MRE no âmbito do serviço público teriam lhes permitido evitar uma associação com a repressão generalizada que se instalou no país após o golpe de Estado de 1964" (Penna Filho, 2009, p. 44). Confirmada a participação de emissários e embaixadas nas tramas autoritárias, é necessário ressaltar que, além de monitorar os críticos ao governo, o CIEX preparava "análises de conjuntura política, econômica e militar sobre os países vizinhos ou aqueles que de alguma forma pudessem interessar ao Brasil, como os Estados socialistas, por exemplo, para os quais havia uma atenção especial" (Penna Filho, 2009, p. 46). Alguns autores também destacam aspectos de longo alcance que não tiveram início imediato com a ascensão de Humberto Castelo Branco ao poder, mas que definiram o assessoramento da diplomacia brasileira e a conduta de seus representantes no período da ditadura militar, sobretudo no que se refere ao discurso de enfrentamento ao comunismo.

Para Penna Filho, "mesmo antes da criação do CIEX, que só ocorreu em 1966, algumas embaixadas brasileiras já faziam o serviço de monitoramento dos exilados" (Penna Filho, 2009, p. 46). A historiadora Adrianna Setemy, porém, é quem estuda mais a fundo a organização de

um aparato de informações dentro do Itamaraty e suas raízes pregressas. A autora recorre a uma perspectiva institucional da história diplomática para reconstruir a gênese do combate ao comunismo na área das relações internacionais brasileiras. De acordo com Setemy, esse assunto começou a emergir no governo de Washington Luís, ainda na distante Primeira República, com o surgimento do Conselho de Defesa Nacional, em 1927. No entanto, foi somente na Era Vargas que uma cadeia de comando no Itamaraty foi implementada para abastecer o sistema policial encarregado de debelar o movimento comunista dos anos 1930. Às vésperas da ditadura varguista do Estado Novo, nasceu o Serviço de Estudos e Informações (SEI) que, segundo a autora, pode ser visto como "o primeiro passo no sentido da institucionalização de um serviço de informações dentro do Itamaraty" (Setemy, 2019, p. 158).

A despeito de o SEI não ter constituído uma trajetória longeva que permitisse "reunir e coordenar as informações recebidas a partir de diferentes fontes de coleta no exterior, para posteriormente distribuí-las às autoridades mais diretamente interessadas, notadamente à Polícia e aos Ministérios Militares", a autora defende que, "ao desvelar a criação, atuação e a tentativa de aperfeiçoamento deste serviço secreto no âmbito do MRE, revela-se a existência de um veio anticomunista dentro do corpo diplomático, que se estendeu ao longo das décadas seguintes e encontrou seu ponto culminante nos anos 1960" (Setemy, 2019, p. 162-163). A afirmação ganha substância quando Setemy conecta os pontos entre duas figuras expressivas da diplomacia brasileira: a consulesa e entusiasta do SEI, Odette de Carvalho, uma opositora fervorosa do comunismo, e o embaixador Manoel Pio Corrêa, mentor do CIEX. Os laços que ligam esses dois sujeitos comprovam "que as bases para a institucionalização de um serviço de informações dentro do Itamaraty foram lançadas décadas antes do golpe de 1964". Desse modo, o advento do CIEX "durante a ditadura militar foi o resultado do somatório de décadas de experiência da diplomacia brasileira em monitorar no exterior as atividades consideradas subversivas pela instituição da Doutrina de Segurança Nacional no país" (Setemy, 2019, p. 170-171). O historiador Daniel Trevisan Samways acrescenta que a atuação do CIEX "concentrou-se, principalmente, na América Latina e em alguns países da Europa, com destaque para França e Portugal, locais de destino de muitos exilados brasileiros" (Samways, 2020, p. 347). Os comissários do CIEX produziram uma quantidade colossal de registros para subsidiar o funcionamento da comunidade de informações do regime autoritário. O escoamento de referências "não atingia apenas os chamados órgãos repressivos, mas chegava também ao Presidente da República, da Câmara dos Deputados, do Superior Tribunal Federal, entre outros" (Samways, 2020, p. 350). Uma parcela razoável desses documentos referia-se aos contatos efetuados pelo clero progressista no exterior e suas frequentes contestações ao governo militar.

A dobradinha CIEX/SNI entrou em campo para bloquear o fluxo de retóricas e experiências facilitado pelas rotas internacionais da Igreja Católica. Isso exigiu o planejamento de estratégias específicas, a apreensão de materiais que passavam pelas mãos de vários grupos religiosos, a identificação dos itinerários percorridos por sacerdotes brasileiros e a preparação de narrativas que fizessem frente ao repertório católico dos direitos humanos. O trabalho desses informantes não era tão simples quanto aparenta, pois as conexões externas seguiam dinâmicas próprias que fugiam do controle do aparato autoritário do governo brasileiro.

A diplomacia brasileira também entrou em cena para salvaguardar os interesses econômicos do governo, o que significava proteger o ambiente de negócios contra qualquer ruído vindo de fora. A promoção de uma boa imagem do regime em outros países era essencial para atrair investimentos e conquistar mercados atrativos para a comercialização de produtos nacionais. A ditadura militar no tempo de Médici fortaleceu a convicção de que a abertura econômica às grandes multinacionais era de fundamental importância para manter de pé o audacioso I PND. Assim, a iniciativa de elevar o Brasil a um patamar de destaque no jogo do capitalismo avançado demandava a divulgação do "progresso" auferido pelos militares por meio de exposições, feiras e palestras. Nessas circunstâncias, o CIEX e o SNI precisavam efetuar levantamentos arrojados para avaliar a recepção das ações governamentais no exterior e as possíveis reações contestatórias lideradas por grupos de oposição. Na maioria das vezes, as propagandas em torno da política econômica da ditadura brasileira colidiram com as redes transnacionais do catolicismo progressista, como foi o caso da Brasil Export-73.

Em uma das incursões ao acervo do CIEX, foram localizadas duas peças de documentos que contêm centenas de páginas sobre os preparativos de uma exposição denominada Brasil Export-73. A quantidade de relatórios e informes agrupados em um mesmo arquivo não foi o único fator a merecer atenção. Na verdade, o ordenamento caótico dos papéis reflete a excessiva preocupação do Serviço Nacional de Informações e das embaixadas brasileiras situadas na Europa Ocidental com as manifestações contrárias à amostra financiada pelo governo militar. O conteúdo dessa fonte ilustra com muita transparência a maneira como a ditadura tentou se projetar no cenário internacional, em contraste com a densidade das redes humanistas cristãs, que perseveravam em apontar as violações dos direitos humanos no Brasil e as desigualdades sociais tão visíveis no cotidiano popular. O clero progressista se colocava como um verdadeiro obstáculo aos interesses econômicos apadrinhados pela ditadura militar. Os contatos transnacionais dessa corrente católica exigiam o aperfeiçoamento dos expedientes investigativos do CIEX e do SNI, uma demonstração do quanto a ditadura exasperava-se com uma atuação que fugia a seu controle, dada a amplitude mundial da Igreja.

A Brasil Export-73 foi concebida como um evento programado para ocorrer em Bruxelas na primeira quinzena de novembro de 1973, com a finalidade de apresentar ao empresariado de outros países o crescimento econômico brasileiro. A comunidade de informações projetava a "participação e presença de grande número de expositores" nacionais, encorajados pelas auspiciosas oportunidades de negócios no comércio internacional. O setor de turismo teria uma participação notável durante as conversações, já que o regime pretendia "fazer a abertura definitiva" desse segmento "para o mercado externo" a partir de 1975.[391] A Feira Brasileira de Exportação almejava "dar continuidade ao *export-drive* iniciado com a Brasil Export-71, realizada em São Paulo, como parte das comemorações dos Sesquicentenário da Independência".[392] A cidade de Bruxelas, capital da Bélgica, foi escolhida a dedo para receber a nova amostra "pelo fato de nela estar localizada a sede do Mercado Comum Europeu", um importante parceiro comercial do Brasil naquele época.[393] Foi realizada uma preparação extensiva coordenada pelos Ministérios da Indústria e Comércio, da Fazenda e das Relações Exteriores, com a participação do Banco do Brasil e da então Empresa Brasileira de Turismo (Embratur), para definir a logística, selecionar os empresários homenageados e estabelecer os objetivos da feira.[394] Uma das metas dos idealizadores do evento era "convidar grandes investidores, importantes comerciantes e importadores para visitarem a exposição como convidados especiais selecionados pelo MRE, através das Embaixadas".[395] Além da alta expectativa criada, o comissariado da Brasil Export-73 pensou em detalhes menores para montar a estrutura física do espaço, que contaria com um "balcão de informações" onde "os homens de negócios da Europa" poderiam "obter, na hora, dados completos sobre vários assuntos, tais como a situação econômica e financeira do Brasil e como investir num

[391] Arquivo Nacional. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 0720/19/AC/73. Movimento de contestação à "Brasil – Export/73". 12 de setembro de 1973. BR DFANBSBIE

[392] Ibidem.

[393] Ibidem.

[394] Segundo o SNI, o orçamento previsto para a feira girava em torno de US$ 4 milhões e os recursos seriam obtidos do Fundo de Financiamento às Exportações.

[395] Arquivo Nacional. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 0720/19/AC/73. Movimento de contestação à "Brasil – Export/73". 12 de setembro de 1973. BR DFANBSBIE. O relatório fornece informações sobre a estimativa de investidores convidados, o funcionamento da feira e a maneira como se deu a seleção dos expositores, vejamos na íntegra o trecho que aborda esses assuntos: "Estima-se em 120 a 150 o número máximo desses convidados [investidores]. A Feira funcionará em horário especial para essas personalidades e não será aberta ao público em geral, nessa ocasião. Nos dias 09, 10 e 11 de novembro, a Feira será aberta à visitação pública, durante três horas por dia, ao final da tarde e início da noite, estimando-se que seja visitada por cerca de 100.000 pessoas. Os expositores na 'Brasil – Export-73' foram selecionados pela CACEX, pelo seu grau de representatividade, a partir de uma lista de 400 empresas, algumas das quais não desejaram participar. Outras firmas interessadas e que não tinham sido relacionadas por não se tratarem de grandes exportadoras, todavia, desejosas de iniciar transações externas, candidataram-se como participantes, sendo submetidas a um processo de triagem. Assinala-se que, no momento, estão inscritos 384 expositores".

determinado setor da economia nacional, sendo-lhes ainda apresentado um perfil da sociedade brasileira".[396] Dois pavilhões do Palácio Centenário de Bruxelas foram alugados, "ocupando uma área de aproximadamente 30 mil metros quadrados". O governo brasileiro oferecia "todas as facilidades ao expositor", desde que este efetuasse a "inscrição, no valor de Cr$ 1.000,00 (mil cruzeiros)", para ter direito a "um estande destinado à exposição dos seus produtos".[397] O regime militar buscava claramente transmitir uma sensação de confiança e reafirmar a credibilidade do governo no concerto das nações desenvolvidas, com o intuito de vender uma boa imagem do país no exterior em prol das relações capitalistas em curso.

Além dos itens que seriam exibidos aos visitantes, que respaldariam a visão "de um país em rápido desenvolvimento", o comissariado da feira cogitava "levar também para Bruxelas algumas manifestações da cultura brasileira". A programação incluía uma sessão "do Museu de Arte de São Paulo", e o maestro Eleazar de Carvalho iria "reger a Orquestra Sinfônica da Bélgica". A lista abrangia "concertos do violonista Turibio Santos, a apresentação do Coral da Universidade de São Paulo e, ainda, a divulgação da música popular brasileira". E, como não poderia deixar de faltar, o governo aventou a possibilidade de promover uma "partida de futebol e, finalmente, da instalação de uma cozinha típica brasileira".[398] De modo geral, a Brasil Export-73 era um grande "balcão de negócios" destinado a atender às solicitações do empresariado nacional. No entanto, o regime via no evento uma oportunidade de "conquistar novos mercados e ativar o comércio externo".[399] Assim, "a participação em feiras e a realização de exposições em outros países" mostrava ser "um instrumento de alta valia para atingir esses objetivos".[400]

A realização da Brasil Export-73 contou com a cobertura de veículos da grande imprensa do país. O jornal *O Globo* designou dois enviados especiais para a Bélgica. Na sua edição do dia 8 de novembro de 1973, o periódico publicou uma matéria sobre a inauguração solene do evento. O ministro da Indústria e do Comércio, o gaúcho Marcus Vinícius Pratini de Moraes, declarou à *United Press International* que o "principal objetivo da política econômica do governo brasileiro não" era "expandir as rendas, mas criar empregos e novas fontes de renda para sua população, da qual 58%" possuía "menos de 20 anos de idade". Em uma tentativa eloquente de transmitir confiança e atrair investimentos estrangeiros, o ministro ressaltou que "somente as reservas de ferro do Brasil" seriam "suficientes para atender todas as necessidades

[396] Ibidem.
[397] Ibidem.
[398] Ibidem.
[399] Ibidem.
[400] Ibidem

mundiais nos próximos dois mil anos".[401] Entretanto, após o ato de abertura da Brasil Export-73, quando Pratini cortou as fitas na presença do ministro do Comércio Exterior da Bélgica, Joseph Daems, e de outros convidados e dirigentes europeus, instalou-se um clima de constrangimento. Isso em razão das pressões provocadas pelos protestos de grupos católicos e entidades de esquerda contra a ditadura militar brasileira, pressões que ficaram evidentes na fala de Joseph Daems.

Segundo o ministro belga, o governo de seu país não se opunha à realização de feiras comerciais por outros governos, mas isso não indicava necessariamente a aprovação ao regime político adotado pelo país organizador. Para evitar um inconveniente diplomático, Joseph Daems tentou manter uma postura de neutralidade ao censurar as ações dos cristãos e das correntes de esquerda contra a feira. Ao mesmo tempo, afirmou que a "hospitalidade belga" não deveria ser interpretada "como um julgamento político", pois constituía-se "na aplicação do princípio de liberdade, ao qual" a Bélgica dava "tanta importância".[402] De todo modo, a fala de Joseph Daems assumiu contornos ambíguos. Conforme reproduzido na matéria do jornal *O Globo*, o ministro do Comércio Exterior "não deixou de acentuar que o governo belga" compartilhava a inquietude de alguns de seus "compatriotas diante de certas práticas comerciais" que pareciam existir no Brasil. Daems "referiu-se às críticas, segundo as quais o progresso econômico do Brasil" beneficiava "apenas os ricos e não" levava "em conta as melhorias sociais".[403] A questão que se coloca é a seguinte: as palavras do ministro correspondiam ou não a uma das objeções feitas pelo clero progressista à ditadura militar brasileira? Esta pergunta exige uma resposta precisa. As lentes da imprensa capturaram brevemente os conflitos que antecederam a abertura da Brasil Export-73. Mas, no segundo semestre de 1973, foram o SNI e o CIEX que trabalharam intensamente para investigar a influência das redes cristãs que ameaçavam a concretização do evento. Com base nessas averiguações, chegou-se ao entendimento de que a ditadura militar precisava investir na contrapropaganda para garantir o sucesso da exposição. Portanto, medidas preventivas foram tomadas a partir da supervisão da Embaixada brasileira em Bruxelas.

Em um relatório do SNI datado de setembro de 1973, assinado por Carlos Alberto da Fontoura e entregue ao então Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional e futuro presidente da República, João Baptista de Oliveira Figueiredo, havia suspeitas de que tanto um famigerado "Movimento Comunista Internacional" quanto a articulação da "Frente Brasileira

[401] **O Globo**. Pratini: Política econômica do Brasil visa mais emprego. Rio de Janeiro, p. 24, 8 nov. 1973.
[402] Ibidem.
[403] Ibidem.

de Informações" estariam por trás dos atos de contestação à Brasil Export-73 (Nascimento, 2021). Os espiões também atribuíam algum grau de ingerência ao *Comité Europe Amerique Latine* (CEAL) da Bélgica, que, "no propósito de polarizar os meios oficiais, os setores produtivos e empresariais e a opinião pública em geral", sustentava que a amostra seria "um incentivo à penetração da produção de empresas multinacionais em detrimento da indústria" brasileira.[404] Embora nem todas as suspeitas iniciais se confirmassem, o documento do SNI, elaborado dois meses antes da cerimônia de abertura da Brasil Export-73, detectou o crescente interesse da imprensa local pelas manifestações de protesto contra a exposição.

Os serviços de inteligência do regime militar compilaram vestígios que associavam as redes humanistas cristãs às opiniões que circulavam contra a realização do evento financiado pela ditadura brasileira. A Rádio de Bruxelas passou a anunciar com frequência que trabalhadores e organizações cristãs haviam se aliado para impedir a realização da feira. O boletim semanal *Le Ligeur* publicou, em 22 de junho de 1973, "um artigo sob o título 'Curiosa ajuda ao Terceiro Mundo ou o reverso de um belo cenário', em que" debatia "as articulações de várias sociedades comunitárias – identificadas como de esquerda – em oposição 'a operação financeira de grande envergadura' chamada Brasil Export-73".[405] Os canais de imprensa *La Cité* e *Demain Le Monde* também conferiram destaque ao assunto em suas páginas, com artigos assinalando que o "milagre econômico" do Brasil privilegiava apenas os ricos. Por sua vez, cartazes de repulsa foram afixados nas imediações da Embaixada brasileira em Bruxelas. Afinal, o que estava por trás dessa barulhenta oposição a uma feira reservada a trocas comerciais? O relatório do SNI aponta uma linha de investigação que suscitou estudos minuciosos e obteve destaque antes que Pratini de Moraes e Joseph Daems cortassem a faixa de inauguração do evento. Segundo os agentes de vigilância, a Bélgica era "um dos focos de reação ao Brasil na Europa" por consentir com "certas entidades cristãs de orientação esquerdista" insufladas por "sacerdotes expulsos do Brasil".[406] Desconhecemos a lista de todos os religiosos belgas que foram banidos do Brasil, porém sabemos que as trocas de correspondências feitas pelos espiões da ditadura no exterior confirmam que os contatos transnacionais do clero progressista foram mapeados e estavam por trás das críticas à Brasil Export-73.

---

[404] Arquivo Nacional. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 0720/19/AC/73. Movimento de contestação à "Brasil – Export/73". 12 de setembro de 1973. BR DFANBSBIE.
[405] Ibidem.
[406] Ibidem.

Em outubro de 1973, o SNI emitiu um relatório completo sobre a participação de sacerdotes nas manifestações contrárias à feira arquitetada pelo governo brasileiro. Os agentes vasculharam uma quantidade nada desprezível de documentos para desenvolver estratégias que pudessem atenuar os prejuízos à imagem do regime e garantissem o sucesso da exposição. No decorrer das investigações, os informantes externos perceberam que o jornal *La Cité*, de orientação católica, deu como certa a adesão do Movimento Operário Cristão da Bélgica aos objetivos do "Ano de Justiça". O grupo deliberou que a Brasil Export-73 serviria como "demonstração de solidariedade internacional com os trabalhadores do Brasil", que estavam "privados do direito de associação e de outras liberdades essenciais".[407] O tema do ano social de 1973/1974 girava em torno da justiça e foi escolhido consensualmente pelas Igrejas Cristãs da Bélgica. Os desdobramentos dessa temática redundaram na organização de uma série de atividades que precederam a amostra da ditadura brasileira. A propósito do assunto, "haveria uma moção aprovada pelos Superiores das Ordens Religiosas belgas, masculinas e femininas, no sentido de eleger a Brasil Export-73 como objeto de reflexão". Além disso, esses mesmos superiores eclesiásticos resolveram "difundir em seu meio e nos meios com os quais" mantinham bom trânsito, especialmente entre docentes e estudantes de colégios católicos, "o teor do Manifesto dos Bispos do Nordeste".[408] Portanto, temos um primeiro indício que comprova a importância das conexões atlânticas para o clero progressista. O documento dos religiosos nordestinos, serviu como um guia para a contestação da ditadura militar no cenário internacional. Os investigadores do CIEX e do SNI também descobriram que o Centro Católico de Divulgação Paroquial de Bruxelas, uma agência de notícias católica, abastecia a imprensa daquele país com referências contrárias à promoção da feira. Na verdade, os interlocutores do clero progressista mantinham uma rede bem estruturada para disseminar suas mensagens a pessoas comuns em diversas partes do mundo, que, por convicção ou fé, não toleravam o autoritarismo do governo brasileiro.

Os colaboradores da ditadura militar sentiam-se profundamente incomodados com a imprensa cristã da Bélgica, mas a campanha contra a Brasil Export-73 não era algo inesperado. Os jornais já haviam adotado um tratamento parecido com as cerimônias patrocinadas por países pouco familiarizados com a democracia, como era o caso da Espanha, de Portugal e da Grécia. Todavia, a comunidade de informações teve o discernimento de alertar que as críticas dos veículos de comunicação direcionadas a Brasil Export-73 eram acompanhadas de artigos sobre os chamados "temas-argumento" da "campanha contra o Brasil no exterior":

[407] Ibidem.
[408] Ibidem.

"subdesenvolvimento social em contradição com o crescimento econômico; baixas condições de vida no Nordeste; analfabetismo; tortura de prisioneiros políticos; censura à imprensa".[409] Os "temas-argumento" condensavam a retórica do clero progressista e mereciam atenção, pois afetavam a credibilidade do Brasil diante da opinião pública internacional e alimentavam uma "predisposição natural contra a realização da feira".[410] Por fim, os agentes sugeriram que as articulações de Dom Hélder Câmara e a sua última passagem pela Bélgica foram fundamentais para a mudança de temperamento da Igreja Católica daquele país em relação à onda de protestos que se abatia sobre o governo brasileiro às vésperas da Brasil Export-73.

Entre manifestações lideradas por religiosos, disputas de narrativas e um generoso investimento do regime ditatorial, a Brasil Export-73 foi realizada. Em maio de 1974, o SNI entregou um relatório que apresentava um balanço final do evento. Nesse sentido, "a feira impressionou, mostrando aos belgas que a visitaram uma perspectiva do progresso do Brasil, até então ignorada", dizia o texto do órgão de inteligência. "Bons negócios foram feitos e, com a Exposição de Bruxelas, conseguiu-se motivar uma parte do empresariado europeu" e "atrair um aporte externo adicional para o país", complementava.[411] Embora o SNI destacasse alguns pontos positivos, ainda havia incertezas que careciam de reflexões mais sérias. Possivelmente, a maior delas estava relacionada à eficácia das redes exploradas pelo clero progressista e à capacidade de mobilização popular despertada pelas reelaborações do repertório humanista. Vale a pena analisar a leitura do SNI sobre as movimentações que permearam as conexões do mundo católico. Apesar de extensa, a citação a seguir fornece uma prova empírica que apoia as interpretações apresentadas até aqui:

> A Bélgica tem sido o berço de muitos movimentos sociais internacionais. A "Juventude Operária Católica", por exemplo, nasceu no país e ainda possui grande expressão eleitoral. Na posição privilegiada de nação que atingiu um alto desenvolvimento econômico e social, a Bélgica coloca-se, de certo modo, na posição de "consciência do mundo", preocupando-se com os problemas de outros países no que toca à situação social das populações [...].
> O clero segue, em grande maioria, a linha "progressista", sob a liderança do cardeal Submens, Arcebispo de Bruxelas, Primaz da Bélgica. Este é homem influente e de grande penetração no Vaticano; já foi Reitor da Universidade de Louvain, daí a sua ascendência sobre o movimento estudantil [...].
> Em princípio pensou-se que a posição da Igreja Católica, contrária à Brasil Export, seria fruto do trabalho de arregimentação desenvolvido por Pierre Galand, do CEAL; mais tarde, porém, os fatos mostraram que a realidade poderia ser um pouco distinta, tendo a Igreja adotado o pensamento comum da campanha, desde os seus primórdios.

[409] Ibidem.
[410] Ibidem.
[411] Ibidem.

> Há informes bastante comprometedores de que o movimento promovido pela Igreja Católica tenha se iniciado, coincidentemente, após uma visita de Hélder Câmara à Bélgica, em maio de 1973. Na ocasião, avistou-se com o Pe. Jan Talpe, dominicano expulso do Brasil por atividades subversivas, atualmente professor adjunto na Universidade de Louvain [...].
> Em 12 de junho de 1973, um mês após a passagem do Arcebispo de Olinda, numerosos agrupamentos belgas, representando várias tendências ideológicas, reuniram-se na "Maison des Huit Heures", em Bruxelas. Entre esquerdistas, progressistas e democratas, situavam-se alguns grupos cristãos bastante representativos como o Comitê Regional da "Paz Cristi" de Tournai e o "Conseil Géneral de apostolat des laics". No ensejo, esses grupos manifestaram a sua adesão a uma campanha contra a efetivação da feira.
> O tema da Brasil Export-73 foi incluído no Ano Eclesiástico 73/74 denominado "Ano de Justiça", o Arcebispo de Malinas-Bruxelas permitiu a publicação, em seu Boletim, de largos trechos do Manifesto dos Bispos do Nordeste, "Eu ouvi os clamores do meu povo", sob a subscrição das Comissões vicariais "Justice et Paix". O texto integral foi transcrito num folheto vendido ao preço de 20 francos belgas, e editado por "Entraide et Fraternité" [...].
> O Manifesto transformou-se numa bandeira contra o Governo brasileiro e vem causando enorme repercussão na Europa, onde é amplamente difundido [...].
> O jornal católico "La Cité" tornou-se um dos maiores propagadores de notícias insidiosas e de protesto à feira e atacava, com frequência, o Brasil. Nos cultos religiosos, os celebrantes, sistematicamente, concitavam os fiéis a dirigirem orações ao "oprimido povo brasileiro", enquanto que panfletos subversivos eram distribuídos nas portas das Igrejas [...].
> A ameaça mais efetiva parte do Arcebispo de Olinda que, tendo às costas uma Instituição poderosa, conseguiu capitalizar grande popularidade e mobilizar um significativo número de simpatizantes às suas teses demagógicas durante as frequentes peregrinações pela Europa.[412]

Não havia um antídoto pronto para fechar os vínculos atados pelo humanismo cristão. Por trás de todo ativismo dos diplomatas brasileiros que trabalhavam para inibir a presença do clero progressista no estrangeiro, a análise documental demonstra o amadurecimento de certas convicções que orbitavam o humanismo cristão devido às trocas facilitadas pelas redes católicas do pós-guerra. À luz de um exemplo concreto, as conexões entre religiosos de diferentes partes do mundo, que amalgamaram realidades sociais completamente distintas, tornam-se relevantes para os estudos historiográficos. Em setembro de 1970, a agência central do SNI fez chegar até o gabinete presidencial os detalhes sobre os encontros programados por Dom Hélder Câmara com alguns círculos católicos em Paris, às vésperas de seu discurso no Palácio de Esportes.[413] Pelas evidências encontradas, é possível deduzir que os espiões estavam interessados no diálogo

[412] Ibidem.

[413] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 1309/70/SNI/AC. Reunião de D. Hélder Câmara com a "Comunidade", em Paris. 14 de setembro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

do sacerdote com o grupo *Frères du Monde* e a *Communauté Catholique Latino-americaine*. Entretanto, as duas organizações não mantinham nenhuma ligação direta dentro de suas fileiras, fazendo cair por terra as suspeitas iniciais do SNI. O primeiro grupo era responsável pela edição de uma revista na cidade de Bordeaux, dirigida por Père Chaigne. Por sua vez, a *Communauté Catholique Latino-americaine* aglutinava "estudantes, padres, seminaristas e leigos empenhados no movimento de renovação da Igreja Católica", que aspirava "à conscientização e à evangelização das massas nos países" da América Latina.[414] Os informantes da ditadura, provavelmente após terem tomado contato com a publicação oficial da referida comunidade católica, perceberam que a "catequese de latino-americanos e de franceses" foi o tema central da reunião na qual Dom Hélder esteve presente. Como era de se esperar, a ocasião também serviu para o religioso citar "as injustiças sociais e as torturas no Brasil", algo que os investigadores reportaram como uma tentativa de "promover e liderar um movimento de abertura para o Terceiro Mundo".[415]

A investigação da rotina do Arcebispo brasileiro na França levou o departamento de inteligência da ditadura a desvendar uma vasta cadeia pela qual transitavam conceitos e práticas que eram mobilizados pelo clero progressista da América Latina no decurso da década de 1970. Nessa cadeia, a *Communauté Catholique Latino-americaine* representava apenas um elo, "responsável por promover reuniões para atrair e congregar adeptos, sobretudo do meio estudantil latino-americano".[416] A instituição funcionava como uma espécie de convênio, oferecendo "bolsas de estudo" aos estudantes "mais ativos", o que, na visão daqueles que conduziam o aparato de informações da ditadura brasileira, não passava de um pretexto para "propagar a nova doutrina revolucionária da chamada Igreja Progressista".[417] A curiosidade dos agentes da espionagem política não parou por aí.

Naquele momento, a capital francesa notabilizava-se por abrigar "várias associações católicas de esquerda com propósitos idênticos", todas dispunham de uma estrutura robusta "com sede própria, restaurantes, bibliotecas, discotecas e cinema", visando atrair os "estudantes e jovens dos bairros próximos à Universidade".[418] Segundo o relatório do SNI endereçado ao gabinete da Presidência da República, na *Rue Madame* estavam "instaladas as seguintes organizações católicas de esquerda: *Centre Catholique des Intellectuels Français*, *Fédération*

[414] Ibidem.
[415] Ibidem.
[416] Ibidem.
[417] Ibidem.
[418] Ibidem.

Française des Étudiants Catholiques e *Maison Diocesaine des Étudiants*".[419] Os informantes da ditadura haviam identificado a existência de uma rede montada para receber religiosos e estudantes da América Latina. Essa rede transnacional contava com "pontos de apoio organizados no Brasil" e se valia de "artifícios para burlar as autoridades brasileiras".[420] De acordo com os encaminhamentos finais do relatório, constatava-se um fluxo de "padres católicos devidamente preparados para reforçar, em certas áreas do nosso país, a ação esquerdista através da Igreja, inclusive pela formação de padres operários especializados para a obtenção de visto" por meio "das facilidades oferecidas para recrutamento de mão-de-obra pelo Ministério do Trabalho".[421] Na realidade, o relatório pode ter subestimado o fato de que não se tratava apenas de uma rede de "reforço" das "ações esquerdistas", mas de um caminho pelo qual se consolidavam as práticas sociais humanistas adotadas por parte do clero brasileiro no início da década de 1970, práticas essas que desempenhariam um papel crucial na transição política que se aproximava.

Embora seja um termo relevante, os circuitos internacionais do mundo católico pós-guerra monitorados pela comunidade de informações não se resumem às denúncias feitas por representantes do clero progressista sobre as arbitrariedades perpetradas pela ditadura brasileira, tampouco às medidas adotadas pelo corpo diplomático para resguardar a imagem do governo no exterior. Essas redes constituíram um dinâmico espaço de diálogo, permitindo a troca de experiências que moldou as práticas humanistas no Brasil e criou novas relações políticas nos anos 1970. Na documentação analisada, foram encontradas evidências empíricas que confirmam o intenso amadurecimento das retóricas sociais ligadas ao humanismo cristão, como consequência dessas conexões internacionais. Tal processo se refletiu na participação popular de padres, freiras, bispos e leigos no Brasil. As vicissitudes do cenário global da década de 1970 e a iniciativa do regime militar de "distensionar" o sistema político foram fatores determinantes para adequar o discurso do catolicismo progressista aos dilemas que despontavam naquela conjuntura instável.[422] Já não se tratava mais unicamente do mundo construído pelos acordos e desacordos do decênio anterior. A consolidação das ideias humanistas adotadas por uma parcela expressiva do clero latino-americano incluía, principalmente, dois debates: as experiências logradas nas comunidades de base cristãs e a

[419] Ibidem.
[420] Ibidem.
[421] Ibidem.
[422] Quando são mencionadas as variações econômicas da década de 1970, refere-se, entre outras coisas, às transformações do capitalismo a nível mundial. Um debate mais denso sobre o tema pode ser encontrado em a *Condição pós-moderna* de David Harvey e no clássico *Era dos Extremos* do historiador britânico Eric Hobsbawm.

incorporação da linguagem dos direitos humanos. Os cristãos progressistas brasileiros estavam no cerne desse processo histórico, o que significa dizer que muitos religiosos do país beberam diretamente dessa fonte. A esses dois aspectos somam-se o associativismo promovido nas comunidades de base, profundamente afetadas por desigualdades de longa duração, e a demanda por democratização que aflorou na sociedade brasileira na segunda metade da década de 1970. A combinação de ingredientes internos e externos gerou um caldo político e cultural favorável ao surgimento de um repertório de contestação ao autoritarismo militar e aos mandonismos locais no Brasil. Alguns dispositivos acionados pelos cristãos passaram a desvelar um horizonte efêmero em que a democracia simbolizava a promessa de justiça social para as classes populares.

Os primeiros anos da década de 1970 marcaram, portanto, um período de afirmação dos conceitos que eram caros às correntes avançadas do catolicismo brasileiro, destacando-se especialmente a expectativa criada em torno da ampliação das CEBs e suas implicações religiosas e sociais. Por meio das redes cristãs, um fenômeno em franca ascensão nas áreas empobrecidas do país obteve repercussão internacional. Isso se manifestou com maior nitidez quando, em dezembro de 1975, a agência central do SNI transmitiu às suas agências regionais uma matéria publicada na revista *Informations Catholiques Internationales*, escrita pelo padre belga Eduardo Hoornaert.[423] O serviço de inteligência julgou o conteúdo do material proveitoso, pois ele seria útil aos espiões para o "acompanhamento das atividades do clero" e, principalmente, para a inspeção das CEBs, "utilizadas pela esquerda clerical como células de conscientização".[424] A matéria relatava que essas organizações nasciam de Norte a Sul do país, porém elas prosperavam com maior regularidade "nas zonas rurais" em função da "falta de padres". Hoornaert procurava informar a seus colegas no estrangeiro que "as populações" dessas extensas regiões do território brasileiro achavam-se "marginalizadas em relação a outros" estratos sociais, sobretudo em termos de acesso a bens materiais e a serviços básicos de saúde. A miséria reinava de tal maneira que era um componente a substituir a "escravidão do último século", disse. Em meio a vivências tão precárias, as comunidades de base teriam se articulado de modo a reunir "pessoas de todas as idades", que se congregavam "em torno de um animador" para a "leitura comunitária do Evangelho".[425] A partilha da fé, no argumento de Hoornaert, fazia com que os grupos desenvolvessem "a consciência de ser Igreja", o fermento

[423] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 852/19/AC/75. Comunidades Eclesiais de Base. 11 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 10676/82.
[424] Ibidem.
[425] Ibidem.

para o desabrochar de uma "sociedade mais justa e mais fraterna".[426] Enquanto o SNI estava disposto a manter suas agências devidamente atualizadas sobre a proliferação das CEBs, havia um interesse genuíno de católicos de outras partes do mundo por relatos sobre o funcionamento dessas comunidades cristãs no Brasil. Essa curiosidade justificava a publicação do artigo redigido por um padre belga que, ao transitar no interior do território brasileiro, conhecia de perto as experiências descritas. As redes nacionais e internacionais do clero progressista interagiam e se alimentavam mutuamente, mas a vigilância política sabia disso.

Na semana anterior, em paralelo aos desdobramentos do tema que dominou as páginas da *Informations Catholiques Internationales*, o SNI havia repassado para as suas unidades regionais um informe referente à tradução de um texto divulgado na revista *Studium* de Madri.[427] Tratava-se de uma publicação de estudos teológicos ligada aos dominicanos e ao Pontifício Instituto de Filosofia e Teologia de Madri, assim como à Universidade de Santo Tomás de Manila, localizada nas Filipinas. O texto que chamou a atenção da comunidade de informações foi redigido pelo padre operário francês Dominique Barbé, figura muito atuante na cidade de Osasco, em São Paulo. Intitulado *En el futuro las Comunidades de Base*, o escrito tinha como propósito descrever os fundamentos dessas organizações cristãs e suas eventuais potencialidades no Terceiro Mundo.[428] Conforme a anotação tendenciosa oferecida pelo próprio SNI, o padre Dominique Barbé percebia as CEBs como o genuíno laboratório "de um cristianismo popular" e como "centros nevrálgicos de promoção humana".[429] Muitos religiosos direcionaram seus olhares para as comunidades de base, enxergando nelas a antítese do projeto político autoritário em curso no Brasil. A convicção que se tornou predominante no interior do círculo católico progressista era de que tal modelo poderia contribuir para um processo de democratização da sociedade brasileira, uma vez que práticas democráticas, delineadas e

---

[426] Ibidem.

[427] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 822/19/AC/75. Comunidades Eclesiais de Base. 4 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. APA ACE 11559/85.

[428] Para situar o leitor, optou-se por reproduzir nesta nota, e nas seguintes, alguns trechos da publicação de Dominique Barbé que circulou em Madrid por meio da revista *Studium*. A Divisão de Segurança e Informações do Ministério da Justiça encaminhou ao SNI uma página contendo a tradução das "observações sintéticas sobre *En el futuro las comunidades de base*". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 197/75/DSI/MJ. Artigo "En el futuro las comunidades de base". 10 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 89020/75.

[429] Embora seja necessário notificar o leitor que os trechos da obra de Dominique Barbé expostos na documentação analisada visavam reafirmar as suspeitas da comunidade de informações, o entendimento do padre operário sobre as CEBs foi retirada desta frase: "O que é que impede, por exemplo, que a Igreja se ponha valentemente a tomar a si a carga de setores de miséria para engendrar Comunidades de Base, verdadeiros laboratórios de um cristianismo popular e verdadeiros centros nevrálgicos de promoção humana". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 197/75/DSI/MJ. Artigo "En el futuro las comunidades de base". 10 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 89020/75.

aplicadas em escala local, estavam sendo desenvolvidas por essas organizações de base.[430] Na visão do padre operário, entusiasta de modificações sociais de grande monta, as mudanças políticas ansiadas por setores da oposição ao regime não seriam concretizadas por meio das vanguardas partidárias ou pela luta armada, mas por uma espécie de sucessivas e contínuas transformações moleculares do cotidiano (Bosi, 1995). Nas palavras atribuídas ao sacerdote, antes que qualquer "revolução" fosse anunciada, era necessário instruir os "membros das Comunidades de Base" a "organizar coisas práticas e imediatas, como, por exemplo, um piquenique".[431] De nada adiantaria ecoar o termo "revolução" pelos quatro cantos caso não houvesse uma "tarefa árdua de formar pequenos militantes" através de atitudes aparentemente simples.[432] O escrito de Dominique Barbé também alertava que, para "conseguir o poder e exercê-lo devidamente", era imprescindível derrotar "inimigos poderosos" e, para isso, não bastava "ter militantes de altos voos". Considerando a vocação das comunidades de base, o francês defendia que, em "cada bairro, em cada fábrica", houvesse "dez, quinze, vinte pequenos quadros, estreitamente vinculados à população local e capazes" de promover ações que essa população compreendesse e levasse adiante.[433] As expressões do padre soavam como uma crítica incisiva a uma esquerda que sonhou com modificações súbitas e repentinas, alimentando a vã esperança de derrotar a ditadura militar com as armas, mas os agentes que lavraram o relatório interpretaram o escrito de forma diferente.

O SNI e a Divisão de Segurança e Informações do Ministério da Justiça avaliaram as reflexões do padre operário Dominique Barbé como uma amostra inequívoca de que a esquerda clerical utilizava as CEBs como "instrumento para a tomada e o exercício do poder", substituindo as "células comunistas".[434] De todo modo, a incumbência de recomendar a censura de materiais desse tipo no plano interno não era uma grande tarefa para os espiões a serviço da

---

[430] Os agentes transcreveram esta percepção de acordo com a obra de Dominique Barbé publicada na revista *Studium* da seguinte forma: "O método para esta transformação consiste na formação do espírito de equipe em que tudo se faz em comum, as decisões a tomar e em que o próprio aprendizado é do tipo 'conscientizador'. O padre apenas orienta e ajuda-os a aprender. A mentalidade da Comunidade de Base é antipaternalista [...]. A evangelização faz com que as pessoas vão se conscientizando e abrindo os olhos para as injustiças. E só depois que esta fé se torna bem sólida é que se pode suportar a paixão política". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 197/75/DSI/MJ. Artigo "En el futuro las comunidades de base". 10 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 89020/75.

[431] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 197/75/DSI/MJ. Artigo "En el futuro las comunidades de base". 10 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 89020/75.

[432] Ibidem.

[433] Ibidem.

[434] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 822/19/AC/75. Comunidades Eclesiais de Base. 4 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. APA ACE 11559/85.

ordem. A complicação para os agentes residia no fato de que essa troca de experiências movimentava os dois lados do Atlântico através das redes internacionais estabelecidas por intermédio da Igreja Católica, algo que escapava propriamente do controle da comunidade de informações.

Na década de 1970, as organizações sociais de base estavam em pleno crescimento em várias partes do Brasil, expressando o que de mais significativo a Igreja progressista da América Latina poderia oferecer a cristandade em termos de debate eclesiológico (Touris, 2010; Mealla, 2019). No entanto, as práticas das CEBs não passariam incólumes às discussões que permeavam as comunidades internacionais regidas pelo humanismo cristão. Assim como em um jogo de interações recíprocas, havia, por um lado, o interesse de religiosos de outros países em conhecer as singularidades dos organismos associativos em proliferação no Brasil; por outro lado, essas comunidades cristãs buscavam alinhar suas demandas locais às discussões em voga, que também chegavam às bases por meio dos itinerários de uma Internacional Católica. Em um curto intervalo de tempo, observa-se que temas como fé, democracia, desigualdades sociais e direitos humanos começaram a aparecer de forma articulada nos materiais interceptados pelo SNI, que eram manuseados nos encontros que animavam algumas CEBs no país.

Enquanto isso, o SNI prosseguia com a sua sina de localizar e desmantelar a alegada influência de religiosos estrangeiros sobre a agenda do clero brasileiro. Essa maneira simplista e equivocada de compreender a situação tentava explicar os conflitos entre uma parte significativa da Igreja Católica e o regime militar. Na perspectiva autoritária, as conexões com sacerdotes estrangeiros minariam os valores tradicionais do catolicismo nacional, além de servir de anteparo para a esquerda cristã disseminar seu programa de "doutrinação" das classes populares e desaprovação do governo.

Acontece que os laços criados por essa rede católica humanista, forjada após a Segunda Guerra Mundial, não foram definidos pela predominância absoluta dos conceitos do clero europeu sobre as práticas religiosas do chamado "Terceiro Mundo". Como foi sugerido anteriormente, essas relações são complexas e devem ser interpretadas como uma via de mão dupla. Virginia Dominella identificou, entre o final dos anos de 1960 e a primeira metade da década de 1970, uma intensa movimentação de estudantes católicos da região da Bahía Blanca, na província de Buenos Aires, que teve desdobramentos concretos na dinâmica política local. Os atores sociais investigados pela historiadora, em sua maioria integrantes da JUC, estavam inseridos em redes transnacionais e conectaram as discussões locais ao que ocorria no mundo e na América Latina, enquanto o cristianismo da libertação ainda engatinhava no continente. Os vestígios deixados por esses estudantes católicos, seja em canais de comunicação ou em

registros realizados em periódicos, permitiram que a autora compreendesse a construção de identidades políticas e a definição de estratégias que foram mobilizadas para fazer frente a um período de repressão ditatorial na Argentina. Neste caso, o "estudo histórico para além das fronteiras nacionais" trouxe à tona os "encontros, os movimentos e as interações entre nações e outros espaços", que se influenciaram mutuamente (Dominella, 2017, p. 16). As redes católicas, portanto, carregavam lastros temporais repletos de tensões, em que a cultura religiosa e as culturas políticas andavam juntas.

Ainda em relação às conexões existentes no mundo católico na segunda metade do século XX, o cientista político Omar Luis Sagredo Mazuela percebeu, em sua pesquisa sobre as formas de organização da sociedade civil chilena após o golpe que depôs o socialista Salvador Allende, algo semelhante ao que foi observado pela historiadora Virginia Dominella. Com o recrudescimento autoritário sob a liderança de Augusto Pinochet, a fé tornou-se um vetor que serviu de abrigo para os engajamentos sociais possíveis. Ao resistir à violência de Estado e proteger os opositores do regime vitimados pela perseguição política, as igrejas ativaram suas redes internacionais em defesa dos direitos humanos, com destaque especial para a criação do Comitê Nacional de Ajuda aos Refugiados (CONAR) e do Comitê de Cooperação para a Paz no Chile (COPACHI). Em um ambiente regido pela censura e pela opressão, a Igreja chilena foi a única entidade portadora de uma plataforma transnacional capaz de estruturar demandas reivindicativas que emergiram no conjunto da sociedade. No cenário interno, cabia à hierarquia eclesiástica manter contato com autoridades do governo Pinochet a fim de minimizar os efeitos da violência política. Em compensação, fora do território nacional, o clero se articulou para arregimentar a opinião pública contra as constantes violações dos direitos humanos. O Chile, porém, não se enquadra como um caso isolado se pensarmos na conjuntura do continente na década de 1970. Segundo Sagredo Mazuela, "na ausência de atores políticos tradicionais, a existência dessas redes e seu funcionamento nacional e internacional foi, em grande parte, responsabilidade das Igrejas Cristãs", que em muitos países precisaram lidar com as próprias contradições internas face a sua relação com os Estados nacionais. Desse modo, há um ponto consensual nos debates acadêmicos recentes no que diz respeito ao reconhecimento da atuação da comunidade religiosa em tempos de repressão política e, sobretudo, a importância que as redes transnacionais cristãs tiveram no estímulo às "organizações de direitos humanos na América do Sul durante os governos militares" (Sagredo Mazuela, 2017, p. 36).

As conexões católicas foram vitais para que o clero progressista brasileiro contornasse a censura vigente dentro do país e apresentasse, à luz do debate internacional, os atos praticados pela ditadura militar. A bandeira dos direitos humanos também foi "hasteada" em várias

paróquias do país nos tempos de autoritarismo. Os sentidos dessa agenda compunham as retóricas recitadas por bispos, padres e demais religiosos. Todavia, essa trincheira de luta aberta por representantes da Igreja Católica ultrapassou a simples defesa dos direitos individuais da chamada primeira geração do liberalismo clássico. Em meados dos anos de 1970, os atores sociais que orbitavam o catolicismo progressista no Brasil acreditavam que a verdadeira democratização só se concretizaria mediante a efetivação dos direitos humanos de segunda geração, "entendidos como coletivos de igualdade, isto é, que dizem respeito às condições de igualdade em termos econômicos, sociais e culturais" (Marques, 2017, p. 23). As diretrizes dos direitos humanos de segunda geração atendiam às necessidades urgentes das classes populares brasileiras, pois preconizavam soluções a problemas persistentes como a fome, o desemprego, a falta de moradia, a concentração de renda, a inflação e a violência nas cidades e nas zonas rurais. De acordo com Teresa Cristina Marques (2017, p. 20), "mais do que uma questão moral, no fim do milênio a adesão à democracia e aos direitos humanos ganhou um caráter estratégico e utilitário". Em um país como o Brasil, a pauta dos direitos humanos unificou o discurso da oposição de esquerda, "que desde o início da década de setenta não mediu esforços para denunciar as violações cometidas pelos militares e aderiu a social-democracia diante das derrotas sofridas durante as décadas de 1960 e 1970" (Marques, 2017, p. 31). Assim, os direitos humanos de segunda geração aproximavam o clero progressista de uma nova esquerda que se projetou na última transição política e que ganharia consistência nos anos seguintes.

Seja como for, as comunidades de base cristãs eram um dos focos da ação pastoral do clero progressista. Conforme os documentos analisados, os clérigos de outras partes do mundo mostraram interesse em conhecer a rotina dessas organizações que se espalhavam por todas as regiões do Brasil e preocupavam a cúpula militar. Devido às contradições inerentes a uma sociedade moldada por desigualdades extremas, os sacerdotes inseridos nos longínquos municípios do país ou nas periferias dos grandes centros urbanos precisaram desenvolver competências e habilidades específicas para transmitir o evangelho enquanto enfrentavam os desafios decorrentes da escassez de bens e recursos materiais. Os dissabores do cotidiano popular eram expostos, sem parcimônia, aos religiosos que passaram a conviver com essa complexa realidade, na qual suprimentos básicos tinham que ser rigorosamente disputados. Nesse contexto, o clero progressista possuía uma bagagem a ser "exportada" para outras comunidades católicas ao redor do mundo, e as redes do humanismo cristão tornaram-se um espaço frutífero para a troca de vivências e a circulação de repertórios. O foco em temas essenciais aos direitos humanos de segunda geração acompanhou os contatos internacionais estabelecidos por membros do clero brasileiro durante a última transição política, ajudando a

desmistificar o entendimento errôneo de um domínio eurocêntrico sobre as práticas religiosas do "Terceiro Mundo". Em matérias como o combate à fome e à miséria, as posições avançadas do catolicismo brasileiro ofereciam mais lições do que aprendizados aos seus pares da Europa Ocidental e da América do Norte. Alguns indícios apontam para essa direção.

Em novembro de 1976, a agência de Fortaleza do SNI interceptou uma troca de correspondências entre o padre Daniel Constant Jouffe e Dom Antônio Batista Fragoso, Bispo de Crateús. Segundo o relatório, o emissário da carta, padre Daniel, havia sido "preso pelo SR/DPF/CE, em 15 de setembro de 1971, quando foi indiciado em inquérito policial por subversão, o qual foi arquivado por solicitação do Procurador Militar da 10ª Circunscrição Judiciária Militar, CJM, em 10 de maio de 1972, época em que o religioso viajou definitivamente para a França", país onde estava quando escreveu a mensagem.[435] Na correspondência, o padre antecipou "sua satisfação pela ida de Dom Fragoso à França para o encontro regional da Comitê Católico contra a Fome e para o Desenvolvimento (CCFD)", que seria realizado em Rennes, entre os dias 22 e 23 de janeiro do ano de 1977. A visita do Bispo de Crateús à França seria uma ocasião oportuna para que dois velhos conhecidos se encontrassem e compartilhassem impressões acerca de assuntos de relevância comum. Além de sugerir a reunião, o padre Jouffe relatou ter lido "com muito interesse a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, lançada pela Comissão Representativa da CNBB".[436] De acordo com o remetente, "a imprensa francesa" deu "muita repercussão" ao documento e a "opinião pública cada vez mais se" levantava "contra as reações e a opressão institucionalizada" no Brasil.[437] Os carimbos atestam a autenticidade dos registros apreendidos pelo SNI de Fortaleza, destacando-se ao menos dois fatores na troca de mensagens monitorada pelos espiões da ditadura. O primeiro e mais perceptível está relacionado aos desdobramentos de um manifesto da CNBB contra o regime militar brasileiro, que não apenas ganhou destaque na imprensa francesa, mas também sensibilizou a opinião pública daquele país.[438]

A cúpula do regime militar estava ciente de que a divulgação de protestos como a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, assinada por figuras de relevo da Igreja Católica, prejudicaria a imagem do governo no exterior e comprometeria sua credibilidade. Em maio de 1973, o SNI já demonstrava sua preocupação com o Manifesto dos Bispos do Nordeste,

---

[435] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Fortaleza. Informação n. 373/116/AFZ/76. Daniel Constant Jouffe. 30 de novembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 99451/76.
[436] Ibidem.
[437] Ibidem.
[438] Sobre a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, ver o primeiro tópico deste capítulo.

intitulado *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Naquela ocasião, a agência de Salvador reteve um exemplar do material e enviou à matriz, após realizar uma análise minuciosa que sublinhou as críticas dos bispos nordestinos ao "Milagre Econômico" e à situação de penúria predominante na região Nordeste do país.[439] Segundo o relatório preparado por essa agência regional, o manifesto expressava uma "violenta contestação às instituições e ao governo brasileiro" e estava "fadado a desempenhar importante papel na campanha de calúnias contra o Brasil no exterior", além de "ter grande repercussão no campo interno, perturbando a imagem do país".[440] Se dentro do território nacional a censura impediu a circulação do documento chancelado pelos bispos nordestinos, tudo indica que as redes do humanismo cristão foram ativadas para viabilizar a propagação do manifesto no exterior. Não demorou para que o Departamento de Polícia Federal do estado do Ceará detectasse que a *France Presse* havia divulgado a declaração dos Bispos do Nordeste da seguinte maneira: "o rotundo contrapeso ao 'Milagre Brasileiro' que constitui a situação do Nordeste do País – fome, epidemias, desemprego, mínima renda por pessoa, foi denunciado hoje por treze bispos e quatro superiores provinciais de ordens religiosas".[441] A crescente visibilidade das manifestações do clero progressista no estrangeiro era, indiscutivelmente, uma fonte de inquietação para o governo militar no início da década de 1970. Entretanto, até mesmo a agência de Salvador reconheceu a perspicácia do conteúdo por trás do sugestivo título bíblico "Eu ouvi os clamores do meu povo", uma vez que o enredo do material demonstrava ser fruto de "um trabalho de equipe, resultado de muita pesquisa e estudos, em linguagem sóbria e cuidadosa".[442] A introdução "de fatos, estatísticas e dados oficiais e a utilização restrita de argumentos emocionais", conforme a avaliação do SNI, prescrevia que o documento visava chegar até as "elites, que se encarregariam de sua interpretação e difusão de massa".[443] O repertório invocado pela esquerda cristã e suas conexões internacionais através das redes humanistas faziam fervilhar os cérebros pensantes de alguns ministérios do governo. A apreensão era tanta que o chefe do SNI, general Carlos Alberto da Fontoura, remeteu imediatamente ao ministro da justiça, Alfredo Buzaid, os registros coletados acerca do manifesto dos Bispos do Nordeste para que providências fossem tomadas. O

[439] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Salvador. Informação n. 083/21/ASV/SNI/73. Manifesto dos Bispos do Nordeste. 08 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 58875/73.
[440] Ibidem.
[441] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Centro de Informações. Manifesto dos Bispos do Norte. 08 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 59318/73.
[442] Ibidem.
[443] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Salvador. Informação n. 083/21/ASV/SNI/73. Manifesto dos Bispos do Nordeste. 08 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 58875/73.

responsável pelas malhas da espionagem política procurava alertar a pasta da Justiça sobre as eventuais implicações legais decorrentes da colaboração de religiosos estrangeiros que haviam assinado o documento de contestação ao governo brasileiro.[444]

Nesse sentido, quando o padre Daniel Constant Jouffe relatou a Dom Antônio Batista Fragoso sobre a repercussão da "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus" na opinião pública francesa, em correspondência vigiada por agentes da espionagem política de Fortaleza, já existia uma apreensão do regime quanto a essas manifestações incisivas dos clérigos progressistas, que regulamente ecoavam fora das fronteiras nacionais. Tanto o manifesto *Eu ouvi os clamores do meu povo*, publicado em 1973, quanto a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, noticiada alguns anos depois, confirmam que as redes operacionalizadas pela esquerda cristã serviam para avivar elementos de um repertório que transitavam por diferentes continentes naquela conjuntura histórica.

A projeção da "Comunicação Pastoral" da CNBB no exterior não foi o único assunto discutido na troca de correspondências entre o padre Jouffe e o Bispo de Crateús. Isso porque a provável viagem de Dom Antônio Batista Fragoso à França gerou certa expectativa em alguns círculos religiosos da Europa Ocidental. Com a intenção de comprovar sua alegada eficácia, a agência de Fortaleza conseguiu capturar a carta do *Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement* endereçada a Dom Antônio Batista Fragoso. Nesta missiva, a entidade formalizava o convite para que o Bispo participasse de uma série de atividades programadas para o início de 1977. O aguardado deslocamento de um representante do clero progressista "terceiro-mundista" para o velho continente, conforme reportado na carta do padre Jouffe, trazia à tona os contatos internacionais estabelecidos por essa corrente cristã, que estava sendo vigiada de forma sistemática pelo SNI. A partir dessa evidência documental, é possível observar como operavam os canais utilizados por muitos religiosos da América Latina e o constante fluxo de práticas e retóricas sociais que cruzavam o Atlântico. Essas práticas foram empregadas para contestar o autoritarismo e o subdesenvolvimento predominante no continente. O que mais chama a atenção na carta do *Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement* são

[444] Segue a íntegra do documento: "Senhor Ministro. Para conhecimento de V. Exa., encaminho o documento anexo, que trata de assunto de interesse desse Ministério. Solicito a V. Exa., Sr. Ministro, considerando a gravidade do contido no referido documento, as providências que julgar cabíveis em decorrência, tendo em vista que cinco dos religiosos que assinam o manifesto em causa são estrangeiros, a saber: Frei Walfrido Mohn e Frei Pascácio Rettler são alemães; D. Rino Cerlesi e Padre Tarcisio Botturi são italianos e Padre Gabriel Hofstede é holandês. Aproveito a oportunidade para renovar a V. Exa. os protestos de minha perfeita estima e consideração. Gen. Div. Carlos Alberto de Fontoura". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Salvador. Informação n. 083/21/ASV/SNI/73. Manifesto dos Bispos do Nordeste. 08 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 58875/73.

os temas da educação popular e da fome, que estavam no cerne do roteiro que Dom Antônio Batista Fragoso provavelmente seguiria em sua viagem ao estrangeiro. Ao leitor, o teor da carta:

> Caro amigo,
> Desculpe o longo silêncio de nossa parte. Os meses passam com a velocidade das semanas. Em resposta à sua carta de 13 de julho, eis que lhe propomos trabalhar conosco. Desejamos, em princípio, que passes por Paris.
> A fim de aprofundarmos as vantagens do nosso trabalho de educação com as Dioceses, teremos, este ano, uma série de fins de semana, em substituição às Jornadas Nacionais, que já conheces. Um desses fins de semana realizar-se-á em Rennes, nos dias 22 e 23 de janeiro de 1977.
> Desejamos que estejas conosco nessa ocasião e possas manter contatos com as nossas Comissões Diocesanas durante uma pequena viagem às regiões de La Loire e Bretanha.
> Em Paris, desejamos trabalhar um pouco com você.
> Propomos, pois, a sua chegada a Paris, em 17 de janeiro, de onde partirás, então para a África, em 25 ou 26 de janeiro.
> Pensamos preparar-lhe o seguinte roteiro:
> Alto Volta: porque é uma região de Sahel que foi duramente castigada pela seca e onde interessantes iniciativas foram tomadas. Aí teremos bons contatos.
> Em seguida, passarás rapidamente em Costa do Marfim para conhecer uma outra realidade, depois em Guiné-Bissau, onde explicar-lhe-emos os problemas surgidos após a descolonização e as perspectivas de transformação. Existe, em particular, um esforço interessante acerca do plano educativo.
> Depois voltarás a Europa, devendo estar em Viena de 2 a 9 de março, como previsto.
> Quando da sua chegada aqui, discutiremos, igualmente, como melhor aproveitar o restante de sua viagem.
> Se estiveres de acordo com esta contra proposição, e nos confirmar as datas, daremos instruções a respeito da sua passagem, para o fim do ano.
> Alegres pelo ensejo de trabalharmos juntos, toda a equipe da CCDF envia-lhe fraternais lembranças.

Não existem outras provas materiais que confirmem a jornada do Bispo de Crateús na Europa e em África. Contudo, com base nas informações da carta remetida pelo *Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement*, é razoável levantar algumas suposições. Antes de tudo, é importante ressaltar que o texto foi assinado por Jackie Fabre e por Henryane de Chaponay. Do primeiro nome, há poucas informações confiáveis, mas o segundo nome refere-se a uma ilustre filantropa francesa, descendente de família aristocrata cuja linhagem remonta diretamente ao rei Luís Filipe I (1773-1850). Na década de 1950, Henryane de Chaponay teve uma atuação relevante na luta pela independência de Marrocos e aproximou-se da órbita do catolicismo renovado. Todavia, foi apenas na década de 1970 que o Conselho Ecumênico de Igrejas delegou a Henryane de Chaponay a incumbência de avaliar e selecionar alguns projetos de interesse da cristandade na América do Sul. Segundo consta, a benfeitora manteve contato e colaborou com Chico Whitaker e Paulo Freire. O diálogo com o educador

brasileiro levou à criação do Centro de Estudos do Desenvolvimento da América Latina (CEDAL), fundado em meados dos anos de 1970. Já no limiar do século XXI, Henryane de Chaponay participou do Fórum Social Mundial (FSM).

Considerando a trajetória histórica de uma das signatárias da carta enviada no final de 1976 a Dom Antônio Batista Fragoso e o próprio conteúdo do documento, podemos deduzir que o Bispo de Crateús havia feito contato prévio com o *Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement*. Isso sugere que ele estava inteirado das Jornadas Nacionais promovidas por religiosos franceses em períodos anteriores, as quais deram lugar a um trabalho educacional promovido nas Dioceses. Uma dessas atividades educacionais estava programada para ocorrer entre os dias 22 e 23 de janeiro de 1977, e o bispo brasileiro participaria na condição de observador. Ademais, a carta valorizava a potencial troca de conhecimentos entre Dom Antônio Batista Fragoso e as Comissões Diocesanas das regiões de La Loire e da Bretanha. Após a estadia na França, foi sugerido que o bispo se deslocasse para o continente africano, onde firmaria contatos em uma região do Sahel, na Costa do Marfim e em Guiné-Bissau. Em seguida, o religioso regressaria à Europa para cumprir agenda em Viena. Os registros capturados pelo SNI expõem uma parte da cartografia do humanismo cristão e as conexões internacionais feitas pelo clero progressista. A delimitação geográfica dos estados nacionais não impedia a troca de experiências e a circulação de ideias no mundo católico pós-guerra. Portanto, o roteiro proposto ao Bispo de Crateús concentrava-se na discussão de temas que afetavam outras sociedades e que apresentavam semelhanças com as condições experimentadas pelas classes populares no Brasil.

A jornada que Dom Antônio Batista Fragoso supostamente realizaria no exterior contemplaria o conhecimento de problemas como a seca, a fome, o processo de descolonização de África e a elaboração de planos educativos para superar a pobreza. As contradições subjacentes à última transição política brasileira, que deram origem a novas relações democráticas, não terminavam no terreno escorregadio estipulado pelo governo ditatorial e seus serviços de espionagem. Os canais do humanismo cristão moldaram expectativas e, nesse espaço de interação entre diferentes círculos católicos espalhados ao redor do mundo, os temas frequentemente abordados pelo clero progressista brasileiro ganharam legitimidade internacional. Os frutos colhidos nas comunidades de base cristãs até aquela quadra histórica, assim como os desafios derivados da fome e da miséria, abriram caminho para que os representantes dessa vertente renovada do catolicismo "terceiro-mundista" pudessem se manifestar no exterior e estabelecer interlocuções profícuas. Essas matérias faziam parte da vida concreta que estava evidente e batia à porta de incontáveis paróquias e dioceses do Brasil.

Portanto, os fluxos contínuos do humanismo cristão demonstravam uma vasta capilaridade. Sem a compreensão adequada desses circuitos internacionais, a análise das temporalidades dissonantes do processo que concebeu a Nova República ficaria incompleta.

As redes internacionais humanistas eram dinâmicas e não se restringiam apenas às viagens de bispos e outros religiosos brasileiros e latino-americanos aos países da Europa Ocidental. O movimento inverso também se revelou bastante significativo. Dessa forma, muitos sacerdotes estrangeiros estiveram no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980 – e até mesmo nas décadas anteriores – onde testemunharam a espoliação que marcava a vida cotidiana dos trabalhadores e das camadas populares dos lugares mais recônditos desta imensa superfície territorial. Em muitos relatórios do SNI, constata-se um verdadeiro cerco à presença de padres estrangeiros no Brasil durante a ditadura militar. Atribuía-se a intervenção dos chamados "alienígenas", isto é, dos religiosos de outras nacionalidades, a deterioração dos valores católicos tradicionais e a postura de enfrentamento ao regime adotada pela vertente progressista do clero. Em junho de 1981, a agência do Rio de Janeiro descobriu um folheto que foi preparado e distribuído por uma associação francesa da Bretanha. Por meio desse material, os espiões tentaram "reconstituir os passos e as ligações do grupo de 16 franceses" que havia aportado em Salvador, na Bahia, em julho do ano anterior.[445] Segundo o parecer do SNI, os religiosos, oriundos da região localizada no extremo noroeste da França, chegaram ao Brasil para uma temporada de estudos, sob "os auspícios de uma organização católica progressista, intitulada *Journées Internationales por uma societé depassant les dominations*, em íntima ligação com elementos do clero e do laicato" local, que atuavam "junto às Comunidades Eclesiais de Base".[446]

Instalados no Brasil, os cristãos franceses mantiveram "contato permanente com membros do clero progressista que", segundo as palavras do escrivão do SNI, "lhes mostraram apenas os aspectos" ruins do "quadro socioeconômico" do país e apontaram "a Revolução de 1964", o "sistema de governo" e o "capitalismo" como "os únicos responsáveis pelos males que" afligiam "uma parte da população rural e urbana".[447] A visita ao Brasil rendeu uma publicação que foi redigida pelo grupo católico da Bretanha, incluindo "mensagens de Dom

[445] Antes de regressarem para a França, os religiosos firmaram contato com as redes do clero progressista brasileiro e percorreram diferentes regiões do país, seguindo este itinerário: Salvador/BA, João Pessoa/PB, Recife/PE, Brasília/DF, Goiânia/GO, São Paulo/SP, Foz do Iguaçu/PR, Santo André/SP, Novo Iguaçu/RJ e Rio de Janeiro/RJ.

[446] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência do Rio de Janeiro. Informe n. 163/40/ARJ/81. Jornadas Internacionais por uma sociedade superando as dominações (JISSD). 24 de junho de 1981. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 4806/81.

[447] Ibidem.

Hélder Câmara, Dom Evaristo Arns e Waldemar Rossi".[448] As impressões deixadas no folheto dos religiosos da Bretanha ilustram como as bandeiras do clero progressista brasileiro, em defesa da urgência de se modificar as estruturas políticas e socioeconômicas que perpetuavam uma sociedade desigual, atraíam círculos católicos da Europa Ocidental e de outras partes do mundo. Na década de 1970, o catolicismo avançado fortaleceu suas conexões por meio do intercâmbio de experiências e da circulação de suas ações sociais, promovendo a integração de iniciativas que não ficaram alheias à transição política em curso no Brasil.

Em março de 1977, a Embaixada do Brasil em Ottawa enviou um telegrama ao SNI informando que o jornal *The Citizen* havia divulgado um pronunciamento deletério de Dom Adolphe Proulx, bispo de Hull, cidade situada na província canadense de Quebec. Sensibilizado pela sua participação no recente encontro episcopal em São Paulo, que contou com a presença de aproximadamente 270 pontífices, o religioso teceu palavras incisivas em discordância à política do governo brasileiro. O Bispo Proulx frisou que a Igreja Católica era a principal instituição a se opor à ditadura e que uma parte de seu "rebanho" estava sendo atacada "em virtude da preocupação do regime com a Segurança Nacional", doutrina que havia se tornado a filosofia mestra dos militares.[449] Em nome dessa filosofia justificava-se numerosas atrocidades, pessoas eram presas, torturadas e mortas sem qualquer julgamento. A violação dos direitos humanos se dava à luz do dia em nome de uma cruzada ensandecida contra o comunismo. O líder religioso de Hull também foi enfático na crítica social e pressentiu que o quadro se apresentava como um agravante para a atuação dos evangelizadores: "num país onde a pobreza é a regra, o trabalho dos missionários é longo e árduo", disse.[450] E complementou: "a legislação social é muito inadequada; o salário mínimo mal dá para atender a metade das necessidades de uma pessoa e apenas 50% do povo vai à escola".[451] A reportagem do *The Citizen* soava como um apelo para que canadenses e norte-americanos fizessem pressão nos governos e nas empresas multinacionais de suas respectivas nações a fim de que medidas restritivas fossem adotadas, inviabilizando a "manutenção desses regimes". Na visão do Bispo, o Brasil era um "país potencialmente rico" que sofria com "a desordem econômica" pelo fato de os "grandes setores de sua economia" serem "controlados no exterior".[452] A declaração de Adolphe Proulx ascendia um fio de esperança na alma dos cristãos, pois ele presenciou o avanço das paróquias

[448] Ibidem.
[449] Arquivo Nacional. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Ministério das Relações Exteriores. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. DSI/1157. Canadá: Declarações do Bispo Dom Adolphe Proulx sobre o regime brasileiro. 11 de março de 1977. BR DFANBSBIE.
[450] Ibidem.
[451] Ibidem.
[452] Ibidem.

"através da educação, no sentido de conscientizar o povo da sua responsabilidade social para a mudança no sistema".[453] O exemplo demonstra que a ditadura brasileira sofreu questionamentos em duas frentes que guardavam afinidades com o tema dos direitos humanos: as violências perpetradas pelo Estado e as iníquas desigualdades sociais. As trocas facilitadas pelas conexões internacionais no mundo católico também acarretaram em constrangimentos às empresas multinacionais que investiam no Brasil. Perder o apoio dessas empresas poderia ser um complicador para o regime, especialmente porque, no final da década de 1970, o poder da caserna já não era unanimidade no ramo dos negócios.

O cientista político Ernesto Seidl e o sociólogo Wheriston Silva Neris identificaram, a partir da "atuação de padres estrangeiros no desenvolvimento de pastorais sociais no Maranhão", a existência de uma espécie de internacional católica formada em meados do século XX (Neris; Seidl, 2015, p. 141). O percurso dos padres observados pelos autores demonstra que eles estavam "vinculados a dioceses estrangeiras que, atendendo aos apelos de Pio XII (1939-1958) através da Encíclica *Fidei Donum* (1957), engajaram-se no apoio às Igrejas do Terceiro Mundo" (Neris; Seidl, 2015, p. 141). De acordo com a investigação de Neris e Seidl, a "maior parte desses sacerdotes provinha da Espanha, Itália, Canadá e França, onde há pouco haviam sido fundadas organizações de cooperação internacional católicas estimuladas pelas redes do terceiro-mundismo católico e pelo aumento de importância das igrejas do Cone Sul", representadas pela "complexa rede pastoral, espiritual, institucional e doutrinal do catolicismo contemporâneo" (Neris; Seidl, 2015, p. 141). A perspectiva dos autores está inserida nos estudos recentes que têm buscado chamar a atenção para as "malhas transnacionais, católicas e ecumênicas, que circulavam entre Europa, América do Norte e América Latina, e como nessas redes militantes foi sendo criado outro espaço, dominado por relações mais informais e pelo intercâmbio de ideias, práticas e trocas culturais em vários sentidos" (Neris; Seidl, 2015, p. 142).[454] Contudo, apesar da importância dos laços não oficiais, essa rede operou por conta de toda uma arquitetura institucional já existente. Segundo Neris e Seidl, a "circulação de recursos humanos e financeiros dentro da estrutura transnacional do catolicismo com destinação à Igreja latino-americana e brasileira foi beneficiada pela criação de organizações do episcopado e de organismos de atuação pastoral" (Neris; Seidl, 2015, p. 145). Esses organismos, portanto, "rapidamente solaparam o estado de isolamento de diversas circunscrições e movimentos religiosos" (Neris; Seidl, 2015, p. 145). Portanto, não é factível decifrar o papel do clero

[453] Ibidem.
[454] Os autores citam Chaouch, 2007; Compagnon, 2008, 2009a, 2009b; Mabille, 2001.

brasileiro no tempo da ditadura militar e seu contato com as classes populares sem situá-lo como uma parte importante dos circuitos internacionais do mundo católico pós-guerra.

Embora os canais transnacionais do catolicismo da segunda metade do século XX tenham respaldado as diretrizes do clero progressista brasileiro, eles também contribuíram para a reestruturação dos grupos dirigentes do episcopado nacional, que se converteram em "uma elite corporativa cujos traços e tarefas se reconfiguraram de modo contundente ao longo do século XX" (Seidl, 2017, p. 54). Segundo o argumento desenvolvido por Seidl, "na base do empreendimento de renovação da Igreja esteve uma dinâmica muito vigorosa de importação tanto de mão-de-obra quanto de modelos de excelência religiosa, vindos de Roma e de outras partes da Europa" (Seidl, 2017, p. 54). Se pensarmos em efeitos de longo prazo, "esse impulso privilegiou uma instituição centrada nas regiões Sul e Sudeste do país, base de recrutamento e preparação de quadros dirigentes marcados por origens rurais em famílias modestas e extensas de descendentes de imigrantes com forte ligação com a Igreja" (Seidl, 2017, p. 54). De um lado, a partir da década de 1950, muitos religiosos estrangeiros desembarcaram em solo brasileiro por intermédio dos circuitos internacionais abertos pela Igreja Católica; de outro, "uma elite de seminaristas latino-americanos também partiu para realizar seus estudos na Europa e estabeleceu conexões com os centros universitários católicos que eram até então os pontos mais avançados de mutação no pensamento católico", sobretudo no "triângulo geográfico da Bélgica, França e Alemanha" (Neris; Seidl, 2015, p. 143). A comunidade de informações da ditadura militar brasileira deparava-se com os retalhos de uma cartografia que ilustrava como o clero progressista se articulou para tecer um repertório em defesa dos direitos humanos e da redução das desigualdades nos anos da transição política.

Para concluir o capítulo e direcionar a discussão, será apresentado mais um exemplo. Em dezembro de 1977, o diplomata Expedito de Freitas Resende, então chefe da Embaixada brasileira junto à Santa Sé, despachou um telegrama com a transcrição não oficial de uma entrevista de Dom Paulo Evaristo Arns ao jornalista Leonardo Vergani. O periódico italiano *Corriere della Sera*, localizado em Milão, resolveu publicar o depoimento completo do Cardeal, o que despertou o interesse do emissário brasileiro. A matéria narrava a agitada rotina da Cúria Metropolitana de São Paulo e a busca incansável de populares oriundos de várias regiões do país por um contato com Dom Paulo Evaristo Arns. O secretário do Cardeal, Padre Francisco Gandolfo, precisava se desdobrar em virtude da quantidade de pessoas que traziam consigo os seus infortúnios para dividir com o líder religioso, ou que simplesmente aguardavam em longas filas, mantendo firme a esperança de ouvir singelas palavras de conforto. No decorrer da entrevista, Dom Paulo Evaristo Arns expressou opiniões contundentes sobre o regime militar.

Nos dizeres do Cardeal, "aqueles que" pleiteavam "uma vida mais justa" e "o fim da exploração" recebiam o tratamento de "subversivos". O seu alvo preferido era o governo Geisel, acusado de prejudicar a Igreja sempre que possível e de aplicar uma rígida censura ao semanário editado pela Cúria Metropolitana de São Paulo.[455] "O nosso semanário é o único, junto com *Movimento*, que tem um censor estatal ao qual devem ser submetidos todos os artigos", ruminava.[456] Conforme iniciado neste capítulo, as relações entre a Igreja Católica e os militares não andavam nada bem no ano de 1977. Quanto ao registro histórico feito pela Embaixada brasileira do Vaticano, é válido notar que Dom Paulo Evaristo foi apenas mais um nome do clero progressista a ser vigiado de perto pela comunidade de informações ao se movimentar pelas redes internacionais da Igreja Católica. O trabalho do embaixador Espedito de Freitas Resende personifica com destreza a dobradinha SNI e CIEX. No entanto, é necessário direcionar a análise da entrevista de Paulo Evaristo Arns ao jornalista Leonardo Vergani para os estratos temporais que a fala do sacerdote comportava, levando em consideração que a interseção de diferentes ritmos temporais em um único objeto de estudo ilumina algumas disputas que foram decisivas no andar da última transição política brasileira.

Ao *Corriere della Sera*, o Cardeal Arns frisou que a "Igreja Católica no Brasil" representava "a única voz contra uma ditadura que há anos" empregava "métodos ferozes" contra seus opositores políticos. Após o fracasso da luta armada, os católicos compunham a "única força organizada com ramificações capilares, um pouco onde quer que seja", ainda capaz de desafiar a estrutura autoritária de poder. Os itinerários do clero progressista, portanto, conectaram a dimensão internacional do humanismo cristão e suas distintas apropriações à politização do cotidiano popular abraçada por padres, bispos, freiras e leigos. Segundo Arns, as "comunidades de base criadas por sacerdotes corajosos" congregavam "um número enorme de fiéis". Essas organizações haviam definido "uma escala de prioridades para as intervenções pastorais", em que várias bandeiras de luta despontavam. Entre as quais, a dos direitos humanos aparecia na dianteira, "depois os problemas dos marginalizados, a seguir as intervenções sobre o mundo do trabalho e as questões das periferias miseráveis que circundam as grandes cidades

[455] O relatório do embaixador brasileiro traz uma passagem inusitada da matéria divulgada no veículo italiano: "Escrevi ao Presidente Geisel, pedindo o fim da censura. O presidente me respondeu com uma carta de muitas páginas. Afirma que também a Igreja tem a sua censura. Pois bem, a Carta do Presidente será publicada no nosso hebdomadário. Sabe o que aconteceu? A carta de Geisel também teve de passar pelas mãos do censor". "E o Cardeal nos mostra muitas folhas datilografadas. Cada uma delas tem a assinatura do Presidente. Mas também o timbre do solertíssimo censor. O Cardeal sorri".

[456] Arquivo Nacional. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Correspondência da Embaixada do Brasil junto à Santa Sé. Referência do documento DE-I/SEB/SEI, n. 715. Reportagem do "Corriere dela Sera" sobre assuntos da Igreja no Brasil: Declarações do Cardeal de São Paulo. 20 de dezembro de 1977.

brasileiras".[457] Todos os temas reportados, nas palavras de Dom Paulo Evaristo Arns, eram assuntos "que o governo" militar preferia "não ouvir falar".[458] Nas locuções do Cardeal de São Paulo, identificam-se pelo menos três ritmos temporais que se cruzaram regularmente na década de 1970: a temporalidade das conexões internacionais do catolicismo progressista; a temporalidade das demandas das camadas populares da sociedade brasileira; e a temporalidade projetada pelos militares para a transição, que incluía a distensão política e social. A intersecção desses três ritmos temporais será objeto de estudo do próximo capítulo. Afinal de contas, o repertório que rondava as redes do mundo católico progressista da segunda metade do século XX teria pouquíssima eficácia se não estivesse enraizado no cotidiano popular. Correndo o risco de ser redundante, certamente esse repertório seria de pouca utilidade para entender as histórias que permeiam a última transição política brasileira se não fosse constantemente apropriado e adaptado por pessoas comuns para atender às suas necessidades materiais concretas.

[457] Ibidem.
[458] Ibidem.

3 O ENSAIO DEMOCRÁTICO

Este capítulo discute o modo pelo qual o repertório de mobilização social de base cristã, acionado pelas classes populares em diálogo com os representantes do clero progressista, pôs em disputa os sentidos de democracia alvitrados durante a última transição política brasileira. As evidências recolhidas na imprensa e nos arquivos da comunidade de informações da ditadura militar sugerem que o tempo da "distensão política" anunciado por Ernesto Geisel não se impôs de forma homogênea ao conjunto da sociedade. A alternativa autoritária concebida para apaziguar os conflitos sociais, que eram amplificados pelo crescente descontentamento em relação ao aumento do custo de vida e a espoliação do cotidiano, esbarrou em outros ritmos temporais que também regiam as experiências das camadas populares. Essa alternativa autoritária recebeu o nome de "distensão social", conforme foi explorado no primeiro capítulo desta tese.

O SNI, por sua vez, permaneceu atento às conexões internacionais construídas pelo clero progressista e seguiu monitorando qualquer sinal de propagação das retóricas provenientes do humanismo cristão que pudessem comprometer a legitimidade do governo. Para atender a essa demanda, a espionagem política adotou duas abordagens. Em primeiro lugar, procurou comprovar que os sacerdotes ligados à esquerda cristã recebiam financiamento externo para fomentar as comunidades de base e promover atividades de contestação ao regime. Em segundo lugar, inspecionou, de forma rigorosa, a presença de religiosos estrangeiros em alguns municípios do território nacional, que eram acusados de "contaminar" a Igreja Católica e incutir ideias "subversivas" no tecido social do país. Enquanto isso, o clima envolvendo o governo Geisel e a hierarquia eclesiástica continuou cercado de muita incerteza, como ilustra o manifesto da CNBB divulgado em 1977, denominado *Exigências Cristãs de uma ordem política*. Na verdade, os ânimos entre a Igreja Católica e os militares se aquietariam apenas com a chegada de João Figueiredo ao comando da ditadura.

Na segunda metade dos anos de 1970, despontava no debate público um maior volume de reivindicações populares que estavam diretamente associadas ao tema das desigualdades sociais e a seus desdobramentos prementes. Tornou-se habitual a imprensa divulgar extensas matérias sobre os desafios enfrentados pelo povo no dia a dia, com ênfase dada ao desemprego, à inflação, à falta de moradia, ao acesso à terra, às rotas migratórias, ao atendimento básico de saúde e à fome. Isso nos leva a crer que certos valores do humanismo cristão, transmitidos por intermédio daqueles que orbitavam a esfera de influência do clero progressista, foram

traduzidos e assimilados pelas camadas populares através das lutas empreendidas contra as desigualdades sociais.

No final de 1979, o Congresso Nacional promulgou uma lei que dissolveu os dois partidos instituídos com o AI-2. Neste e no próximo capítulo, o leitor irá se deparar com as forças políticas que se organizaram conforme o surgimento de novas agremiações. O cenário viabilizou a criação dos seguintes partidos: o Partido Democrático Social, PDS; o Partido do Movimento Democrático Brasileiro, PMDB; o Partido Trabalhista Brasileiro, PTB; o Partido Democrático Trabalhista, PDT; e o Partido dos Trabalhadores, PT. Salvo o primeiro, que reteve em suas fileiras os líderes da extinta Arena, "os outros partidos contavam entre seus fundadores com expressiva participação de políticos cujos direitos políticos haviam sido cassados e de outros que voltavam do exílio" (Nicolau, 2012, p. 110-111).

Os agentes do SNI inspecionaram as batalhas quase silenciosas que percorriam a existência de milhares de sujeitos anônimos, que se colocavam em busca de direitos e condições materiais dignas. Durante as incursões daqueles que atuavam no âmbito da espionagem política aos subúrbios dos centros urbanos e às distantes áreas do interior do país, vários documentos que circulavam pelas organizações de bairro foram apanhados e anexados aos relatórios do SNI. Na maioria dos casos, tratava-se de pequenos jornais comunitários ou materiais que eram distribuídos nas CEBs. Esses fragmentos do passado são valiosos para a investigação histórica, pois fornecem importantes subsídios para a análise das reivindicações mobilizadas por pessoas comuns que forjaram novas relações políticas naquele contexto e definiram o curso da redemocratização brasileira. Os órgãos de informações da ditadura militar e os círculos governamentais sabiam muito bem da existência de focos de descontentamento no âmago das camadas populares, o que representava uma verdadeira ameaça ao sucesso da distensão gradativa do sistema político e, consequentemente, da institucionalização do modelo autoritário em alicerces supostamente democráticos. Assim, o argumento a ser defendido neste capítulo consiste em reconhecer que uma agenda popular para a transição política brasileira foi gestada a partir da movimentação do repertório apoiado em elementos cristãos.

Em grande medida, essa outra transição dos "de baixo" pressionou a temporalidade determinada pelo regime militar para a condução do processo de abertura política. Para alguns grupos, a democracia que deveria surgir após anos de ditadura seria uma democracia representativa de baixa intensidade, capaz de ocultar as conflagrações sociais do período e alijar os representantes do "povo" das cercanias do poder. Para outros, essa palavra ecoava, ao menos no vocabulário, uma promessa de ver as suas necessidades imediatas atendidas e ampliar os limites de uma cidadania fraturada. A partir de 1979, o país iniciava um ensaio democrático.

3.1 OS CRISTÃOS NO COTIDIANO POPULAR E O FRACASSO DA DISTENSÃO SOCIAL

Não havia decorrido muito tempo desde que Ernesto Geisel anunciou a distensão, quando a agência do SNI do Rio de Janeiro efetuou um levantamento detalhado para medir a temperatura da abertura política no Congresso e nas ruas. A peça enviada a Brasília, intitulada *Apreciação sobre a conjuntura nacional*, incluía diagnósticos pontuais sobre a proposta de descompressão gradativa do regime, o diálogo do governo com a Igreja Católica e o aumento do custo de vida.[459] Os agentes encarregados de redigir o parecer do documento se basearam em notícias que foram publicadas nas páginas da grande imprensa, principalmente nos periódicos *O Globo* e *Jornal do Brasil*. As observações do departamento de informações da ditadura são pertinentes porque corroboram com o argumento segundo o qual a distensão política corria em paralelo a outros ritmos temporais, em especial aqueles advindos dos circuitos internacionais do catolicismo progressista e do exaustivo cotidiano das classes populares. Controlar as temporalidades dissonantes da transição era imprescindível para os partidários do regime. Se ao governo Geisel foi atribuída a tarefa de institucionalizar o projeto de poder autoritário em bases supostamente democráticas, também cabia à ditadura militar aparar as arestas que jogavam contra o modelo gestado com o golpe de 1964. Dessa forma, as agências regionais do SNI eram convocadas a preparar o terreno e coletar referências acerca da repercussão da abertura política no debate público e nos meandros parlamentares. Aparentemente, o governo solicitava esse tipo de relatório para entender o verdadeiro impacto de seu projeto gradualista no conjunto da sociedade e realizar correções de rota, caso fossem necessárias. As eleições de novembro de 1974 também se aproximavam, de modo que avaliações dessa natureza poderiam ser frequentes para prevenir surpresas e legitimar a votação no partido do governo, mas o resultado do pleito cairia como uma ducha de água fria nas fileiras do regime.

O tempo planejado pelos militares para o desenrolar da transição política não se impôs de maneira uniforme sobre os demais aspectos da vida nacional. A preocupação da comunidade de informações com os descontentamentos sociais sugere justamente o contrário. Não era tão simples supervisionar e controlar o "ecossistema" de longa duração que regia a sociedade

[459] Outros temas foram apreciados no documento, entre os quais mereceram atenção o "estabelecimento das relações diplomáticas e comerciais com a República Popular da China", os "pronunciamentos de políticos contestando a Revolução de 31 de março de 1974", os "pronunciamentos de elementos que foram punidos pela Revolução", os "indícios de reorganização das atividades subversivas" e as "críticas a ministros do Governo".

brasileira, alicerçado em códigos construídos historicamente por meio de hierarquias extremamente rígidas. As vivências que expressavam esses estratos de tempo mais densos na década de 1970 se entrelaçaram com a efervescente retórica cristã progressista do mundo católico da segunda metade do século XX, como revela a documentação analisada. Os historiadores, portanto, não devem confundir o predomínio exercido pela ditadura sobre o tempo da política durante a última transição e ofuscar as agitações sociais que sacudiram os anos que precederam a chegada da Nova República. É verdade que havia um espaço muito restrito para qualquer tipo de mobilização social, mas as classes populares encontraram brechas que desafiaram o tempo homogêneo dos militares. Isso explica, em grande medida, a vigilância permanente do SNI face ao engajamento do clero progressista com as necessidades mais urgentes da população de baixa renda. Em algumas oportunidades, o regime precisou dar um passo atrás e readequar a sua estratégia de abertura em função dos ânimos que ameaçavam desestabilizar a ordem autoritária. A Lei Falcão (1976) e o Pacote de Abril (1977) simbolizam os recuos de um governo que não deixou de cassar mandatos, reprimir opositores e vigiar a sociedade, mesmo após ter anunciado a descompressão do sistema político.

Em setembro de 1974, a percepção imediata dos acontecimentos registrada pela agência do SNI do Rio de Janeiro era a de que o debate sobre a abertura política tomava conta das "esferas representativas da nação, depois que o general Geisel, ao assumir a Presidência da República – admitindo existir nas mãos do Executivo, uma grande soma de poderes criados por regime de exceção – deixou implícita a possibilidade" de transpor o legado da "nova ordem" para a carta constitucional.[460] Os militares estavam convencidos de que os dez anos à frente do poder foram eficazes para sanear as instituições do país e consolidar a "filosofia revolucionária no campo político", assim como havia sido feito "no campo econômico" com o "milagre".[461] Da antiga capital federal, o SNI conseguiu captar os burburinhos emitidos por congressistas e articulistas da imprensa a respeito da distensão lenta e gradual de Geisel. Nesses ambientes, predominava "uma alta dose de descrédito" com a promessa do "Governo de voltar-se para o sistema democrático representativo". Os parlamentares da oposição achavam improvável que o regime deixasse de lado a censura e os métodos repressivos para restabelecer o habeas corpus, a liberdade sindical e o direito de greve. O clima que pairava no ar era de muita desconfiança. Os investigadores do SNI, no entanto, sabiam perfeitamente que o real termômetro para

[460] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Encaminhamento n. 046/19/74/ARJ/SNI. Apreciação sobre a conjuntura nacional. 03 de setembro de 1974. BR DFANBSB V8. AC ACE 81009/74.
[461] Ibidem.

mensurar a receptividade do projeto de distensão política não estava nas redações dos jornais ou nas tribunas do Congresso, e sim nas ruas. Segundo o relatório, as "opiniões colhidas dos meios de comunicação" e no legislativo não retratavam completamente o que as pessoas comuns comentavam "nas esquinas, nas feiras e em reuniões sociais", espaços que poderiam se transformar em perigosas fontes de insatisfação contra o regime. Esses espaços, porém, contavam com práticas socioculturais muito peculiares, que não passavam obrigatoriamente pelo crivo da ordem autoritária. Nos ambientes de sociabilidade dos bairros, diversos sujeitos anônimos teciam a sua política do cotidiano e julgavam a seu modo os detentores do poder (Kuschnir, 2000). A comunicação da ditadura disputava esses recintos junto a outras formas de expressão, a outros discursos e a outros ritmos. Em resumo, era uma temporalidade dissonante daquela projetada pelo regime para o desenrolar da abertura política, mas que influenciaria o seu próprio desenlace.

Ao ter em conta as dificuldades materiais das camadas populares, o SNI notificou o governo sobre a magnitude do problema do custo de vida. Os agentes tiveram o cuidado de ir atrás de dados estatísticos para sustentar o parecer do relatório, por meio do qual eles prescreveram que a "análise mês a mês da evolução dos preços ao consumidor" apontava para "uma desaceleração no ritmo inflacionário" e "pela redução nos aumentos mensais". Apesar disso, "os repetidos aumentos no custo da gasolina, refletindo nos custos dos meios de transportes" impediam "uma redução maior nos preços".[462] Os investigadores do Rio de Janeiro concluíram o assunto que afetava diretamente o estado de ânimo dos mais pobres com uma pitada de ceticismo: "à medida que se utilizam nas pesquisas realizadas por esta Agência uma plêiade de gêneros diversificada em relação a pauta normal de levantamentos, os resultados encontrados são mais expressivos e até alarmantes, pois a estratificação é mais realista", advertiram.[463] Os meses apenas reforçariam as suposições do SNI, já que havia um grau latente de insatisfação popular com a espoliação da vida cotidiana. No decorrer de 1974, os colunistas dos grandes veículos de imprensa e os agentes que prestavam serviços ao sistema de vigilância política do regime constataram alguns focos de corrosão da legitimidade do poder autoritário, uma vez que as benesses do "milagre econômico" não beneficiaram igualmente a todos os segmentos da sociedade. As contradições do crescimento da economia foram exploradas em celebrações eucarísticas, nas falas dos bispos durante os seus itinerários internacionais e ainda reelaboradas por pessoas simples em várias localidades do território nacional, que estavam submersas em um mundo distante daquele dos privilégios das classes médias e das frações

[462] Ibidem.
[463] Ibidem.

empresariais, logrados nos anos áureos do "milagre". A ditadura ansiava por fazer a distensão política e consolidar o seu projeto de país, mas os "de baixo" já estavam experimentando uma transição muito particular, estampada pelas lutas incessantes contra o custo de vida, a inflação, a falta de moradia, o desemprego e, em casos mais graves, contra a fome.

A agência do SNI do Rio de Janeiro condicionou o sucesso da abertura ao que as pessoas estavam comentando "nas esquinas, nas feiras" e nas "reuniões sociais". Entretanto, um outro fator que ditaria os rumos da transição política seria definido pela capacidade de o regime estabelecer diálogo com a Igreja Católica. Os agentes, porém, se limitaram a verificar essa condição a partir do debate que se desenrolava nas páginas da imprensa. As matérias e os editoriais dos principais jornais do país tratavam a interlocução com os católicos como "uma das peças do mosaico de interesses do Governo", que estava "empenhado numa nova estratégia política" para o "gradual aperfeiçoamento da democracia", posição que os analistas rotulavam, sem manifestar um consenso irrevogável, como "distensão, redemocratização, institucionalização, descompressão, gradualismo, etc.".[464] Ao longo do processo de abertura política, o regime militar tentou controlar as reivindicações imediatas das classes populares através da chamada distensão social; por outro lado, o governo Geisel manteve uma relação excessivamente conturbada com a hierarquia eclesiástica, que iria se estabilizar somente com Figueiredo. A seguir, será apresentado o argumento segundo o qual a distensão social não saiu a contento dos militares, pois esbarrou em um repertório de mobilização social que contava com fortes traços do humanismo cristão. Pretende-se demonstrar ao leitor que o SNI fez todo o mapeamento da inserção dos religiosos progressistas no cotidiano das classes populares, o que confirma a politização das relações sociais que estava em curso e as disputas que ocorreram em torno dos sentidos de democracia na metade da década de 1970. Da mesma forma, a comunidade de informações também esteve vigilante aos posicionamentos emitidos pela CNBB contra o regime militar e às discordâncias que afetaram as correntes internas da Igreja Católica.

A afirmação de que a temporalidade autoritária não reinou em absoluto na transição política brasileira de 1974 a 1985 torna-se mais elucidativa ao traçarmos um paralelo com as reflexões formuladas por Reinhart Koselleck. Em *O conceito de História*, o historiador alemão, ao interpretar a tessitura dos marcos que estruturaram a História enquanto um campo de conhecimento, com seus meandros teóricos e metodológicos, pondera sobre a distância instituída no século XIX entre "experiência" e "expectativa". Nas palavras de Koselleck, nesse contexto "vai se desenvolvendo certa distinção que atribui a dimensão de futuro mais ao

[464] Ibidem.

‘progresso’, e a dimensão do passado mais à ‘História’, ainda que esse par de conceitos, de forma alguma, fosse utilizado exclusivamente de maneira antitética” (Koselleck, 2013, p. 202). O autor evoca a consciência de escritores que, no século XIX, perceberam estar atravessando um período limiar, caracterizado por mudanças profundas no que diz respeito à percepção temporal dos sujeitos. As mensagens trocadas por Clemens Theodor Perthes (1809-1867), por exemplo, repercutiam a “opinião pública da época, e, assim, várias passagens de suas cartas remetem àquela experiência de aceleração que fora apontada como específica para o novo tempo que iniciava” (Koselleck, 2013, p. 203). As representações sociais contidas nas correspondências de Perthes testemunham a “contemporaneidade do não contemporâneo” e ratificam a interligação de distintas camadas temporais em um mesmo presente. Basta reparar a leitura que Perthes faz do período do qual era espectador: “nosso tempo reuniu aquilo que era totalmente irreconciliável dentro das atuais três gerações, convivendo simultaneamente”. Prossegue Perthes: “As enormes contradições dos anos 1750, 1789 e 1815 dispensam a transição, e não aparecem como algo em linha de sucessão, mas como algo simultâneo dentro dos homens que vivem nesse momento – dependendo se são avós, pais ou netos” (Koselleck, 2013, p. 203).

Talvez o ensinamento mais importante da perspectiva de Koselleck sobre as cartas de Perthes seja o pressuposto de que um processo de transição – e a História é repleta de transições –, abarca temporalidades simultâneas. Ou seja, os anos de 1750, 1789 e 1815 foram percebidos sincronicamente no instante em que Perthes grafava suas letras em um singelo pedaço de papel. Ao ter esse argumento como ponto de referência para analisar os contrastes da última transição política brasileira, seria um erro fechar os olhos à coexistência de ritmos temporais conflituosos que moldaram a dinâmica de tal processo histórico, a começar pela distensão política anunciada pelos militares que deveria se sobressair em meio a todos os elementos que geriam a vida social do país. Contudo, longe de configurar uma abertura linear e perene como o governo imaginava, o tempo instituído pelos militares entrou em rota de colisão com movimentos que rompiam experiências temporais dissonantes da ordem autoritária. Como um mero exercício especulativo, seria interessante questionar quantos anos e eventos do passado se encaixam no período que vai de 1974 a 1985 no Brasil. Esta pesquisa, porém, não tem a menor intenção de oferecer uma saída para essa tarefa complexa. Em vez disso, o trabalho com as fontes possibilita localizar algumas camadas de tempo que coexistiram e matizaram novas relações políticas e sociais na passagem da ditadura militar para a Nova República. Além do tempo definido pelo regime que levaria à descompressão do sistema político, havia um estrato de tempo de longa duração, refletido pelas desigualdades sociais compartilhadas diariamente por setores

populares. Havia também outra dimensão temporal decorrente do humanismo cristão e de suas redes internacionais; além de uma temporalidade que se abria como um horizonte de expectativas, dentro do qual seriam travadas as disputas em torno da democracia e seus sentidos. A agência do Rio de Janeiro do SNI apelou ao debate público para medir a temperatura do projeto de abertura gradual do governo Geisel. É por onde iniciaremos a busca dos rescaldos da distensão social. Entender a ruína desse conceito autoritário é fundamental para a interpretação das intervenções sociais de atores com interesses antagônicos e das disputas que começaram a ganhar formas concretas na segunda metade da década de 1970 no Brasil.

Entre 1976 e 1978, a proposta de distensão social ainda aguçava o debate público, com mensageiros da ditadura e da oposição expressando suas respectivas opiniões sobre o assunto na imprensa. Havia também aqueles que eram resistentes a qualquer lampejo de abertura política e desprezavam a questão social. O brigadeiro Carlos Alberto Huet de Oliveira Sampaio, um correligionário da "linha dura" das Forças Armadas e presidente do Superior Tribunal Militar, era um dos expoentes dessa postura refratária. Em novembro de 1976, o militar proferiu as seguintes palavras de forma áspera: "há miséria no Brasil, todos sabemos, e que ela existe, também, em todos os países, nuns mais que noutros. Mas pior é a desordem e o caos a que pode a exploração da miséria levar, como vimos no Chile, durante o governo de Allende".[465] A fala do brigadeiro Huet sustenta uma falsa assimetria entre ordem e pobreza. Na impossibilidade de resolver as mazelas que afligiam o conjunto da sociedade, a manutenção da ordem seria mais conveniente a uma parcela do regime do que a implementação de políticas públicas direcionadas ao enfrentamento do quadro de miséria, pois a questão social poderia ser facilmente instrumentalizada por grupos de esquerda. Segundo o presidente do Superior Tribunal Militar, STM, a democracia tampouco se apresentaria como uma alternativa crível para lidar com as desigualdades sociais, Huet era categórico nesse ponto: "é comum ouvirmos de alguns políticos que, no Brasil, enquanto poucos enriquecem, muitos empobrecem, sem indicarem soluções que abreviem o mal", sentenciou.[466] Fazendo valer seus princípios autoritários, Huet argumentava que muito se discutia sobre "voltar à liberdade e à democracia, com a extinção do Ato Institucional n. 5, o AI-5, sem atentar para o que isso" realmente significava. Para ele, a implementação do sistema democrático não deveria ser cogitada enquanto agrupamentos subversivos continuassem na ativa.[467] O brigadeiro não estava sozinho nessa trincheira, o discurso em defesa da ordem em prejuízo da abertura política e da superação

[465] **Folha de S. Paulo**. "Desordem é pior que a miséria". São Paulo, p. 1, 12 nov. 1976.
[466] Ibidem.
[467] Ibidem.

das injustiças sociais certamente contava com mais apoiadores na sociedade e atraía muitos círculos militares (Mathias; Guzzi, 2010). Tratar da questão social, mesmo que para delatar a sua instrumentalização pelas esquerdas, não foi um ato de benevolência realizado por Huet, mas sim a imposição da realidade sobre um assunto que estava na ordem do dia.

Nos grandes jornais, a distensão social foi abordada indiretamente por articulistas em artigos sobre a fome, o êxodo rural, a violência urbana, os conflitos agrários, a subida do preço dos alimentos e o desemprego. Essas publicações com tal enfoque aumentaram consideravelmente na segunda metade da década de 1970. Em dezembro de 1975, o jornalista e ex-vereador Odon Pereira da Silva, escreveu um longo texto no qual realizou um balanço realista das dificuldades urbanas de São Paulo, antecipando os obstáculos que estavam por vir. A metrópole enfrentava gargalos muito graves com o crescimento desenfreado da população e à expansão das áreas periféricas, complicações que se somavam a alta taxa de mortalidade infantil, a ausência de saneamento básico e a carência alimentar. A saída desse cenário alarmante exigia um forte investimento público a médio prazo. Para o ano de 1976, estava previsto um aporte generoso do governo federal, "como resultado dos propósitos de 'distensão urbana' anunciados pelo presidente Geisel".[468] A administração municipal não dispunha de recursos financeiros para superar as limitações de uma metrópole que se desenvolvia de maneira desordenada e tinha dificuldades até mesmo para se manter de pé.

O apoio federal à cidade de São Paulo, fomentando a política de distensão social da ditadura, viria acompanhado de verbas retiradas dos cofres do governo do estado por meio da construção de redes de água e esgoto. Caberia também à gerência estadual colocar em prática seus planos para "conter e disciplinar o crescimento da região metropolitana". Apesar do "inchaço" demográfica da capital, a explosão das cidades vizinhas era mais preocupante, pois intensificava os inúmeros entraves "originados no começo da década", sobretudo com a "poluição ambiental, a marginalidade social e a insegurança física".[469] Conforme a estimativa de Odon Pereira da Silva, algumas contradições tomariam formas perceptíveis no meio desse caos. Em contraste a uma classe média escolarizada e influente que pleiteava "serviços mais sofisticados como áreas verdes, limpeza do ambiente, parques de lazer e vias expressas", a "população dos bairros mais afastados" pressionava o poder público "para obter melhorias urbanas básicas, como pavimentação, iluminação, água, esgoto, policiamento e melhores transportes".[470]

---

[468] **Folha de S. Paulo**. São Paulo, Desamor e Esperança. São Paulo, p. 4, 31 dez. 1975.
[469] Ibidem.
[470] Ibidem.

As disputas pelo espaço urbano e a precarização da vida nas cidades moldaram culturas e estimularam o surgimento de novas relações políticas. Dessa forma, o debate sobre a alocação de recursos públicos, visando garantir melhorias nos centros urbanos, quase sempre prejudicava as camadas populares, que nem sequer tinham suas reivindicações reconhecidas como legítimas pela administração municipal. No caso da capital paulista, isso ficou evidente com os investimentos previstos para o sistema viário no ano de 1976. De acordo com Odon Pereira da Silva, a mentalidade tecnocrática que dominava o planejamento de São Paulo estava em consonância com os desejos das classes médias. Um sujeito pertencente a esse estrato social preferia "pagar de seu bolso pela escola, pelo hospital, pelo médico e até pelas áreas verdes – todos serviços e equipamentos rigorosamente públicos". Em contrapartida, ele exigia "poder explorar agilmente as possibilidades do mercado de trabalho" e tinha como representação simbólica "a imagem do carro próprio trafegando por uma ampla e desimpedida avenida".[471] Contudo, a "grande massa da população trabalhadora de baixa renda" permanecia necessitando de "vias livres com ônibus rápidos, seguros e baratos". Embora constituíssem "a maioria esmagadora da cidade, responsável pela maior fatia da riqueza produzida no setor industrial", os segmentos populares se viam sacrificados "pelos objetivos das classes médias que" dominavam "a política, a administração e o planejamento paulista".[472] Restava às pessoas mais humildes tentar gerar algum tipo de engajamento comunitário e lutar por suas justas reclamações. Em resumo, o êxito da distensão social implementada pela ditadura militar dependia da transposição de muitas barreiras, inclusive da redução das distâncias entre mundos completamente antagônicos. O jornalista Odon Pereira da Silva concluiu seu texto admitindo que não havia uma "prática para manipular os equipamentos e serviços" de uma vida urbana que se transformava rapidamente na década de 1970. Na maior metrópole do país, "os ricos passavam seus fins de semana em Guarujá ou na Guanabara e as temporadas na Europa; os pobres aspiravam um inviável 'pé-de-meia' que lhes permitisse voltar à roça abandonada"; a classe média, por sua vez, "de suas casas simples localizadas nos bairros industriais, lançavam um 'olho gordo' nos bairros arborizados e mais limpos". Já os "estudantes, seus professores, os intelectuais e os técnicos ansiavam por bolsas de estudos ou meros convites para estagiar, durante o maior prazo de tempo possível, nos grandes centros de cultura e informação dos Estados Unidos e da Europa".[473] O Brasil estava em transição, mas cada indivíduo sentia e participava desse processo histórico de uma maneira, a depender do local onde estava situado.

[471] Ibidem.
[472] Ibidem.
[473] Ibidem.

A questão social e o crescimento acelerado dos grandes centros urbanos da região Sudeste do país foram temas frequentes nas aparições públicas de alguns ministros do governo Geisel. Em junho de 1976, no simpósio *O Homem e o Campo*, organizado pela Fundação Milton Campos, um centro de pesquisa destinado à formação de quadros da Arena, o ministro da Previdência Social teceu um comentário depreciativo sobre os fluxos migratórios. Ao lado do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, o ministro Luís Gonzaga do Nascimento e Silva incluiu o êxodo rural na agenda da distensão. No entanto, sua fala não apresentou nenhuma alternativa coerente, limitando-se a calcular os efeitos políticos adversos do deslocamento de pessoas pobres que buscavam novas oportunidades nas cidades. De modo um tanto exorbitante, Nascimento e Silva afirmou que o tecido social brasileiro estava à beira de entrar em colapso por causa do desequilíbrio decorrente do esvaziamento das zonas rurais. Para ele, a fuga em massa de pessoas do campo impulsionava a criação de "bolsões de ressentimentos nos grandes centros urbanos brasileiros", comprometendo "a condução normal" do "processo político".[474] Essa passagem entre dois universos, que o ministro reputava como antagônicos, correspondia ao afastamento dos valores tradicionais idílicos, supostamente predominantes no interior do país, e a integração a um contexto de tensões sociais típicas das sociedades industrializadas.[475] Com o enfraquecimento dos laços morais e de parentesco que ficavam pelo caminho, os migrantes se deixariam cativar por "movimentos demagógicos", levando-os ao inconformismo e, nos períodos eleitorais, "tudo isso" se revelaria "sob a forma de protesto".[476] Na verdade, a fala de Nascimento e Silva ofuscava a politização do cotidiano protagonizada pelas classes populares. O seu pensamento autoritário encobria a agência dos mais pobres, tratando-os como objetos meramente manipuláveis. Além do mais, o pensamento autoritário vocalizado pelo ministro da Previdência Social subestimou precipitadamente a capacidade de contestação dessas pessoas, que conseguiram recriar seus mundos nos centros urbanos e participaram ativamente da construção de novas relações políticas conforme as exigências do momento.

A fome e o recrudescimento da violência urbana eram outras matérias que faziam parte do roteiro da distensão social preparada pelo governo Geisel. O primeiro assunto, regularmente acionado pelo clero progressista, possuía uma agenda internacional coesa, de modo que ignorar

---

[474] Ibidem.

[475] O ministro proferiu as seguintes palavras: "Do ponto de vista político, o fenômeno das migrações tem como consequência o desequilíbrio. O homem do campo rompe os laços que possuía e passa a viver num universo que o agride de todos os modos, seja pela obrigação de viver longe do local de trabalho, seja pela poluição, pela perda da cultura anterior, enfim, pelo sentimento de que não lhe dão o que ele precisa. Por isso, essa massa adicional da população urbana é formada de ressentidos, de pessoas que não encontram caminhos naturais na sociedade industrial. Sentem-se agredidos, repito, e, em contrapartida, também a agridem".

[476] **Folha de S. Paulo**. Êxodo rural gera tensão. São Paulo, p. 4, 26 jun. 1976.

a existência do problema não representava uma opção plausível para os militares. No ano de 1974, ocorreu a Conferência Mundial de Alimentação em Roma, com a finalidade de discutir estratégias para combater o flagelo da fome nos países em desenvolvimento e os agravos impelidos pelo aumento da população global. Temia-se que, ao "fim do século, a humanidade" atingisse um quadro alarmante em que "5 bilhões de seres" estariam "mais ou menos na miséria, mais ou menos famélicos, contra 2 bilhões de seres bem alimentados".[477] A fome já era uma velha preocupação dos brasileiros, mas as profundas mudanças demográficas da década de 1970 começaram a dividir espaço nas páginas dos jornais com um assunto que alimentava a sensação de insegurança nas ruas das grandes cidades: a violência urbana. Em novembro de 1972, no auge do aclamado "milagre econômico", a *Folha de S. Paulo* ouviu o polêmico psicanalista Antonio Carlos Pacheco Silva, que associou a eclosão da violência naquele período à "inexistência de amplos locais de recreação e lazer, a total falta de assistência à infância abandonada", ao "grande número de migrantes, que" olhavam a riqueza da capital paulista e "dela não" podiam "participar", e a "falta de controle da natalidade". Junto às observações controversas do psicanalista, pequenas notas diziam o seguinte: "Mesmo sem reagir levou três tiros", "Menor mata cunhado ao defender-se", "Posto de gasolina assaltado", "Um assalto aos noivos na Lapa".[478]

A violência tinha um lastro na sociedade brasileira e tornou-se um tema decisivo nos anos da transição política e, posteriormente, na Nova República. Os militares exploraram o assunto de todas as formas possíveis. Aos que eram contrários à abertura, a insegurança desencadeou a tempestade perfeita para reforçar o discurso de ordem e deslegitimar a democratização da sociedade. Ou seja, a imposição da força seria vital para combater a desordem e a "baderna" generalizada. Ao mesmo tempo, a violência urbana serviu de argumento para que os artífices da distensão social retardassem o ritmo da abertura política e escondessem a própria falta de habilidade do governo em apresentar resultados tangíveis a problemas bastante complexos. O tema reuniria ainda grupos extremistas das Forças Armadas e frações estaduais de segurança pública em torno de uma agenda política que elegeu vereadores, deputados estaduais e federais no decorrer das décadas de 1980 e 1990. O imaginário da violência urbana invadiu programas televisivos sensacionalistas e a vida da maior parte da classe trabalhadora brasileira (Zaluar, 1998). A efetivação do medo e o surgimento do crime organizado foram úteis para que, posteriormente, saudosistas da ditadura criassem vínculos com a parcela mais humilde da população, a quem o discurso de ordem fazia sentido

[477] **Folha de S. Paulo**. Uma conferência para enfrentar a fome. São Paulo, p. 21, 5 nov. 1974.
[478] **Folha de S. Paulo**. Já vivemos em uma das cidades mais violentas do mundo. São Paulo, p. 14, 5 nov. 1972.

em meio às carências materiais da vida. As retóricas simplistas e mirabolantes defendidas por conservadores para tratar a temática tinham como desfecho notório a diminuição da gravidade da questão social. Tal como em toda História do Tempo Presente, o medo e a insegurança ajudariam a germinar a extrema-direita brasileira e o bolsonarismo, bem como avalizar a sua relação com importantes parcelas das classes trabalhadoras (Rocha; Solano, 2021, p. 21-34).

Em dezembro de 1977, o problema da violência urbana voltou a ser tratado pela *Folha de S. Paulo* com outras conotações. Os jornalistas Samuel Wainer e Ramão Gomes Portão coordenaram uma reportagem que contou com a expertise de alguns intelectuais e rendeu uma dúzia de páginas publicadas. Participaram da discussão especialistas renomados, como Sérgio Adorno, sociólogo e criminologista do Instituto de Medicina Social e Criminologia; João Benedito de Azevedo Marques, promotor público e diretor da Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor, FEBEM; Renan Severo Teixeira da Cunha, promotor público; Suraya Daher, assistente social e diretora do presídio feminino de São Paulo; Rubens Vaz da Costa, economista e ex-presidente do BNH; Lúcio Kowarick, sociólogo; Miguel Reale Júnior, jurista e presidente da Associação dos Advogados de São Paulo; Eduardo Rosmarinho, médico e membro da Sociedade Amigos de Bairro de Vila Gumercindo; Maria Antonieta de Castro Sá, psicóloga do presídio feminino de São Paulo; e Hyroyto de Morais Joanites, um antigo presidiário. A perspectiva do sociólogo Lúcio Kowarick ganhou destaque na matéria.[479] Segundo ele, havia um mito "em relação à sociedade brasileira", segundo o qual "historicamente ela é considerada uma sociedade pacífica, uma sociedade onde não ocorreram

[479] Intelectuais como Lúcio Kowarick eram monitorados desde a primeira metade da década de 1970, com destaque para os integrantes do CEBRAP. Em novembro de 1973, chegou ao gabinete da Presidência da República um relatório sobre a contribuição técnica de pensadores que contestavam os dados do "milagre brasileiro". Segue o teor da investigação: "Observa-se uma nova tentativa de reorganização da 'inteligência esquerdista' e a difusão de suas ideias nos meios intelectuais e universitários. Como fatos confirmadores dessa impressão destacam-se: 1. Atividades em São Paulo do CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), Rua Bahia 499, Capital, tendo à frente vários ex-professores da USP, punidos pela Revolução (reformados) e, por isto, com tempo e salário para se dedicarem às atividades intelectuais da esquerda. Entre eles, destacam-se: Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Paul Singer, Cândido Procópio, Lúcio Kowarick e outros. Este grupo está publicando a revista 'Debate e Crítica', de contestação às teses e realizações da Revolução; também está publicando, com o mesmo fim, 'Cadernos', destinados especialmente aos professores e universitários. Tomou a seu cargo a realização de alguns cursos de liderança do MDB, estando realizando ou tendo realizado um em Porto Alegre. 2. No Rio, o grupo CEBRAP está se articulando com o grupo do antigo ISEB: Roland Corbisier, Hélio Jaguaribe e Álvaro Vieira Pinto que, ao que parece, regressou do exílio. O grupo do Rio está publicando a revista 'Argumento'. Nessa revista usam como 'biombo' o nome do Dr. Barbosa Lima Sobrinho. 3. Os grupos São Paulo e Rio estão articulando uma ação mais ampla, no campo intelectual e na área universitária, de contestação técnica, científica e estatística da política econômico-financeira-social da Revolução. 4. As publicações já citadas (Debate e Crítica, Cadernos e Argumento) já estão produzindo seus efeitos, oferecendo a Professores e Universitários dados e elementos para a contestação". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 1053/19/AC/73. Tentativa de reorganização da inteligência esquerdista nos meios intelectuais e universitários. 20 de novembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 69733/73.

violências".[480] As pesquisas recentes desfaziam essa crença ao ter a violência justamente como um dos fundamentos das relações sociais estabelecidas no Brasil, sobretudo com a segunda escravidão do século XIX (Marquese; Parron, 2011). Comparando as características da estrutura escravocrata com os problemas urbanos que se intensificaram nas páginas dos jornais na década de 1970, Kowarick entendia que o processo corrente era marcado pela "rapidez das migrações, do ritmo de urbanização" e da "própria velocidade das mudanças sociais, frutos de uma industrialização extremamente" acelerada.[481] A violência cotidiana estaria, portanto, ligada ao agravamento da "violência dos processos sociais", e era definida assim pelo sociólogo:

> Refiro-me a certos níveis salariais, que são fórmulas de violência. Refiro-me a jornadas de trabalho, que vão aumentando não só em São Paulo, mas em todo o País. Refiro-me não só ao aumento dos acidentes de trabalho, como ao problema dos transportes. Um trabalhador na periferia gasta de 3 a 4 horas por dia entre a casa e o seu local de trabalho. Se adicionarmos essas horas a uma jornada de trabalho que vai de 10 a 12 horas diárias, a violência do processo urbano ressalta no que diz respeito às próprias condições de sobrevivência do trabalhador. O mesmo se passa com relação ao chamado menor infrator ou marginalizado. Por trás deles existe uma biografia que é até monótona dada a sua homogeneidade. Carência socioeconômica, desorganização familiar, alcoolismo. Em suma, as condições socioeconômicas da vida, parece-me uma das condições fundamentais para analisar o problema da delinquência entendida como ato não sancionado.[482]

De acordo com Kowarick, a superação desse panorama pedia um "desenvolvimento equitativo". Não seria suficiente a constituição de uma sociedade teoricamente rica, mas sim de uma sociedade justa, em que se "distribuam suas riquezas, que façam os grupos sociais participarem cultural, social, econômica e politicamente".[483] Ao contrário do que os militares imaginavam, a violência se revelava como um problema mais amplo e a abordagem meramente técnica do regime, baseada na distensão social, não comportaria todas as suas dimensões. Para o autor, os sintomas dessa adversidade não poderiam ser curados com mais "métodos punitivos". Essa visão era intrínseca às elites do país, "setores que tradicionalmente" compartilhavam a "percepção extremamente autoritária, extremamente dominadora em relação aos problemas sociais". "Enquanto o arbítrio e o poder personificado perdurarem na sociedade brasileira, como fontes de resolução de litígios e dos problemas sociais, muito pouca coisa

[480] **Folha de S. Paulo**. Discussão da violência. São Paulo, p. 6, 11 dez. 1977.
[481] Ibidem.
[482] Ibidem.
[483] Ibidem.

poderá ser feita", deliberou Kowarick.[484] No entanto, nada expressaria melhor o calor do momento do que a sentença proferida por Eduardo Rosmarinho, na qual o médico declarou que o "clima de insegurança do povo" era "uma coisa flagrante e evidente".[485]

O temor das ruas se mesclava com o autoritarismo do regime. Segundo Paulo Sérgio Pinheiro (1991, p. 46), a última transição política não foi capaz de garantir a gestão da violência perpetrada pelas autoridades públicas. Na verdade, no que concerne ao tema, a ditadura militar foi apenas mais um episódio de uma longa trajetória. Desse modo, durante "toda a República no Brasil, as práticas repressivas dos aparelhos do Estado e das classes dominantes estiveram caracterizadas por um alto nível de ilegalidade, independentemente da vigência ou não das garantias constitucionais". Para o autor, aos "pobres, miseráveis e indigentes que sempre constituíram a maioria da população" pode-se "falar de um ininterrupto regime de exceção paralelo, sobrevivendo às formas de regime, autoritário ou constitucional" (Pinheiro, 1991, p. 48). No Brasil, portanto, há um "autoritarismo socialmente implantado" que detém "raízes mais profundas do que as práticas determinadas pelos regimes de exceção". Assim, "as análises políticas da transição não conseguem dar conta desse autoritarismo", pois "as relações de poder não estão somente incrustadas nas instituições macropolíticas" (Pinheiro, 1991, p. 55). Dito de outra forma, a violência foi internalizada pelo conjunto da sociedade e seus efeitos são duradouros até hoje.

Em maior ou menor proporção, os problemas elencados se espalharam para outras regiões do território nacional e não ficaram confinados nos redutos urbanos do Sudeste. A cobertura dos jornais daquele período expõe a experiência das desigualdades vivenciadas pelas classes populares, o que permite remontar uma espécie de quebra-cabeças da distensão social da ditadura e a circulação de um repertório que foi o seu contraponto. O SNI estava muito atento ao que a imprensa escrita noticiava na segunda metade da década de 1970. Em maio de 1977, a agência de São Paulo preparou um relatório para qualificar as manchetes sobre o desemprego, classificado como uma "matéria fartamente divulgada pelos veículos de comunicação da área".[486] O documento já indicava a insatisfação de alguns empresários com a "contenção racional dos gastos considerados supérfluos" pelo governo.[487] A difícil conjuntura internacional, marcada por transformações no capitalismo que romperam com alguns consensos

[484] Ibidem.
[485] Ibidem.
[486] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Informação n. 2635/119/1977/ASP/SNI. O desemprego sob o ponto de vista dos setores: imprensa e opinião pública, política, clero e sindicatos. 13 de maio de 1977. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4909/80.
[487] Ibidem.

firmado em torno de um estado de bem-estar social do pós-guerra, gerou pontos de atrito entre a ordem autoritária e os representantes da indústria automobilística e da construção civil (Sennett, 1999; Sennett 2008; Harvey, 2000; Harvey 2008). As pressões advindas dos segmentos empresariais surtiam efeito e o governo era obrigado a ceder em certas medidas, como sugere a agência do SNI de São Paulo:

> A política de desaceleração econômica, naturalmente iria afetar alguns setores empresariais e, concomitantemente, repercutir sobre a classe operária. Mas, em princípio, tal ato já estava previamente calculado, visto que os planos colocados na prática já anteviam o surgimento de uma leve crise que podemos identificar como setorial. Entretanto, algumas empresas nacionais e multinacionais tentariam opor-se à política do governo federal como assim o fizeram, com a adoção da drástica medida de demissão, aparentemente em massa. Logo, a opinião pública influenciada pelas notícias desencontradas através dos números, sofreu as consequências de um abalo mínimo, mas que atingiu o objetivo de forçar o governo federal a ceder, pelo menos numa parcela das suas decisões.[488]

A redução excessiva do quadro de funcionários até poderia ser uma artimanha dos empresários para persuadir o governo e barganhar vantagens econômicas, mas a angustiante experiência do desemprego afetava a parte mais frágil dessa correlação, isto é, os sujeitos que dependiam exclusivamente da venda da sua força de trabalho para sobreviver. De acordo com os agentes do SNI, os meios de comunicação desempenhavam um papel crucial para que a opinião pública enxergasse "no fantasma do desemprego a luz viva do desespero e angústia antecipados". As manchetes estampando o posicionamento de patrões e empregados poderiam levar a "um estado de preocupação e descrença, além de causar uma sensação pessimista diante de um futuro incerto", jogando contra a abertura política do governo.[489] Fora das lentes da imprensa, o desemprego e as desigualdades sociais eram assuntos retratados pelo clero, "responsável espiritual da grande massa católica" que, segundo a comunidade de informações, deveria ser vigiado com cautela porque aproveitava o "momento para pregar nas suas paróquias a existência de um problema social" de grande apelo entre os mais pobres. O tom das intervenções dos sacerdotes progressistas sobre a problemática do desemprego certamente estava em consonância com as críticas direcionadas ao regime e aos interesses capitalistas que deterioravam os valores da pessoa humana.

Se os católicos conseguiram erguer pontes com a parte mais vulnerável das classes populares – os desempregados –, eles também conseguiram se inserir no meio operário e

[488] Ibidem.
[489] Ibidem.

sindical. O parecer da agência de São Paulo destacava uma manifestação recente de Dom Cláudio Hummes, na qual o mesmo conclamava os sindicatos a lutarem pela "justiça social de seus filiados" e colocava as atividades pastorais à disposição dos trabalhadores, "visando a união" e a "abordagem direta de seus problemas".[490] No desfecho da apreciação feita pela agência paulista do SNI, prevalecia uma aposta pura e simples nos fundamentos da distensão social para resolver o drama dos desempregados, apesar de ser reconhecida a urgência da questão social:

> Basta dizer que o índice de criminalidade aumentou sensivelmente, sendo uma das causas mais importantes do problema do desemprego, o consequente aumento do custo de vida e fatores outros interligados às origens da questão.
> Felizmente, o governo federal houve por bem adotar medidas para conter a evolução da crise mediante a liberação de verbas e a dinamização dos vários setores que são básicos e ligados diretamente ao problema do desemprego.
> Dessa forma, a tendência é a melhora gradativa, sob certo ângulo, da situação deixando a opinião pública crer na ação firme, decisiva e coerente de seu líder, Presidente Ernesto Geisel, que passa a ganhar maior penetração nesse meio operário e deixa trazer a confiança a muitas famílias.
> Tudo leva a crer que a aparente crise poderá ser superada, diante da firme atuação e intervenção do governo federal que busca na justiça, na equidade e bom senso a solução ideal para atingir os objetivos colimados pela revolução de 1964.[491]

Se havia desemprego nas cidades, a situação era ainda mais dramática no campo. Um bom exemplo de como os cristãos progressistas abordavam esse entrave pode ser observado em uma oração capturada pelo núcleo do SNI de Goiânia junto a um boletim da Comissão Pastoral da Terra. O texto foi redigido por Dom João Mota de São Luís, "dentro da linguagem típica da esquerda clerical", e visava provocar uma reflexão profunda sobre o dia 1º de maio. A "oração de um desempregado", enviada pelo secretário arquidiocesano da pastoral da capital maranhense, tinha como destinatários o Padre Ivo Poletto e Antônio Carlos de Moura Ferreira, integrantes da CPT. O enredo da história tem início com a jornada de um homem de meia idade que trabalhava na terra junto a sua família, quando o pretenso "dono" apareceu e transferiu toda a propriedade para um novo comprador do Sul do país:

> Senhor do Mundo! Hoje é o Dia do Trabalhador. Eu te louvo e te agradeço por todos os meus irmãos que têm emprego!
> Hoje não é o meu dia... Estou desempregado...

[490] Ibidem.
[491] Ibidem.

> Já trabalhei muito no campo, na roça. Mas a terra que criaste para todos não era minha. Meus avós, meus pais, meus irmãos, minha família, todos nós trabalhávamos na terra, tranquilamente, alegremente...
> Faz pouco tempo, apareceu o "dono". Vendeu toda a terra a um homem do sul. O novo "dono" botou todo mundo pra fora...
> Senhor, foi duro deixar tudo! Foi muito duro sair! Pra onde?
> Pelo rádio, se ouvia sempre da Grande São Luís, da cidade que tinha tudo para todos. Que se podia comprar as coisas sem pagar logo, era o "pegue-e-leve", era o "sem entrada". Eu entrei, mas não saí... As prestações me renderam! [...]
> Senhor, a cidade é grande! Mas só por fora. No centro é até pequena. Grande mesmo é nos bairros dos pobres e nas pontas de rua. Os entendidos chamam estes lugares de pobres de "periferia" e de "cinturão" da cidade.
> Até que parecem cinturão. Apertam tanto a gente...[492]

Embora fosse um trabalhador, o interlocutor não se reconhecia como tal naquela data por estar desempregado. Na iminência de deixar a terra, a incerteza tomou conta do seu destino. O caminho escolhido foi rumar para a "Grande São Luís", já que os programas de rádio anunciavam a oportunidade de uma vida melhor e até mesmo de adquirir bens de consumo com pagamento parcelado. A dinâmica urbana impressionaria o migrante, assim como endividamento através do consumo. Ao contrário do que esperava, o centro da cidade era surpreendentemente pequeno e o que mais chamava sua atenção eram os bairros ao redor, densamente habitados por pessoas pobres. Verdadeiros "cinturões" a sufocar as expectativas prévias criadas a partir das transmissões radiofônicas. A segunda parte da oração é dramática e condensa a desventura do desemprego:

> Senhor! Dia do Trabalho e eu sem trabalho...
> Estou cansado de tanto andar, estou com fome. A fome cresce na barriga dos nove meninos e da mulher. Por isto a fome é maior e maltrata muito mais. É muito duro sentir a fome dos filhos e da mulher.
> Estou cansado, Senhor, porque passo o dia todo procurando emprego e não encontro nada. Lá nas pontas de rua há muita gente sem emprego... Eu já soube que tem nesta cidade trinta mil desempregados. A cidade é grande mesmo!
> Mas eu quero trabalhar! Eu devo trabalhar. Eu posso trabalhar ainda.
> Senhor, quando penso nisto tudo, passo a ter medo, apesar de ter já 38 anos. Não tenho medo dos outros... É medo de mim mesmo!
> Senhor, tu sabes que "a fome é má conselheira". Nesta grande cidade, eu já conheço tantos ladrões, até menores. Coitadinhos... É fome... (Estou me lembrando dos meus nove meninos).
> Ouço pelo rádio tantos furtos, até com morte. Vejo na TV do vizinho assaltos e sequestros para só ganhar dinheiro. Não sei ler, mas olho nos jornais os retratos de bandidos e criminosos.
> Senhor, tenho medo de mim! Mas, eu confio em Ti.

[492] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 0125/116/NAGO/SNI/77. Atuação da esquerda clerical e CPI sobre terras. 25 de maio de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 103683/77.

> A fome crescendo e as esperanças de emprego diminuindo podem me transformar...
> Senhor, eu sei que tu não tens culpa de minha miséria que é também de milhares, de milhões de irmãos meus, aqui em São Luís, no Maranhão e no mundo. [...]
> Senhor, eu te peço, sobretudo, a coragem para fazermos juntos o que se deve fazer para mudar.
> "Pai nosso, dá-nos o pão de cada dia, e livra-nos de todo mal".
> Amém.[493]

O desemprego se juntou à fome. A missão do migrante tornava-se difícil, a começar pelas tentativas sempre frustradas de encontrar um trabalho. A falta de comida na mesa para sustentar a mulher e os nove filhos comprometia a sua dignidade. Os componentes morais estão presentes em cada verso do texto, mas a situação poderia chegar ao limite caso a condição de desempregado se prolongasse. Em meio a tantos roteiros análogos na corrida por uma ocupação no mercado de trabalho, o interlocutor olhava para os lados e via a criminalidade, que era rechaçada através de um voto de confiança em Deus. O enredo da oração eventualmente descreve um episódio fictício, porém ele é revelador da saga de muitos grupos pertencentes às classes populares, que viviam a sua própria transição na segunda metade da década de 1970. Assim, a produção do texto só foi possível graças à interação firmada pelo clero progressista com a realidade que afligia os mais pobres e a seu viés crítico em relação aos conflitos sociais que tomavam com as escolhas da ditadura militar.

É importante notar algumas sutilezas desse registro que não devem ser ignoradas. O peso do desemprego não recai apenas sobre os ombros do homem de trinta e oito anos, pois havia outras pessoas na cidade enfrentando o mesmo sofrimento, o que se verifica neste trecho: "Senhor, eu sei que tu não tens culpa de minha miséria que é também de milhares, de milhões de irmãos meus, aqui em São Luís, no Maranhão e no mundo". A frase se aproxima da crítica cristã ao capitalismo e absolve o Ser Supremo de culpa ao reprovar uma estrutura social injusta. No final, surge aquela que seria a única forma de vencer o quadro de desemprego, ou seja, a coragem para lutar em conjunto e exigir mudanças. A "oração de um desempregado" certamente foi lida ou escutada por muitos sujeitos humildes, que acrescentaram novas tonalidades à história ou se identificaram com ela a partir de suas próprias trajetórias de vida. Quiçá o enredo tenha sido recitado por algum desconhecido que procurou a paróquia local como um último recurso para escapar da infelicidade do desemprego, inspirando Dom João Mota a compor o escrito e difundi-lo em 16 de maio de 1977.

---

[493] Ibidem.

Em sua tese de doutorado, Clarissa Pires de Almeida Naback argumenta que a espoliação urbana e sua relação com as migrações foi incorporada de forma definitiva na agenda da CNBB durante a passagem da década de 1970 para 1980. O assunto esteve no centro das discussões em pelo menos três documentos: *Pistas para uma pastoral urbana* (1979), *Propriedade e uso do solo urbano* (1981) e *Solo urbano e Ação Pastoral* (1982). A Igreja "guardava sua especial atenção ao ponto que ela considerava mais crítico do desenvolvimento urbano: a desigualdade social". Com efeito, as "condições precárias e miseráveis a que estavam submetidos centenas de trabalhadores eram lidas como uma desumanização da cidade, na qual os interesses individuais do lucro, do consumo e da propriedade eram colocados anteriormente às necessidades elementares como a moradia". Segundo a autora, por meio das assessorias jurídicas, os cristãos conseguiram "imprimir certos preceitos humanistas relacionados à doutrina social da Igreja, como a função social da propriedade e o direito à moradia vinculado à dignidade da pessoa humana" (Naback, 2019, p. 64-65). Todavia, "não se tratava de uma recusa à propriedade como direito, ao contrário, esta era compreendida como bem necessário ao homem; o que estava em questão era construir um fundamento ético a esse direito, de modo a não sobrepujar o caráter econômico desse instituto". As intervenções da Igreja contribuíram para formular um discurso que integrou a perspectiva jurídica às lutas cotidianas, em que o "ato de conhecer a realidade" não deveria ser reduzido somente a assimilar sua "dimensão injusta, mas também a compreender" os meandros da "ordem jurídico-política e como a partir dela" fazer com que o trabalhador agisse "em prol de suas necessidades" (Naback, 2019, p. 94-96). Essas iniciativas católicas, capitaneadas pelo clero progressista, atingiram a distensão social por baixo, causando danos irreparáveis. As ruas, as praças e as pequenas associações de moradores de bairro passaram a ser lócus de reivindicação de direitos e de contestação popular contra as iniquidades de uma sociedade assimétrica, desgastando, mesmo que de maneira sinuosa, a estratégia autoritária de lidar com as demandas que moviam as classes mais vulneráveis da população.

A comunidade de informações saiu em defesa dos espólios da distensão social a fim de abrandar o debate público desfavorável ao regime. Porém, a partir de 1977, o plano do governo para remediar os problemas provocados pelas desigualdades parecia fadado ao fracasso. Segundo alguns de seus opositores, uma prova inequívoca da incapacidade da ditadura de condicionar as questões sociais à abertura política foi a decretação do Pacote de Abril. Dois dias após a medida ser outorgada, Eduardo Suplicy, então professor do Departamento de Planejamento e Análise Econômica da Escola de Administração de Empresas de São Paulo, da FGV, escreveu um texto na seção *Tendências/Debates* da *Folha*, por meio do qual afirmou que

"ao decretar as reformas políticas que" iriam "impedir os brasileiros de eleger diretamente seus governadores e 1/3 de seus senadores, o presidente Ernesto Geisel" desapontou "profundamente o povo", deixando a "Nação em lastimável estado de desânimo".[494] Na análise de Suplicy, o gesto de Geisel nada diferia dos ditadores que o precederam, apesar de ter inaugurado o seu governo "com promessas de democratizar o país em termos políticos, econômicos e sociais e com objetivos de corrigir as crescentes disparidades de renda e de riqueza que se haviam agravado na última década".[495]

O economista também observou que, "para levar adiante a sua diretriz de gradativa distensão social", Geisel necessitava modificar "progressivamente a sua base de apoio político, conquistando as amplas camadas da população que até então haviam permanecido relativamente marginalizadas dos frutos do grande surto de desenvolvimento alcançado pelo Brasil".[496] Ao incluir as mazelas equivalentes às desigualdades na pauta do governo, a ditadura e seus partidários obtiveram um retorno discreto da sociedade. Os dividendos políticos ficaram por conta dos resultados das eleições municipais. Todavia, a distensão social não foi concluída e serviu apenas como subterfúgio para o Palácio do Planalto recuar da lenta abertura do sistema político e decretar o Pacote de Abril.

É preciso enfatizar que a tese de promover uma distensão social teve um peso bastante expressivo durante a presidência de Geisel. Tal assunto parece não ter suscitado interesse nas investigações de cunho historiográfico sobre a última transição brasileira. A ênfase em tentar sublinhar o controle do processo político pelos militares para ratificar as frustrações de uma democratização limitada acabou deixando de lado outra face da transição, que pressionou os arranjos pelo alto. O jornalista Luiz Alberto Bahia, em sua coluna na *Folha de S. Paulo*, em 15 de maio de 1977, foi incisivo ao escrever que o radicalismo adotado pelo regime com a promulgação do Pacote de Abril ofuscou uma "plataforma comum de entendimento que" permitiria a "normalização jurídica do país".[497] De acordo com o articulista, o governo tinha "perdido a iniciativa da distensão política" e o Planalto não queria mais ouvir falar de outra coisa que não fosse a "distensão social". Assim, "antes de pensar em democracia", a orientação seria a de "pensar o desenvolvimento, não apenas econômico, mas também social".[498] A inflexibilidade do regime, na avaliação de Luiz Alberto Bahia, ficou perceptível através das aparições públicas de Geisel, que, em seus pronunciamentos oficiais, passou a defender "uma

[494] **Folha de S. Paulo**. As esperanças frustradas. São Paulo, p. 3, 15 abr. 1977.
[495] Ibidem.
[496] Ibidem.
[497] **Folha de S. Paulo**. Planalto e Radicalismo. São Paulo, p. 2, 16 mai. 1977.
[498] Ibidem.

democracia sem mediações políticas, unindo Governo e Povo, sob uma ideologia" delineada pela "distensão social, isolada da distensão política, e pela declaração favorável ao solidarismo".[499] A opinião do colunista da *Folha de S. Paulo* girava em torno da alegação de que o regime já não contava mais com a primazia do jogo político. Assim, a alternativa escolhida pelo Planalto foi fechar as portas do Legislativo e apostar na evolução dos indicadores sociais do país para conseguir apoio das classes populares. Visto de outro ângulo, é plausível indagar se já não estaria incluído no Pacote de Abril a dificuldade da cúpula do governo de atender a questão social, uma vez que a miséria, a pobreza e o desemprego poderiam respingar na esfera política e ameaçar a abertura de forma irreversível.

Para dar continuidade à discussão, alguns encaminhamentos devem ser feitos. Primeiramente, é notório que a distensão do campo social foi encarada com seriedade pelos principais articuladores do regime e da comunidade de informações, que passou a vigiar a repercussão dos problemas sociais na imprensa e nas ruas. Dessa maneira, se havia uma plataforma para encarar os dilemas da sociedade que comprimiam a vida dos mais pobres, podemos conjecturar que, nesse flanco, o discurso da ditadura militar não era invocado sem concorrência. As fontes analisadas apontam que a distensão social do governo Geisel ficou pelo caminho. Mas qual teria sido a razão de seu fracasso? Uma perspectiva puramente "economicista" consideraria as variações do cenário econômico internacional e seus desdobramentos no plano interno. Na segunda metade da década de 1970, as inconsistências do "milagre" não eram mais novidade para ninguém. No final de 1975, se falava abertamente na imprensa que o "imobilismo gerou o desajuste econômico" e que "a crise mundial, agravada pela elevação do petróleo", pegou o país "de calça curta".[500] Até os economistas mais pragmáticos achavam improvável a crença de que haveria "uma solução salvadora no exterior" suficiente para recuperar a economia mundial e que, por sua vez, o Brasil seria capaz de "controlar as importações" e mobilizar um montante de petrodólares.[501] Em compensação, havia aqueles que prenunciavam a urgência de se pensar um novo modelo de desenvolvimento. Esse debate abrigou desde setores empresariais, atraídos pelas incipientes medidas neoliberais de redução das atribuições do estado, até economistas alinhados à esquerda do espectro político. Eduardo Suplicy, mais uma vez, participou dessa contenda pública, apresentando um interessante ponto de referência. Em janeiro de 1976, ele argumentou que "nos últimos oito anos a economia brasileira experimentou o seu mais longo período de crescimento". Conforme

[499] Ibidem.
[500] **Folha de S. Paulo**. "Imobilismo gerou o desajuste econômico". São Paulo, 5º Caderno, 21 dez. 1975.
[501] Ibidem.

as suas palavras, foi um "desenvolvimento bastante desequilibrado, caracterizado por desigualdades crescentes: aqueles que iniciaram a corrida com recursos superiores, tanto em grau de riqueza física quanto em grau de instrução, tiveram progressos maiores do que os que a iniciaram com parcos recursos".[502] A ditadura preferiu liberar a economia ao mercado externo e o "país tornou-se especialmente receptivo aos investimentos estrangeiros, tanto na forma de capitais de empréstimo quanto de risco".[503] As decisões tomadas a partir do projeto autoritário dos militares criaram as condições necessárias às empresas estrangeiras para que a "economia apresentasse oportunidades de investimento altamente lucrativos".[504] No entanto, a deterioração dos problemas sociais atestava a ineficácia desse modelo para as camadas populares. Suplicy, então, trouxe a seguinte problemática: "como conseguir um desenvolvimento mais equilibrado, que não" originasse "crescentes desigualdades, e que ainda" pudesse "compensar pelas crescentes desigualdades acumuladas não só nos últimos dez anos, mas desde o tempo em que havia escravidão, ou de quando o Brasil foi dividido em doze capitanias distribuídas a doze donatários?".[505] Não existia uma fórmula pronta e definitiva para resolver essa equação, mas algumas vozes se ergueram naqueles anos a fim de pleitear uma vida mais digna para os estratos de baixa renda da população brasileira.

A leitura de Suplicy não estava afastada das retóricas do humanismo cristão. Em 1974, o regime militar se propôs a estipular os marcos de uma transição política que culminaria na retomada da democracia. O que os militares não cogitaram, porém, era que, logo em seguida, o capitalismo entraria de maneira permanente em sua própria transição e passaria por uma metamorfose com grande impacto na política econômica brasileira dos anos de 1980. Embora não seja razoável descartar a perspectiva "economicista" para explicar o fracasso da distensão social, o argumento a ser desenvolvido nas próximas páginas consiste em afirmar que as alternativas políticas da ditadura para enfrentar o desemprego, a reivindicação por terra, a fome e a inflação competiram com o efervescente repertório de mobilização social cristão incorporado ao cotidiano popular. Ademais, é sempre importante frisar que a resolução dos problemas sociais esbarrava na própria essência autoritária do regime e na concepção limitada de pobreza e subdesenvolvimento defendida por seus intelectuais que ocupavam cargos na administração pública. Para Reinaldo Lohn (2021, p. 213-214), a ditadura "impôs o cerceamento do debate e estabeleceu um discurso oficial que tratou o subdesenvolvimento

[502] **Folha de S. Paulo**. Em busca de um Novo Modelo. São Paulo, p. 4, 3 jan. 1976.
[503] Ibidem.
[504] Ibidem.
[505] Ibidem.

como uma decorrência da formação cultural e educacional da maior parte da população brasileira". Conforme essa linha de pensamento louvada pelos militares, a "pobreza resultaria da incapacidade do povo em acompanhar a modernização capitalista, daí a necessidade de políticas desenvolvimentistas autoritárias e consideradas mais eficazes do que as reformas propostas pelos reformistas" antes do golpe. Os responsáveis pelo "atraso" tinham nome e endereço muito bem definidos. O corolário dessa imagem seria a implementação de "ações influenciadas pelas chamadas teorias da modernização e do capital humano" que "atualizaram as antigas noções sobre o suposto atavismo dos pobres brasileiros e os problemas de uma mão de obra inapta para o trabalho produtivo e especializado" (Lohn, 2021, p. 213-216).

No capítulo anterior, ao analisar as redes internacionais do mundo católico, detectamos o trânsito de alguns elementos do humanismo cristão que iriam compor um repertório através dos itinerários daqueles que orbitavam a esfera de influência do clero progressista. A partir de agora, cabe investigar mais detidamente a repercussão dessas práticas na transição política brasileira e tentar elucidar quais foram as implicações de tal repertório cristão na constituição de novos sentidos de democracia, palavra que esteve em evidência no período. De acordo com as fontes consultadas, o repertório cristão se apresentou de duas maneiras: nas pequenas mobilizações populares do campo e da cidade registradas nos materiais apreendidos pelo SNI; e durante a deflagração de conflitos contra a pobreza, cujo exemplo mais emblemático foram os motins da fome e do desemprego do ano de 1983. Na segunda metade da década de 1970, o repertório de mobilização cristão já estava circulando a todo vapor entre as camadas populares e o SNI tentou detê-lo. A fim de reavivar o medo das interferências externas, a espionagem política perseguiu os padres estrangeiros que exerciam atividades no âmago da sociedade brasileira, receando que eles "desvirtuariam" as classes populares com ideias indecorosas. A comunidade de informações da ditadura militar, porém, não levou muito tempo para perceber que não eram apenas os sacerdotes de outras nacionalidades que estavam imersos no cotidiano do povo, havia uma agenda popular para a transição sendo gestada.

A perspectiva de inserção nos subúrbios dos grandes centros urbanos ou nas áreas rurais dos municípios brasileiros atraiu muitos religiosos, convictos de que deveriam assumir o desafio de construir uma sociedade mais igualitária e desbravar novos horizontes para o Reino de Deus. Mesmo que isso não significasse um engajamento político imediato e consciente, essa escolha vocacional de atuar ao lado dos mais necessitados solidificou os laços entre cristãos e pobres, além de ter contribuído para enfraquecer os pilares da distensão social de Geisel. Caroline Jaques Cubas (2018, p. 155) defende que a resistência ao autoritarismo não se restringiu à oficialidade católica. Para a autora, "as lutas políticas e sociais encampadas

publicamente por meio dos documentos da CNBB não foram efetivadas exclusivamente pelos bispos brasileiros". Muitos religiosos e religiosas, "ainda que seu órgão de representação oficial [Conferência dos Religiosos do Brasil CRB)] não tenha anunciado formalmente uma oposição ao regime militar, tiveram também uma participação efetiva nos processos de oposição e resistência" à ditatura (Cubas, 2018, p. 150). A historiadora acrescenta que no Brasil, "em quase sua totalidade, as CEBs foram criações de sacerdotes ou religiosas". As freiras comprometidas com os grupos de base se "relacionavam, igualmente, com os movimentos populares", outras atuavam nas pastorais bíblicas, na catequese, na alfabetização de adultos, nos clubes de mães e na defesa dos direitos humanos (Cubas, 2018, p. 155-156). A incursão dos cristãos no terreno escorregadio e movediço dos excluídos representa um nó em que diferentes temporalidades se cruzaram.

Com o intuito de conter a disseminação do repertório cristão, os agentes do SNI monitoraram constantemente os sacerdotes de países estrangeiros, principalmente italianos, que mantinham vínculos com o clero progressista. Em julho de 1976, o núcleo de Goiânia remeteu um informe à agência central sobre o paradeiro do padre Francisco Cavazzuti, um missionário *Fidei Donum* que chegou ao Brasil no ano de 1969 para colaborar com a evangelização no interior de Goiás. Naquele mês, os agentes realizaram uma operação no pequeno município de Jussara e descobriram que Cavazzuti estava "residindo e trabalhando no seu ofício religioso". Entretanto, os investigadores não conseguiram fotografar o padre já que no momento da inspeção ele "não se encontrava no local de sua residência".[506] Para garantir a veracidade do relatório, os agentes foram até a delegacia de polícia do município e pegaram o "atestado de vida e residência", documento que comprovaria o endereço do padre.

Não satisfeitos, dois meses depois, os agentes retornaram a campo e, em complemento à informação anterior, confirmaram que o sacerdote realmente morava "na localidade de Santa Fé, no município de Jussara/GO, a 36 km da sede municipal". Na ocasião, "foram recolhidas diversas fotografias do local de sua residência e de uma chácara situada no entroncamento da rodovia BR-070 com o ramal de ligação a Santa Fé, apontada como de propriedade dos padres de Jussara, na qual" supostamente eram feitas "reuniões com lavradores".[507] O Núcleo de Goiânia enviou para a agência central do SNI vinte fotografias em um envelope, junto a uma

[506] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. PRG/EI/NAGO/SNI/1980/76. Presença de elemento do clero esquerdista em Jussara/GO. 12 de julho de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 97502/76.

[507] As fotos também estão anexadas ao documento. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. PRG/EI/NAGO/SNI/3100/76. Presença de elemento do clero esquerdista em Jussara/GO – Francesco Cavazzuti. 27 de setembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 97502/76.

cópia do requerimento do epigrafado. Os relatos sobre a prática pastoral conduzida pelo italiano chegaram ao gabinete da Presidência da República. Cavazzuti respondeu a um inquérito perpetrado pela Polícia Federal, em 1972, que objetivava a sua expulsão do país.[508] A ditadura estava atenta aos deslocamentos do investigado entre a Itália e o Brasil, pois seus discursos em favor dos pequenos posseiros eram vistos como uma afronta aos interesses dos grandes proprietários de terra da região, o que quase lhe custou a vida uma década depois.

Em agosto de 1987, no município de Mossâmedes, Cavazzuti sofreu um atentado que comprometeu a sua visão. Em uma produção audiovisual recente feita pela Diocese de Goiás em parceria com a Comissão Pastoral da Terra, foram gravados alguns depoimentos que realçam a dedicação do padre italiano à causa dos oprimidos. Segundo Maria de Lourdes da Silva, o padre chegou a Mossâmedes designado por Dom Tomás Balduíno e sua presença representou "um grande avanço na luta, porque ele dava totalmente a vida pelo povo". Nas palavras da entrevistada, Cavazzuti "nos ajudou muito, no sentido de fortalecer a Igreja por meio de celebrações, do sacramento, das equipes de trabalho, mas ele também ajudou muito na zona rural, especialmente o povo para conhecer os seus direitos". Diná Francisca Mateus, outra depoente, disse que o padre "ensinou a ler e tirar do Evangelho aquilo que é da vida". Para Maria do Carmo Silva, "a prioridade dele era que todos os direitos de todas as pessoas fossem respeitados dentro da lei, dentro da Igreja e em qualquer lugar". Maria do Carmo descreve o padre como uma "pessoa humana", que defendia "o direito de ter casa, o direito de ter comida, o direito da educação".[509] Esse repertório cristão do padre Francisco Cavazzuti, que girava em torno das direitos e da dignidade humana, começou a ser implementado na década de 1970, motivo pelo qual sua trajetória entrou no radar da ditadura brasileira e lhe rendeu inimigos poderosos.

O Núcleo de Goiânia do SNI também vigiou os passos de Francesco Capponi. Padre Chico, como ficou conhecido, desempenhava suas funções na paróquia de Itaberaí/GO e era "um dos mais atuantes auxiliares do Bispo de Goiás", Dom Tomás Balduíno.[510] Em janeiro de 1977, o sacerdote estava no norte da Itália, em Bolonha, e de lá enviou uma carta a Maria Joana

---

[508] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 0239/19-A/AC/SNI/1976. Presença de elemento pertencente à esquerda clerical em Jussara/GO. 30 de setembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 97502/76.

[509] Os relatos dessas pessoas sobre a atuação do padre Francisco Cavazzuti, bem como do atentado sofrido pelo sacerdote em 1987, podem ser encontrados no vídeo que está neste link do site da Diocese de Goiás: https://www.diocesedegoias.org.br/publicacoes/noticias/33-anos-do-atentado-ao-padre-francesco-cavazzuti-1598552353. Acesso em: 28/12/2023.

[510] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 039/NAGO/SNI/77. Atuação da esquerda clerical Padre Ivo Poletto. 18 de janeiro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 99881/77.

Ferreira de Araújo, a Joaninha, assessora da Comissão Pastoral da Terra. Os agentes do SNI apreenderam a correspondência e anexaram a um documento que mirava Ivo Poletto. O teor da mensagem retrata com detalhes fidedignos a percepção de um religioso estrangeiro que entrou em contato com a experiência da exclusão social a qual as classes populares eram submetidas no Brasil. Esse contato gerou desconforto no regresso à sua terra natal e motivou algumas reflexões. O padre escreveu o seguinte:

> Aqui também, como em todo lugar, os trabalhadores são oprimidos e marginalizados, pelo menos no sentido que a palavra é ouvida e não "contada". Agora, fenômeno interessante, está entrando na linha um número pequeno, mas bastante influente de intelectuais de classe média católicos na origem e na inspiração, que se tornam solidários, eles dizem, com os oprimidos, querem a renovação na Igreja, reconhecem o atraso das reformas sociais por causa da cegueira e falta de perspectiva histórico-política do povo católico e etc. Porém, em geral, não reconhecem os operários e lavradores o seu papel de "anunciar e criar um mundo novo". Em outras palavras, talvez se convenceram que a verdade das classes oprimidas é uma verdade, mas continuam desprezando e pensando que estas classes não incapazes de realiza-la. Na contingência, não sei o que isso pode significar: os burgueses estão roubando, outra vez, a verdade dos pobres, e usando-a para marginalizá-los? Que mais dói, é o medo que neste momento não estejam apenas roubando, mas comprando, em troca de eletrodomésticos e comida. É urgente que os trabalhadores tomem consciência que a história precisa ser escrita na sua linguagem simples e com poucas reviravoltas, e não com os "discursos" estudados e cheios de exceções que estão se transformando em folclore nacional.[511]

Na primeira parte da carta, padre Chico faz uma saudação à destinatária e compara a realidade brasileira à italiana, afirmando que a exploração dos "trabalhadores" e "oprimidos" ocorria em todos os lugares, ainda que com traços distintos. Porém, após a cordialidade, o sacerdote expressa uma opinião contundente sobre a ascensão de intelectuais católicos de classe média que, mesmo defendendo a renovação da Igreja, não reconheciam os "de baixo" como protagonistas na formação de um "mundo novo". Esse pensamento levaria à reprodução de uma prerrogativa elitista que percebia os mais pobres como seres manipuláveis e, portanto, incapazes de fomentar mudanças sociais duradouras. Estaria ele refletindo sobre os contrastes internos das correntes católicas? Ademais, as palavras do sacerdote dirigidas a Joaninha não escondem uma mágoa profunda em decorrência da rejeição atribuída a seus pares dentro dos círculos católicos italianos nos quais tentava se acomodar:

[511] Ibidem.

> Estou aprendendo também que quando a gente trabalha, no Brasil ou na Itália, desaparece da sociedade; perde o valor. Quando eu voltava do Brasil como "missionário" e com a certeza de voltar para lá depois de dois ou três meses, tudo o que eu falava era considerado bastante importante, as informações eram certas, os debates animados. Agora, o mesmo pessoal que antes ficava interessado e, até enriquecido, encontra muitas contradições em minhas palavras; começam a suspeitar que estou trabalhando por pensar em meu conforto; mesmo sem perceber, começam a desconfiar que não sou muito inteligente; nem muito informado; que, afinal, se me tornei operário, é porque não tinha capacidade de ser outra coisa. Para mim, ouvir isto ou percebê-lo no ar é uma humilhação e um sofrimento, mas no mesmo tempo é também uma vocação, uma renovação da fé. Pense um pouco: não significa que eu mesmo, nós todos, durante anos, de verdade deixamos de ouvir a mensagem de pessoas que consideramos ignorantes porque analfabetos; porque pobres; porque espoliados de tudo; por que condenado a sustentar milhões de pessoas que vivem às custas do trabalho pesados de outras? Para mim, isto significado também conhecer, na carne, a classe que deu ao mundo os primeiros evangelizadores, e a maneira como eles foram recebidos, e o sentido honesto e completo de sua mensagem, e a força sem limites de sua fé. Claro que a gente não muda de natureza, e não tenho a ilusão de conseguir ser o que não sou; mas experimentando, servirá pelo menos para convencer a mim mesmo de quantos disfarces e justificativas está encoberta a nossa (de eclesiásticos e burgueses católicos) distância do Evangelho e de Cristo.[512]

O interlocutor estabelece um grau de distinção ao relatar que a sua presença na rotina dos mais pobres como "missionário" era visto de maneira positiva no meio clerical europeu, o que não se repetiu quando ele ingressou em uma fábrica para obter recursos financeiros a partir do próprio suor. A identificação parcial enquanto trabalhador é confirmada pelo sacerdote ao indicar que ser operário não alteraria a sua origem privilegiada de classe. Contudo, a perda de prestígio sentida na pele acabou fortalecendo a fé e o humanismo de Francesco Capponi, ao passo que esse indício ratifica que o sacerdote carregava um lastro político e cultural que provocou certo estranhamento durante o convívio com outros religiosos no retorno à Itália. Esse lastro se forjou através do contato com a pobreza e da politização do cotidiano que estava em curso no Brasil durante aquele período. De todo modo, a missiva termina com a reafirmação da utopia cristã defendida pelo clero progressista, segundo a qual as transformações históricas seriam encaminhadas pelos pobres, por isso a necessidade de ouvir "a classe que deu ao mundo os primeiros evangelizadores" e não os "discursos estudados e cheios de exceções". Assim, conviver com as camadas populares e sentir as suas hesitações eram tarefas primordiais para se aproximar de Cristo. Desse entrosamento manifesto na mensagem redigida pelo padre Chico emergiu o repertório cristão que desafiou os limites da distensão social do governo Geisel e esteve presente na gênese de movimentos sociais urbanos e do campo.

[512] Ibidem.

Para além do cerco efetuado contra os padres estrangeiros que agiam no interior do território nacional, o SNI estava interessado em receber referências da Comissão Pastoral da Terra, o que explica a interceptação de uma troca de cartas entre Francesco Capponi e uma assessora ligada ao órgão católico, chamada Joaninha. O receio não era aleatório e iria se concretizar com o passar do tempo. Os conflitos no campo e o diálogo dos trabalhadores rurais com os membros progressistas da Igreja Católica resultaram na criação de um movimento social de grande destaque na década de 1980: o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, MST. Segundo Antonio Julio Menezes Neto, "o MST aparece como produto de camponeses expropriados da terra", que na sua origem "era intimamente ligado aos movimentos religiosos vinculados à Teologia da Libertação, através da Comissão Pastoral da Terra" (Menezes Neto, 2007, p. 335). Um dos fundadores da organização, João Pedro Stédile, foi assessor da CPT. Ao enumerar as condições que possibilitaram o advento do MST, Stédile assegura que o primeiro fator "foram as lutas pela terra, o segundo foi o trabalho da CPT, que teria começado em 1975 no Centro-Oeste e depois se espalhado por todo o país, e o terceiro teria sido o momento político, com a reorganização democrática do país e as lutas integradas com setores populares e urbanos" (Menezes Neto, 2007, p. 335-336).[513] Mas, antes mesmo que a questão democrática fosse disputada por diferentes forças políticas, os cristãos estavam lançando as pedras que sedimentariam os caminhos para os embates que ocorreriam nos decênios seguintes.

Um outro exemplo que comprova o processo de politização de uma fração das classes populares no campo pode ser verificado em um extenso dossiê, que reuniu um conjunto de documentos compilados pela comunidade de informações sobre as façanhas do padre Luís Mosconi. Assim como efetuado com os italianos Cavazzuti e Capponi, o Núcleo de Goiânia do SNI espionou Mosconi e, no final de dezembro de 1976, notificou a agência de Salvador sobre o contato que o epigrafado firmou com a Comissão Pastoral da Terra. Os dados preliminares insinuavam que o padre atuava, desde o ano de 1967, em Vitória da Conquista, no interior da Bahia, "em equipe com outros três sacerdotes, dentro da linha de trabalho idêntica à de Dom Tomás Balduíno, Bispo de Goiás/GO".[514] Segundo o informe, Mosconi "solicitou, na

[513] O autor citar uma fala de Stédile que sugere o seguinte: "A maioria dos militantes mais preparados do movimento teve uma formação progressista nos seminários da Igreja [...]. A contribuição que a Teologia da Libertação trouxe foi a de ter abertura para várias ideias. Se tu fizeres uma análise crítica da Teologia da Libertação, ela é uma espécie de simbiose de várias correntes doutrinárias. Ela mistura o cristianismo com o marxismo e com o latino-americanismo [...]. Todos os que se abasteciam na Teologia da Libertação – o pessoal da CPT, os luteranos – nos ensinaram a prática de estar abertos a todas as doutrinas em favor do povo" (Menezes Neto, 2007).

[514] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência Central/ Brasília. Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 580/NAGO/SNI/76. Atividades do clero esquerdista. Comissão Pastoral da Terra. 30 de dezembro de 1976. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

oportunidade, uma relação de dioceses do Norte e Nordeste do país" que estavam à procura de "sacerdotes para trabalhar junto com o 'povo sofrido', 'sobretudo o povo camponês'."[515] Diante das informações recebidas do Núcleo de Goiânia, a agência de Salvador fez um pedido de buscas envolvendo o epigrafado, que foi cumprido, em março de 1977, pela Polícia Militar do Estado da Bahia.[516] As forças policiais alvitraram, sem apresentar qualquer tipo de prova, um possível elo entre o padre e o MDB local. Reforçaram, ainda, que Mosconi promovia, "nas casas de lavradores da região, em diversos bairros da cidade, como também nos distritos, reuniões que, em princípio," tinham como objetivo "a integração social das comunidades". O relatório policial também prescreveu que o padre ministrava "uma doutrina de cunho subversivo, quer nas reuniões com pequenos lavradores, quer nas missas efetuadas nas áreas rurais, nos bairros pequenos e pobres" da cidade.[517]

A fim de fazer valer o registro, os policiais baianos citaram uma fala de Mosconi dirigida a estudantes, feita provavelmente em janeiro de 1976, na cidade de Nova Canaã, durante a Semana da Cultura. Em seu discurso no evento, organizado em parceria com o Centro dos Estudantes Universitários e Secundários de Conquista, o padre teria se identificado "como elemento contrário ao regime de governo do país".[518] O relatório do 35º Batalhão de Infantaria,[519] lavrado em abril de 1977, tampouco foi preciso ao cogitar que o sacerdote italiano, "em palestras e locuções radiofônicas", usava "uma linguagem identificada com os princípios adotados e métodos aplicados pelos revanchistas, insatisfeitos e contestadores, impregnada de pensamentos empossados nas encíclicas de pontífices considerados 'progressistas', bem como da filosofia de pensadores socialistas".[520] Quais eram, afinal, os efeitos tangíveis da presença do padre no interior da Bahia? Uma jornada individual teria força para arregimentar o apoio de pequenos lavradores e criar um foco de insatisfação ao governo federal? É pouco provável. O que era dito pelo religioso e por aqueles que o seguiam que era capaz de desencadear ações contestatórias? Como em um jogo de quebra-cabeças, as partes foram se encaixando no decorrer

---

[515] Ibidem.

[516] Aqui se abre uma controvérsia sobre o nome do epigrafado. Segundo a Polícia Militar da Bahia, "seu nome verdadeiro é Luigi Marconi Filho, italiano, filho de Amorigo e de Busconi Rosa, nascido em 17 de março de 1940". A partir desse dado, os relatórios seguintes irão se reportar ao italiano como Luís Marconi.

[517] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Salvador. Pedido de busca n. 0018116/ASV/77. Padre Luiz Mosconi. Atividades do clero esquerdista. Comissão Pastoral da Terra. 12 de janeiro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

[518] Ibidem.

[519] Localizado em Feira de Santana, na Bahia. Trata-se de outro órgão acionado pela agência do SNI de Salvador para investigar o padre Luís Mosconi.

[520] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército. IV EX – 6ª R.M. 35º Batalhão de Infantaria. Informação n. 572/E2. Pe Luiz Masconi. 29 de abril de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

da investigação sobre Luís Mosconi, e outros personagens vieram à tona, evidenciando que a inserção de religiosos e religiosas no cotidiano popular não contava apenas com o protagonismo de sacerdotes estrangeiros.

A prioridade da comunidade de informações da ditadura brasileira era a de vigiar os padres que circulavam entre países e desempenhavam suas funções nos centros urbanos e, sobretudo, no interior do Brasil. Nesse cenário, nota-se a existência de uma quantidade razoável de documentos sobre os italianos ativos nas áreas rurais no arquivo do SNI. Embora os agentes da vigilância política estivessem perseguindo os religiosos procedentes de outras nações, considerando-os potenciais infratores da Lei de Segurança Nacional, a pesquisa historiográfica pode ir além e revelar lacunas escondidas por trás da narrativa autoritária que acompanha os vestígios documentados pelo SNI. Por outro ângulo, percebe-se que os holofotes voltados ao padre Luís Mosconi deveriam ser divididos com outros atores, que tiveram um papel tão importante quanto o do sacerdote.

Em novembro de 1977, a agência do SNI de Salvador elaborou um novo relatório sobre o epigrafado e seu envolvimento com a disputa de terras entre posseiros e o dono da fazenda "Pau Brasil", localizada no município baiano de Barra do Choça. O proprietário, Germano Souza Neves, queria desobstruir as suas terras e, ao que parece, chegou a um entendimento "com os posseiros para indenizá-los".[521] O acordo já havia sido feito quando, "insuflados pelos padres de Vitória da Conquista e pelo advogado Rui Hermann de Araújo Medeiros", os lavradores "não mais aceitaram o que estava combinado".[522] O SNI constatou que Germano não era um sujeito de muitas virtudes e tinha participação direta na grilagem de terras, circunstância em que costumava espalhar "o terror entre os posseiros da região, destruindo cercas, cortando arames, queimando casas e roças, aprendendo animais".[523] Em meio a esse contencioso que se arrastava, o padre Luís Mosconi, por vocação ou princípio, ficou do lado das pessoas humildes. Foi ele o encarregado de convocar uma assembleia, em abril de 1977, para discutir a situação dos posseiros e propor a organização do trabalho comunitário com os moradores da área. O italiano, porém, não estava sozinho na reunião e contava com a companhia do padre José Calamari, do frei Francisco Carloni, das irmãs Stella e Railda, do advogado Ruy Hermann de Araújo Filho e dos líderes dos lavradores Francisco Almeida e João Pedreira Gomes. Durante o encontro, que antecedeu a uma celebração eucarística, os discursos mais

[521] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Agência de Salvador. Informação n. 0309/116/ASV/77. Atuação do clero de Vitória da Conquista/BA. 01 de novembro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.
[522] Ibidem.
[523] Ibidem.

contundentes dirigidos a uma modesta plateia foram verbalizados pelas irmãs Stella e Railda. Elas "apontaram o governo como responsável pela miséria, fome e outros males que" os lavradores da região sofriam de forma recorrente.[524] As irmãs tentavam persuadir aquelas pessoas humildes que a disputa por terras na fazenda "Pau Brasil" tinha seus ingredientes locais, mas ao mesmo tempo não se podia perder de vista a sua relação com uma estrutura maior, rodeada de injustiças e que precisava ser corrigida através de ações conjuntas. As intervenções de Stella e Railda devem ser interpretadas como estratégias de politizar o cotidiano, isto é, de transformar demandas imediatas e aparentemente singulares em assuntos de natureza política. A percepção das religiosas sobre os acontecimentos era que, se o destino daqueles posseiros dependesse dos caprichos do proprietário de terras, qualquer acordo seria altamente desfavorável a eles. Na parte mais vulnerável desse conflito, os lavradores reconheciam nos integrantes da Igreja Católica aliados de primeira hora para enfrentar um adversário poderoso. O SNI também anotou que o padre Mosconi fez uso da palavra na reunião e articulou "chavões esquerdistas", que poderiam ser comprovados nos "cânticos religiosos". Para isso, os agentes transcreveram os cânticos entoados pelo padre e os demais participantes, incluindo este que segue na íntegra:

> Rapaziada nós chegamos aqui de novo
> Demonstrando nossa boa união
> Apresentando que somos agricultores
> Temos Jesus em nossos corações
> Vou te contar nós chegamos de tão longe
> Com tanta dificuldade
> Somente os agricultores
> Quem comporta a cidade
> Vou te contar a farinha está cara
> Que ninguém tem para vender
> A carne de boi está cara
> Que ninguém pode comer.
> Vou te contar que a seca está grande
> Ninguém pode plantar
> A falta de mantimentos
> A carestia está danada
> Vou te contar a Comunidade é animada
> Nós sabemos trabalhar
> Que somos agricultores
> E queremos melhorar.[525]

[524] Ibidem.
[525] Ibidem.

Distante de insinuar uma tentativa de sublevação comunista como desejavam os agentes do SNI, o cântico possivelmente recitado nas comunidades rurais visitadas pelo sacerdote italiano tratava de assuntos que permeavam a vida daquelas pessoas. Assim, falava-se sem muita parcimônia da união dos pequenos agricultores, da devoção a Cristo, do encarecimento dos gêneros alimentícios de primeira necessidade, da escassez de mantimentos, da gravidade da seca e da carestia. Em outro cântico registrado pelos investigadores, fazia-se um apelo à participação dos trabalhadores nos sindicatos rurais e, após isso, eram narradas aquelas que seriam as legítimas aspirações pretendidas por eles: "São José Operário/ Nós estamos reunidos/ Com grande animação/ Procurando o caminho/ Para que haja mais união/ Nossos filhos tenha escola/ E tenha alimentação/ Trabalhando o ano inteiro/ E a melhora não chega não".[526] É bastante improvável que sonhar com uma escola adequada para os filhos, dispor de um prato de comida na mesa e ter um emprego minimamente estável, fosse uma imagem mirabolante traçada pelos cristãos progressistas para "doutrinar" as camadas populares.

O juízo autoritário e elitista em torno da inaptidão dos pobres não pode camuflar a capacidade de articulação das pessoas humildes. Enquanto o SNI se empenhava para perceber a manipulação que supostamente vicejava durante esses encontros, os vestígios anexados aos relatórios dão conta da afinidade que ocorria no âmago da sociedade entre sacerdotes, religiosas e leigos com as necessidades imediatas do povo. Ainda que não seja apropriado suprimir a intenção católica de manter o seu poder de influência sobre as camadas populares e afastá-las de qualquer aventura radical, novas relações políticas e sociais, próprias de um momento de transição, estavam em plena efervescência. Os cânticos conduzidos pelo padre Mosconi na presença de populares não eram frutos do acaso. O conteúdo das versões vocalizadas e ouvidas estava em harmonia com a premissa cristã descrita na carta escrita por padre Chico e remetida para Joaninha da CPT. Em outras palavras, esses atores assumiram o compromisso de trabalhar ao lado dos oprimidos e realizar uma autocrítica das fileiras católicas, que durante muito tempo deixaram "de ouvir a mensagem de pessoas" simples tidas como "ignorantes, porque analfabetas; porque pobres; porque espoliadas de tudo". Esses vestígios históricos oferecem um bom panorama sobre a agência dos "de baixo" e a competência desses indivíduos em expressar suas angústias terrenas nas singelas celebrações eucarísticas no interior brasileiro ou em reuniões convocadas por religiosos progressistas para discutir seus infortúnios. Nessas ocasiões, eles conversavam, ouviam e se movimentavam diante dos desafios prementes da vida, sempre na expectativa pela chegada de dias melhores. O repertório que nasceu dos ritmos

[526] Ibidem.

temporais dissonantes das distensões arquitetadas pelos militares estava em circulação, em relação a isso há poucas dúvidas.

A saga do padre Luís Mosconi não termina aqui. Além da contribuição do sacerdote italiano e das irmãs Stella e Railda, outra figura de grande importância nas disputas por terra naquela região da Bahia era o advogado Ruy Hermann de Araújo Medeiros. Formado na Universidade Federal da Bahia, UFBA, e com participação proeminente na resistência ao regime dentro da Faculdade de Direito da instituição de ensino, Ruy cumpria o papel de salvaguarda jurídica dos posseiros e estava alinhado com o trabalho rural desenvolvido pelos padres de Vitória da Conquista. No seu currículo inspecionado pelo SNI, aparece ainda uma detenção por "subversão" e a participação no movimento estudantil de 1968. A linguagem do direito foi incorporada ao repertório cristão para confrontar os grandes proprietários da região e contornar as restrições impostas pela ditadura militar, constituindo uma das raras brechas disponíveis para a defesa dos "pequenos". Os setores de informações sabiam que Luís Mosconi, ao receber o suporte daqueles que perfilavam à sua volta, agia para orientar o comando do Sindicato Rural da sua jurisdição. O italiano também estava concentrado na formação de CEBs, objeto de monitoramento por parte da rede de espionagem da ditadura.

Em outubro de 1977, o Ministério da Aeronáutica conduziu uma averiguação e orientou a agência do SNI de Salvador acerca do suporte oferecido por Mosconi à organização de grupos de base no município de Vitória da Conquista, cuja finalidade era de "conscientizar os agricultores para os problemas de classe".[527] O religioso normalmente assumia o compromisso de preparar os "encontros com possíveis líderes ou agricultores mais esclarecidos, visando o estabelecimento de debates e estudos".[528] Em oportunidades como essa, fazia-se "uma analogia da obra de Jesus Cristo na terra com a situação dos agricultores no Brasil, onde as injustiças sociais", que as pessoas humildes sofriam, eram personificadas com a morte de Cristo e, consequentemente, a sua ressurreição correspondia à libertação das injustiças de um mundo desumano. Após a realização dos encontros, os chamados animadores tomavam a frente na tarefa de "conscientizar os lavradores de sua área para os problemas" vigentes. Dessa forma, os cristãos contavam com uma rede bastante eficaz para espalhar o que era discutido em conjunto durante as reuniões. Ao mesmo tempo, esses animadores transmitiam "uma mensagem de confiança, estímulo e fé no futuro, onde os pequenos, unidos e conscientes", teriam "condições

[527] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Aeronáutica. Comando Costeiro. Quartel General – 2ª seção. Referência n. 0262116/ASV/SNI de 12 de setembro de 1977. Subversão – Padre Luiz Mosconi – Vitória da Conquista (BA). 14 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.
[528] Ibidem.

de obter pacificamente seus direitos".[529] Essa passagem requer um pouco mais de atenção. O relatório redigido pelo órgão de informações vinculado ao Ministério da Aeronáutica e remetido ao SNI se fundamentava em uma publicação distribuída por Luís Mosconi, frequentemente utilizada nos períodos de estudo dos agricultores. Os agentes fizeram questão de realçar o aviso dos animadores das CEBs, que anunciavam aos mais pobres um horizonte de direitos. Esse horizonte revelava-se como um horizonte democrático, guiado por valores humanistas e não revolucionários. O próprio documento lavrado trata de explicar o porquê.

Ao proceder na análise das referências coletadas, os agentes da espionagem política do Ministério da Aeronáutica concluíram que a "publicação, embora utilizando chavões comuns em trabalhos de esquerda, parece não conter implicações ideológicas, como pode ser notada no início da página 21, onde o comunismo é claramente condenado, mesmo o sendo ao lado do nazismo e do capitalismo".[530] Ora, então qual seria a subversão do padre italiano e de sua turma? Além da organização das CEBs e da defesa dos posseiros, o que esses sujeitos diziam que agitou vários órgãos da comunidade de informações e alarmou a agência do SNI de Salvador? No mesmo mês, a Polícia Militar da Bahia cumpriu mais um pedido de buscas para investigar as suspeitas que permaneciam sobre as atividades de Luís Mosconi. O documento emitido pelas forças policiais joga um feixe de luz nos rastros das práticas democráticas que despontavam no cotidiano popular através dos contatos provenientes da inserção de cristãos progressistas no mundo dos oprimidos. Segundo o relatório, o "epigrafado constantemente nos fins de semana, não só nos bairros que" possuíam "igrejas e capelas, bem como na zona rural, nas suas pregações" defendia a "mudança do 'sistema', preconizando a necessidade urgente de uma Constituinte para" estabelecer "novas diretrizes constitucionais em defesa dos direitos humanos".[531] No restante, o sacerdote tinha uma conduta bastante conhecida "no que concerne ao problema de 'grilagem', pois agindo em parceria com o advogado Ruy Herman Araújo Medeiros", o padre tirava proveito dos entraves "surgidos para disseminar insatisfação e revolta entre os que se" diziam "prejudicados", contrariando as vontades do governo.[532] As peripécias de Luís Mosconi se confundem com a circulação de uma outra noção de democracia que se configurou na última transição política brasileira e era praticamente o inverso da democracia defendida pela ditadura militar. A democracia pregada pelo italiano em seu trabalho junto aos

[529] Ibidem.
[530] Ibidem.
[531] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Polícia Militar do Estado da Bahia. Informação n. PM/2-1-1020/77. Subversão – Padre Luiz Mosconi – Vitória da Conquista/BA. 18 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.
[532] Ibidem.

lavradores do interior da Bahia passava por uma democratização autêntica da sociedade e almejava ligar as "novas diretrizes constitucionais" a uma série de direitos de cidadania que deveriam ser concedidos aos mais pobres. Como será aprofundado adiante, essa prática democrática, dissonante das decisões impostas pelos militares referentes à abertura política do país, em alguns casos, suscitou uma espécie de cidadania insurgente das camadas populares (Holston, 2013). Os posseiros de Barra do Choça, por exemplo, não aceitaram de bom grado o acordo oferecido pelo dono da fazenda "Pau Brasil", pois julgaram que os termos do combinado não eram favoráveis a eles. Enquanto isso, os cristãos se dedicaram a associar essas disputas locais a um ordenamento social injusto, criticando o capitalismo e a truculência do governo militar brasileiro.

A cativante trajetória de Luís Mosconi não serve apenas para contemplar os embates sobre as perspectivas democráticas daquele período. Na verdade, ela se torna um bom espelho que reflete a maneira como os movimentos do cristianismo de base impunham forte pressão sobre a hierarquia eclesiástica, fazendo com que as autoridades superiores arbitrassem a favor dos oprimidos. Em novembro de 1977, o Ministério do Exército elaborou um parecer no qual sugeria que o epigrafado estava conseguindo exercer seu poder de persuasão sobre "o Bispo Diocesano local, Dom Climério Almeida de Andrade, cujo comportamento era de neutralidade e reserva".[533] Os espiões constataram que, em suas atitudes recentes, era perceptível a "semelhança com a linha de ação seguida pelo epigrafado".[534] A resistência dos posseiros de Barra do Choça foi incansável e se prolongou pelos anos subsequentes, mas com um aliado fundamental. Dom Climério tomou o partido dos lavradores humildes. Na edição de 10 de fevereiro de 1979, o jornal *O Globo* dedicou uma pequena nota sobre os desdobramentos dessa disputa. De acordo com o periódico, a "Comissão de Justiça e Paz da Diocese de Vitória da Conquista realizou um ato público de apoio e solidariedade aos posseiros da Fazenda Pau Brasil", vítimas de "grilagem de terras".[535] A manifestação "constou da leitura de um relatório sobre a situação dos posseiros e de denúncias das últimas violências contra eles cometidas".[536] É quase certo que o SNI obteve uma cópia desse relatório, que não foi encontrada no acervo. O episódio, por si só, mereceria uma pesquisa à parte, porém os pormenores e as reviravoltas das disputas de terras em Barra do Choça fogem aos propósitos desta tese.

---

[533] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército. IV Ex. – 6ª RM – 2ª seção. Informação n. 1288/E2. Referência PB n. 0262116/ASV/77. Padre Luiz Mosconi. 10 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

[534] Ibidem.

[535] **O Globo**. Justiça e Paz apoia posseiros. Rio de Janeiro, p. 6, 10 fev. 1979.

[536] Ibidem.

Em grande medida, a inserção dos religiosos progressistas na rotina das classes populares contou com estratégias bem-sucedidas de comunicação. Como escreveu padre Chico, o desafio que pairava sobre esses cristãos consistia em exercitar a habilidade de ouvir as pessoas comuns e assimilar a sua linguagem. Os panfletos e materiais confiscados pelo SNI, distribuídos nos grupos de base e nas paróquias, serviam para mediar o contato dos religiosos com o povo e tentar suprir as suas principais carências. O teor desses vestígios históricos também demonstra como a evangelização, as reivindicações populares e a conscientização andavam juntas. Algo tão habitual no discurso católico das décadas de 1970 e 1980, a palavra "conscientização" pode soar como uma abordagem que reduz a agência dos pobres, porém esse termo deve ser interpretado a partir de outra perspectiva. Para os católicos mergulhados nas contradições do mundo popular, conscientizar era quase um sinônimo de traduzir e adaptar os grandes temas aos conflitos diários que marcavam a existência dos oprimidos. Dito de outro modo, os materiais disponibilizados pelos cristãos progressistas – e que foram interceptados pelos espiões da ditadura –, buscavam adequar as injustiças derivadas do capitalismo subdesenvolvido e as desigualdades de longo prazo vigentes no tecido social brasileiro a uma retórica simples, que realmente fizesse sentido e dialogasse com as experiências concretas de seu público alvo. Em contrapartida, as camadas populares se encarregaram de converter em formas de expressão que lhes eram singulares o que era lido e falado durante as celebrações eucarísticas e nos encontros das comunidades de base.

Em março de 1978, a agência do SNI de Belém do Pará vigiava o padre holandês João Maria van Doren,[537] pároco da Igreja Nossa Senhora da Aparecida, localizada no bairro da Pedreira. Conforme o relatório, o sacerdote estaria engajado em um "intenso trabalho de doutrinação marxista junto aos seus paroquianos, constituídos em sua grande maioria por pessoas de muito parcos recursos".[538] No andamento das investigações, os agentes anotaram os sermões proferidos pelo padre e recolheram alguns panfletos que eram distribuídos durante as missas dominicais, o que garantia à espionagem política certa segurança para formular um parecer tendencioso baseado no vocabulário anticomunista. Os materiais impressos eram manuseados nas reuniões coordenadas por João Maria van Doren, que dividia seus seguidores em grupos denominados Comunidades de Ruas ou Comunidades de Bairros. Durante os encontros, o sacerdote promovia diálogos sobre os dilemas que afetavam os participantes e

[537] Existe uma falha no documento em relação à grafia do nome do sacerdote. O correto é João Maria van Doren, e não João Maria Von Doren como consta no relatório.

[538] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação. Agência de Belém. Informação n. 0409/116/ABE/78. Atividades subversivas – Padre João Maria Von Doren, da paróquia N. S. de Aparecida, em Belém do Pará. 14 de março de 1978. BR DFANBSB V8. ABE ACE 2872/83.

também incentivava a proposição de alternativas para resolvê-los. Contudo, o SNI entendia a conduta do holandês como uma inequívoca exibição da "perspectiva marxista", o que não era verdade.

A agência de Belém se apoderou de pelo menos três folhetos que foram entregues na Igreja Nossa Senhora da Aparecida: *O capitalismo e a pessoa humana*, *A máquina e o homem* e *Trabalho e lucro*. Os espiões do regime elaboraram uma extensa análise sobre o primeiro documento, sublinhando todos os conceitos marxistas presentes na publicação. De fato, o material que o padre compartilhou com seus seguidores continha uma semântica marxista para refletir sobre a realidade social brasileira, com uso de expressões como lucro, excedente de trabalho e classe. Um dos trechos dizia o seguinte: "Os trabalhadores não se opõem aos donos por uma vontade, mas porque diariamente lhes é tirado das mãos aquilo que seu esforço fabricou". Ao passo que seria "por esta razão que a riqueza de um país vai se concentrando cada vez mais nas mãos de uns poucos (os donos), enquanto que aqueles que produziram – os trabalhadores – se veem sempre na situação de pobreza".[539] As ferramentas teóricas marxistas aplicadas pelos cristãos eram úteis para compreender um dos aspectos distintivos da sociedade brasileira: a desigualdade social. Apressados em validar suas impressões e colocar o sacerdote holandês sob suspeita perante a comunidade de informações e o governo, os agentes não perceberam que por trás do materialismo dialético havia fortes traços de humanismo cristão no conteúdo dos folhetos apreendidos. O receituário marxista estava entrelaçado a uma crítica ética cristã voltada à imoralidade das relações capitalistas no Brasil, sistema responsável pela geração incessante de pobreza e miséria. A conservação das desigualdades, uma prerrogativa do modelo de desenvolvimento econômico escolhido pelo regime militar, ditava os antagonismos de classe e criava barreiras intransponíveis entre elas. Outro tema que ocupava o epicentro do material era a fome, que seria o corolário de uma série de fatores, a começar pelo congelamento do salário mínimo e a exploração a que as camadas populares estavam submetidas naquele contexto.[540] Nessa ótica cristã e humanista, a fome feria, de maneira profunda, o princípio da

[539] Ibidem.

[540] Segue na íntegra o trecho que fala sobre a fome: "A primeira manifestação que salta aos olhos é a miséria. Recebendo um salário insuficiente para sustentar a família, alimentar os filhos, comprar remédios, pagar o material escolar, a primeira consequência vem sob forma de subnutrição. É o espectro da fome, que atinge mais de 2/3 da população mundial. A subnutrição gera filhos fracos, e não é sem razão que a taxa de mortalidade infantil das camadas pobres é altíssimo. É também ela a responsável pela debilidade mental de muitas crianças: já ficou provado que a deficiente nutrição nos primeiros anos de vida inibe o desenvolvimento cerebral. É também a subnutrição a responsável pelas doenças endêmicas que atingem a nossa população – verminose, varíola, difteria, gastroenterite, raquitismo e etc., porque fisicamente os pobres provêm da falta de alimentação suficiente. E são justamente eles que têm de desenvolver os trabalhos mais pesados seja na lavoura, seja na indústria. Não se diga, porém, que a fome se deve a falta de alimentos no mundo. A quantidade de alimentos produzida é perfeitamente suficiente para alimentar toda a população mundial. Mormente se levar em conta o

dignidade da pessoa humana, algo repudiado de forma veemente pelos integrantes do clero progressista.

O SNI não deu tanta importância para os outros dois documentos, *A máquina e o homem* e *Trabalho e lucro*. A falta de interesse dos arautos da espionagem política mostraria ser um equívoco, pois é possível considerar que essas edições eram trabalhadas em conjunto nas atividades coordenadas pelo padre holandês na Igreja Nossa Senhora da Aparecida. Tendo em vista a linguagem simples e didática, os folhetos negligenciados no relatório da agência de Belém possuíam formidáveis atributos interativos. Com a incorporação de ilustrações em quadrinhos, o enredo de *A máquina e o homem* discorria sobre os acidentes de trabalho e a omissão dos patrões, sujeitos retratados como ambiciosos, priorizando mais o funcionamento de seu maquinário e a garantia dos seus lucros do que propriamente a vida de um empregado. Esses panfletos transitavam por várias regiões do país e serviam como ponto de apoio para intermediar o diálogo dos cristãos progressistas com as demandas apresentadas no dia a dia das classes populares, além de incentivar o debate comunitário que conduzisse a ações contestatórias. A mensagem dos materiais monitorados pela agência de Belém demonstra que a presença dos religiosos progressistas nos bairros ativava sincronicamente três aspectos: as reclamações populares, a conscientização acerca dos problemas políticos e econômicos mais amplos da sociedade brasileira e a evangelização. A publicação intitulada *Trabalho e o lucro*, por exemplo, têm início com a seguinte conversa:

> Certo dia, alguns seguidores de Jesus passavam pelo centro da cidade. Enquanto conversavam sobre os prédios da avenida, Jesus chegou e começou a caminhar com eles. Eles o viram, mas não o reconheceram. Jesus perguntou: "De que estão falando? E por que estão tristes?" Um deles, Ademir, respondeu: "O senhor é de fora, não é? Não conhece a história destes prédios?" Jesus perguntou: "Qual é?" Ademir disse: "Olhe. Eu trabalhei naqueles apartamentos lá da esquina. São de luxo. Mas não moro lá não. Moro muito longe. Pedro, meu companheiro, trabalhou na construção daquele. Fez a instalação elétrica. Só vendo que beleza. Tem quarto lá dentro que rende até mil por noite. Pedro mora num barraco. Meu vizinho é empregado numa fábrica de sapatos, mas ele só anda de chinelos. Meu cunhado pegou um serviço numa fábrica de tecidos, mas ele tem vergonha da roupa que usa. E o senhor o que acha de tudo isso?"[541]

progresso técnico a que chegamos hoje em dia. Já se fizeram até estatísticas mostrando que o que se joga fora nas latas de lixos dos países ricos é suficiente para alimentar populações inteiras. As causas da fome estão na concentração da riqueza nas mãos de poucos através da exploração. Isto se evidencia ainda mais quando se sabe que os produtores inúmeras vezes deixam apodrecer ou queimam quantidades imensas de produtos, unicamente com a finalidade de não deixar o seu preço abaixar ou então para fazê-lo aumentar (se a quantidade de produto a venda é menor que a sua procura, o preço aumenta".

[541] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação. Agência de Belém. Informação n. 0409/116/ABE/78. Atividades subversivas – Padre João Maria Von Doren, da paróquia N. S. de Aparecida, em Belém do Pará. 14 de março de 1978. BR DFANBSB V8. ABE ACE 2872/83.

A figura de Cristo é deslocada para o presente e anda ao lado de pessoas comuns, que imediatamente se queixam de situações inadequadas típicas de uma sociedade extremamente hierarquizada. A interação dos personagens se dá através do contraste entre os trabalhadores que geram riqueza, porém que não podem usufruir dela, e seus superiores ocultos, ou seja, os patrões ricos. Após a hipotética conversa com Cristo, o panfleto sugere algumas perguntas que deveriam ser discutidas em grupo para despertar reflexão nos leitores e ouvintes: "Você conhece outros casos assim? Acontece com você? E você, o que acha de tudo isso? Qual é a causa desta situação? Onde está a injustiça nisso tudo? E por que é injustiça?".[542] A desilusão expressa inicialmente nos personagens se converte em um lampejo de otimismo com a adaptação de um trecho bíblico ao enredo da história, simbolizando o voto de fé que as classes populares deveriam manter e cultivar a esperança em um tempo que ainda estava por vir:

> Depois que Ademir e Pedro expuseram todo o problema, Jesus chamou a atenção deles para a Palavra de Deus e disse: "Ademir, para os faraós de hoje, as grandes empresas, vocês não contam, nem são respeitados, mas para Deus vocês contam e são de Deus. Ele diz: "Vou adotar vocês como meu povo, e faço questão de ser o Deus de vocês" (Ex. 6,7). Ademir disse: "Nós? O povo de Deus? Mas como? Estamos sofrendo aqui e Deus nunca apareceu para nos libertar!" Jesus respondeu: "Ademir, você conhece a história da libertação do povo do Egito? Está na Bíblia: Aquele povo foi oprimido durante 400 anos e teve de construir as grandes obras do Faraó" (Ex. 1, 11-14). Sofria muito. Aí Deus disse: "Eu vi a aflição do meu povo no Egito. Ouvi os seus gritos diante dos seus opressores. Sim, conheço os seus sofrimentos e desci para libertá-lo da mão dos egípcios" (Ex. 3, 7-8). Ademir respondeu: "É muito bonito falar assim, mas o povo não acredita mais nessas promessas. Desanimou! Está cansado de sofrer!". Jesus disse: "Ademir, lá no Egito, o povo disse a mesma coisa a Moisés (Ex. 4,1). Mas Moisés, com a ajuda de Deus soube animar o povo e tirá-lo do desânimo e da opressão!".[543]

Essa linguagem empregada para intermediar a comunicação com os mais pobres e a maneira de tratar as sagradas escrituras para a evangelização causavam repulsa nas correntes conservadoras da Igreja Católica. O correto, porém, é que representações como essa se espalharam com bastante frequência nos grupos de base liderados por expoentes de um cristianismo avançado em todas as regiões do Brasil, e foram monitoradas de perto pela comunidade de informações. Além disso, é válido mensurar o efeito que as retóricas cristãs tiveram sobre o comportamento dos "de baixo". Em alguns casos, a familiaridade com as temáticas divulgadas nesses materiais e a participação nos encontros eclesiais do bairro

[542] Ibidem.
[543] Ibidem.

assinalaram a passagem de uma postura de acomodação diante de relações políticas que impediam qualquer mobilidade social para uma atitude de resistência, de reivindicação e também de confronto. Os elementos religiosos e a perspectiva da espionagem do SNI estão previamente indicados nos documentos da agência de Belém, mas, através desses vestígios históricos, é possível antever a presença de práticas que ousaram desafiar os alicerces de poder há muito tempo vigentes na sociedade brasileira. Ao assumir tal interpretação, o ângulo da última transição política é deslocado dos acordos de cúpula controlados pelos militares para ocorrências que despertavam o engajamento de pessoas anônimas, a quem sempre se tentou vetar o direito à expressão política. Nesses pequenos redutos, a palavra do padre era uma das mais influentes e a legitimidade do regime e de seu compadrio local eram postas à prova. A temporalidade da distensão política e social não se apresentava de forma hegemônica, pois, visto retrospectivamente, ela passou a coexistir com movimentos e disputas que se sobrepuseram à linearidade de uma narrativa historiográfica pautada em marcos incontestes. A transição dos pequenos, que ficaram de fora das benesses do "milagre econômico", deve ser traduzida pela reivindicação de direitos de cidadania e a aquisição de bens materiais que abriam a possibilidade de uma vida mais próspera –, poderia ser um pedaço de terra ou uma pacata moradia. Apesar de simples, os folhetos com conotações cristãs acolhiam dilemas que já eram bem conhecidos pelas camadas populares. Afinal, quem nesse meio nunca havia se perguntado: por que o patrão tinha o direito de ter uma fábrica de sapatos e o sapateiro deveria se contentar com os calçados desbotados? Por que o proprietário de terras não abria mão de uma fatia das suas vastas extensões territoriais para uma família tirar o seu sustento? Por que o pedreiro suava para erguer prédios sofisticados e mesmo assim morava em casas precárias e distantes? Uma explicação verossímil delineada a partir dessas indagações recria um mundo em que a ganância dos ricos e dos governantes suprimiu o direito dos humildes.

A agência de Belém não estava de olho apenas em João Maria van Doren. O seu conterrâneo, o padre João Antônio Beukeboom, pároco da Igreja de São Sebastião do bairro da Sacramenta, também foi espionado pelo aparato de vigilância do regime militar. Ambos desenvolviam um trabalho idêntico em suas paróquias. O relatório, no entanto, repreendeu o que os investigadores entendiam ser um excessivo proselitismo praticado por João Beukeboom durante os sermões das missas, bem como as suas participações nos festejos religiosos, quando encenações teatrais de temas bíblicos eram exibidas para toda a comunidade. Como de praxe, os agentes interceptaram um dos folhetos distribuídos "periodicamente nas residências dos paroquianos", intitulado *O Comunitário*, e fizeram uma observação concisa sobre o conteúdo do material: "No exemplar anexo, de *O Comunitário*, cabe ressaltar o artigo *Moisés, o*

Libertador, na página 6, onde é feito uma total distorção do papel de Moisés em relação aos ensinamentos bíblicos".[544] Segundo o historiador Jair Mauro Diniz Neris, o sacerdote holandês aderiu à Teologia da Libertação e participou ativamente das lutas por moradia popular nas áreas periféricas da capital paraense (Neris, 2022, p. 33-34). De qualquer modo, o cerco aos padres estrangeiros estava se fechando. A comunidade de informações obteve uma quantidade abundante de relatos sobre as atividades desses religiosos vindos de fora, alocados em várias partes do território nacional, fornecendo suporte para a ditadura planejar estratégias e frear o ímpeto do clero progressista.

Em algumas ocorrências, o SNI atribuía um protagonismo demasiado aos padres estrangeiros, como é o caso de um grupo de italianos que aportou em Teresina, capital do Piauí, na primeira metade da década de 1970. Conforme uma fonte que chegou até a agência central em novembro de 1976, esses sacerdotes começaram a exercer intensa atividade na paróquia de São João Evangelista, localizada no bairro Parque Piauí, "um complexo habitacional construído em 1966 através de financiamento do Banco Nacional de Habitação".[545] Um deles, em especial, acendeu todo o imaginário anticomunista graças a seu voluntarismo e às ideias transmitidas em seus pronunciamentos: o padre Sandro Spinelli.[546] Em janeiro de 1974, o italiano assumiu a paróquia na função de vigário, substituindo um de seus compatriotas, e, juntamente com sua equipe, ativou o laicato católico da região, o que possivelmente lhe rendeu crédito entre os moradores da comunidade. O complexo residencial do Parque Piauí abrigava aproximadamente 16.000 habitantes que, até o início dos anos 1970, não possuíam pleno acesso a "obras de infraestrutura, como água, esgoto, luz, urbanização, transportes e comunicações". Além disso, um grande "número de famílias de mutuários teve que abandonar suas casas por falta de renda suficiente para saldar os compromissos assumidos perante a COHAB/PI". Segundo os informantes, "este fato gerou tensão social" e, "apesar dos esforços e providências dos governos estadual e municipal e da administração da COHAB/PI", não havia sido remediado no momento que o relatório foi escrito.[547] A atuação dos padres italianos não estava dissociada da realidade material da qual passaram a fazer parte.

---

[544] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Belém. Informação n. 0465/116/ABE/78. Atividades do clero progressista – Paróquia de São Sebastião, bairro da Sacramenta, Belém do Pará. 27 de março de 1978. BR DFANBSB V8. ABE ACE 2872/83.

[545] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 1078/19/AC/76. Juventude Operária Católica – JOC. Ação em Teresina. 22 de novembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 103860/77.

[546] Ibidem.

[547] Ibidem.

Os órgãos ligados ao SNI começaram a ser abastecidos de documentos que supostamente comprovariam as más intenções de Spinelli, acusado de ter se declarado um simpatizante do comunismo no púlpito da Igreja. O sacerdote italiano seria o grande responsável por "explorar a ingenuidade dos fiéis e inocular neles, junto com inocentes ensinamentos de caráter religioso, uma insidiosa e sistemática conscientização político-ideológica marxista".[548] Os exageros são visíveis e remetem ao juízo de doutrinação dos pobres. A ironia reside no fato de que o próprio relatório desfrutava de pouca credibilidade, pois os agentes admitiram por escrito que fizeram uma inspeção superficial nos materiais que eram trocados no Parque Piauí. A investigação apressada, porém, não suprimiu o "propósito das atividades do padre Sandro Spinelli e de seus colaboradores".[549] Em termos reais, pode-se deduzir apenas que o sacerdote promovia "ações comunitárias" e empregava o repertório cristão junto ao povo. Em novembro de 1975, Spinelli teria organizado, "em um conjunto residencial" da Arquidiocese de Teresina, um encontro com grupos de jovens que contou com a presença de participantes das cidades de Teresina, Picos, Natal, Fortaleza e Recife. Durante a reunião, teriam sido discutidos temas que não eram exclusividade dos comunistas, como a "conscientização do povo para as causas do desemprego", a "falta de assistência ao homem do campo", a carência de programas de habitação popular, o "desamparo aos favelados" e a "pressão do Governo ditatorial" e de seus "delegados nos Estados".[550] Contudo, mesmo com o protagonismo atribuído ao padre pela espionagem política, ele não andava desacompanhado. Ao seu lado, estavam assistentes que, ao que tudo indica, firmaram um compromisso com os protestos da população humilde daquela área. Os sacerdotes estrangeiros, portanto, eram apenas mais uma peça da complexa engrenagem de funcionamento das redes humanistas da Igreja Católica e não o vetor primário de difusão dos seus conceitos, afirmação que será aprofundada logo na sequência.

Em agosto de 1977, foi a vez da agência de Salvador recorrer às informações do Ministério do Exército e redigir um parecer sobre os afazeres do missionário italiano Renzo Rossi, natural de Florença. Reconhecido por prestar auxílio aos presos políticos perseguidos pelo regime militar, o sacerdote fez valer suas conexões internacionais e aderiu à luta pela anistia na segunda metade dos anos de 1970. Quando a agência de Salvador revisou o histórico do italiano, os investigadores puderam recordar a sua suposta participação em litígios habitacionais que ameaçavam a remoção de pessoas pobres do perímetro urbano da capital

[548] Ibidem.
[549] Ibidem.
[550] Ibidem.

baiana em função das irregularidades de ocupação do solo. Consta na ficha de Renzo Rossi que, em março de 1976, o epigrafado "esteve presente na Favela do Marotinho, por ocasião da execução do mandado judicial de despejo, incitando os invasores ao não acatamento da determinação, dificultando, dessa forma, a ação da autoridade encarregada de dar cumprimento ao referido mandado".[551] Embora não seja possível encontrar uma evidência concreta que coloque o italiano nos embates por direito à moradia, não é improvável que o sacerdote tenha oferecido o seu apoio à causa.

O jornal *O Globo* rotulou a postura dos moradores do Marotinho como um ato de "resistência passiva", para evitar "que a Prefeitura concretizasse a derrubada dos 300 barracos daquela favela, construída em terreno de sua propriedade e cuja reintegração de posse foi garantida pela Justiça". O advogado Adelmo Oliveira, designado pela seção baiana da Ordem dos Advogados do Brasil, OAB, para acompanhar a ocorrência, argumentou que a retirada era "ilegal e exigiu indenização para os favelados".[552] A vitória foi momentânea. A "força policial de 50 homens e seis carros da radiopatrulha, mais 100 operários da Prefeitura, transportados em 12 caçambas, ao chegarem ao local da invasão, foram obrigados a recuar, diante da resistência dos moradores".[553]

As pessoas que haviam ocupado a baixa do Marotinho tiveram um dia de nervosismo durante a ação de despejo, mas receberam a assistência do abade do mosteiro de São Bento, Dom Timóteo Amoroso, e de vereadores do MDB. Ao raiar do sol, os populares "se prepararam aguardando os operários que viriam derrubar os barracos, conforme declarações feitas pelo prefeito Jorge Hage no dia anterior". As "mulheres, em grande parte, permaneceram em casa, as 80 crianças que" frequentavam a "escolinha da favela foram para a aula e os homens, na sua maioria, se dirigiram para a entrada da favela, depois de hastearem duas bandeiras nacionais: uma na escola e outra em sua frente". Um imbróglio jurídico fez a força tarefa recuar, retardando o processo de desocupação da área.[554] As disputas por moradia na cidade de Salvador se misturavam com as informações do SNI sobre o padre Renzo Rossi, um estrangeiro

---

[551] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Salvador. Informação n. 0318/116/ASV/77. Atuação Padre Renzo Rossi Salvador/BA. 22 de novembro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 2783/82.

[552] **O Globo**. Favelados baianos impedem derrubada de 300 barracos. Rio de Janeiro, p. 6, 5 mar. 1976.

[553] Ibidem.

[554] "O major – disse o advogado Adelmo Oliveira – afirmou que a ordem já tinha sido expedida há oito dias, mas mostramos a ele que houve apenas uma concessão de liminar e que os moradores receberam apenas uma intimação para deixar as casas, sem qualquer valor legal. A partir daí, o major reconheceu a impossibilidade de dar cobertura policial à operação sem a ordem, e o diretor da Divisão de Polícia Administrativa da Prefeitura, Álvaro Dutra, disse que voltaria em meia hora com o documento". **O Globo**. Favelados baianos impedem derrubada de 300 barracos. Rio de Janeiro, p. 6, 5 mar. 1976.

instalado no Nordeste brasileiro. Retornaremos ao italiano e, em seguida, ao desfecho da remoção dos moradores do Marotinho.

Em maio de 1976, o sacerdote também teria comparecido a um ato público convocado pelo movimento estudantil em repúdio à ditadura militar. Para reforçar as teses que levantavam suspeitas sobre o padre, a agência do SNI apreendeu um exemplar do *Boletim das Comunidades*, material supostamente lançado por ele, e inferiu que os "conceitos católicos difundidos" na publicação comportariam "dissimulações críticas dirigidas à situação do país no que tange ao campo assistencial, com possível repercussão negativa da imagem do Brasil no exterior".[555] Na verdade, a demanda por moradia e a reativação do movimento estudantil nas ruas da capital baiana convergiam com os embates travados por religiosos imersos nos redutos populares, não configurando uma característica específica da atuação de padres estrangeiros no país.

O SNI não se ateve somente à versão da ingerência externa para montar o perfil de Renzo Rossi. Seus colaboradores perceberam que havia um repertório transitando na sociedade brasileira face à distensão social projetada pelos militares, fenômeno inerente à presença de católicos progressistas no dia a dia da população de baixa renda, que não se limitava às atividades desenvolvidas pelos missionários vindos do exterior. Para ficar no exemplo de Salvador, "na véspera das comemorações do 12º aniversário da Revolução de 31 de março de 1964", a agência da cidade baiana recortou uma página do periódico *Tribuna da Bahia*. O impresso "publicou ampla reportagem, sob o título de *Proposição de Quaresma: 'Devolve a liberdade aos oprimidos'*, assinada pelo irmão Renato Cabral, pelo padre Cláudio Perani, por Dom Timóteo Amoroso Anastácio e pelo padre Moniz de Aragão Faria".[556] O texto propunha uma reflexão com a finalidade de anunciar a chegada da páscoa, abordando os acontecimentos locais que estavam atrelados ao complexo quadro social que ditava aquele "instante histórico". A reportagem iniciava com um trecho retirado do livro de Isaías.[557] As colunas separando o conteúdo escrito dividem espaço com quatro fotografias: "uma de crianças menos favorecidas, habitantes dos Alagados; outra do Pavilhão Nacional hasteado no local denominado Baixa do Marotinho", onde a Prefeitura de Salvador havia despejado um grupo de pessoas; e imagens de

[555] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Salvador. Informação n. 0318/116/ASV/77. Atuação Padre Renzo Rossi Salvador/BA. 22 de novembro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 2783/82.

[556] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Salvador. Informação n. 0336/116/ASV/76. Críticas ao governo dissimuladas por programa religioso. 02 de abril de 1976. BR DFANBSB V8. ASV ACE 91717/76.

[557] "O jejum que me agrada é o seguinte: abre as cadeias injustas, solta as amarras do jugo, devolve a liberdade aos oprimidos, quebra todos os jugos, reparte o teu pão com quem tem fome, acolhe em tua casa o infeliz sem abrigo, veste o que vês sem roupa, não te furtes ao teu semelhante" (Isaías, 58, 6-7).

Cláudio Perani e Timóteo Amoroso Anastácio. Embora o conteúdo esteja na íntegra anexado à documentação do SNI – atestando a sua veracidade –, o agente encarregado de lavrar o relatório e repassar para a agência central fez uma síntese fiel da reportagem. Após decifrar o valor da quaresma, os religiosos apresentaram uma leitura dos últimos acontecimentos sociais de Salvador, ao introduzir "uma série de comentários criticando episódios, frutos da atual conjuntura na Bahia", marcada pela "evacuação de terrenos pertencentes à Prefeitura", pelo aumento do custo de vida e pelos "movimentos estudantis ocorridos na Faculdade de Economia da UFBA".[558] Na opinião dos representantes da Igreja Católica, os eventos citados faziam parte "de uma realidade mais geral de desrespeito aos direitos humanos fundamentais". Essa difícil situação afetava o Brasil inteiro e era perceptível tanto em áreas urbanas quanto rurais, "impedindo uma participação efetiva e justa de toda a população no desenvolvimento econômico e na responsabilidade política do país", denunciavam os religiosos.[559]

No desfecho da reportagem, os cristãos compartilharam "suas solidariedades e esperanças no esforço comum para vencer a miséria e a opressão".[560] O texto divulgado pelos religiosos em um jornal de grande porte da Bahia estava diretamente relacionado à expulsão das pessoas que tomaram posse da Baixa do Marotinho. No dia 5 de março de 1976, em uma operação de guerra, "protegidos por 300 homens da Polícia Militar, dos quais 100 com metralhadoras, 150 operários da Prefeitura iniciaram" a "derrubada dos barracos e a retirada" dos indivíduos "que invadiram" a "área de propriedade do Município, que conseguiu reintegração judicial".[561] Os detratores do humanismo cristão não eram poucos e exerciam o poder. Antes de ser efetuada a desocupação, o prefeito Jorge Hage "esteve reunido com o governador Roberto Santos e o Cardeal Avelar Brandão Vilela".[562] O Arcebispo de Salvador tentava persuadir a autoridade estadual para assegurar a permanência dos invasores. Em meio às pressões políticas e aos ruídos na opinião pública, Jorge Hage "se manteve irredutível, reafirmando a determinação de não permitir as invasões" na cidade "durante a sua gestão". O "fato de as 272 famílias da Baixa do Marotinho não terem para onde ir não é novo nos grandes centros urbanos do país. Não devemos confundir humanismo com romantismo. Administrar não é permitir a lei da selva, com cada um invadindo o terreno que quiser", disse o prefeito.[563]

---

[558] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Salvador. Informação n. 0336/116/ASV/76. Críticas ao governo dissimuladas por programa religioso. 02 de abril de 1976. BR DFANBSB V8. ASV ACE 91717/76.
[559] Ibidem.
[560] Ibidem.
[561] **O Globo**. Prefeitura de Salvador retira favelados do Marotinho. Rio de Janeiro, p. 5, 6 mar. 1976.
[562] Ibidem.
[563] Ibidem.

Nesse enigmático mosaico, os missionários estrangeiros, como o sacerdote Renzo Rossi, compunham mais uma peça – não a única –, das tramas que ligavam os ideais cristãos às classes populares e ao sistema de vigilância política concentrado no SNI. O alcance da perspectiva humanista é um dos fatores que ajuda a explicar a afinidade, mantida em determinados episódios, entre o italiano Renzo Rossi, os padres Cláudio Perani e Moniz de Aragão Faria, o abade Dom Timóteo Amoroso Anastácio e o Cardeal Avelar Brandão.

Há muitos outros exemplos que poderiam descrever o receio da comunidade de informações quanto à integração de sacerdotes, bispos e freiras no universo dos mais pobres em meio às diretrizes da distensão social. Em setembro de 1976, o SNI recebeu um informe do Centro de Informações do Exército sobre a estadia de Dom José Maria Pires e Dom Marcelo Pinto Carvalheira no brejo paraibano, a propósito da atividade denominada *Visita pastoral*. Durante os deslocamentos dos integrantes do clero da Paraíba, eram feitas pregações encorajando "os trabalhadores rurais a se unirem e lutarem por seus direitos".[564] A prática se estendia aos municípios da Região Metropolitana de João Pessoa, como Lucena, onde as "irmãs Almeida e Carmelita, da Ordem Religiosa Santa Dorotea", aparentemente desenvolviam um "intenso trabalho junto à população pobre, 'movidas pelo desejo de se inserir na vida do povo e ajudá-lo a crescer como pessoa humana'".[565] A apuração do Ministério do Exército também indicava que as irmãs frequentavam as reuniões do Sindicato dos Trabalhadores Rurais da cidade. Em Gurinhém, suspeitava-se das "constantes reuniões com a participação de padres, freiras e moradores locais",[566] apesar da falta de detalhes fornecidos pelos informantes sobre o teor desses encontros. Os casos não terminam aqui.

No decorrer do ano de 1976, as agências de Porto Alegre e Curitiba redigiram inúmeros relatórios sobre os trabalhos religiosos associados aos simpatizantes do clero progressista. Os espiões instalados no Sul do país inspecionaram os discursos de padres críticos ao regime, a distribuição de panfletos com uma linguagem comum ao repertório de mobilização social cristão e a reverberação, nos três estados, dos pronunciamentos endossados por autoridades posicionadas no topo da hierarquia eclesiástica. Assim, em um dossiê com quase cem documentos, é possível reconhecer diálogos sobre o salário mínimo, a necessidade de melhorar a educação, o combate às opressões provocadas pelo sistema econômico capitalista, além dos problemas de insegurança e marginalização que afetavam os setores mais vulneráveis das

[564] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro (CIE). Informação n. 1402/S-102-A3-CIE. Atividades da esquerda clerical na Paraíba. 22 de setembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 95280/76.
[565] Ibidem.
[566] Ibidem.

populações do Sul do Brasil. As duas filiais do SNI mapearam a capilaridade das ideias religiosas que, em dado momento, desafiaram os sentidos de democracia dos militares. Essas ideias estavam alinhadas à defesa dos direitos humanos, à superação das estruturas sociais injustas e à participação política do povo.[567]

Seja como for, os resíduos decorrentes da inserção dos cristãos no cotidiano popular trazem à tona a correlação de diferentes ritmos temporais que atravessaram a última transição política brasileira. Os materiais retidos pela espionagem política, juntamente com a ação dos entusiastas de um catolicismo progressista, sugerem que uma parcela das classes subalternas, ao se apropriar de alguns aspectos do humanismo cristão em resposta às suas experiências que tinham em comum a desigualdade social, opôs-se ativamente às relações políticas sedimentadas na sociedade brasileira, demonstrando uma postura muito além de um mero comportamento passivo. Quando a ditadura anunciou a distensão social, surgiram sinais de descontentamento entre os estratos de baixa renda, que se manifestaram inicialmente no âmbito local e, gradualmente, se converteram em uma crítica aberta ao regime militar. A espionagem política se valeu de todos os expedientes para investigar os padres estrangeiros e seus aliados locais, acusando-os de desvirtuar o espírito ordeiro e pacífico do povo humilde do país. Por seu turno, esses religiosos seguiram à risca a missão de evangelizar os pobres, conviver ao seu redor e apoiar as suas demandas. A participação ativa dos adeptos do clero progressista no âmago da sociedade brasileira confirma que as ideias do humanismo cristão não se propagaram apenas nos circuitos internacionais do catolicismo pós-guerra. Suas múltiplas facetas se fizeram notar nos bairros, nas paróquias, nos sindicatos urbanos e rurais, bem como nos grupos católicos de base.

Ao SNI competia preservar o projeto autoritário, fomentar o imaginário anticomunista, fornecer ao governo informações minimamente plausíveis e, se possível, adiar ao máximo a abertura política. A ênfase nas trajetórias individuais dos relatórios analisados oculta a dificuldade enfrentada pelo governo e suas agências de espionagem enfrentaram ao lidar com religiosos abrigados por uma instituição que, com "seus 13 mil padres, 38 mil freiras e 250 bispos, formava uma grande rede pelo Brasil afora" (Serbin, 2001, p. 122-123). O historiador Kenneth Serbin foi preciso ao afirmar que "esse pessoal era multinacional, multilíngue e altamente instruído", ou seja, peças de "uma organização global". A "Igreja tinha postos diplomáticos, ou nunciaturas, por todo o mundo"; e, no Brasil, "construíra uma das maiores

[567] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Porto Alegre. Informação n. 327/119/APA/76. Atividades de grupos religiosos. 02 de junho de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 111752/76.

infraestruturas nacionais com milhares de edifícios: seminários, conventos, paróquias, hospitais, escolas, orfanatos e etc." (Serbin, 2001, p. 122-123). Ainda segundo Serbin, na ditadura militar, e especialmente no período da transição política, os católicos conseguiram manter "uma grande e criativa rede de comunicações que contornava a censura e outras medidas repressivas" (Serbin, 2001, p. 124-125). O volume de materiais coletados pelo SNI é um dos sintomas da densidade da tática cristã para engajar a sociedade e contornar a vigilância da ditadura. Dessa forma, as "igrejas locais prestavam seu tradicional serviço de fontes de informação" às classes populares. Serviço pelo qual os "membros do clero e das CEBs agiam como mensageiros de notícias sobre os documentos dos bispos e dos direitos humanos", proporcionando o canal mais seguro para a circulação dos "boletins e folhetos de uma florescente imprensa clandestina que passavam de mão em mão entre os fiéis" (Serbin, 2001, p. 124-125).

Providos pelos relatórios forjados na esfera da espionagem política, as instâncias decisórias do regime militar adotaram um leque demasiadamente extenso para restringir a influência do clero progressista no cenário da transição política e inviabilizar seus contatos com os mais pobres. Em dezembro de 1978, a pedido de Dom Paulo Evaristo Arns e de Dom Tomás Balduíno, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) preparou um material informativo para dar visibilidade à violência perpetrada contra os religiosos no país. Intitulado *Repressão na Igreja no Brasil* e divulgado posteriormente através da Comissão Arquidiocesana de Pastoral dos Direitos Humanos e Marginalizados da Arquidiocese de São Paulo, o estudo, que o SNI descreveu como de "boa apresentação e fácil leitura", partia "de uma constatação geral do problema dos direitos humanos na América Latina" e apresentava os pormenores dos "ataques à Igreja no Brasil".[568] De acordo com o levantamento, desde o golpe de 1964, a perseguição aos católicos manifestou-se de variadas maneiras, entre as quais se evidenciaram as difamações voltadas aos líderes religiosos e demais missionários, as invasões aos templos, as prisões arbitrárias, as torturas e os assassinatos, os sequestros, os controversos processos judiciais, as constantes intimidações, as expulsões de sacerdotes estrangeiros, a censura e as alterações dos registros com o fim de colocar nomes em suspeição.[569] O documento também exibia dados preliminares congruentes, apontando a queda da participação na renda nacional das classes populares e o aumento da participação dos mais ricos, uma disparidade provocada

[568] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0519/19/AC/79. Publicação "Repressão na Igreja no Brasil". 19 de outubro de 1979. BR DFANBSB V8. AC ACE 2560/79.
[569] Ibidem.

pela política econômica dos militares.[570] Para o SNI, o quadro desenhado "sob os aspectos da renda, da saúde, da terra, da habitação e da educação" tinha o objetivo de "minimizar os efeitos da Revolução no campo social".[571] Obstruir as opiniões formuladas por católicos críticos da ordem e defender o legado dos presidentes autoritários eram imperativos da distensão social anunciada por Geisel nos primeiros anos de seu governo, que chegava ao fim.

Além desses instrumentos persecutórios que buscavam esfriar o papel da Igreja e de seus porta-vozes no contexto da transição política, o SNI investiu nas alegações de financiamento externo a fim de incriminar as atividades promovidas por cristãos que faziam oposição ao regime. Em maio de 1978, a agência central reportou à DSI do MRE, para conhecimento do chanceler Azeredo da Silveira, que o "Comitê Católico Contra a Fome e Pelo Desenvolvimento, com sede em Paris/França, sob o patrocínio da Assembleia Episcopal Francesa, comunicou ao Pe. Ivo Poletto, em 17 de abril de 1978, a liberação de uma verba correspondente a Cr$ 201.976,54" para a Comissão Pastoral da Terra.[572] No mesmo dia, o SNI enviou ao MRE, em caráter confidencial, o aviso de que, em "13 de abril de 1978, a entidade estrangeira 'Ajuda à Igreja Necessitada' informou a D. Benedito Ulhoa Vieira da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de São Paulo, a liberação de uma verba" equivalente a Cr$ 87.541,50.[573] Uma parte desse valor seria destinada às despesas dos padres engajados na Pastoral Universitária, que não estava registrada no Anuário Católico do Brasil. Outra parcela seria direcionada à assistência de cinco religiosas e uma leiga. O montante final seria aplicado para suprir os dispêndios dos "cursos de religião e catequese no âmbito da Pastoral da

[570] Segue a tabela que consta no documento requisitado por Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Tomás Balduíno:

Distribuição de Renda no Brasil (Comparação entre os dados de 1960/1970/1976)			
População Economicamente Ativa (porcentagem)	**Participação na Renda**		
	1960	**1970**	**1976**
50% mais pobres	17,73%	14,91%	11,8%
30% seguintes	27,92%	22,85%	21,2%
15% seguintes	26,66%	27,38%	28%
5% mais ricos	27,69%	34,86%	39%
Total 100%	100%	100%	100%
Coeficiente de GINI	0,50	0,56	0,60
Fonte: Dados preliminares, resultado da pesquisa em andamento no INPES/IPEA sobre a responsabilidade de Regis Bonelli e Paulo Vieira da Cunha, in JB, 22/10/78			

[571] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0519/19/AC/79. Publicação "Repressão na Igreja no Brasil". 19 de outubro de 1979. BR DFANBSB V8. AC ACE 2560/79.

[572] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0396/19/AC/78. Comissão Pastoral da Terra – Recursos do Exterior. 12 de maio de 1978. BR DFANBSB V8.

[573] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0398/19/AC/78. Arquidiocese de São Paulo – Recursos do Exterior. 12 de maio de 1978. BR DFANBSB V8.

Periferia".[574] Ofícios com esses atributos encaminhados ao MRE devem ser relativizados. A despeito das especulações, não foram encontradas quaisquer provas irrefutáveis de repasses monetários oriundos de associações estrangeiras para subsidiar as ações do clero progressista no Brasil. Esse tipo de movimentação, no entanto, servia para sustentar a narrativa segundo a qual grupos católicos mal-intencionados estariam contaminando a tradição conservadora da Igreja Católica e corrompendo o tecido social do país. No final da década de 1970, a forte presença de cristãos no campo ou nas periferias dos centros urbanos já não era algo inédito, pois seus frutos já estavam devidamente maduros.

A Operação Periferia de São Paulo resume parte dos argumentos defendidos nesta seção da tese: a inserção de religiosos no mundo popular, estimulados por valores do humanismo cristão e pela missão de evangelizar os pobres; a presença de um repertório de mobilização social entre as pessoas mais simples; e o imaginário fabricado pela espionagem política para tolher as iniciativas católicas voltadas à melhoria das condições materiais que acometia as parcelas vulneráveis da sociedade brasileira. Segundo Eder Sader (1988, p. 149), entre 1972 e 1973,[575] "logo após voltar de Roma, onde fora sagrado Cardeal, Dom Paulo lançou a Operação Periferia, com o intuito de criar centros comunitários nos bairros pobres", classificados por ele como "lugares 'do povo, onde o povo pode ir, ter uma semiprofissionalização, regularizar documentos, onde as crianças podem receber as primeiras instruções religiosas, e onde, aos sábados e domingos, as pessoas podem se encontrar e organizar o seu lazer'". A proposta do Arcebispo de São Paulo reflete a noção de matrizes discursivas, conceituada por Eder Sader para desvendar as "múltiplas formas de experiência da condição proletária" que constituíram os movimentos sociais emergentes na década de 1970 e determinaram o cotidiano popular na capital paulista durante o período. Conforme a descrição do sociólogo, fragmentos de uma cultura política subalterna se espalhavam em uma rotina cercada pela "voragem do progresso – com a remodelação incessante da paisagem urbana e as mudanças repetidas de casas e trajetos, as longas distâncias, a casa própria como sonho e/ou como realidade, o acesso a novos bens de consumo e a linguagem da televisão, o ritmo febril de cada dia". Essa rotina era complementada pela introdução de novos "migrantes na selva urbana e da mobilização das relações informais para enfrentar os desafios; das experiências do desemprego e do despotismo fabril, das diferenças de exploração entre profissionais e peões, jovens e velhos, homens e mulheres". As subjetividades geridas nesse emaranhado estavam inundadas por "significados culturais" que

[574] Ibidem.

[575] Não existe uma data específica para demarcar o início da Operação Periferia, o sociólogo Éder Sader menciona o ano de 1973, enquanto o SNI utiliza o ano de 1972 como referência.

"foram reelaborados através dos movimentos sociais", organizações que assumiram o protagonismo no espaço público e animaram as esquerdas com a expectativa de irradiar transformações de grande alcance no país (Sader, 1988, p. 142). Seguindo as linhas do sociólogo, percebe-se que as classes subalternas teceram sentidos próprios para suas vivências ordinárias em plena transição política. Elas também travaram importantes lutas e criaram representações sobre si e seus algozes, recorrendo a matrizes discursivas que ajudaram a sistematizar a ordem dos acontecimentos em curso. Uma das matrizes discursivas adotadas por esses atores do processo de redemocratização deriva dos ritmos temporais do cristianismo de base, como pode ser verificado na Operação Periferia.

Em janeiro de 1975, o SNI montou um dossiê robusto para avaliar o papel exercido por Dom Paulo Evaristo Arns na estruturação do movimento sociorreligioso denominado Operação Periferia.[576] O documento projetava seguir os passos do Arcebispo e suas articulações nas comunidades carentes da capital paulista, pois as atividades coordenadas pelo líder religioso poderiam desencadear algum tipo de atrito com o regime autoritário. Neste caso, a preocupação dos militares com um personagem específico obrigou os agentes do SNI a coletarem materiais valiosos. Os fragmentos recolhidos, no entanto, permitem acessar outras dinâmicas que excedem os objetivos iniciais da espionagem política. A estrutura do dossiê é composta pelo relatório principal e por mais quatro anexos: um organograma da Operação Periferia; uma cópia do Boletim Informativo do Centro de Informações Eclesiais de 1974; recortes do jornal *O São Paulo* e um quadro dos projetos de promoção humana que estavam em andamento. O organograma e o quadro de projetos foram preparados diretamente pela agência do SNI de São Paulo. Como sinal de precaução, é recomendado efetuar a análise do documento em duas partes: a primeira etapa para extrair as informações centrais do relatório, assim como as apreciações compiladas por meio do trabalho de vigilância; e a segunda etapa para fazer uma leitura acurada dos materiais em anexo.[577]

O relatório, um tanto quanto esquemático, redigido em janeiro de 1975 pela agência regional do SNI sobre a Operação Periferia, foi dividido em onze pontos. O texto informa que o movimento coordenado pelo Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns buscava conscientizar os moradores das áreas periféricas de São Paulo sobre as dificuldades do cotidiano, apostando na identificação e na resolução das carências locais a partir de ações coletivas. De acordo com o

[576] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 0016/19/ASP/SNI/1974. Operação Periferia – Dom Paulo Evaristo Arns. 30 de janeiro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4070/80.

[577] O dossiê da Operação Periferia foi arquivado no dia 7 de janeiro de 1975.

relatório, as práticas sociais da Operação Periferia eram semelhantes aos procedimentos observados nas CEBs. Havia, porém, uma pequena sutileza. O trabalho dirigido pela Arquidiocese, de maneira exclusiva, cuidava da "promoção humana e dos problemas comunitários dos bairros" periféricos da capital paulista.[578] A noção de "promoção humana" incluía a mobilização de uma rede de ajuda mútua "para melhorar a moradia, os conhecimentos sanitários e a prestação de outros serviços, como a criação da creche comunitária, além de manter um dinâmico plano de engajamento social".[579] Em outras palavras, a "promoção humana" passava necessariamente pelo aperfeiçoamento das condições materiais da população que residia nos bairros pobres, em contraste a uma conduta meramente assistencialista (Domezi, 2022, p. 76-93).

Na ocasião, em diferentes localidades, os dirigentes da Operação Periferia cogitaram implementar cursos de profissionalização para capacitar as lideranças das comunidades de base, dos círculos bíblicos e do grupo de jovens. As sete regiões que integravam a Arquidiocese de São Paulo estavam diretamente comprometidas com as atividades nas periferias, com destaque especial para o trabalho pioneiro desenvolvido na Zona Norte da capital, área densamente povoada e que reunia muitas famílias desassistidas pelo poder público na primeira metade dos anos de 1970.[580]

A constatação imediata do relatório do SNI confirma a multiplicação dos centros comunitários na cidade de São Paulo em decorrência da adesão de muitas pessoas "nos últimos três anos da implantação da Operação Periferia, haja vista que para receber os benefícios (cursos, atendimento médico, distribuição de alimentos, remédios e roupas)" tornava-se necessário participar das atividades promovidas pela igreja local.[581] A leitura do serviço de inteligência sequer cogitou que o êxito do projeto não se dava por uma simples troca de favores, mas pelas estratégias eclesiásticas que atendiam às necessidades dos habitantes dos bairros designados, que eram capazes de concretizar as reclamações de indivíduos em estado de

[578] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 0016/19/ASP/SNI/1974. Operação Periferia – Dom Paulo Evaristo Arns. 30 de janeiro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4070/80.

[579] Ibidem.

[580] Conforme o organograma do documento, a Operação Periferia partiu da Arquidiocese de São Paulo, coordenada por D. Paulo Evaristo Arns. A coordenadoria Arquidiocesana era feita pelo P. Ubaldo Steri. Por sua vez, as sete regiões episcopais que integravam a Arquidiocese eram coordenadas na seguinte ordem: Região Centro por Irene Mello; Região Leste por Eduardo Banvile; Região Sul por Ubaldo Steri; Região Oeste I por Guy Fortier Michael Mary Nolan; Região Oeste II por Paulo Link Darci Bortoloni; Região Leste I Patricio Peters Franco Torresi e Região Leste II por José Maria Camino.

[581] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 0016/19/ASP/SNI/1974. Operação Periferia – Dom Paulo Evaristo Arns. 30 de janeiro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4070/80.

vulnerabilidade econômica. Muito provavelmente, o aparato de vigilância e as instâncias superiores do regime militar acumulavam dúvidas sobre o que fazer para conter a relação que estava sendo construída diariamente entre os setores populares e os membros da Igreja Católica classificados como progressistas. As apreciações finais do relatório diziam o seguinte:

> a. Assinale-se que a Igreja Católica Apostólica Romana prestando ajuda à população periférica, que se encontra desassistida dos serviços públicos que não acompanham o crescimento desmesurado da Capital/ São Paulo, tem grande possibilidade de se fortalecer junto às camadas mais humildes dos munícipes paulistanos.
> b. Assim sendo, é previsível que, dependendo da corrente ideológica a que pertencem os padres envolvidos nesse empreendimento social, haja doutrinação política dos cristãos participantes de tal programa.
> c. Atenção especial merece a Operação Periferia por força da atuação, entre cidadãos simples e semi-alfabetizados, de padres estrangeiros em quantidade muito elevada, conforme se pode observar pelos dizeres do Doc "B": "A maioria dos padres da periferia são estrangeiros..."
> d. De outra parte é previsível que esse movimento seja disseminado para outras regiões, mormente àquelas cujas situações sócio-econômicas sejam precárias, uma vez que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil vem recomendando três pontos básicos para a atuação da Igreja brasileira, a saber: intensificação da dimensão comunitária da Igreja; dinamização da presença e atuação dos leigos; aprofundamento do papel da Igreja na situação do País. Assim, a Operação Periferia viria ao encontro da teoria teológica-social da CNBB.[582]

Alguns fatores que constam nas apreciações finais do relatório da agência de São Paulo são reveladores do controle social implementado pelo setor de inteligência da ditadura para garantir a distensão política anunciada por Ernesto Geisel. Além da ênfase nos sacerdotes estrangeiros e na ideia de manipulação dos pobres, os espiões afirmavam que a ação da Arquidiocese estava diretamente ligada à falta de serviços públicos adequados oferecidos às camadas populares. Assim, o crescimento urbano de São Paulo alimentava as contradições provocadas pela concentração de renda e pelas profundas desigualdades sociais vigentes no país, fatores que foram constantemente denunciados por correntes avançadas da Igreja Católica no final da década de 1960 e ao longo da década de 1970. Eis o sustentáculo do que seria a distensão social. Ainda segundo as apreciações do relatório, a atuação do clero progressista, a partir das orientações da CNBB, que era presidida naquele momento pelo Cardeal Aloísio Lorscheider, poderia ganhar consistência e, consequentemente, propagar-se para outras regiões de São Paulo. Havia o receio de que a politização do cotidiano, promovida pelo trabalho de base dos cristãos, pudesse suscitar uma série de contestações populares, colocando em

[582] Ibidem.

evidência a sensação de estabilidade prezada pelo regime autoritário. Entretanto, as informações apuradas pelos investigadores do SNI davam conta de que os padres dirigentes da Operação Periferia não apresentavam antecedentes no ASP/SNI, no DOPS ou na DEIC/SP, algo que limitava consideravelmente as possíveis retaliações do aparato repressivo de São Paulo.[583] É importante ressaltar, por fim, que as conclusões do relatório foram formuladas com base nos documentos anexados ao dossiê. À vista disso, é essencial examinar esses documentos sob uma perspectiva diferente e confrontar os dados extraídos com o conteúdo do relatório que foi enviado à matriz.

Conforme um dos argumentos desta tese, os registros anexados aos relatórios do SNI contemplam a formação de relações políticas e de práticas sociais que ajudam a ampliar os estudos historiográficos sobre a última transição brasileira. Uma análise atenta dos anexos coletados no contexto da Operação Periferia expõe um conjunto de práticas, discursos e representações sociais que apontam para a circulação de um repertório entre sujeitos quase ocultos pertencentes às classes populares da maior metrópole do país. Neste sentido, por meio do material analisado é possível entender as motivações que levaram a Arquidiocese de São Paulo a promover o movimento sociorreligioso em apreço, bem como as representações incitadas pelo trabalho de base empreendido por membros da Igreja Católica nas periferias e a pressão direcionada ao poder público para solucionar o quadro de precariedade identificado nas áreas desprovidas de recursos. Um dos documentos anexados ao relatório do SNI é o Boletim Informativo nº 364 do Centro de Informações Eclesiais. No fragmento selecionado, está presente a justificativa que respaldou a Operação Periferia, assim como os objetivos que deveriam ser atingidos a partir da intervenção cristã. O primeiro parágrafo do registro é elucidativo:

> Os problemas humanos, sociais, morais e espirituais de 3 milhões de habitantes da nossa cidade nos responsabilizam em uma situação que não pode ser tolerada pela nossa consciência humana e cristã. A marginalização sócio-econômica marca profundamente a população de periferia, que vive em condições precárias de moradia, saúde, trabalho e alimentação. O subdesenvolvimento perpetua condições de vida infra-humanas. Subsistem na periferia a fome e a miséria, as enfermidades generalizadas e a mortalidade infantil, o analfabetismo e a marginalização de milhares de famílias que não têm nenhuma esperança real de encontrar meios para melhorar suas condições de vida. A urbanização maciça provoca novas injustiças: o desemprego, a mendicidade, a criminalidade, a insegurança, a marginalização do trabalhador. Multidões de pessoas estão na impossibilidade de encontrarem, através de uma remuneração de seu trabalho, o necessário para sua subsistência ou para seu desenvolvimento.

[583] Ibidem.

> O crescimento explosivo, a presença de 542 favelas, a deficiência – ou a total ausência dos serviços públicos básicos cria uma situação desesperadora na população.[584]

No trecho citado acima, fica implícito as ideias provenientes do humanismo cristão que remetem a uma leitura renovada do catolicismo pós-guerra. Percebe-se, do mesmo modo, os anseios de superar o cenário de miséria e a valorização de uma Igreja pensada a partir dos oprimidos, configurando também uma aproximação com os debates que giravam em torno do Concílio Vaticano II e da Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano. Outro ponto a ser sublinhado diz respeito à crítica moral dirigida ao capitalismo brasileiro, responsável, dentro de tal perspectiva, por condenar parte considerável da população a situação de fome e miséria. Essa crítica ao capitalismo brasileiro é feita através da linguagem do subdesenvolvimento. No entanto, o trabalho da Arquidiocese de São Paulo não almejava apenas promover a melhoria das condições materiais de vida nas comunidades periféricas de São Paulo, pois estava em jogo o propósito de expandir a rede de influência do catolicismo, como aponta o seguinte relato: "A Igreja se sente cada vez menos presente na complexidade dos problemas da grande metrópole. A maioria da população vive alheia à vida de Igreja".[585] Segundo Dom Paulo Evaristo Arns, a periferia suplicava por "ação intensa e imediata e não apenas" por "palavras e bons propósitos", "situações de emergência reclamam-se soluções audaciosas", defendia.[586] Portanto, fortalecer o papel social da Igreja era uma alternativa a ser percorrida gradualmente para conquistar novos adeptos aos dogmas do catolicismo. Por outro lado, aqui reside outra pista que desfaz a percepção de "doutrinação" dos pobres sustentada com empenho pelo SNI, já que mesmo para evangelizar as camadas populares era imprescindível ouvi-las e decodificar suas linguagens, além de se ater aos "problemas da grande metrópole".

As "soluções audaciosas" começaram a ser implementadas com a Operação Periferia na Região Leste I, mais especificamente no setor Cidade São Mateus, e envolvia a execução de quatro projetos: plano de habitação, programa de saúde, centros comunitários e creches comunitárias. Entretanto, para atingir esses anseios populares, se tornava imprescindível recrutar o trabalho voluntário de muitos leigos. Em meio ao dossiê da agência de São Paulo, há uma ficha de cadastramento que elucida a tentativa da Arquidiocese de arregimentar pessoas que tivessem disponibilidade para participar ativamente da Operação Periferia.[587] Entre as

---

[584] Ibidem.
[585] Ibidem.
[586] Ibidem.
[587] Na referida ficha os quatro projetos são detalhados: 1) Plano de habitação: propiciar meios para melhoria das condições de moradia, adquirir terrenos, registrar contratos, comprar ou melhorar casas, ou ainda realizar quaisquer tipos de melhoramentos, como água, poços e evitar que famílias percam suas casas ou barracos pelo

projeções da circunscrição eclesiástica e a expansão da influência católica nos bairros periféricos da capital paulistana, as atividades regulares desempenhadas com esmero por aqueles que abraçaram o projeto cristão esbarravam nas contradições, nas expectativas frustradas e nos dissabores da vida cotidiana. Em uma edição do jornal *O São Paulo* do ano de 1974, está o relato de três jovens diáconos que passavam, naquele exato momento, por uma experiência pastoral na Paróquia da Reconciliação, situada no Parque Santa Madalena, Setor São Mateus. O panorama desenhado por eles traz alguns encaminhamentos:

> Em fevereiro tivemos a felicidade de fazer uma experiência altamente positiva. Após um mês de férias passamos um mês trabalhando pastoralmente com tempo integral no meio deles. Fazíamos as refeições e pousávamos em suas casas. Como meio de chegarmos facilmente às famílias propusemos abençoar as casas. Íamos onde nos solicitavam, pois seria impossível passá-las todas. Entramos em contato com mais de cento e cinquenta famílias. Na visita dialogávamos com todos, anotávamos o número de filhos, a idade, se eram batizados, se haviam feito a Primeira Eucaristia, se os pais eram casados religiosamente e, enfim, abençoávamos seus lares. Com este levantamento deu para percebermos o nível religioso da população [...].
> Um vasto panorama de necessidades se descortina diante de nós, especialmente no aspecto humano-promocional: cursos de alfabetização, cursos de corte e costura, arte culinária, higiene, cursos de profissionalização, instalação de ambulatório médico para os que não podem comprar os remédios (e são muitos), um dispensário para atender os inválidos e velhos, etc.
> Como atender a todos essas necessidades e outras? Um modo seria com a adesão de mais voluntários e líderes comunitários. Outro seria ajudando materialmente. Assim, por exemplo, se uma paróquia mais abastada quiser dar-nos o seu apoio, visite-nos, pois ficaremos contentes.[588]

Após as inúmeras dificuldades que precederam a chegada do mês de fevereiro, os diáconos descrevem os obstáculos encontrados no trabalho de base. Se por um lado, eles tentavam ampliar o campo de influência do catolicismo fazendo levantamentos, anotações e traçando "o nível religioso da população" local, ilustrado pelas súplicas de bênçãos nas moradias; por outro lado, eles conseguiram observar com primazia a realidade precária da região e, por meio dessa constatação, esboçaram alternativas, seja requisitando o auxílio de paróquias com mais recursos financeiros, sugerindo a necessidade de incorporar novos

atraso de prestações. 2) Programa de saúde: promover a saúde, recuperá-la e prevenir doenças através de instalações de ambulatórios ou sub-postos, cursos de educação sanitária e centros educativos. 3) Centros comunitários: ajuda financeira para compra de terrenos ou construção de Centros Comunitários nos bairros novos, onde não existam Igrejas, Capelas ou Salas de Reuniões. Estes Centros são muito importantes para encontros de famílias, cursos, trabalhos e conhecimento dos problemas locais. 4) Creche comunitária: atendimento ao menor e às famílias carentes ou marginalizadas, proporcionando educação às crianças e possibilidades de trabalho às mães.

[588] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 0016/19/ASP/SNI/1974. Operação Periferia – Dom Paulo Evaristo Arns. 30 de janeiro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4070/80.

voluntários para atender às tarefas de promoção humana ou redigindo relatórios que estampavam a ausência do poder público na cidade. Na verdade, a concretude da vida dos menos afortunados se impôs de forma retumbante diante dos olhos dos jovens diáconos: evangelização, humanismo cristão e politização do cotidiano eram aspectos amalgamados na Operação Periferia.

De todo modo, o relato escrito pelos diáconos é um bom exemplo de como as práticas sociais que estavam sendo ensaiadas moldaram os ritmos do processo de redemocratização brasileiro. Essas práticas foram fundamentais para abrir fissuras no campo político local. A pressão exercida pela Arquidiocese de São Paulo, em conjunto com os moradores do Setor São Mateus, a partir dos laços estabelecidos durante a Operação Periferia, obrigou o poder público a debater os assuntos relacionados às desigualdades sociais. O dossiê contém, em suas últimas páginas, pedaços do jornal *O São Paulo* com reivindicações bastante ilustrativas. O título de cada matéria sugere o teor dos conteúdos: "Enfim um governo da periferia?", "Propostas para acabar com favelas", "Deficiência ou total ausência dos Serviços Públicos Básicos", "Queremos uma resposta à marginalização da periferia". Em uma das reportagens há uma carta dos moradores da periferia que foi endereçada aos novos administradores da cidade chancelados pelas eleições municipais, dizendo o seguinte: "Estamos apresentando aos senhores, futuros administradores da cidade de São Paulo, alguns dos problemas que mais nos afligem na periferia. Não estranhem as repetições. Não é falta de assunto. É porque os problemas são sempre os mesmos e nunca foram resolvidos".[589] Os requerimentos relacionados às desigualdades sociais alimentaram valores e ideias de um repertório em movimento que ganhou fôlego quando uma brecha se abria no horizonte político do país: o futuro passaria pelos parâmetros democráticos que estavam em debate naquele tempo presente.

O governo Geisel chegou ao fim sem alcançar a pacificação entre a Igreja Católica e o regime. A distensão social também não foi concluída com sucesso, talvez seja ponto pacífico nas discussões historiográficas que os militares perderam o controle de alguns problemas que afetaram em cheio o ânimo das classes populares, como a inflação e o aumento do custo de vida. As greves do ABC paulista foram a pá de cal no projeto de distensão da área social, mas a vibrante mobilização dos metalúrgicos emergiu em sintonia com a formação de um novo campo político popular que tinha fortes raízes no cristianismo progressista. Para José Oscar Beozzo, o convívio dos cristãos com o povo humilde nas cercanias do país levou a uma "meditação dentro da Igreja sobre a religiosidade popular (até então tratada com desprezo e

[589] Ibidem.

como sinal de ignorância religiosa) e um compromisso crescente com as lutas populares" (Beozzo, 1981, p. 136). No início da década de 1970, sob a alçada dos direitos humanos da primeira geração, a repressão e os "abusos contra a ordem jurídica ocuparam o centro das preocupações da Igreja". Com o desenrolar da conjuntura, "os direitos fundamentais da vida", como aqueles "ligados à comida, à saúde, à educação e ao trabalho dos pobres e marginalizados, sobrepuseram-se à anterior visão dos direitos humanos" (Beozzo, 1981, p. 136). Ao citar o caso de São Paulo, Beozzo afirma que a postura da Igreja Católica, ao lado da "mobilização da periferia e sua ação em comum com intelectuais, imprensa, universidade e sindicatos", teve um peso decisivo para a mudança do regime político e "a conquista da participação popular dentro de um Estado de pleno direito". Assim, a "questão dos trabalhadores e seus direitos, nos conflitos e greves do ABC, encontraram uma Igreja aberta e solidária com a classe operária e com sua luta" (Beozzo, 1981, p. 138).

Em análises recentes feitas para a redação da biografia do líder de maior expressão desse movimento, Luiz Inácio Lula da Silva, o historiador John French argumenta que a campanha por reposição salarial de 1977 foi o ponto de partida para desencadear a onda de protestos dos metalúrgicos que varreria o ABC paulista. Até então, segundo o autor, "os componentes atomizados da categoria em São Bernardo estavam em um estado de serialidade".[590] Os "laços mais significativos" desses trabalhadores "se davam frequentemente entre classes", incluindo "a participação em comunidades de fé – seja o catolicismo (o mais importante no ABC), o protestantismo, o espiritismo ou o comunismo – ou a lealdade com seus estados de origem e a música e cultura características" (French, 2022, p. 447). De acordo com esse enfoque, a experiência política dos operários era condicionada por vínculos de sociabilidades e pela identidade em comum em torno do "peão",[591] mas French parece perder de vistas que relações políticas também estavam se desenvolvendo nas "comunidades de fé" com o consentimento do clero progressista. O descontentamento salarial, porém, foi o fator que aglutinou os trabalhadores do ABC, sentimento "compartilhado por varredores de chão e ferramenteiros, nordestinos e paulistas urbanos, apoiadores e oponentes dos militares" (French, 2022, p. 448).

Malfadada a distensão social, o que restou à cúpula do regime militar foi assegurar a transição política pelo alto e criar uma institucionalidade que afastasse qualquer projeto de

[590] Terminologia retirada de Sartre.

[591] Segundo John French, a "forma como os trabalhadores usavam 'peão' dependia do que eles faziam, de onde eles se encaixavam no processo de produção e de como eles interpretavam sua posição no mundo. A disposição de se auto identificar como tal variava se o indivíduo varria o chão, trabalhava na linha de montagem ou passava o dia sendo um ferramenteiro. Muitos trabalhadores, principalmente os qualificados, rejeitavam 'peão' como um apelido para um grupo preferindo termos mais dignos como metalúrgico" (French, 2022, p. 443).

poder dissonante que desestabilizasse as diretrizes autoritárias. O governo Geisel ainda teve que controlar os ânimos exaltados da linha dura da caserna, composta por militares relutantes em aceitar a abertura política e entusiastas convictos da perpetuação dos aparelhos repressivos no interior do Estado. O SNI, por seu turno, continuou operando intensamente a fim de manter o controle social sobre as classes populares. Os espiões da abertura estavam vigilantes e prontos para antecipar qualquer perigo. Nos últimos anos, as pesquisas na área da História têm se dedicado a compreender as nuances da transição pelo alto, bem como o envolvimento dos setores liberais nas negociações que levaram aos acordos da Nova República, o funcionamento dos dispositivos de repressão política e a configuração do quadro partidário com o regresso dos exilados ao país. Com a influência das discussões sobre a emergência de uma "historiografia epistemológica" no final da década de 1980, conforme pontuado por François Hartog (2017, p. 246-251), as pesquisas que abordam as continuidades da ditadura legadas ao tempo presente, ou dos passados que não passam, receberam destaque, porém ainda falta um melhor entendimento da transição vivida pelos "de baixo". Essa outra transição envolve muitos atores e pode ser mapeada por meio do repertório proveniente da interação entre os integrantes do clero progressista e as camadas populares. A ditadura procurou sufocá-la e em certa medida obteve êxito, no entanto, como será argumentado na sequência, essa transição simbolizou o ensaio de uma democratização da sociedade brasileira e de contestação de uma cultura política de longo prazo predominante no país. Porém, esse é um assunto para as próximas páginas.

3.2 A DEMOCRACIA E A AGENDA POPULAR DA TRANSIÇÃO POLÍTICA

Em março de 1983, o SNI recolheu mais um dos incontáveis materiais impressos distribuídos em comunidades de base cristãs, cujo conteúdo permite situar o ponto de convergência entre as lutas populares silenciadas pela ditadura, as retóricas sociais provenientes dos círculos progressistas da Igreja Católica e a emergência de um sentido de democracia que nasceu em oposição aos preceitos autoritários deliberados pelos militares para o desenrolar da transição política. O pequeno folheto, intitulado *O Evangelho na Rua*, integrava a coleção *Cadernos de Base* das Edições Paulinas e, segundo o SNI, tinha como objetivo "o combate ao capitalismo e a preparação dos grupos de ruas das áreas periféricas dos grandes centros" urbanos, visando modificar a correlação de forças que separava de forma avassaladora ricos e

pobres na sociedade brasileira.[592] Os textos da publicação, destinados a uma ampla variedade de leitores e ouvintes, foram escritos de maneira bastante didática pelos padres Antônio Francisco Falconi e Antonio Luiz Marchioni, e vinham acompanhados de ilustrações feitas por Adelina Zaccardi. A crítica católica às mazelas desencadeadas pelos interesses do sistema capitalista era notória. No entanto, torna-se oportuno iniciar esta seção com a análise do referido material, pois ele apresenta um sentido de democracia que irradiou, sobretudo entre os anos de 1977 e 1984, no horizonte das camadas populares a partir das demandas materiais imediatas da vida. Nesse breve intervalo histórico, para uma parcela substancial do povo brasileiro, a promessa de democracia virou sinônimo de emprego, renda, educação, saúde, terra, comida na mesa, controle da inflação, rua asfaltada, casa para morar e transporte público acessível.

O *Evangelho na Rua* buscava disseminar uma certa utopia cristã que antecipava o advento de uma nova sociedade.[593] Para essa utopia se converter em algo plausível, os religiosos investiram na formação de grupos de bairros, espaços habitados pelos estratos de baixa renda da população. Por sua vez, esses grupos ajudariam a promover os valores cristãos, corroídos em um mundo que caminhava para um individualismo exacerbado. Por outro lado, a mesma utopia cristã encorajava a estruturação das lutas populares para a conquista de direitos básicos de cidadania por meio da criação de organismos representativos. Em uma das passagens do folheto *Evangelho na Rua*, há uma proposta de democratização da sociedade brasileira muito evidente, segundo a qual o associativismo de bairro seria o pilar central para que todos pudessem exercer o "ideal de Democracia", isto é, a "organização da Fraternidade". Seguindo esse princípio, a democracia não se limitaria aos ritos institucionais e a um calendário eleitoral pré-definido. Para que ela realmente fosse colocada em prática, seria vital exercitá-la no dia a dia, prevalecendo a máxima de que "cada um é importante e contribui com suas ideias,

[592] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informe n. 0680/19/ASP/83. Publicação contestatória de responsabilidade do clero católico. 21 de março de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13688/83.

[593] O trecho a seguir mostra como essa utopia cristã era retratada no livreto *Evangelho na Rua*: "O Grupo de Rua apresenta uma nova maneira de se reunir. Uma tentativa de reconstruir a fraternidade que une as pessoas a partir de baixo e de longe. Essa fraternidade nasce da Fé do Povo, da sua devoção, da sua acolhida e da sua solidariedade. O Evangelho de João (3, 1-9) nos mostra Jesus conversando com Nicodemos, que era fariseu. Nesse diálogo, Jesus fala a Nicodemos que ele precisa nascer de novo. Ele não fala que Nicodemos precisa morrer, mas sim renascer. Poderíamos perguntar: Como nasce o novo? Vamos verificar o seguinte: nasce do Velho – Velho não foi destruído... nasce da base – nasce do saber ouvir... Nicodemos é o fariseu que soube nascer de novo. A gente pode dizer que no tempo de Jesus muitos não gostavam do que ele dizia, nem o aceitavam. Mas outros, a exemplo de Nicodemos, fariseu, souberam ouvir e entender Jesus. Assim é a nossa vida aqui na terra. Diante de tanto sofrimento, a vida passa a ter sentido quando encontramos com pessoas que passam a mostrar para nós um Caminho Novo. Ora nos revelam uma saída para aquela situação difícil, ora nos transmitem ternura, amor. Quando nos encontramos com essas pessoas, não nos esquecemos mais. Elas marcam a vida da gente".

compartilhando as tarefas, fiscalizando-as como forma de ação e coordenando essas ações".[594] No ensaio democrático que estava ganhando corpo no país, todos tomariam decisões e gozariam de uma vida mais justa que emanaria das deliberações dos bairros. Em suma, a utopia cristã teria início nos locais de moradia do povo pobre e a democracia precisaria de uma movimentação constante, capaz de ocupar os espaços públicos e gerar engajamentos em torno das entidades representativas e dos partidos políticos.

A prerrogativa de evangelizar os pobres e a expansão da influência do catolicismo sobre o tecido social brasileiro agradavam a hierarquia eclesiástica. Já os cristãos progressistas supunham que a democracia poderia ser útil para afugentar a dispersão causada pelo sistema capitalista, um inimigo a assombrar a mente de alguns religiosos.[595] Essa ala abraçava a causa democrática para fortalecer a democracia de base, mas isso estaria condicionado à criação de mecanismos que viabilizariam o exercício do "poder fraterno". Assim, o suporte aos movimentos sociais e aos sindicatos tornava-se indispensável. A concepção predominante acerca do "poder fraterno" era de que este, iniciado na base da sociedade, alcançaria as relações políticas do país como um todo e contribuiria para promover a participação das classes populares, como mostra este excerto do *Evangelho na Rua*:

> Precisamos procurar meios para que de fato o nosso grupo possa exercer na Rua o Poder Fraterno. Poderíamos aproveitar os grandes acontecimentos da Vida da nossa Igreja, para o exercício desse Poder.
> Por exemplo: consultar a respeito da participação na Semana Santa, nas Festas Juninas, colocando na rua uma urna ou coisa parecida.
> Poderíamos até realizar um Plebiscito, perguntando ao povo: Como você gostaria que fosse a nossa Rua? O importante da união, é movimentarmos a Rua – darmos a ela uma Alma. Mais tarde festejaríamos a chegada do nenê do vizinho, as vitórias do Sindicato, do Partido Político etc...[596]

A democracia estaria nas pequenas coisas rotineiras da vida em sociedade. Nas fontes investigadas, esse sentido está disperso nos relatórios do SNI, nos panfletos e jornais

---

[594] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informe n. 0680/19/ASP/83. Publicação contestatória de responsabilidade do clero católico. 21 de março de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13688/83.

[595] A linguagem anticapitalista está presente no folheto *O Evangelho na Rua*: "É preciso, porém, tomar cuidado com a linguagem dos símbolos. Ao mesmo tempo que educa, pode legitimar ainda mais o poder, a classe dominante. O povo pobre organizado é que se constitui sujeito apto a criar símbolos capazes de desinstitucionalizar o sistema [...]. O Rito e o Símbolo – quando desligados do Profetismo – robotizam, alienam, violam os direitos do homem, porque não o colocam como agente de sua própria história. Em vez de unir as pessoas, as separam e as desmobilizam; haja vista, a TV, o consumismo, o modernismo etc... O profetismo é o discernimento crítico que promove o Rito e o Símbolo à verdadeira liberdade".

[596] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informe n. 0680/19/ASP/83. Publicação contestatória de responsabilidade do clero católico. 21 de março de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13688/83.

distribuídos pelos grupos religiosos e que foram confiscados pelos espiões da ditadura militar, nos documentos institucionais da CNBB e também nas páginas da grande imprensa. Ademais, os pobres brasileiros converteram esse ensaio democrático, assim como o receituário humanista, em um foco de luta contra as desigualdades sociais. Foi dessa forma que as camadas populares modelaram o repertório de mobilização social cristão, alinhando-o a seu ordenamento moral definido historicamente, que procurava julgar os poderosos de acordo com o que seria justo ou não. Para o historiador Américo Freire, a participação ativa dos cristãos em torno das questões emblemáticas da sociedade brasileira culminou na formação de um campo político popular durante os anos de 1970 e 1980. Segundo o autor, "algumas vertentes das esquerdas cristãs, em contraposição às teses que deram fundamento à luta armada, tiveram papel-chave na elaboração de uma nova narrativa que, ao colocar em xeque o papel proeminente das vanguardas na condução das lutas políticas, propôs o mergulho direto" no "mundo popular" como uma das alternativas disponíveis para impulsionar transformações de grande impacto (Freire, 2019, p. 309). A educação popular foi fundamental para o surgimento desse campo político, com destaque especial para o trabalho desenvolvido por Frei Betto. O frade dominicano ficou conhecido por sustentar que "caberia à educação popular o papel estratégico na formação de um conjunto expressivo de novas lideranças oriundas do meio popular, tendo em vista contribuir para conformar uma nova cultura política de direitos no país" (Freire, 2019, p. 317).[597] Ocorre que os quadros egressos do ensaio democrático das classes populares encontrariam adversários muito influentes, que também buscavam instrumentalizar o sentido de democracia para atender seus próprios interesses. Os grandes veículos de comunicação capturam as variações que cercaram os entendimentos sobre a palavra democracia, que se manteriam estáveis durante a Nova República.

Sem contar com o conceito de democracia manipulado pelos operadores do governo para perpetuar o autoritarismo do regime, pelo menos mais dois modelos de democracia

[597] Para Américo Freire, o papel da educação popular no país pode ser dividido em dois momentos. "O primeiro deles corresponde ao período compreendido entre a segunda metade dos anos 1950 e o começo da década de 1960 (Marques, 2008). Nessa conjuntura – marcada pela preeminência de governos mais afeitos à mobilização e à organização popular; pelo *aggiornamento* na Igreja Católica sob a égide de João XXIII, desdobrado no avanço de movimentos de cunho cultural e educativos vinculados à Ação Católica; pelo exemplo e simbologia da Revolução Cubana; e pela primeira elaboração e aplicação do sistema Paulo Freire (Konder, 1988) –, houve a presença e a influência decisiva do governo federal e/ou da Igreja na conformação do campo da educação popular". No final da década de 1970, "na esteira da crise do regime ditatorial-militar, abriu-se uma nova etapa da expansão da educação popular no país, a qual teve como traço marcante a presença múltipla de entidades locais que cobriram boa parte do território brasileiro, muitas das quais com algum tipo de vínculo direto com segmentos avançados da 'Igreja Católica progressista' e do protestantismo de esquerda. Essas entidades puderam contar com o apoio financeiro e político de organismos internacionais e congregaram antigos e novos militantes que se reuniam em prol de um projeto de empoderamento popular, fora do estrito controle estatal ou mesmo partidário" (Freire, 2019, p. 317).

estiveram em evidência nos jornais da grande imprensa a partir de 1977. Um desses modelos pode ser sintetizado através da proposição de democracia defendida pelos grupos liberais, pelas elites do sistema político e por uma parcela do empresariado nacional. O outro modelo envolvia o ensaio democrático das classes populares e repercutiu na imprensa por meio de importantes interlocutores, o qual nos deteremos com maior atenção na sequência.

A democracia passou a ser objeto central de matérias e colunas de opinião publicadas na *Folha de S. Paulo* no desfecho da década de 1970. O veículo de comunicação cobriu com grande entusiasmo, em julho de 1978, a divulgação de um manifesto lançado por nomes do empresariado nacional, que foram "escolhidos como os mais representativos por cinco mil de seus pares em pesquisa feita pelo jornal econômico-financeiro Gazeta Mercantil" no ano anterior.[598] O manifesto foi anunciado em um encontro requintado no Clube Atlético Monte Líbano, que contou com "a presença dos oito signatários: Cláudio Bardella, Severo Gomes, José Mindlin, Antônio Ermírio de Moraes, Paulo Vilares, Paulo D'Arrigo Vellinho, Laerte Setúbal Filho e Jorge Gerdau".[599] No documento, os empresários depositaram um voto de confiança nos "rumos do desenvolvimento econômico fundado na justiça social e amparado por instituições políticas democráticas".[600] O gesto formalizou a retirada de uma parte do empresariado do consórcio autoritário encarregado de administrar os assuntos do capitalismo brasileiro desde o golpe de 1964, já que os assinantes do manifesto endossaram a posição de que "só um regime" democrático seria "capaz de promover a plena explicitação de interesses e opiniões, dotado ao mesmo tempo de flexibilidade suficiente para absorver as tensões sem transformá-las num indesejável conflito de classe".[601] Os donos do dinheiro estavam "convencidos de que o sistema de livre iniciativa no Brasil e a economia de mercado" prosperariam no país a depender da capacidade do sistema político de "construir instituições que" protegessem "os direitos dos cidadãos", garantindo "a liberdade".[602] O posicionamento desse ramo não era nenhum pouco irrelevante e encontrava respaldo na imprensa e nos meios institucionais. Fazendo um trocadilho com o título da matéria da *Folha*, os empresários alertavam que a ditadura militar não conseguia mais absorver as "tensões sociais" daquela conjuntura histórica, uma vez que o próprio regime estaria alimentando os conflitos que poderiam reanimar as forças de esquerda e provocar instabilidade. No final das contas, eles não escondiam de ninguém que a sua democracia teria como princípio o afastamento do

[598] **Folha de S. Paulo**. "Só democracia absorve tensões sociais". São Paulo, p. 20, 27 jul. 1978.
[599] Ibidem.
[600] Ibidem.
[601] Ibidem.
[602] Ibidem.

"indesejável conflito de classe" e a ideia de "flexibilidade", um jargão que entraria na moda com a virada neoliberal do capitalismo em contraposição a uma alegada ingerência excessiva do estado na economia. A democracia estava longe de ser um tabu para o empresariado brasileiro, a depender de qual democracia seria adotada no lugar da monolítica ditadura militar.

As discordâncias semânticas sobre a "democracia" abriam espaço para aqueles que criticavam firmemente os setores que defendiam a "mudança" para manter tudo como estava, e agiam a fim de restringir a participação popular no processo de transição política. Em fevereiro de 1978, a *Folha de S. Paulo* organizou o painel "Os Caminhos das Oposições no Brasil", com a coordenação de Samuel Wainer. O tema fazia parte de uma série de debates coordenados pelo jornal, que já havia "se ocupado dos problemas do consumo e da violência".[603] O artigo, contendo trechos da discussão, assegurava ao público leitor uma "visão panorâmica das oposições brasileiras, analisadas por um grupo de cientistas políticos e jornalistas".[604] A chamada da matéria reiterou que não era todo dia que um "grupo de intelectuais" de tamanha magnitude se reunia "para debater um problema tão importante", em uma "hora de transição e expectativa".[605] A mesa posta ostentava figuras de renome, como Dalmo Dallari, Fernando Henrique Cardoso, Antônio Cândido, Mino Carta, Plínio de Arruda Sampaio, Alberto Dines, Tito Costa, José Álvaro Moisés, Carlos Castelo Branco e Febus Gikovate. Um dos pontos mais ásperos do diálogo decorreu das observações feitas por Mino Carta, na época editor da revista *Isto É*. Logo em sua primeira intervenção, o jornalista lembrou que atores importantes da transição política não faziam parte daquela mesa:

> A gente está aqui contando as insatisfações e os sonhos dos brasileiros, mas é bom que se diga que os brasileiros reunidos em torno desta mesa pertencem a uma minoria privilegiada. Quero dizer que existe uma diferença bem grande entre as nossas pretensões e as espantosas carências da maioria miserável. Corremos o risco de cair na vã filosofia, enquanto muitos brasileiros continuam morrendo de fome. Falamos em volta do Estado de Direito, em normalização democrática, mas é óbvio que não há democracia sem uma ordem social mais justa.[606]

Valores inexoráveis, democracia e justiça social surgem como sinônimos no comentário de Mino Carta. O otimismo do jornalista ficava por conta da aparição de "algumas lideranças sindicais, lideranças jovens surpreendentemente ativas e atualizadas e ao mesmo tempo

[603] Sobre o tema da violência urbana, verificar o primeiro tópico deste capítulo.
[604] **Folha de S. Paulo**. Os caminhos das oposições no Brasil. São Paulo, p. 10-11, 26 fev. 1978.
[605] Ibidem.
[606] Ibidem.

distantes do peleguismo oficial".[607] Essa geração estaria "mais próxima dos problemas atávicos" e poderia "ser muito mais persuasiva nas suas reivindicações".[608] Mino Carta ponderou que "jamais houve democracia no país, a não ser um simulacro", reduzido apenas ao "exercício formal da democracia". O editor da revista *Isto É* repreendia os democratas circunstanciais que se opunham à ditadura. Para Mino Carta, no interior da oposição existia uma casta formada por "aqueles que em 1964 apoiaram a derrubada de Jango" e "nos tempos do 'milagre' tiveram dias de vinhos e rosas", mas que se estavam marginalizados em razão do que Delfim Neto classificou como "a parte mais sensível do corpo humano": o bolso. A anedota servia para o jornalista concluir que seria "muito difícil imaginar uma aliança eficiente e duradoura entre quem sempre se incomodou com a ausência de uma verdadeira democracia e quem descobriu ontem a sua vocação democrática".[609] No entanto, entre todos os convidados da mesa montada pela *Folha de S. Paulo* para debater o papel das oposições no Brasil, o que melhor expressou um sentido de democracia que ecoava o ensaio democrático das classes populares foi Plínio de Arruda Sampaio.

No segundo semestre de 1978, Plínio de Arruda Sampaio, então docente da Escola de Administração de Empresas da FGV, usou seu espaço na *Folha* para rebater as limitações da abertura política costurada pelo regime autoritário. Seus textos defendiam um projeto alternativo de democracia que tinha como prerrogativa a participação ativa do povo. Sampaio possuía vínculos umbilicais com o humanismo cristão da década de 1950 – foi colaborador da Organização das Nações Unidas, ONU, no Chile e nos Estados Unidos, também esteve à frente do Grupo de Planejamento do Estado de São Paulo no governo de Carvalho Pinto. Sua trajetória, na verdade, está entrelaçada às metamorfoses da dimensão política humanista cristã no país. Em agosto de 1978, ao comentar um conjunto de reformas que seria apreciado no Congresso Nacional, o articulista recordou que os fatos contemporâneos mantinham uma estrutura de repetição que já lhe era bastante familiar: "Tendo vivido, como adolescente, a abertura democrática de 1945, parecia-me encontrar sinais semelhantes no quadro presente. Uma sensação feita de associação de ideias, lembranças, intuições e, quem sabe, de projeções de desejos", escreveu.[610]

Como não era a primeira saída de uma ditadura que presenciara, Plínio de Arruda Sampaio acreditava ser relevante compreender o motivo pelo qual a experiência democrática

---

[607] Ibidem.
[608] Ibidem.
[609] Ibidem.
[610] **Folha de S. Paulo**. No Congresso, o Principal. São Paulo, p. 3, 6 ago. 1978.

de 1945 foi encerrada de forma abrupta. Na sua avaliação, o golpe de 1964 ocorreu "porque as reivindicações econômicas e políticas das massas populares, apesar de confusas, ambíguas e até certo ponto superficiais – haviam atingido, então, um grau de intensidade superior aos limites impostos pelas forças dominantes na sociedade brasileira".[611] Uma coalizão conservadora se estabeleceu no país e não hesitou em "romper a legalidade para eliminar o tipo de participação popular que se desenvolveu sob a vigência da Constituição de 1946".[612] As causas do fechamento político que destituiu o governo trabalhista de Jango elucidariam a abertura de 1978. De acordo com Sampaio, o processo de abertura não teria partido exclusivamente da iniciativa dos militares, pois havia dois dispositivos de pressão na sociedade que faziam o regime progredir rumo a uma configuração democrática. A resistência silenciosa do povo representava um desses mecanismos, responsável por impedir "a consolidação da pseudoparticipação popular que o sistema dominante pretendeu implantar".[613] Sem essa resistência "não haveria movimento estudantil, oposição sindical, Comissão de Justiça e Paz e tantas outras expressões da organização popular, que nasceram e cresceram, de forma independente e autônoma, à margem do canhestro modelo de mobilização de massas montado pelo governo", justificou.[614]

Na linha deste argumento, o regime instaurado em 1964 não teria obtido uma legitimação avassaladora junto às classes populares, tornando-se necessário fechar o sistema político por mais tempo do que o previsto. Sem qualquer objeção, os segmentos dominantes da sociedade brasileira concordaram em encerrar os canais representativos do povo, mas não aceitavam ver suas lideranças ficarem de fora do jogo por tanto tempo. "Ocorre que não havia como fechar o processo político para o povo sem acabar fechando-o também para grupos situados no próprio sistema de poder", lembrava o articulista.[615] O segundo fator que pressionava a ditadura para redemocratizar o país no final da década de 1970 derivou justamente desse entrave. Atentos ao risco que corriam em um regime autoritário, os estratos dominantes passaram a requerer maior participação das camadas populares para eles próprios regressarem ao jogo.[616] As contendas daquele momento indicavam que havia mais de um sentido de democracia em pauta no Brasil, restaria saber quais inspirariam os consensos do futuro próximo.

---

[611] Ibidem.
[612] Ibidem.
[613] Ibidem.
[614] Ibidem.
[615] Ibidem.
[616] Ibidem.

Em outubro de 1978, o articulista apresentou a sua versão do que seria a "democracia desejada" para o país. Conforme a visão humanista de Plínio de Arruda Sampaio, a implementação de um modelo democrático estável dependeria de um "acordo honesto e razoável entre os vários grupos e classes da sociedade".[617] Por sua vez, para ser exercida, a nova democracia precisaria "assegurar às classes populares condições concretas de avanço político, econômico e social, ou seja, condições efetivas de participação política".[618] Dessa forma, a legitimidade do acerto estaria ligada à "existência de um grande partido popular" ou, tomando emprestado o termo de Dom José Maria Pires, um Partido do Povo.[619] A criação de uma sigla para proteger o conjunto de interesses dos mais pobres teria que obedecer algumas etapas gradativas e se distanciar de qualquer tutela do paternalismo oficial. A ideia de democracia delineada por Sampaio englobava o ensaio democrático das ruas e sua força motriz seria a voz ativa dos grupos de base, que tomariam parte na gestão dos bairros e municípios. No entanto, as disputas políticas que estavam desenhadas no horizonte não terminariam no relevante trabalho desses grupos cristãos, pois a nova formatação do sistema político, após anos de autoritarismo, deveria alargar os espaços institucionais e permitir a entrada do Partido do Povo no jogo do poder. Em fevereiro de 1979, o ativista católico escreveu um texto na *Folha* para refutar os prognósticos liberais e conservadores segundo os quais a transição teria como desenlace uma grande conciliação de elites:

> Conciliação entre o Estado e o povo ou conciliação entre as elites? Este é, na realidade, o debate que se está travando, através da linguagem, às vezes cifrada, dos discursos, proclamações, entrevistas e reportagens que enchem as páginas da imprensa, neste recomeçar de vida democrática.
> Conciliar Estado e povo seria, antes de mais nada, ampliar a participação popular nas decisões políticas. Conciliação entre elites é possibilitar a reintegração dos dissidentes no jogo político sem eliminar os obstáculos que impedem atualmente uma efetiva participação popular [...].
> Nas suas organizações de base, o povo exerce pressão para a solução de problemas específicos: defesa contra um loteador inescrupuloso, remoção de um depósito de lixo que prejudica os moradores; aumento dos salários de uma categoria profissional; proteção ao silêncio etc. Mas é óbvio que os grandes problemas nacionais não podem ser resolvidos por esse método casuístico. As questões relativas ao nível de vida da população, às disparidades na distribuição da renda, ao ritmo, e sobretudo, à orientação do desenvolvimento econômico, à segurança nacional, à posição do nosso País no cenário internacional, só poderão ser solucionadas por meio de decisões políticas de caráter global e estrutural. Já entramos então no terreno das concepções gerais sobre a forma de organizar a sociedade, no debate, implícito ou explícito, de

[617] **Folha de S. Paulo**. A Democracia Desejada. São Paulo, p. 3, 8 out. 1978.
[618] Ibidem.
[619] Ibidem.

> ideologias, no choque, aberto ou mascarado, entre os interesses conflitantes das classes sociais, em suma: na competição entre os partidos políticos.[620]

O colunista estava atento à gramática de seu tempo no que diz respeito à fisionomia da ordem democrática a ser introduzida na vida nacional. Sem abrir mão da representação política, a única conciliação imaginada por Plínio de Arruda Sampaio seria entre o Estado e o povo.[621] De acordo com a sua leitura, o Partido do Povo teria autenticidade caso emergisse de uma "articulação das organizações de base, das lideranças sindicais não comprometidas com o 'peleguismo' e dos movimentos de reivindicação dos moradores da periferia dos grandes centros urbanos".[622] Essa parcela da sociedade havia constituído os principais "focos de resistência genuinamente popular" ao projeto da ditadura, com a organização de "núcleos dotados de uma consciência mais clara acerca dos reais interesses da maioria do povo".[623] Em linhas gerais, defendia um formato de democracia cuja legitimidade estaria calcada em uma democratização da sociedade brasileira. Além disso, propunha que a transição da plebe e o seu ensaio democrático se sobrepusessem aos arranjos conciliatórios das elites.

A ebulição do campo popular acendeu a esperança de que o país lograsse passar por uma onda democratizante que fosse capaz de arejar séculos de cultura política autoritária entranhada no estado brasileiro. A conciliação tão temida por Plínio de Arruda Sampaio seria materializada, mas uma legenda aos moldes do Partido do Povo também seria formada. As evidentes limitações estavam postas em cena. Para uma geração de intelectuais e militantes políticos, o indicativo dos novos tempos viria da base da sociedade e lá os valores do humanismo cristão eram proeminentes. Em janeiro de 1981, o economista Paul Singer, professor da PUC e pesquisador do Cebrap, saudou o espaço concedido pela *Folha de S. Paulo* na divulgação das ações realizadas pelos movimentos populares.[624] Em tom otimista, Singer disse acreditar que "as comunidades eclesiais de base da Igreja" simbolizavam "a grande forma de mobilização ocorrida nos últimos vinte anos" no país.[625] Para o economista, a vida política

---

[620] **Folha de S. Paulo**. Conciliação. São Paulo, p. 3, 16 fev. 1979.

[621] Sobre os argumentos de quem acreditava que a criação de mais um partido político iria dividir a luta da oposição concentrada no MDB, Plínio de Arruda Sampaio respondeu o seguinte: "Bem sei que o problema se complica, por causa das circunstâncias peculiares do nosso momento político. Uma vez que as conquistas democráticas ainda estão a meio caminho, como argumentam líderes do MDB e de outros grupos políticos, não é hora de dividir a Oposição. Trata-se de uma ponderação razoável. Não deve, contudo, ser usada como fator de inibição do debate a respeito das bases ideológicas e programáticas de um futuro partido popular. E isso por duas razões principais: primeiro, porque um partido desta natureza é essencial para substituir o 'espelhismo' pela representação, sem o que não teremos jamais uma democracia madura e estável; segundo, porque o debate da questão não pode causar nenhum prejuízo à luta das oposições".

[622] **Folha de S. Paulo**. Conciliação. São Paulo, p. 3, 16 fev. 1979.

[623] Ibidem.

[624] **Folha de S. Paulo**. Singer ressalta nova perspectiva. São Paulo, p. 12, 17 jan. 1981.

[625] Ibidem.

e social brasileira nunca mais seria a mesma depois da proliferação desses organismos pelo território nacional, uma vez que eles conseguiam "agrupar grandes massas, de forma permanente e sistemática".[626] Algo que os sindicatos alcançavam somente "de forma esporádica, por ocasião de campanhas salariais ou eleições".[627] Os coletivos de reivindicação de bairros, no seu entender, também refletiam o "trabalho desenvolvido pela Igreja". Singer frisava que, na medida em que "as pessoas sentirem que são capazes de participar, a estrutura elitista dos partidos políticos também" seria alterada, pois haveria "uma atuação popular, pelo menos na vida de alguns partidos". É verdade que o tempo reluzente das CEBs chegaria ao fim, porém esses indícios confirmam que um ensaio democrático conduzido pelas classes populares estava na ordem do dia no final da década de 1970. Por seu turno, a aproximação com os núcleos católicos de base levou Singer a elaborar a promissora ideia de *Economia Solidária* (Andrada, Esteves, 2018).[628]

Os comentários do economista do Cebrap, que comparavam a capacidade de arregimentação dos grupos cristãos com o sindicalismo, tinham fundamentos sólidos. Para Ana Maria Doimo, o crescimento dos movimentos sociais urbanos ao longo da década de 1970 não se deu apenas a reboque das lutas dirigidas pela classe operária. A autora enfatiza uma forma de democratização do cotidiano que, devido à sua efervescência, buscava estabelecer mecanismos para canalizar suas necessidades por meios institucionais:

> Mas não era no meio especificamente operário onde cresciam os movimentos de resistência ao arrocho salarial e às péssimas condições de vida. Inúmeros jornais de bairros circulavam expressando o vigor de novas formas de organização dos setores populares. Neles eram registrados movimentos reivindicatórios de vários tipos, localizados e organizados nos locais de

[626] Ibidem.
[627] Ibidem.
[628] Em entrevista concedida a Cris Andrada e Egeu Esteves, Singer revelou que a crise do início da década de 1980 e a experiência da Cáritas foram fundamentais para ele formular a ideia de *Economia Solidária*: "A Igreja foi a grande rival do Partido Comunista. Estou falando do Brasil. Mas igualmente em outros países. Havia na esquerda o que a gente chama de socialismo cristão. Isso houve, não é invenção. E os socialistas cristãos têm até uma certa simpatia pelo marxismo, por Marx mesmo. Mas, fundamentalmente, eram contra o comunismo. Porque o comunismo era contra a religião. Onde os comunistas tomaram o poder, acabaram com a religião. Fecharam as igrejas, prenderam o clero, fizeram o diabo. Eles não poderiam aceitar isso em nenhuma hipótese, então havia uma rivalidade. Enquanto ainda aluno, depois professor jovem, eu me lembro das polêmicas dos comunistas com os socialistas cristãos. Nessa altura, eu já estava entendendo que os socialistas cristãos tinham como grande defeito serem democráticos. Mas, meu Deus, eu também era [risos]. Soube depois que a Cáritas ajudou trabalhadores desempregados a criar mais de mil cooperativas, numa situação de desemprego, eu diria, catastrófica. Enfim, qual foi minha reação a tudo isso? Escrever um artigo na *Folha* sobre o tema. Isso em 1981. Eu achava importantíssimo o que a Cáritas estava fazendo. Na época eu era colaborador do jornal, não sistemático. Mas quando eu oferecia artigos, geralmente publicavam. [...] O artigo descreve o que eu vi, o que a Cáritas estava conseguindo fazer, transformar trabalhadores desempregados em trabalhadores autoempregados coletivamente. Essa foi minha contribuição à época e parte da origem da Economia Solidária" (Andrada, Esteves, 2018, p. 374-375).

> moradia da classe trabalhadora: associações de moradores, comissões de ruas, assembleias nos bairros, mutirões, invasões de terrenos. Essas eram as formas mais comuns de organização encontradas que, através de faixas, cartazes, passeatas, abaixo-assinados, audiências com autoridades, expressavam vários tipos de reivindicações: limpeza e canalização de valas, transporte coletivo, iluminação pública, construção de escolas, regularização de terrenos, água, esgoto, segurança, creches, postos médicos etc. Como se observa, são reivindicações baseadas nos problemas derivados da falta de bens e equipamentos urbanos de consumo coletivo, mas nem por isso deixaram de ter a sua importância política (Doimo, 1984, p. 30)

Em *A Vez e a Voz do popular*, Doimo aponta a volatilidade reinante no interior das classes populares do país e suas interações rarefeitas com o poder político, porém a autora argumenta que, no Brasil, a "grande base social dos novos conflitos sociais" foi "formada por segmentos de baixa renda e os temas desses conflitos" passavam necessariamente "pela sobrevivência imediata, como saúde pública, moradia, transporte coletivo urbano, saneamento básico, segurança pública, proteção aos 'menores abandonados', entre outros" (Doimo, 1995, p. 61). Essa agenda capturou o ensaio democrático que estava em curso no âmago das classes populares, um fenômeno característico da transição política da plebe, moldado por palavras que pertenciam ao repertório cristão e que ressoavam entre os mais pobres, incitando-os a engajar-se no confronto político.

A futura democracia brasileira também foi objeto de apreciação por parte da hierarquia católica. Quando João Figueiredo chegou ao núcleo decisório do regime, as controvérsias envolvendo a cúpula eclesiástica e o governo militar começaram a amenizar. Em novembro de 1979, o gabinete do ministro-chefe do SNI, Octávio Aguiar de Medeiros, divulgou um relatório analítico sobre o documento *Subsídios para uma Política Social*, resultado de um estudo encomendado pela CNBB ao Ibrades. Publicado em setembro daquele ano, o material foi enviado ao Presidente da República e aos líderes da ARENA e do MDB no Congresso Nacional. O texto apresentava "sugestões para a formulação de um novo modelo social, baseado na justiça" e na "mudança do modelo econômico brasileiro".[629] O próprio SNI observou que "a linguagem pouco agressiva do documento, incomum na maioria das publicações da CNBB, deixou transparecer, à época de sua divulgação, a intenção da Igreja em tentar, através do diálogo, influir nas decisões governamentais atinentes ao campo social".[630] No entanto, o escrito contrastava com o "engajamento ativo exercido pelo clero progressista nos movimentos

[629] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 0559/19/AC/79. Documento "Subsídios para uma Política Social". 14 de novembro de 1979. BR DFANBSB V8. AC ACE 4450/79.
[630] Ibidem.

de contestação, principalmente na recente greve dos metalúrgicos de São Paulo e Guarulhos".[631] Com a abertura política, a CNBB adotou uma postura que priorizava a valorização humana, defendendo que nenhum conceito de democracia resistiria às armadilhas autoritárias sem apoio popular e atenção às suas carências, frutos de anseios legítimos. Os preceitos democráticos presentes em *Subsídios para uma Política Social* estavam interligados a uma agenda popular robusta que foi desenhada durante os anos da transição. O SNI resumiu as principais recomendações do documento, mas a CNBB, na verdade, apenas compilou as reivindicações que ecoavam nas ruas do país:

> b. Estabilização dos preços de artigos de consumo básico das classes desfavorecidas, através de um rigoroso congelamento do preço, de pelo menos oito qualidades de alimentos básicos e pesada tributação para o consumo supérfluo e subsídio a uma justa política de crédito ao pequeno lavrador, que produz para o consumo interno e não para exportação. Rigoroso controle dos preços dos insumos para a agricultura, e um combate implacável aos atravessadores. A economia de guerra, proposta pelo Governo, deve ter suas regras estruturadas de maneira tal que, o que dará lucro será produzir, abundantemente e a baixos preços, alimentos populares, tecidos populares, casas populares e remédios de primeira necessidade.
> c. Enfrentar, com coragem, os problemas do ritmo de urbanização das cidades, investindo mais nos serviços públicos do que no consumo privado. Faz-se necessária a regulamentação do estatuto do uso e da posse do solo urbano e a criação de condições mínimas de urbanização das favelas.
> d. Investimento na educação, principalmente na escolaridade do menor, reformulando a vida escolar em termos de tempo integral, minimizando, assim, o problema da delinquência infantil e juvenil.
> e. Revisão da política da terra e da estrutura fundiária, garantindo a permanência na terra daqueles que nela trabalham, sustando, desta forma, o progresso, demasiadamente acelerado, de um capitalismo agrário e incentivando a produção para o consumo interno.
> f. Criação de mecanismos atuantes de participação, inclusive dos analfabetos, através de uma autêntica liberdade sindical.
> g. Formulação de um novo modelo econômico, menos comprometido com os capitais externos e de mais baixo custo ecológico, voltado para um desenvolvimento integral da qualidade de vida.[632]

Como esperado, o governo Figueiredo não acatou as sugestões de um novo pacto social formalizadas pela CNBB. Muito pelo contrário, os anos do ex-chefe do SNI no Executivo foram marcados por uma grave e dramática crise social.[633] Em certa medida, algumas das propostas de *Subsídios para uma Política Social* seriam, posteriormente, acolhidas pela esquerda brasileira e convertidas em políticas públicas. De qualquer forma, cada um desses pontos

[631] Ibidem.
[632] Ibidem.
[633] Ver o quarto capítulo desta tese.

demarca o ensaio democrático que se desenrolava na base da sociedade brasileira naquele período. A ideia de ensaio democrático é compreendida nos termos elaborados pelo cientista político Leonardo Avritzer (1995) em sua crítica às teorias da transição. Segundo este autor, as teorias da transição dos anos de 1980, as quais buscavam explicar os fenômenos políticos da América Latina, abrigam um paradoxo.[634] Elas presumem que o autoritarismo denota uma ruptura temporalmente delimitada do sistema democrático, e que a simples remoção do poder de veto sobre as instituições políticas faria a democracia emergir instantaneamente. Em contraposição a esse entendimento, Avritzer afirma que os períodos de exceção deixam marcas indeléveis que influenciam significativamente os consensos subsequentes. No Brasil pós-1985, portanto, teria prevalecido "um comportamento não-democrático das elites políticas, que continuaram seguindo estratégias patrimonialistas ou corporativistas", paralelamente ao descompasso "entre as práticas políticas democráticas no nível da institucionalidade política e a persistência de práticas não-democráticas no nível micro" da sociedade. Para o autor, democratização e democracia são palavras que correspondem a aspectos distintos e não devem ser confundidas, sendo que a primeira "consiste na combinação entre a livre operação do sistema político e a compreensão do significado atribuído pelos atores políticos à democracia". No caso brasileiro, "a democratização teria que ser pensada como o processo de longo prazo de incorporação dos princípios democráticos pela própria sociedade, um processo que certamente ainda não chegou a seu final, na medida em que" torna-se palpável "que uma série de órgãos do Estado não incorporou a sua estrutura ou a seu funcionamento os princípios da ordem democrática" (Avritzer, 1995).

[634] O autor identifica três problemas nas teorias de transição: "em primeiro lugar, a ideia de que a democratização deve, necessariamente, consistir na conexão entre o autoritarismo e a democracia. Se supusermos que a base da política democrática não constitui a coordenação automática da ação política e sim a incorporação de um sistema democrático de valores à ação no interior do sistema político, podemos imediatamente perceber que a transição do autoritarismo para a democracia pode consistir em um processo mais longo do que o suposto pelos teóricos da transição. Um processo durante o qual as instituições democráticas convivem com uma cultura não-democrática, ou mesmo com duas diferentes culturas políticas, uma democrática e outra não. A democratização, neste caso, constituiria a consolidação de uma prática política democrática no nível da sociedade civil e do sistema político, um processo que pode ser bastante longo. Em segundo lugar, parece-nos difícil aceitar a desvinculação entre o autoritarismo e os problemas da constituição de um Estado moderno. Não parece mera coincidência a relação entre a introdução das formas modernas de racionalidade na política e o surgimento das formas contemporâneas de autoritarismo. Reconhecer tal fato implica aceitar que as sociedades em modernização passam por um processo de incorporação de técnicas administrativas e de mudanças sociais cujo impacto na construção da democracia não pode ser desconsiderado [...]. Em terceiro lugar, as relações entre Estado e sociedade não devem ser concebidas apenas enquanto continuidade. Concebê-las desse modo implicaria prescindir da capacidade de explicar formas coletivas e solidárias de ação social e seu impacto sobre a renovação do sistema político. As teorias da transição supõem uma continuidade nessas relações, deixando de analisar o papel de movimentos sociais democratizadores na limitação de formas estratégicas de ação no interior do sistema social" (Avritzer, 1995).

Uma das contribuições de Leonardo Avritzer ao debate das transições políticas está em incluir no cerne da análise a teoria habermasiana da democracia, que preconiza "a existência de uma dimensão não-sistêmica no interior do sistema político" (Avritzer, 1995). A "abordagem habermasiana abre espaço para os movimentos sociais e da sociedade civil no interior de uma teoria da democratização", defende o autor. Para ficar no exemplo do Brasil, "tal perspectiva permitiria acrescentar ao processo de democratização do sistema político a perspectiva dos movimentos sociais interativos que surgiram no nível local e questionaram as relações Estado-sociedade". Esses movimentos, por seu turno, "rearticulariam a cidadania e colocariam a questão da democracia enquanto incorporação da cidadania a um sistema político institucionalmente democratizado". É precisamente neste hiato que se inscreve o ensaio democrático orquestrado pelas classes populares e seus fundamentos de inspiração humanista cristã, de modo que, no cenário da democratização brasileira, observou-se "o surgimento de duas culturas políticas: uma democrática e vinculada aos movimentos sociais e civis democratizadores; e de outra, a predominante no nosso processo de modernização, que persiste com as suas práticas tradicionais" (Avritzer, 1995). Os métodos investigativos do SNI detectaram muitas evidências empíricas que comprovam a relevância do ensaio democrático dos "de baixo" a partir da segunda metade da década de 1970.

Para fundamentar o argumento, deixaremos de lado as impressões tendenciosas fornecidas pelos agentes nos relatórios da espionagem política e daremos ênfase às representações sociais dos materiais coletados pelo SNI, que evidenciam a circulação de um sentido de democracia ancorado em preceitos humanistas mobilizado pelas classes populares. A democracia dos mais pobres estava associada à luta incessante contra as desigualdades sociais exacerbadas durante os governos militares. Em julho de 1979, a agência do Rio de Janeiro reuniu uma série de documentos para implicar a Diocese de Nova Iguaçu em atividades subversivas. Entre esses documentos, havia um panfleto relatando a revolta dos moradores dos conjuntos habitacionais do BNH em reação aos despejos que ameaçavam mais de três mil famílias na Baixada Fluminense. Em resposta a esse risco iminente, vários conjuntos passaram a se organizar, formando comissões de moradores, promovendo assembleias, criando mecanismos de resistência e buscando o apoio da imprensa. Ao mesmo tempo, os residentes, majoritariamente trabalhadores precarizados, iniciaram negociações com o BNH para exigir um "Plano Comunitário" a cada conjunto habitacional, permitindo-lhes adquirir as casas por um preço acessível. Com o respaldo da Comissão Diocesana de Justiça e Paz, de alguns parlamentares identificados com as demandas do povo e das Associações dos Amigos de Bairro,

muitas remoções foram evitadas. Para essas pessoas, a casa própria era um símbolo maior da luta pela democracia.[635]

Em maio de 1979, a Secretaria de Estado de Segurança Pública do Rio de Janeiro, com foco na atuação do Centro de Formação de Líderes da Diocese de Nova Iguaçu, voltou a notificar o SNI do Rio de Janeiro a respeito das celebrações do Dia do Trabalhador. Na referida data, foram distribuídos manifestos mimeografados em papel tamanho ofício e em formatos menores, incluindo um pequeno livreto intitulado *1º de Maio – Jornal dos Trabalhadores da Baixada Fluminense*. Entre os participantes, estavam integrantes das comissões de moradores das Associações dos Amigos de Bairro. Na ocasião comemorativa, além das declamações feitas no microfone do palanque montado, podiam ser avistadas diversas faixas com mensagens em letras garrafais:

> "PELO DIREITO DE GREVE"; "PELA LIBERDADE E AUTONOMIA SINDICAL"; "O BERRO NA LUTA PELA TOTAL LIBERDADE DE ORGANIZAÇÃO DOS TRABALHADORES"; "PELO CONGELAMENTO DOS PREÇOS DOS GÊNEROS DE PRIMEIRA NECESSIDADE"; "MORADORES DO BAIRRO PIAM CONTRA O ARROCHO SALARIAL E CONTRA OS DESPEJOS"; "POR UM GOVERNO DE TRABALHADORES"; "POSSEIROS DE NOVA IGUAÇU QUEREM TÍTULO DEFINITIVO"; "POR MELHORES CONDIÇÕES DE VIDA"; "POR MELHORES SALÁRIOS E CONTRA A CARESTIA".[636]

Os dizeres exibidos nas faixas ressaltam a agenda popular da transição política e o anseio por uma democracia acessível aos "de baixo", que permitisse a formação de um governo capaz de atender às expectativas dos trabalhadores. Observa-se que os desafios imediatos do cotidiano local estavam intimamente entrelaçados às questões de maior amplitude que moviam a sociedade naquele contexto.

O *Jornal dos Trabalhadores da Baixada Fluminense*, anexado ao documento, oferece uma visão detalhada que complementa o conteúdo das faixas e expõe a percepção popular acerca de seus reais adversários da época, vistos como obstáculos imediatos à construção de uma ordem democrática legítima. Apesar da "leitura precária" devido à fragilidade do material físico, alguns trechos do jornal salientavam que o baixo salário, o custo de vida e a moradia eram os inimigos do povo. A linguagem de fácil entendimento com imprecisões gramaticais é uma das características da publicação voltada aos trabalhadores da Baixada Fluminense. Uma

---

[635] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 113/119/ARJ/79. Associações de Bairros e Favelas – Diocese de Nova Iguaçu. 06 de julho de 1979. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 843/79.

[636] Ibidem.

das intenções do material consistia em aproximar o texto escrito do que era dito nas ruas. Em uma das matérias, um interlocutor oculto anunciava ao público-alvo as dificuldades de quem vivia do emprego mal remunerado na virada da década de 1970: "Pois é, companheiro, trabalhamos e trabalhamos, mas não é assim que deveríamos nos encontrar. Infelizmente, existe uma política salarial que esmaga qualquer tentativa da classe sobreviver *dignamente*".[637] Em tempos de instabilidade econômica, as jornadas de trabalho extenuantes aumentavam e o assalariado precisava se desdobrar para que nada faltasse nos armários de casa. "O corpo está cansado, mas somos obrigados a fazer horas extras para evitar que falte até arroz e feijão para nossos filhos", lamentava a voz anônima. Quanto ao custo de vida, o interlocutor zombava de uma frase atribuída ao Presidente da República que havia repercutido na imprensa, na qual o mandatário da nação assegurava "Pão, Trabalho e Justiça" para todos, algo que não se sustentava diante da escalada dos preços dos alimentos. Havia um certo consenso entre as pessoas de que a saída para o custo de vida seria a adoção de uma política salarial justa e o combate à voracidade inflacionária que corroía o poder de compra dos mais pobres. Por último, o jornal descrevia a moradia como um direito de poucos, apesar de o BNH ter sido "criado para resolver os problemas dos pobres".[638]

Em outra seção do *Jornal dos Trabalhadores da Baixada Fluminense*, discutia-se a difícil vida das empregadas domésticas. Conforme mencionado, a maioria dessas mulheres era proveniente do campo. Ao chegarem às grandes cidades, estabeleciam-se em bairros precários de pouca infraestrutura e tinham que se lançar ao mercado de trabalho em busca de um emprego que garantisse a própria subsistência. A falta de qualificação profissional impunha uma realidade severa, forçando-as a prestar serviços domésticos informais nos bairros da classe média. No Brasil, essa era a experiência comum de muitas mulheres pobres, embora não houvesse dados estatísticos confiáveis para conhecer adequadamente a mão de obra migrante feminina que habitava os centros urbanos do país. O destino submetia as domésticas a uma rotina fatigante com diferentes jornadas diárias de trabalho a cumprir, pelas quais raramente eram recompensadas com direitos e um salário fixo, poucas sequer recebiam o salário mínimo.[639] Mais do que ninguém, as domésticas conheciam o aperto dos anos de elevado custo de vida e de contenção salarial. Para elas, o direito à moradia era uma demanda sagrada. Suas posições políticas, quase silenciosas e difíceis de mensurar, repreendiam veementemente a fome e a negligência dos governantes em relação aos mais pobres. A promessa de democracia,

[637] Ibidem.
[638] Ibidem.
[639] Ibidem.

em um mundo instável, deveria atender às necessidades essenciais autenticadas a partir de compromissos morais firmados com os políticos, como ter um teto para morar e um prato de comida na mesa.

Em março de 1982, o SNI também investigou um provável vínculo entre a Pastoral das Favelas e o Centro de Estudos e Ação Comunitária (CEAC). Com sede em Nova Iguaçu, o CEAC editou por algum tempo um caderno em quadrinhos que seguia o padrão das publicações do clero progressista. O material tratava dos problemas sociais das comunidades carentes do Rio de Janeiro e almejava estimular a consciência crítica de seus moradores diante do desprezo das autoridades governamentais. Os agentes do SNI confiscaram um exemplar cujo conteúdo de capa ilustrava o 1º Encontro de Favelas do Rio de Janeiro, articulado pela Federação de Favelas do Estado do Rio de Janeiro (FAFERJ). De acordo com as informações retiradas do material, na abertura do encontro, realizado em 29 de março de 1981, todos os presentes cantaram o Hino Nacional, após o qual alguns representantes das favelas tomaram a palavra. José Evangelista, do Parque Vila Isabel, relatou: "Os nossos problemas são semelhantes; falta de água, de luz... sempre que reivindicamos ao Estado, o governador afirma que não há verba". Dona Heloísa, por sua vez, expressou a sua profunda insatisfação com o ordenado recebido: "O nosso salário não é suficiente para comprar um terreno, muito menos para pagar os impostos. Já tentei três vezes e acabei retornando para a favela". Fátima, presidente da Associação do Morro do Sereno, acentuou: "Nós, moradores de favela, somos um terço da população carioca. No entanto, nossa representação política é insuficiente. Precisamos eleger políticos favelados que compreendam nossos problemas na prática".[640] Os debates certamente se alongaram. As falas descreviam a indiferença dos administradores públicos com as pessoas que residiam nas comunidades de baixa renda. Contudo, no interior dessas críticas, emergia um fio de esperança na democracia representativa, como se nota no discurso de Fátima. O novo regime democrático interessava às classes populares na medida em que seus emissários alcançassem os níveis decisórios de poder para agir e mitigar a falta de recursos materiais que comprometiam o desenvolvimento dos bairros carentes.

Em meio aos inúmeros papéis compilados pelo SNI durante o monitoramento efetuado contra a CEAC e a Pastoral das Favelas, uma outra cartilha destinada ao público feminino chamou a atenção. Com uma mensagem atendendo às preocupações das mulheres pobres, o caderno prometia dar início a uma série de publicações que colocaria no centro do debate temas

[640] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informe n. 029/19/AC/82. Centro de Estudos e Ação Comunitária (CEAC). 10 de março de 1978. BR DFANBSB V8. AC ACE 22540/82.

como “a desvalorização do serviço doméstico”, “o trabalho dobrado: dentro e fora do lar”, “a família e a educação dos filhos”, “a superexploração do trabalho da mulher operária” e a “discriminação da mulher negra”.[641] Supunha-se que os textos proporcionariam às leitoras algumas reflexões e animariam as reuniões dos grupos comunitários inspirando diálogos a partir dos tópicos sugeridos na cartilha. De acordo com a equipe editorial responsável pela publicação, as mulheres desempenhavam um papel crucial nas organizações de base e nas lutas para a melhoria dos bairros periféricos, assim como endossavam as cobranças por aumentos salariais e pela redução do custo de vida.

A participação política das mulheres de baixa renda seria um dos pilares para o avanço democrático das camadas populares. Eram as donas de casa, em particular, que vivenciavam diretamente os desafios do bairro, como a escassez de abastecimento de água, a ausência de um centro de saúde adequado, o esgoto a céu aberto, a má qualidade das instituições de ensino e a falta de vagas nas creches, além da defasagem salarial sugada pela inflação. Segundo a cartilha apreendida pelo SNI, o modelo de organização feminina estava voltado aos Clubes de Mães, entidades encarregadas de proporcionar cursos para gestantes, palestras sobre saúde e debates com ênfase nos assuntos familiares.[642] Em muitos bairros de São Paulo, esses clubes eram os grandes atores da luta por condições de vida dignas junto ao poder público, conforme reportou Eder Sader em seu já conhecido estudo (1988, p. 199-212).[643]

Os vestígios do ensaio democrático das classes populares também podem ser identificados em uma dezena de folhas apanhadas pela Polícia Militar de São Paulo e repassadas ao SNI. As investigações das forças de segurança paulista tinham como finalidade monitorar as deliberações do I Encontro das Sociedades Amigos de Bairro, realizado em 6 de dezembro de 1981. Além dos participantes das comunidades, compareceram à reunião membros do PMDB de Itaim Paulista e São Miguel Paulista, entre outros defensores das causas populares da região. Os relatos dos moradores registrados em pequenos jornais comunitários são especialmente relevantes, provando que o sentido de democracia associado às lutas diárias fazia a transição política pulsar.

Durante a assembleia, o representante da Sociedade Amigos de Vila União, Gilson, ressaltou os problemas enfrentados em sua comunidade, sobretudo com a falta de transporte,

---

[641] Ibidem.

[642] Mais informações sobre os Clubes de Mães e o Movimento Contra o Custo de Vida serão apresentadas nas próximas páginas.

[643] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informe n. 029/19/AC/82. Centro de Estudos e Ação Comunitária (CEAC). 10 de março de 1978. BR DFANBSB V8. AC ACE 22540/82.

água encanada e saneamento básico. Insatisfeito com a passividade da população local, Gilson fez uma crítica áspera ao comportamento daqueles que, distraídos pela televisão, pelo carnaval e pelo futebol, ainda não haviam aprendido a reivindicar seus direitos e defender seus interesses.[644] O porta-voz da Sociedade Amigos da Vila Mara, por seu turno, pediu a palavra e citou algumas questões relacionadas à educação, como a qualidade questionável do ensino público, a distância enfrentada pelos professores para chegar até as unidades escolares e o elevado índice de reprovação, atribuído à alimentação inadequada dos estudantes.[645] Coube à liderança dos moradores de Itaim Paulista reclamar das dificuldades que sua comunidade passava devido à ausência de recursos financeiros para promover melhorias nos espaços coletivos. O mesmo solicitou às Sociedades Amigos de Bairro o apoio às ocupações de terra, ação vista como uma prioridade para os trabalhadores de baixa renda erguerem suas casas.[646] Nesse sentido, um dos presentes, Messias José da Silva, aproveitou a discussão do tema para demonstrar seu temor com a violência policial empreendida contra os invasores do Jardim Robru. Messias também expressou um profundo desconforto em razão do recrudescimento da "criminalidade" na cidade, particularmente devido aos "problemas de tóxicos nas portas das escolas" e às agressivas abordagens policiais aos habitantes da sua localidade.[647]

No Encontro das Sociedades Amigos de Bairro, em nome da Associação Esportiva e Recreativa do Parque Guarani, Evaristo Borges Reis se queixou da falta de transporte coletivo na região e distribuiu cópias do boletim *Nossa Luta* aos presentes. O conteúdo desse material exige um exame cuidadoso. No contexto da abertura política, o ensaio democrático das classes populares dependia essencialmente da circulação desses pequenos impressos, que, além de salvaguardar a experiência de uma ampla parcela da população brasileira no período, alinhavam as reivindicações locais a uma plataforma política que causava embaraços ao ritmo da transição tutelada pela ditadura militar.

A capa da segunda edição de *Nossa Luta*, retida pela Polícia Militar de São Paulo, estampava a imagem de um pedreiro fixando blocos de tijolo sobre a argamassa. Em cada bloco, estava gravada uma mensagem que fazia alusão às atividades promovidas pelos moradores do Parque Guarani, entre as quais destacavam-se: "Natal comunitário, Mobral, Escola de datilografia, Departamento Social, Corte e Costura, Curso de saúde".[648] A vitalidade do bairro

[644] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Polícia Militar do Estado de São Paulo. Informe n. 2EM/PM-911-2. I Encontro das Sociedades Amigos de Bairro. 21 de dezembro de 1981. BR DFANBSB V8. ASP ACE 11383/82.
[645] Ibidem.
[646] Ibidem.
[647] Ibidem.
[648] Ibidem.

e a rotina de seus habitantes podem ser mensuradas de acordo com os anúncios do pequeno jornal. A Avícola Granjinha oferecia aos leitores ovos e aves recentemente abatidas. O salão de Osvaldo prometia aos seus frequentadores um "bom atendimento em ambiente alegre".[649] A Distribuidora de Calçados de Franca publicou uma promoção atraente: "Agora sim você vai calçar a sua família com sapatos de Franca à vista ou a prazo e ainda gozar de desconto de 5 à 15% se apresentar este jornal no ato de compra".[650] Entretanto, as lojas que comercializavam materiais de construção eram as maiores anunciantes do boletim comunitário, um indicativo da importância do processo de autoconstrução das moradias populares naquela área. A Distribuidora de Cimento e Comércio Primo-Primo LTDA veiculou um comunicado para atrair mais clientes: "Aí vai mais um carregamento de cimento? Condições ideais para ser bem atendido e adquirir qualidade".[651] Na terceira edição de *Nossa Luta*, a Novo Guarani Materiais de Construção LTDA disponibilizava condições de pagamento parcelado para tornar a compra acessível aos moradores: "Tudo para sua construção! Tudo que for do ramo! Financiamento até 18 meses".[652]

No entanto, o real propósito do jornal entregue por Evaristo Borges Reis no Encontro das Sociedades Amigos de Bairro era estreitar o canal de comunicação entre as lideranças e os moradores do Parque Guarani para a "luta que tanto se faz necessário".[653] O impresso também servia para a prestação de contas. O próprio Evaristo valeu-se de um espaço de *Nossa Luta* para divulgar algumas das pequenas conquistas da comunidade frente ao poder público:

> Com a palavra: Evaristo. A Nova Diretoria da Associação estabeleceu uma meta de trabalho que está executando de acordo com a expectativa prevista, aos poucos, estamos chegando à meta desejada.
> As reivindicações que fizemos e que estamos fazendo, já estão sendo atendidas pelo poder público. Em maio recebemos iluminação pública. Em julho recebemos dois telefones públicos e em setembro mais um. Também conseguimos a reconstrução da [inelegível] sobre o Rio Jacú que fica entre R. Lírio de Serra e o Grupo Escolar Pedro Teixeira. Estamos ministrando um curso do Mobral, um curso de Corte e Costura, um curso de Saúde.
> Muito em breve serão asfaltadas algumas ruas de nosso bairro. Até o final do ano entrará em funcionamento a creche do Jardim das Camélias que fica na divisa do Parque Guarani, à Rua Raposeira com a R. Lírio da Serra, que foi conseguido pela Sociedade Amigos de Jardim das Camélias, o qual elogiamos e nos confraternizamos com a referida Sociedade no trabalho que vem realizando.[654]

[649] Ibidem.
[650] Ibidem.
[651] Ibidem.
[652] Ibidem.
[653] Ibidem.
[654] Ibidem.

Os graduais avanços deveriam ser comemorados, pois eram alcançados com muita dedicação e esforço. Em contrapartida, havia uma seção aberta no boletim por meio da qual os leitores tinham a oportunidade de submeter suas sugestões e fazer reclamações referente as melhorias desejadas para o bairro. Foi dessa forma que José da Silva Fernando solicitou a ampliação do número de páginas do impresso comunitário. Além disso, ele propôs aos editores a inclusão de matérias sobre a necessidade de instalar um ponto de ônibus no Guarani, de expor a ausência de policiamento nas ruas e outros entraves que atingiam o local. Exigente, o leitor também pediu a adição de palavras cruzadas às futuras publicações. É notável que sujeitos como Evaristo Borges Reis, entre outras tantas lideranças que marcaram presença no encontro de 1981, exercessem uma espécie de mediação das demandas dos bairros populares junto às instâncias políticas. Esses atores levaram adiante o ensaio democrático por meio da mobilização dos espaços coletivos, da participação ativa em assembleias e do diálogo regular com representantes políticos e autoridades religiosas, muitos dos quais vinham de grupos de base católicos.

Um outro exemplo torna factível as redes formadas pelo clero progressista junto aos líderes comunitários. Em julho de 1980, a agência do SNI de Belo Horizonte preparou um relatório sobre a provável contribuição do religioso Pier Luigi Bernareggi na organização de um simpósio relativo à qualidade habitacional da população de baixa renda. Padre Pigi, como ficou conhecido, era uma figura carimbada nos documentos dos órgãos de informações da ditadura brasileira devido ao seu contato com a realidade dos mais pobres. Inspirada no tema "Mundo das Migrações" da Campanha da Fraternidade de 1980, a Pastoral de Favelas da Arquidiocese de Belo Horizonte coordenou, em abril daquele ano, o autodenominado Congresso sobre Habitação do Favelado de Belo Horizonte. Durante três dias, foram analisadas e apresentadas proposições para a melhoria das condições de vida dos residentes das comunidades carentes da capital mineira. Segundo o SNI, na abertura do encontro, Dom Arnaldo Ribeiro, Bispo Auxiliar de Belo Horizonte, declarou aos participantes que a "Pastoral entra pelas favelas, descobrindo lideranças, ajudando-as a crescer, para assumirem o seu lugar" e elevar a situação socioeconômica de "todos os moradores".[655] É plausível que Felipe Cupertino da Silva, membro da União dos Trabalhadores da Periferia de Belo Horizonte (UTP), fosse uma das lideranças comunitárias forjadas pelos ensinamentos do catolicismo avançado.

[655] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Belo Horizonte. Informação n. 063/116/ABH/80. Movimento Operário – Congresso sobre Habitação do Favelado em Belo Horizonte/MG. 11 de julho de 1980. BR DFANBSB V8. ABH ACE 1857/80.

Em uma das sessões temáticas do evento, Felipe teria comentado que a falta de perspectiva habitacional era apenas mais uma entre tantas batalhas travadas por pessoas como ele, acrescentando: "nós já fazemos milagres com nossos salários de fome que não dá para mantermos nossas famílias, com esta inflação, que não há governo que resolva, e com o aumento dos gêneros alimentícios sempre mais gritante".[656] Seu possível discurso parecia antecipar a onda de saques contra a fome e o desemprego que atingiria algumas regiões do país três anos depois, ao alertar que "o pessoal sabe que a barriga vazia leva ao desespero".[657] Para aqueles que escutavam atentamente, Felipe procurou contestar as "promessas dos políticos" e afirmou que o povo também deveria assumir sua parcela de responsabilidade pela miséria que sofria, evocando o seguinte argumento: "Devemos fazer com que o Governo, ao invés de ajudar as multinacionais, resolva os problemas do povo. Não adianta ficarmos discutindo os problemas se nós não unirmos as forças vivas do País".[658] Apesar de alinhar a sua fala ao repertório da antipolítica que frequentemente atraía as classes populares, o membro da UTP reconheceu que o apoio do clero conferia legitimidade às reivindicações de seus companheiros: "É preciso que a Igreja tome uma posição ao nosso lado e acompanhe o nosso movimento, para que ele não seja acusado de subversivo, pois a nossa subversão é a fome e a miséria", destacou.[659]

O Congresso sobre Habitação do Favelado de Belo Horizonte foi realizado no teatro do Colégio Santa Maria. A cerimônia de encerramento, que contou com uma missa celebrada por Dom João Resende Costa, Arcebispo Metropolitano da cidade, aconteceu no auditório da Secretaria de Estado da Saúde de Minas Gerais. De acordo com as estimativas do SNI, o número de pessoas presentes variou entre 680 e 3500 participantes. Como a moradia era o grande vetor dos debates, as declarações de religiosos acusados de pertencer à linha progressista da Igreja Católica alarmou os agentes da espionagem política. O padre jesuíta Miguel Angel Elosúa Rojo, teria defendido a posição segundo a qual "aquele que se encontra em necessidade extrema, tem o direito de procurar o necessário junto à riqueza dos outros e que isso se" aplicaria aos que não possuíam abrigo, pois uma pessoa que por necessidades extremas e não conseguia arcar com o preço do aluguel, teria "direito de invadir e de apropriar-se de um terreno para si".[660] O jesuíta sugeria que "este é um direito que sempre foi reconhecido pela Igreja, conforme doutrina tradicional, muito mais quando os terrenos são do Estado, que tem a função principal de zelar

[656] Ibidem.
[657] Ibidem.
[658] Ibidem.
[659] Ibidem.
[660] Ibidem.

pelo bem comum".[661] Na sua opinião, era inadmissível que as populações das periferias dos grandes centros urbanos vivessem em condições sub-humanas. O padre tocava em um aspecto moral em sintonia com uma demanda reclamada pelos mais pobres. O ensaio democrático em andamento estava imerso no repertório de mobilização social baseado em princípios do humanismo cristão. Entretanto, aumentava a percepção de que o regime militar, sob a batuta de Figueiredo, agia para desmantelar definitivamente os acordos informais que eram cruciais às pessoas de baixa renda ao permitir que a inflação disparasse e o emprego entrasse em colapso.

A incipiente experiência democrática das classes populares chegou até áreas interioranas do país, suscitando a supervisão do aparelho de espionagem ligado ao SNI. No domingo de Páscoa de abril de 1981, algumas lideranças de bairros de Teófilo Otoni, município mineiro, amparados pelo clero progressista, promoveram uma concentração religiosa que atraiu cerca de cinco mil pessoas à Praça Tiradentes, a principal da cidade. A Secretaria de Estado de Segurança Pública de Minas Gerais disponibilizou registros detalhados sobre a aglomeração. No palco montado, pessoas muito humildes teriam feito uso da palavra para formalizar denúncias e desferir críticas às autoridades. Valdomiro, do Bairro Nossa Senhora de Fátima discutiu a "desapropriação de terras e os baixos salários" e atacou "os fazendeiros". Outro orador, Durval, do Morro do Eucalipto, "defendeu o trabalhador não qualificado". Além disso, Dona Carmelita, do Bairro São Cristóvão, falou "em nome dos jovens" e repreendeu "os patrões que assinam um salário na carteira e pagam outro bem abaixo daquele", violando certo ordenamento moral cultivado pelos mais pobres.[662] Os integrantes dos movimentos de bairro da cidade e os grupos de jovens também teriam exibido cartazes que reverberavam uma visão de democracia completamente oposta daquela sonhada por liberais e conservadores, os fiadores das negociações pelo alto: "EU VENCI O MUNDO", "SAÚDE É: COMIDA, CASA, JUSTO SALÁRIO, TRABALHO E DESCANSO", "AS ADESÕES DAS LAVADEIRAS", "RESSURREIÇÃO É VITÓRIA, VITÓRIA É LUTA" e "LIBERTAÇÃO NASCE DA UNIÃO".[663] Um padre, ao que parece, foi o grande responsável por incentivar os pronunciamentos e encorajar aqueles habitantes do interior mineiro a revelar suas dificuldades em público, mas os investigadores vigiavam com precaução o desenvolvimento das comunidades de base cristãs na região.

---

[661] Ibidem.

[662] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – 1º Exército – 4ª DE – 2ª Seção. Informe n. 186/81/E2-B/4DE. Concentração no domingo de Páscoa em Teófilo Otoni/MG. 22 de maio de 1981. BR DFANBSB V8. ABH ACE 5204/81.

[663] Ibidem.

Com a derrocada da distensão social, os militares não dispunham de uma estratégia adequada para lidar com as ameaças veladas de agravamento dos conflitos de classe que despontavam no coração da sociedade brasileira. Para a ditadura, era imperativo acionar o setor de inteligência para coletar informações confiáveis sobre a real profundidade desse processo, que não podia ser minimizado, e garantir que o governo implementasse medidas visando resguardar a institucionalidade política, permitindo uma transição de poder dos militares para os civis tranquila, sem ameaças indesejadas às regras do jogo eleitoral que se anunciava. Em outubro de 1981, tomando como exemplo o caso de Teófilo Otoni, o Ministério do Exército redigiu um parecer sobre a colaboração da Diocese local com o Partido dos Trabalhadores em razão dos preparativos para as eleições que seriam realizadas no ano seguinte. O documento indica que a Diocese havia distribuído uma carta pastoral aos fiéis com o propósito de incentivá-los a participar mais intensamente da política. Embora a mensagem não fornecesse uma análise aguçada a respeito das novas agremiações que foram criadas com o fim do bipartidarismo, ao contrário de outras cartilhas publicadas pela Igreja, ela se referia à existência de "partidos da elite" e de um "partido do povo", atribuindo às CEBs a missão de ajudar a fomentar a politização do cotidiano. Assim, o envolvimento dos católicos em comícios e atividades próprias da vida política era reverenciado. Aos olhos dos investigadores, a carta pastoral da Diocese de Teófilo Otoni tinha conotações equilibradas. No entanto, a possível aproximação do Bispo, Dom Quirino Adolfo Schmitz, e de vários padres, com o Comitê Executivo Regional do Partido dos Trabalhadores (PT) levantava sérias suspeitas. Cogitava-se que alguns religiosos estariam incentivando os fiéis a votar contra o governo, quando não participavam diretamente das reuniões de apoio ao Partido dos Trabalhadores nos redutos paroquiais.[664] Na prática, a nova sigla de esquerda acabaria incorporando o ensaio democrático dos "de baixo", bem como o repertório de mobilização social cristão, mas esse caminho não foi instantâneo e isento de dificuldades.

As pessoas comuns passaram a reconhecer na democracia uma alternativa ao presente deteriorado, consequência dos anos de autoritarismo militar e do descontrole econômico do final da década de 1970. Conforme o argumento defendido, os sinais dessa promessa democrática estão visíveis nos impressos "miúdos" que foram interceptados pelas agências de inteligência da ditadura, assim como na atuação das lideranças moldadas pelo humanismo cristão. Em muitos casos, essa vontade de democracia, capaz de preencher o espaço público, estava interligada às questões vivenciadas no âmbito local, mas também havia uma ponte entre

[664] Ibidem.

essas demandas e as relações políticas do país como um todo. O Movimento Contra o Custo de Vida (MCV) é um bom exemplo desse tipo de articulação. Segundo o historiador Thiago William Nunes Gusmão Monteiro, a "origem do MCV está intrinsicamente conectada àquela da formação dos novos Clubes de Mães na Zona Sul de São Paulo". Associações que "já existiam nas periferias da cidade, em menor número, desde a década de 1950 e eram criadas pela iniciativa de grupos benevolentes vinculados à Igreja Católica – Cáritas, vicentinos, entre outros – e às outras instituições filantrópicas como, por exemplo, a Legião Brasileira de Assistência (LBA), Rotary Club e o Lions Clube" (Monteiro, 2015, p. 46). No início da década de 1970, os cristãos fortaleceram o que antes era apenas algo residual, exercendo a hegemonia sobre o movimento por um período relativo. Tudo começou quando, no ano de 1972, segundo descreve Monteiro, "o Clube de Mães do Jardim Nakamura – situado próximo à Vila Remo – sugeriu que se discutisse a 'questão do custo de vida' nas reflexões do grupo, alegando ser um problema sentido por todas as participantes". A ideia, direcionada "aos demais clubes através da coordenação, foi eleita como tema principal dos Clubes de Mães da Zona Sul, que passaram, então, a realizar sua primeira atividade conjunta: a elaboração de uma carta às autoridades solicitando medidas contra a alta do custo de vida" (Monteira, 2015, p. 50).

A expressão "custo de vida" ganhou visibilidade em outras regiões do país. Em meados de 1979, depois que os "igrejeiros" perderam a liderança do movimento para os comunistas do Partido Comunista do Brasil, PcdoB, que renomeou o movimento para "Contra a Carestia", a agência do SNI de Porto Alegre precisou supervisionar os preparativos para o Dia Nacional de Luta Contra a Carestia. No Rio Grande do Sul, os cristãos continuavam a desempenhar um papel relevante em torno dessa luta. Em agosto de 1979, segundo informações da espionagem política da capital gaúcha, a seção local do coletivo dedicou-se à distribuição de panfletos nos terminais de ônibus da área central, nas vilas populares e em outros bairros da cidade. A meta era persuadir a população a participar das atividades do Dia Nacional de Luta e se contrapor aos baixos salários e ao aumento dos preços dos produtos essenciais. Além disso, a organização designou uma comissão para solicitar ao MDB gaúcho um ônibus que pudesse atender gratuitamente às vilas no dia do ato.[665]

Na tarde do dia 26 de agosto, por volta de 500 pessoas compareceram à manifestação convocada pelo movimento. A concentração teve lugar no Parque da Redenção. A maioria dos presentes provinha dos bairros pobres da capital e se deslocou por meio de transporte fretado

[665] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 067/119/APA/79. Dia Nacional de Luta Contra a Carestia. 28 de setembro de 1979. BR DFANBSB V8. APA ACE 703/79.

pela Federação Rio-Grandense das Associações Comunitárias e de Amigos de Bairros (FRACAB). Entre os que discursaram, despontava a figura de Olívio Dutra, então presidente do Sindicato dos Bancários. No local, muitos cartazes e faixas foram estendidos por defensores de várias correntes políticas de esquerda.[666] As palavras de ordem entoadas pelo público confrontavam diretamente o governo militar: "Abaixo Figueiredo, o povo não tem medo", "Abaixo a carestia, a panela está vazia", "Queremos anistia, abaixo a carestia" e "O povo unido jamais será vencido".[667] A manifestação obteve considerável cobertura da mídia, como destacaram os informantes da ordem que perscrutaram as páginas dos periódicos e anexaram junto ao relatório final.

Ao mesmo tempo, o SNI verificou que a Associação de Amigos do Bairro São Geraldo, em Ijuí, Rio Grande do Sul, estava anunciando em seu boletim informativo especial o 1º Encontro do Movimento Contra a Alta do Custo de Vida e o Dia Nacional de Luta Contra a Carestia. Panfletos foram distribuídos na região para mobilizar a população local. Dois desses materiais chegaram às mãos do SNI e traziam a seguinte convocatória:

> Estão aí os AUMENTOS!
> - do LEITE
> - da CARNE
> - do ÓLEO
> - do CAFÉ
> EM AGOSTO A GASOLINA SOBE, E COM ELA SOBE TUDO OUTRA VEZ! E O SALÁRIO CONTINUA O MESMO. A VERDADE É UMA SÓ: ENQUANTO O CUSTO DE VIDA SOBE PELO ELEVADOR, OS SALÁRIOS SE ARRASTAM PELA ESCADA!
> Qual é a nossa resposta para essa situação?
> VAMOS PROTESTAR JUNTOS.
> Participe também do DIA NACIONAL DE LUTA CONTRA A CARESTIA, em agosto. O MOVIMENTO CONTRA A CARESTIA QUER VOCÊ LUTANDO JUNTO! NÃO FALTE![668]

Enquanto o primeiro folheto tinha a intenção de recrutar o maior número de participantes, o segundo apresentava uma agenda popular que deveria ser incorporada à transição política:

---

[666] "Tudo aumenta, e o nosso salário?"; "Por melhores condições de vida"; "UNE solidária com a luta dos trabalhadores"; "Preço sobre todo dia e os salários?"; "Salários acima do custo de vida"; "Por um governo dos trabalhadores"; "A união faz a força, por isso todos juntos vamos lutar e vencer"; "Abaixo a carestia. Pelo governo dos trabalhadores"; "Nós estamos com a panela vazia"; "Temos a panela, falta o que pôr nela"; "Bancários unidos contra a carestia"; "Por um ensino público e gratuito"; "Unidos até a vitória final".

[667] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 067/119/APA/79. Dia Nacional de Luta Contra a Carestia. 28 de setembro de 1979. BR DFANBSB V8. APA ACE 703/79.

[668] Ibidem.

> Mas...
> 1: TODOS ESTAMOS TRABALHANDO E PRODUZINDO.
> 2: AS EMPRESAS AUMENTAM OS LUCROS.
> 3: O GOVERNO NÃO TOMA NENHUMA MEDIDA PARA SOLUCIONAR A DIFÍCIL VIDA DO POVO.
> A RESPOSTA DO POVO:
> - Congelamento dos preços dos gêneros de 1ª necessidade.
> - Por um meio de transporte mais barato.
> - Pela posse da terra.
> - Por melhores condições de saúde.
> - Pelo direito de greve do trabalhador.
> - Pelo direito à moradia.
> - Por um salário mínimo [justo].
> - Dia Nacional Contra a Carestia.
> O POVO UNIDO JAMAIS SERÁ VENCIDO!
> VAMOS PROTESTAR JUNTOS,
> "PARTICIPE"
> DO DIA NACIONAL DE "LUTA CONTRA A CARESTIA" – DIA 26 DE AGOSTO.[669]

Essas retóricas estavam ramificadas em várias partes do país. Os ruídos das greves do ABC paulista ressoavam nas mobilizações da capital gaúcha e de Ijuí, onde a tradição humanista cristã mantinha uma longa trajetória por meio dos grupos comunitários. Na cidade localizada no Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, desde a metade da década de 1950, as "ideias de Lebret influenciaram diretamente algumas lideranças ao nível local", sobretudo um frade capuchinho e um professor (Cremonese, 2016, p. 244). Esses fios, por mais residuais que fossem, parecem não ter ficado perdidos durante a mobilização do custo de vida. O relatório do SNI registrou que, no dia 26 de agosto, a Igreja Matriz de São Geraldo, em Ijuí, sediou o 1º Encontro do Movimento Contra a Alta do Custo de Vida, organizado pela Associação dos Amigos do Bairro. O evento contou com a adesão de várias entidades de classe da localidade e reuniu mais de 200 pessoas. No decorrer do expediente, foram discutidos temas como o "achatamento" salarial dos trabalhadores da região e a dificuldade de arcar com a escalada dos preços dos alimentos. Os agentes pontuaram a fala do padre Roque Jacob Steffen, suspeito de pertencer a uma tendência política de esquerda e de estar por trás do movimento. Em sua exposição, o religioso teria retratado a divisão do mundo entre capitalistas e socialista, mas argumentou que, no Brasil, devido às circunstâncias históricas, havia "somente opressores e oprimidos" em uma sociedade que "muitos têm pouco e poucos têm muito".[670] O padre

[669] Ibidem.
[670] Ibidem.

supostamente reforçou a urgência de unir o conjunto de interesses dos mais pobres "em torno de um Partido Popular" – semelhante a ideia de Plínio de Arruda Sampaio apresentada na *Folha* – para "mudar o atual quadro".[671]

As conclusões da reunião na Igreja Matriz de São Geraldo culminaram na "Carta aberta ao povo de Ijuí", que responsabilizava o governo brasileiro por favorecer os patrões em detrimento da população de baixa renda. Em um dos trechos mais emblemáticos, a carta ratificou o seguinte: "os nossos problemas serão resolvidos quando tivermos acumulado forças suficientes para a conquista do poder político e assim organizarmos a sociedade de acordo com os nossos interesses, isto é, os interesses da maioria do povo brasileiro".[672] Portanto, há indícios bastante consistentes de que, por trás dos acordos pelo alto, o ensaio democrático e seu repertório de mobilização social cristão, sob a vigilância do SNI, ofereceram alternativas de futuro tangíveis para as classes populares. Entre 1977 e 1984, os sentidos de democracia foram disputados palmo a palmo, cidade a cidade, bairro a bairro.

A esta altura, pode-se questionar até que ponto o ensaio democrático das classes populares e suas reivindicações na segunda metade da década de 1970 constituem uma novidade, considerando que, após a ditadura do Estado Novo de Getúlio Vargas, comunistas e trabalhistas tentaram redirecionar o descontentamento dos trabalhadores e capitalizar sua participação política. É possível ensaiar uma discussão a partir do princípio de que não há rupturas históricas absolutas, já que o "novo" sempre surge a partir dos escombros das vivências pretéritas. Em comum entre as experiências de 1945 e 1974, está o investimento massivo na politização do cotidiano popular. Por isso, bandeiras como o custo de vida, o arrocho salarial e o controle da inflação aparecem nesses dois momentos. Embora o PCB tenha sido declarado ilegal em 1947, os comunistas continuaram apostando na criação de comitês populares para organizar a luta dos setores menos favorecidos da sociedade brasileira, sobretudo nos grandes centros urbanos. Por outro lado, durante a última transição política, seguindo o modelo dos comunistas, os cristãos dedicaram-se de maneira contínua à formação de comunidades de base, uma prática que não era inédita, pois havia um histórico de iniciativas de menor escala dentro das próprias hostes católicas, uma estratégia adotada na década de 1960 para competir pelos espaços então ocupados pelos comunistas.

Embora haja semelhanças no formato, as experiências de 1945 e 1974 conservam diferenças sutis em relação à agência política das classes populares do país, especialmente no que concerne aos repertórios utilizados e à matriz discursiva apropriada pelos mais pobres.

---

[671] Ibidem.
[672] Ibidem.

Devido às condições históricas extremamente desfavoráveis que se agravaram após o golpe civil-militar de 1964, tanto trabalhistas quanto comunistas não conseguiram fazer frente à avalanche cristã em direção ao mundo popular na década de 1970. Com isso, sugere-se que a base do ensaio democrático da última transição política brasileira, ao contrário do cenário anterior, foi moldada pelo repertório humanista cristão.

Em um relatório especial de informações sobre as "Associações de moradores e movimentos sociais populares", datado de outubro de 1982, os militares chegaram à conclusão de que o ensaio democrático em curso poderia custar caro aos planos do regime. Assinado pelo General Mário Orlando Ribeiro Sampaio, então chefe do CIE, o documento afirmava que os movimentos populares do início da década de 1980 não configuraram uma inovação absoluta na vida política nacional, uma vez que, desde 1945, os comunistas, representados por Luís Carlos Prestes, haviam trabalhado incessantemente para sensibilizar as "massas". A mudança residia na "instituição mantenedora" das lutas coletivas, que passou de uma orientação comunista para uma orientação cristã. A simplificação da análise dos militares é patente, apesar de ainda ser possível extrair evidências úteis de tal registro. Segundo o relatório, o ano de 1975 – curiosamente quando o projeto de distensão social estava colocado na mesa – seria um recorte decisivo para se compreender a irrupção do descontentamento social no país, quando "começaram a surgir inúmeras associações, todas com finalidades reivindicativas, isto é, pleiteando melhorias específicas para os respectivos bairros".[673] O que inicialmente parecia se tratar de um conjunto de "manifestações isoladas, sem qualquer conotação ou exploração política", tornou-se um barril de pólvora prestes a explodir.[674]

De maneira prudente, o relatório assinalava que "a deterioração da qualidade de vida, os baixos salários, a inflação e o desemprego" resultaram em "manifestações 'espontâneas', como os quebra-quebra de trens e saques em feiras do nordeste".[675] Nesse contexto, "os movimentos sociais, particularmente os movimentos de bairros", adquiriram prestígio junto à sociedade mesmo com suas lutas pontuais, experimentando "um constante fluxo e refluxo".[676] Os militares temiam que, sob seu próprio nariz, essas ações moleculares produzissem "manifestações mais expressivas e específicas, como o Movimento Contra a Carestia, com suas conhecidas passeatas e atos públicos contra aumentos de transporte ou de gêneros de primeira

[673] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - Centro de Informações do Exército. Relatório Especial de Informações n. 08/82. As Associações de Moradores nos Movimentos Sociais Populares. 11 de outubro de 1982. BR DFANBSB V8. ACT ACE 4645/84.
[674] Ibidem.
[675] Ibidem.
[676] Ibidem.

necessidade".[677] Naquela conjuntura, era evidente que todo o aparato da Igreja progressista se encontrava à disposição das organizações de bairro, não se limitando apenas às dioceses do Centro-Sul do Brasil. Ao final da década de 1970, conforme descreve o relatório especial de informações, "foi intensa a participação do clero progressista nas atividades das associações de moradores, notadamente no trabalho desenvolvido pelos adeptos da Pastoral das Favelas".[678]

O ensaio democrático não aglutinou forças suficientes para remover a ditadura do poder e encerrar a transição política que se arrastava por um longo período. Todavia, sabemos que os termos "democratização" e "democracia" remetem a estágios distintos de um processo, que deveriam ser complementares. Embora o ensaio democrático das classes populares não tenha apresentado um roteiro propriamente disruptivo do sistema político montado pela ditadura militar, seu mérito está em ter contribuído para a incipiente democratização da sociedade brasileira nas últimas décadas do século XX. Em um país marcado por desigualdades viscerais, a democracia formal sempre foi um valor incompatível com os anseios cultivados pelos setores de baixa renda. O cientista político Luis Felipe Miguel (2022, p. 323) argumenta que a "disjunção entre a institucionalidade legal e o tecido social, isto é, a ideia de que se poderia alcançar uma ordem formalmente democrática em meio à desigualdade extrema e à privação mostrou-se incapaz de garantir a pretendida estabilidade política". A saída pactuada da ditadura, definida por acordos entre agentes do conservadorismo e do liberalismo brasileiro, visou desmantelar o repertório de mobilização social das camadas populares e a sua agenda de direitos, alicerçada em elementos do humanismo cristão. Na periferia do capitalismo, segundo Luis Felipe Miguel, "o espaço para transformações de caráter igualitário é reduzido, seja pela centralidade da superexploração do trabalho para a competitividade econômica, seja pela vulnerabilidade às pressões externas, seja ainda pela insegurança de suas classes dominantes". Assim, a "busca pela construção de uma democracia digna do nome e de uma sociedade menos injusta impõe desafios permanentes à imaginação política" (Miguel, 2022, p. 323).

Como reflexo de um processo de democratização cerceado pelas classes dominantes, a Nova República deu vida a uma democracia limitada. Nem por isso devemos negligenciar seus feitos. Ainda para Miguel (2022, p. 327), "ver apenas a dominação de classe é desprezar as conquistas que permitiram a tantos grupos dominados, inclusive a própria classe trabalhadora, obter voz, ainda que limitada, no debate público e assim promover avanços, ainda que

[677] Ibidem.
[678] Ibidem.

insuficientes".[679] Em 1964, os tanques saíram dos quartéis para neutralizar a agitação incitada por trabalhistas e comunistas. A transição iniciada em 1974 foi melindrosamente planejada para excluir importantes atores do processo político. Porém, entre 1979 e 1984, os mais pobres ousaram radicalizar a transição. Apesar de o regime ter implantado uma moldura institucional pensada para ser impermeável aos conflitos sociais, as camadas populares agiram para moldar a sua própria transição. O que eram apenas ações moleculares, como identificou o relatório especial de informações do CIE, acabaram se convertendo em ameaças nada desprezíveis à estrutura autoritária de poder.

[679] O autor completa seu argumento com esta importante justificativa: "A democracia da Nova República sempre vigorou de forma irregular [...]. Os direitos consignados na Constituição de 1988 tinham dificuldade de passar da letra da lei para a vida vivida, uma dificuldade tanto maior quanto mais pobres eram as pessoas que deles deviam usufruir. Os grupos poderosos sempre tiveram fatura de meios para fazer valer seus interesses, mas as brechas para a ação política popular não eram irrelevantes nem desprovidas de consequências. As sucessivas vitórias do PT mesmo servem de ilustração: a despeito da manipulação da informação e da baixa qualificação política, o eleitorado mostrou ser capaz de distinguir governos que levavam em conta suas necessidades mais prementes e premiá-los com a reeleição" (Miguel, 2022, p. 328).

4 A DEMOCRATIZAÇÃO INACABADA E A SOBREVIVÊNCIA DO REPERTÓRIO DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL CRISTÃO

A última parte desta tese aborda alguns dos conflitos sociais de grande amplitude política e simbólica que despontaram no espaço público entre o final da década de 1970 e o início dos anos de 1980. Na impossibilidade de verificar todas as ações contestatórias contra a ditadura militar durante o período estabelecido – com menção especial para o aumento do número de greves operárias –, optou-se por explorar dois episódios que foram definidores do desenlace da transição política: a Novembrada e os emblemáticos saques da fome que varreram determinadas localidades do país no ano de 1983. Nas próximas páginas, será analisado em que medida esses enérgicos protestos se aproximaram do repertório de mobilização social ancorado nas experiências coletivas das classes populares e nos traços do humanismo cristão. O primeiro caso aconteceu em Florianópolis, em novembro de 1979, e representou uma afronta ao general Figueiredo, que visitava a capital catarinense com o objetivo de renovar a imagem do regime militar. Embora organizado por estudantes, o ato adquiriu feições populares e deixou explícito o profundo descontentamento que havia no interior dos segmentos de baixa renda com a escalada do custo de vida. Os saques da fome, por sua vez, foram alvo de diversas pesquisas de cunho historiográfico nas últimas décadas, muito em função das investigações concentradas nos notáveis acontecimentos de abril, ocorridos em São Paulo. A respeito desse tema, perduram ainda numerosas incógnitas. Os saques da fome tiveram em seu caráter pulverizado um desafio para os governadores recém-eleitos no pleito de 1982, ao passo que seus desdobramentos amedrontaram os fiadores de uma liberalização tutelada. A Novembrada e o flagelo da fome, típico dos incidentes de 1983, ecoaram simultaneamente o drama dos mais pobres e o ensaio democrático que estava em curso no país.

Com os ânimos da caserna relativamente apaziguados após o isolamento da linha dura e do projeto político arbitrário personificado por Sylvio Frota, o então mandatário do regime, general Ernesto Geisel, conseguiu indicar o seu sucessor para o governo. Em outubro de 1978, foi promulgada a emenda constitucional que revogou o AI-5. Algumas nuances se fizeram notar nos anos subsequentes, pelo menos no que diz respeito ao plano discursivo do governo e a maneira pela qual os militares passaram a delinear as suas projeções de futuro. A ditadura propôs substituir em definitivo a retórica da distensão gradativa pela estratégia de "abertura com responsabilidade". Os ventos que sopravam de fora, porém, chegavam com mais força no Brasil e não podiam ser ignorados. Em torno da figura do ex-chefe do SNI, o general João Figueiredo, o regime tentou reificar seu prestígio junto à sociedade e implementar um

entendimento de democracia que tinha raízes manifestadamente autoritárias. O insucesso da distensão social e o cenário econômico internacional desfavorável restringiam as ações da ditadura, praticamente estimulando a uma passagem conveniente de bastão para o poder civil, sem pôr em risco a instituição militar.

A Lei da Anistia, que possibilitou o regresso dos exilados políticos ao país, e o fim do bipartidarismo, cujo propósito era dispersar as forças reunidas ao redor da oposição consentida no MDB, oxigenaram uma parte do jogo político nacional. Os militares almejavam dar passos seguros no sentido de promover uma abertura sem perder as rédeas de tal processo e, pegando emprestado o termo proposto pelo historiador Carlos Fico, sem abrir mão de uma moldura institucional que vinha sendo forjada desde o AI-1 (Fico, 2021, p. 45). Todavia, entre as pretensões autoritárias e as contradições regidas pela movimentação de diferentes atores sociais, havia um pequeno espaço a ser disputado. Isolar do centro decisório o ensaio democrático proveniente da transição dos "de baixo" era uma das tarefas urgentes que se apresentava ao governo brasileiro para consumar os seus arranjos de cúpula. Os militares até aceitariam a concepção de democracia dos círculos liberais, mas dificilmente teriam permanecido duas décadas no poder para tolerar que sua institucionalidade fosse "contaminada" por ritmos que divergiam da sua própria transição. Portanto, a plebe rebelde deveria ficar de fora das negociações que levariam à Nova República. É sintomático o tratamento conferido aos protestos populares pela imprensa e pelo serviço de informações da ditadura, avaliados sempre como algo esporádico e isolado, o que reiterava o velho enredo de que os pobres do país eram ordeiros e pacíficos, porém suscetíveis à doutrinação.

O controle social começava pela espionagem política do SNI. Atentos em monitorar os trânsitos das classes populares, os espiões da ditadura documentaram informações que serão utilizadas nesta parte da tese, juntamente com a cobertura dos conflitos sociais pelos grandes jornais impressos. A Novembrada e os saques da fome sugerem que o repertório social de fundo cristão já não dependia tão somente da alçada do clero progressista, pois ele passou a integrar as novas relações políticas delimitadas pelas condições históricas da última transição brasileira. Em outras palavras, esse repertório se estabeleceu na vida nacional e mostrou ser uma alternativa factível para as disputas que surgiam no horizonte, bem como para atender a uma série de reivindicações das camadas populares antes negligenciada. A nossa hipótese se sustenta no argumento segundo o qual esse repertório se manteve na Nova República e, por contingências históricas que escapam a compreensão desta pesquisa, continua vivo até hoje. O aludido repertório foi resiliente e perdurou mesmo com a desmobilização institucional do clero progressista no interior da Igreja Católica durante a década de 1980. O regresso conservador de

João Paulo II e sua intervenção para enfraquecer a Teologia da Libertação favorecem a interpretação aqui defendida, ou seja, as articulações entre pobres e cristãos formadas previamente haviam saído do abrigo das paróquias, dos círculos religiosos e das comunidades de base, e adquiriram autonomia através dos movimentos sociais, dos protestos de rua e do cotidiano de modo geral. As falas sobre a fome, o custo de vida, a inflação, a moradia, o desemprego e a distribuição de renda se tornaram predominantes no âmbito político em boa parte da Nova República. O constante fazer-se desse repertório de mobilização da última transição política no tempo presente reflete uma democratização que ainda não foi concluída no país.

4.1 SINTOMAS DE UMA TRANSIÇÃO POLÍTICA DAS CLASSES POPULARES: A NOVEMBRADA E OS MOTINS DO DESEMPREGO E DA FOME

No início do mês de novembro de 1983, uma ocorrência que tinha todas as credenciais para ser algo trivial passou completamente despercebida nas páginas dos grandes veículos de imprensa: o desembarque de João Figueiredo no aeroporto de São Luís. Após a chegada na capital do Maranhão, o último dos generais-presidentes faria um discurso conclamando coesão aos líderes do Partido Democrático Social, PDS, daquele estado, com o intuito de fortalecer a unidade partidária na corrida pelo Palácio do Planalto que se desenhava.[680] A agremiação representada por Figueiredo surgiu com o fim do sistema bipartidário para abrigar os espólios eleitorais da ARENA, a legenda da ditadura. O "social" cravado no nome da sigla assinalava o investimento dos entusiastas de uma transição que deveria ser concretizada nos moldes autoritários a fim de ampliar sua aceitação no conjunto da sociedade. O termo soava como uma espécie de isca a fisgar o apoio de segmentos populares nas urnas e camuflar a insatisfação que imperava contra o último governo ditatorial, responsável por devolver aos civis um país em frangalhos. Parte das diretrizes do projeto de longo prazo do regime militar permanecia inalterada e dividia o debate público com a proposta encampada pelas oposições de promover eleições diretas na escolha do sucessor de Figueiredo. No entanto, o cenário que influenciou a fala do ex-chefe do SNI, onde o mesmo pregou harmonia aos seus correligionários do Maranhão, segue incompleto, haja vista que o pouso em São Luís foi demasiadamente conturbado.

[680] **O Globo**. Figueiredo reconhece divisão e pede união ao PDS. Rio de Janeiro, p. 4, 4 nov. 1983.

O episódio anterior ao desconforto manifestado por Figueiredo com a fragmentação do PDS em torno de uma eventual candidatura encarregada de preservar o legado dos militares, no qual a imprensa não deu muita importância, gerou um alerta que foi emitido pela agência do SNI de Fortaleza. Quando o general e sua comitiva desceram no aeroporto de São Luís, "dezenas de favelados compareceram ao local, portando faixas nas quais denunciavam ser vítimas de expulsão das casas que ocupavam no bairro Bom Jardim, na capital maranhense".[681] Para o SNI, a manifestação "assumiu aspectos de agitação e baderna" e teria sido "coordenada pelo deputado estadual Luiz Pedro de Oliveira e Silva", do PMDB local.[682] O mês de novembro parecia atormentar o ditador Figueiredo, talvez esses dias de primavera simbolizassem o prenúncio de seu inferno astral. Quatro anos antes, em proporções significativamente maiores, o dirigente máximo da ditadura havia enfrentado uma manifestação semelhante na quieta e provinciana cidade de Florianópolis, acontecimento esse que ficou conhecido como Novembrada. Além do constrangimento que o general passou nas duas circunstâncias, o que ligava o caso de Florianópolis ao de São Luís era a percepção coletiva de piora das condições materiais de vida da população nos últimos anos da ditadura. A insatisfação popular se mesclava ao repertório de mobilização cristão que, no final da década de 1970, já estava amplamente difundido em todas as regiões do país e parecia não depender mais da alçada do clero progressista. Na verdade, tal repertório ganhou vida própria por oferecer um discurso político que atraía muitos signatários entre o povo humilde, uma vez que retratava fielmente a vulnerabilidade generalizada imposta às classes populares no fim do regime militar.

Segundo Reinaldo Lohn (2014, p. 44), no desfecho do mês de novembro de 1979, em sua passagem por Santa Catarina, o general Figueiredo se colocou "em campanha para tentar apresentar-se como uma figura popular, que pudesse ser admirada como uma estrela da televisão". Enquanto isso, o governador catarinense Jorge Konder Bornhausen, "recém-empossado, lançava mão de seu prestígio de influente herdeiro do grupo que agora dominava praticamente sem objeções a ARENA para obter do governo federal os recursos públicos que assegurassem a renovação do consórcio governamental-empresarial tão exitoso" no estado. O que fugiu do combinado, durante a incompleta cerimônia oficial que estava prevista para ocorrer no centro de Florianópolis, foi a "grande manifestação popular" que "saiu do controle das forças de segurança: o próprio general-presidente não escapou da fúria popular e 'recebeu

[681] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 216/15/AFZ/83. Manifestação de protesto na chegada do Presidente da República ao Maranhão. 11 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2268/83.
[682] Ibidem.

um empurrão'" (Lohn, 2014, p. 44-45). Como sugere Luiz Felipe Falcão (2014, p. 384), "pelas mais variadas e imprevistas razões, a região central de Florianópolis tornou-se então, durante horas, palco de uma refrega das mais acirradas que a converteu numa autêntica área conflagrada". Por um instante, a pequena cidade situada no Sul do país irradiou "críticas acerca de antigos apoiadores da ditadura" e se posicionou na mesma trincheira das "mobilizações de operários, de outras categorias de assalariados, de estudantes etc., em torno de uma extensa pauta que incluía, entre outras coisas, melhores salários e condições de trabalho, direito de greve, liberdade de organização e manifestação, ensino público e gratuito de qualidade" e, por fim, "anistia aos presos e perseguidos políticos" (Falcão, 2014, p. 384).

Em pesquisas recentes, Hudson Campos Neves (2023, p. 166) constatou que "havia múltiplos fatores por trás da insatisfação popular" observada na capital catarinense. Desse modo, a "junção de uma situação econômica ruim para a maioria da população com uma estrutura política autoritária" cingiu-se ao "destemor de um grupo de estudantes organizados, que fez com que, pela primeira vez em anos, o núcleo dirigente do regime militar se sentisse constrangido". Ao longo do episódio carregado de tensão, faixas denunciando a fome foram erguidas e ficaram visíveis aos olhos dos próceres autoritários, fato que indica que o protesto também pode ser interpretado como uma resposta ao aumento do custo de vida, ao desemprego, à falta de moradia e aos débeis serviços de saúde e educação prestados à população de baixa renda. Ainda segundo Neves, o "tumulto começou a partir da iniciativa dos estudantes", vinculados ao diretório estudantil da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, "que fizeram uma panfletagem contra o regime". Todavia, o ato contestatório abrigou "uma grande massa de populares, que foram para a frente do palácio acompanhar a visita presidencial", e permaneceram "ali, passivos, quietos". "A partir de um dado momento, uma porção destes populares passou a apoiar a manifestação, engrossando o coro dos estudantes" (Neves, 2023, p. 167). A Novembrada, em maior escala, e o desembarque de Figueiredo no aeroporto de São Luís quatro anos mais tarde, são expressões do mal-estar latente na sociedade contra a política de um regime que estava se esfacelando aos poucos e não conseguia dar respostas convincentes aos problemas que eclodiam por toda parte. Conforme o argumento do último capítulo, a distensão social não obteve sucesso e os planos de renovar a imagem da ditadura apelando para a figura de um general "conciliador" desmoronaram rapidamente. As duas ocorrências são, acima de qualquer análise, demonstrações de uma democratização por baixo que pressionava os arranjos da transição pelo alto. A alternância temporal a ser fixada nesta parte da tese, portanto, implica em retroceder ao ano de 1979 e depois avançar novamente até 1983. Nesse sentido, se faz necessário examinar sucintamente as retóricas sociais entoadas por pessoas

comuns durante a Novembrada que, ao que tudo indica, encontraram no protesto organizado pelos estudantes da UFSC uma vigorosa forma de representação.

Os episódios da capital catarinense fazem parte de uma dessas paradas obrigatórias da transição política brasileira que suscitam algumas reflexões e trazem ao centro do debate forças dissonantes do projeto autoritário de poder. O ímpeto da manifestação popular e a aparição das faixas preparadas pelos estudantes com dizeres repudiando a fome, assim como a exploração dos assalariados, são intrigantes do ponto de vista historiográfico.[683] Os jovens, apesar de interagirem com culturas políticas de esquerda que se reinventaram naquela conjuntura, dificilmente conseguiriam sustentar sozinhos um protesto de tamanha envergadura contra o general Figueiredo. Eles foram habilidosos ao capturar os rumores da cidade e lograram dialogar com uma linguagem de descontentamento que girava em torno do custo de vida. Os gastos excessivos destinados aos preparativos para a recepção de Figueiredo causaram indignação popular. As despesas destoavam das críticas frente ao aumento do preço dos alimentos e dos combustíveis dos últimos anos. Viver estava mais caro e os proventos não cobriam todas as contas do mês. Em situações mais sérias, a comida poderia diminuir ou até mesmo faltar na mesa dos mais pobres. Os aborrecimentos advindos da elevação do custo de vida seguramente eram verbalizados nas ruas, nos morros da capital, nas praças e, quem sabe, em algumas paróquias da região. Foram essas vozes, acentuadas pelo dialeto local, que ecoaram quase de maneira uníssona, próximo ao Palácio do Governo de Santa Catarina, com xingamentos endossados ao líder da ditadura.

O desenrolar da Novembrada, com as suas discussões acaloradas e a reação enfurecida de Figueiredo diante da multidão, talvez tenha camuflado os sinais de uma retórica popular que já estava colocada antes mesmo do dia 30 de novembro daquele ano. A combinação entre a indignação da plebe e os novos repertórios que eram típicos de um ensaio democrático em curso preparou, involuntariamente, o terreno para as cenas de rebeldia testemunhadas em Florianópolis. Por trás da insurgência repentina, havia um lastro temporal que abrangia a

[683] "Abaixo a exploração" e "Abaixo a fome", brandiam algumas faixas. O historiador Luiz Felipe Falcão realizou uma entrevista com Rosângela de Souza, uma das militantes detidas que participaram ativamente do episódio. Sobre a organização do protesto e a preparação das faixas, a mesma apresentou a seguinte versão: "A Novembrada, como ficou conhecido o protesto contra o regime e, em especial, contra a visita a Florianópolis do general João Baptista Figueiredo (que havia assumido a presidência do país no primeiro semestre daquele ano de 1979), aconteceu principalmente por iniciativa nossa, do movimento pró-PT, pois o pessoal do "pecezão" não estava pensando muito em fazer. Em razão disso, começamos a pressioná-los e o Adolfo chamou uma reunião – tudo clandestino porque não foi preparado publicamente na universidade – com mais ou menos umas cem pessoas. Na hora, briguei com o pessoal porque eu queria uma faixa dizendo "Abaixo a ditadura" e eles alegavam que não: 'Não, abaixo a ditadura é cutucar a onça com vara curta'. Então saiu assim: 'Chega de sofrer, o povo quer comer', 'Um, dois, três, mais feijão e menos canhão', 'Ensino público e gratuito', umas coisas desse tipo, e eu braba! Mas, como a gente era minoria, fomos derrotados e tiver que acatar" (Falcão, 2014, p. 379).

participação de outros atores sociais na cena pública, e que definitivamente inseriram Florianópolis no mapa da última transição política brasileira. Logo retornaremos a Novembrada, antes, porém, trataremos de fazer uma rápida digressão por Santa Catarina, com respaldo no criterioso exame dos vestígios históricos recolhidos nas fontes a fim de averiguar tramas que estão repletas de deslocamentos, trânsitos, contatos e são marcadas por idas e vindas.

Em novembro de 1979, na capital catarinense, o discurso dos ditos cristãos progressistas ainda estava em fase de maturação e frequentemente esbarrava nas relações locais de poder ou nas práticas religiosas moldadas por um "catolicismo popular português do século XVI, proveniente, por sua vez, da tradição medieval, anterior ao Concílio de Trento" (Ribeiro, 1988, p. 130). Os vestígios dessa configuração sociorreligiosa são repletos de "cultos aos santos, devoções penitenciais, procissões, com 'muita reza e pouca missa', muito sentimental e dramática, com monges e beatas" (Ribeiro, 1988, p. 130). Entretanto, desde tempos remotos, na região conhecida hoje como Florianópolis, floresceram "confrarias e irmandades por toda parte, envolvendo as diversas categorizações sociais, e cuja expressão mais alta permanece na história através da Irmandade do Senhor dos Passos", organizada na companhia das "irmandades de Almas, do Divino Espírito Santo, do Santíssimo Sacramento, de Nossa Senhora do Rosário", entre outras (Ribeiro, 1988, p. 130-131). Os elementos religiosos espalhados pela pequena cidade contribuíram para formar um tecido social praticamente impermeável a qualquer conflito de classe. Em abril de 1974, o principal jornal de Florianópolis enalteceu a realização da procissão do Senhor dos Passos, uma caminhada conduzida pela imagem de Cristo e que reuniu milhares de fiéis apinhados nas ruas da área central da cidade. O jornalista encarregado de redigir a matéria anotou que "todos os anos uma multidão enorme" participava "da procissão desfiando rosários, cantando, pagando promessas, caminhando apenas ou, os mais moços, aproveitando para passear e ver o povo reunido".[684] Compenetrado na cadência dos passos daquela gente, o observador escreveu um comentário oportuno: "os olhos da imagem do Senhor dos Passos parecem sensibilizar profundamente as pessoas, que resistindo aos ares renovadores, que sopram sobre as solenidades religiosas depois do Concílio Vaticano II, realizam a procissão com uma multidão sempre surpreendente".[685]

Segundo conta o cronista, os direcionamentos da reunião ecumênica convocada por João XXIII, na qual o então Arcebispo de Florianópolis Dom Afonso Niehues esteve presente, não foram capazes de alterar a predileção da população local pelos ritos católicos tradicionais arraigados na cidade, tendo a procissão do Senhor dos Passos como símbolo maior. Todavia,

[684] **O Estado**. Povo vê os passos do Senhor. Florianópolis, p. 17, 1 abr. 1974.
[685] Ibidem.

indícios sugerem que, desde o final da década de 1960, certas orientações do humanismo cristão já eram disseminadas em alguns espaços da capital. Sacerdotes, leigos e demais religiosos, parecem ter organizado pequenos núcleos, bastante residuais é verdade, para atrair setores das classes médias e atingir o cotidiano dos mais pobres, de maneira a criar fissuras no monopólio do poder exercido pelas elites locais.

A dinâmica sociorreligiosa de Florianópolis guarda algumas semelhanças com o quadro mais abrangente avistado em Santa Catarina. O estado ficou marcado por um intenso processo de romanização que acompanhou a instauração de relações econômicas próprias do capitalismo da era industrial. Assim, a "vida religiosa se desenvolveu ao redor do padre e de seus sacramentos" (Ribeiro, 1988, p. 142-143). Esse catolicismo cooperou com o "desenvolvimento socioeconômico" e "político do estado", mas devido a sua "dominância, salvo nas regiões de colonização luterana, tornou-se a única" régua moral a guiar a rotina religiosa, "com pequenas absorções da cultura e tradição popular" (Ribeiro, 1988, p. 142-143). Na capital, o processo de romanização na primeira metade do século XX foi dirigido pelo arcebispo Joaquim Domingues de Oliveira, um anticomunista convicto que orientou o papel da Igreja para manter a "cidade sem conflitos, como se fosse uma comunidade ideal e hierárquica" (Lohn, 2016, p. 221). No longo sacerdócio de Joaquim Domingues, que se estendeu de 1914 até 1967, a "Arquidiocese de Florianópolis formou uma rede de amparo social e de atuação política agressiva, no sentido de manter a exploração tutelada das camadas populares e o controle" sobre seus membros (Lohn, 2016, p. 220). Em decorrência de um catolicismo que orbitava as esferas do tradicionalismo e do conservadorismo, seria praticamente impensável cogitar que adeptos do clero progressista e as ideias do humanismo cristão fossem fincar raízes nessas terras.

Nos anos de 1950, avanços muito vagarosos foram feitos no catolicismo catarinense com a gradativa "preocupação pelas chamadas pastorais sociais", que tinham entre suas preocupações a organização das atividades do laicato cristão (Ribeiro, 1988, p. 145).[686] Na década de 1970, a Igreja de Santa Catarina abriu suas portas em definitivo "para a educação das lideranças leigas provindas das classes médias e altas". Porém, foi somente na virada para o decênio seguinte que se consumou a escolha preferencial pelos pobres, quando houve a "renovação mais profunda na vivência da fé", efetivada, no entanto, sem alterações

[686] Helcion Ribeiro informa sobre a estruturação da Igreja Católica em Santa Catarina e o surgimento de CEBs. De acordo com o autor, em 1955 "eram 161 as paróquias catarinenses distribuídas em 4 dioceses; praticamente 20 anos depois (1977), as paróquias eram 210 nas oito dioceses. Em 1988 são 288 paróquias [...]. Mas, neste contexto, deve-se recordar a presença de novos elementos, sobretudo os 27.533 Grupos de Reflexão ou de Famílias nas oito dioceses. Os Grupos de Reflexão, Círculos Bíblicos e congêneres – células iniciais de CEBs – são resultados de 15 anos de história; nesse sentido, pois, desde 1972, o clero vinha estudando o tema, e na 9ª Assembleia Regional (1977) fez-se opção pelas CEBs como prioridade no estado" (Ribeiro, 1988, p. 145-146).

institucionais expressivas (Ribeiro, 1988, p. 145-146). No final da década de 1980, calculava-se que o estado abrigava cerca de 27.500 Grupos de Reflexão ou Grupos de Famílias, organismos embrionários que deram origem a centenas de CEBs espalhadas pelo território catarinense.[687] Neste período, muitos cristãos ingressaram em "sindicatos, Movimentos de Mulheres e dos Sem-Terra", na "CPT, na Pastoral da Saúde, no partido político (de preferência o PT no norte e oeste)", em grupos de "mulheres agriculturas" e nos "movimentos de barragens" (Ribeiro, 1988, p. 146).

A abertura política em Santa Catarina, de acordo com Maristela Fantin, contou com o protagonismo "da Igreja progressista, principalmente nas regiões onde seus bispos estavam identificados com setores vinculados às orientações da Teologia da Libertação" (Fantin, 1997, p. 158). As dioceses de Chapecó, Lages e Joinville, por exemplo, "aglutinaram leigos e padres em trabalhos com um forte peso social e político", estreitamente ligados à religiosidade de seus fiéis. Em paralelo, nos anos derradeiros da transição, a presença "da ala progressista do PMDB em cargos legislativos e no movimento estudantil" também aumentou consideravelmente, contribuindo para mudar a fisionomia política do estado (Fantin, 1997, p. 158). Na Ilha de Santa Catarina, ao que tudo indica, as articulações dos cristãos com as camadas populares foram aprimoradas de maneira muito dispersa até meados da década de 1980. Em um primeiro estágio, as aproximações se deram "através de fóruns de agentes pastorais e atividades na luta pela terra" no espaço urbano (Fantin, 1997, p. 158). Ao contrário de outras regiões do país, as relações políticas oriundas da inserção dos simpatizantes e seguidores do clero progressista no cotidiano popular expandiram-se tardiamente na capital catarinense. Segundo o argumento de Fantin, foi

---

[687] Um importante diálogo que exemplifica as discussões efetuadas em um Grupo de Reflexão da Diocese de Lages é transcrito por Helcion Ribeiro:

"- Padre, a Igreja, hoje, vai se reunir na casa do seu Pedro.

- E cabe todo mundo lá, dona Dulce? A casa é pequena.

- Isso não é problema, não. O pior é a casa cair...

De fato, a casa não caiu, mas quase. Era sábado e a partir das 19:30 o pessoal começou a chegar. Seria a primeira missa do Grupo de Reflexão, coordenado por dona Dulce. O grupo já tinha dois anos. Era gente de 12 famílias que participavam semanalmente com maior ou menor assiduidade. Lia-se a Bíblia, discutia-se o preço da comida, o desemprego, o primeiro nenê de Glorinha, o casamento do Marcos, o custo de vida, a Campanha da Fraternidade, a eleição do diretor da escola pública, as necessidades do bairro. Rezava-se muito e também se cantava. Quando chegou o padre, a casinha estava cheia.

- Bem, antes de começar a Eucaristia, eu tenho uma perguntinha. O que nós estamos fazendo nos grupos, e particularmente na noite de hoje, tem alguma semelhança com o pessoal da Bíblia?

Silêncio e entreolhares. Só o assoalho rangeu... De repente, era um tal de folhear a Bíblia e falar meio juntos. E os textos foram aparecendo [...].

A casa gemeu de novo e uma viga (barrote) de assoalho cedeu. E com ele toda a gente. O susto foi grande. E o Juquinha arrematou:

- Nóis quase que nem o Êutico, né, seu padre?

A Eucaristia por prudência terminou na rua, à frente da casa. No dia seguinte, armados de martelos, serrotes e pregos, os homens reconstruíram, o assoalho da casa de três peças. E o seu Luiz gozador: Não se perturbe, seu Pedro, o assoalho está novo" (Ribeiro, 1988, p. 151-153).

somente a partir de 1984 que essas práticas passaram a convergir e ganhar densidade em Florianópolis, quando houve uma maior integração entre o setor avançado da Igreja Católica, os grupos de base cristãos e as demandas comunitárias, redundando na elaboração do jornal "Voz das Comunidades", material impresso por meio do qual "várias entidades e associações de moradores da ilha e do continente" delinearam um projeto alternativo de cidade (Fantin, 1997, p. 169). O ponto de contato desses encontros teve na expropriação do solo urbano um fator preponderante. Em "várias áreas da capital seus moradores foram ameaçados de despejo" e passaram a se organizar "em função da luta pela terra, usando o espaço aberto nos trabalhos da Igreja progressista na cidade" (Fantin, 1997, p. 169-170). É notório, por outro lado, a ausência de informações disponíveis à pesquisa histórica sobre a presença de cristãos alinhados aos preceitos humanistas em Florianópolis na década de 1970.

Ao verificar essas lacunas, parece improvável que a Novembrada tenha se desenrolado mediante a um atrofiamento do mundo católico local. Os registros do aparato de vigilância política da ditadura militar brasileira oferecem algumas pistas, que devem ser avaliadas com toda cautela. Embora o protagonismo do ato contestatório contra Figueiredo não despontasse dos exíguos redutos do cristianismo renovado da capital catarinense, é plausível presumir que, nos anos anteriores à insurgência popular, vozes contrárias ao projeto político autoritário e a seus parceiros regionais se fizeram ouvir na cidade. Os vestígios descobertos indicam que em determinados cantos de Florianópolis sussurrava-se termos que estavam em sintonia com a gramática do humanismo cristão, inclusive com um suposto intercâmbio de ideias entre religiosos e frações do movimento estudantil. Longe de adornar o papel dos católicos nesse levante, trabalhamos com a hipótese de que houve uma confluência de fatores na Novembrada, sendo que um de seus atributos abarcou justamente o repertório de mobilização social identificado em outras partes do Brasil.

Da segunda metade da década de 1970 em diante, o SNI intensificou a vigilância sobre a movimentação de qualquer indivíduo associado ao clero progressista e suspeito de perpetrar ação de caráter "subversivo" em Santa Catarina. Os cuidados da agência de Curitiba, encarregada de supervisionar a espionagem nas jurisdições do estado vizinho, estavam voltados para duas áreas em particular: a região Oeste e o Norte catarinense. No primeiro caso, os espiões creditavam o recrudescimento dos "conflitos no campo em toda região Oeste de Santa Catarina" aos discursos pronunciados por Dom José Gomes, bispo da Diocese de Chapecó (Siqueira, 2021, p. 153). Conforme afirma o historiador Gustavo Henrique de Siqueira, a postura "combativa da Igreja Católica no Brasil" e, mais detidamente, no Oeste catarinense, contrapôs a "narrativa do futuro, do desenvolvimento e do progresso" que era veiculada "pelas elites"

locais. Essa narrativa "começava a dar sinais de desgaste na medida em que as pessoas empobrecidas percebiam a necessidade de se mobilizar contra sua própria situação precária de vida" (Siqueira, 2021, p. 153). Em Joinville, um polo industrial proeminente localizado no Norte de Santa Catarina, a influência dos cristãos progressistas foi realçada logo nos primeiros anos da década de 1980. A atuação de um grupo de católicos, por exemplo, está por trás de uma greve de grandes proporções desencadeada pelos operários da Fundição Tupy em 1985, uma conceituada empresa do ramo da metalurgia.

Quatro anos antes do movimento paredista, segundo as averiguações de Izaias de Souza Freire, "chegou à cidade um padre ligado à Teologia da Libertação, Monsenhor Boleslau". O religioso "assumiu a Paróquia Imaculada Conceição do Bairro Boa Vista, situada nas imediações da Fundição Tupy" (Freire, 2015, p. 207). Monsenhor Boleslau "vinha de uma experiência de atuação em São Paulo e passaria a fortalecer o movimento das CEBs na cidade, lideradas pelo padre Luiz Facchini do Bairro Floresta", uma figura carimbada no arquivo do Serviço Nacional de Informações (Freire, 2015, p. 207). Nos sermões do pároco e nas reuniões em que ele participava, discutia-se questões que perturbavam a vida dos trabalhadores, como a falta de emprego, o aumento das demissões e a redução dos salários. A maioria dos empregados da Tupy assistia assiduamente às celebrações eucarísticas conduzidas por Boleslau. As "assembleias nos dias que antecederam a greve passaram a ser feitas na paróquia, uma vez que o sindicato não possuía um auditório que comportasse grande número de trabalhadores, o que proporcionou uma aproximação amistosa entre o pároco e o vice-presidente do sindicato" da categoria (Freire, 2015, p. 210). O apoio logístico veio acompanhado do suporte técnico. De tal forma, "todo o equipamento de som, no momento que se deflagrou a greve, foi fornecido aos grevistas pela paróquia, além de que o pároco montou uma cozinha para fornecer alimentação aos operários nas dezenas de piquetes nos arredores da fábrica" (Freire, 2015, p. 210). Em torno de "quatro mil lanches eram distribuídos diariamente aos grevistas pelos membros da Pastoral Operária, Centro de Defesa dos Direitos Humanos e do Partido dos Trabalhadores" (Freire, 2015, p. 210). Os religiosos também auxiliaram na "intermediação do resultado das audiências realizadas em Florianópolis: a paróquia recebia as propostas via telefone da capital e eram levadas perante as assembleias dos grevistas da fábrica" (Freire, 2015, p. 211). Os exemplos de Joinville e Chapecó sinalizam polos difusores do cristianismo da libertação em Santa Catarina, mas os primeiros registros feitos pelo SNI de religiosos que espalhavam ideias compatíveis com o humanismo cristão no estado datam do início da década de 1970.

Em julho de 1970, a agência do SNI de Curitiba encaminhou para Brasília os detalhes de um pedido de buscas que abrangia os estados do Paraná e de Santa Catarina. A solicitação

do núcleo central da espionagem política visava apurar possíveis articulações tramadas no Sul do país por opositores que não aceitavam o governo autoritário dos militares e antecipar qualquer aparição de organizações clandestinas que pudessem cerrar fileiras na luta armada. Em um ambiente de recrudescimento dos órgãos de repressão e controle, o fato de os dois estados do Sul manter contato com áreas limítrofes do território nacional pedia atenção redobrada por parte da ditadura. Contudo, o relatório que foi escrito em decorrência da requisição designada à filial de Curitiba para apresentar as informações levantadas ao longo do procedimento investigativo, restringiu-se a especular sobre a existência de pontos de atrito que poderiam reativar as organizações de esquerda duramente reprimidas após a chegada dos militares ao poder.

De acordo com o relatório, nos estados do Paraná e de Santa Catarina, desde o golpe militar de 1964, os sindicatos não representavam mais nenhum perigo e "os Grupos dos Onze haviam sido completamente desarticulados e neutralizados".[688] Os "escretes" trabalhistas alinhados à liderança de Leonel Brizola foram "escalados" em solo catarinense entre 1963 e 1964, mas, prossegue o relatório, encontravam-se totalmente subjugados (Pacheco, 2012). Mesmo assim, providências corretivas precisariam ser tomadas a fim de barrar eventuais sentimentos insurrecionistas no campo, principalmente no Oeste e Sudoeste do Paraná e no Oeste catarinense, áreas sacudidas por intensos conflitos agrários. O Norte do Paraná e a região carbonífera do Sul de Santa Catarina também deveriam ser monitorados pelos serviços de inteligência. A primeira, em virtude de seu potencial econômico; a segunda, por ser palco de um combativo movimento operário que prosperou entre as décadas de 1950 e 1960 (CAROLA, 2002; LEMOS, 2008). Todavia, as deliberações do relatório do SNI de Curitiba servem apenas como um indicativo de que a repressão se abateu imediatamente sobre as organizações de esquerda em Santa Catarina logo após o desfecho da trama golpista que confirmou a usurpação do poder pelos militares. Dessa maneira, sob a perspectiva da comunidade de informações, obstar a convocação de protestos contestatórios no Sul do país e aventar suspeitas acerca de uma improvável expansão de grupos clandestinos dedicados à luta armada nessas regiões, eram providências que, de algum modo, contribuíam para justificar os holerites dos agentes ao final do mês.

A novidade que pode ser extraída do relatório emitido pela agência de Curitiba, no entanto, não diz respeito à dissolução das esquerdas nos estados do Paraná e de Santa Catarina,

[688] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Curitiba. Informação n. 259/ACT/SNI/70. Atividades de grupos subversivos. 28 de julho de 1970. BR DFANBSB V8. DI ACE 17532/70.

assunto tratado como se fosse um tema superado. O enigma que começava a intrigar os agentes da espionagem política era a incipiente ascensão do movimento estudantil e do clero progressista nesses espaços, substituindo forças operárias tradicionais conhecidas de antemão. A interlocução entre espaços acadêmicos e religiosos foi descrita da seguinte forma pelo SNI de Curitiba: "nos estados do Paraná e Santa Catarina não tem sido, desde 1964, detectado movimento algum de esquerda que pudesse representar um perigo maior. Apenas alguns elementos isolados do clero seminarista têm se mostrado solidários às agitações e têm operado nos movimentos estudantis".[689] O relatório vai além e detalha, por meio de documentos informativos, a cifra estimada de "elementos subversivos" operando nos dois estados naquela conjuntura, dentre os quais aproximadamente 2% eram militares da reserva, 60% eram estudantes, 8% eram intelectuais, 15% eram religiosos e 15% eram operários e outros.[690]

Há muitos motivos para desconfiar dos números citados pela agência de Curitiba. Entretanto, concede-se a prerrogativa da dúvida aos comissários da comunidade de informações, supondo que, para ser repassado à matriz, os dados do percentual de opositores concentrados em uma parte do Sul do país deveriam ser no mínimo verossímeis. Na hipótese de que essa contagem forneça um retrato aproximado da realidade e ajude a situar os grupos que resistiram ao regime militar em Santa Catarina no início da década de 1970, chega-se à conclusão segundo a qual o segmento crítico à ordem vigente mais sólido no estado era composto por estudantes, que contavam com algum tipo de respaldo do clero, em especial para denunciar casos de tortura e de desaparecidos políticos. Essa suposição conduz ao seguinte dilema: a interação com os estudantes teria caracterizado a participação de padres e leigos humanistas na capital de Santa Catarina? Qualquer tentativa de formular uma explicação adequada a esta interrogação esbarra na escassez de fontes disponíveis para a consulta. Em um primeiro momento, pode-se adiantar que tal campo de ação não era algo generalizado na sociedade, ou que despertasse um verdadeiro temor aos encarregados de reger o aparato de espionagem da ditadura. Como o relatório enfatiza, Santa Catarina e Paraná não estavam no epicentro da luta armada e a probabilidade de movimentos contestatórios de esquerda despontar dessas regiões e atingir o restante do território nacional era relativamente baixa. Porém, em um corporativismo barato, para fundamentar a necessidade de se ter um braço do SNI cobrindo os dois estados, o documento recomendava que a ausência de evidências não deveria servir de pretexto para "qualquer atitude passiva de descuido". Ao invés disso, seria importante manter um "sentimento permanente de 'alerta e atenção' calcado em contínua busca de informes", a

[689] Ibidem.
[690] Ibidem.

fim de antecipar as ações de "subversão" da ordem.[691] Foi essa indicação que teve lugar ao longo da década de 1970 no multifacetado estado catarinense, incluindo sua capital.

Em julho de 1976, uma fala do padre jesuíta Afonso José Birck ao jornal *Folha da Tarde*, de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, agitou o aparato de informações do regime militar, mais especificamente a sucursal gaúcha. O relatório, que contém os indícios da conduta do sacerdote e foi difundido para a agência central e para as agências regionais de Curitiba e de São Paulo, salientava a "linguagem progressista" utilizada por Afonso Birck na matéria. O mesmo havia demonstrado "preocupação com relação à pastoral operária e universitária".[692] Padre Birck preconizava que "sem viver nos bairros operários ou nas repúblicas de estudantes" não era possível "mentalizar a realidade histórica".[693] A audácia do padre não parou por aí, haja vista o seu palpite de que o Brasil levava a "fama de estar sob uma ditadura militar".[694] A reportagem do jornal *Folha da Tarde*, anexada no relatório de informações, dava a entender que padre Birck planejava continuar com "a mensagem da Ação Católica, como capelão da Universidade de Florianópolis, trabalhando na pastoral universitária".[695] Quando o documento foi redigido, o sacerdote atuava como professor e participava da formação de novos sacerdotes nas cidades de Florianópolis e São Leopoldo, transitando com regularidade por Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

A centelha que fez a agência de Porto Alegre se debruçar sobre a trajetória do padre pode ser resumida a sua hipotética participação na Ação Popular, que não foi validada em nenhuma parte do conciso relatório. Portanto, faltam informações confiáveis para seguir com tal suspeita. O que se observa é que Afonso José Birck nasceu no ano de 1922, em São Sebastião do Caí, município do estado do Rio Grande do Sul. Em 1955, o suspeito teria assumido uma posição de liderança na Juventude Operária Católica (JOC) da cidade de São Leopoldo. Posteriormente, entre 1958 e 1964, Afonso Birck galgou voos maiores e exerceu o cargo de assistente da JOC no Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina. No governo de Castelo Branco, segundo o relatório, o suspeito operou no interior da UNE por meio da Juventude Universitária Católica (JUC). Com o advento do AI-5 e o fechamento do regime, os acasos do destino levaram Padre Birck a circular pelas cidades de Florianópolis e São Leopoldo. Na capital catarinense, o epigrafado foi capelão da Universidade Federal, além de ter contribuído para a criação do

---

691 Ibidem.
692 Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Porto Alegre. Informação n. 467/119/APA/76. Afonso José Bisck - Padre. 23 de julho de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 95572/76.
693 Ibidem.
694 Ibidem.
695 Ibidem.

Instituto Teológico de Santa Catarina. “Em junho de 1974, defendeu a tese *Um mundo a construir – o Apostolado dos leigos no pensamento do Cardeal José Cardijn* (fundador da JOC)”.[696] A presença de Padre Birck em Florianópolis indica que conceitos e práticas sociais da esfera do humanismo cristão já circulavam timidamente na capital de Santa Catarina no começo da década de 1970. Os contatos facilidades pelas redes cristãs desse período adquiriram consistência na segunda metade da década de 1970 e o seu apogeu veio ao longo da década seguinte. Nesse intervalo, a transição política planejada pelos artífices do regime ditatorial confrontou-se com ritmos dissonantes de tal processo histórico e com novas alternativas de democracia, que tomaram o espaço público local com a Novembrada.

Se Afonso Birck eventualmente contribuiu para a idealização do Instituto Teológico de Santa Catarina, foi o Arcebispo de Florianópolis Dom Afonso Niehues que esteve à frente do projeto. Passado o longo período do conservador Joaquim Domingues no controle da Arquidiocese da capital, coube a Niehues sucedê-lo e oxigenar o ambiente do catolicismo da cidade. Niehues esteve longe de fazer parte da denominada linha progressista do clero, porém manteve uma postura de equilíbrio e tentou implementar algumas orientações do Vaticano II. Sem romper o elo com as elites de Florianópolis, o Arcebispo parece ter feito vistas grossas para a atuação de religiosos que comungavam com os preceitos do humanismo cristão. Em uma cidade na qual integrantes da Juventude Operária Católica, na ocasião do golpe de 1964, atearam fogo em obras bibliográficas comercializadas na livraria Anita Garibaldi, que pertencia ao escritor comunista Salim Miguel, abrir espaço para o debate de novas ideias que estavam em alta no mundo católico era um avanço e tanto.[697] O dever do religioso, porém, pode ter ultrapassado o consentimento.

Para Clarice Bianchezzi (2012, p. 114-116), o papel do “Arcebispo Dom Afonso Niehues merece um olhar mais atento, pois há testemunhos que o apontam como protetor de perseguidos políticos”. Em 1965, Niehues foi nomeado Arcebispo Coadjutor de Florianópolis.

---

[696] Ibidem.

[697] Um dos participantes do episódio, Nereu do Vale Pereira, em depoimento recente para um jornal de Florianópolis, que pode ser interpretado como um ato de confissão ou ainda evidenciar a inépcia de um setor reacionário da cidade, explicou o motivo que o levou a participar do incêndio: “Acho que foi um equívoco histórico que podia ter sido evitado, mas a livraria era um centro de difusão de ideias marxistas, contra os interesses do Brasil. O comunismo merecia a nossa repulsa. Éramos estudantes membros da Juventude Operária Católica e dávamos aulas de catequese. Foi escrito um manifesto anticomunista, e eu participei para fazer discursos antes do ataque à livraria, onde se reuniam pessoas que defendiam as teorias ditatoriais de esquerda. Comecei o discurso, para criar o ambiente, e um colega nosso, ex-comunista, deu início ao incêndio dos livros. São embates políticos e ideológicos que deixam marcas, mas que não duram a vida toda. No entanto, eu faria tudo de novo”. NINGUÉM conhece mais a ilha do que eu: Nereu Pereira, a “memória viva” de Florianópolis. **ND+**, Florianópolis, 4 jun. 2023. Disponível em: https://ndmais.com.br/cultura/ninguem-conhece-mais-a-ilha-do-que-eu-nereu-pereira-a-memoria-viva-de-florianopolis/. Acesso em: 29 fev. 2024.

Quando o religioso aportou na capital, núcleos de resistência à ditadura provinham de organizações da Ação Católica. Alguns militantes encontraram amparo em escolas cristãs, conforme Bianchezzi, "como foi o caso da JEC dentro do Colégio Coração de Jesus", que contou com "a participação de sacerdotes e religiosas da Igreja" da cidade. Segundo o depoimento do padre José Edgar de Oliveira citado pela autora, a "Ação Católica funcionou em todo o estado" e "as chamadas lideranças da Equipe Central" planejavam encontros em Florianópolis e no Rio de Janeiro. Além disso, na capital catarinense, a "Equipe Arquidiocesana de JEC e a Equipe Diocesana de JUC" operavam a pleno vapor. Os canais de comunicação dos leigos e religiosos que transitavam no universo do catolicismo renovado eram abastecidos com a troca de correspondência, ligações telefônicas e roteiros de viagens. Sob a ditadura militar, alguns militantes fizeram a travessia dos grupos ligados à Ação Católica para a AP, em busca de maior autonomia na atividade política inviabilizada com a disposição hierárquica da Igreja. Derlei de Luca estava em meio a esses ativistas, uma catarinense de Içara posta na clandestinidade e capturada pelas malhas da repressão em novembro de 1969, na cidade de São Paulo. Os tempos sombrios na detenção legaram a ela as terríveis cicatrizes da tortura. A trajetória de Derlei de Luca expõe a "existência de uma rede de proteção a perseguidos pelo regime militar, criada dentro da estrutura da Igreja arquidiocesana" de Florianópolis (Bianchezzi, 2012, p. 118-120). Ao sair da prisão, Derlei recebeu apoio de Dom Afonso Niehues. Antes de dar continuidade a sua jornada e partir para o exílio, a militante da AP ficou hospedada em um seminário no município de Antônio Carlos aos cuidados do padre Vitor Schlickmann. A militante ainda iria experimentar mais um episódio dramático ao ter que se separar do filho recém-nascido no instante em que estava a caminho de deixar o país.[698]

É certo que o provincianismo de Florianópolis se mantinha incrustado na cabeça de suas elites, mas com o desenrolar da década de 1970 a cidade dava demonstrações de não ser impermeável aos conflitos sociais do período. Nos anos que antecedem a Novembrada, a capital de Santa Catarina comportou a seu modo e em menor escala os grandes debates nacionais conduzidos pela transição dos "de baixo", incorporando até mesmo as variações do discurso católico respaldado em valores cristãos e humanistas. Em novembro de 1977, um agente do SNI acompanhou *in loco* a passagem de Dom Paulo Evaristo Arns por Florianópolis. O Arcebispo de São Paulo foi convidado a participar de um seminário sobre os direitos humanos na Assembleia Legislativa. A palestra de Dom Paulo Evaristo foi transcrita com vícios

[698] LAMBRANHO, Lúcio. Vale a pena lutar pela verdade, diz Derlei de Luca, ex-presa política. **ND+**, Florianópolis, 31 mar. 2014. Disponível em: https://ndmais.com.br/politica/vale-a-pena-lutar-pela-verdade-diz-derlei-de-luca-ex-presa-politica/. Acesso em: 6 mar. 2024.

gramaticais pela comunidade de informações de Curitiba e sua presença na região se deu por conta da celebração do 50º aniversário da arquidiocese local. Os temas debatidos durante o encontro referiam-se à participação da Igreja na vida político-social do país, a constatação da baixa remuneração das classes trabalhadoras e a importância de criar novas formas de diálogo político para ouvir os mais pobres. As opiniões do Arcebispo de São Paulo já vinham há muito tempo sendo monitoradas pelo regime. Contudo, não se pode menosprezar o efeito prático da apropriação de suas ideias na pequena Florianópolis, é válido observar alguns recortes da comunicação de Dom Paulo Evaristo em solo catarinense, que não ficou confinada às paredes da Assembleia Legislativa:

> Falar em Santa Catarina, é falar na própria casa. Isso me alegra, conforta e, também, me inibe um pouco. Porque em outras cidades, às vezes, me dificultaram a palavra, sobretudo quando eu falava de direitos humanos.
> Acabo de receber o meu jornal, "O São Paulo", de hoje, e ele também está com espaços vazios porque foi censurado. Apesar de trazer na primeira página e assinatura do Presidente da República [...].
> Há outros esforços, a ONU lançou em 1974 (se estou bem informado), também a ideia de que a ordem econômica deve mudar porque senão os homens, dividindo-se em países que exploram e em países que são explorados e dentro do mesmo país uma sociedade que explora e outra que é explorada, daqui a pouco levarão tudo isto a uma exploração. Não é mais possível!
> Mas, ao mesmo tempo que acontece isto, também vocês veem implantar-se aqui, mesmo em Santa Catarina; as multinacionais que fazem o contrário. Veem onde a matéria-prima é mais barata e aí se estabelecem.
> Mas, sobretudo, onde os salários podem ser explorados para depois tirarem lucros em outras Nações [...].
> Portanto, o ponto que eu considero fundamental e absolutamente fundamental, para este momento da História do Brasil e sobretudo da terra que nós amamos com o mesmo amor, Santa Catarina, é que nós queremos esses corpos sociais intermediários. Que a Igreja persista naquela sua resolução de criar comunidades eclesiais, de paz!
> Que a Igreja persista em criar serviços comuns com uma atitude de despojamento do evangelho!
> Que a Igreja persista em criar comunhão dentro dessas comunidades e que ela, quem sabe, desperte de novo aquela antiga e tão sadia tradição de Santa Catarina: de crescermos como gente, como pessoas e não como massa.
> Nós não começamos do nada, dizíamos ontem na Catedral, não começamos do nada! Temos atrás de nós esses quatrocentos anos, esses cem anos, os cento e cinquenta anos, os últimos da evolução, nós sabemos que o povo tem valor dentro de si, sabemos que o povo traz esses valores para a cidade, sabemos também que o povo sabe cultivar esses valores e o cultiva lá dentro do seu coração, o que não temos é o mecanismo de escuta, nem os políticos e talvez nem os padres, talvez nem mesmo os sociólogos ainda se interessaram pela forma mesmo da linguagem da comunicação e nós estamos num momento privilegiado, talvez o último de nossa História para nós sentirmos do povo o que realmente sustentou em todos os momentos críticos da existência, como povo, como grupo ou como indivíduo.

> Estamos ainda na possibilidade de escutarmos a alma deste povo e descobrir o que é que realmente é o projeto de vida dele.[699]

Não há nenhum ineditismo na tese segundo a qual as relações internacionais estavam divididas em "países que exploram e em países que são explorados", assim como a avaliação de que "dentro do mesmo país" existe "uma sociedade que explora e outra que é explorada". O pronunciamento de Dom Paulo Evaristo Arns na Assembleia Legislativa de Santa Catarina traz as digitais do humanismo cristão. O seu discurso apresentava um ordenamento temporal que se estabeleceu no mundo católico por volta da década de 1950. Na verdade, o repertório humanista adaptou-se muito bem às contingências históricas da última transição política brasileira. A leitura de Dom Paulo Evaristo sobre uma realidade social altamente complexa encontrava ressonância entre as classes populares pela forma acessível de canalizar o descontentamento das pessoas comuns que buscavam superar os entraves do cotidiano. Estava em vias de ser concluído os pormenores de um vocabulário político concebido a partir das vicissitudes do mundo católico e que pôs a ditadura militar contra a parede. Foi por este motivo que o religioso iniciou sua fala denunciando a censura prescrita ao jornal publicado por sua arquidiocese. O Arcebispo de São Paulo também compartilhava a visão otimista de um presente aberto a transformações futuras ao fazer uma aposta nos "corpos sociais intermediários", cujo exemplo maior incidia no êxito das comunidades de base cristãs. Por último, o interlocutor propôs um convite aos espectadores, isto é, para que todos ativassem os seus mecanismos de escuta e identificassem os ruídos e os valores "que o povo tem dentro de si". Mais do que ninguém, Dom Paulo Evaristo Arns acreditava que as classes populares transportavam "esses valores para a cidade". O grande propósito dos sujeitos inseridos na dimensão político-religiosa humanista cristã, como era o seu caso, consistia em escutar "a alma deste povo e descobrir" qual o seu "projeto de vida". Na segunda metade da década de 1970, alguns segmentos de Florianópolis praticaram o exercício de ouvir as necessidades da população simples com bastante perspicácia, especialmente jornalistas, estudantes e um reduzido grupo de religiosos e leigos. Ao contrário de outras regiões do país, na capital catarinense o contato de cristãos alinhados com a agenda renovada do catolicismo foi sutil e quase não deixou pistas.

No cenário moldado pela transição política, o catolicismo de Florianópolis ensaiava respirar novos ares sem romper com o apego aos ritos tradicionalistas, mas já trafegava pela cidade personagens e retóricas sociais que estavam conectadas às redes humanistas do

[699] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Curitiba. Informação n. 1813/116/ACT/77. Clero – Dom Paulo Evaristo Arns. 07 de dezembro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 107419/77.

cristianismo. Esse novo caldo político e cultural em gestação acenava para as cruéis lutas diárias enfrentadas pelas camadas empobrecidas da capital. Uma amostra retirada do jornal *O Estado* revela os dilemas que atormentavam a vida de vários indivíduos pertencentes aos estratos de baixa renda, em especial da população migrante que "foi base para a suburbanização, bem como para a conurbação na área formada por Florianópolis e os municípios vizinhos, o que alargou e diversificou o espaço urbano". Diante disso, os "loteamentos abriam caminho para a constituição de uma nova cultura urbana, pois, ao aproximarem-se fisicamente, as fronteiras entre as classes sociais tornaram-se ainda mais rígidas por meio de práticas de segregação social expressas" através da "desigualdade na oferta de serviços públicos e de qualidade de vida entre as distintas áreas da cidade" (Lohn, 2016, p. 309-310). Além da moradia precária, o encarecimento dos gêneros alimentícios de primeira necessidade e o aumento do transporte puxado pelas variações internacionais do preço do petróleo foram outros problemas que causaram forte descontentamento popular, notadamente a partir de 1974.

Uma geração de jornalistas gaúchos alocados na sucursal do jornal *O Estado* esteve atenta às questões que permeavam o cotidiano popular na capital catarinense durante boa parte da década de 1970, deixando para a posteridade matérias valiosas que retrataram as batalhas silenciosas de muitas pessoas colocadas na condição de anonimato (Valente, 2005, p. 75). Em março de 1974, três dias antes da posse de Ernesto Geisel, o periódico publicou uma reportagem sobre a insatisfação provocada pela alta do preço dos miúdos. A restrição desses itens na mesa dos consumidores de baixa renda se dava em função do "novo sistema de abastecimento de carne à cidade feito pelo frigorífico lageano Frigoplan, que" não distribuía aos "açougues os chamados miúdos do boi".[700] O pequeno comerciante Renato Damaceno Piratti queixava-se: "com o aumento da carne tive que apelar necessariamente para os miúdos, que bem preparados são deliciosos", afirmou. Passadas algumas semanas sem ter os alimentos à disposição, os consumidores condenaram a subida repentina dos valores praticados pelos retalhistas. Ao recorrer a uma percepção ética que distinguia a comida dos pobres dos artigos que eram apreciados pelos ricos, Renato concluiu: "diante dos preços atuais dos miúdos nós ficamos sem oportunidade de comer um dos nossos principais componentes alimentares. E isso porque, além de sua escassez o preço do fígado e do fato está saindo de nossa faixa de aquisição".[701] Uma pessoa como Renato não possuía recursos suficientes para "pagar 10 cruzeiros por um quilo desses produtos diariamente".[702] O pequeno comerciante foi sarcástico ao relatar que os

[700] **O Estado**. Miúdos não têm tabela e açougues aumentam seus preços. Florianópolis, p. 12, 12 mar. 1974.
[701] Ibidem.
[702] Ibidem.

"marchantes descobriram a importância e a riqueza de aplicação que esses" alimentos "proporcionam quando bem preparados".[703] Outra avaliação semelhante a de Renato foi feita pela viúva aposentada Maria Regina de Arrais, para quem os pratos à base de miúdos deixaram de ser preparados porque esses gêneros desapareceram "completamente dos açougues" e se tornaram "um produto raro ou de luxo".[704]

Naquela época, as vísceras bovinas eram bastante requisitadas pelos setores de renda média e baixa em detrimento das chamadas carnes de segunda, muito em função da "diferença substancial nos preços de tabela das mercadorias".[705] Essa tendência se reverteu nos primeiros meses de 1974 na capital catarinense, "pois com o novo sistema de abastecimento da carne na cidade e a consequente supressão dos miúdos dos açougues", alimentos como "o fígado, o fato e o coração" bovinos passaram a ser ofertados com "preços em variação constante e isentos de tabela oficial".[706] Entretanto, a reclamação principal das pessoas ouvidas pela reportagem do jornal *O Estado* esconde o desapontamento com a quebra de uma espécie de compromisso informal que regia o cotidiano popular. Havia o entendimento por parte do povo em geral de que a sociedade brasileira estava fracionada entre ricos e pobres, mas a partir do momento em que os gêneros alimentícios dos últimos tinham seus preços elevados sem maiores justificativas, ou quando itens básicos começavam a faltar nas refeições, os desagrados eclodiam de forma legítima no espaço público. Antes de qualquer coisa, atribuía-se aos comerciantes locais a pecha de gananciosos. Posteriormente, os governantes poderiam ser alvo de críticas que atestavam a sua incapacidade de conservar a regulação dos preços e, portanto, de preservar os pactos informais que ajudavam a manter de pé um tecido social fragmentado e homogêneo.

Ao testemunhar o encarecimento dos miúdos, a população de Florianópolis pôs em xeque a tabela paralela adotada por alguns açougues da região, em que "os preços originais fixados pela Sunab" - Superintendência Nacional do Abastecimento - eram "preteridos por preços estipulados pelo próprio retalhista".[707] A diferença de valor pesava sobremaneira no bolso da doméstica Maria Meyer Rosa, "sob a alegação do açougueiro de que o aumento" servia "para cobrir o frete do produto de Lages a Florianópolis".[708] Não tardaria muito para que esses contratempos, acrescidos de outros fatores, fizessem parte do pacote de objeções ao regime militar puxado pela alta do custo de vida e pela fome.

---

[703] Ibidem.
[704] Ibidem.
[705] Ibidem.
[706] Ibidem.
[707] Ibidem
[708] Ibidem.

A flutuação do preço dos alimentos se acumulava à precariedade da inserção urbana, infortúnio esse que atingia diretamente as camadas empobrecidas de Florianópolis, como era o caso de Maria do Carmo. Mãe de três filhos e prestes a ter uma nova criança, a dona de casa morava em uma "mini-favela", alcunhada de "Pasto do Gado", recém formada na região continental da cidade. Seu marido, funcionário de uma madeireira local, recebia um salário mínimo que, segundo ela, só dava para arcar com as despesas alimentares e afugentar a fome. Para adquirir roupas e remédios, a família precisava do auxílio de "algumas almas boas que ainda existem".[709] Os percalços de Maria do Carmo foram flagrados pelo olhar investigativo de um jornalista do jornal *O Estado*. A inspeção quase etnográfica desse profissional o levou a escrever uma matéria que discutia as disparidades vigentes na capital catarinense, sobretudo as tribulações suportadas por trabalhadores modestos que submergiam em meio a construção de edifícios na área central de Florianópolis, sob a alegada aspiração de modernidade que expulsava os pobres do perímetro urbano e fomentava "a demolição sistemática dos velhos casarões do século passado".[710] Por baixo dos escombros, crescia vagarosamente a "população das favelas da periferia da cidade", composta por uma fatia expressiva de mão de obra migrante. Esse quadro foi descrito da seguinte forma pelo jornalista:

> Enquanto modernos edifícios são construídos no centro da cidade, transformando-a numa verdadeira selva de cimento e aço, a periferia vai lentamente absorvendo a grande massa de imigrantes, sem condições de residir sequer numa moradia de um quarto, sala e cozinha. Quem quiser ver o grande contraste existente entre o centro e os aglomerados clandestinos da periferia, basta dar um passeio até o Pasto do Gado. Esta é denominação dada a um loteamento existente perto do Jardim Atlântico, nas imediações das casas da Procasa. Foi pra lá que foram transferidas as famílias que residiam em barracos na Prainha, onde atualmente se situa o aterro.
> No Pasto do Gado, as condições de vida são precárias. Casebres abrigando famílias de seis a oito pessoas (quando não são dez), água inexistente, luz apenas um sonho, esgoto uma utopia. Nem ao menos uma "casinha" para satisfazer as necessidades físicas aqueles moradores têm.[711]

A reportagem antecipou a agenda popular da transição política, pautada em batalhas incansáveis por condições materiais dignas. Dona Maria Conceição Travis, uma das moradoras do "Pasto do Gado" ouvidas pelo jornalista do periódico *O Estado*, relatou que "para fazer seu pirão diário" precisava "buscar água numa torneira" que ficava ao pé do morro.[712] Por conta da distância, calcular as descidas fatigantes era essencial a fim de evitar o desgaste físico

[709] **O Estado**. Pasto do Gado, retiro dos pobres imigrantes. Florianópolis, p. 12, 20 mar. 1974.
[710] Ibidem.
[711] Ibidem.
[712] Ibidem.

provocado pela carga dos baldes cheios de água. A lista com a ausência de serviços básicos na região parecia não cessar, conforme o relato da mulher: "sabe, a gente não tem nada aqui. Ali mais pra cima teve um homem que conseguiu lá na Elfa [ela refere-se à antecessora das Centrais Elétricas de Santa Catarina - Celesc] que colocassem um poste, e trouxeram luz. Mas nós não temos, porque ninguém pode ir lá no centro".[713] Ao lado de uma dezena de famílias, dona Maria Conceição habitava as condições mais desumanas de Florianópolis na década de 1970. Suas contendas estavam distantes de um porvir repleto de inovações, sensação dividida pelas classes médias em conformidade com as projeções das elites políticas do estado.

A experiência da pobreza era dura e chocante, sensibilizando o emissário da imprensa, que narrou o ambiente no qual dona Maria Conceição convivia com outras famílias como um local em que a "sujeira grassa no pátio em frente dos casebres, com roupas lavadas estendidas na grama para quarar". As crianças brincavam "na lama, junto com alguns porcos que, muito normal", andavam "soltos por ali". A palidez visível na fisionomia dos pequenos e as barrigas inchadas por causa dos vermes denotavam uma alimentação inadequada. A refeição diária daquelas pessoas se resumia a "um pirão de água com farinha de mandioca, um pedaço de pão, e uma amostra de carne de terceira", que, de acordo com Maria do Carmo, a vizinha de dona Maria Conceição, já estava "muito cara".[714] Em um presente definido pela inexistência do direito à moradia, pela falta de infraestrutura básica e por uma inflação voraz, havia aqueles que se recordavam de um passado mais promissor, como um senhor de idade que preferiu manter o anonimato ao jornalista do jornal *O Estado*. Toda aquela condição embaraçosa foi sintetizada através de uma fórmula bastante singela: "é, meu filho, antigamente dinheiro valia. Hoje não se faz mais nada com ele".[715] O idoso vasculhava nas lembranças de um passado não tão remoto alguns elementos para contrapor a um presente que não beneficiava em nada indivíduos como ele, que compunham histórias e trajetórias das classes populares de Florianópolis e do país inteiro.

O fenômeno dos deslocamentos regionais também alterou a feição dos bairros populares de Florianópolis. Nos anos 1970, essa leva de migrantes trouxe para a capital muitos trabalhadores que foram alocados, impreterivelmente, no mercado informal de trabalho, no setor de serviços ou na indústria da construção civil. O jornalista que elaborou a matéria sobre o "Pasto do Gado", muito provavelmente, foi o mesmo que redigiu, no mês seguinte, um novo texto relatando a aglomeração de casas de madeira na Prainha, área central da cidade, onde o

[713] Ibidem.
[714] Ibidem.
[715] Ibidem.

correspondente de imprensa se deparou com relatos de sujeitos vindos de fora que estavam à procura de melhores oportunidades na capital.[716] Em "espaços disponíveis próximos à Assembleia Legislativa" residiam em condições alarmantes "cerca de oito famílias oriundas de diversos municípios do Estado".[717] O que havia em comum entre elas era a promessa de conseguir em Florianópolis "uma vida nova, que lhes proporcionasse algum conforto", assim esperava Carmelita Gomes de Oliveira, uma das moradoras ouvidas pela reportagem do jornal *O Estado*. Natural do município de Lages, localizado na Serra Catarinense, Carmelita explicou a sua mudança para Florianópolis com um tom de desalento: "viemos para a capital em busca de serviço melhor, onde meu marido pudesse trabalhar e eu pudesse ajudá-lo. Mas com o passar do tempo nós vimos que o negócio não era fácil e tivemos de construir esse ranchinho para podermos viver de esmolas".[718] O percurso de Carmelita se equiparava ao de outros sujeitos provenientes do Sul de Santa Catarina, em especial dos municípios de Imbituba e Imaruí, que ocupavam as redondezas da Assembleia Legislativa de Santa Catarina.

Direta ou indiretamente, essas disputas sociais se fizeram representar em um grito contundente e uníssono contra o general Figueiredo durante a Novembrada. Isso só se tornou factível porque já havia um repertório capaz de vocalizar a linguagem política popular e uma série de demandas dos mais pobres. Nos anos que antecederam o episódio, a tempestade perfeita estava se formando e pouca gente pressentiu a concentração de "nuvens" carregadas de insatisfação na capital catarinense. Se os jornalistas reconheceram os embates tácitos que atravessaram a rotina de personagens invisibilizados da cidade, outros atores também movimentaram suas peças nesse intrincado jogo de tabuleiro. Em outubro de 1979, um mês antes da Novembrada, o SNI preparou um relatório sobre o histórico do padre José Edgar de Oliveira. A descrição do documento aponta que religiosos e estudantes haviam intensificado o engajamento em torno das questões que suprimiram os direitos de cidadania das classes populares de Florianópolis.

No final da década de 1960, com a anuência de Dom Afonso Niehues, o sacerdote José Edgar de Oliveira desenvolvia atividades de conscientização junto aos pescadores das zonas litorâneas de Santa Catarina. Com o Serviço de Extensão Pesqueira de Santa Catarina (SEPESC), o padre buscava orientá-los sobre as consequências do processo de modernização que os levava a sair de "seus locais tradicionalmente ocupados" pelas "promessas que teriam vida melhor em outras" regiões. Tomados por uma perspectiva sedutora, essas pessoas

[716] **O Estado**. Uma favela brota na área do aterro próximo à Prainha. Florianópolis, p. 12, 23 abr. 1974.
[717] Ibidem.
[718] Ibidem.

deixavam para trás as suas moradias e os seus espaços de trabalho, renunciando à principal forma de assegurar o próprio sustento (Bianchezzi, 2012, p. 122). A ação do religioso consistia, portanto, em incentivar os pescadores artesanais a pleitearem direitos trabalhistas, o que em tempos ditatoriais soava como uma "blasfêmia". Entretanto, as teorias endossadas pelo padre incomodaram as forças policiais do estado e acarretaram na vigilância empreendida pelos serviços de espionagem do regime militar.[719] Em uma avaliação da agência de Curitiba feita em outubro de 1979, consta que Edgar coordenava a Pastoral Rural da Juventude da Arquidiocese de Florianópolis. O documento frisa que "há muito tempo" o sacerdote desempenhava tarefas "relacionadas ao meio estudantil".[720] O estilo combativo do religioso e seu possível vínculo com a juventude foram alvos de averiguação por parte dos espiões da ditadura. As pistas interceptadas pelo SNI demonstram que, próximo à data da Novembrada, a disseminação de valores humanistas e a solidariedade para com as demandas populares vicejavam, de uma forma ou de outra, nos círculos clericais e universitários da capital. Todavia, algumas dessas articulações já vinham sendo costuradas de longe.

Desde o golpe de 1964, a agência de Curitiba notificou a sua matriz que o padre Edgar "fazia pressão subversiva junto aos estudantes de Florianópolis e ideologicamente formava a chamada 'esquerda católica', movimento que contou com uma pequena participação do clero".[721] O histórico do sacerdote relata ainda que ele ministrou a disciplina de ensino religioso no Colégio Sagrado Coração de Jesus e integrou a Juventude Católica de Santa Catarina. Os informantes do regime, no entanto, concentravam-se naquelas que teriam sido suas últimas aparições no espaço público. Em 1978, o epigrafado participou de uma "Via-Sacra na Catedral Metropolitana de Florianópolis, em protesto pela prisão de Edival Nunes da Silva", quando enalteceu a "presença dos corajosos" e lamentou "a ausência dos covardes".[722] Detido e torturado nos porões do DOI-CODI, o estudante de ciências sociais da Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, conhecido popularmente como Cajá, angariou uma rede de apoio a favor

[719] Em depoimento citado por Clarice Bianchezzi, o padre fala sobre uma das abordagens que sofreu das unidades de repressão e a importância do suporte concedido pelo Arcebispo de Florianópolis: "Eu estava fazendo a aula no Centro de Treinamento na Trindade, quando bateram na porta, eu abri e me disseram: 'padre Edgar, entrou areia! Pode me acompanhar?' Fomos até o Edifício Francisco da Linha e lá tinha uma denúncia contra o nosso serviço como de esquerda, comunista. Acusado de receber dinheiro e o senhor está sendo acusado de comunista. Eu respondi: vocês pediram ao Dom Afonso para me liberar para trabalhar com vocês. Vamos até Dom Afonso. Fomos até ele e ficou vermelho e falou: 'Eu já pedi para esse general me fazer um documento por escrito dizendo o que ele tem contra o Edgar!' Aí Dom Afonso me mandou para fora do Brasil, mas não tinha vaga no Instituto do Chile. Fui fazer um curso no Instituto IBRA, filial no Brasil" (Bianchezzi, 2012, p. 122).

[720] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Curitiba. Informação n. 0298/116/ACT/79. Padre José Edgar de Oliveira. 09 de outubro de 1979. BR DFANBSB V8. ACE 000265/79.

[721] Ibidem.

[722] Ibidem.

de sua libertação na esfera federal, reunindo nomes como Dom Hélder Câmara e a cantora Elis Regina. Além de levar para a capital catarinense as insígnias de enfrentamento mais amplas do catolicismo progressista, as supostas declarações de Edgar são presságios das reações populares que emergiram durante a Novembrada.

Em julho de 1979, o padre Edgar possivelmente colaborou com a organização do Congresso da Juventude de Santa Catarina, sediado em Criciúma. Segundo o SNI, em sua comunicação ele deixou "transparecer tendências esquerdistas" ao se referir "duramente ao regime capitalista, às multinacionais, à inflação e à impotência do Governo".[723] Se a versão da comunidade de informações for aceitável, o sacerdote teria proferido palavras ásperas sobre os "baixos salários dos mineiros de Criciúma".[724] Na esperança de dar coesão aos reclamos populares, o nominado discutiu as desigualdades sociais e convocou a juventude a engajar-se nas disputas da política institucional: "Os pobres estão cada vez mais pobres e não lutam"; "jovens olhem que o país não está bem, vocês tem que tomar uma decisão, inscrevendo-se em um partido político. Muitos não querem entrar na política devido ao regime vigente", disse. Ao término de sua exposição, promoveu a defesa da democracia, "definindo-a como o 'poder do povo quando um grupo faz um plano e toma o poder'".[725] Toda essa linguagem assumiria contornos de revolta popular entre a Rua Felipe Schmidt e a Praça XV de Novembro, no instante em que Figueiredo seguia um rito protocolar na região central de Florianópolis. A seção do SNI de Curitiba tentou alertar sobre os perigos das intervenções de um padre cujo histórico era de contestação aberta ao regime. Os agentes concluíram que Edgar, "utilizando-se da grande liderança que possui no meio estudantil", poderia "levar os estudantes a tomarem consciência dos problemas ocorridos no país, incitando-os a lutarem pela força da juventude contra o Governo, por um Brasil melhor". De acordo com o relatório, esses pensamentos seriam apropriados "negativamente" pelos "jovens de Santa Catarina" e, posteriormente, irradiariam pela "juventude de todo o país".[726] Deixando de lado os exageros, padre Edgar não fez nada além de ouvir os valores que o povo transportava para a cidade a fim de decifrar a sua própria linguagem, tal como recomendou Dom Paulo Evaristo Arns em sua passagem pela capital catarinense em novembro de 1977.

Seja como for, a Novembrada pode ser analisada como um somatório de vários elementos; como um ato de bravura juvenil em afronta ao líder supremo da ditadura; ou ainda

[723] Ibidem.
[724] Ibidem.
[725] Ibidem.
[726] Ibidem.

como um sintoma do contato estabelecido entre os grupos católicos e estudantis com as demandas das classes populares. Ressalta-se, no entanto, que o repertório de mobilização social de fundo cristão foi acionado no decorrer do protesto que teve lugar no centro de Florianópolis. A adesão expressiva de sujeitos anônimos e o conteúdo das faixas não deixam mentir. Este repertório já havia desenvolvido vida própria por ter forjado novas relações políticas no país. As suas formas de manifestação não estavam mais restritas ao abrigo das comunidades de base apoiadas pelo clero progressista ou aos demais recintos católicos. Um outro fenômeno reforça tal hipótese: os saques da fome de 1983. Para tanto, retomaremos o desembarque de Figueiredo no aeroporto de São Luís do Maranhão.

Em novembro de 1983, o último ditador do regime militar foi pego de sobressalto ao chegar na capital maranhense devido a uma manifestação composta por "dezenas de favelados", que portavam "faixas nas quais denunciavam ser vítimas de expulsão" dos seus locais de moradia.[727] Naquele ano as agências regionais do SNI situadas no Sudeste e no Nordeste do país estavam operando em alta rotação para orientar João Figueiredo acerca dos acontecimentos que, desde abril, provocavam frisson no noticiário: o flagelo da fome, o desemprego e a onda de saques que atemorizou algumas cidades brasileiras. De todos os obstáculos à estrutura de poder vigente que foram levantados pelo serviço de espionagem do governo, os eventos de abril de 1983 em São Paulo são os mais conhecidos pelos historiadores, de modo que seria excessivamente cansativo para o leitor ver nesta tese a reprodução de vestígios que já foram examinados em outros trabalhos de grande valia. Embora os saques da capital paulista tenham se convertido em um profícuo tema de estudos no âmbito da historiografia, os seus sentidos ainda permanecem cercados de incógnitas. O que impulsionou a indignação popular para além das lamentáveis condições de vida dos mais pobres? A falta de lideranças orgânicas teria movido as ações diretas que culminaram em pequenos furtos e na depredação de estabelecimentos comerciais na região de Santo Amaro? A multidão que tomou as ruas foi fruto apenas de uma reação impulsiva que rapidamente cessou? O argumento a ser desenvolvido nas próximas páginas parte da premissa de que havia uma gramática por trás desses episódios; gramática que coloca os historiadores diante de uma certa "economia moral" das classes populares brasileiras, responsável por conferir uma vitalidade própria à última transição política. A nosso ver, algumas das interpretações feitas sobre o assunto pecam por abordar o caso de São Paulo sempre de maneira isolada. Portanto, uma questão metodológica subjacente

[727] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 216/15/AFZ/83. Manifestação de protesto na chegada do Presidente da República ao Maranhão. 11 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2268/83.

deve ser superada. Ao ampliar as escalas temporal e espacial, observaram-se indícios que sugerem a circulação de práticas sociais e a presença de um repertório de contestação política que se manifestou em São Paulo no mês de abril, mas que voltou à cena com novas conotações entre outubro e dezembro daquele ano. De forma semelhante, outros protestos populares com a incidência de saques se sucederam em um breve intervalo de tempo nos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Ceará. É desnecessário pontuar que cada um desses levantes fora tingido com o verniz dos particularismos regionais, porém existe algo em comum entre todos eles: a apropriação de um repertório calcado em valores do humanismo cristão que já estavam em voga nos bairros populares. As fraturas de uma sociedade desigual foram reveladas aos contemporâneos dos fatos por uma plebe rebelde com contornos de dramaticidade. Sem hesitação, é razoável defender o argumento segundo o qual as reivindicações que apareceram nas manifestações de 1983 integraram o ensaio democrático típico da transição política vivenciada pelos "de baixo", conforme será discutido na sequência.

No fervor do momento, a imprensa se encarregou de documentar e construir representações sociais que sustentaram as análises formuladas por historiadores, cientistas políticos e sociais de diferentes correntes teóricas. Ao avaliar o caso de São Paulo, a historiadora Cassiana Buso Ferreira afirma que a essência das "questões postas pelos manifestantes foram gradativamente suplantadas por temas concernentes aos temores e interesses dos jornais e dos dirigentes públicos, como a questão da ordem pública, da soberania do governo Montoro e do projeto de abertura política" (Ferreira, 2009, p. 143). O enfoque jornalístico se concentrou nas depredações e no caos urbano. Ainda assim, o conjunto de reivindicações dos manifestantes ajudou a criar uma aura de legitimidade na praça pública. A sensatez vedava que repórteres e articulistas negligenciassem ou fizessem críticas descabidas sobre um difícil cenário de desemprego, de elevação do preço dos alimentos, de fome e de expansão do padrão periférico de moradia, que condenava os segmentos empobrecidos da sociedade à penúria. Segundo Ferreira, a crise propagada no início da década de 1980 "acentuou ainda mais a perversidade da lógica capitalista: o trabalhador para sair da condição de desempregado via-se obrigado a trabalhar por salários aviltantes, garantindo assim a continuidade da exploração e expansão do capital" (Ferreira, 2009, p. 45).[728] O noticiário dos jornais impressos, apesar de endossar o ponto

[728] Em sua dissertação de mestrado, o historiador Sidnei Munhoz expôs alguns números que contribuem para elucidar o quadro de desemprego e subemprego no contexto dos saques de abril de 1983 na cidade de São Paulo. Diz o autor que, "segundo dados fornecidos pelo DIEESE, de setembro de 1982 a março de 1983, o número de desempregados na região metropolitana de São Paulo, passou de 844.963 para 1.112.641. Em apenas 6 meses, totalizou-se 267.678 novos desempregados, apenas na região metropolitana de São Paulo, ou uma média de 44.613 deles a cada mês. Somando-se a isto, o número de subempregados que passou de 1.084.520 para 877.012, pode-se afirmar que o número total de pessoas ocupados (inclui-se aí, pela metodologia do DIEESE,

de vista dos saqueados e desaprovar os tumultos, registrou falas, gestos, ações e a heterogeneidade dos protagonistas que tomaram a frente dos protestos em São Paulo. Os veículos impressos, no entanto, não foram os únicos a registrar os acontecimentos de abril de 1983, isso porque os canais de vigilância do regime militar atuaram para buscar informações e avaliar a situação. Os relatórios emitidos pelo SNI, por exemplo, permitem visualizar o ano de 1983 por outros ângulos, além de trazer para o centro do debate a influência de atores que até então pareciam figurar em segundo plano.

No dia 11 de abril de 1983, a Polícia Militar do Estado de São Paulo preparou um relatório especial de informação referente à insurgência popular, conteúdo que foi prontamente transmitido ao SNI. Em meio ao temor com a possibilidade de novos saques, os investigadores procuravam elucidar os fatos ocorridos entre os dias 4 e 6 daquele mês na região de Santo Amaro. Embora pairasse muitas incertezas no ar, o texto policial detalhou o cronograma dos eventos ao reunir referências sobre o itinerário dos protestos e descrever o perfil dos sujeitos que organizaram o ato contra o desemprego. A multidão heterogênea que aderiu à passeata e modificou sua fisionomia com inúmeras depredações intrigava os agentes da comunidade de informações. De início, o panorama delineado pelas autoridades de segurança pública pouco difere do enredo articulado nas páginas da grande imprensa. Para situar o leitor, segue abaixo a versão que chegou até as repartições do SNI sobre as iniciativas que teriam precipitado os saques de abril:

> No dia 04 de abril, por volta das 11:30 horas, trabalhadores desempregados concentraram-se no Largo 13 de Maio (Santo Amaro) para manifestarem-se contra o desemprego, portando cartazes e recitando slogans reivindicatórios.
> Diversas pessoas fizeram pronunciamento, entre as quais a vereadora Luiza Erundina de Souza e o ex-presidente da UNE, José Aldo Rebelo de Figueiredo, que fez uso da palavra atacando diretamente o Presidente da República e afirmando que o movimento contaria com o apoio dos Sindicatos, das Associações de Bairro e do Comitê dos Desempregados do Tatuapé.
> Em seguida, saíram em passeata, que logo degenerou em atos de vandalismo, com depredação e saque de vários estabelecimentos comerciais e danificação de viaturas policiais e do DSV. Segundo alguns comerciantes, a origem do movimento estaria em uma convocação para a concentração articulada pelo escritório do Deputado Federal Aurélio Peres, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB).
> A partir do envolvimento de tropas de choque da Polícia Militar, ocorreram entreveros entre policiais militares e manifestantes, que se estenderam por toda a parte. Por duas vezes os manifestantes tentaram invadir a delegacia do 11º DP, chegando a iniciar depredações.

subempregados e empregados) caiu de 5.718.173 para 5.287.079. Ou seja, 431.094 pessoas que desenvolviam alguma atividade de trabalho em setembro de 1982, estavam desempregadas em março de 1983" (Munhoz, 1989, p. 7).

> Parte dos manifestantes (cerca de 300) dirigiu-se em passeata até o prédio da Assembleia Legislativa, onde conseguiu ser recebida por alguns deputados e obteve apoio, consubstanciado em declarações dos deputados Vanderlei Macris (PMDB), Valdir Trigo (PMDB) e Eduardo Jorge (PT) e na cessão de dependência da Casa, onde pretenderiam instalar um "Comitê Permanente de Luta Contra o Desemprego".
> A passeata à Assembleia Legislativa teria sido patrocinada pela sub-sede de Santo Amaro do Sindicato dos Químicos, com coordenação de Arnaldo Alves (líder metalúrgico e candidato a vereador nas últimas eleições) e Neusa (qualificação suplementar ignorada). Foram recebidos também pelos Deputados: Federal Irma Passoni (PT) e Estadual Marco Aurélio Ribeiro (PT). Foram depredados [729]

Conforme um dos primeiros relatórios que percorreu os circuitos internos do SNI a respeito dos incidentes de São Paulo, percebe-se que a pauta de combate ao desemprego foi encampada por representantes dos partidos de esquerda, alguns desses quadros iniciaram sua trajetória política nos movimentos populares ou nas CEBs. Sem deixar de associar a gravidade do cenário às decisões do regime ditatorial, as lideranças do primeiro ato procuraram direcionar a reivindicação pela abertura de postos de trabalho e persuadir o poder público estadual a adotar alguma providência. A crise econômica do início da década de 1980 atingiu um nível alarmante que modificou a rotina de muitos trabalhadores, em especial a vida daqueles que foram alocados na informalidade, ou então que passaram a fazer parte da extensa lista de desempregados. Todavia, somente a espoliação oriunda de um cenário agudo de crise não explica a participação espontânea de centenas de indivíduos na concentração planejada no escritório do deputado Aurélio Peres, membro do PCdoB que conquistou uma cadeira na Câmara Federal pela legenda do PMDB.

Para a surpresa dos organizadores, a passeata, que deveria seguir um longo trajeto até a Assembleia Legislativa de São Paulo, contou com a adesão maciça de pessoas desconhecidas que endossaram as reclamações entoadas na ocasião. O quebra-quebra generalizado visto na sequência escapou totalmente do plano original e foi descrito por Aurélio Peres como uma "explosão da fome", efeito de uma insurgência de massa deflagrada a partir da falsa convocação de trabalho promovida por uma firma da região.[730] Com a coordenação de Arnaldo Alves, líder

---

[729] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Polícia Militar do Estado de São Paulo. Quartel do Comando Geral – Estado Maior. 2ª EM/PM. Relatório Especial de Informação n. 2 EM-PM – 007/2/83. Manifestações contra desemprego, seguidas de saques e depredações na capital. 11 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 14942/83.

[730] Posteriormente, o deputado Aurélio Peres apresentou a sua versão dos acontecimentos à imprensa, na qual responsabilizava os trotskistas do PT pelos incidentes do segundo dia de protestos. O parecer do parlamentar foi registrado em um documento da agência paulista do SNI de maio de 1983. O resumo anotado pela comunidade de informações diz o seguinte: "Em entrevista à imprensa, Aurélio Peres admitiu que no dia 4 de abril, do corrente, um grupo de desempregados partiu de seu comitê, instalado em Santo Amaro. Explicou que o grupo vinha da porta da empresa *O Refresco*, onde a direção adiou, mais uma vez, o cumprimento da promessa de

metalúrgico do PCdoB que havia se lançado candidato a vereador, e o suporte de integrantes do Sindicato dos Químicos, os manifestantes "dirigiram-se à AL/SP, carregando faixas, nas quais pediam pelo fim do desemprego e gritavam slogans, tais como 'queremos emprego'".[731] As demandas que seriam encaminhadas aos parlamentares almejavam a criação imediata de empregos, além de requerer garantias mínimas aos desempregados, como o direito a um auxílio anual, ao transporte gratuito e à assistência médica. A finalidade da passeata era muito óbvia, ou seja, abrir um canal de interlocução institucional e garantir o respaldo de deputados que endossaram a causa, como demonstra a ideia de instalar um "Comitê Permanente de Luta Contra o Desemprego" na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, Alesp.[732] Porém, durante três dias essas pautas foram ressignificadas e incorporadas de modo intenso aos mecanismos de resistência que regiam a experiência daqueles que participaram efetivamente da onda de saques do mês de abril. Os populares desempregados pareciam querer dar uma resposta à ruptura de certos preceitos morais de longo prazo que ditavam a cadência das relações políticas e sociais do país. A combinação explosiva entre a escassez de emprego e a fome fez desabar o imaginário comungado nos estertores autoritários. Em seu sentido figurado, o povo brasileiro já não poderia mais ser visto como um agente passivo de doutrinação e complacente ao destino que os poderosos lhe conferiam.

---

admissão, gerando concentrações inúteis e frustrantes de operários desempregados. Do comitê de Aurélio Peres, o grupo resolveu partir para uma caminhada até o Largo 13 de Maio, incorporando outros desempregados de comitês instalados nas praças São Sebastião e Floriano Peixoto (Santo Amaro). Quando a passeata atingiu o Largo 13 de Maio, teria agido espontaneamente, segundo a versão do parlamentar, saqueando um caminhão de laranjas da COBAL e passando daí ao açougue, à padaria, ao supermercado e a todas as lojas próximas. Peres considerou o saque ao caminhão da COBAL como o 'estopim da crise', justificando e defendendo o movimento na etapa que classificou como 'explosão da fome'. A seu ver, até aí, ocorreu uma ação de massas, sem nenhuma exploração política. Logo em seguida – afirmou – aparece em cena elementos do PT, tentando dirigir o movimento. Neste momento – sublinhou – entra todo mundo, entram marginais, entram o 'lúmpen', entra os 'punks' e entram os oportunistas de direita. Ao responsabilizar os trotskistas do PT pelos vandalismos posteriores aos acontecimentos do dia 4, segunda-feira, Aurélio Peres sustentou que essa corrente 'acha que Montoro não é homem de oposição e, por isso, desce o malho nele, considerando-o igual ao Maluf". Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

[731] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

[732] Através dos arquivos do SNI, nota-se que os deputados da Assembleia Legislativa de São Paulo que acolheram os integrantes da caravana contra o desemprego atribuíram diferentes significados ao movimento. O deputado do PMDB Waldir Alceu Trigo, com muita cautela, "pedia calma em seu discurso, argumentando que 'por causa de arruaças, tomamos pau 20 anos. É preciso organizar o movimento de modo coerente'", enfatizou. O deputado do PT Eduardo Jorge, ratificou a atitude dos participantes: "Isto que vocês estão fazendo é o que tem mesmo que ser feito. Quando o povo se ergue, esta é a única forma de fazer ouvir sua voz. E a culpa por esta triste situação não é nossa, mas sim deste governo que está no poder há 19 anos", disse em tom fervoroso o petista. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

A exemplo dos jornais impressos, as informações extraídas dos relatórios policiais priorizavam a visão dos saqueados. Os encaminhamentos transmitidos ao SNI na inspeção do dia 11 de abril indicam que uma melhor apreciação das atividades anteriores organizadas pelos líderes do protesto elucidaria os tumultos que tiveram início na região de Santo Amaro, mas que se expandiram na data seguinte para outras zonas do centro de São Paulo. Os agentes supunham que o escritório de Aurélio Peres, localizado na Avenida Vitor Manzini, próximo ao Largo do Socorro, funcionava como um ponto de referência onde operários recém demitidos buscavam apoio a fim de contornar a instabilidade do mercado de trabalho através da formulação de estratégias associativas. Um grupo de sindicalistas identificado, segundo o relatório policial, com o PCdoB também frequentava a sala do parlamentar com certa regularidade.[733] Há pelo menos um ano, esses sujeitos estariam planejando estruturar um "movimento integrado por várias categorias profissionais" para "conter a onda de desemprego", que não fincasse raízes "apenas na Zona Sul, mas em toda a região metropolitana".[734] Desse modo, prossegue o texto, teriam surgido "várias comissões de categorias (bancários, químicos, médicos, vidreiros, metalúrgicos), algumas por bairros e outras por municípios".[735]

Os investigadores estavam convencidos de que a verdadeira meta da corrente política alinhada ao mandato de Aurélio Peres era desencadear uma "mobilização nacional e pressionar a mudança na política econômica" do regime militar.[736] Os responsáveis por reportar as

[733] Os desempregados que compareciam ao escritório de Aurélio Peres teriam convocado uma reunião de protesto para o dia 4 de abril. A resolução recebeu o apoio de diversas organizações, entre as quais estavam o Movimento contra o Desemprego e a Carestia, a União Estadual de Estudantes (UEE), a Comissão de Desempregados do Tatuapé, a Oposição Metalúrgica, os membros do PcdoB e parlamentares oposicionistas, o Sindicato dos Bancários, a Intersindical da Lapa, o Sindicato dos Vidreiros, a Comissão Pró-Central Única dos Trabalhadores (Pró-CUT) e a Federação Paulista dos Servidores Públicos.

[734] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Polícia Militar do Estado de São Paulo. Quartel do Comando Geral – Estado Maior. 2ª EM/PM. Relatório Especial de Informação n. 2 EM-PM – 007/2/83. Manifestações contra o desemprego, seguidas de saques e depredações na capital. 11 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 14942/83.

[735] Ibidem. Diante de uma lista divulgada pelo SNI para responsabilizar os comunistas, João Amazonas reagiu em entrevista concedida na Assembleia Legislativa. O dirigente nacional do PCdoB declarou que "certamente o SNI, como instrumento do regime de arbítrio, tem interesse em desorientar a opinião pública e esconder os verdadeiros elementos que se encontram por trás da pilhagem de São Paulo. Para Amazonas, as "forças de direita" tentavam "desestabilizar o governo Montoro, objetivando a intervenção em São Paulo". O delegado Romeu Tuma, confirmou que desconhecia "os nomes dos 12 integrantes do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), citados pelo SNI como envolvidos nos tumultos ocorridos em São Paulo". No entanto, o delegado reconheceu que "as manifestações tiveram a infiltração de 'interessados em assumir os movimentos sindicais". **Folha de S. Paulo**. Dirigente do PCdoB refuta a lista do SNI. São Paulo, p. 14, 8 abr. 1983.

[736] Segundo outro relatório elaborado pela agência do SNI de São Paulo, José Lima Soares, militante da Oposição Metalúrgica e um dos líderes do ato, teria afirmado que o objetivo realmente era "organizar um movimento de envergadura a nível nacional". A explicação fornecida por Antonio Emídio, outro responsável pelas manifestações, confirmaria esse plano. Os protestos, portanto, pretendiam criar uma grande mobilização contra o desemprego e pressionar pela aprovação do projeto que propunha a implementação do salário desemprego no Brasil. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

referências parciais ao SNI acreditavam no argumento segundo o qual existia uma disposição prévia que precipitou os confrontos do dia 4. As averiguações futuras da agência de São Paulo confirmariam a plausibilidade da suspeita, mas ao conceder demasiada atenção para os possíveis mentores do protesto, o relatório policial relegou a um plano secundário as falas que eram brandidas pelos protagonistas da ação. Aqueles que se afirmavam como autênticos representantes dos trabalhadores que perderam suas ocupações percorriam "as filas de desempregados formadas à frente dos portões das fábricas, realizando pequenos comícios e distribuindo jornais e panfletos", fato que não deve ser menosprezado.[737] Entretanto, foi a revolta da multidão que deu solidez e transformou o andamento da passeata. Havia, é claro, as ansiedades atinentes às tendências políticas que procuravam gerir a insatisfação do protesto. Os que defendiam a gestão Montoro se firmavam como defensores da ordem pública para não desgastar a imagem de um opositor da ditadura recém-empossado, como era o caso dos correligionários do PMDB e do PCdoB. Já os integrantes do PT e os movimentos de base achavam tímidas as medidas do governador e propunham acelerar o passo para contemplar os anseios populares no jogo democrático que estavam em curso.[738] O enredo criado a partir do encontro entre operários inativos, pessoas empobrecidas lançadas na informalidade e supostos sindicalistas afáveis a uma legenda comunista encaixava como uma luva para a comunidade de informações reforçar seu discurso contra a abertura política. Seja na forma ou na estrutura, os eventos de abril não traduziram apenas a rebeldia popular e a proeminência de líderes sindicais esquerdistas sobre uma massa suscetível a pressões externas.

De acordo com os depoimentos obtidos pelos informantes policiais, o estopim da insurgência popular originou-se da indignação dos "trabalhadores presentes no Largo 13 de Maio porque as firmas procuradas por eles não os recebiam e diziam não ter vagas".[739] A retórica que se destacava na passeata pode ser resumida com esta fala de indignação: "enquanto

---

[737] Ibidem.

[738] A Executiva Nacional do PT emitiu uma nota que ganhou repercussão na edição da *Folha de S. Paulo* do dia 9 de abril. Segundo o comunicado, o "governo do Estado de São Paulo não pode ser considerado responsável pelo desemprego, mas denunciamos seu comportamento incompetente e desastrado diante desses acontecimentos". O partido alegava que "o governador Franco Montoro assumiu, prioritariamente, na campanha eleitoral, as bandeiras da participação popular e da criação de empregos. Agora, porém, recusou-se ao diálogo com os trabalhadores reunidos em Santo Amaro, preferindo mandar a polícia para reprimi-los, o que aconteceu com extrema violência, aumentando assim o clima de desespero que tomava conta dos manifestantes. Depois, protelou intoleravelmente as conversações, quando os trabalhadores se dirigiram ao Palácio, contribuindo para agravar uma situação que terminaria degenerando em mais violência". **Folha de S. Paulo**. PT faz crítica à ação de Montoro. São Paulo, p. 11, 9 abr. 1983.

[739] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Polícia Militar do Estado de São Paulo. Quartel do Comando Geral – Estado Maior. 2ª EM/PM. Relatório Especial de Informação n. 2 EM-PM – 007/2/83. Manifestações contra o desemprego, seguidas de saques e depredações na capital. 11 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 14942/83.

não quebrar tudo eles não acreditam. Nem quebrando eles ouvem a gente. Não adianta mandar a polícia, tem que abrir serviço. Quando aparece um emprego querem me pagar o que eu ganhava em 1980", disse um dos presentes (Napolitano, 2006, p. 110). O restante da trama foi assimilado pelas testemunhas oculares e pela opinião pública com bastante aflição. O relatório policial enviado ao SNI tratou de referendar a descrição divulgada na imprensa, por meio da qual a passeata saiu do controle dos alegados líderes do movimento. À medida que a marcha "prosseguia os ânimos iam se exaltando e de repente começou a invasão de uma padaria e gritos incitando o saque ao supermercado Barateiro", concluiu o escrito da Polícia Militar de São Paulo. O mistério a ser desvendado, porém, está no seguinte questionamento: quais as camadas temporais que davam coesão ao profundo descontentamento popular para além do inequívoco efeito da crise econômica sobre os desempregados? As peças estavam distribuídas no tabuleiro, no dia seguinte a multidão rebelde apareceria novamente para exigir que a agenda de sua transição fosse inserida nos acalorados debates da abertura política.

Em 20 de abril de 1983, o Centro de Informações da Polícia Federal, valendo-se do resumo das ocorrências registradas na delegacia do 11º Distrito de Santo Amaro, enviou ao SNI e aos demais órgãos de vigilância política um informe fazendo o balanço do segundo dia de protestos. Os saques novamente atraíram todos os holofotes, simbolizando um mal-estar latente que ganhou forma nas ruas de São Paulo por meio de vozes polifônicas. A segunda jornada de abril foi sintetizada da seguinte maneira no interior do aparato de controle do regime militar:

> Às 8:00 horas, os oradores, usando como palanque as escadarias da igreja local, começaram seus pronunciamentos, fazendo relatos sobre a movimentação tumultuada do dia anterior. Durante os pronunciamentos foram anunciadas as presenças dos deputados Aurélio Peres, Antonio Rezk e Paulo Frateschi. No local era grande a presença de policiais militares para prevenir prováveis saques e depredações como o ocorrido no dia anterior.
> Por volta de 9:00 horas, a passeata saiu do Largo 13 de Maio e poucos metros adiante ocorreu o primeiro incidente. Parte dos manifestantes dirigiram-se para o Supermercado PEG PAG e depredaram e saquearam o estabelecimento, ocasião em que se estabeleceu um verdadeiro "caos" na região, generalizando-se em pancadarias entre policiais e manifestantes. O corre-corre prolongou-se até por volta das 13:00 horas, quando os agitadores juntaram-se à Comissão que retornara de uma frustrada tentativa de invasão do Palácio dos Bandeirantes; após a junção, os manifestantes deslocaram-se para a região central de São Paulo.
> Ressalte-se que a tentativa de invasão do Palácio dos Bandeirantes foi desencadeada por cerca de 1.000 pessoas, lideradas pelo Movimento Contra o Desemprego e o Custo de Vida e encabeçada pelos Deputados do PT Paulo Frateschi e José Genoíno que insistiam em ser recebidos pelo Governador Montoro, chegando a derrubar o gradil do Palácio do Governo sendo impedidos de entrar e dispersados com bombas de gás lacrimogênio, golpes de cassetetes e tiros ao ar pela Polícia Militar. Após o tumulto, o Governador

> recebeu somente uma Comissão de Desempregados, a qual prometeu a "criação de milhares de empregos imediatamente".
> Por volta das 15:00 horas, a multidão de agitadores chegou ao centro de São Paulo, engrossada por trombadinhas, desocupados e ladrões comuns que iniciaram os atos de vandalismo na Rua Direita, Praça da Sé e imediações, transformando o centro velho de São Paulo em verdadeira praça de guerra, tumulto generalizado que se estendeu pela noite adentro.
> As depredações e saques nas ruas de São Paulo eram manipulados por "pequenos grupos de líderes", que gritavam e conclamavam para que a "massa" agisse.[740]

É sintomático que a programação do dia 5 tenha partido das escadarias da Catedral de Santo Amaro. Seria um erro subestimar a possibilidade de que alguns dos desempregados tenham participado das celebrações eucarísticas da igreja local antes dos motins. A fome, o desemprego e a inflação não eram assuntos estranhos na região, provavelmente foram temas abordados e igualmente difundidos a partir dos sermões feitos por sacerdotes do templo. Em circunstâncias como essa, os recintos religiosos poderiam facilmente se converter em espaços de sociabilidade altamente dinâmicos, propícios para a troca de opiniões acerca dos graves problemas que despontaram no cerne da revolta popular do mês de abril. Do ponto de vista da burocracia do regime, uma rápida leitura do trecho acima deixa explícito que, ao condenar a postura dos hipotéticos "pequenos grupos de líderes" que agiam no sentido de tirar proveito da crise para inflamar as massas e jogar a opinião pública contra o governo, o centro de informações da Polícia Federal mantinha viva a ideia já muito conhecida de doutrinação dos pobres. Em consonância com a cópia repassada ao SNI pelas forças de segurança de São Paulo sobre os incidentes do dia 4, o texto da Polícia Federal corroborou com a explicação de que as ruas de Santo Amaro continuavam a testemunhar a junção dos desempregados com uma parcela da classe trabalhadora organizada, representantes de movimentos sociais, emissários de partidos de oposição e entidades estudantis.[741] Enquanto procedia em suas apurações internas municiados por relatórios policiais, o SNI plantava dados na imprensa para bagunçar a opinião pública.

---

[740] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Centro de Informações. Informe n. 670/01/III/83-CI/DPF. Manifestações contra o desemprego – São Paulo/SP. 20 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 32980/83.

[741] Segundo os registros do SNI, no dia 5 de abril, estiveram presentes no comício que antecedeu aos saques e a caminhada até o Palácio dos Bandeirantes integrantes de várias associações que apoiavam o Movimento contra o Desemprego e o Custo de Vida, como Jamil Murad, representante do Sindicato dos Médicos; Clara Ant, representante do Sindicato dos Arquitetos; o representante do Sindicato dos Químicos, bem como do Sindicato dos Médicos. Além desses nomes, os investigadores confirmaram a presença de pessoas ligadas à União Nacional dos Estudantes, União Estadual Estudantil, Sindicato dos Metalúrgicos de São Paulo, Sindicato dos Bancários e Federação Paulista dos Servidores Públicos. Na caminhada até o Palácio dos Bandeirantes, foram avistados Aurélio Peres, Paulo Frateschi, José Genoíno, Benedito Cintra, Vanderlei Macris, entre outros representantes políticos vinculados ao PMDB, PCdoB ou então ao PT.

Embora o perfil dos protestos nos dois primeiros dias conservasse algumas similaridades, percebe-se pelo menos três aspectos na evolução dos acontecimentos que não devem passar despercebidos. Na segunda jornada, a estratégia dos representantes que se esforçaram para tomar as rédeas do ato pretendia viabilizar a comunicação direta dos desempregados com o governador Franco Montoro. No dia anterior, a marcha teve como destino a Assembleia Legislativa, na data seguinte o ponto final do percurso feito pelos manifestantes era a residência oficial do governador. Ademais, o segundo dia de manifestações sinalizou uma alteração geográfica no próprio roteiro das ações. Os saques e o quebra-quebra, antes concentrados em Santo Amaro, se espalharam para a região central de São Paulo. No trajeto até o Palácio dos Bandeirantes e, sobretudo na volta, os confrontos com as forças de segurança se intensificaram, o que, na avaliação da comunidade de informações, decorreu da reação tardia das tropas policiais que estavam aguardando o comando do governo de São Paulo.

No comício do dia 5, "foram entregues aos populares um manifesto intitulado *Ao povo paulista*", o material contestava abertamente a política econômica do regime militar e trazia um conjunto de medidas que, se colocado em prática, rapidamente iria arrefecer os ânimos da plebe. O requerimento pleiteava a adoção por parte do poder público de diretrizes que já estavam devidamente amadurecidas entre os candidatos à liderança do protesto: um salário desemprego, conforme o projeto do deputado Aurélio Peres; a redução da jornada de trabalho para 40 horas semanais sem prejuízo salarial; a estabilidade no emprego; a concessão de passe gratuito para os desempregados; assim como a garantia de assistência médica e de direitos sindicais por um ano, e, o mais importante, a criação imediata de empregos.[742] A segunda jornada de manifestações ficou caracterizada pelos saques efetuados ao longo do trajeto até o Palácio dos Bandeirantes e a tentativa mal sucedida de promover um diálogo coletivo com Franco Montoro, que culminou na derrubada das grades de proteção da residência oficial do governador.

Superado o episódio mais turbulento, Montoro e Almir Pazzianotto, então Secretário do Trabalho de São Paulo, "concordaram em receber uma comissão representativa do movimento".[743] O grupo entregou ao governador o panfleto "que estava sendo distribuído pela cidade com reivindicações dos desempregados" e ouviu a seguinte resposta do peemedebista: "estamos aqui no governo há duas semanas. O problema que vocês estão sentindo eu estou

[742] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

[743] Segundo o SNI, a comissão era formada por Maria Adelaide Alves, Walter Bastos Silva, Fernando de ó Veloso, Gabriel Ferreira de Souza, Antonio Pilutti, Clara Levin Ant, Antonio Donizetti Francisco, Mário Aparecido Manoel, Sidney Vieira, Neide Landi, Antonio Emídio de Almeida e Wilson Ribeiro Silva.

sentindo. É o problema do desemprego que é grave, mas que já vem de alguns anos".[744] O governador, egresso das fileiras do antigo PDC, defendia que toda a política econômica conduzida pela ditadura militar deveria ser revista e comunicou que reuniu o "Secretário de Obras Públicas, o Secretário da Fazenda e o Secretário do Trabalho, para apressar a geração de emprego" através das "frentes de trabalho".[745] Porém, o governador de São Paulo pedia compreensão e um voto de confiança ao concluir que "o trabalhador não é desordeiro". "O trabalhador não quer bagunça e os nossos adversários estão querendo estabelecer uma divisão", disse.[746] Em concordância com outros políticos que estavam dispostos a medir a temperatura da situação,[747] Montoro desconfiava que os saques abrangiam uma estratégia de grupos autoritários hostis à abertura política. Ainda em início de mandato, o governador herdava uma herança pavorosa, desdobramento da conjuntura econômica que se delineou no final da ditadura militar. Portanto, Montoro encontrava-se de mãos atadas e sua margem de manobra era relativamente pequena diante da magnitude dos conflitos sociais.

Ao término da audiência, a comitiva que se identificava como porta-voz das reivindicações dos trabalhadores desempregados retornou a Santo Amaro. No decorrer do trajeto, houve mais distúrbios e as depredações chegaram ao centro da capital, à medida que a repressão também recrudesceu. As fontes policiais repassadas ao SNI notificaram que, "quando a ação de saques degenerou pela região central, a tropa de choque surgiu e passou a dispersar a multidão com bombas de efeito moral e gás lacrimogêneo".[748] A polícia encontrou muitos entraves para conter o quebra-quebra naquela tarde, pois a tática de dissolver os revoltosos esbarrava no sempre ágil reagrupamento dos populares que precedia a prática de novos saques. Os embates tomaram proporções temerárias e os "manifestantes, sob aplausos, começaram a atirar garrafas vazias e pedras nos policiais", mas ao "ouvirem o som da sirene, fugiam gritando 'emprego, emprego, emprego'".[749] A cada instante que o aparato policial retornava à cena, o povo vaiava e proferia xingamentos ríspidos contra os agentes. No mês seguinte, já com a relativa calmaria que sucedeu ao caos, a agência do SNI de São Paulo avaliou com mais serenidade os eventos que marcaram o agitado início de abril, sem abrir mão das quantias

[744] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.
[745] Ibidem.
[746] Ibidem.
[747] Como era o caso de Brizola, então governador do Rio de Janeiro.
[748] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Polícia Militar do Estado de São Paulo. Quartel do Comando Geral – Estado Maior. 2ª EM/PM. Relatório Especial de Informação n. 2 EM-PM – 007/2/83. Manifestações contra desemprego, seguidas de saques e depredações na capital. 11 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 14942/83.
[749] Ibidem.

regulares de exagero. Este órgão de espionagem constatou que os saques se mostraram uma verdadeira ameaça à ordem que deveria prevalecer na transição política, chegando perto de concretizar uma cicatriz irrevogável do tecido social da cidade. Além de tudo, era motivo de preocupação a mensagem que os saques passaram ao conjunto da sociedade. Desse modo, o SNI apontou que os "sons e imagens do Palácio sitiado, transmitidos pelas emissoras de rádio e televisão, forneceram um ambiente propício à desordem". Para "o cidadão comum, era o sinal de que a autoridade tinha deixado de se impor".[750] Em termos gerais, as jornadas do desemprego podem ser entendidas como indícios de uma transição política experimentada pelas camadas populares que contrastava com a agenda autoritária e seu projeto de abertura gradual do sistema político. A transição negociada foi capaz de seduzir os liberais e uma parcela da oposição, mas seu grande objetivo era esvaziar a efervescência das ruas e seus clamores.

Os dias agitados que emanaram de São Paulo não simbolizam algo excepcional referente às lutas protagonizadas pelas classes populares na história do país. A própria historiografia tratou de desmistificar a visão de passividade derivada de um discurso oficial que, desde a segunda metade do século XIX, prega a "paz" para reafirmar a derrota dos movimentos populares (Dantas, 2018). As esperanças cultivadas na última transição política e o aporte teórico da história social, que passou a referendar as discussões feitas nos departamentos de ciências humanas na década de 1980, contribuíram para "a renovação dos estudos sobre a escravidão e as pesquisas sobre a história do cotidiano" (Dantas, 2012, p. 19-20). Segundo Monica Duarte Dantas, com o auxílio de novas metodologias de investigação que permitiram situar a agência de pessoas comuns nas fontes disponíveis a consulta, "foi possível questionar tanto a ideia do poder absoluto dos senhores ou, como seu complemento ou inverso natural, do paternalismo que seria característico do Brasil (Dantas, 2012, p. 19-20). Essa leitura elitista servia para respaldar as "concepções que enfocavam a 'anomia' da população livre e pobre, caudatária de sua total dependência em relação aos proprietários de terra, o que a tornaria incapaz de reagir à dominação de maneira minimamente organizada" (Dantas, 2012, p. 19-20). Ao coordenar estudos sobre a temática, Dantas argumenta que a "participação popular nos vários movimentos que abalaram o Brasil oitocentista levaram a população a se perceber como sujeitos de direito e agentes políticos do novo Estado" (Dantas, 2012, p. 22). Motins e revoltas populares, portanto, fizeram parte de várias mobilizações que se estenderam do período Imperial para a República.

[750] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

Os saques de abril de 1983 representam mais um capítulo de uma longa e árdua trajetória de mobilização dos pobres brasileiros, porém os levantes do desemprego e da fome guardam os traços de seu próprio tempo e seus significados ainda são alvo de disputas. Para o historiador Marcos Napolitano, "o impacto dos motins e o sentido das articulações político-ideológicas a partir deles até o 'colapso' do movimento das Diretas Já, expressaram duas visões de democracia". Uma dessas visões fluía dos grupos "liberais/conservadores, que viam na ideia de democracia a produção do consenso". Por outro lado, havia uma noção de democracia que emergia da "oposição de esquerda e do movimento popular". Esses segmentos "entendiam a democracia como a equação do conflito" e não como a manutenção do *status quo* (Napolitano, 2006, p. 116). O autor afirma que "as multidões de saqueadores em abril de 1983 anunciavam imagens apocalípticas no imaginário político", enquanto "as multidões das Diretas Já suscitavam as imagens do consenso, em que pese as tensões internas do movimento" (Napolitano, 2006, p. 134). Seja como for, o discurso conciliatório que prevaleceu com a derrota da emenda Dante de Oliveira ajudou a atenuar os conflitos e encobrir as práticas dissonantes da democracia que desabrocharam nos protestos populares de 1983 e durante os comícios das Diretas.

Em suas reflexões recentes, o filósofo Edson Teles constatou, ratificando as interpretações historiográficas, a formação desse consenso ao perceber a clivagem da grande imprensa para abafar as vozes ameaçadoras que se elevaram durante os saques de abril. Para o autor, essa "movimentação expressa na linha editorial parece corroborar a tese de que houve, por parte do processo de 'abertura', uma censura com vistas a favorecer o diálogo do projeto controlado de transição com setores da sociedade civil" (Teles, 2022, p. 25-26). O "silenciamento das narrativas dos revoltosos nos dias posteriores" à explosão dos protestos "seria o resultado da prática de produzir um ambiente favorável a uma redemocratização moderada" (Teles, 2022, p. 25-26). Nos jornais, conforme os motins tomavam a praça pública, "a disputa de narrativas acerca do caráter espontâneo ou manipulado da revolta foi o cerne dos debates sobre o lugar político que teriam as lutas sociais" no Brasil (Teles, 2022, p. 32). Todavia, os dois "pontos forçariam a adoção de um discurso moderado e conciliador visando a evitar os extremos, em favor da ordem e da 'abertura' controlada" (Teles, 2022, p. 32). A imprensa pregava o entendimento para favorecer os prosélitos liberais, já os órgãos de vigilância da ditadura consideravam os motins uma ruptura da ordem que poderia não só comprometer a transição política, mas deteriorar o tecido social do país como um todo. Para o setor de espionagem, a onda de saques não deixava de ser um desdobramento nocivo das eleições de 1982 e o retumbante fracasso do projeto de distensão social. No entanto, ainda nos

falta um diagnóstico adequado sobre as retóricas e práticas que motivaram os verdadeiros protagonistas das ações. Dessa forma, devemos regressar à pergunta feita anteriormente: quais as camadas temporais que davam coesão ao profundo descontentamento popular para além do inequívoco efeito da crise econômica que se abateu sobre os desempregados? Para lidar com essa interrogação, rejeitamos sem parcimônia a ideia de manipulação dos pobres, muito comum nos relatórios da comunidade de informações e nos editoriais da imprensa.

Sem ter a intenção de esgotar um debate profundo e complexo, é plausível propor três hipóteses para decodificar a gramática que não se revela de imediato na documentação dos saques de 1983. A partir desses pressupostos, a discussão seguirá com a análise dos indícios que sustentam as hipóteses listadas. A primeira delas refere-se à observação de que as jornadas deflagradas na região de Santo Amaro não devem ser avaliadas de forma isolada. Assim, é crucial levar em conta no cálculo dos motins e saques uma escala espacial ampliada, que contemple os circuitos migratórios internos que tão bem caracterizaram a sociedade brasileira desde meados do século XX. Os saques de São Paulo não estão afastados da ressignificação de práticas populares que aconteciam, principalmente, em alguns estados do Nordeste, e eram autenticadas de acordo com um ordenamento moral em períodos de seca e escassez de alimentos. Guardadas as devidas particularidades, aos eventos de abril se somam os saques do Rio de Janeiro e mais uma vez os de São Paulo que tiveram lugar no segundo semestre daquele ano, assim como o flagelo da fome que atingiu o Nordeste do país. A segunda hipótese sugerida está relacionada ao choque de duas transições que se tornava aparente nos atos fugazes de rebeldia da plebe, sobretudo com a invasão de estabelecimentos comerciais e a depredação de veículos automotivos. Havia, então, a transição pactuada por cima e uma vontade de mudança capaz de acolher a agenda popular com raízes fincadas na base da sociedade, cujo sentido de democracia detinha uma ligação umbilical com as batalhas incessantes do cotidiano.

Para concluir a lista de hipóteses, identifica-se a apropriação radical pelos populares de alguns elementos religiosos que estavam disponíveis naquela conjuntura histórica, comumente apregoados por aqueles que eram simpáticos às diretrizes do clero progressista. As retóricas humanistas que passaram a traduzir a experiência dos pobres no contexto da ditadura militar saíram da alçada da hierarquia eclesiástica e se converteram em ações concretas, repletas de simbolismos. Essa evolução, das retóricas para os protestos, consolidou o repertório de mobilização social cristão e forjou novas relações políticas que mostraram ter uma resiliência particular fora dos grupos católicos diante dos arranjos da Nova República, de modo que os governos de Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso tiveram sérios problemas para

conviver com esse processo, recorrendo a artifícios autoritários de fazer inveja aos ditadores da caserna.

O historiador britânico George Rudé (1991, p. 235) dá algumas pistas que permitem tirar das sombras os fatores que estão por trás do surgimento de motins, rebeliões e insurreições; manifestações políticas de um fenômeno histórico muitas vezes ignorado: a "multidão". O autor, ao investigar as idiossincrasias de um período de transição que marcou profundamente a Europa, ou seja, a formação da sociedade industrial entre 1730 e 1840, alerta que os historiadores, "ao procurar os motivos" a fim de conceituar episódios de revolta popular, não devem ser "tão sutis ou tortuosos a ponto de desconhecer a intenção clara ou básica". Todavia, ainda que "os motivos imediatos, ou claros, saltem aos olhos", é necessário "explorar os que estão sob a superfície". Em seus estudos sobre a Inglaterra e a França, Rudé reconhece a existência de "ideias milenárias e religiosas" que "também tiveram um papel evidente nos distúrbios populares" (Rudé, 1991, p. 235). Segundo o historiador, o "milênio poderia assumir uma forma secular ou religiosa, embora devesse realizar-se geralmente na terra, e não no céu". Porém, as "ideias milenaristas, embora pudessem, em certas circunstâncias, estimular e não enfraquecer os movimentos políticos existentes, poderiam agir igualmente como antídoto à militância popular ou como um consolo para a derrota política" (Rudé, 1991, p. 249). Esse paradigma, de certa forma, esteve nos saques de 1983 no Brasil e já entenderemos o porquê. Os espiões do Serviço Nacional de Informações parecem ter feito uma pergunta análoga ao do historiador britânico para elucidar o que realmente estava por trás dos motins de São Paulo, afinal era do interesse do Gabinete da Presidência da República receber informes acerca de um acontecimento tão relevante que poderia jogar água no desfecho controlado da transição política.

Quase dois meses se passaram até que a agência do SNI de São Paulo elaborasse um relatório completo sobre os incidentes de abril de 1983, resultado de um trabalho investigativo minucioso que buscou situar os antecedentes da convulsão popular. Conforme indica o documento, o bairro de Santo Amaro havia se notabilizado nos últimos anos por ser "palco de ações políticas radicais iniciadas com a morte do operário Santo Dias da Silva, em 1979".[751] As reivindicações por moradia digna, criação de empregos e redução do custo de vida ecoaram na região e foram alvo dos espiões da ditadura. Em setembro de 1981, reportou o SNI, "cerca de 1.000 pessoas invadiram a Fazenda Itupu, pertencente ao Iapas" - Instituto de Administração

[751] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

Financeira da Previdência e Assistência Social, localizada na Zona Sul do município de São Paulo.[752] Com ferramentas em mãos, os posseiros "transformaram os 28 alqueires da fazenda em 2.000 lotes, com área de 300m² cada um".[753] Era de amplo conhecimento público que a invasão contava com o apoio de "militantes do PCdoB, do PMDB e do PT, entre os quais o ex-vereador Benedito Cintra e o deputado federal Aurélio Peres".[754] Para os espiões da agência de São Paulo, a ocupação daquela propriedade pressagiava os saques futuros. Eles pareciam estar no caminho correto, mas procuravam as razões erradas ao novamente pesar a mão na atribuição de culpa às possíveis lideranças que teriam incitado os populares.

O regresso do órgão de vigilância ao ano de 1981 torna-se útil e permite enxergar a afinidade entre a insatisfação que pairava no cotidiano da população de baixa renda e a linguagem de contestação do cristianismo progressista. O SNI depreciou o número de ocupantes da Fazenda Itupu – em vez de 1.000 eram aproximadamente 3.000 invasores –, fora outros exageros apontados no texto que serviam apenas para traçar uma linha teleológica e responsabilizar os partidários das siglas de esquerda pelos motins de abril. Em sua capa da edição do dia 10 de setembro de 1981, a *Folha de S. Paulo* reservou um amplo espaço para noticiar o caso da Fazenda Itupu. Na tentativa de contornar o impasse, o prefeito paulistano, Reinaldo de Barros, dispôs-se a pedir junto ao Iapas a transferência do terreno ocupado para a Prefeitura. O sucesso do combinado dependeria do repasse do terreno ao BNH que, posteriormente, o entregaria ao município, este ficaria encarregado de loteá-lo e designar o uso das glebas às famílias. O acerto do prefeito foi comunicado logo depois da reunião realizada com "o deputado federal Aurélio Peres, com o vereador Benedito Cintra e cinco membros de uma comissão" composta por representantes do movimento.[755]

A notícia foi muito celebrada pelas pessoas que estavam no acampamento. "Aos gritos de 'o povo unido jamais será vencido', elas aplaudiram a proposta, 'uma vitória' e decidiram permanecer em vigília durante a madrugada".[756] O anúncio feito após a comitiva retornar da prefeitura, escondia o clima de apreensão que predominava desde a noite anterior. Os ocupantes da área ficaram assustados com um grande contingente de viaturas policiais avistado na entrada do local. Apesar de não ter ocorrido nenhum embate com as forças de segurança, o medo da remoção precisou ser driblado pela comissão organizadora, que, na primeira reunião do dia, "propôs que todos aguardassem a decisão judicial unidos, enfatizando ser preciso a

[752] Ibidem.
[753] Ibidem.
[754] Ibidem.
[755] **Folha de S. Paulo**. Prefeito faz promessa aos invasores. São Paulo, p. 1, 10 set. 1981.
[756] Ibidem.

negociação": 'temos que ser ouvidos pelas autoridades', garantiu um dos integrantes da comissão.[757] Naquela manhã, a fazenda Itupu recebeu a visita de Irma Passoni, Aurélio Peres e Almir Pazzianotto. O último "afirmou não acreditar na possibilidade de uma ação violenta para a retirada dos invasores, 'mas se ela ocorrer, podemos ter certeza que a abertura estará interrompida, e o caminho para a democracia será mais longo', disse ele".[758] A luta por um pedaço de terra para erguer moradias dignas se convertia no epicentro da transição política, conforme supunha Pazzianotto.

Quem também esteve no espaço invadido foi o então deputado estadual do PT, Eduardo Suplicy. O parlamentar aconselhou que as autoridades efetuassem "um levantamento para conhecer em profundidade a situação socioeconômica dos invasores". Em sua grande maioria, argumentou Suplicy, os indivíduos que estavam na área do Iapas não tinham recursos para cobrir as despesas do aluguel, alguns enfrentavam inclusive o infortúnio do desemprego. Ao falar sobre a carência de empregos estáveis em São Paulo, o petista foi subitamente surpreendido por uma mulher que aguardava a chegada de mais um filho. Ela contou ter seis crianças e, portanto, quitar o aluguel de Cr$ 5 mil com a renda de seu marido, que trabalhava em uma fábrica de bicicletas e não recebia mais que Cr$ 20 mil mensais, era algo que a deixava aflita: "a gente não consegue mais nem pagar o aluguel, e toda hora lembram pra ele, na empresa, que 1.800 operários foram demitidos há mais de uma semana", lamentava.[759] Uma outra mulher, aproveitando o tema, emendou: "vou fazer dessa luta pelo meu terreninho uma verdadeira firma em que eu já trabalhei, vou chegar às 7 da manhã, com meus filhos, e ficar até às 7 da noite, comendo de marmita, enquanto meu marido trabalha na obra".[760]

O funcionamento da ocupação contava com o auxílio destemido de quadros políticos de esquerda, porém, na iminência de receber uma ordem judicial favorável à reintegração de posse, aquelas pessoas recorreram a uma retórica moral cristã para fundamentar suas reivindicações legítimas. A configuração do movimento e a deliberação dos assuntos de interesse geral também preservaram determinadas características das comunidades de base. Uma das articuladoras da comissão, antecipando a sentença adversa dos tribunais, transmitiu aos participantes as orientações que deveriam ser acatadas pelo coletivo. Perante um público formado por cerca de 2.000 sujeitos, a porta-voz do movimento indagou: "se decidirem que temos que sair, o que devemos fazer?". A resposta veio em alto e bom som: "Ficar". A representante perguntou de

[757] **Folha de S. Paulo**. Na gleba ocupada, um dia de muita tensão. São Paulo, p. 6, 10 set. 1981.
[758] Ibidem.
[759] Ibidem.
[760] Ibidem.

novo: “Ficar para quê?”. A multidão, em seguida, gritou: “Construir”. Caso os policiais fossem acionados para remover os invasores da área, outro membro da comissão tratou de emitir o seguinte aviso: “devemos estar unidos, porque uma andorinha só não faz verão”.[761] A solidariedade e a ação coletiva seriam vitais para o êxito da luta por moradia. Em uma de suas intervenções, Irma Passoni associou a retórica cristã às controvérsias políticas daquele contexto, afirmando que os populares estavam lá “para exigir um dos Direitos Humanos fundamentais, que é o de ter uma casa para morar”.[762] Os rostos empobrecidos que estavam à sua volta não queriam fomentar a violência, muito menos desafiar as forças de segurança pública, mas exigiam um mínimo de respeito.

O terreno tomado pelos populares não era visitado somente por parlamentares – e aí está um aspecto que os agentes do SNI não deram tanta importância. A reportagem do jornal *Folha de S. Paulo* informa que, no dia de negociação com o prefeito Reinaldo de Barros, “o bispo de Itapecerica da Serra, d. Fernando Penteado, esteve na área e negou qualquer envolvimento da Igreja no episódio”.[763] O religioso se esquivou das acusações atribuídas aos católicos, sobretudo devido ao seu papel colaborativo na superação das desigualdades do país. No entanto, o bispo citou a “nota distribuída” na véspera pela CNBB, na qual “disse que a Igreja vive os problemas sociais e não pode estar alheia a eles”. A alegação de que a Igreja Católica incentivava os invasores, soava como uma calúnia para d. Fernando.

O litígio em torno da Fazenda Itupu desencadeou uma ofensiva feroz contra os cristãos progressistas que repercutiu na imprensa. O “secretário das Administrações Regionais, Francisco Nieto Martin, acusou os bispos Angélico Sândalo, da Zona Leste; Celso Queiroz, do Ipiranga; Alfredo Novak, da Lapa e o vigário episcopal de Santo Amaro, padre José Pegoraro”, substituto de d. Mauro Morelli, “a induzirem ‘os populares a invadir áreas na capital’”.[764] Em Brasília, o presidente do Senado, Jarbas Passarinho, quebrou o protocolo ao trocar “a cadeira presidencial pela tribuna para responder aos ataques” desferidos por “alguns prelados e sacerdotes”, em razão da entrevista concedida à *Folha de S. Paulo* em que “manifestou sua preocupação pelo apoio ostensivo de uma parte do clero a invasores de terra”.[765] O senador frisou que “Marx não foi tão genial e eficiente na difusão de sua doutrina como os autores das cartilhas publicadas pelas Comunidades Eclesiais de Base”.[766] A interferência dos cristãos

[761] Ibidem.
[762] Ibidem.
[763] Ibidem.
[764] **Folha de S. Paulo**. Francisco Nieto acusa bispos. São Paulo, p. 6, 10 set. 1983.
[765] **Folha de S. Paulo**. Passarinho reafirma as denúncias. São Paulo, p. 7, 10 set. 1983.
[766] Ibidem.

progressistas na tentativa de expor os limites da abertura política irritava o regime e seus mensageiros, a ponto de o presidente do Senado acessar a tribuna da casa para contrapor um segmento da Igreja Católica. Esse incômodo decorria da mobilização das retóricas cristãs pelas classes populares, fator que atrapalhava as negociações da transição que o parlamentar estava empenhado em concluir. Famoso por sua lealdade a ditadura, como ficou comprovado na reunião do AI-5, Jarbas Passarinho até aceitava a análise crítica dos documentos eclesiais e reconhecia as injustiças do país, mas alegou que não se contentaria em assistir a "uma parte da Igreja fazer profissão de fé político-partidária, engajar-se na pregação do rancor contra o governo", classificado "como despudorado explorador da miséria do povo" e seus defensores como "vis traidores dos maiores interesses nacionais".[767] Os panfletos distribuídos nos grupos de base cristãos e as discussões suscitadas por esses materiais foram integradas à rotina da sociedade, oferecendo uma linguagem política que refletia o desagrado do povo pobre com as condições materiais de vida, o que tirou os fiadores da transição tutelada dos militares da zona de conforto.

O fato é que a ocupação do terreno do Iapas, na visão da agência do SNI de São Paulo, antecipou o que viria a ocorrer durante os saques de 1983. Entretanto, os investigadores concentraram seus esforços para vigiar os passos daqueles que seriam os eventuais líderes dos protestos, deixando de lado a existência de um repertório de mobilização social construído a partir de uma "economia moral" cristã que já se fazia notar em pequenos núcleos espalhados pela capital paulista. Em sua dissertação de mestrado, Sidnei José Munhoz assegura que, ao longo da década de 1970, vários coletivos religiosos se estabeleceram na região de Santo Amaro:

> Em 1972, foram fundados em Santo Amaro, os primeiros clubes de mães, os quais deram origem a movimentos visando a construção de creches. 1973 é marcado pelo surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e pela "Carta às Autoridades" elaborada pelo Clube de Mães de Vila Remo (Região de Santo Amaro), reclamando contra o custo de vida vigente no país. No desenrolar deste movimento, em 1975 é efetuada uma pesquisa sobre as consequências da carestia sobre o padrão de vida dos trabalhadores. Ainda como decorrência deste movimento ocorre no início de 1977 uma reunião com representantes de 18 bairros, na paróquia de Villa Remo. Em agosto do mesmo ano, 700 delegados de comunidades elegeram uma coordenação geral para o movimento e aprovaram propostas de ampliá-lo para outras regiões da Grande São Paulo. O mesmo se estendeu à diversos bairros e a diversas cidades do interior e de outros estados. Em 1978 foram colhidas um milhão e 300 mil assinaturas em abaixo assinado pedindo o congelamento dos preços dos gêneros de primeira necessidade, a concessão de abono salarial e o reajuste de salários acima do aumento do custo de vida (Munhoz, 1989, p. 13-14).

[767] Ibidem.

Segundo o autor, as disputas por terra se acirraram na Zona Sul de São Paulo a partir de 1976, quando surgiu o "movimento pela legalização dos loteamentos clandestinos, o qual foi organizado pelas CEBs, com o apoio da Comissão Pastoral da Periferia de Santo Amaro, pertencente à Igreja Católica e dos advogados dos Centros Acadêmicos" da USP e da PUC (Munhoz, 1989, p. 14). Por sua vez, desde o ano de 1978, "representantes dos moradores dos loteamentos clandestinos reuniam-se mensalmente na Capela do Socorro, onde as ações eram centralizadas". Nesse período, em particular, o movimento expandiu-se para a "Zona Leste da cidade e ainda para outros bairros da Grande São Paulo". A demanda por moradia concorria com outros problemas tão graves quanto, como era o caso da inflação, do desemprego e da falta de transporte público de qualidade. As eleições de 1982 foram realizadas em um cenário social extremamente desfavorável para os opositores do regime. A margem de gerenciamento administrativo dos governadores empossados era bastante restrita e qualquer fagulha poderia facilmente incendiar um barril de pólvora.

Outro ponto considerado pelo SNI como mais um prenúncio dos saques de abril de 1983 foi "o teste de avaliação" feito no dia seguinte à posse do governo Montoro. O relatório da agência de São Paulo, replicando as notícias da imprensa, destacou que uma quebradeira comparável com a de Santo Amaro ocorreu algumas semanas antes no bairro do Grajaú, onde "foram depredados 27 carros da Viação Bola Branca, chegando a incendiar dois deles, na estrada do Bororé".[768] A *Folha de S. Paulo* creditou a revolta dos populares ao atraso premeditado dos ônibus. O tumulto teve início "por volta das 6h30" do dia 16 de março e "só terminou no final da tarde". Consta na matéria que "dezenas de pessoas ficaram levemente feriadas", mas os "policiais só interferiram, por volta das 12h40, quando funcionários da Bola Branca tentaram romper, a tiros de revólver, o bloqueio dos moradores".[769] Naquela altura, as empresas que prestavam o serviço de transporte público na capital paulista, com o "objetivo de pressionar a prefeitura a elevar a tarifa de Cr$ 60 para Cr$ 75",[770] promoviam um boicote limitando a circulação da frota de ônibus. Essa medida deixou os usuários indignados "com a superlotação dos coletivos e os longos intervalos" de espera.[771] Testemunha ocular da confusão, o cobrador Gilvan Manoel de Lima relatou para a reportagem da *Folha* que, "como ninguém

[768] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.
[769] **Folha de S. Paulo**. População reage e destrói ônibus. São Paulo, p. 15, 17 mar. 1983.
[770] Ibidem.
[771] Ibidem.

encontrava lugar", os que ficaram do lado de fora "começaram a atirar pedras nos ônibus, obrigando os passageiros a descer".[772] O pedreiro José Maria dos Santos expressou a impaciência das pessoas que dependiam do transporte público para se deslocarem até seus locais de trabalho: "isso é um absurdo, todos os assalariados da região estão perdendo dias de trabalho com a falta de ônibus. Fiquei até às 7 e não fui trabalhar, pois logo começou o quebra-quebra".[773] A destruição dos ônibus no bairro do Grajaú tinha pouco a ver com a posse do novo governador como queria o SNI, já que os manifestantes censuravam a conduta das empresas, que afetou um serviço essencial que ditava a rotina da cidade.

A espionagem do SNI, contudo, não se ateve apenas à analogia entre os saques de 1983 e as avarias no Grajaú. Os investigadores estavam interessados em uma possível visita efetuada por representantes políticos ao local conflagrado na parte da tarde. Segundo consta nos registros da agência de São Paulo, o então vereador Walter Meyer Feldman do PMDB, acompanhado por integrantes do PCdoB e do PT, teria dito na assembleia organizada pelos moradores da região que "na seca nordestina, quando falta comida, o povo invade armazéns. Na periferia, quando já não há condição de pagar aluguel, o povo ocupa terrenos ou casas. E quando falta transporte por safadeza dos empresários, a resposta justa do povo é a que foi dada".[774] A fala atribuída ao vereador evocava noções de justiça e injustiça que conferiam legitimidade às ações dos populares. De toda maneira, a provável afirmação de Feldman não era desprovida de exemplos da realidade. A cobertura dos principais jornais do país na primeira metade da década de 1980 comprova que ameaças de saque e motins palpitavam em algumas regiões do Nordeste brasileiro.

Em 10 de setembro de 1981, o correspondente da *Folha de S. Paulo* alocado em João Pessoa, capital da Paraíba, escreveu que, "revoltados por não terem sido alistados em frentes de trabalho da empresa governamental Emater, cerca de mil flagelados invadiram o comércio da cidade de Cajazeiras, no alto sertão paraibano, saqueando lojas e barracas do mercado, em busca de comida".[775] Tudo começou quando alguns agricultores, "desesperados pela fome e pela seca, receberam a informação de que a Emater reiniciaria o alistamento em massa de flagelados da seca".[776] Com a notícia espalhada, desde cedo "centenas de homens, mulheres e crianças postaram-se nas imediações do escritório da empresa, à espera do anúncio do

[772] Ibidem.
[773] Ibidem.
[774] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.
[775] **Folha de S. Paulo**. Mil flagelos na Paraíba saqueiam bancas do mercado. São Paulo, p. 5, 10 set. 1981.
[776] Ibidem.

alistamento". O número de inscrições disponíveis, porém, foi muito aquém do estimado em vista do contingente humano que compareceu ao local. O panorama era impactante e os "mais exaltados passaram a insultar os companheiros alistados, obrigando o pessoal da Emater a chamar a polícia, que tentou dispersar a multidão de famintos".[777] Em seguida, "os flagelados caminharam até a Prefeitura local, tentando falar com o prefeito, que se recusou a recebê-los. Temendo os saques, os donos de algumas lojas começaram a baixar as portas".[778] O roteiro dos acontecimentos em Cajazeiras é idêntico ao de Santo Amaro. A semelhança, portanto, não é mera coincidência. Muito provavelmente as práticas de saques que ocorriam no Nordeste em tempos de escassez de alimentos foram recriadas no âmago dos circuitos migratórios em direção aos centros urbanos da região Sudeste do país.

O historiador Daniel Horta Alvim argumenta que o tema da fome ganhou relevância no debate público entre as décadas de 1970 e 1980, em grande parte devido à conjunção de alguns fatores. A "alta inflacionária criou um clima de desconfiança popular sobre a honestidade dos comerciantes que 'aumentavam os preços dos alimentos, enquanto o povo passava fome'". Ao mesmo tempo, "alguns bispos da Igreja Católica vinham defendendo publicamente a ideia de que 'não era pecado roubar para não morrer de fome'". Além disso, a prolongada estiagem nordestina de 1979 reacendeu a discussão sobre a "prática de 'pegar comida sem pagar' em períodos de seca climática", prática essa que configurava uma "espécie de rito social forjado historicamente e experimentado como forma de garantir a sobrevivência de uma larga população empobrecida no campo" (Alvim, 2016, p. 129-153). Nessa região do país, os saques não representavam uma surpresa, pois esse costume havia adquirido "status de tradição socialmente legitimada" (Alvim, 2016, p. 153). O historiador identifica a persistência de certas características dos saques nordestinos nos motins que ocorreram em 1983, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Tal comparação é pertinente. Na seca que assolou o Nordeste em 1970, por exemplo, "um número imenso de famílias não inscritas nas Frentes de Emergências passou a migrar para os centros urbanos locais, exigindo alimentos a qualquer custo e saqueando armazéns públicos ou casas comerciais" (Alvim, 2016, p. 153). Alguns episódios contavam até mesmo "com o consentimento dos proprietários e das autoridades públicas da região" (Alvim, 2016, p. 153). Em certa medida, afirma Alvim, a "trajetória das lutas populares nordestinas lança luz sobre os distúrbios verificados em São Paulo, durante o mês de abril de 1983, como também sobre outras experiências" que se espalharam pelo país, "como foi o caso das mobilizações ocorridas na região metropolitana do Rio de Janeiro"

[777] Ibidem.
[778] Ibidem.

(Alvim, 2016, p. 154). Estamos, desse modo, lidando com um fenômeno que retêm experiências sociais de longo prazo e que deixou suas digitais na sociedade brasileira.

A transição política dos mais pobres não estava condicionada às negociações palacianas, mas a uma compreensão ética do que era justo ou não, formatada de acordo com cenários concretos sentidos na pele por quem historicamente teve seus pedidos ignorados pelas elites responsáveis por dirigir as entidades decisórias do poder. A despeito das acomodações reinantes no fim da ditadura militar, muitos atores políticos e religiosos da abertura confiavam que as demandas provenientes dos motins da fome, do desemprego e da luta por moradia seriam incorporadas ao futuro regime democrático. Os embates diários das classes populares culminaram em uma estável plataforma política que foi abraçada por movimentos sociais e pelo campo das esquerdas na Nova República.

No dia 6 de abril de 1983, os tumultos em São Paulo chegaram ao seu terceiro e último dia. O governador Franco Montoro contou com o aval do Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns para apaziguar os ânimos nas ruas. O religioso pediu aos coordenadores das Dioceses da capital e aos representantes das CEBs que utilizassem as celebrações eucarísticas, bem como a influência dos organismos cristãos junto à sociedade, para amenizar as tensões na periferia.[779] O governador também esteve reunido com parlamentares e concedeu uma entrevista coletiva para anunciar as medidas de combate ao desemprego, o que implicava em abrir frentes de trabalho e arrecadar alimentos para distribuir aos desempregados.

Os motins de abril provocaram um rastro de destruição bastante expressivo. Os números do SNI coincidem com a apuração da imprensa e das forças de segurança. A contagem preliminar totalizava 200 estabelecimentos comerciais saqueados, 127 feridos e 1 morto, além de 566 prisões efetuadas e 125 automóveis danificados. Os manifestantes teriam deixado suas pegadas – "vidros quebrados, lojas e supermercados arrombados e saqueados, pedaços de paus, sapatos perdidos na fuga à perseguição policial – em, no mínimo, 40 quilômetros de ruas,

[779] Segundo matéria da *Folha de S. Paulo*, publicada na edição do dia 9 de abril, o arcebispo "afirmou não ter dúvida de que os tumultos foram um movimento organizado, que contou com a participação de 'baderneiros' já conhecidos de outros movimentos". Por outro lado, apesar de elogiar a ação de Montoro, o religioso ressaltou que o povo deveria "ser esclarecido sobre alguns aspectos". Dom Paulo Evaristo reuniu 50 coordenadores das Dioceses de São Paulo e solicitou que sua mensagem, intitulada *Aos homens de boa vontade*, fosse divulgada nas celebrações eucarísticas. No texto, o arcebispo alegou que "a exploração ocorrida na capital despertou 'a nossa responsabilidade para o desamparo absoluto em que se encontram as vítimas do desemprego. Elas não têm, nada podem esperar, se não se modificarem completamente as condições atuais". Ademais, Dom Paulo Evaristo Arns ressaltou que "os semeadores de boatos alarmantes têm de encontrar o povo preparado para identificar as tramas de desordeiros de qualquer origem". E concluiu a mensagem defendendo a necessidade de "criar canais para que os vitimados pela opressão econômica tenham voz e vez na busca dos caminhos de uma sociedade mais justa". **Folha de S. Paulo**. Cardeal adverte contra baderneiros. São Paulo, p. 11, 9 abr. 1983.

avenidas e praças da cidade".[780] A agência de São Paulo não podia brigar contra os fatos e, no balanço final sobre os distúrbios, precisou reconhecer que entre as "causas predominantes" da revolta popular "sobressaíram o agravamento do desemprego (7,8%) e o recrudescimento da inflação (10,1%) no mês de março".[781] Os espiões da ditadura encerraram o relatório replicando uma análise elaborada por José Pastore, assessor do ministro Murilo Macedo, em artigo publicado na *Folha de S. Paulo*. Em seu texto, Pastore faz uma leitura ampla da possibilidade de ruptura da ordem em contextos transicionais. Segundo ele, "nos períodos de transição, a própria autoridade tende a sofrer crises de respeitabilidade, e as regras tornam-se obscuras e, em decorrência, emerge o estado de anomia".[782] O quadro de violência poderia piorar caso a anomia atingisse as instâncias encarregadas de manter o controle social, como a polícia e a justiça. Esse enfoque era oportuno ao SNI e talvez indicasse a cartada final da saída autoritária da ditadura. Na falta de uma distensão social, a rebeldia da plebe, como se deu em abril daquele ano, deveria ser contida para não gerar um estado de anomia. Logo, seria crucial preservar um arcabouço jurídico e zelar pela manutenção de um aparato policial afinado ideologicamente com o regime e que não se deixasse "contaminar" por ideias "exóticas", o que serviria para anular as esquerdas e as pretensões democráticas da população de baixa renda.

O discurso religioso parece ter ficado fora do cálculo das explicações redigidas pela comunidade de informações acerca dos acontecimentos de abril, embora tal componente estivesse onipresente em situações específicas que precederam o levante de Santo Amaro. Esse juízo se inverteu completamente no segundo semestre do ano de 1983, quando a agência do SNI de Fortaleza acusou os cristãos progressistas de incitar os flagelados atingidos pela seca. Em relatório do início de setembro de 1983, em meio à longa e terrível estiagem que assolava o estado do Ceará, os espiões condenavam o exagero das notícias difundidas pelos veículos de comunicação. A tensão social predominante em terras cearenses, conforme reportado para a agência central, era acentuada pela cobertura "tendenciosa da imprensa, especialmente da televisão, e de lideranças políticas e empresariais, as quais, no afã de sensibilizar a opinião pública nacional e o Governo Federal", recorriam ao "sensacionalismo jornalístico na divulgação sistemática de quadros chocantes de miséria no interior".[783] As imagens alarmantes

[780] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.
[781] Ibidem.
[782] Ibidem.
[783] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 091/16/AFZ/83. Incitamento a flagelados da seca, no Ceará. 02 de setembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 22101/83.

das telas quase sempre exibiam os flagelados "invadindo as cidades" e "saqueando o comércio ou os supermercados da COBAL" – Companhia Brasileira de Alimentos.[784] Em uma dessas investidas, no sertão de Quixeramobim, "cinegrafistas e repórteres da TV Verdes Mares foram transportados ao município com antecedência" para gravar os incidentes. As despesas do deslocamento da equipe teriam ficado por conta do Centro Industrial do Ceará (CIC), associação que congregava os chamados "empresários jovens" do estado e que entrou na mira dos observadores do SNI.

A cidade de Pacajus testemunhou algo parecido alguns dias antes, com o ingresso de uma leva de mulheres empobrecidas que estavam à procura de emprego e alimentação. A TV Verdes Mares também filmou a invasão que teve a colaboração do prefeito da cidade, José Wilson Alves Chaves. Para o SNI, o representante municipal fazia um jogo de cena a fim de dramatizar a situação na frente das câmeras. A agência de Fortaleza, no entanto, percebeu a predisposição de uma parcela do empresariado da região em abandonar o barco do regime militar, movimento que não configurava nenhum ineditismo. A nível nacional, como sugere o cientista político Adriano Codato, as alterações no funcionamento burocrático do Estado ditatorial promovidas por Ernesto Geisel levaram, entre 1974 e 1975, a uma "campanha contra a estatização da economia brasileira" encampada por uma fração da burguesia do país. Não tardaria para que essa iniciativa, com interesses corporativos muito bem definidos, viesse a endossar a "redemocratização do sistema político, que ganhou, nos meios empresariais, grande intensidade a partir de meados de 1977 e praticamente se 'universalizou' em 1978" (Codato, 1995, p. 56). O empresariado explorava os problemas sociais para reforçar a crítica do que entendia ser um excesso de intervencionismo estatal do governo militar. De tal segmento despontaria o receituário econômico em defesa das diretrizes neoliberais, dissimuladas por um discurso de enaltecimento da livre iniciativa privada como alternativa para enfrentar os desafios do país.

Até mesmo a Rede Globo lançou uma campanha intensa e de largo alcance, em parceria com a Legião Brasileira de Assistência, para arrecadar doações, naquela que ficou conhecida como "Nordeste Urgente".[785] Na cadeia de comando do serviço de espionagem, contudo, a cobertura da imprensa referente aos saques ocasionados pela seca nordestina era apenas mais um ingrediente que deveria ser acrescentado às práticas de "agitação normalmente desenvolvidas por elementos do 'clero progressista' e das várias organizações de esquerda junto

[784] Ibidem.
[785] **O Globo**. Nordeste une e comove o país. Rio de Janeiro, p. 1, 19 set. 1983.

aos flagelados do interior e aos favelados da capital (muitos deles migrantes do sertão)".[786] A agência de Fortaleza concluiu que o panorama esboçado poderia "gerar consequências graves para a tranquilidade da área" monitorada.[787] Em outubro de 1983, o Centro de Informações do Exército lavrou um relatório sobre o "quadro de convulsão social em decorrência da seca no Nordeste".[788] O órgão de inspeção ligado ao Ministério do Exército parece ter levado em conta o encaminhamento dos colaboradores do SNI de Fortaleza e decidiu avaliar o problema revisitando a incidência da estiagem naquela região, para só depois focar nos pretensos "agitadores" dos saques:

> Há cinco anos o Nordeste enfrenta o fenômeno da seca. As medidas adotadas não acarretaram substanciais mudanças no padrão de vida da população, notadamente da interiorana. Em razão das dificuldades que o sertanejo vem enfrentando com a falta de alimentos e de água, o êxodo rural para os grandes centros urbanos vem crescendo dia a dia. Essa situação tende a agravar-se uma vez que ainda enfrentaremos um período de 4 meses com pouca possibilidade de mudança no quadro climático, período em que mesmo nos anos de normalidade pluviométrica não ocorrem precipitações.
> A situação no Estado do Ceará torna-se mais crítica tendo em vista que além de possuir uma população igual à do Piauí e Maranhão juntas, não dispõe de rios perenes, vales úmidos ou regiões de transição para a Floresta Amazônica. Este aspecto, acrescido do fato de que os grandes reservatórios estão em vias de secar, não oferece opções ao homem do campo, senão a de migrar para os centros urbanos, movidos pela fome e particularmente pela sede.[789]

No Ceará, até o fechamento do relatório, contabilizava-se por volta de 37 invasões e saques em cidades do interior.[790] A busca incessante por comida através de ofensivas direcionadas aos depósitos da Companhia Brasileira de Alimentos era a principal característica das ações coordenadas por indivíduos que carregavam em seus ombros o peso da miséria. O Centro de Informações do Exército verificou que, em algumas circunstâncias, "a excessiva concentração de rurícolas em determinadas cidades" tinha "conotação reivindicatória", uma vez que a grande maioria das pessoas envolvidas pedia às autoridades competentes a abertura de "novas vagas nos chamados 'bolsões da seca'".[791] Essas solicitações seriam encorajadas por

---

[786] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 091/16/AFZ/83. Incitamento a flagelados da seca, no Ceará. 02 de setembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 22101/83.

[787] Ibidem.

[788] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - Centro de Informações do Exército. Informação n. 2002s/102-A9-CIE. Perspectivas de um quadro de convulsão social em decorrência da seca no Nordeste. 4 de outubro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 37422/83.

[789] Ibidem.

[790] Sobretudo nos municípios de Canindé, Camocim, Crato, Pacajus, Pedra Branca, Quixadá, Quixeramobim e Senador Pompeu.

[791] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - Centro de Informações do Exército. Informação n. 2002s/102-A9-CIE. Perspectivas de um quadro de

políticos de oposição bastante famosos na região e contavam com o respaldo de integrantes do clero, que supostamente falavam em suas homilias que não era pecado roubar para comer e assim saciar a fome. A realidade é que o incitamento dos flagelados da seca, na lógica da comunidade de informações, havia se convertido em uma ocorrência constante nos últimos meses no Nordeste brasileiro e surgia acompanhado de reprovações veementes ao governo militar. Os espiões davam a impressão de estar de mãos atadas diante do tamanho do buraco. Para o historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva, nos dois últimos anos de Figueiredo no poder "se organizou a transição final entre a ditadura e um regime democrático-representativo, num momento em que o governo perdia toda a iniciativa e permitia, por inércia e inapetência, que os partidos de oposição e as ruas das grandes cidades ditassem o ritmo da abertura" (Silva, 2017, p. 273). Servia de consolo aos agentes do SNI dedicar-se a manter viva a máquina de informações e situar seus futuros adversários no mundo político, por isso a ênfase em seguir no encalço das lideranças que estariam alegadamente tirando proveito de um contexto de crise para encorajar a rebeldia das classes populares.

A reação da ditadura à seca foi bastante tímida. O Centro de Informações do Exército reportou que alguns prefeitos cearenses trabalhavam para atenuar os saques com a distribuição de mantimentos e a criação de novos postos nos "bolsões da seca". Nos municípios em que o programa de emergência era gerenciado pelas Forças Armadas teria sido proposto "um cestão de alimentos vendido ao trabalhador do 'bolsão' ao custo de Cr$ 9.300,00", contendo arroz, feijão, café, barras de sabão, farinha, rapaduras, milho, açúcar e óleo. Entretanto, alertava o relatório, a inflação voraz elevaria o valor do cestão para Cr$ 11.300,00, o que certamente causaria todo tipo de transtorno entre os setores de baixa renda. O desastre econômico do final da ditadura tornava o custo de vida e a fome partes de uma cultura política popular que perduraria na Nova República. Em sua tese de doutorado, o historiador Charleston José de Sousa Assis argumenta que, em meio ao regime de exceção, a inflação e as perdas salariais moldaram experiências que deixaram marcas no vocabulário e na própria memória social dos mais pobres, o que ajudaria a elucidar a adesão desses segmentos ao Plano Cruzado do governo Sarney. O entendimento segundo o qual a inflação era a principal inimiga do país "foi ao encontro de profundas aspirações populares, dentre as quais a crença de que era papel do governo garantir dignas condições de subsistência a seu povo" (Assis, 2012, p. 220-221). O comprometimento social em torno de uma plataforma econômica abarcava elementos de ordem moral, pois o discurso em defesa do Plano Cruzado, afirma o autor, "foi direcionado a uma

convulsão social em decorrência da seca no Nordeste. 4 de outubro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 37422/83.

população que já estava, em certo sentido, mobilizada em termos classistas" (Assis, 2012, p. 220-221). Desse modo, não é estranho que a candidatura de Fernando Henrique Cardoso construída em cima do Plano Real algum tempo depois tenha sido sufragada nas urnas.

Ao suprimir a influência exercida por religiosos e figuras de oposição no âmbito local, o Centro de Informações do Exército percebeu que os saques verificados no Ceará em 1983 também decorriam da "excessiva concentração de flagelados nas áreas urbanas, motivados e atraídos por campanhas de distribuição" de alimentos, geralmente "promovidas por determinados órgãos ou entidades, os quais nem sempre" dispunham "de mantimentos suficientes para atender a todos".[792] A frustração oriunda da repartição restrita de suprimentos provocava desespero nos populares, que em contrapartida recorriam à "prática de pilhagens aos estoques de alimentos disponíveis nas localidades".[793] Este parece ter sido o roteiro de uma série de saques, entre setembro e outubro de 1983, averiguada pela agência de Fortaleza e que implicava a participação de religiosos, componentes de movimentos sociais e militantes do Partido dos Trabalhadores.

No final de dezembro de 1983, a agência de Fortaleza preparou um longo texto com vários documentos anexados para relatar os episódios de setembro, outubro e novembro daquele ano, em que foram detidos na capital do estado dois militantes do Partido dos Trabalhadores, Rui de Holanda e Kennedy Moura, acusados de "incitarem favelados e flagelados à prática de invasões a supermercados e estabelecimentos comerciais".[794] Os protocolos policiais ficaram sob o encargo da Secretaria de Segurança Pública do estado e do Departamento da Polícia Federal. Os suspeitos foram enquadrados no artigo 286 do Código Penal Brasileiro e, em seguida, após o pagamento da fiança, acabaram postos em liberdade. Com os depoimentos recolhidos e o andar da investigação, chegou-se à tendenciosa inferência que os nominados, junto a outros indivíduos e entidades, estariam imersos em "um amplo e organizado esquema de saques, invasões e atividades contestatórias levadas a efeito em Fortaleza/CE e no interior do estado".[795] Fora os petistas, essa suposta "rede subversiva" acolhia militantes do PCdoB, alguns trotskistas e membros do clero, que estariam se valendo do Movimento de Apoio ao

[792] Ibidem.
[793] Ibidem.
[794] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 134/16/AFZ/83. Prisão de militantes do Partido dos Trabalhadores em Fortaleza/CE. 30 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2326/83.
[795] Ibidem.

Trabalhador do Campo (MATRACA) e do Movimento Contra o Desemprego e a Carestia (MCDC) para despertar a revolta das massas famélicas.[796]

O SNI nada fez além de reproduzir as diligências policiais a que teve acesso com a clara intenção de responsabilizar, a qualquer preço, as lideranças do campo progressista da região pelos saques. As versões prestadas no Departamento da Polícia Federal e na Delegacia de Ordem Política e Social deveriam convergir para deixar os militantes do Partido dos Trabalhadores em apuros. O conteúdo dessa trama elaborado pelas autoridades competentes já é bastante conhecido: o povo manipulável e sem capacidade de fazer escolhas por conta própria, carecia de tutela para não ficar refém de grupos contrários ao regime que fomentariam planos desestabilizadores. Para a nossa sorte, os espiões da agência de Fortaleza, na ânsia de demonstrar algum serviço aos seus superiores, adicionaram no relatório a íntegra dos depoimentos concedidos pelos acusados e por testemunhas que teriam presenciado de perto a maré de saques no Ceará.

Esses relatos não devem ser interpretados sem uma breve ponderação sobre a eventual coação sofrida pelos declarantes, principalmente as testemunhas que sustentariam a tese das forças policiais para incriminar os petistas. O caso narrado a partir da agência de Fortaleza parece validar a premissa de que as classes populares se apropriaram da linguagem humanista cristã para contestar uma condição de vulnerabilidade social extrema. Havia um repertório em pauta capaz de mobilizar indivíduos pobres que, ao perceberem o colapso das regras morais que davam estabilidade aos seus mundos, passaram a reivindicar direitos mínimos que assegurariam a sua própria subsistência. Embora essa gramática fosse comum nos espaços ocupados pelo cristianismo progressista, não há dúvida que as ações populares faziam esse mesmo repertório escapar da supervisão dos religiosos.

Ao analisar as cópias reunidas no documento do SNI, nota-se que o papel do petista chamado Rui de Holanda, implicado nos saques de setembro de 1983 na cidade de Fortaleza, se assemelha muito mais à figura de uma liderança local, ou de um modesto emissário, do que propriamente de um agente subversivo. No vigésimo primeiro dia daquele mês, o acusado apresentou sua versão dos fatos para a escrivã da Superintendência Regional da Polícia Federal do Ceará. Rui de Holanda era presidente do Conselho de Bairro da Granja Portugal, função que

[796] O relatório do SNI de Fortaleza ressalta a participação de Maria Luíza Fontenele, então deputada estadual pelo PMDB do Ceará, e Raimunda Cleide, mais conhecida como Irmã Cleide, advogada que atuava junto ao Sindicato de Trabalhadores Rurais da região de Crateús e contava com o apoio de Dom Antônio Batista Fragoso. Além disso, são citados representantes da Central Única dos Trabalhadores, União das Mulheres Cearenses, Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza, Diretório Acadêmico da Universidade Estadual do Ceará, União das Comunidades da Grande Fortaleza, Comissão Pastoral da Terra, Comitê Democrático Popular e Diretório Acadêmico do Instituto de Ciências Religiosas.

ocupava desde 1979. Seus laços políticos estavam distantes de dissipar as desconfianças que pairavam sobre sua forma de agir. O interrogado liderava o núcleo do PT do bairro em que desempenhava alguma ascendência e fazia parte do diretório regional da agremiação, além de contribuir com o Movimento Contra o Desemprego e a Carestia e o Movimento de Apoio ao Trabalhador do Campo, o último também integrado pela deputada estadual Maria Luíza Fontenele. No dia 18 de setembro, data da sua prisão em flagrante, o mesmo disse que chegou à Praça da Imprensa e deparou-se com uma "média de aproximadamente quatrocentas pessoas, entre flagelados e favelados". Uma missa estava prevista para acontecer no local, mas não chegou a ser realizada por motivos que Rui de Holanda não soube explicar. O depoente afirmou que os semblantes daquelas pessoas o deixaram comovido, elas "se queixavam de muita fome", argumentou em sua defesa.[797] O petista, então, teria sugerido a elas que não reportassem essa queixa a sua pessoa, mas que deveriam gritar e agitar as sacolas, os sacos e os chapéus que carregavam para pedir alimentos. A orientação teve efeito e o motim popular tomou corpo, rendendo a Rui de Holanda um auto de prisão em flagrante.

Os policiais queriam atribuir ao acusado a imagem de alguém que cativava com facilidade as massas famintas, porém os vestígios apontam que Rui de Holanda era um sujeito metódico, com vínculos acadêmicos, cujo olhar antropológico se incumbia de deixar registrado os problemas sociais de seu tempo e as peripécias da militância partidária. Não que o denunciado quisesse rechaçar tal rótulo, já que uma das coisas que provavelmente movia suas ações era a frívola intenção de organizar as lutas populares. No "ato de sua prisão em flagrante, foi encontrado em seu poder um relatório, em manuscrito, em papel tipo ofício, num total de quatro folhas, sobre às vezes em que o declarante saiu em companhia de favelados residentes na Granja Portugal para mercantis, Igreja e Prefeitura Municipal", com o objetivo de conseguir "alimentos para a população faminta do bairro".[798] Redigidos em próprio punho, o petista teve que explicar o conteúdo do pequeno diário que portava e classificou as investidas em busca de comida junto ao povo humilde como "atos de pressão". O enredo apresentado por Rui de Holanda coloca o historiador em face de práticas e retóricas compartilhadas pelas classes populares que estavam permeadas de referências religiosas e assumiram a forma de protesto em reação a uma quebra do ordenamento moral traduzida pelo espectro da fome. Havia algo mais

[797] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 134/16/AFZ/83. Prisão de militantes do Partido dos Trabalhadores em Fortaleza/CE. 30 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2326/83.
[798] Ibidem.

denso por trás da revolta popular, de modo que a colaboração do petista para os saques não explicaria tudo, como queria o SNI.

Em seu depoimento na Superintendência da Polícia Federal do Ceará e nos seus manuscritos, Rui de Holanda descreveu o que seriam os "atos de pressão". Um deles ocorreu em frente à Catedral de Fortaleza, no dia 9 de setembro, com a presença de aproximadamente setecentas pessoas, "entre as quais trinta e uma eram da Granja Portugal". Na ocasião, o declarante havia combinado de encontrá-las na Praça da Sé, o "local preferido dos favelados e flagelados do Ceará em razão de ficar próximo aos armazéns, Prefeitura e por ser também" uma área ampla. Nos rabiscos que guardavam o seu testemunho pessoal dos acontecimentos, o petista expôs algumas divergências com o padre da região, acusado de ser omisso e não prestar "qualquer assistência ao povo". O religioso não teria aconselhado o pessoal a entrar na Igreja quando foi preciso e muito menos telefonado para as autoridades competentes a fim de apaziguar os ânimos da plebe. Se Rui de Holanda possuía eventuais atritos com os sacerdotes católicos, o mesmo não pode ser dito dos populares que suplicavam por mantimentos para acabar com a fome, que tinham na Praça da Sé uma espécie de porto seguro.

No dia 16 de setembro, houve outro "ato de pressão" organizado que se arrastou da Casa Paroquial de Parangaba até o armazém da COBAL, passando por um pequeno estabelecimento conhecido como 7 de Setembro. Nessa manifestação que antecedeu a data da sua prisão, Rui de Holanda chegou por volta das 14h na Praça da Igreja para se encontrar com os moradores da Granja Portugal, conforme o combinado. O depoente alegou que, em questão de poucas horas, "começaram a chegar pessoas de outras localidades que se aglomeraram em frente a Casa Paroquial", provocando o fechamento da unidade da Companhia Brasileira de Alimentos.[799] Mais uma vez o petista repudiou a postura do sacerdote da paróquia do bairro por tratar "muito mal as pessoas, chamando-as de mentirosas e desonestas e expulsando as mesmas" do lugar em que estavam concentradas. Rui "dirigiu-se ao vigário, dizendo que ele falava tanto em caridade e bondade, mas na hora da precisão era contra o povo".[800] Não se têm provas empíricas para contrapor a declaração de Rui sobre os igrejeiros, nem há como saber o motivo das opiniões desabonadoras a respeito desses religiosos. Poderia ser algo casual ou programático, até porque as testemunhas confirmam o provável trânsito do petista nos meios cristãos da região. Segundo seu relato, o vigário da paróquia de Parangaba sentiu-se pressionado e "chegou a distribuir um quilo de arroz para cada uma das pessoas que ali se encontravam".[801] Em virtude da gravidade

[799] Ibidem.
[800] Ibidem.
[801] Ibidem.

do cenário, os mantimentos não foram suficientes e os populares "dirigiram-se até o Mercantil 7 de Setembro, sendo barrados pelo subgerente que pediu que todos aguardassem" do lado de fora da instalação. Foi quando o destemido Rui de Holanda procurou intermediar a controvérsia e se reuniu a portas fechadas com o gerente responsável pelo estabelecimento, que se comprometeu a doar alguns quilos de farinha para aquelas pessoas. A essa altura as forças de segurança já estavam cientes da ocorrência. Consumada a distribuição dos alimentos, "quando já se deslocava para a sua residência, o declarante foi detido por dois policiais e levado até o 5º Distrito, sob a alegação de ter insuflado as pessoas a invadirem o mercantil, onde após ter prestado esclarecimentos ao delegado foi liberado".[802]

A Delegacia de Ordem Política e Social do Ceará correu atrás de testemunhas que pudessem sustentar a tese de que o petista era o líder das aglomerações que quase sempre terminavam em pilhagens. A doméstica Cleide Maria de Sousa, moradora de uma comunidade pobre, localizada no bairro Granja Portugal, relatou que, perto do horário do almoço do dia 2 de novembro, avistou Rui de Holanda enquanto estava em sua residência. Ao ser inquirida pelas autoridades, a mulher de 22 anos contou que o suspeito se aproximou dela e perguntou qual o seu nome. Segundo o depoimento, o rápido diálogo foi suficiente para Rui informar que um mercantil próximo "estava distribuindo mantimentos ao povo".[803] Após o aviso, o líder comunitário teria se retirado para chamar mais gente. É difícil acreditar que Cleide não estivesse familiarizada com a "boa-nova" trazida pelo interlocutor, levando em conta o histórico de atuação de Rui naquela região. Para as forças de segurança, o ato de percorrer o bairro encorajando as pessoas a participarem da entrega de alimentos nas adjacências colocava o petista no epicentro dos saques. A ansiedade para responsabilizar o nominado certamente prevaleceu, retirando toda a agência da depoente e ocultando as fecundas redes de solidariedade vigentes no cotidiano popular que foram mobilizadas para enfrentar a fome.

Ao "tomar conhecimento do fato", Cleide "se deslocou até a residência de suas amigas, a fim de irem juntas ao mercantil, onde estava sendo distribuído os mantimentos".[804] Ao chegar no local indicado por Rui de Holanda, a declarante observou a presença de muitos populares, alguns inclusive carregavam sacos vazios e penduravam em cima da cabeça. Porém, a mulher teria percebido o dono do estabelecimento em posse de um revólver para impedir a invasão. O medo a fez retornar para casa sem ter alcançado nada, literalmente com o "saco vazio". A

[802] Ibidem.
[803] Ibidem.
[804] Ibidem.

frustração salta aos olhos na declaração prestada pela testemunha, mas os policiais fizeram pouco caso disso.

Se nas palavras de Cleide, Rui aparece como um emissário da distribuição de provisões para o povo pobre, a também doméstica Maria Silva da Rocha trouxe à tona as referências religiosas dessas dramáticas concentrações populares em busca de comida. Em seu depoimento, a moradora do bairro Granja Portugal deu a entender que um homem de nome Rui de Holanda promovia com certa frequência reuniões na casa em que morava. Em certa ocasião, a depoente foi até a Igreja do bairro, pois tinha "ouvido falar que ali iriam distribuir alimentos". Ao chegar no templo, encontrou o nominado. O tão esperado caminhão com as mercadorias não apareceu e, de acordo com o relato de Maria, Rui "disse que todos deveriam ir" para a residência de uma religiosa não identificada.[805] As narrativas das duas mulheres são semelhantes, de modo que não é possível descartar a hipótese de que elas estivessem falando sobre o mesmo episódio.[806] Uma outra menção à Igreja feita por Maria Silva da Rocha parece aludir a um acontecimento no início de novembro, quando a "depoente estava em sua casa e viu passar pessoas com bolsas para" a paróquia local.[807] Animada, ela resolveu ir também. No templo de Deus, deparou-se novamente com o acusado de organizar os motins da fome, que aparecia cercado por centenas de pessoas. Como os alimentos aparentemente não seriam entregues, Rui de Holanda teria mandado dois homens inspecionar o movimento de um mercantil do bairro. Ao receber os detalhes, indicou "que o povo fosse em direção" ao estabelecimento. Todos deveriam entrar pela porta dos fundos, sem medo, pois "a polícia não poderia bater, nem prender ninguém", disse. Caso fossem interpelados, os saqueadores deveriam argumentar que "era a fome que mandava".[808] Maria Silva da Rocha não aprovou o gesto de obter comida daquela maneira e resolveu ir embora, conforme ressaltou para a escrivã da delegacia.

Não era de bom tom ficar malvisto pela polícia, Cleide e Maria sabiam como ninguém que a corda sempre rompe do lado mais frágil, o que não anula o testemunho de ambas. No entanto, o SNI de Fortaleza tinha motivos plausíveis para supor que o clero progressista estava envolvido direta ou indiretamente na onda de protestos que varreu o estado cearense no segundo semestre de 1983, em que pese a explicação da Polícia ter como foco a "ação dos agitadores".[809]

---

[805] Ibidem.

[806] Os acontecimentos retratados por Cleide Maria de Sousa teriam ocorrido no dia 2 de novembro, já Maria Silva da Rocha referiu-se ao dia 1 de novembro.

[807] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 134/16/AFZ/83. Prisão de militantes do Partido dos Trabalhadores em Fortaleza/CE. 30 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2326/83.

[808] Ibidem.

[809] A interpretação das forças policiais ganhou visibilidade na imprensa. Em sua edição do dia 5 de novembro, o jornal *O Povo*, o periódico mais longevo do estado do Ceará, publicou uma matéria com o título "Polícia garante

Seria muita pretensão achar que dois militantes sozinhos persuadiram centenas de pessoas a requerer comida, invadir armazéns e levar o drama da fome para o espaço público. No relatório enviado para a agência central, o anexo de algumas fotos tiradas na capital comprovaria a "utilização das dependências da Arquidiocese, como a própria Catedral e o Instituto de Ciências Religiosas", como lugares de "refúgio dos saqueadores".[810] A imagem de pessoas correndo em direção a entrada do Instituto de Ciências Religiosas, capturada pelo fotógrafo do jornal *O Povo*, deixa pouca margem para dúvidas. A cena foi publicada na edição do dia 5 de novembro do referido periódico, bem na parte superior da página que realçava o título da matéria com os dizeres "A fuga para um abrigo seguro".

As súplicas dos saqueadores eram a um só tempo legítimas e angustiantes. Os comentários de alguns indivíduos que participaram de uma das manifestações por comida foram reproduzidos em uma pequena nota do *Jornal do Brasil*, em sua edição de 13 de setembro de 1983, e servem como um termômetro para mensurar a percepção popular dos fatos. No dia anterior a publicação da matéria, "cerca de 1 mil e 500 pessoas, a maioria mulheres e crianças residentes em bairros da periferia da cidade, cercaram o prédio da Prefeitura de Fortaleza, próximo à Catedral Metropolitana, e com gestos e gritos pediram ao Prefeito César Cals Neto 'alguma coisa para comer'".[811] Os apelos foram praticamente em vão, pois o representante municipal não estava despachando em seu gabinete naquele dia. Com receio de acontecer o pior, os assessores do prefeito "chamaram uma tropa de choque da PM". Segundo consta, "um dos secretários do Governador Gonzaga Mota, que passou pelo local de automóvel, comentou: 'Isto é só o começo do que vem por aí. O pessoal de Brasília tá brincando com o povo nordestino'".[812]

Em frente à prefeitura da capital, a turba se formou logo nas primeiras horas da manhã. A "maioria das pessoas procedia do Conjunto Palmeiras" – local em que havia "mais de cinco mil casas e quase toda a população" estava desempregada – e "dos bairros de Granja Portugal, Autran Nunes, Bom Jardim, São José e Canindezinho".[813] A atmosfera de nervosismo "assustou

que os saques resultam da ação de agitadores", por meio da qual abordou as ocorrências da seguinte forma: "O bacharel Adilberto Leite, Delegado da Secretaria de Segurança, garante que os saques praticados em Fortaleza resultam da ação de insufladores, e anuncia diligências para que todos os focos de perturbação da ordem sejam detectados. Paralelamente, a Polícia Militar armará esquema para coibir o abuso. Nas imediações do Instituto de Ciências Religiosas, ontem, os saques aos caminhoneiros continuaram. Até um caminhão que transportava aves (galinhas vivas) foi alcançado".

[810] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 134/16/AFZ/83. Prisão de militantes do Partido dos Trabalhadores em Fortaleza/CE. 30 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2326/83.

[811] **Jornal do Brasil**. Multidão pede comida em Fortaleza. Rio de Janeiro, p. 4, 13 set. 1983.

[812] Ibidem.

[813] Ibidem.

os comerciantes das Ruas Governador Sampaio e Sena Madureira", área ocupada pelo "comércio atacadista de cereais", que decidiram fechar "as portas de seus armazéns".[814] Enquanto mais gente chegava, ouvia-se os gritos vibrantes de "queremos emprego". Raimunda Pereira da Silva, mãe de cinco filhos, narrou uma história comovente: "Nós estivemos aqui sexta-feira de manhã. As moças que nos deram comida disseram que hoje ia ter mais comida, que a de sexta foi pouca e se acabou logo".[815] A sua ida ao prédio da prefeitura da cidade justificava-se pela esperança de receber um prato de alimento, "porque estamos com fome e nossos filhos tão doentes de fome", clamou Raimunda. Moradora da Granja Portugal, a mulher queixou-se também da infraestrutura precária do bairro, uma vez que lá havia dois chafarizes, porém um não funcionava e outro jorrava água salgada.

Por volta das 10h, a confusão teve início quando a polícia agiu com truculência para dispersar a multidão que se aglomerava na calçada da Prefeitura de Fortaleza. O intento das forças de segurança não terminou bem. Dona Maria do Socorro Martins gritou em direção aos policiais, pedindo que eles parassem, ao constatar que uma mulher havia caído desmaiada no chão, sem saber que era "a sua própria filha, Fernanda Antônia, de 19 anos, mãe de dois filhos menores".[816] Logo que reconheceu o rosto da jovem, a senhora rogou aflita aos prantos: "Meu Deus, meu Deus, é a Antônia, minha filha, acode aqui minha gente, ela tá sem comer há dois dias".[817] A moça foi amparada e levada até a parte interna do prédio da prefeitura, já Dona Maria caminhou para o meio da rua e implorou exaurida: "Seu Prefeito, venha cá dá de comida a esse povo. Pelo amor de Deus, salve esse povo da fome. Nós queremos só comida, seu Prefeito. Será possível que nós vamos continuar vivendo desse jeito?".[818] As cobranças imediatas despencaram no colo do poder público municipal, mas essas falas demonstram que muitas coisas estavam fora do lugar e a desordem afetava sobremaneira quem era mais suscetível a ela.

Alguns reconhecidos integrantes da ala progressista da Igreja Católica foram citados pela comunidade de informações como colaboradores ativos dos saques no Ceará, como era o caso da Irmã Cleide. O promotor de justiça da comarca de Nova Russas, um pequeno município cearense, denunciou a religiosa "por haver instigado a invasão ao Mercantil São Francisco, no

[814] Ibidem.
[815] Ibidem.
[816] Ibidem.
[817] Ibidem.
[818] Ibidem.

dia 5 de setembro de 1983".[819] Em seu despacho, Manoel Castelo Matos alegou que ficou "fartamente comprovado, através das declarações quer das vítimas, quer dos partícipes da ação delituosa", o envolvimento efetivo da religiosa.[820] Arrogando-se "advogada da multidão", Irmã Cleide teria convocado "os pacatos e ordeiros rurícolas da comunidade a deixarem as frentes de serviço em que trabalhavam, sob o pretexto de levá-los a reivindicar, junto ao Gestor Municipal, aumento salarial e a inscrição como trabalhadores nos Bolsões da Seca", escreveu o promotor. Segundo ele, o artifício adotado pela religiosa consistia em ganhar a confiança dos populares por meio de reuniões e depois persuadi-los a saquear, de forma premeditada, os armazéns comerciais da pacata cidade para saciar a fome. Fato é que Raimunda Cleide Fontes prestava auxílio aos Sindicatos de Trabalhadores Rurais da região de Crateús e desfrutava de grande prestígio com o Bispo Antônio Fragoso. Suas intervenções sociais, por sua vez, estavam perfeitamente sintonizadas com as aspirações dos grupos mais vulneráveis do Ceará, aborrecendo o promotor de justiça de Nova Russas.

No entanto, os motins da fome evidenciam apenas uma das facetas do repertório de mobilização social cristão. A agência do SNI de Fortaleza mostrava-se apreensiva quanto a outras formas de pressão ensaiadas por religiosos e militantes partidários ao lado da plebe rebelde. Em outubro, esses grupos haviam promovido a "caminhada por comida e trabalho" e a "jornada de luta contra a fome", "reunindo favelados e moradores dos bairros da periferia da capital na Praça do Ferreira e nas ruas centrais de Fortaleza".[821] Os agentes interceptaram um folheto de convocação que foi distribuído às vésperas do protesto. A mensagem do material trazia uma agenda de reivindicações comum ao processo de transição política sentido pelo povo pobre daquela região:

> A fome atinge milhares de lares cearenses. A cada quinze minutos morre uma criança da nossa terra por não ter o que comer. O desemprego joga na rua milhões de trabalhadores. Os que trabalham são duramente explorados e ganham um salário miserável. Os favelados vivem atormentados pelo despejo. Os que trabalham nos Bolsões da Seca são quase escravos e ganham Cr$ 15.300,00 por mês. Milhares de pessoas do interior abandonam suas terras em busca de comida e trabalho. O povo cearense dá mostras de não suportar mais tanta humilhação, exploração e opressão.
> Chega de tanto sofrer! Chega de tanto esperar! Chega de promessas! Somos seres humanos, queremos nossos direitos respeitados.[822]

---

[819] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 134/16/AFZ/83. Prisão de militantes do Partido dos Trabalhadores em Fortaleza/CE. 30 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2326/83.
[820] Ibidem.
[821] Ibidem.
[822] Ibidem.

Em vários documentos analisados, a vigilância política do regime levantou a possibilidade de aporte financeiro da Igreja a esse tipo de ação, sobretudo para o deslocamento de pessoas vulneráveis. Os espiões de Fortaleza, por exemplo, concluíram que o advogado da CDPDH/CE "firmou um contrato de compra de quinze mil passagens de ônibus urbanos, no valor de um milhão e meio de cruzeiros, destinados ao transporte de moradores de diversos bairros de Fortaleza ao centro da cidade".[823] Exageros à parte, uma dessas concentrações contra a fome e o desemprego aconteceu na antevéspera do Natal de 1983. Em meio ao conjunto de reivindicações apresentado, "tais como a água, alimentos, inclusão dos favelados no programa Bolsões da Seca mantido pela SUDENE", despontaram palavras de ordem como "Reforma Agrária", "Contra a Repressão e por Liberdade", "Eleições Diretas para Presidente da República e Prefeitos", registrou o SNI. O endosso a essas demandas comprova que as necessidades urgentes do cotidiano estavam relacionadas a uma noção de democracia que passava obrigatoriamente pela ideia de que todos os seres humanos deveriam ter dignidade, com seus direitos respeitados. O regime militar estava nas cordas. Há muito malograda a distensão social, não sobrou praticamente nada para a ditadura oferecer ao povo além do habitual discurso autoritário e de uma promessa genérica de conservação da ordem, que posteriormente seria reavivada com o crescimento do crime organizado no país. Naquela conjuntura, muitos dos assuntos que repercutiram na sociedade e pautaram os ânimos das classes populares vieram da ala progressista do catolicismo, dos movimentos sociais e dos partidos políticos de esquerda, em especial do PT, do PDT e dos autênticos do antigo MDB. O Brasil assistia a um ensaio democrático dinâmico com propostas bastante criativas dispostas na mesa da transição. As condições para que a plataforma política das esquerdas repercutisse no âmago do povo pobre em locais distantes do território nacional estavam dadas, mesmo que, em um primeiro momento, isso não tenha se convertido em dividendos eleitorais em larga escala.

No segundo semestre de 1983, não foram somente os estados do Nordeste brasileiro que sentiram os efeitos de saques e motins, a região Sudeste do país também sucumbiu diante desse fenômeno social. O dia 6 de setembro daquele ano amanheceu agitado nos bairros de Realengo e Padre Miguel, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Pela manhã, os comércios locais funcionaram com as portas entreabertas. Os proprietários temiam que populares voltassem a saquear os estabelecimentos, assim como havia ocorrido nos dias anteriores. A equipe do *Jornal do Brasil* esteve no local para fazer a cobertura dos episódios e constatou a presença de policiais que tentavam evitar maiores contratempos na região. O clima de tensão era alimentado pelas

[823] Ibidem.

ameaças de novos saques anunciadas por moradores, caso "os gêneros alimentícios" continuassem "a subir indiscriminadamente". Um grupo de pessoas aproximou-se do carro de reportagem gritando efusivamente: "queremos feijão, queremos feijão". Nos arredores da Vila Vintém, comunidade situada entre Realengo e Padre Miguel, o burburinho que tomava conta das rodas de conversa sugeria que o pior ainda estava por vir.[824]

Uma moradora da Vila Vintém, Sônia dos Santos, alegava que a falta de postos de trabalho era um problema a ser enfrentado. Não se tratava, porém, de angariar empregos formais com carteira assinada, um horizonte quase utópico para os que residiam em tal comunidade, mas de obter recursos em atividades informais por meio de pequenos biscates que surgiam no cotidiano. Sônia relatou à reportagem do *JB* que boa parte da força de trabalho da Vila era formada por pedreiros que, naquele momento, não encontravam mais serviço: "os que têm emprego, ganham salário mínimo, o que não dá para nada. Se para um não dá, imagina para uma família", salientou.[825] Embora não seja um dado a ser menosprezado, o grave quadro de desemprego, um desdobramento da crise econômica do início da década de 1980, não é suficiente para explicar os saques e as revoltas populares que movimentaram os estados de São Paulo e Rio de Janeiro entre os meses de setembro e outubro de 1983.

Os moradores da Vila Vintém prometiam interromper as investidas "quando o Presidente Figueiredo" oferecesse "emprego e comida para o povo", do contrário continuariam saqueando os estabelecimentos comerciais e os caminhões de gás que circulavam nas regiões adjacentes. Uma fala mais enérgica, captada pela equipe do *JB*, de Antônia de Jesus, revela o drama de uma mulher pobre cuja margem de manobra para enfrentar a situação era totalmente restrita e angustiante: "o que nós podemos fazer? Ver os filhos passar fome? Acho que o Governo já quer que o pobre nasça morto de fome".[826] Outra moradora da Vila Vintém, Maria de Oliveira, confirmou que a revolta popular foi impulsionada pelo aumento dos produtos básicos de alimentação, o óleo de cozinha, por exemplo, saltou de Cr$ 390 para Cr$ 650. Além disso, segundo o relato de Maria de Oliveira, "alguns supermercados de Padre Miguel" estocavam as mercadorias "para aumentar o preço novamente".[827] A associação entre desemprego e fome, somado a uma prática considerada abusiva dos comerciantes, pode ter sido o gatilho que deflagrou os saques na Zona Oeste do Rio de Janeiro, em meio a uma conjuntura de ampla insatisfação com o desempenho da economia brasileira.

---

[824] **Jornal do Brasil**. Supermercados temem saque. Rio de Janeiro, p. 5, 7 set. 1983.
[825] Ibidem.
[826] Ibidem.
[827] Ibidem.

Nos anos derradeiros da ditadura militar, a fome e o elevado custo de vida parecem ter quebrado um código de ética compartilhado por setores populares que habitavam as principais áreas urbanas do país, gerando situações que tendiam a fugir do controle. As moradoras da Vila Vintém deixam explícito que poderiam "se virar" em empregos incertos e morar em habitações precárias, desprovidas de qualquer tipo de infraestrutura, mas não aceitavam ver os filhos sem ter o que comer enquanto a inflação corroía seus ínfimos recursos e os pequenos comerciantes estocavam alimentos para aumentar o valor dos produtos. Verifica-se, portanto, a presença de uma ordem moral que procurava delimitar, à sua maneira, o que era justo e o que era injusto, ou o que era digno e o que era indigno. Os indícios foram examinados à luz das abordagens de Edward P. Thompson que, em célebre artigo de 1977, intitulado *Folclore, antropologia e história social*, argumenta que há certa tendência conservadora nos costumes populares, mas "um motim ilumina as normas dos anos de tranquilidade, e uma repentina quebra de deferência nos permite entender melhor os hábitos de consideração que foram quebrados" (Thompson, 2012, p. 235). Essa foi a tônica dos eventos que ocorreram no Brasil envolvendo a fome e o desemprego no agitado ano de 1983. Ao mesmo tempo em que esses episódios demarcam a transição política dos pobres, eles indicam a apropriação de ideias que anunciavam que somente as exigências do presente trariam alguma estabilidade a ser alcançada por meio de uma linguagem de direitos com o advento da democracia, justificada por princípios humanistas cristãos.

O historiador britânico, contudo, não encerra suas provocações com essa linha de raciocínio. Thompson certamente não tinha a pretensão de esboçar uma teoria das temporalidades históricas, porém ao aproximar a história social da antropologia o autor define que a primeira "é uma disciplina do contexto e do processo", ou seja, "todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas" (Thompson, 2012, p. 243). É claro que tal premissa não deve ser lida de maneira literal fora do debate marxista e da recusa de uma interpretação determinista sobre base e superestrutura, todavia esse fundamento abre uma fresta para pensarmos em diferentes ritmos temporais que tangenciam a investigação de processos políticos e sociais altamente complexos, como é caso da redemocratização brasileira. Para o autor, "a estrutura, em qualquer relação entre ricos e pobres, sempre corre em mão dupla, e essa mesma relação, quando girada e vista em perspectiva inversa, pode expor uma heurística alternativa" (Thompson, 2012, p. 246). Em paralelo ao objeto da tese, a leitura thompsoniana permite apontar que os entraves que moldaram a Nova República excederam a agenda gradual defendida por uma parcela influente das elites

brasileiras. Durante o caminho em direção à democracia, que deveria ser excessivamente lento e seguro, houve disputas que fugiram do roteiro inicial arquitetado pelos poderosos e que, portanto, não podem ser tratadas como algo menor. Isso serve de alerta também para aqueles historiadores e cientistas políticos que se apressam em definir esse período considerando apenas os arranjos pelo alto, jogando no esquecimento as lutas populares que irromperam por todos os lados do país e que o SNI prontamente se ocupou em reconhecer e vigiar.

O aspecto mais sofisticado da argumentação proposta por Thompson em *Folclore, antropologia e história social*, aparece quando o autor reafirma suas convicções sobre o conceito de *classe* a partir da indissociabilidade dos fatores econômicos e culturais, escapando de uma percepção teleológica vigente em algumas análises marxistas da segunda metade do século XX. O historiador reitera que "em qualquer sociedade cujas relações sociais foram delineadas em termos classistas, há uma organização cognitiva da vida correspondente ao modo de produção e às formações de classe historicamente transcorridas" (Thompson, 2012, p. 260). Entretanto, por baixo do "teatro do poder", expressão empregada pelo autor em alusão à hegemonia exercida pelas classes dominantes e suas diferentes formas de manifestação na vida cotidiana, "há um sem número de contextos e situações em que homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida" (Thompson, 2012, p. 260-261). Ao tomar como exemplo os artesãos, aldeões, couteiros e tecelões, atores sociais que sempre estiveram no cerne de suas investigações empíricas, o historiador britânico chega, de modo perspicaz, à seguinte conclusão:

> Em alguns momentos, a cultura e os valores dessas comunidades podem opor-se ao abarcante sistema de dominação e controle. No entanto, por longos períodos, esse antagonismo pode ser desarticulado e inibido. Com frequência, há esse tipo de "corte": o aldeão tem sua autoridade reconhecida localmente, mas aceita a inevitável organização do mundo exterior nos moldes da hegemonia dos poderosos. Ele se ressente amargamente do proprietário de terras, mas segue acreditando em um rei justo ou na equidade do czar. Fato comum, até o protesto pode vir a ser legitimado nos termos do sistema dominante apropriando-se de sua retórica e chegando a conferir-lhe um novo propósito. Os poderosos são injustos ou descuidados, devem ser relembrados de suas obrigações e devem intervir para impedir que subordinados ou comerciantes de gêneros alimentícios explorem o povo. Somente em circunstâncias excepcionais as pessoas realmente vão além da sua experiência local, de seus valores vividos e apresentam um desafio mais amplo. (Thompson, 2012, p. 260-261).

As revoltas populares que eclodiram no Brasil entre 1979 e 1983 atravessaram as fronteiras da experiência local, assumindo uma fisionomia de reação ao somatório de imoralidades cometidas pela política econômica da ditadura militar e sua sistemática concentração de renda. A intervenção autoritária na vida social do país reacendeu o sentimento de injustiça na plebe, em função da quebra de certos códigos informais que regulavam o cotidiano popular. Com base no trecho de Thompson, é impossível dizer que a efervescência dos anos de transição do regime e o ensaio democrático protagonizado pelas classes populares ilustram a regra da história social e política brasileira se for levado em conta fatores de longo prazo – e o tempo presente está colocado para não deixar mentir –, muito pelo contrário. Por outro lado, as reminiscências desse cenário deram a consistência necessária para o desenvolvimento de um projeto político popular, sem o qual corremos o risco de não perceber devidamente a adesão sempre fluída de uma parcela significativa dos pobres brasileiros a uma agenda eminentemente de esquerda, oriunda dessa conjuntura histórica e que foi construída em torno do combate ao sintoma mais mórbido das desigualdades sociais verificadas no Brasil: a fome.

Os rumores que tomaram conta da Vila Vintém na manhã do dia 6 de setembro de 1983, prevendo o recrudescimento dos ataques aos estabelecimentos comerciais na Zona Oeste do Rio de Janeiro, acabaram se confirmando. À noite, em Senador Camará, grupos tentaram invadir três supermercados e foram impedidos pela polícia. "Aos gritos de 'estamos com fome e queremos comer', a multidão avançava em direção aos supermercados".[828] No confronto, as pessoas arremessaram pedras em direção aos policiais. Algumas acabaram sendo detidas e levadas à delegacia. Os saques se alastraram por outros bairros, ganhando destaque nas páginas do *Jornal do Brasil* e a vigilância da agência do SNI lotada no Rio de Janeiro. Segundo o relatório produzido pela Comunidade de Informações, no dia 6 de setembro, além dos saques em Senador Camará, verificaram-se outros na Vila Kennedy, Bangu e Padre Miguel. Grupos de aproximadamente duas mil pessoas participaram das investidas, furtando alimentos e depredando os estabelecimentos comerciais.[829]

Nas matérias do *JB*, o desencontro de informações, seguido por uma "disputa" de narrativas, dificulta a compreensão dos sentidos atribuídos aos saques de 1983. Segundo Wollmann (2010, p. 227), o *JB* assumiu uma "posição crítica em relação aos retrocessos do

[828] **Jornal do Brasil**. Supermercados temem saque. Rio de Janeiro, p. 5, 7 set. 1983.

[829] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 233/16/AC/83. Saques a estabelecimentos comerciais no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo – Período de 29 a 30 SET 83. 7 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38458/83.

processo de abertura política capitaneada pelos governos militares". Sendo assim, "o periódico acabou adotando uma postura moderada frente 'aos perigos de radicalidade' verificados no país em fins dos anos 1970". No início da década de 1980, "momento em que as pressões sociais em prol das eleições diretas para Presidente da República ganharam forte adesão popular", as colunas de opinião e os editoriais do veículo impresso ficaram marcadas pela "heterogeneidade entre as opiniões, que incluíam desde manifestações declaradas de apoio à grandes movimentos populares, como a Campanha pelas *Diretas Já*, a posições de condenação da mesma". No caso dos saques de 1983, vale o esforço de tentar ultrapassar o ponto de vista dos jornalistas que redigiram os textos no calor da hora, a fim de perceber movimentos que, embora sutis e dispersos, indicam a presença de demandas populares e a circulação de práticas que continham um lastro temporal.

O governador do Rio de Janeiro, Leonel Brizola, em entrevista à *Rádio Jornal do Brasil*, acreditava que os saques vinham sendo promovidos por setores radicais da oposição, inconformados com a sua vitória nas urnas.[830] Em outra oportunidade, Brizola denunciou ser vítima de ataques paramilitares orquestrados pela CIA.[831] O então secretário de Justiça do Rio de Janeiro, Vivaldo Barbosa, sugeriu que "os primeiros saques foram organizados por 'grupos bem articulados' que exploraram as áreas de Bangu, Padre Miguel e Realengo", onde havia "grande marginalidade".[832] O ministro chefe do Estado Maior das Forças Armadas (EMFA), Brigadeiro Valdir de Vasconcelos, "atribuiu ao 'banditismo' e a reflexos da situação social e econômica de segmentos da população os atos de agressão.[833] Já o comandante da Polícia Militar, Coronel Carlos Magno Nazaré, relatou que "um sargento do Exército reformado e um PM da ativa foram detidos durante os saques a supermercados, no subúrbio de Olaria e na Vila Kennedy, depois de trocas de tiros com a polícia".[834] Segundo o Coronel, a polícia civil ficou

[830] **Jornal do Brasil**. Brizola acusa direita de estar por trás dos saques. Rio de Janeiro, p. 5, 10 set. 1983.
[831] O *Jornal do Brasil* trouxe as respostas do Exército, da Marinha, da Aeronáutica e do Ministério da Justiça sobre as acusações feitas pelo governador Leonel Brizola: "No Exército e na Marinha, os porta-vozes dos gabinetes ministeriais manifestaram surpresa ante a revelação feita pelo Governador Leonel Brizola de que grupos paramilitares estariam atuando nos saques do Rio de Janeiro, afirmando que seus órgãos de informação nada transmitiram a esse respeito. Na Aeronáutica, o Ministro Délio Jardim de Matos negou, igualmente, a participação de militares da FAB, ao menos que seja do seu conhecimento [...]. O Ministro da Justiça, Ibrahim Abi-Ackel, admitiu acreditar em 'motivação política' para os incidentes do Rio de Janeiro, mas disse que não dispõe, ainda, de elementos conclusivos, que somente lhe serão apresentados depois das investigações que estão sendo promovidas pelo delegado Arnaldo Campana, da Polícia Civil". **Jornal do Brasil**. PM anuncia prisão de militares. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.
[832] **Jornal do Brasil**. Vivaldo suspeita de guardas. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.
[833] **Jornal do Brasil**. PM anuncia prisão de militares. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.
[834] Ibidem.

encarregada de apurar o suposto vínculo dos militares presos com organizações de direita. Indícios não muito consistentes apontavam que "eles estavam incitando os saqueadores".[835]

A presença de um sargento reformado do exército e de um policial militar nos saques poderia estar imbricada com a ascensão do crime organizado e a venda de entorpecentes nas comunidades do Rio de Janeiro durante o período. A outra hipótese, menos provável, é que os dois sujeitos estariam encarregados da segurança particular de algum supermercado, já que "comerciantes dos subúrbios organizaram um policiamento próprio para proteger" os seus estabelecimentos.[836] De acordo com o governador Leonel Brizola, os suspeitos de comandar os motins passavam duas horas antes "nas favelas avisando aos moradores os estabelecimentos" que deveriam ser atacados.[837] A leitura da situação realizada por Brizola é legítima se for levado em consideração os atentados empreendidos por grupos de extrema direita que buscavam criar um cenário de instabilidade e impedir a abertura política no início da década de 1980, mas a posição inicial do governador expõe as fragilidades da administração estadual em solucionar os conflitos promovidos por camadas desfavorecidas do tecido social brasileiro, que dificilmente ousavam se manifestar devido a uma série de circunstâncias, entre as quais pela falta de meios adequados para expressar as suas demandas e pela correlação de forças que lhes era extremamente desfavorável em virtude da estruturante desigualdade social vigente no país.[838] Por alguma razão, o SNI obteve a íntegra da carta do governador enviada à Presidência da República. Na mensagem que repercutiu na imprensa, Brizola expôs as justificativas que teriam precipitado os incidentes. O pedetista associou os saques à condição de penúria resultante da realidade econômica brasileira e ao fechamento do comércio informal das ruas de Madureira. Na missiva, o governador informou as medidas implementadas por sua administração para mitigar o quadro e prometeu empenho na investigação dos possíveis executores:

> Os acontecimentos que infelicitaram a cidade do Rio de Janeiro nos últimos dias, embora ainda não contidos inteiramente, já estão reduzidos à situação de atos meramente delituosos.
> Embora as investigações não tenham ainda revelado os responsáveis e iniciadores desses acontecimentos, há indicações suficientes para concluirmos que houve preparação e coordenação dos diversos episódios [...].
> É de se notar, Senhor Presidente, que os saques geralmente ocorreram junto a bairros de população pobre e favelas, e que muitas pessoas responderam aos insufladores movidas por necessidades prementes, de um lado e, de outro, por

[835] Ibidem.
[836] **Jornal do Brasil**. Comércio organiza sua polícia. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.
[837] **Jornal do Brasil**. Brizola acusa direita de estar por trás dos saques. Rio de Janeiro, p. 5, 10 set. 1983.
[838] É importante ressaltar que as falas que foram selecionadas nas reportagens do *Jornal do Brasil* durante os protestos não responsabilizavam o governador Leonel Brizola pelo encarecimento dos alimentos. A crítica das pessoas envolvidas com o saque era dirigida ao Governo Federal.

> descontentamento com os aumentos elevados nos preços dos alimentos verificados nas últimas semanas, particularmente dos supermercados. Isto foi apurado tanto junto às pessoas detidas quanto junto a moradores.
> O Governo do Estado tem usado todo o policiamento disponível para impedir os saques e garantir a propriedade privada e para investigar as origens dos saques e as motivações dos participantes, o que reduziu a proporção e extensão das ocorrências. Foram realizadas dezenas de prisões e autuações por atos delituosos de furto e incitamento ao crime.
> Além das medidas para preservação da ordem pública, procurou o Governo realizar um trabalho junto às lideranças dos bairros para que a população não continuasse a participar desses acontecimentos. O Governo do Estado, por outro lado, está dinamizando suas atividades e programas na área social, especialmente os geradores de emprego, como na construção de habitação popular e saneamento básico [...].
> Uma lição que se impõe, que se extraia desses episódios, Senhor Presidente, é que uma grande parcela da população, com crescentes dificuldades para alimentar-se e às suas crianças, face ao aumento do custo de vida, com enormes contingentes desempregados, poderá ser facilmente levada a assumir atitudes incontroláveis, dado que se encontra realmente submetida a uma situação de carência que se agrava dia a dia, em especial pelo acentuado declínio da construção civil.[839]

A agência fluminense do SNI chegou até a reconhecer que os saques se processavam em áreas de grande vulnerabilidade social, porém as desavenças com Brizola falavam mais alto, o que corroborava com a hipótese de que estava em curso uma tentativa de sabotar o governo coordenada por setores imiscuídos nos aparatos de repressão do regime e nas organizações de direita. Os desafetos do pedetista eram numerosos, incluindo o Comando do I Exército, o Cardeal Dom Eugênio Sales, a Associação Comercial do Rio de Janeiro e a imprensa. Os espiões da comunidade de informações, entretanto, atribuíam os atos de vandalismos a uma série de atitudes do governador, como as promessas feitas durante a campanha eleitoral de incentivar a distribuição de terras, de promover a geração de empregos e de reestruturar as favelas. O SNI fazia acusações mirabolantes a Brizola, que passavam longe da possibilidade de decifrar os verdadeiros motivos dos saques, pois o objetivo revelado sem muita parcimônia era o de fomentar um clima hostil ao governador.[840]

Quando os saques se ampliaram, as forças de segurança a serviço do governo estadual atuaram no sentido de mapear os possíveis incitadores do movimento. No entanto, as investigações efetuadas não comprovaram o envolvimento de lideranças responsáveis por conduzir a multidão aos estabelecimentos comerciais com o intuito de saqueá-los. Na verdade,

---

[839] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 032/16/AC/83. Acontecimentos que infelicitaram a cidade do Rio de Janeiro nos últimos dias. 30 de novembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38105/83.

[840] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência do Rio de Janeiro. Apreciação n. 002/16/ARJ/1983. Saques no Rio de Janeiro. 09 de setembro de 1983. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 9605/83.

as pessoas que foram detidas realçam as trajetórias erráticas de quem encarava a fatigante tarefa de sobreviver em meio ao desemprego e à falta de condições mínimas para adquirir a alimentação básica do dia a dia. O balconista desemprego Everaldo Pereira da Silva, preso após ter furtado um pedaço de carne, com 27 anos de idade e pai de uma filha de quatro meses, admitiu ter participado do saque "porque a situação não está boa e a gente tem que aproveitar".[841] Já Ubiratan Sores Pereira, acusado de estimular os saques, tinha quatro filhos e estava desempregado há dois anos, não conseguia arrumar sequer um biscate. "Por isso, ao ver na televisão os casos de saques ocorridos no Rio, começou a reunir parentes e amigos, marcando um encontro à zero hora no dia 8, em frente ao Supermercado Maracanã do Engenho de Dentro, onde, com pedras, quebraram as vidraças do estabelecimento para saqueá-lo". Apresentado ao Departamento Geral de Investigações Especiais, o acusado confessou ter furtado "20 quilos de arroz e seis de feijão".[842] Além dos desempregados, constata-se a participação nos saques de vendedores ambulantes e outros trabalhadores informais, menores de idade, donas de casa e pessoas em situação de rua. Um perfil heterogêneo, mas não incomum, de vidas que foram extremamente afetadas pelos desdobramentos da crise do início da década de 1980.

Pouco importa se os saques contaram ou não com o papel de lideranças que insuflaram as incursões aos estabelecimentos comerciais. Certamente os saques tiveram muitos significados. Portanto, cada sujeito procurou justificar sua ação de maneira subjetiva, assim como fizeram Sônia dos Santos, Antônia de Jesus, Maria de Oliveira, Ubiratan Soares Pereira e Everaldo Pereira da Silva. O que aproximava essas vivências era o sentido atribuído à experiência da fome. Tampouco importa o preciosismo de tentar encontrar o motivo primário que desencadeou a onda de protestos nos bairros do Rio de Janeiro, pois um quadro amplo de insatisfação já estava colocado e deixou sua marca na transição política brasileira. As pessoas que participaram dos eventos colocaram em movimento uma retórica social que vinha sendo mobilizada para criticar o regime militar brasileiro desde a primeira metade da década de 1970, no auge do "milagre" econômico. Entre 1974 e 1985, a fome, a injustiça social, o arrocho salarial, o acesso à moradia, o desemprego e o alto custo de vida foram temas recorrentes de inúmeros documentos recolhidos pelo SNI, comprovando a atuação do chamado clero progressista em diferentes regiões do país junto às classes populares.

No caso do Rio de Janeiro, apesar da longeva atividade eclesiástica do Cardeal Sales, muitos religiosos se comprometeram com as causas populares logo no início dos anos de 1970,

---

[841] **Jornal do Brasil**. Polícia investiga se grupo avisa favelados antes do saqueamento. Rio de Janeiro, p. 5, 10 set. 1983.

[842] **Jornal do Brasil**. Polícia mostra outro incitador. Rio de Janeiro, p. 4, 13 set. 1983.

quando uma das estratégias adotadas pelos agentes públicos era promover a urbanização da cidade através da remoção de favelas. Segundo Brum (2018, p. 418), a luta pela moradia tornou-se um fator central para assegurar o direito ao espaço urbano em algumas comunidades carentes. Tal iniciativa contou com as articulações da Pastoral de Favelas, "entidade que foi fundamental para o movimento comunitário das favelas cariocas" no período da abertura política. Conforme assinala o autor, anteriormente ao surgimento da Pastoral, "alguns padres e demais pessoas leigas já vinham promovendo reuniões com grupos de favelados" (Brum, 2018, p. 418). A participação de agentes ligados ao chamado cristianismo da libertação, que colocavam em prática a "opção preferencial pelos pobres", visava conceder apoio aos "segmentos que voltavam a se organizar no fim da ditadura a partir das Comunidades Eclesiais de Base" (Brum, 2018, p. 418). São pequenos indícios que revelam a circulação de retóricas sociais provenientes de um setor avançado do catolicismo brasileiro e que estiveram no epicentro dos saques de setembro de 1983. Não por acaso, em janeiro de 1981, a agência do SNI do Rio de Janeiro, juntamente com o Departamento Geral de Investigações Especiais da Secretaria de Estado de Segurança Pública, já produzia relatórios que constatavam o dinamismo das interlocuções estabelecidas entre padres, CEBs e associações de bairros e favelas em diferentes partes do Rio de Janeiro.

Em outubro de 1983, o Departamento Geral de Investigações Especiais despachou ao SNI um impreciso informe sobre a resiliência do problema da fome em mobilizações que causavam alarido nas ruas da Baixada Fluminense. No dia 22 daquele mês, "conforme estava programado, realizou-se uma passeata promovida pelo Comitê contra o Desemprego, a qual iniciou-se com uma concentração na Praça da Liberdade, deslocando-se até a Prefeitura de Nova Iguaçu". Com faixas e cartazes, cerca de 70 pessoas teriam assistido a uma militante do Partido dos Trabalhadores tecer críticas ao desemprego e a política econômica do Governo Federal. Referindo-se a crise que atormentava a vida dos brasileiros, a ativista teria feito uma declaração no sentido de que "a fome é má conselheira e o povo não" suportava "mais as injustiças sociais" e a "onda de desemprego".[843] A passeata, ao que tudo leva a crer, foi organizada pela Pastoral Operária e por membros do PT, cujo destino final era o prédio da Prefeitura, local em que estava programado um ato público. Em meio a variedade de discursos vocalizados ao microfone, os manifestantes lembraram dos recentes saques que se sucederam no Rio de Janeiro e em outras cidades do país, sem ignorar a possibilidade de Nova Iguaçu

[843] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Secretaria Extraordinária da Polícia Judiciária e dos Direitos Civis – Departamento de Investigações Especiais. Informe n. 115/83. Passeata do Comitê contra o Desemprego/Nova Iguaçu. 03 de novembro de 1983. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 9963/83.

enfrentar algo parecido. A verdade é que o espectro da fome pairava sobre a caserna, os governantes eleitos no pleito de 1982, os gestores municipais e atormentava os espiões da comunidade de informações.

Entre "marginais" perigosos, como queriam algumas vozes que se fizeram representar por meio do *JB*, e pobres desempregados, os saques de setembro de 1983 revelam as contradições de uma sociedade refém da desigualdade. A fome, sem sombra de dúvida, foi um fator de aglutinação que se transformou, ainda que momentaneamente, em poderosa bandeira de reivindicação para aqueles que não se enquadravam na categoria de trabalhadores com carteira assinada, mas que dependiam do trabalho e dos vínculos informais para alcançar remunerações incertas. Sujeitos que ao proferirem a palavra "fome" evocavam práticas, valores morais e experiências como forma de exigir um direito elementar. De todo modo, o número de saques no Rio de Janeiro cessou gradativamente após o governador Leonel Brizola propor a distribuição diária de sopa aos desempregados e aos moradores de rua. Brizola também procurou viabilizar a venda de cestões a preços mais acessíveis aos populares. Por fim, o governador reforçou a Guarda Noturna nos bairros e a segurança nos supermercados.[844] Medidas que foram rotuladas de oportunistas pelos serviços de espionagem situados no Rio de Janeiro.

Enquanto no Rio de Janeiro os saques iniciaram no dia 3 de setembro e perduraram até o final do mês, em São Paulo o primeiro registro ocorreu no dia 16 de setembro de 1983. Segundo o relatório expedido pelo Serviço Nacional de Informações, boa parte dos ataques, protagonizados por moradores da Vila 1º de Outubro, desenrolou-se na Zona Leste da cidade, no Itaim Paulista, bairro pretensamente influenciado pelo PCdoB. As pessoas envolvidas com os saques em São Paulo eram, em sua maioria, mulheres e crianças, que "chegavam e levavam gêneros alimentícios, sem recorrer à violência".[845] Temos, portanto, uma pequena variação de perfil se comparado aos acontecimentos do Rio, ao menos de início. Isso porque, entre 26 e 28 de setembro, os episódios se agravaram. No dia 27, "o dono do Supermercado Mesquita reagiu e matou o desempregado José Francisco Ferreira Couteiro, de 22 anos".[846] Na mesma ocasião, foi ferida Hélia Maria Jesus Nascimento por arma de fogo, atingida em um dos ombros por um projétil. O governador Franco Montoro e o Secretário de Segurança do estado declararam que os saques não possuíam motivações políticas, pois tratavam-se de "movimentos espontâneos

[844] **Jornal do Brasil**. Brizola sugere sopa e cesta contra saques. Rio de Janeiro, p. 1, 14 set. 1983.
[845] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 233/16/AC/83. Saques a estabelecimentos comerciais no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo – Período de 29 a 30 SET 83. 7 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38458/83.
[846] Ibidem.

decorrentes da crise econômica".[847] A postura do governador parecia desagradar os agentes de informação. Consta no relatório do SNI que Franco Montoro não estava tomando "medidas para solucionar o problema e a polícia" não garantia a ordem, quando solicitado as guarnições demoravam muito para chegar até os locais de ocorrência.

Com a expansão dos saques para outros pontos da capital paulista, a polícia deteve algumas pessoas envolvidas, como foi o caso de Janizete dos Santos Barros. No 27ª DP, Janizete justificou sua participação nos episódios, mediante a presença de repórteres, "após ter ouvido o sermão do padre da Igreja da Cidade Leonor", na Zona Sul da cidade, onde esteve "na noite da segunda-feira" anterior. Nas palavras da mulher, "o padre disse que a gente podia ir aos supermercados para pegar mantimentos. Falou do custo de vida muito alto e disse que a gente poderia entrar e pegar tudo – arroz, feijão farinha, óleo, açúcar – mas não era para pegar cigarros, bebidas e nem dinheiro".[848] Segundo o depoimento da declarante, o padre ainda teria aconselhado que as pessoas poderiam "entrar e se aparecesse polícia não era para fugir, era para ficar parado, porque nada iria acontecer".[849] A fala de Janizete deixa explícito a circulação de uma retórica social proveniente do humanismo cristão que foi mobilizada constantemente durante os saques de 1983. A fome, dentro de tal perspectiva, era um "pecado social" que precisava ser denunciado e combatido (Libânio, 1993, p. 46-61). Mas a história da pobre moça não termina por aqui.

O motivo apresentado por Janizete para justificar seu envolvimento nos incidentes ganhou uma pequena nota do jornal *Folha de S. Paulo*. O bispo da Zona Sul, Dom Antônio Gaspar, refutou a versão da mulher ao afirmar que não havia nenhum padre na paróquia com as características e vestimentas descritas por ela. Dom Gaspar, porém, observou que os acontecimentos refletiam a "fome do povo". O bispo também constatou o aumento do número

---

[847] Ibidem.

[848] Na edição da *Folha de S. Paulo* de 29 de setembro de 1983, o depoimento de Janizete foi registrado da seguinte maneira: "No depoimento no 27º DP, Campo Belo, Janizete disse que ela e mais 80 favelados resolveram se unir para buscar comida no supermercado Morita do bairro, depois de aconselhados por um padre da região. Segundo ela, esse conselho foi dado na segunda-feira, durante a festa de Cosme e Damião realizada na igreja local. Na ocasião um padre, que ela acredita chamar-se João, disse que 'Deus perdoaria se as mulheres entrassem num supermercado para pegar arroz, feijão e óleo para os filhos [...]. 'Nessa festa, o padre falou que a gente não podia reagir, nem quebrar nada. Que deveria pegar só alimentos para acabar com a greve de fome que a gente estava fazendo sem querer. Não podíamos, a conselho do padre, pegar bebida alcoólica nem cigarro'. Ontem, os favelados da Cidade Leonor afirmaram que não ficaram sabendo da tal festa de Cosme e Damião, apenas foram informados de que Janizete havia sido presa, por participar de um saque. Nenhum padre da região, das igrejas de São Benedito e de Vila Santa Catarina, conhece o padre João. E em nenhum dos dois locais foi realizada festa na segunda-feira".

[849] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 233/16/AC/83. Saques a estabelecimentos comerciais no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo – Período de 29 a 30 SET 83. 7 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38458/83.

de pessoas que passaram a procurar a Igreja em busca de comida.[850] Avaliando os vestígios deixados na imprensa, o que chama atenção é a denúncia feita por comerciantes locais sobre o papel de religiosos que, segundo as acusações, incentivavam os populares a entrar nos mercados e pegar os alimentos das prateleiras a fim de atenuar a fome. O bispo da Zona Leste, Dom Angélico Sândalo, considerou "grave e leviana a acusação de que padres e freiras da região" estavam "incitando os saques".[851] A irmã Carmen Julieta Rodrigues, da paróquia de Bom Jesus das Oliveiras, situada na Zona Leste de São Paulo, seguiu o mesmo argumento do bispo ao desmentir a imputação dirigida a sua pessoa a respeito do estímulo aos saques: "isso tudo é uma jogada contra a Igreja, que está muito visada, na medida em que está colocando a mão na massa, reunindo o povo, e isso, ao que parece, não é conveniente", disse.[852]

Apesar de Dom Antônio Gaspar contradizer a versão de Janizete, não cabe desprezar o depoimento da mulher. De acordo com as poucas referências disponíveis nos documentos, sabemos que Janizete era uma jovem de dezoito anos, empregada doméstica, pobre e, possivelmente, frequentava as celebrações religiosas na Igreja da Cidade Leonor, na Zona Sul de São Paulo.[853] Sabemos, também, conforme a afirmação do bispo Dom Antônio Gaspar, que o contingente de pessoas que chegava à paróquia em busca de comida tinha aumentado consideravelmente nos últimos tempos. É verossímil que perfis como o de Janizete recorressem a Igreja para obter alimentos em meio ao contexto de desemprego, inflação e fome, assim como é provável que esses temas estivessem presentes nos discursos de padres e outros religiosos durante as celebrações eucarísticas ou durante as atividades desenvolvidas nas paróquias. Isso não significa dizer que padres e freiras incitavam os saques aos mercados e empórios. Os posicionamentos de Dom Antônio Gaspar, Dom Angélico Sândalo e irmã Julieta foram proferidos no espaço público no sentido de evitar maiores aborrecimentos com os setores conservadores da Igreja Católica e preservar a atuação social da instituição. Aliás, Dom Antônio Gaspar ressaltou a "fome do povo", enquanto irmã Julieta reconheceu que a Igreja estava colocando "a mão na massa" e "reunindo o povo", o que realmente não era conveniente para um regime autoritário que destinava seus últimos esforços na intenção de concluir a transição política. De tal modo, o relato de Janizete torna-se plausível se considerarmos outras pistas que ajudam a elucidar a circulação da retórica social evocada por ela a partir dos preceitos humanistas. No início da década de 1980, quando a Nova República já estava no horizonte

[850] **Folha de S. Paulo**. Bispo nega acusação contra padre. São Paulo, p. 17, 30 set. 1983.
[851] Ibidem.
[852] **Folha de S. Paulo**. Para freira, denúncia visa atingir Igreja. São Paulo, p. 15, 1 out. 1983.
[853] **Folha de S. Paulo**. Moça diz que padre mandou. São Paulo, p. 23, 29 set. 1983.

próximo, as agências do Serviço Nacional de Informações ainda permaneciam atentas aos movimentos do clero progressista e a inserção de suas ideias e práticas sociais junto aos populares. Trechos retirados de materiais que foram recolhidos pelo SNI entre os meses de março e dezembro de 1983, e que muito provavelmente integraram publicações utilizadas em paróquias ou em CEBs, apontam nessa direção:

> **Exemplo 1:** Se alguém tem fome, devemos dividir com ele o que temos [...]
> **Exemplo 2:** Você já percebeu que uma grande parte do pessoal da nossa favela é de gente que veio da roça? Gente que tinha um pedacinho de terra, plantava, ia vivendo. Tiveram que sair de lá. Vieram morar na cidade mas o sofrimento continua. Se na roça tem problema de terra, na cidade também tem, porque a gente nem consegue um lugarzinho pra morar
> **Exemplo 3:** O desemprego está cada vez maior. E muitos acabam arrumando um trabalhinho aqui, outro trabalhinho ali e vão se virando. Mas nunca o sujeito tem certeza do dia de amanhã. E o pior é que fome não tem férias [...]. É esta nossa sociedade que está errada. Porque se estivesse certa, a vida não estaria ficando cada vez mais dura. E o pior é que a gente vê que enquanto o número de pobres vai aumentando e enquanto a miséria vai ficando cada vez maior, a riqueza dos ricos também aumenta, e fica cada vez na mão de menos gente. Essa divisão está muito malfeita e está insultando o próprio Deus que deu a terra todos os homens e não apenas para alguns.[854]

O primeiro exemplo remete à fala de uma pessoa anônima que frequentava um grupo de bairro, na cidade de São Paulo. A citação foi retirada do livreto *O Evangelho na Rua*, que integrava a coleção Cadernos de Base. A pequena obra, impressa pelas Edições Paulinas, dispõe de textos redigidos pelos Padres Antônio Francisco Falconi e Antonio Luiz Marchioni. A linguagem de fácil entendimento e a crítica voltada ao sistema capitalista motivaram a supervisão da agência paulista do SNI. No relatório redigido pelos investigadores, temia-se a pretensa "doutrinação" que o clero progressista poderia exercer junto às pessoas pobres. Deixando um pouco de lado o parecer dos agentes de informação, nota-se que o problema da fome ganha contornos morais quando a fala anônima é reproduzida no texto. A carência de alimentos não é tratada como um infortúnio individual, e sim coletivo, pois resolver o dilema da fome demandaria a solidariedade da comunidade na divisão de um prato de comida com os mais necessitados.

---

[854] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informe n. 0680/19/ASP/83. Publicação contestatória de responsabilidade do clero católico. 21 de março de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13688/83. Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência do Rio de Janeiro. Encaminhamento n. 111/19/ARJ/83. Publicação "Vamos defender nossos direitos". 13 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 39960/84.

Os outros dois exemplos foram retirados do panfleto intitulado *Vamos defender nossos direitos*, anexado a um relatório do SNI de dezembro de 1983. Publicado pela Editora Vozes e de autoria do Centro de Defesa dos Direitos Humanos/Grupo de Ação Justiça e Paz (CDDH/GAJP) de Petrópolis, Rio de Janeiro. O panfleto fazia parte da coleção *Da base para a base*, coordenada por expoentes da Teologia da Libertação, como Frei Carlos Mesters, Frei Betto, Frei Clodovis Boff e Frei Leonardo Boff. Em linhas gerais, o escrito didático aborda de maneira simples, através de um vocabulário enunciado por personagens fictícios, temas do cotidiano relacionados aos Direitos Humanos. O acesso à moradia, as trajetórias comuns de pessoas que saíram do campo, a falta de perspectivas na cidade, o sofrimento dos mais pobres, o desemprego, o trabalho informal, a fome, a miséria, a concentração de renda e as injustiças sociais, assuntos que atravessam as duas citações, constituem uma retórica que circulou em diferentes partes do Brasil por meio das redes desatadas pelo dito catolicismo progressista. É plausível, portanto, acreditar que Janizete e tantos outros sujeitos tenham se deparado em algum momento de suas vidas com essa retórica social e, identificando-se com ela, tenham a colocado em movimento a partir de suas próprias experiências ordinárias, gerando um pujante repertório de mobilização social. Seja por ouvir dizer de um vizinho, nas festividades religiosas, no grupo de bairro, no salão paroquial ou na saída da Igreja após uma missa, a linguagem projetada por ideais essencialmente humanistas foi apropriada de diversas maneiras pelas camadas populares, constituindo-se como artefato político para a reivindicação de direitos sociais. Afinal de contas, pobres e trabalhadores sempre cultivaram "sua moral e costumes", ou seja, eles preservaram "suas práticas nos seus bem defendidos locais de sociabilidade e moradia, nas ruas e praças, entregando-se aos seus amores e valores". De igual modo, pobres e trabalhadores também "podiam se valer de tais espaços para sua união, ou para protestos e motins", como muito bem salientou o historiador Antonio Luigi Negro (2004, p. 30).

Em novembro, os saques de São Paulo ainda não haviam esfriado totalmente. O Centro de Informações do Exército, munido de dados estatísticos e de tabelas que permitiram realizar um levantamento confiável de todas as invasões por bairro e região, conduziu uma investigação meticulosa que levou a algumas constatações relevantes. Um dos quadros preparados apresenta a soma de tentativas de saques a supermercados registrados em setembro de 1983 na cidade de São Paulo. Divididas por região, as informações indicam o seguinte panorama: 27 saques e 6 tentativas na Zona Leste; 16 saques e 2 tentativas na Zona Sul; 2 saques e nenhuma tentativa na Zona Norte; 3 saques e nenhuma tentativa na Zona Oeste; 3 saques e 1 tentativa em municípios vizinhos. Portanto, não por obra do acaso, observa-se a concentração dessas práticas na Zona Leste e na Zona Sul de São Paulo.

O relatório encaminhado pelo CIE deixou vários órgãos de vigilância do regime militar a par das ofensivas populares. Casualidade ou não, "as duas zonas de maior incidência de saques, Leste e Sul", correspondiam "àquelas de grande influência do clero progressista", áreas de atuação de D. Angélico Sândalo Bernardino e D. Antônio Gaspar. Os agentes do CIE não titubearam em alegar que havia "claros indícios da participação de padres e freiras, não nas ações propriamente ditas, mas na pregação e incitamento à ação, dentro da filosofia da 'não violência ativa'".[855] A obsessão anticomunista também fez a investigação se voltar aos integrantes do PCdoB. Segundo o relatório, o jornal do partido exibiu em suas páginas os atos de fúria popular com manchetes e notícias que retratavam os saques como consequência da aflição do povo e das inconsistências do capitalismo. Porém, os "órgãos de informações da área não conseguiram detectar nenhuma atividade de militantes" que tivesse vínculo com os saques.[856] Desse ponto de vista, o argumento dos comunistas era "quase sempre de caráter genérico, recorrendo aos velhos chavões de ataque ao regime".[857] Outro elemento que chamou atenção do CIE foi o desgaste da Polícia Militar de São Paulo, "quer pelo seu estafante emprego continuado, quer pelos resultados praticamente nulos, pois os presos, na maioria das vezes", eram "considerados 'criminosos em estado de necessidade', quer, ainda, pelas baixas em pessoal e perdas materiais sofridas".[858] Ao contrário dos eventos de abril, a linguagem dos cristãos progressistas aparece nos documentos que rodaram internamente na comunidade de informações como um aspecto crucial que elucidaria a onda de saques desencadeada no mês de setembro.

Em dezembro de 1983, o Ministério do Exército tratou de atualizar a avaliação sobre os saques de São Paulo, reforçando as desconfianças em relação aos católicos que contestavam a ditadura e sonhavam com transformações de grande monta na sociedade brasileira. Em um balanço que tinha como recorte os meses de outubro e novembro, o documento listou uma série de iniciativas contra o desemprego e a falta de moradia, as quais contavam com o apoio explícito de sacerdotes e agentes de pastorais e comunidades de base. Essas lutas moleculares estariam "bagunçando" o cotidiano das pessoas mais humildes e forneciam respaldo ao quadro de convulsão social que havia atingido seu ápice com uma nova escalada de saques nos estabelecimentos comerciais da periferia paulista. Na leitura do Ministério do Exército, as

[855] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Centro de Informações do Exército (CIE). Informação n. 2452/102-A11-CIE. Saques e ações de violência no estado de São Paulo. 23 de novembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38800/84.
[856] Ibidem.
[857] Ibidem.
[858] Ibidem.

últimas invasões de terras observadas se davam justamente nos redutos em que o clero progressista mantinha algum protagonismo. Acreditava-se que "as massas de invasores" eram "estimuladas, orientadas e conduzidas, abertamente, por padres, freiras e leigos ligados às Comissões Pastorais da Terra".[859] O enredo de pobres ingênuos e manipuláveis já estava cristalizado nos dispositivos de informações do regime. Para os espiões da ditadura, os líderes das invasões agiam premeditadamente a fim de ludibriar sujeitos desempregados "quanto à verdadeira situação das terras a serem ocupadas, colocando-os numa posição angustiante" e deixando essas pessoas à mercê de "liminares de reintegração de posse concedidas pelos juízes".[860] O grande objetivo seria "jogar a população carente contra as autoridades, promovendo a desobediência civil, com a finalidade de agravar o difícil quadro psicossocial" de São Paulo.[861] Concluía-se que o "levantamento de nomes de pessoas ligadas ao clero progressista entre os líderes e incitadores dos saques" acabava corroborando com a hipótese de "envolvimento dessa facção da Igreja no movimento de massa".[862] O relatório do Ministério do Exército não contava que os motins da fome e as invasões de terra forjaram a cidadania urbana das classes populares durante a transição política, mas estava comprovado que o humanismo cristão se fez presente nesses episódios.

O padrão de ocupação periférica imposto nos grandes centros do país ecoou, conforme James Holston (2013, p. 208) nas "variáveis de pobreza, ilegalidade, ocupação rápida e precária e urbanização" das cidades. Ao se dedicar sobre o caso de São Paulo no livro *Cidadania insurgente*, o autor propõe que a periferia foi um espaço destinado a acolher os mais pobres e que, "embora de início destituída" de recursos, esse local poderia passar por um processo de melhoria "com a autoconstrução e a mobilização política". Segundo este argumento, as lutas decorrentes da expansão dos bairros "produziram um grande aumento, entre os pobres urbanos, da expectativa de que, como cidadãos, eles não só" portavam "direitos legais como seus problemas" poderiam "ser equacionados em termos dos direitos e da dignidade da cidadania democrática mais que por outros meios, como o patronato, o favor ou a revolução" (Holston, 2013, p. 299). Entre as décadas de 1970 e 1990 teria surgido uma cidadania urbana que se diferenciava daquela praticada no período de influência varguista, delimitada por leis trabalhistas. As demandas dessa nova cidadania "não foram afuniladas pelas instituições

[859] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Comando II Ex. – 2ª seção. Informação n. 1142/83/E234. Movimento de massa no estado de São Paulo. 5 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 15147/84.
[860] Ibidem.
[861] Ibidem.
[862] Ibidem.

estabelecidas de partidos políticos, sindicatos e SABS". Ao contrário, "as classes trabalhadoras das periferias investiram em formas novas e reinventadas de organização – CEBS, novas SABS e outros grupos e mobilizações de bairro – nas quais o critério de incorporação" passava a ser a moradia, e a agenda essencial passava a ser a "articulação de reivindicações por recursos". A Igreja Católica teve um papel crucial para a emergência desse conceito de cidadania insurgente e contribuiu para dar forma a "uma sociedade de associações e cidadãos muito mais autônoma, que desafiou a concepção de sociedade brasileira que o governo modernizante e desenvolvimentista de Vargas e os subsequentes patrocinaram" (Holston, 2013, p. 320-322).

Para além das experiências sociais que foram gestadas em um contexto de crise, os saques de 1983 e a sua agenda ameaçadora possibilitam medir a efetiva participação política de quem esteve envolvido com os protestos e as projeções de futuro que marcariam a transição das classes populares brasileiras. Os relatos de Sônia dos Santos, Antônia de Jesus, Maria de Oliveira, Ubiratan Soares Pereira, Everaldo Pereira da Silva e Janizete dos Santos Barros, uma vez mais, configuram, na perspectiva da antropologia da política, conforme salienta Karina Kuschnir (2005, p. 21), "atitudes, gestos e falas" que podem "ser tomadas como símbolos que ajudam a entender o significado etnográfico da política". Segundo a autora, "a política interfere na leitura dos significados do cotidiano, colorindo a vida social com seus rituais e valores próprios", sendo fundamental para elucidar as "práticas sociais relacionadas com a estrutura institucional de poder na sociedade". O linguajar do dia a dia da plebe estava impregnado por preceitos religiosos e a institucionalidade da Nova República ainda era um vir a ser, por isso a preocupação em controlar os atos de insubordinação dos pobres incentivados pela ala progressista do catolicismo (Kuschnir, 2005, p. 3; 17).

Para concluir o argumento é preciso retornar ao dia 8 de abril de 1983, quando o general Figueiredo, ao visitar o forte Príncipe da Beira, situado em Rondônia, deu uma declaração sobre os distúrbios que haviam ocorrido em São Paulo e em outras cidades do país. Para um bom entendedor, as motivações subjacentes à fala do general eram bastante perceptíveis e foram abreviadas com uma frase lapidar: "é preciso que possamos também operar a restauração do clima político no país".[863] A retomada do ambiente de entendimento das elites políticas demandava "vencer as dificuldades presentes" e impedir que "os ventos da discórdia" fossem liberados.[864] Para alcançar esse intento, urgia que, "pelo exemplo do equilíbrio e da moderação", "a classe política" preservasse "a confiança do povo brasileiro na funcionalidade das instituições democráticas, em sua eficácia como instrumento da promoção da prosperidade

[863] **Folha de S. Paulo**. Figueiredo quer restauração do clima político. São Paulo, p. 1, 9 abr. 1983.
[864] Ibidem.

e da felicidade de cada cidadão".[865] A manifestação de Figueiredo poderia ser confundida com o pronunciamento de um liberal qualquer, afinal ele se colocava ao lado da "classe política". Se o nome do ditador não estivesse na manchete do jornal, alguns ousariam dizer que se tratava de um discurso proferido por um democrata. Suas intenções seriam nobres, pois Figueiredo externou o desejo pessoal de ver o Brasil "como uma Pátria na qual o instrumento de conquista dos objetivos maiores" se daria mediante ao "esforço integrado em busca do consenso" e não pela "ação perturbadora de grupos minoritários de agitadores irresponsáveis".[866] Ao pregar a restauração de uma atmosfera favorável para a saída negociada da ditadura, o chefe do regime não só avalizava a posição dos grupos liberais, como também endossava dois pré-requisitos dos militares para entregar o poder aos civis, isto é, a volta segura aos quartéis e o isolamento da agenda das classes populares e de seus emissários de esquerda nos núcleos de decisão. Algumas das diretrizes autoritárias do projeto gradualista de Geisel, portanto, ainda permaneciam de pé através de uma moldura institucional que deveria ser conservada em tempos de democracia, parafraseando novamente o termo alcunhado por Carlos Fico.

Foi o Arcebispo de Fortaleza Dom Aloísio Lorscheider, após o encerramento do 5º Encontro Intereclesial de CEBs, que alertou para os riscos de uma transição negociada que excluiria as súplicas das ruas retratadas durante os protestos populares de 1983. Referindo-se aos tumultos de São Paulo do mês de abril, o religioso ressaltou que sem a modificação do quadro econômico a convulsão social seria praticamente inevitável. Para Lorscheider, muito se debatia no país sobre a luta de classes, porém quem incentivava essa contenda eram os poderosos, empenhados em preservar a qualquer custo uma estrutura política antiquada para manter seus privilégios. Aos pobres restava apenas resistir a esse estado de coisas, de tal modo que os atos de rebeldia popular não deveriam ser encarados como "uma questão de a pessoa querer ser subversiva" ou "querer fazer baderna", porque "num certo momento a natureza humana reage e explode", argumentou aos seus detratores.[867] O ex-presidente da CNBB teceu críticas duras à categoria dos políticos, "que estaria mais preocupada em fazer acertos partidários internos e deflagrar o processo de sucessão do presidente Figueiredo".[868] O caminho da conciliação partidária, segundo Lorscheider, tendia a distorcer o sentido da representação. Em via de regra, os políticos brasileiros não se comportavam como representantes do povo, pois trabalhavam em prol de interesses particulares e mesquinhos sem apresentar soluções para

[865] Ibidem.
[866] Ibidem.
[867] **Folha de S. Paulo**. Cardeal prevê convulsão e pede mudança na economia. São Paulo, p. 5, 9 jul. 1983.
[868] Ibidem.

resolver as carências dos menos afortunados, defendia.[869] A única saída era acreditar em uma transformação de mentalidade coletiva, anseio comum entre os católicos de sua geração, tendo em vista que o receituário de Lorscheider parecia antecipar o destino de alguns governantes: "quem governa e se afasta do povo sela a própria ruína", sentenciou.[870]

Apesar das pressões católicas, o aviso do ditador Figueiredo em Rondônia era, antes de mais nada, um gesto enviado ao mundo político de que a "transição dos de cima" deveria se impor à "transição dos de baixo". A abertura pactuada concedeu garantias para os militares e beneficiou a oposição moderada, porém um processo de transição nos moldes como ocorreu no Brasil não se encerrou de forma instantânea. Ao longo da história, os períodos de transição geralmente são definidos por disputas que abrem alternativas de futuro, além de comportar estruturas temporais que tendem a ser resilientes e duradouras. Não há dúvida que os ritmos dissonantes da última transição política brasileira, a sua democratização incompleta e as relações políticas firmadas nesse intervalo continuam a inquietar o nosso tempo presente, em que pese o enfraquecimento dos setores reformistas da Igreja Católica na década de 1980.

4.2 HISTÓRIAS QUE NÃO CESSAM: A TENTATIVA DE DESARTICULAÇÃO DO CLERO PROGRESSISTA E AS TRANSIÇÕES INCOMPLETAS DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Nos anos seguintes, o espectro dos motins da fome e do desemprego continuou a rondar os documentos redigidos pela comunidade de informações da ditadura militar. Os espiões da ordem mantiveram-se vigilantes e insistiam em exercer um controle social sobre as classes populares, mesmo com os ventos liberalizantes soprando sobre a política nacional. Da mesma forma, os saques que estremeceram algumas regiões do país se tornaram temas abordados com frequência nos círculos progressistas católicos, segmento que passou a enfrentar um período difícil com o regresso conservador do papado de João Paulo II, entronizado em outubro de 1978. Nesta última seção da tese, argumenta-se que, apesar do retorno ao tradicionalismo da Igreja Católica com a elevação de Wojtyla ao topo da hierarquia eclesiástica e às estratégias adotadas para erodir a Teologia da Libertação, o repertório de mobilização social cristão, lapidado no processo de transição política, não dependia mais da anuência do clero. Esse repertório havia adquirido vida própria, tomado conta dos bairros e das praças do país, forjado

[869] Ibidem.
[870] Ibidem.

lideranças que seriam protagonistas da Nova República e constituído os alicerces de um novo partido político de esquerda no Brasil.

Os acordos pelo alto prevaleceram no desfecho do regime militar e o poder de veto permaneceu com aqueles que golpearam a democracia de 1964, contudo a esquerda brasileira da Nova República apresentou respostas consistentes a nível internacional de combate à pobreza extrema e à redução das desigualdades sociais. Nos anos de 1980, o avanço das diretrizes neoliberais nos países do centro do capitalismo, com sua feroz agenda de desregulamentação do mundo do trabalho, inviabilizou a formação de projetos políticos de esquerda sustentados exclusivamente por uma base de apoio sindicalizada, sobretudo nos países periféricos que sequer chegaram a concluir a etapa condizente com o "estado de bem-estar social" da Europa Ocidental. Por seu turno, o colapso da URSS, logo no início da década de 1990, evidenciou a dificuldade que as esquerdas teriam para elaborar uma plataforma política coerente com seus princípios sem dispor de uma alternativa econômica ao capitalismo. O historiador Eric Hobsbawm (1995, p. 476) descreve "os últimos anos da União Soviética" como uma "catástrofe em câmera lenta". Sua descrição é dramática: "em termos internacionais, a URSS era como um país abrangentemente derrotado, como após uma grande guerra – só que sem guerra". Para o marxista britânico, a "aceitação do comunismo pelas 'massas' dependia não das convicções ideológicas ou outras semelhantes, mas de como julgavam o que a vida sob regimes comunistas fazia por elas, e como comparavam sua situação com a de outros". Portanto, "assim que não foi mais possível isolar essas populações do contato e conhecimento com outros países, seus julgamentos foram céticos" (Hobsbawm, 1995, p. 480). As respostas que chegavam do velho continente ofereciam como modelo aos opositores da ditadura uma social-democracia moderada, mas um longo caminho ainda precisaria ser percorrido pelas esquerdas brasileiras em termos programáticos, levando em consideração as contradições do mundo subdesenvolvido.

No Brasil, diante de um cenário internacional complexo e por mais paradoxal que pareça, o repertório de mobilização social cristão contribuiu para projetar uma esquerda que, em contraposição às ruínas do comunismo soviético, experimentou um crescimento vertiginoso na década de 1990 – embora tal avanço não tenha se traduzido de imediato em uma vitória majoritária nas eleições presidenciais (Barros, 2022). As marcas dessa esquerda foram testadas durante as administrações municipais do Partido dos Trabalhadores. O modo petista de governar nos anos de 1990, segundo Lincoln Secco, enfatizava a "ética na política, a descentralização administrativa, a democracia participativa através de conselhos setoriais, mas nada parecido com as propostas de conselhos populares dos anos oitenta", período de

combatividade em que o partido fez uma oposição quase única da saída negociada do regime militar (Secco, 2011, p. 162). Apesar de ponderar o papel da Igreja Católica na formação da nova agremiação, Secco argumenta que os "núcleos do PT não eram uma herança das células comunistas e nem das seções socialistas" do passado. Esses núcleos, ao contrário, "mimetizaram as CEBS e foram a expressão política de uma organização popular originalmente religiosa", caracterizada "pela mistura de círculo de estudos, discussões e organização de ações locais que substituíam muitas vezes carências da população" (Secco, 2011, p. 78). Seja como for, as redes costuradas por religiosos progressistas e a transição política da plebe favoreceram a abertura de um intenso ciclo de lutas sociais conduzido pelo Partido dos Trabalhadores, que teve início com os comícios das *Diretas Já*, passou pelos debates da Assembleia Nacional Constituinte e pela Frente Brasil Popular, e teve como desfecho a campanha de impeachment de Fernando Collor.

Nas eleições de 1988, "em meio às discussões parlamentares" da constituinte, surpreendentemente o PT "elegeu prefeitos em 36 municípios (incluindo as capitais São Paulo, Porto Alegre e Vitória)". O "número de vereadores saltou de 179 para 992" (Secco, 2011, p. 129). A sigla se consolidou na dinâmica partidária brasileira como uma agremiação com conexões amplas na sociedade, uma organização que não estava exclusivamente fincada no movimento sindical que lhe deu origem (Freire, 2014, p. 306). As derrotas para Fernando Henrique Cardoso na década de 1990, portanto, apenas postergaram a ascensão do PT à Presidência do país. De maneira pragmática, seus dirigentes resolveram pagar para ver e competir eleitoralmente dentro dos limites acessíveis da Nova República. O repertório cristão permitiu que a sua principal liderança estabelecesse contatos profícuos com os estratos mais vulneráveis da sociedade brasileira, apesar desse movimento não ter sido regular. No entanto, como todo partido de esquerda situado no Ocidental, na falta de uma alternativa concreta, a nova esquerda brasileira representada pelo PT precisou remodelar seu discurso conforme a última das utopias: os direitos humanos (Moyn; 2010; p. 352). Nesse sentido, qualquer apelo por uma transformação profunda das estruturas políticas e sociais do país esbarrou nas tarefas urgentes emanadas do povo, além dos retalhos que sobraram para que a esquerda elaborasse uma plataforma política adequada à realidade sem deixar de ser coerente com seus valores. Ainda assim, para John French, a "esquerda brasileira e latino-americana desenvolveu criativamente a linguagem e prática do antineoliberalismo ao longo dos anos 1990" (2022, p. 552).

O próprio repertório das esquerdas brasileiras passava, desde os anos de 1970, por um processo de atualização. Segundo Teresa Cristina Marques (2017, p. 257-258), uma parte dos

opositores da ditadura militar topou com a revisão das práticas políticas de esquerda durante o exílio. Após o golpe no Chile, "os exilados foram projetados na esfera transnacional". Desde então, "o exílio latino-americano passou a fazer parte de um jogo político com estrutura quádrupla, no qual os exilados interagiam também com a sociedade transnacional, composta por atores não estatais e com atuação transnacional". Ao longo do período, para a autora, a "ação da rede de solidariedade transnacional que se formou para salvá-los da perseguição efetivada pela repressão chilena teve continuidade e se fortaleceu com a acolhida na Europa". Nas condições de exílio, os horizontes democráticos se expandiram para muitos militantes políticos brasileiros:[871] "entre as reivindicações dos movimentos políticos franceses que eram novas para a esquerda latino-americana", é possível salientar "a democracia, o respeito aos direitos humanos e os direitos das mulheres". Por sua vez, "em termos de repertórios táticos, destacava-se a adoção de recursos novos e pacíficos de intervenção política, tais como os recursos legais e o uso do corpo, através da greve de fome, por exemplo" (Marques, 2017, p. 261).

Esse ponto corrobora com a tese de Denise Rollemberg (1999, p. 57), para quem uma segunda fase do exílio "iniciou com a chegada dos brasileiros a países com culturas bem diferentes, em comparação com a dos países latino-americanos". Segundo a autora, ao longo dessa trajetória, "o tipo de militância foi mudando, em um processo de crescente valorização da defesa dos direitos humanos". De igual modo, "houve um deslocamento de interesse de países como Cuba e Chile para a Europa Ocidental". A "revolução em evidência na primeira fase, aos poucos, cedeu lugar à temática da democracia" e "Paris tornou-se a capital do exílio da segunda fase". Não há dúvidas de que as tramas internacionais fizeram o tema dos direitos humanos ganhar abrangência e influência, por meio do qual os quadros da esquerda brasileira precisaram harmonizar seus discursos na volta ao país. No âmbito interno, o enfoque dos direitos humanos também foi difundido pela Igreja Católica. Os religiosos progressistas fizeram um trabalho hercúleo para vincular essa agenda à redução das desigualdades sociais, sobretudo através da erradicação da fome. A esquerda petista, de certa forma, foi receptora desse projeto de direitos humanos desenhado pelo clero.

[871] Argumenta Teresa Cristina Marques que essa mudança de repertório na França "foi resultado de um processo de autocrítica realizado pelos sobreviventes da repressão destinada aos grupos armados a partir de 1968. Maio de 1968, a primavera de Praga de 1968 e a derrubada do governo de Allende em 1973, entre outros eventos, forçaram o reposicionamento dos militantes na França. Como resultado, emergiu durante a década de 1970 uma 'esquerda alternativa'. A segunda onda do movimento feminista, as organizações internacionais de defesa de direitos humanos, entre outros movimentos, fazem parte dessa renovação da esquerda francesa. Assim, o discurso em favor dos direitos humanos deu legitimidade ao enfrentamento com a direita, que, durante a presidência de Valéry Giscard d'Estaing (1974-1981), defendia o discurso de liberalismo avançado" (Marques, 2017, p. 260).

O plano de combate à fome chancelou a vitória de Lula à Presidência da República nas eleições de 2002. Esse compromisso petista acolheu a transição política dos mais pobres e não nasceu repentinamente. O combate à fome contou com a importante iniciativa de Betinho, responsável por organizar a *Ação da Cidadania*, campanha que sensibilizou a sociedade civil brasileira na década de 1990. Entretanto, após a derrota nas eleições de 1989, tal flagelo delineou o futuro programa do governo petista. Segundo o jornalista Ricardo Kotscho (1994, p. XIII), no "tempo em que todo mundo só falava em abertura de mercado, privatização total, novas tecnologias, carros importados e todas as belezas do Primeiro Mundo", um "grupo reunido por Lula debruçava-se sobre um prosaico desafio: como acabar com a fome no Brasil?". Em um singelo sobrado da Vila Mariana, distrito de São Paulo, "mais de oitenta técnicos, sob a coordenação do agrônomo José Goes da Silva, gestavam a Política Nacional de Segurança Alimentar, um estudo apresentado ao país em outubro de 1991". Muita água ainda iria correr por baixo da ponte. Todavia, uma demonstração de como esse dilema nacional havia se tornado central no programa petista ocorreu com as chamadas *Caravanas da Cidadania*. A partir de 1993, comitivas lideradas por Lula visitaram lugares recônditos do território brasileiro. Essas incursões pareciam antecipar o compromisso das futuras gestões petistas com a parcela mais vulnerável do tecido social do país, constituída por sujeitos que não tinham acesso a alimentação básica para passar o dia e eram privados de recursos essenciais para subsistência humana.

O repertório de mobilização social acionado pelas camadas populares nos anos da transição parece ter ajudado a estreitar os laços políticos da principal liderança petista com a realidade de um Brasil ainda desconhecido por muitos, mas muito familiar aos olhos de um retirante nordestino. Kotscho acompanhou os itinerários de Lula no interior do país: favorecido pelos deveres de seu ofício, deixou registrado cenas que confirmam que os preceitos do humanismo cristãos estavam mais vivos do que nunca na Nova República. Em maio de 1993, conforme as notas do jornalista, no quarto de um hotel de Governador Valadares, município de Minas Gerais, um bilhete deixado para Lula dizia o seguinte: "gostaríamos de abraçá-lo pessoalmente pela belíssima atuação na Caravana da Cidadania. Saiba que o coração de cada um de nós, do Grupo de Conscientização Política da Paróquia de Lourdes, bate mais forte ao vê-lo passar por nossa cidade". As palavras grifadas em um pequeno pedaço de papel concluíam: "Somos um grupo cristão e temos um compromisso muito importante com as pessoas: formar a consciência crítica nos cidadãos que ainda se deixam levar por falsas promessas. Conte sempre conosco" (Kotscho, 1994, p. XXII). No interior do estado mineiro, o Bispo de Araçuaí, o italiano Dom Crescenzio Rinaldini, abrigou a comitiva de Lula na casa

episcopal e aproveitou para deixar uma mensagem de boas-vindas: “o Vale do Jequitinhonha, com o seu povo, merece uma atenção que não seja esmola, mas uma resolução política séria, capaz de catalisar mudanças radicais em vista do verdadeiro desenvolvimento humano, que beneficie não só as minorias, mas a maioria da nossa população”. Nada poderia ser mais elucidativo do que a parte final da declaração do prelado registrada por Kotscho: “recebo-os não como representantes de partido, mas como pessoas de boa-vontade que alimentam propósitos firmes de renovação e de humanismo cristão”, cumprimentou. Tal como as temporalidades estratificadas do historiador Reinhart Koselleck, o discurso de posse do petista, em Brasília, no ano de 2003, movia a resiliência de processos históricos que deixaram suas cicatrizes nas décadas anteriores.[872]

Mais do que qualquer outro personagem, a figura de Lula expressa muito bem a efervescência da transição política das classes populares. Mesmo não representando uma ameaça imediata ao plano distensionista do regime, a ascensão vertiginosa do líder sindical chamou a atenção do SNI, que passou a monitorar suas agendas e seus pronunciamentos com maior cautela. A ascensão popular de Lula parece indicar a existência de outra transição que se desenrolava simultaneamente às acomodações pelo alto da saída negociada da ditadura militar. Em declarações públicas, o torneiro mecânico levantava dúvidas sobre a existência de um projeto de “abertura política para os trabalhadores”. Em maio de 1981, a Superintendência Regional da Polícia Federal reportou à agência do SNI de Porto Alegre que o então presidente nacional do PT esteve na capital gaúcha para cumprir um roteiro político no Estado, a passagem incluía compromissos nas cidades de Pelotas, Santa Maria, Ijuí, São Luiz Gonzaga e São Borja, cuja finalidade era estabelecer contatos com lideranças locais e promover encontros. O episódio do Riocentro ainda era muito recente e repercutia no debate público.[873] Em Porto Alegre, Lula concedeu entrevista à imprensa e foi indagado a respeito do assunto. Na sua avaliação, o atentado terrorista deveria ser creditado ao aparato repressivo do regime que estava operando de forma independente, de modo que seus mentores não tinham mais controle sobre a criatura concebida. Por meio de uma linguagem de fácil assimilação que caracterizaria a sua oratória, o petista acreditava que os autores da explosão no Riocentro estariam ligados às Forças Armadas,

[872] **Folha de S. Paulo**. Lula assume Presidência e pede “controle das ansiedades sociais”. São Paulo, p. 1, 2 jan. 2003.

[873] No dia 30 de abril de 1981, quando se festejava o dia do trabalhador no Centro de Convenções do Riocentro, ocorreu uma tentativa de ataque a bomba. O artefato explodiu em um carro. No veículo, estavam dois militares, sendo que um deles faleceu. Há um consenso em atribuir o episódio à linha dura do regime militar, receosa em garantir a abertura política em curso. Como consequência desse atentado, foi instaurado um inquérito que não conseguiu responsabilizar os culpados, mas a polêmica fez o general Golbery do Couto e Silva renunciar ao seu cargo no governo.

"porque estes artefatos, não são fáceis de conseguir e ninguém iria dar uma bomba de presente para os trabalhadores no Dia do Trabalho", disse.[874] Lula, porém, sabia que a violência perpetrada pelo regime de exceção não se encerrava na lamentável ocorrência do Riocentro. De acordo com seu ponto de vista, outros tipos de terrorismo mais preocupantes assombravam o Brasil e permaneciam sem nenhuma resposta. O petista referia-se à "fome que está matando milhões de crianças e deixando milhões de trabalhadores desempregados".[875] O dirigente partidário condenava qualquer ato terrorista, mas não imaginava que esses atentados poderiam interferir na chamada "abertura política", uma vez que tal possibilidade estaria bloqueada para os trabalhadores. Ao reconhecer a fome como o grande problema nacional e repudiar o projeto gradativo do regime, Lula se posicionou conforme os rumos da transição política vivenciada pelas camadas populares.[876] Além de situar um ordenamento temporal estruturante de novas relações sociais e políticas, o sujeito que respondia às perguntas da imprensa de Porto Alegre era produto da efervescência de duas transições que se confrontavam e cujo desfecho não estava determinado.

Na década de 1980, o desafio de enfrentar a escassez de provimentos na mesa da população de baixa renda, a que se referia Lula, foi tema de discussões acaloradas nos meios católicos progressistas. Nesses espaços, a fome e o desemprego eram tratados como infortúnios que violavam os direitos humanos. Após os emblemáticos motins de 1983, esses assuntos permaneceram latentes na sociedade. Em janeiro de 1984, o Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Sapopemba "exibiu um audiovisual, seguido de debates, sobre os saques em São Paulo", durante o III Encontro Nacional Ecumênico de Direitos Humanos, realizado em Vitória, capital do Espírito Santo.[877] O encontro católico aconteceu, conforme um relatório do SNI, sob rigorosas normas de segurança e, simultaneamente à sua realização, a Arquidiocese de Vitória

[874] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal – Superintendência Regional do Rio Grande do Sul. Informação n. 11-044/81/SI/SR/DPF/RS. Atividades de Luiz Inácio da Silva no interior do RS. 22 de maio de 1981. BR DFANBSB V8. APA ACE 2785/81.

[875] Ibidem.

[876] Não é raro Lula reivindicar uma posição enquanto humanista. Em julho de 2020, durante uma videoconferência com Leonardo Boff, ele afirmou que era "na política um pouco filho do movimento sindical, um pouco filho do movimento social e um pouco filho da Teologia da Libertação". Além disso, ao refletir sobre a chegada de seus 75 anos em outubro de 2020, Lula declarou: "Eu fico sempre pensando, como é que alguém pode dizer que é cristão e vai dormir com a sua cabeça tranquila sabendo que perto da casa dele tem uma família que está desempregada, que não tem o que comer? [...] Não tem que ser comunista, não tem que ser socialista, tem que ser cristão! Ninguém deu no mundo melhores exemplos de querer repartir as coisas com justiça do que Jesus Cristo. Mesmo assim ele foi morto". Em diversos discursos políticos, a palavra "humanismo" é um elemento central de sua mensagem.

[877] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 021/16/ARJ/84. III Encontro Nacional Ecumênico de Comissões e Grupos em Defesa dos Direitos Humanos. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 10372/84.

organizou um Ciclo de Debates aberto ao público sobre o tema da reunião, no auditório do Colégio do Carmo. Tudo leva a crer que um agente a serviço da espionagem política conseguiu se infiltrar nesse recinto e anotou o pronunciamento de algumas pessoas. Os registros permitem observar a maneira como os praticantes do catolicismo avançado discorriam sobre a fome e o desemprego com o povo, problemas sempre expostos a partir dos direitos humanos.

No auditório do Colégio do Carmo, em 25 de janeiro de 1984, o presidente do Centro de Pastoral Vergueiro e membro da Comissão de Direitos Humanos e Marginalizados, CDHM, da Arquidiocese de São Paulo, José Queiroz, descreveu o que simbolizava a luta pelos direitos humanos naquele contexto:

> A realidade mais angustiante do momento em que nós vivemos é provocada pelo modelo econômico que nos oprime... a realidade tremenda do desemprego. O desemprego hoje é a maior ofensa aos direitos da pessoa humana [...]. Direitos humanos não é apenas a luta pela água, pelo esgoto, pelo asfalto, pela escola, pela educação. Lutar pelos Direitos Humanos é, sobretudo, uma luta muito ampla por uma sociedade justa. Se não houver uma sociedade justa, não haverá vida, bebida, não haverá habitação, alimento. Ora, nós sabemos que o maior empecilho a esta nova sociedade, a qual nós desejamos, é exatamente este modelo econômico, um modelo do sistema capitalista.[878]

Segundo José Queiroz, reivindicar os direitos humanos era um dos caminhos para chegar à justiça social. Na maioria das vezes, a tarefa de convencer os indivíduos oriundos das classes populares da necessidade de defender esses direitos não demonstrava ser algo simples, pois, conforme a sabedoria popular, no Brasil predominava um histórico de negligência dos governantes em relação às carências do povo humilde, como se percebe na fala indignada de Valdemar de Almeida Lyrio, presidente do Sindicato dos Trabalhadores na Construção Civil de Vitória:

> Direito é uma palavra bonita, doce, amável e que todos nós gostaríamos de ter. Mas, com o desemprego, que direitos nós temos? O poder econômico imposto pelo sistema capitalista, não nos dá condição de saúde. Esse modelo econômico traz para nós um arrocho salarial que nos leva à fome, à miséria, ao desemprego... Nós vemos que no Brasil se fala em liberdade, em direitos e se fala em respeito, mas para meia dúzia que nem são brasileiros. A única coisa que o trabalhador tem para negociar hoje, dentro desse sistema, é a sua força de trabalho. Direitos humanos, dentro desse modelo econômico, para os trabalhadores brasileiros, jamais existiram. Sobra para nós a opressão, a exploração, o desemprego, a fome e a miséria...[879]

---

[878] Ibidem.
[879] Ibidem.

A colocação de Valdemar ecoa certos aspectos do discurso anticapitalista da Igreja Católica. Porém, suas palavras também salientam que a fome, a miséria e o desemprego dificultariam qualquer salvaguarda de direitos humanos no país. Para os segmentos populares, havia muito pouco disponível em termos de políticas públicas para reduzir os contrastes sociais, de tal forma que expressões vazias como "liberdade", "direitos" e "respeito" só beneficiavam os mais afortunados. No dia seguinte, no mesmo auditório do Colégio do Carmo, a agente pastoral da Arquidiocese de Vitória e filiada ao Movimento Popular de Vila Velha, Maria Clara da Silva, ressaltou a importância de receber o apoio da Igreja e debater o tema dos direitos humanos, sobretudo para contornar a violência policial que ameaçava as organizações de base:

> Eu queria começar dizendo que hoje mesmo sofremos a violência policial... Hoje, mais ou menos umas dezesseis Comunidades de Base, com os trabalhadores, estavam na praça, que dizem que é pública... Para nossa satisfação, uma comissão de direitos humanos chegou na hora em que nós estávamos impedidos de fazer a nossa manifestação pacífica, porque ninguém estava ali para violentar o direito de ninguém, apenas pedindo um direito que é nosso, aí aconteceu a violência da polícia. A gente não pôde abrir as faixas, mas depois que a comissão chegou, a gente abriu as faixas, cantou e não teve um policial que tivesse a audácia e a coragem de chegar perto daquele povo e fazer fechar as faixas [...]. Eu acho que a política verdadeira é aquela que está aí enfrentando os cassetetes do Governo do Estado, do Governo Federal. Nós buscamos uma sociedade livre, democrática e soberana. Quando a gente chega para reivindicar qualquer outro tipo de situação, remédio, saúde, é impedido pela política do Governo Federal que impede que a gente que paga por tudo isso, que isso venha às nossas mãos...[880]

O protesto pacífico citado por Maria Clara da Silva só foi possível graças à intervenção de uma comissão de direitos humanos, encarregada de persuadir as tropas policiais a retrocederem. O uso da linguagem dos direitos humanos funcionava como um escudo a blindar os movimentos sociais do arbítrio das forças de segurança e do autoritarismo do governo militar. Além disso, a agente pastoral fez uma separação muito aguçada da política institucional tramada nos gabinetes da "verdadeira política", aquela que dominava os espaços públicos para reivindicar saúde, remédio e educação. O registro das falas que tiveram lugar no auditório do Colégio do Carmo foi encaminhado ao SNI do Rio de Janeiro. Em seu relatório, a agência regional fluminense redigiu um parecer espalhafatoso, no qual apontava que os grupos de direitos humanos eram infiltrados por esquerdistas, militantes do Partido dos Trabalhadores e recebiam financiamento do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), entidade acusada de manter uma orientação socialista. Em linhas gerais, o SNI concluía que o estado do Espírito Santo,

[880] Ibidem.

mais do que o Rio de Janeiro, tornou-se um palco favorável para as "operações subversivas" que contavam com a adesão da esquerda clerical. Os operadores dos órgãos de inteligência, através de uma visão elitista, insinuaram que a "influência da Igreja na região, notadamente na Grande Vitória e no norte do Estado", introduziu "no espírito dos fiéis, no mais das vezes incultos e acossados pelas dificuldades econômicas, um clima de insatisfação contra o regime e as autoridades constituídas".[881] O único ponto razoável que pode ser retirado do parecer do SNI diz respeito ao reconhecimento de que os movimentos sociais no Estado capixaba cresceram a partir de uma base cristã.

Em análise clássica sobre os movimentos urbanos no Brasil da década de 1970, Ana Maria Doimo (1984, p. 74) investigou a origem do Movimento de Transporte Coletivo de Vila Velha (MTC), no Espírito Santo, e sua relação com as redes progressistas da Igreja Católica. De acordo com a autora, "a maioria das lideranças de bairro" que pertenciam ao MTC "se declarou participante das CEBs e revelou que o movimento surgiu por iniciativa de pessoas ligadas ao trabalho pastoral da Igreja a nível de Conselho de periferia". Nas entrevistas coletadas durante os estudos de campo, a autora verificou que o "embrião do movimento estava no seio da própria reflexão religiosa desenvolvida no interior das CEBs, a partir de diretrizes mais amplas da Igreja". Quando o MTC ainda não estava plenamente organizado, a Arquidiocese de Vitória e a Diocese de São Mateus atuaram para estimular a participação política nas suas bases através do documento *Exigências Cristãs para uma Ordem Política*, lançado pela CNBB em 1977. Assim, "os problemas específicos do dia a dia não se constituíam, em si mesmos, elementos motivadores e desencadeadores fundamentais da luta reivindicatória coletiva". No caso do MTC e de outros movimentos sociais, a sua "força propulsora estava situada na identidade simbólica existente entre os participantes a partir da prática da fé" (Doimo, 1984, p. 83). No entanto, a Igreja foi para o MTC a sua fortaleza, mas também a sua ruína. O movimento não conseguiu ganhar autonomia própria, uma vez que as comunidades de base cristãs "eram as únicas forças vivas nos bairros que davam sustentação" a ele. Com o passar do tempo, ficou nítido que as suas bandeiras "não eram suficientes para sensibilizar a população à participação" (Doimo, 1984, p. 89).

De qualquer forma, durante a primeira metade da década de 1980, o SNI seguiu vigiando o papel que a esquerda cristã ocupava no desenvolvimento dos movimentos populares. Embora o diálogo do regime com a hierarquia eclesiástica tenha melhorado significativamente quando João Figueiredo assumiu a ditadura, a chamada Igreja Popular ainda incomodava o governo e

[881] Ibidem.

os seus aparelhos de espionagem (Della Cava, 1988, p. 250-266). A relação com a Igreja sob Geisel se notabilizou por ser um retumbante fracasso. Segundo Renato Cancian (2016, p. 113), com Geisel "foi estabelecida uma nova linha de atuação que se baseou no diálogo com a CNBB e com bispos mais influentes, além de maior ênfase ao diálogo com o núncio apostólico, que é o representante oficial do Vaticano no país". Essa estratégia implicava no encaminhamento, sem a participação de intermediários, de "reclamações oficiais diretamente ao representante da Santa Sé sobre atividades subversivas envolvendo membros da Igreja", com isso o governo acreditava que "conseguiria apoio de autoridades conservadoras do Vaticano". O tiro, porém, saiu pela culatra e o conflito entre Igreja e Estado brasileiro se intensificou. Foram nos anos de Geisel que se deram os eventos mais graves de violência voltados aos católicos, como a campanha contra Dom Pedro Casaldáliga, o sequestro de Dom Adriano Hypólito, os assassinatos dos missionários João Bosco Burnier e Rodolfo Lunkenbein, a prisão e tortura do padre Florentino Maboni e o indiciamento de Dom Estevão Avelar. Contudo, a ascensão de João Paulo II ao papado simbolizou um raio de esperança para a ditadura militar, levando em consideração as restrições que o governo brasileiro possuía para desarticular o clero progressista dentro do território nacional e impedir as atividades de suas redes externas.

Curiosamente, a sobrevivência do repertório de mobilização social cristão que se abrigou no campo das esquerdas ocorreu em um ambiente hostil ao clero progressista dentro da inflexível ordenação interna da Igreja Católica. Se a década de 1970 ficou marcada pela ascensão da Igreja Popular no Brasil, os anos de 1980 testemunharam o refluxo de muitas coisas que haviam sido construídas anteriormente. As próprias CEBs, após o seu período dourado, se depararam com sérios entraves devido ao fortalecimento das posições defendidas pelos segmentos conservadores. A comunidade de informações viu com algum interesse as variações do debate interno do catolicismo, como fica claro nos relatórios encaminhados ao governo brasileiro.

Por algum motivo, o SNI capturou a edição de número 24 da revista *Cadernos do Terceiro Mundo*, referente ao mês de junho de 1980. O foco da publicação consistia em discutir o avanço de João Paulo II e os possíveis desdobramentos de seu papado na América Latina. Ainda não haviam decorrido dois anos desde o triunfo de Wojtyla na votação do colegiado de cardeais, mas alguns analistas se arriscaram a fazer prognósticos completamente desfavoráveis à linha renovadora do clero. O curto período de João Paulo II na liderança da Igreja Católica foi suficiente para restabelecer o tradicionalismo no Vaticano. Em *Cadernos do Terceiro Mundo*, Augustín Castagno assinou um artigo no qual sustentava a opinião de que os setores conservadores e moderados da Igreja Católica já tinham motivos suficientes para celebrar o seu

alinhamento em torno da candidatura de Wojtyla, pois o novo pontífice parecia "excepcionalmente dotado para executar o projeto restaurador que seus pares lhe recomendaram implicitamente em outubro de 1978".[882] O polonês tomou o posto de Paulo VI, um papa afeito ao diálogo, que foi "uma espécie de árbitro entre as correntes tradicionais e progressistas". Os últimos "haviam encontrado em João XXIII e no Concílio Vaticano II o caminho para expressar nos mais altos níveis hierárquicos suas inquietudes e suas propostas tendentes à modernização da doutrina e da prática cristã, reconciliando-a com as exigências da sociedade" moderna.[883] Para Augustín Castagno, Wojtyla era o avesso de seu antecessor, ao invés da mediação tentava conduzir um projeto próprio. As primeiras medidas do polonês à frente da Santa Sé traduziram o seu esforço em construir uma base de apoio que lhe garantisse sustentação para conter os progressistas. Com a sua anuência, "personalidades de centro-direita tomaram o controle da CELAM, apesar da importância que a corrente modernizadora" tinha nos países latino-americanos.[884] De igual modo, João Paulo II "freou o clero holandês, um dos mais avançados, e condenou a obra dos teólogos progressistas Edward Schillebeeckx e Hans Kung".[885] Nas palavras de Augustín Castagno, "sob o lema de não inovar, o Vaticano se mobilizou contra a ala avançada, dentro de um programa que tentava silenciá-la" a qualquer custo.[886]

Em termos de política externa, o pontífice elaborou uma estratégia a fim de revigorar a influência da Igreja Católica na sociedade contemporânea e no mundo, o que significava assumir um posicionamento em tempos de Guerra Fria. O Vaticano aderiu a uma orientação favorável ao modelo ocidental e alinhou sua estrutura para combater as ameaças provenientes do socialismo real. O autor do texto publicado em *Cadernos do Terceiro Mundo* foi certeiro ao identificar a incoerência do projeto patrocinado por João Paulo II. Segundo Augustín Castagno, retornar à tradição em um contexto ávido por mudanças era uma "contradição que não se resolveria por meio da popularidade de um Papa viajante e peregrino".[887] Em que pese a vitória de parte de seu projeto, mais cedo ou mais tarde o pontífice teria que encarar os efeitos adversos "ao seu grande desígnio de reanimar e propagar a espiritualidade e a religião".[888]

Os órgãos de espionagem da ditadura militar brasileira não estavam interessados apenas em compilar as avaliações críticas sobre as mudanças internas da Igreja Católica fomentadas

[882] **Cadernos do Terceiro Mundo**. O projeto do Papa Wojtila. Rio de Janeiro, jun. 1980.
[883] Ibidem.
[884] Ibidem.
[885] Ibidem.
[886] Ibidem.
[887] Ibidem.
[888] Ibidem.

por João Paulo II, seus agentes monitoraram os deslocamentos do Papa e sua postura refratária em relação a Teologia da Libertação. Cercada de expectativas, sobretudo pela ala progressista do catolicismo da região, em fevereiro de 1979 foi realizada, na cidade de Puebla, a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Nas vésperas do encontro, a embaixada brasileira do México enviou, de maneira recorrente, uma série de documentos para deixar o governo informado acerca das opiniões defendidas pelos bispos brasileiros que marcariam presença nas reuniões do evento. O novo Papa era reputado pela espionagem política como um possível aliado para restringir a participação do clero progressista na América Latina, principalmente no Brasil. Nos meandros do MRE circulou uma apreciação referente a ida de João Paulo II ao México para a abertura da III Celam com o objetivo de amenizar as radicalizações de Puebla. O documento citado, que provavelmente chegou até a mesa do Gabinete da Presidência da República, dizia o seguinte:

> A presença de Sua Santidade, na abertura da reunião e nos debates iniciais, seria de molde a moderar eventuais excessos de militância política de parte de alguns bispos "progressistas", principalmente peruanos, cubanos e brasileiros e, ao mesmo tempo, deverá impedir manifestações radicais de setores conservadores do Episcopado Latino-Americano, que considerariam inconveniente prosseguir no maior engajamento política da Igreja no Continente americano, sobrevindo depois da Conferência de Medellín.
> Seria relevante, no início do Pontificado de João Paulo II, observar o coeficiente de controle papal sobre a parcela do Episcopado Latino-Americano imbuído das concepções da chamada "Teologia da Libertação", assim como verificar como reagem os congressistas radicais ante o poder, por definição moderado e conciliatório do novo Pontífice.
> Apenas depois da aludida Conferência e à luz dos resultados nela obtidos, é que se poderá avaliar, com maior segurança, o impacto da eleição de um Pontífice – aparentemente com escassa simpatia pelo engajamento político da Igreja em posições de militância anticapitalista – no comportamento do clero latino-americano e principalmente no comportamento de sua ala esquerda, que parece demonstrar, por vezes, indícios de rebeldia ante a doutrina estabelecida da Igreja, persistindo em posição radical com referência ao imperativo de "conscientização popular" contra o que chama de desigualdades socioeconômicas, alienação política, militarismo, repressão policial e tecnocracia, imperantes em certos países do continente americano.[889]

A cautela da nota redigida pelo MRE passa pela influência que a corrente progressista do catolicismo brasileiro assumiu no debate interno da hierarquia eclesiástica nos anos anteriores. No entanto, nada estava decidido e a orientação do novo Papa poderia reverter o jogo a favor dos conservadores, que já haviam demonstrado resistência nos encaminhamentos

[889] Arquivo Nacional. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Ministério das Relações Exteriores. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 032/79/DSI/MRE. Visita do Papa ao México. 18 de janeiro de 1979. BR DFANBSBIE.

da 15ª Assembleia Geral da CNBB. O desenlace desse encontro realizado em Itaici, no mês de fevereiro de 1977, foi a publicação do importante manifesto *Exigências Cristãs de uma Ordem Política*. A exacerbação das divergências envolvendo a cúpula da Igreja Católica e o regime militar atingiu seu ponto mais alto naquele momento, o que talvez tenha relegado a um plano secundário as divisões internas do clero brasileiro. O SNI teve acesso aos pronunciamentos dos religiosos progressistas e dos tradicionalistas na Assembleia de Itaici, porém o que mais chamou atenção dos agentes foi a repercussão do manifesto.

Nos anos que se seguiram, o documento *Exigências Cristãs de uma Ordem Política* animou os grupos de base cristãos, serviu de manual para os movimentos sociais em franca ascensão no período, foi lido em diversas paróquias do país, ganhou manchetes na imprensa, provocou debates em assembleias legislativas estaduais e seu conteúdo foi discutido em algumas unidades educacionais. A ampla propagação do material decorreu, entre outras razões, devido a uma edição popular que teve seus exemplares capturados pelas agências regionais do SNI. Esse manifesto seguiu a essência de outro texto incisivo direcionado ao regime militar: a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*.[890] Publicado em um intervalo de quatro meses, a mensagem de *Exigências Cristãs de uma Ordem Política* reafirmava o compromisso dos católicos com os pobres e defendia a participação da Igreja no processo político do país. Em um de seus trechos mais icônicos, o comunicado de Itaici destacava que competia aos religiosos a tarefa de formar a consciência dos indivíduos, deliberando que a fé era a grande responsável por orientar as atividades do cotidiano, inclusive aquelas atinentes ao campo político.[891] Embora não ocupasse a administração pública de cidades e países, a Igreja incumbia-se de apontar as injustiças que prejudicavam a vida da parcela mais vulnerável da população. Em resposta a repressão da ditadura militar voltada aos católicos, o manifesto oferecia salvaguardas aos que tomaram à frente de confrontar os sinais do pecado político na sociedade brasileira, isto é, "a riqueza do Estado feita às custas da pobreza do povo, as leis criadas para favorecer grupos privilegiados, o orgulho de um Governo que" não admitia qualquer tipo de crítica.[892] Diante do regime de exceção estabelecido pela ordem autoritária, o escrito ratificava que "quando a Igreja" falava "em defesa do povo", ela agia "como o Bom Pastor preocupado com o seu rebanho".[893]

---

[890] Ver o segundo capítulo desta tese.

[891] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 0087/116/NAGO/SNI/78. Orientação política da CNBB. 18 de julho de 1978. BR DFANBSB V8. AGO ACE 6172/83.

[892] Ibidem.

[893] Ibidem.

Na realidade, o manifesto *Exigências Cristãs de uma Ordem Política* evocava a utopia cristã acolhida pelos adeptos do clero progressista, segundo a qual a sociedade era injusta e precisava ser transformada a partir do Evangelho e do exemplo da própria Igreja. As intenções da hierarquia católica com suas diretrizes contrárias ao regime militar tampouco eram desprovidas de significados e a propensão de tutelar o "povo brasileiro" não pode passar despercebida. Com base em um estudo amostral feito em 1982 com os padres das paróquias delimitadas pela Arquidiocese de São Paulo, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (1986, p. 75) estruturou um argumento crítico no qual colocou em evidência a maneira como os religiosos compreendiam o papel das camadas populares no Brasil. Os resultados da pesquisa jogaram "luz sobre a missão que os padres" se atribuíam enquanto "formadores da consciência política do povo". Os comentários feitos pelos religiosos não fugiam de certos estereótipos e acentuavam justamente o "apoliticismo do povo brasileiro, da sua falta de politização, de sua apatia e alienação, de sua desorganização ou de sua não-organização, de sua resignação e de seu conformismo, de sua carência de espírito crítico, de sua falta de consciência". Para o autor, a "opção preferencial pelos pobres", um valor zelado pela esquerda católica, escondia o velho ideal cristão de estender a sua zona de influência ao corpo social do país. De acordo com essa interpretação, "antes de adotar um regime político, a Igreja deveria construir a sociedade a partir de baixo", conforme já havia prescrito a "Democracia Cristã do fim do século XIX" (Pierucci, 1986, p. 78). Desde então, os defensores das reformas na esfera católica nada mais teriam feito do que replicar uma cartilha da própria Igreja, ou seja, "impregnar de sua presença o tecido social a ponto de ela poder legitimamente identificar-se com o povo, o povo católico, identidade formada no jogo de espelhos de uma aliança mística original e constitutiva, de um pacto de origem a ser preservado e constantemente renovado" (Pierucci, 1986, p. 80). Sabemos, porém, que havia uma distância que separava as pretensões da cristandade da maneira como suas orientações eram apropriadas e reelaboradas pelas pessoas comuns. Os usos do manifesto *Exigências Cristãs de uma Ordem Política* são um exemplo muito evidente dessa afirmação.

A guinada conservadora do Vaticano e a saída pactuada da ditadura militar não afastaram completamente os representantes do cristianismo progressista do cenário político brasileiro. Apesar do refluxo da corrente renovadora na década de 1980, muitos sacerdotes e grupos de base continuaram na sua longa jornada para reivindicar uma Nova República comprometida com reformas sociais duradouras. Na segunda metade dos anos de 1980, os esforços desses cristãos foram redirecionados para os debates da Constituinte. Na raia do lado, porém, os evangélicos estavam conquistando um protagonismo político jamais visto até então (Mariano, 2011).

A Teologia da Libertação foi o foco predileto dos tradicionalistas católicos brasileiros. A reconfiguração do contexto internacional, sobretudo com os governos de Ronald Reagan nos Estados Unidos, jogou a favor dos desafetos do clero progressista. Segundo João Batista Libânio (1993, p. 15), "a própria política exterior americana" passou a se preocupar "com a Teologia da Libertação". Após a publicação do "Relatório de Nelson Rockefeller", no governo Nixon, "a administração americana" monitorou "de perto os movimentos da Igreja Católica mais comprometida com os pobres e com o processo de transformação da realidade". Ao término da década de 1980, a derrota do Sandinismo na Nicarágua, fruto de uma revolução "profundamente popular, libertária, em que a fé cristã desempenhara papel relevante", e o fim do socialismo no Leste Europeu, obrigaram os teólogos da liberação a efetuarem uma revisão de suas práticas religiosas (Libânio, 1993, p. 19). No Brasil, como o advento da Nova República não representou o encerramento imediato da espionagem política, o SNI continuou a supervisionar o engajamento de sacerdotes e leigos nos debates que antecederam a promulgação da Constituição de 1988.

Aloysio Carvalho (2005, p. 136) argumenta que, mesmo com a Nova República, "apesar de o sistema político ter sofrido transformações de cunho liberal-democrático", o "país ainda não havia conseguido produzir uma força capaz de conter e disciplinar a vontade militar interventora". Um dos indicativos da herança legada pelo regime ditatorial foi a permanência do SNI. O órgão de espionagem saiu "intacto do processo constituinte de 1988" e "tornou-se um exemplo de preservação das estruturas autoritárias pelo qual a instituição militar manifestava os interesses das corporações" (Carvalho, 2005, p. 137). Além do mais, o aparato de vigilância "prestou relevantes serviços ao governo Sarney no campo da avaliação conjuntural, monitorando não só a atuação dos setores de oposição de esquerda liderados pelo PT, bem como as articulações entre as demais forças políticas" (Carvalho, 2005, p. 137). O autor conta que o "ministro chefe do SNI na época, o general Ivan de Souza Mendes, marcou presença no governo por endurecer as negociações com líderes sindicalistas, reduzindo o espaço de negociação do então Ministro do Trabalho Almir Pazzianotto" (Carvalho, 2005, p. 137). Assim, de acordo com Carvalho, "a manutenção das estruturas repressivas controladas pelos militares, lembrando ainda a imagem de uma instituição poderosa com força impositiva, foi um fator inibidor da prática democrática" (Carvalho, 2005, p. 137).

Uma prova da atuação dos órgãos de espionagem política no novo regime democrático foi a interceptação sistemática de vários materiais elaborados por figuras conhecidas da ala progressista do catolicismo, bem como a vigilância constante sobre as reuniões da CNBB. Em dezembro de 1985, o SNI inspecionou com muita cautela o livro *Como fazer Nova a República*,

redigido por Dom Mauro Morelli e impresso pela Editora Vozes.[894] O conteúdo da obra não só refletia a persistência da transição política dos "de baixo", como também ressaltava os desafios abertos naquele presente que poderiam consolidar o ensaio democrático dos anos anteriores. Em sua avaliação, o religioso sugeriu que a mobilização popular da Nova República havia sido moldada, de forma perene, desde a primeira metade da década de 1970, pela "herança da tirania do milagre brasileiro".[895] Para Dom Mauro Morelli, o "povo, nas ruas e praças, sonhou com um encontro livre e direto com a verdade, a justiça e a solidariedade, alicerces de um novo Brasil".[896] Os mecanismos de repressão da ditadura não foram capazes de suprimir a ascensão dos movimentos de base, tanto nas áreas rurais quanto urbanas, que atestavam a relutância de uma parcela do povo pobre do país em aderir ao projeto autoritário dos militares. Apesar das manobras que permitiram a José Sarney assumir a presidência após o falecimento de Tancredo Neves, os ciclos da saída pactuada da ditadura e a transição da plebe não se davam por encerrados.

Os tempos verbais empregados pelo Bispo da Diocese de Duque de Caxias em diferentes passagens do livro confirmam que as reminiscências da distensão, anunciada há mais de dez anos por Ernesto Geisel, ainda permaneciam em jogo. Este trecho é particularmente sugestivo: "A transição política que vivemos não pode ser ocasião para mascarar a verdade que liberta. É preciso romper a camisa de força do regime que fez do Brasil um Estado autoritário, centralizado e antipopular e uma nação sem autonomia, endividada e marginalizada", sentenciou Dom Mauro Morelli.[897] O religioso articulou suas ideias a partir de uma realidade vivida em um presente que o tocava diretamente, aludindo a um processo histórico fluído e experienciado de maneira coletiva, que escapa às limitações das balizas historiográficas estritamente factuais. Referindo-se às denúncias contidas em *Exigências Cristãs de uma Ordem Política*, documento da CNBB de 1977, Dom Mauro Morelli lembrou que as expectativas da Nova República não seriam concretizadas sem uma estrutura de poder que promovesse a inclusão de todos os brasileiros no futuro do país. Logo, a nova democracia deveria florescer aos grupos oprimidos, enquanto a nova frente de batalha estaria centrada na convocação de uma Assembleia Constituinte. O entusiasmo do Bispo repousava no lastro do ensaio democrático das classes populares:

---

[894] O livro fazia parte da *Coleção Fazer*, lançada pela Editora Vozes em parceria com o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas - Ibase.

[895] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 12569/85. Como fazer Nova a República. 16 de dezembro de 1985. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 12569/85.

[896] Ibidem.

[897] Ibidem.

> Vamos acordar, levantar e caminhar juntos, fortalecendo e unindo nossas comunidades, associações de moradores e as organizações populares e trabalhistas. Intelectuais, políticos e artistas, caminhemos juntos, como um só povo, abrindo no peito e na fraternidade espaços e oportunidades para a participação de todos e de cada um na vida da família e da Nação. O Brasil será diferente não pela troca de comando e de poder, mas pela organização, educação e fortalecimento do seu povo. A verdadeira segurança nacional estará assegurada quando a vida for respeitada, o povo for livre, o pão não faltar na mesa e todos se encontrarem, caminhando na fraternidade, lado a lado, nem donos, nem escravos, nem senhores ou súditos. O Brasil será uma terra de paz quando se tornar celeiro do mundo. Estas devem ser as metas da Nova República, as tarefas da Assembleia Nacional Constituinte e o recheio da nova Constituição.

A sensação de que a transição política ainda não havia chegado ao fim também se fazia notar na cúpula católica, manifestada pelos encaminhamentos da 24ª Assembleia Geral da CNBB, que ocorreu em meados de abril de 1986. A declaração pastoral, uma vez aprovada, foi impressa em forma de livreto e recebeu um título elucidativo que não é estranho ao leitor: *Exigências Cristãs de uma Nova Ordem Constitucional*. De uma maneira ou de outra, o clima entre progressistas e conservadores na hierarquia eclesiástica parecia convergir para o fortalecimento das instituições representativas do país, o que não significava a ausência de disputas internas ou a definição de uma perspectiva homogênea acerca da democracia. Editado pelas Edições Loyola, o documento da CNBB, com 32 páginas, começou a ser desenvolvido em novembro do ano anterior a partir da colaboração das dioceses e pastorais. Entre a versão preliminar e o texto final, foram registradas em torno de 2.906 emendas: 789 enviadas pelas dioceses à comissão de redação na semana que antecedeu à 24ª Assembleia de Itaici e 2.117 oriundas das reuniões de grupos e das plenárias do próprio evento. O número de emendas demonstra a intensidade das discussões, mas também as divisões que permeavam a Igreja Católica e a pressão proveniente das bases.

O SNI, como era previsível, teve acesso ao material. Entretanto, o relatório do setor de espionagem mostrou ser muito mais informativo do que analítico. O documento *Exigências Cristãs de uma Nova Ordem Constitucional* apresentava uma definição interessante do termo "transição", por meio da qual é possível destacar algumas nuances da fase inaugural da Nova República. Antes de mais nada, o texto da CNBB propôs o seguinte: "O momento político que vivemos é de transição. Esta não se limita, no entanto, à passagem do ordenamento institucional herdado do regime anterior ao reencontro da democracia política".[898] Ao vincular o presente a

[898] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 01886/86. Declaração Pastoral – Por uma Nova Ordem Constitucional. 14 de maio de 1986. BR DFANBSB V8. ASP ACE 17883/86.

um "processo histórico mais denso e permanente de superação de uma sociedade elitista",[899] responsável por afastar os mais pobres dos benefícios gerados pelos anos de crescimento econômico da década de 1970, uma parte da cúpula da Igreja reconhecia as permanências e os contrastes do movimento em curso. Do mesmo modo, fazia-se referência ao ensaio democrático e à agenda das classes populares, já que as deliberações da CNBB assinalavam que o país precisava instituir mecanismos que permitissem a efetiva participação social e promovesse uma democracia capaz de superar as limitações da representação política. Em outras palavras, a sociedade deveria "ganhar a condição de sujeito coletivo da transformação social, conquistando instrumentos de exercício de uma democracia que lhe" assegurasse a oportunidade de "organizar e controlar a ação do Estado, colocando-o a seu serviço".[900] Com muitos fatores em jogo, o processo constituinte se desenhava como uma etapa decisiva para o futuro nacional. A participação popular na criação da nova carta magna era vista pelos cristãos como um antídoto a contrabalancear a influência do poder econômico.

Nesse quadro, a declaração pastoral advogava a favor dos mais pobres para que a transição política culminasse em "mudanças mais profundas do que a simples modernização de uma democracia formal".[901] Não surpreende, portanto, que os católicos tenham se esforçado para engajar a sociedade na causa da constituinte. Muitas "dioceses, movimentos leigos e outros organismos eclesiais" promoveram "estudos, debates, encontros e assembleias sobre o processo".[902] Sem contar as inúmeras "publicações, cartilhas e subsídios" que foram "destinados à informação do povo cristão" para que ele fizesse parte efetivamente da "elaboração da nova Constituição".[903] Por outro lado, a fim de mitigar as discordâncias com os conservadores, a declaração da CNBB alertava para o "risco de transformar os movimentos e as comunidades eclesiais em bases político-partidárias".[904] Para acalmar os ânimos, recomendava-se que os cristãos apoiassem "os irmãos e irmãs que, por coerência com sua vocação, se dispusessem a entrar na ação político-partidária".[905]

Um pouco antes, em outubro de 1985, a CNBB havia emitido um documento de 53 páginas denominado *Igreja e Constituinte*, com o propósito de orientar a ação pastoral dos grupos católicos. A constituinte era tratada como uma alternativa ímpar para democratizar as relações políticas do país e sepultar de vez o legado autoritário. O conjunto de leis decorrente

[899] Ibidem.
[900] Ibidem.
[901] Ibidem.
[902] Ibidem.
[903] Ibidem.
[904] Ibidem.
[905] Ibidem.

desse processo deveria "estar centrado na defesa dos direitos humanos e na definição de uma ordem econômica e social justa", sustentava o texto.[906] Os debates que desabrocharam naquele presente, de acordo com a cartilha assinada por Dom Cândido Padim, então Bispo de Bauru e coordenador da Comissão Especial de Assessoria à Presidência da instituição, indicavam uma "oportunidade de terem vez, voz e voto também os marginalizados".[907] A "emergência de novas lideranças, de uma classe trabalhadora mais consciente dos seus direitos, de minorias, que não tiveram acesso aos bens da nação e à vida pública", constituía um fato marcante na política do país. Assim, ao interpretar a passagem da ditadura militar para um sistema democraticamente formal apenas pela lente da frustração, corremos o risco de ignorar a dinâmica de um tempo efervescente que converteu o futuro em objeto de disputas.

Conforme o livreto *Igreja e Constituinte*, a transição controlada não afastou os militares do poder, mas o horizonte que surgia sinalizava alguns avanços que não poderiam ser simplesmente desprezados, sobretudo em função da "capacidade que o povo foi demonstrando, ao longo dos anos da ditadura, de se organizar, de reivindicar, de se levantar para defender seus direitos e exigir da sociedade o pagamento da dívida social para com o pobre".[908] Uma "voz que antes não se ouviu, passou a se fazer ouvir", não como uma simples concessão das elites, mas como consequência das contradições gestadas durante a última transição brasileira. Os pobres do Brasil sempre travaram a sua própria luta de classes. Portanto, não se pode ocultar a agência e o papel que esses atores cumpriram ao desafiar a ditadura militar em vários níveis. A gramática do humanismo cristão foi um meio pelo qual as camadas populares conseguiram manifestar seu descontentamento em relação às injustiças enfrentadas em um cotidiano desafiador. A resistência diária dos "de baixo", sobre quem o peso da História sempre recaiu com mais força, colocou em questão as previsões de longo prazo traçadas pelos militares e ajudou a sedimentar os pequenos avanços sociais da Nova República. Encerrada a longa noite autoritária, a década de 1980 revelou-se um período de acaloradas disputas em que diferentes projeções de futuro estiveram na mesa. A transição das classes populares ficou perdida em meio a interpretações rebuscadas, mas um tanto lineares. No Brasil contemporâneo, a democracia ainda continua a ser uma promessa para muitos sujeitos. A democratização continua a ser um desafio do tempo presente. São histórias que não cessam.

---

[906] Arquivo Nacional. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 12520/85. Roteiro distribuído pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 24 de novembro de 1985. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 12520/85.
[907] Ibidem.
[908] Ibidem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A recordação pública de eventos e processos políticos e sociais abrangentes faz parte de experiências que dizem respeito a um tempo presente da sociedade brasileira em que se observa a erosão de valores democráticos, especialmente com a ascensão da extrema-direita e a voracidade dos defensores do receituário neoliberal, que pregam a reversão de direitos sociais conquistados a duras penas (Avritzer, 2021, p. 10-12). Há disputas sociais em torno das leituras consideradas legítimas sobre os processos sociais em curso, com mobilizações políticas ligadas ao passado recente.

Em uma coluna publicada no jornal *O Globo*, a jornalista Míriam Leitão discorreu sobre o fato de que a passagem do ano de 2024 marca várias datas redondas relacionadas à História do Brasil. Ao escolher uma linha bastante arbitrária para recordar as efemérides do ano, fez referências a alguns eventos que considerou relevantes: "duzentos anos da primeira Constituição do Brasil independente, 60 anos da ditadura militar, 50 anos da revolução democrática de Portugal, 40 anos da memorável campanha das *Diretas*, 30 anos do Plano Real, 30 anos da morte de Senna, dez anos da Lava-Jato", escreveu.[909] Para Leitão, tais passagens comemorativas permitiriam que o país olhasse para si mesmo e escolhesse caminhos que "nos afastem dos erros e nos aproximem dos acertos que algumas dessas datas apontam".[910] Ao recordar essas datas, refletiu: "é como se o passado, bom ou ruim, aparecesse como um calendário antigo em papel em que as folhinhas voam indicando a passagem rápida do tempo".[911] Suas considerações não deixam de ter consistência, embora não estejam alheias às disputas em torno dos significados políticos do passado em uma sociedade atravessada por conflitos intensos, propondo narrativas apaziguadoras sobre processos complexos. Daí que, ao mencionar as *Diretas*, a jornalista tenha retirado todas as suas tonalidades conflitivas e navegado por uma das interpretações confortáveis sobre o desfecho da última transição política que colocou fim ao regime ditatorial instaurado no país em 1964. Os comícios das *Diretas* teriam dado vazão "ao espírito que explodiu em todas as praças", "quando espontaneamente o Brasil foi para as ruas, cantando, de camisa amarela, e com grande alegria cívica".[912] A frustração coletiva viria com a rejeição da Emenda Dante de Oliveira, mas o "pacto dos

[909] **O Globo**. Folhas do tempo e lições a reter. Rio de Janeiro, p. 22, 5 mai. 2024.
[910] Ibidem.
[911] Ibidem.
[912] Ibidem.

democratas no palco, juntando correntes políticas diferentes, era lindo de ver", recordou saudosa.[913]

O texto redigido por uma defensora assídua do pensamento liberal brasileiro reproduz a perspectiva linear da nossa última transição, herdeira de uma linhagem da ciência política e de vertentes conservadoras do mesmo campo. Os conservadores, na figura de Samuel Huntington, observaram com atenção o Brasil na década de 1970 e buscaram validar a tese segundo a qual a descompressão gradual do sistema político iniciada pelos militares resultaria em um caminho seguro e estável para a democracia (Lemos, 2015; Lemos, 2018; Miguel, 2022). O Brasil havia se tornado um laboratório promissor. Se por um lado, os conchavos pelo alto explicariam os limites da nossa incipiente trajetória democrática; por outro, a memória social construída a partir do consenso liberal e conservador da transição ressaltaria o papel dos "democratas reunidos no palco" para a definição das balizas da Nova República. Nesse sentido, os comícios das *Diretas Já* não passariam de um ponto de chegada, precedido por marcos temporais muito bem delimitados, como o anúncio da distensão política feito por Geisel, as eleições parlamentares de novembro de 1974, a crise do "milagre econômico", a volta do movimento estudantil às ruas, os embates de Geisel com a denominada "linha dura" das Forças Armadas, a rearticulação do movimento sindical, os debates sobre a Lei da Anistia e o fim do bipartidarismo. De todo modo, essa cadeia de acontecimentos, se compreendida de forma teleológica, acaba suprimindo uma outra transição que carregava ritmos temporais dissonantes em relação ao projeto "distensionista" arquitetado pela cúpula da ditadura militar entre 1973 e 1974. Essa outra transição, processada a partir das lutas travadas pelas classes populares durante as décadas de 1970 e 1980, teve como foco principal a reivindicação de respostas para os problemas materiais básicos que permeavam o cotidiano dos setores de baixa renda da população. A experiência das desigualdades compartilhadas pelos pobres brasileiros forjou novas relações políticas e seguiu à risca um ordenamento moral que procurava "julgar" os poderosos conforme significados construídos historicamente sobre o que era "justo" e o que era "injusto".

Com base em uma densa investigação documental, efetuada nos fundos do Serviço Nacional de Informações (SNI) e do Centro de Informações do Exterior (CIEX), em conjunto com matérias publicadas nos veículos da grande imprensa, esta tese procurou defender que as histórias da última transição política brasileira não cabem em um enredo linear e homogêneo, próprio das interpretações formuladas pelas correntes liberais e conservadoras da ciência

[913] Ibidem.

política. Apesar das evidentes contribuições sobre o tema em questão, esse campo do conhecimento transmitiu certos vícios a historiografia. O argumento desenvolvido nesta tese, portanto, partiu da hipótese de que a interação das camadas populares com as retóricas humanistas cristãs, entoadas por religiosos que orbitavam a esfera de influência do chamado clero progressista, constituiu um novo repertório de mobilização social que ensejou a conquista de direitos de cidadania. A incorporação de certos valores do humanismo cristão por sujeitos em movimento moldou um ensaio democrático que vigorou na sociedade brasileira a partir da segunda metade dos anos de 1970, fornecendo consistência a um campo político popular que marcou oposição às projeções autoritárias fixadas pelo regime ditatorial e aos consensos liberais da Nova República. Para os mais pobres, a promessa de democracia que despontava no horizonte estava alicerçada em um sentimento de dignidade, que significava remontar estruturas mínimas de cidadania, com emprego, renda, educação, saúde, terra, comida na mesa, rua asfaltada, casa para morar e transporte público acessível.

Em termos metodológicos, houve o cuidado de realizar um cruzamento sistemático dos registros produzidos pela máquina de vigilância política montada pela ditadura militar, centralizada nas atividades coordenadas pelo SNI, com os documentos anexados nos relatórios das agências regionais de espionagem e também com as matérias veiculadas nas páginas dos periódicos *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *Jornal do Brasil*. As unidades de inteligência do regime atuaram no sentido de identificar e diluir o ensaio democrático que estava em curso no país, além de fornecer informações minimamente confiáveis para o governo tomar decisões visando dar continuidade à plataforma autoritária a ser implementada pelos generais-presidentes em uma nova moldura institucional que visava frear os eventuais "perigos" de uma ordem democrática.

Entre 1974 e 1985, o SNI seguiu os passos do chamado clero progressista, uma corrente composta por figuras ligadas ao catolicismo renovado de meados do século XX e que formulou uma crítica contundente ao capitalismo e às desigualdades sociais. A relação entre a Igreja Católica e o regime militar brasileiro não foi monolítica, sendo marcada por uma clivagem decisiva no final da década de 1960 com o fortalecimento da chamada ala "progressista". A ditadura temia que as ideias difundidas por religiosos contrários ao regime pudessem "desvirtuar" o suposto espírito ordeiro e pacífico do "povo brasileiro", visto como incapaz de exercer a participação política. Para o SNI, os adeptos do clero progressista seriam agentes "subversivos" e ajudavam a fomentar a instabilidade no país, seja por meio de suas redes internacionais, que eram utilizadas para revelar as práticas de tortura cometidas nos porões da ditadura, ou então pela denúncia dos males derivados de um quadro dramático de extrema

pobreza. Apesar da linguagem anticomunista presente nos relatórios da comunidade de informações, sempre afeita a todo tipo de absurdo, a análise detida das fontes aponta que o fator que realmente estimulou a inserção de muitos cristãos ao convívio popular foi uma visão de mundo humanista. Em outras palavras, muitos religiosos qualificaram sua intervenção social de acordo com a utopia de evangelizar os pobres, criar comunidades de base cristãs e contribuir para a formação de uma nova sociedade moldada a partir da justiça social.

As práticas humanistas não mobilizaram somente uma parcela da hierarquia eclesiástica da Igreja Católica, já que elas também acabaram por respaldar a participação política de sacerdotes, freiras e leigos. As movimentações subterrâneas que surgiam dos grupos de base cristãos corriam em paralelo a intenção dos militares de ratificar seu projeto autoritário de longo prazo com a descompressão do sistema político. Sem abrir mão do aparato repressivo e de vigilância, a democracia defendida pela caserna previa a organização de estruturas de poder que fossem impermeáveis a qualquer conflito social. Ao projetar o futuro do Brasil, a ditadura buscava se esquivar do passado e inibir tudo aquilo que remetesse ao experimento inaugurado com o fim do Estado Novo varguista. No entanto, o escrutínio das urnas nas eleições de 1974, que refletiu o crescimento da oposição consentida alocada no MDB, obrigou o regime a fazer uma correção de rota em seu projeto "distensionista". Nos meses seguintes, Geisel colocou a chamada distensão social à frente da distensão política. Assim, ficou muito evidente nos círculos autoritários que uma democracia a seu agrado só seria possível caso o governo atenuasse os contrastes sociais de um país extremamente desigual, em que a maior fatia da população permanecia às margens do modelo de desenvolvimento econômico adotado.

Por outro lado, a distensão social também pode ser interpretada como uma iniciativa da ditadura para tentar administrar o humor das classes populares e conter o prestígio que outros atores relevantes da transição haviam adquirido junto a essa parcela da sociedade, especialmente os cristãos. Ao longo da década de 1970, a Igreja Católica aglutinou as principais forças de oposição ao regime. Seja como for, o repertório de mobilização social cristão não ficou confinado dentro das paredes das paróquias, nos documentos emitidos pela CNBB ou nos grupos de base católicos, pois as classes populares incorporaram a linguagem humanista para reivindicar direitos e expor o descaso a que eram submetidas no dia a dia. Desse modo, por baixo das articulações negociadas na cúpula do regime, havia uma transição política gestada pela plebe, que era traduzida por uma concepção moral de mundo a rejeitar a fome, o desemprego, a falta de moradia e a inflação, conclamando por justiça social.

No ano de 1979, uma mudança tênue de vocabulário parece ter se consolidado em definitivo no debate político nacional e na maneira como a ditadura apresentava sua imagem

para a sociedade. A palavra “distensão” deu lugar, de uma vez por todas, ao termo “abertura”, Geisel deu lugar a Figueiredo, e a transição das camadas populares ganhou ímpeto com a efervescência das greves lideradas pelos metalúrgicos do ABC e a ascensão dos movimentos sociais. Em um primeiro momento, o repertório de mobilização social humanista ficou circunscrito a pontos moleculares, mas a partir de 1979 seus usos e variações se fizeram ouvir em episódios marcantes com notável protagonismo popular, como a Novembrada e os motins da fome e do desemprego de 1983. Com a anistia e o fim do bipartidarismo, os setores liberais avançaram algumas posições no intrincado tabuleiro preparado pelos militares para a redemocratização do país. No cálculo desse desfecho pactuado, a obstrução ao ensaio democrático delineado pelos setores populares ao lado da vertente avançada do catolicismo certamente entrou em pauta. Essa foi a nossa transição perdida. A frustração com as *Diretas* foi o balde de água fria que faltava. O regresso conservador da Igreja Católica, com o papado de João Paulo II, acabou sendo determinante para a desmobilização institucional do clero progressista. O repertório de mobilização social empregado pelos pobres não dependia mais de sua ascendência religiosa, levando em conta que ele já havia tomados as ruas, as praças e forjado novas lideranças políticas. Em linhas gerais, tivemos uma transição política que, em via de regra, não ampliou o espaço da política, e sim a representação política (Dockhorn, 2020). Portanto, o processo de democratização da sociedade brasileira ainda está em aberto, assim como os projetos antagônicos que foram gestados no período que vai de 1974 até 1985.

Por fim, os resultados alcançados com esta tese permitem formular uma hipótese mais abrangente, que requer um outro itinerário investigativo. A história política e social do Brasil é uma história de transições. Dessa forma, a passagem da ditadura militar para a Nova República configura apenas a última dessas transições que o país atravessou. Poderíamos acrescentar, ainda, outras transições que aconteceram ao longo dos séculos XIX e XX, e que constituíram relações sociais e políticas altamente complexas, como a transição que desencadeou o processo de independência do Brasil; a passagem da Monarquia para a República, com destaque para as lutas do movimento abolicionista; o movimento de 1930, que resultou no fim da Primeira República e na revisão dos arranjos oligárquicos; e a formação do queremismo, responsável por dar impulso a uma participação popular em torno da figura de Vargas, que foi rapidamente soterrada pelos acordos que instauraram a experiência democrática de 1945. Embora cada uma dessas transições obedeça aos traços de seu próprio tempo, há um elemento em comum que perpassa todas elas: a tentativa das elites brasileiras de manter as camadas populares afastadas das instâncias decisórias do poder político. Uma cultura política elitista e autoritária que foi posta à prova pelos ventos da última transição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Alzira Alves de; LATTMAN-WELTMAN, Fernando. ABREU, Alzira Alves de (Org.). **A democratização no Brasil**: atores e contextos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

ALONSO, Angela. Repertório – história de um conceito. **Sociologia & Antropologia**, v. 2, p. 21-41, 2012.

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

ALVIN, Daniel Horta. **Mobilizações contra a fome no Brasil**: 1978-1988. 2016. 289 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói/RJ, 2016.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADA, Cris Fernández; ESTEVES, Egeu Gomez. Paul Singer: uma vida de luta e de trabalho pelo socialismo e pela participação democrática no Brasil. **Estudos Avançados**, v. 93, p. 373-399, 2018.

ANDRADE, Fabiana Oliveira. A estrutura do Serviço Secreto na ditadura militar: a formação dos agentes secretos na Escola Nacional de Informações. **Revista Em Tempo de Histórias**, n. 24, 2014.

ANTUNES, Ricardo; RIDENTI, Marcelo. Operários e estudantes contra a ditadura: 1968 no Brasil. **Revista Mediações** (UEL). Revista de Ciências Sociais, v.12, n.2., p. 78-89, 2007.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Correspondência da Embaixada do Brasil junto à Santa Sé. Referência do documento DE-I/SEB/SEI, n. 715. Reportagem do "Corriere dela Sera" sobre assuntos da Igreja no Brasil: Declarações do Cardeal de São Paulo. 20 de dezembro de 1977.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Ministério das Relações Exteriores. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. DSI/1157. Canadá: Declarações do Bispo Dom Adolphe Proulx sobre o regime brasileiro. 11 de março de 1977. BR DFANBSBIE.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Ministério das Relações Exteriores. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 032/79/DSI/MRE. Visita do Papa ao México. 18 de janeiro de 1979. BR DFANBSBIE.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Centro de Informações do Exterior**. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 0720/19/AC/73. Movimento de contestação à "Brasil – Export/73". 12 de setembro de 1973. BR DFANBSBIE.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal – Ministério da Justiça. Informação n. 054/SI/SR/CE/1973. Dom Hélder Câmara. 27 de dezembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 66066/74.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 293/77/DSI/MJ. Atividades subversivas na Região de Balsas/MA. 13 de julho de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 105785/77.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 405/74/DSI/MJ. Fatores que influem na formação da moral social e da opinião pública brasileira. 16 de setembro de 1974. BR DFANBSB V8. AC ACE 75863/74.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Aeronáutica. Informação n. 0443/CISA-RJ. D. Felipe Tiago. 21 de agosto de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 85807/75.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Aeronáutica. Comando Costeiro. Quartel General – 2ª seção. Referência n. 0262116/ASV/SNI de 12 de setembro de 1977. Subversão – Padre Luiz Mosconi – Vitória da Conquista (BA). 14 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Centro de Informações. Informe n. 670/01/III/83-CI/DPF. Manifestações contra o desemprego – São Paulo/SP. 20 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 32980/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. Centro de Informações. Manifesto dos Bispos do Norte. 08 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 59318/73.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça – Departamento de Polícia Federal – Superintendência Regional no Estado da Bahia – Serviço de Informações. Informe n. 352/03 -SSI/SR/DPF/BA. III Encontro Nacional de Favelados. 06 de junho de 1983. BR DFANBSB V8. ASV ACE 7298/1984.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal – Superintendência Regional do Rio Grande do Sul. Informação n. 11-044/81/SI/SR/DPF/RS. Atividades de Luiz Inácio da Silva no interior do RS. 22 de maio de 1981. BR DFANBSB V8. APA ACE 2785/81.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Justiça. Divisão de Segurança e Informações. Informação n. 197/75/DSI/MJ. Artigo "En el futuro las comunidades de base". 10 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 89020/75.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério da Marinha. CENIMAR. Informação n. 104. 20 de março de 1970. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 1962/1970.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército. IV EX – 6ª R.M. 35º Batalhão de Infantaria. Informação n. 572/E2. Pe Luiz Masconi. 29 de abril de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Comando II Ex. – 2ª seção. Informação n. 1142/83/E234. Movimento de massa no estado de São Paulo. 5 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 15147/84.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro (CIE). Informação n. 1402/S-102-A3-CIE. Atividades da esquerda clerical na Paraíba. 22 de setembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 95280/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – 1º Exército – 4ª DE – 2ª Seção. Informe n. 186/81/E2-B/4DE. Concentração no domingo de Páscoa em Teófilo Otoni/MG. 22 de maio de 1981. BR DFANBSB V8. ABH ACE 5204/81.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - Centro de Informações do Exército. Informação n. 2002s/102-A9-CIE. Perspectivas de um quadro de convulsão social em decorrência da seca no Nordeste. 4 de outubro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 37422/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - Centro de Informações do Exército. Informação n. 0706/S-102-A9-CIE. Pregação subversiva no Rio Grande do Sul. 29 de abril de 1975. BR DFANBSB V8. AC ACE 82675/1975.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro - Centro de Informações do Exército. Relatório Especial de Informações n. 08/82. As Associações de Moradores nos Movimentos Sociais Populares. 11 de outubro de 1982. BR DFANBSB V8. ACT ACE 4645/84.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro – Centro de Informações do Exército. Relatório periódico de informações n. 12/1974 (Período de 1 a 31 de dezembro de 1974). BR DFANBSB V8. AC ACE 82147/1975.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Gabinete do Ministro – Centro de Informações do Exército. Relatório periódico de informações n. 12/1976. Período de 1 a 31 de dezembro. BR DFANBSB V8. AC ACE 100499/1977.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Ministério do Exército – Centro de Informações do Exército (CIE). Informação n. 2452/102-A11-CIE. Saques e ações de violência no estado de São Paulo. 23 de novembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38800/84.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Polícia Militar do Estado da Bahia. Informação n. PM/2-1-1020/77. Subversão – Padre Luiz Mosconi – Vitória da Conquista/BA. 18 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Secretaria Extraordinária da Polícia Judiciária e dos Direitos Civis – Departamento de Investigações Especiais. Informe n. 115/83. Passeata do Comitê contra o Desemprego/Nova Iguaçu. 03 de novembro de 1983. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 9963/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Belém. Informação n. 0465/116/ABE/78. Atividades do clero progressista – Paróquia de São Sebastião, bairro da Sacramenta, Belém do Pará. 27 de março de 1978. BR DFANBSB V8. ABE ACE 2872/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Belém. Informação n. 0409/116/ABE/78. Atividades subversivas – Padre João Maria Von Doren, da paróquia N. S. de Aparecida, em Belém do Pará. 14 de março de 1978. BR DFANBSB V8. ABE ACE 2872/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Belo Horizonte. Informação n. 024/SS19/ABH/1973. Correntes e linhas do clero. 27 de março de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Belo Horizonte. Informação n. 063/116/ABH/80. Movimento Operário – Congresso sobre Habitação do Favelado em Belo Horizonte/MG. 11 de julho de 1980. BR DFANBSB V8. ABH ACE 1857/80.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Campo Grande. Informação n. 169/116/ACG/78. 2º aniversário da morte do Pe. João Bosco Penido Burnier comemorado em Diamantino/MT. 25 de outubro de 1978. BR DFANBSB V8. ACG ACE 1769/81.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 787/19/AC/77. Ação da esquerda clerical. Publicação de folheto. 18 de outubro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 106909/77.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 1070/19/AC/76. Ação da esquerda clerical junto aos trabalhadores rurais no Norte e Nordeste. 22 de novembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 107051/75.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 032/16/AC/83. Acontecimentos que infelicitaram a cidade do Rio de Janeiro nos últimos dias. 30 de novembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38105/83

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0398/19/AC/78. Arquidiocese de São Paulo – Recursos do Exterior. 12 de maio de 1978. BR DFANBSB V8.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Apreciação Especial n. 09/19/AC/1980. Atuação da ala

"progressista" da Igreja no Brasil. 05 de maio de 1980. BR DFANBSB V8. AC ACE 8993/1980.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informe n. 029/19/AC/82. Centro de Estudos e Ação Comunitária (CEAC). 10 de março de 1978. BR DFANBSB V8. AC ACE 22540/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0396/19/AC/78. Comissão Pastoral da Terra – Recursos do Exterior. 12 de maio de 1978. BR DFANBSB V8.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 822/19/AC/75. Comunidades Eclesiais de Base. 4 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. APA ACE 11559/85.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 852/19/AC/75. Comunidades Eclesiais de Base. 11 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 10676/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Documento de Informações n. 0694/19/AC/1973. Correntes e linhas do clero. 30 de agosto de 1973. BR DFANBSB V8. DI ACE 65.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 0559/19/AC/79. Documento "Subsídios para uma Política Social". 14 de novembro de 1979. BR DFANBSB V8. AC ACE 4450/79.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 1078/19/AC/76. Juventude Operária Católica – JOC. Ação em Teresina. 22 de novembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 103860/77.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 0519/19/AC/79. Publicação "Repressão na Igreja no Brasil". 19 de outubro de 1979. BR DFANBSB V8. AC ACE 2560/79.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência Central. Informação n. 233/16/AC/83. Saques a estabelecimentos comerciais no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo – Período de 29 a 30 SET 83. 7 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 38458/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central. Informação n. 1053/19/AC/73. Tentativa de reorganização da inteligência esquerdista nos meios intelectuais e universitários. 20 de novembro de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 69733/73.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência Central/ Brasília. Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 580/NAGO/SNI/76. Atividades do clero esquerdista. Comissão Pastoral da Terra. 30 de dezembro de 1976. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Curitiba. Informação n. 259/ACT/SNI/70. Atividades de grupos subversivos. 28 de julho de 1970. BR DFANBSB V8. DI ACE 17532/70.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Curitiba. Informação n. 1813/116/ACT/77. Clero – Dom Paulo Evaristo Arns. 07 de dezembro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 107419/77.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Curitiba. Informação n. 0298/116/ACT/79. Padre José Edgar de Oliveira. 09 de outubro de 1979. BR DFANBSB V8. ACE 000265/79.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Fortaleza. Informação n. 373/116/AFZ/76. Daniel Constant Jouffe. 30 de novembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 99451/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 091/16/AFZ/83. Incitamento a flagelados da seca, no Ceará. 02 de setembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 22101/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 216/15/AFZ/83. Manifestação de protesto na chegada do Presidente da República ao Maranhão. 11 de novembro de 1975. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2268/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Fortaleza. Informação n. 134/16/AFZ/83. Prisão de militantes do Partido dos Trabalhadores em Fortaleza/CE. 30 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AFZ ACE 2326/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Porto Alegre. Informação n. 467/119/APA/76. Afonso José Bisck - Padre. 23 de julho de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 95572/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Porto Alegre. Informação n. 327/119/APA/76. Atividades de grupos religiosos. 02 de junho de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 111752/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 354/116/APA/1976. Atividades subversivas do Padre Firmino Henrique Dalcin. 01 de dezembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 98924/1976.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 272/119/APA/76. Comunidades Eclesiais de Base – CEB. 05 de maio de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 92193/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 067/119/APA/79. Dia Nacional de Luta Contra a Carestia. 28 de setembro de 1979. BR DFANBSB V8. APA ACE 703/79.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 795/119/APA/1976. Posse do Bispo D. Jacó Roberto Hilbert na Diocese de Cruz Alta/RS. Pe. José Jungblut. 01 de dezembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 98924/1976.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Porto Alegre. Informação n. 508/19/APA/1974. VII Semana de Reflexão Teológica – Conversão e Reconciliação. Teologia da Libertação. Leonardo Boff. 16 de outubro de 1974. BR DFANBSB V8. APA ACE 12061/85.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Encaminhamento n. 046/19/74/ARJ/SNI. Apreciação sobre a conjuntura nacional. 03 de setembro de 1974. BR DFANBSB V8. AC ACE 81009/74.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 113/119/ARJ/79. Associações de bairros e favelas- Diocese de Nova Iguaçu. 06 de julho de 1979. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 843/1979.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 12569/85. Como fazer Nova a República. 16 de dezembro de 1985. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 12569/85.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 104/19/74/ARJ/SNI. Comunidades Eclesiais de Base. 09 de outubro de 1974. BR DFANBSB V8. AMA ACE 3678/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 021/16/ARJ/84. III Encontro Nacional Ecumênico de Comissões e Grupos em Defesa dos Direitos Humanos. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 10372/84.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informe n. 163/40/ARJ/81. Jornadas Internacionais por uma sociedade superando as dominações (JISSD). 24 de junho de 1981. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 4806/81.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência do Rio de Janeiro. Encaminhamento n. 111/19/ARJ/83. Publicação "Vamos defender nossos direitos". 13 de dezembro de 1983. BR DFANBSB V8. AC ACE 39960/84.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 12520/85. Roteiro distribuído pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 24 de novembro de 1985. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 12520/85.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência do Rio de Janeiro. Apreciação n. 002/16/ARJ/1983. Saques no Rio de Janeiro. 09 de setembro de 1983. BR DFANBSB V8. ARJ ACE 9605/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência do Rio de Janeiro. Informação n. 30360/72/ARJ/SNI. Zilda Paula Xavier Pereira – Revista "Jeune Afrique". 12 de julho de 1972. BR DFANBSB V8. AC ACE 48305/72.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Salvador. Documento de informações n. 075/21/ASV/SNI/1973. Atividade de D. Avelar Brandão Vilela como Arcebispo Primaz do Brasil. 02 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. ASV ACE 5293/1983.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Salvador. Informação n. 0309/116/ASV/77. Atuação do clero de Vitória da Conquista/BA. 01 de novembro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Salvador. Informação n. 0336/116/ASV/76. Críticas ao governo dissimuladas por programa religioso. 02 de abril de 1976. BR DFANBSB V8. ASV ACE 91717/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Salvador. Informação n. 083/21/ASV/SNI/73. Manifesto dos Bispos do Nordeste. 08 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 58875/73.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de Salvador. Pedido de busca n. 0018116/ASV/77. Padre Luiz Mosconi. Atividades do clero esquerdista. Comissão Pastoral da Terra. 12 de janeiro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 3578/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de Salvador. Informação n. 0318/116/ASV/77. Atuação Padre Renzo Rossi Salvador/BA. 22 de novembro de 1977. BR DFANBSB V8. ASV ACE 2783/82.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 1246/15/ASP/83. Aspectos políticos dos distúrbios em São Paulo/SP. 25 de maio de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13960/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 163696/ASP/SNI/1973. Atividades de grupos religiosos. 30 de maio de 1973. BR DFANBSB V8. AC ACE 62573/1973.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 01886/86. Declaração Pastoral – Por uma Nova Ordem Constitucional. 14 de maio de 1986. BR DFANBSB V8. ASP ACE 17883/86.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 016542/1984. Jornal Falado da Associação

dos Favelados de Piracicaba (ASFAP). 10 de dezembro de 1984. BR DFANBSB V8. ASP ACE 16542/1984.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Agência de São Paulo. Informação n. 2635/119/1977/ASP/SNI. O desemprego sob o ponto de vista dos setores: imprensa e opinião pública, política, clero e sindicatos. 13 de maio de 1977. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4909/80.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informação n. 0016/19/ASP/SNI/1974. Operação Periferia – Dom Paulo Evaristo Arns. 30 de janeiro de 1975. BR DFANBSB V8. ASP ACE 4070/80.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Agência de São Paulo. Informe n. 0680/19/ASP/83. Publicação contestatória de responsabilidade do clero católico. 21 de março de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 13688/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 039/NAGO/SNI/77. Atuação da esquerda clerical Padre Ivo Poletto. 18 de janeiro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 99881/77.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 0125/116/NAGO/SNI/77. Atuação da esquerda clerical e CPI sobre terras. 25 de maio de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 103683/77.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 030/NAGO/SNI/1977. Atuação de religiosos. 13 de janeiro de 1977. BR DFANBSB V8. AC ACE 100444/1977.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 416/NAGO/SNI/75. Atuação do clero esquerdista. 05 de dezembro de 1975. BR DFANBSB V8. AGO ACE 6236/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Goiânia. Encerramento da Operação – Dados finais e conclusão. 10 de julho de 1972. BR DFANBSB V8. AGO ACE 7304/1983.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. 0087/116/NAGO/SNI/78. Orientação política da CNBB. 18 de julho de 1978. BR DFANBSB V8. AGO ACE 6172/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. PRG/EI/NAGO/SNI/1980/76. Presença de elemento do clero esquerdista em Jussara/GO. 12 de julho de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 97502/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações – Núcleo de Agência de Goiânia. Informação n. PRG/EI/NAGO/SNI/3100/76.

Presença de elemento do clero esquerdista em Jussara/GO – Francesco Cavazzuti. 27 de setembro de 1976. BR DFANBSB V8. AC ACE 97502/76.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informação – Polícia Militar do Estado de São Paulo. Quartel do Comando Geral – Estado Maior. 2ª EM/PM. Relatório Especial de Informação n. 2 EM-PM – 007/2/83. Manifestações contra desemprego, seguidas de saques e depredações na capital. 11 de abril de 1983. BR DFANBSB V8. ASP ACE 14942/83.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. Informação n. 709/ARJ/SNI/70. D. Hélder Câmara. 23 de setembro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 19600/70.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Consulat Général du Brésil. Paris, em 1º de junho de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Embaixada do Brasil. Madrid, em 16 de outubro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

ARQUIVO NACIONAL. **Fundo do Serviço Nacional de Informações**. Serviço Nacional de Informações. Presidência da República. PL 2283-SI/GAB de 21 de set. 73. Documentos referentes a elementos do clero, principalmente D. Hélder Câmara. 21 de setembro de 1973. Presidência da República. Serviço Nacional de Informações. Agência Central. Informação n. 1309/70/SNI/AC. Reunião de D. Hélder Câmara com a "Comunidade", em Paris. 14 de setembro de 1970. BR DFANBSB V8. AC ACE 69955/73.

ASSIS, Charleston José de Sousa. **Experiências cruzadas**: a participação popular no Plano Cruzado em perspectiva histórica. 2012, 533 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Rio de Janeiro, 2012.

AVRITZER, Leonardo. A crise da democracia como um processo de desdemocratização: reflexões sobre os casos latino-americanos. *In.:* AVRITZER, Leonardo; CARVALHO, Priscila Delgado de (Org.). **Crises na democracia**: legitimidade, participação e inclusão. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2021.

AVRITZER, Leonardo. Cultura Política, Atores Sociais e Democratização: uma crítica das Teorias da Transição para a democracia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Belo Horizonte, MG, v. 10, n.28, 1995.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política. **Opinião Pública** (UNICAMP. Impresso), v. 8, p. 383-398, 2012.

BALMAND, Pascal. A renovação da história política. *In.:* BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BARROS, Celso Rocha de. **PT, uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BARREIRO, Álvaro. Comunidades Eclesiais de Base e evangelização dos pobres. **Síntese: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 4, n. 9, 1977.

BATALHA, Claudio Henrique de Moraes. Os desafios atuais da história do trabalho. **Anos 90** (UFRGS), v. 13, p. 87-104, 2006.

BAUER, Caroline Silveira; GERTZ, René. Arquivos de regimes repressivos: fontes sensíveis da história recente. *In.:* PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

BEDARIDA, François. Tempo Presente e presença da história. *In.:* FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BEOZZO, José Oscar. História da Igreja no Brasil. *In.:* ARNS, Paulo Evaristo. **O que é Igreja?** Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BERSTEIN, Serge. Culturas política e historiografia. *In.:* AZEVEDO, Cecília. et al (org.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

BIANCHEZZI, Clarice. Dom Afonso Niehues: memórias da rede de proteção aos perseguidos pelo regime militar em Santa Catarina. **Revista Expedições**: Teoria da História & Historiografia, v. 3, p. 113-129, 2012.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Pensamento Econômico Brasileiro** – o ciclo ideológico do desenvolvimentismo (1930-1964). Rio de janeiro: Contraponto, 2004.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**: a reinvenção da Igreja. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Alfredo. Domingos Barbé: um mestre da teologia do conflito. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 55(219), 610–618, 1995.

BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados**, USP, v. 26, p. 249-266, 2012.

BRUM, Mario Sergio Ignácio. Opção pelos pobres: a Pastoral de Favelas e a reorganização do Movimento de Favelas no Rio de Janeiro na redemocratização. **Estudos Históricos**, v. 31, p. 413-432, 2018.

CADERNOS DO TERCEIRO MUNDO. O projeto do Papa Wojtila. Rio de Janeiro, jun. 1980.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A política dos outros**: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

CÂMARA, Hélder. **Revolução dentro da paz**. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1968.

CANCIAN, Renato. Conflito Igreja-Estado no período da ditadura militar: revisitando aspectos teóricos das abordagens institucionais. **Revista Angelus Novus**, v. 11, p. 99-120, 2016.

CARDOSO, Adalberto. Uma utopia brasileira: Vargas e a construção do estado de bem-estar numa sociedade estruturalmente desigual. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 53, n. 4, 2010.

CAROLA, Carlos Renato. **Dos subterrâneos da história**: as trabalhadoras das minas de carvão de Santa Catarina (1937-1964). Florianópolis: Ed. da UFSC, 2002.

CARVALHO, Alessandra. "Democracia e desenvolvimento" versus "Segurança e desenvolvimento": as eleições de 1974 e a construção de uma ação oposicionista pelo MDB na década de 1970. **Varia História** (UFMG. Impresso), v. 28, p. 555-572, 2012.

CARVALHO, Aloysio Henrique Castelo de. Geisel, Figueiredo e a liberalização do regime autoritário (1974-1980). **Dados**, Rio de Janeiro, v. 48, n. 1, p. 115-146, 2005.

CARVALHO, Aloysio Henrique Castelo de. Os militares na liberalização do regime autoritário brasileiro (1974-1985). **Militares e Política** (UFRJ), v. 9, p. 83-104, 2011.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome** (o dilema brasileiro: pão ou aço). Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. *In.*: **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAVEAU, Agnes; TÉTART, Philippe. **Questões para a história do presente**. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

CODATO, Adriano Nervo. A burguesia contra o Estado? Crise política, ação de classe e os rumos de transição. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba/PR, v. 3., p. 55-87, 1995.

CODATO, Adriano Nervo. Uma história política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. **Revista de Sociologia e Política**, UFPR, Curitiba – PR, v. 25, p. 83-106, 2005.

COMBLIN, Pe. Joseph. **A Ideologia da Segurança Nacional**: o poder militar na América Latina. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1978.

CONRAD, Sebastian. Memórias entrelaçadas: versões do passado na Alemanha e no Japão, 1945-2001. **Esboços**, Florianópolis, v. 27, n. 44, p. 130-148, jan./abr. 2020.

CORRÊA, Larissa Rosa. O corporativismo dos trabalhadores: leis e direitos na Justiça do Trabalho entre os regimes democrático e ditatorial militar no Brasil (1953-1978). **Estudos Ibero-Americanos**, v. 42, p. 500-526, 2016.

CORRÊA, Larissa Rosa; AMARAL, Deivison. O catolicismo e os mundos do trabalho: projetos e práticas no associativismo e circulismo católico. *In.:* FREIRE, Américo; AMARAL, Deivison; SYDOW, Evanize (Org.). **Religião e democracia**: desafios contemporâneos. São Paulo: Alameda: FAPERJ, 2022.

CORRÊA, Larissa Rosa; FONTES, Paulo Roberto Ribeiro. As falas de Jerônimo: Trabalhadores, sindicatos e a historiografia da ditadura militar brasileira. **Anos 90** (Online), Porto Alegre, v. 23, p. 129-151, 2016.

COSTA, José Hamilton da. **Religião e solidariedade**: Dom Hélder Câmara e a Cáritas Brasileira. 2011, 114 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. A Democracia como valor universal. *In.:* SILVEIRA, Ênio (et al.). **Encontros com a Civilização Brasileira** (Vol. 9). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

CREMONESE, Dejalma. O humanismo de Lebret e a experiência do Movimento Comunitário de Base de Ijuí/RS. **Revista Opinião Filosófica**, v. 7, p. 1-16, 2016.

CUBAS, Caroline Jaques. **Do hábito à resistência**: freiras em tempos de ditadura militar no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

DANTAS, Monica Duarte. De Rebeliões a Sedições: protesto popular e construção do Estado no Brasil oitocentista. **Canoa do Tempo** (UFAM), v. 5-6, p. 17-52, 2012.

DANTAS, Monica Duarte (org.). **Revoltas, motins, revoluções**: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX. São Paulo: Alameda, 2018.

DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39 - 79, jan./mar. 2018. Título Original: L'histoire du temps présent, une histoire (vraiment) comme les autres ?

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). *In.:* FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Org.). **O tempo da ditadura**: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Coleção O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a abertura, 1974-1985. *In.:* KRISCHKE, Paulo José; MAINWARING, Scott. **A Igreja nas bases em tempo de transição**. Porto Alegre: L& PM: CEDEC, 1986.

DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a abertura, 1974-1985. *In.:* STEPAN, Alfred (Org.). **Democratizando o Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

DINIZ, Eli. A transição política no Brasil: perspectivas para a democracia. **Sociedade e Estado**, v. 1, n.2, p. 65-88, 1986.

DOCKHORN, Gilvan Veiga. A transição no Brasil como redefinição do Estado Autoritário. *In.:* DOCKHORN, Gilvan Veiga; Nunes, João Paulo Avelãs; KONRAD, Diorge Alceno (Org.). **Brasil e Portugal**: ditaduras e transições para a democracia. Santa Maria, RS: Ed. UFSM; Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020.

DOIMO, Ana Maria. **A Vez e a Voz do popular**: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ANPOCS, 1995.

DOIMO, Ana Maria. **Movimento social urbano, Igreja e participação popular**. Petrópolis: Vozes, 1984.

DOMEZI, Maria Cecilia. Dom Paulo Evaristo Arns e a operação periferia. **Revista de Cultura Teológica**, v. 1, p. 76-93, 2022.

DOMINELLA, Virginia. El movimiento de estudiantes católicos en Bahía Blanca y sus articulaciones nacionales y transnacionales (1968-1975). **Clepsidra**. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 14–31, 2017.

FALCÃO, Luiz Felipe. Militância nas margens: lembranças da resistência à ditadura e das lutas pela democratização. *In.:* BRANCHER, Ana; LOHN, Reinaldo. **Histórias na ditadura**: Santa Catarina: 1964-1985. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

FANTIN, Maristela. **Construindo cidadania e dignidade**: experiências populares de educação e organização no Morro do Horácio. Florianópolis: Insular, 1997.

FERREIRA, Cassiana Buso. **Representações de intolerância na imprensa escrita**: saques e quebra-quebras em São Paulo (abril de 1983). 2009. 215 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2009.

FERREIRA, Jorge. A estratégia do confronto: a Frente de Mobilização Popular. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, nº 47, p.181-212 – 2004.

FERREIRA, Jorge. Quando os trabalhadores querem: política e cidadania na transição democrática de 1945. História Oral **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, São Paulo, v. 1, n.1, p. 169-193, 1998.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 80 - 108, jan./mar. 2018.

FERREIRA, Olga Larissa Veiga. **"Onde termina a justiça social e começa a subversão?"** Igreja católica progressista e movimentos sociais no campo sob a vigilância do SNI na Paraíba (1975-1985). 2020, 264 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, 2020.

FICO, Carlos. **Como eles agiam**. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. *In.:* FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Org.). **O tempo da ditadura**: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Coleção O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. **Varia História** (UFMG. Impresso), v. 28, p. 43-59, 2012.

FICO, Carlos. Moldura institucional e projetos de institucionalização do regime militar brasileiro (1964-1978). **História, Histórias**, v. 9, p. 8-57, 2021.

FICO, Carlos. **Reinventando o otimismo**: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1997.

FOLHA DE S. PAULO. A Democracia Desejada. São Paulo, p. 3, 8 out. 1978.

FOLHA DE S. PAULO. "A Igreja quer a paz, mas não a paz dos cemitérios". São Paulo, p. 5, 31 dez. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. "A Igreja é subversiva, mas no bom sentido". São Paulo, p. 7, 22 dez. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. As causas da mortalidade infantil. São Paulo, p. 6, 8 jun. 1974.

FOLHA DE S. PAULO. As esperanças frustradas. São Paulo, p. 3, 15 abr. 1977.

FOLHA DE S. PAULO. Bispo nega acusação contra padre. São Paulo, p. 17, 30 set. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Cardeal adverte contra baderneiros. São Paulo, p. 11, 9 abr. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Cardeal prevê convulsão e pede mudança na economia. São Paulo, p. 5, 9 jul. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. CNBB conclui estudo de direitos humanos. São Paulo, p. 5, 25 nov. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. CNBB denunciará. São Paulo, p. 8, 13 nov. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. CNBB explica sua posição. São Paulo, p. 4, 23 mar. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. CNBB silencia sobre ação de Scherer. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Conciliação. São Paulo, p. 3, 16 fev. 1979.

FOLHA DE S. PAULO. Cortiço, absurda casa de 500 mil paulistanos. São Paulo, p. 11, 27 mar. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. D. Adriano diz que atentado não deterá ação da Igreja. São Paulo, p. 6, 29 set. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Desenvolvimento político sem queimar etapas. São Paulo, p. 3, 2 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. "Desordem é pior que a miséria". São Paulo, p. 1, 12 nov. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Desnutrição, problema na volta às aulas. São Paulo, p. 22, 6 mar. 1974.

FOLHA DE S. PAULO. Dirigente do PCdoB refuta a lista do SNI. São Paulo, p. 14, 8 abr. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Discussão da violência. São Paulo, p. 6, 11 dez. 1977.

FOLHA DE S. PAULO. Distensão Social, a Grande Cartada. São Paulo, p. 4, 8 jan. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Em busca de um Novo Modelo. São Paulo, p. 4, 3 jan. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Esquerda Católica: Expansões e Silêncios. São Paulo, p. 3, 26 dez. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Êxodo rural gera tensão. São Paulo, p. 4, 26 jun. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. "Falta de alternativa gera impaciência na juventude". São Paulo, p. 4, 6 mar. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Figueiredo quer restauração do clima político. São Paulo, p. 1, 9 abr. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Francisco Nieto acusa bispos. São Paulo, p. 6, 10 set. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Geisel define rumos da distensão. São Paulo, p. 1, 2 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Geisel: regime depende da eficiente motivação do povo. São Paulo, p. 3, 30 ago. 1974.

FOLHA DE S. PAULO. Igreja em silêncio. São Paulo, p. 16, 17 nov. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Igreja sabe o que é exótico. São Paulo, p. 5, 25 dez. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Igreja tem função social, diz CNBB. São Paulo, p. 5, 2 dez. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. “Imobilismo gerou o desajuste econômico”. São Paulo, 5º Caderno, 21 dez. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Indicadores sociais revelam tendências. São Paulo, p. 11, 25 abr. 1974.

FOLHA DE S. PAULO. Já vivemos em uma das cidades mais violentas do mundo. São Paulo, p. 14, 5 nov. 1972.

FOLHA DE S. PAULO. Lula assume Presidência e pede “controle das ansiedades sociais”. São Paulo, p. 1, 2 jan. 2003.

FOLHA DE S. PAULO. Lula prega mudança “com coragem e cuidado”. São Paulo, p. 4 do caderno especial, 2 de janeiro de 2003.

FOLHA DE S. PAULO. MDB: Geisel mudou sinal do trânsito. São Paulo, p. 3, 6 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Mil flagelos na Paraíba saqueiam bancas do mercado. São Paulo, p. 5, 10 set. 1981.

FOLHA DE S. PAULO. Moça diz que padre mandou. São Paulo, p. 23, 29 set. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Na gleba ocupada, um dia de muita tensão. São Paulo, p. 6, 10 set. 1981.

FOLHA DE S. PAULO. No Congresso, o Principal. São Paulo, p. 3, 6 ago. 1978.

FOLHA DE S. PAULO. Nota oficial de Ulisses. São Paulo, p. 3, 6 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Não é hora de descansar. São Paulo, p. 4 do Folhetim, 25 de junho de 1978.

FOLHA DE S. PAULO. Os caminhos das oposições no Brasil. São Paulo, p. 10-11, 26 fev. 1978.

FOLHA DE S. PAULO. Os especialistas concluem: nossa cidade está com medo. São Paulo, p. 20, 29 jun. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Para freira, denúncia visa atingir Igreja. São Paulo, p. 15, 1 out. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Passarinho reafirma as denúncias. São Paulo, p. 7, 10 set. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Pastoral da Terra denuncia torturas ao padre Maboni. São Paulo, p. 12, 9 dez. 1976, seção Nacional.

FOLHA DE S. PAULO. Periferia: estudo revela círculo vicioso da fome. São Paulo, p. 15, 26 nov. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. População reage e destrói ônibus. São Paulo, p. 15, 17 mar. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Planalto e Radicalismo. São Paulo, p. 2, 16 mai. 1977.

FOLHA DE S. PAULO. Prefeito faz promessa aos invasores. São Paulo, p. 1, 10 set. 1981.

FOLHA DE S. PAULO. PT faz crítica à ação de Montoro. São Paulo, p. 11, 9 abr. 1983.

FOLHA DE S. PAULO. Saúde pública nas grandes cidades preocupa o Governo. São Paulo, p. 3, 11 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. São Paulo, Desamor e Esperança. São Paulo, p. 4, 31 dez. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. São Paulo, tempos duros. São Paulo, p. 4, 17 set. 1973.

FOLHA DE S. PAULO. Singer ressalta nova perspectiva. São Paulo, p. 12, 17 jan. 1981.

FOLHA DE S. PAULO. "Só democracia absorve tensões sociais". São Paulo, p. 20, 27 jul. 1978.

FOLHA DE S. PAULO. Toda atenção à saúde pública, reafirma Geisel. São Paulo, p. 1, 6 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Um ano difícil para a Igreja. São Paulo, p. 3, 2 jan. 1976.

FOLHA DE S. PAULO. Um Processo Lento e Seguro. São Paulo, p. 2, 2 ago. 1975.

FOLHA DE S. PAULO. Uma conferência para enfrentar a fome. São Paulo, p. 21, 5 nov. 1974.

FONSECA, Bruno; FIUZA, Ana Louise. "Charles Tilly foi pra roça": Uma análise do conceito de repertório de ação coletiva aplicado às mobilizações do movimento dos atingidos por barragens e da igreja católica, na zona da mata mineira. **Revista Ideas** (online), v. 9, p. 129, 2018.

FONTES, Paulo Roberto Ribeiro. Migração nordestina e experiências operárias. São Miguel Paulista nos anos 50. *In.:* BATALHA, Claudio Henrique de Moraes; SILVA, Fernando Teixeira da; FONTES, Alexandre (Org.). **Culturas de Classe**. Identidade e Diversidade na Formação do Operariado. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

FORTE, Joannes Paulus Silva; GONÇALVES, Alicia Ferreira. A Cáritas brasileira e a Economia Popular Solidária: O Agente de Cáritas e a Caridade Libertadora. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião** (Online), v. 11, p. 1506-1524, 2013.

FORTES, Alexandre; NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Fernando Teixeira da; COSTA, Hélio da; FONTES, Paulo Roberto Ribeiro (Org.). **Na luta por direitos**: Estudos recentes em História Social do Trabalho. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

FREIRE, Américo. A via partidária na transição política brasileira. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 30, n. 52, p. 287-308, 2014.

FREIRE, Américo. Dominicanos, 1968. *In.:* NUNES, Paulo Giovani Antonino; PETIT, Pere; LOHN, Reinaldo (Org.). **Utopia e repressão**: 1968 no Brasil. Salvador: Sagga, 2018.

FREIRE, Américo. Grupo Emaús: esteio da Teologia da Libertação no Brasil (1970-1980). **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 11, n. 28, p. 212 - 239, set./dez. 2019.

FREIRE, Américo. Intelectuais, democratização e combate à pobreza no Brasil Contemporâneo. **Revista Brasileira de História**, v. 33, p. 111-133, 2013.

FREIRE, Américo. Por uma agenda popular para a democratização brasileira (1970-1990). *In.:* FREIRE, Américo; MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes; VANNUCCHI, Marco Aurélio. **O que há de novo sobre o Estado Novo?** Autoritarismos e democracia. Rio de Janeiro: FGV, 2019.

FREIRE, Américo; ROCHA JUNIOR, Geovanni. Interpelações à História do Tempo Presente - Entrevista com Américo Freire. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 31, p. e 0402, 2020.

FREIRE, Emanuel de Andrade. **Dom Hélder Câmara**: Igreja e Imprensa durante a Ditadura Militar. 2020, 185 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2020.

FREIRE, Izaias de Souza. **Ecos de democratização**: uma análise das vozes do processo de transição do regime militar em Joinville. 2015, 258 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGH/UDESC). Florianópolis, 2015.

FRENCH, John. **Lula e a política da astúcia**: de metalúrgico a presidente do Brasil. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2022.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *In.:* **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GODOY, José Henrique Artigas de. A práxis de Lebret: economia humana, desenvolvimentismo católico e a industrialização do Nordeste. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 36 (2): 188-219, 2016.

GODOY, José Henrique Artigas de. Dom Hélder Câmara e Louis-Joseph Lebret: Desenvolvimentismo e Práxis Progressista Católica nas Décadas de 1950 e 1960. **Dados** – Revista de Ciências Sociais, v. 63, p. 1-41, 2020.

GOLDMAN, Marcio; SILVA, Ana Claudia Cruz da. Por que se perde uma eleição. *In.*: BARREIRA, Irlys; PALMEIRA, Moacir (Org.). **Candidatos e candidaturas**. Enredos de campanha eleitoral no Brasil. São Paulo: Annablume/ UFC, 1998.

GOMES, Angela Maria de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira (1971-1980)**: a visão da espionagem. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONZAGA, Caroline. Reflexões acerca do conceito de economia moral: (Re)pensando o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Fronteiras & Debates**. Macapá, v. 8, n. 2, ago./dez., 2021.

GRIBAUDI, Maurizio. Escala, pertinência, configuração. *In.:* REVEL, Jacques (Org.) **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 121-149.

GRUZINSKI, Serge. **Que horas são... lá, no outro lado?**: América e Islã no limiar da época moderna. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2012.

GRYNSZPAN, Mario; DEZEMONE, Marcus. As esquerdas e a descoberta do campo brasileiro: Ligas Camponesas, comunistas e católicos (1950-1964). *In.:* FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)**. As esquerdas no Brasil (Vol. 2). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HARTOG, François. **Evidência em história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**: Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Ática, 2000.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLSTON, James. **Cidadania insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUNTINGTON, Samuel. **A terceira onda**: a democratização no final do século XX. São Paulo: Ática, 1994.

ISHAQ, Vivien; FRANCO, Pablo Endrigo. Os acervos dos órgãos federais de segurança e informações do regime militar no Arquivo Nacional. **Acervo** (Rio de Janeiro), v. 21, p. 29-42, 2008.

JOFFILY, Mariana. Direito à informação e direito à vida privada: os impasses em torno do acesso aos arquivos da ditadura militar brasileira. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 25, p. 129-148, 2012.

JORNAL DO BRASIL. Brizola acusa direita de estar por trás dos saques. Rio de Janeiro, p. 5, 10 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Brizola sugere sopa e cesta contra saques. Rio de Janeiro, p. 1, 14 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Comércio organiza sua polícia. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Multidão pede comida em Fortaleza. Rio de Janeiro, p. 4, 13 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. PM anuncia prisão de militares. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Polícia investiga se grupo avisa favelados antes do saqueamento. Rio de Janeiro, p. 5, 10 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Polícia mostra outro incitador. Rio de Janeiro, p. 4, 13 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Supermercados temem saque. Rio de Janeiro, p. 5, 7 set. 1983.

JORNAL DO BRASIL. Vivaldo suspeita de guardas. Rio de Janeiro, p. 7, 14 set. 1983.

KOTSCHO, Ricardo (et al). **Viagem ao coração do Brasil**. São Paulo: Scritta, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **O conceito de história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Breve História do Movimento Camponês no Nordeste. **Raízes** (Campina Grande, v. II, n. 2-3, p. 167-175, 1983.

KRISCHKE, Paulo José. As CEBs na "Abertura": Mediações entre a Reforma da Igreja e as transformações da sociedade. *In.:* KRISCHKE, Paulo José; MAINWARING, Scott. **A Igreja nas bases em tempo de transição**. Porto Alegre: L& PM: CEDEC, 1986.

KUSCHNIR, Karina. **Antropologia da política**: uma perspectiva brasileira. Oxford: Uniersity of Oxford Cente for Brazilian Studies, 2005 (Working paper).

KUSCHNIR, Karina. **O cotidiano da política**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

LAGÔA, Ana. **SNI**: como nasceu, como funciona. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

LAMOUNIER, Bolívar. Apontamentos sobre a questão democrática brasileira. *In.:* ROUQUIÉ, Alain; LAMOUNIER, Bolívar; SCHVARZER, Jorge (Org.). **Como renascem as democracias**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LEBRET, Louis-Joseph. **Manifesto por uma civilização solidária**. São Paulo: Duas cidades, 1963.

LEBRET, Louis-Joseph. **Suicídio ou sobrevivência do ocidente?** Problemas fundamentais de nossa civilização. São Paulo: Livraria duas cidades, 1960.

LEMOS, Gustavo Perez. **Mineiros e Sindicalistas na Cidade do Carvão**: Criciúma, 1952-1964. 2008, 129 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.

LEMOS, Renato Luis do Couto Neto e. A conexão Harvard e a política de descompressão: sobre as origens da transição política no Brasil pós-64. **Revista Tempos Históricos**, v. 18, p. 559-590, 2015.

LEMOS, Renato Luis do Couto Neto e. **Ditadura, anistia e transição política no Brasil (1964-1979)**. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

LEVI, Giovanni. O trabalho do historiador: pesquisar, reunir, comunicar. **Revista Tempo**, v. 20, 2014.

LIBÂNIO, João B. Igreja, Povo que se Liberta: III Encontro Intereclesial de Comunidades de Base. **Síntese: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 5, n. 14, 1978.

LIBÂNIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. **Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.

LOHN, Reinaldo. A ditadura dos mais produtivos: subdesenvolvimento, educação universitária e elitismo na revista Planejamento & Desenvolvimento (1973-1975). **Diálogos**, v. 25, n. 2, p. 212-236, 21 nov. 2021.

LOHN, Reinaldo. **Artífices do futuro**: cultura política e a invenção do tempo presente de Florianópolis (1950-1980). Florianópolis: Insular, 2016.

LOHN, Reinaldo. Internacionalismo e redemocratização brasileira: as transações de cúpula da internacional socialista e as conexões entre Brasil e Portugal em 1976. **Esboços**, v. 28, p. 386-406, 2021.

LOHN, Reinaldo. Relações políticas e ditadura: do consórcio autoritário à transição controlada. *In.:* BRANCHER, Ana; LOHN, Reinaldo. **Histórias na ditadura**: Santa Catarina: 1964-1985. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

LÖWY, Michael. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. *In*: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). **Revolução e Democracia (1964)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LÖWY, Michael. Cristianismo da libertação e marxismo: de 1960 a nossos dias. *In*.: RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão. **História do marxismo no Brasil** (v. 6). Partidos e movimentos após os anos 1960. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

LÖWY, Michael. **Guerra de dioses**: Religión y política en América Latina. Ciudad de México: siglo veintiuno editores, 1999.

LÖWY, Michael. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Lua Nova**. São Paulo, novembro de 1989, n. 19, p. 5-21.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. *In.*: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert. Mudanças sociais no período militar (1964-1985). *In.:* REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org.). **A ditadura que mudou o Brasil**: 50 anos do golpe de 1964. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MACHADO, Rodolfo Costa; REZENDE, Claudinei Cássio de. Aninhando o ovo do Condor: o "capítulo" brasileiro da Confederação Anticomunista Latino-americana, cogestora das ditaduras de Segurança Nacional do Cone Sul (1971-1974). **Semita** – Revista dos Pós-Graduandos em História da UPF, v. 18, p. 110-128, 2019.

MAINWARING, Scott. Igreja e política: anotações teóricas. **Síntese: Revista de Filosofia**, *[S. l.]*, v. 10, n. 27, 1983.

MANSAN, Jaime Valim. A formação de agentes de inteligência nos primórdios da Escola Nacional de Informações (Brasil, 1972). *In.:* MARCO, Jorge; SILVEIRA, Helder Gordim da; MANSAN, Jaime Valim (Org.). **Violência e sociedade em ditaduras ibero-americanas no século XX**: Argentina, Brasil, Espanha e Portugal. Porto Alegre: EDIPUCRRS, 2015.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas** (Porto Alegre), v. 11, p. 238-258, 2011.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Dominus Editora S.A., 1962.

MARQUES, Teresa Cristina Schneider. A transição negociada no Brasil e o jogo político em torno da construção da agenda dos Direitos Humanos. *In.:* SALATA, André Ricardo; MARQUES, Teresa Cristina Schneider; PONTIN, Fabrício (Org.). **Trinta anos de democracia no Brasil**: avanços e contradições. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.

MARQUES, Teresa Cristina Schneider. O exílio e as transformações de repertórios de ação coletiva: a esquerda brasileira no Chile e na França (1968-1978). **Dados- Revista de Ciências Sociais**, v. 60, p. 239-279, 2017.

MARQUESE, Rafael de Bivar; PARRON, Tâmis Peixoto. Internacional escravista: a política da Segunda Escravidão. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 12, n. 23, p. 97-117, 2011.

MARTINS FILHO, João Roberto. **O palácio e a caserna**: a dinâmica militar das crises políticas na ditadura (1964-1969). São Paulo: Alameda, 2019.

MATHIAS, Suzeley Kalil; GUZZI, André Cavaller. Autonomia na Lei: as Forças Armadas nas Constituições Nacionais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Impresso), v. 25, p. 41-57, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Comunidades "no sentido social da evangelização": CEBs, Camponeses e Quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. **Religião & Sociedade**, v. 30, p. 13-37, 2010.

MCADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. Para mapear o confronto político. **Lua Nova**, São Paulo, 76: 11-48, 2009.

MEALLA, Eloy Patricio. Del catolicismo social al tercermundismo católico. **Miríada**. Año 11, n. 15 (2019) 237-252.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. Os trabalhadores rurais na política: o papel da imprensa partidária na constituição de uma linguagem de classe. **Estudos Sociedade e Agricultura** (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 4, p. 50-65, 1995.

MENEZES NETO, Antonio Julio. A Igreja Católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. **Cadernos CRH**, v. 20, p. 331-342, 2007.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia na periferia capitalista**: impasses do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MONTEIRO, Thiago William Nunes Gusmão. **"Como pode um povo viver nesta carestia"**: o Movimento do Custo de Vida em São Paulo (1973-1982). 2015, 247 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2015.

MONTENEGRO, Antônio Torres. Ligas Camponesas e sindicatos rurais em tempo de revolução. *In.:* FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Org.). **O tempo da experiência democrática**. Da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Terceira República (1945-1964). Coleção O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Cultura política e ditadura: um debate teórico e historiográfico. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 109–137, 2018.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. João Goulart e a mobilização anticomunista de 1961-1964. *In.:* FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **João Goulart**: entre a memória e a história. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Passados presentes**: o golpe de 1964 e a ditadura militar. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Pesquisar experiências autoritário-repressivas recentes: dilemas e riscos. *In.:* NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAUJO, Valdei Lopes de (Org.). **Aprender com a História?** O passado e o futuro de uma questão. Rio de Janeiro: FGV, 2011, v. 1, p. 91-111.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, Editora, Lda, 1964.

MOYN, Samuel. **The last utopia**: human rights in history. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

MÜLLER, Angélica. O "acontecimento 1968" brasileiro: reflexões acerca de uma periodização da cultura de contestação estudantil. **Revista de História** (USP), v. 180, p. 1-21, 2021.

MUNHOZ, Sidnei José. **A ordem do caos "versus" o ocaso da ordem (saques e quebra-quebras em São Paulo – 1983)**. 1989, 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas/SP, 1989.

NABACK, Clarissa Pires de Almeida. **A formação discursiva dos direitos urbanos no Brasil**: humanismo e marxismo na proposta de Reforma Urbana (1975-1988). 2019, 239 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

NASCIMENTO, Greyce Falcão do. **A resistência no exílio**: Miguel Arraes e o boletim Frente Brasileira de Informações (1969-1973). 2021, 323 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2021.

NAPOLITANO, Marcos. A história política do golpe de 1964 e do regime militar: balanços e perspectivas. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 16, n. 42, 2024.

NAPOLITANO, Marcos. **1964**: História do Regime Militar Brasileiro. São Paulo: Contexto, 2018.

NAPOLITANO, Marcos. **Cultura e Poder no Brasil Contemporâneo**. Curitiba: Juruá, 2006.

NEGRO, Antonio Luigi. **Linhas de montagem**: o industrialismo automotivo e a sindicalização dos trabalhadores (1945-1978). 2001, 588 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001.

NEGRO, Antonio Luigi. Paternalismo, populismo e história social. **Caderno AEL**. Campinas: Unicamp, v. 11, n. 20/21, 2004, p. 11-38.

NEGRO, Antonio Luigi. E. P. Thompson no Brasil: da recepção aos usos. **Critica Marxista** (São Paulo), v. 39, p. 151-161, 2014.

NEGRO, Antonio Luigi; FORTES, Alexandre. Historiografia, Trabalho e Cidadania no Brasil. **Trajetos** (UFC), Fortaleza, v. 1, n.2, p. 25-49, 2002.

NEGRO, Antonio Luigi; GOMES, Flávio. Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho. **Tempo Social** (USP. Impresso), v. 18, p. 217-240, 2006.

NERIS, Jair Mauro Diniz. **MLPA, o movimento pela libertação dos presos do Araguaia**: do conflito do cajueiro às maiores manifestações pró-democracia no norte do Brasil (1981-1982). 2022, 145 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Marabá, 2022.

NERIS, Wheriston Silva; SEIDL, Ernesto. Redes transnacionais católicas e os padres Fidei Donum no Maranhão (1960-1980). **História Unisinos**, v. 19, p. 138-151, 2015.

NEVES, Hudson Campos. **Militantes e espaços de militância política em Santa Catarina durante a ditadura militar**: o engajamento de comunistas no Movimento Democrático

Brasileiro (1964-1985). 2023, 269 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGH/UDESC). Florianópolis, 2023.

NICOLAU, Jairo Marconi. **Eleições no Brasil**: do Império aos dias atuais. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

NOBRE, Marcos. **Imobilismo em movimento**: da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

O'DONNELL, Guillermo; SCHMITTER, Philippe. **Transições do regime autoritário**: primeiras conclusões. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

O ESTADO. Miúdos não têm tabela e açougues aumentam seus preços. Florianópolis, p. 12, 12 mar. 1974.

O ESTADO. Pasto do Gado, retiro dos pobres imigrantes. Florianópolis, p. 12, 20 mar. 1974.

O ESTADO. Povo vê os passos do Senhor. Florianópolis, p. 17, 1 abr. 1974.

O ESTADO. Uma favela brota na área do aterro próximo à Prainha. Florianópolis, p. 12, 23 abr. 1974.

O GLOBO. Abertura política em discussão durante 4 horas no Congresso. Rio de Janeiro, p. 2, 21 set. 1973.

O GLOBO. As grandes metas do governo Geisel. Rio de Janeiro, p. 1, 20 mar. 1974.

O GLOBO. Do lado de dentro, a festa. Do lado de fora, os seus ecos. Rio de Janeiro, p. 7, 16 mar. 1974.

O GLOBO. Favelados baianos impedem derrubada de 300 barracos. Rio de Janeiro, p. 6, 5 mar. 1976.

O GLOBO. Figueiredo reconhece divisão e pede união ao PDS. Rio de Janeiro, p. 4, 4 nov. 1983.

O GLOBO. Folhas do tempo e lições a reter. Rio de Janeiro, p. 22, 5 mai. 2024.

O GLOBO. Geisel anuncia na Convenção as diretrizes de seu Governo. Rio de Janeiro, p. 6, 16 set. 1973.

O GLOBO. Geisel anuncia distensão gradativa e segura. Rio de Janeiro, p. 5, 30 ago. 1974.

O GLOBO. Geisel assume Governo da "verdade e da franqueza". Rio de Janeiro, p. 1, 16 mar. 1974.

O GLOBO. Geisel dirige sua primeira mensagem à Nação. Rio de Janeiro, p. 6, 20 mar. 1974.

O GLOBO. Huntington defende distensão gradual em seminário no Copa. Rio de Janeiro, p. 6, 13 ago. 1974.

O GLOBO. Justiça e Paz apoia posseiros. Rio de Janeiro, p. 6, 10 fev. 1979.

O GLOBO. Luís Viana Filho pede destaque para a distensão social. Rio de Janeiro, p. 3, 27 jun. 1975.

O GLOBO. Nordeste une e comove o país. Rio de Janeiro, p. 1, 19 set. 1983.

O GLOBO. Pratini: Política econômica do Brasil visa mais emprego. Rio de Janeiro, p. 24, 8 nov. 1973.

O GLOBO. Prefeitura de Salvador retira favelados do Marotinho. Rio de Janeiro, p. 5, 6 mar. 1976.

O GLOBO. Presidente Geisel anuncia distensão gradativa e segura. Rio de Janeiro, p. 1, 30 ago. 1974.

O GLOBO. Presidente nomeia e dá posse aos Ministros. Rio de Janeiro, p. 5, 16 mar. 1974.

O GLOBO. Saturnino diz que o MDB é a favor da ordem e da segurança. Rio de Janeiro, p. 2, 23 ago. 1975.

PACHECO, Diego. **Ecos da resistência**: os grupos dos onze e os trabalhismos em Santa Catarina (1961-1964). 2012, 193 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.

PADRÓS, Enrique Serra. História do Tempo Presente, Ditaduras de Segurança Nacional e Arquivos Repressivos. **Tempo e Argumento**, v. 1, p. 30-45, 2009.

PAOLI, Maria Celia. Trabalhadores e Cidadania: experiência do mundo público na história do Brasil moderno. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 3, n.7, p. 40-66, 1989.

PAOLI, Maria Celia; SADER, Eder; TELLES, Vera da Silva. Pensando a classe operária: os trabalhadores no imaginário acadêmico. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 1, 1984.

PENNA FILHO, Pio. Os arquivos do Centro de Informações do Exterior (CIEX) – O elo perdido da repressão. **Acerco** (Rio de Janeiro), v. 21, p. 79-92, 2008.

PENNA FILHO, Pio. O Itamaraty nos anos de chumbo: o Centro de Informações do Exterior (CIEX) e a repressão no Cone Sul (1966-1979). **Revista Brasileira de Política Internacional** (Impresso), v. 2, p. 43-62, 2009.

PESSÔA, Fábio Tadeu de Melo. Bispo comunista, padres subversivos: cristianismo de libertação e a luta camponesa no sul do Pará durante o período militar. **Outros Tempos**, v. 11, p. 61-82, 2014.

PIERUCCI, Flávio Antônio. O povo visto do altar: democracia ou demofilia? **Novos Estudos**. Cebrap, São Paulo, n. 16, p. 66-80, 1986.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Autoritarismo e Transição. **Revista USP**, v. 9, 1991.

PRADO, Luiz Carlos Delorme; EARP, Fábio Sá. O "milagre" brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). *In.:* FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Brasil Republicano**, vol. 4. O tempo da ditadura militar: regime militar e movimento sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

QUADRAT, Samantha Viz. A preparação dos agentes de informação e a ditadura civil-militar no Brasil. **Revista Varia História** (UFMG. Impresso), v. 28, p. 19-41, 2012.

RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RIBEIRO, Helcion. **Da periferia um povo se levanta**. São Paulo: Paulinas, 1988.

RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: Cristianismo e Marxismo. *In.:* RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão. **História do marxismo no Brasil** (v. 5). Partidos e organizações dos anos 1920 aos 1960. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Camila; SOLANO, Esther. A ascensão de Bolsonaro e as classes populares. *In.:* AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (Org.). **Governo Bolsonaro**: retrocesso democrático e degradação política. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RODEGHERO, Carla Simone. O comunismo e outros perigos: memórias sobre o medo entre católicos. **História Oral** (Rio de Janeiro), v. 10, p. 96-117, 2007.

RODRIGUES, Carla. **Herbert de Souza** (Betinho): ética e cidadania. São Paulo: Moderna, 1994.

ROLLEMBERG, Denise. **Exílio**: entre raízes e radares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ROSANVALLON, Pierre. Por uma História Conceitual do Político (nota de trabalho). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n.30, p. 9-22, 1995.

ROUSSO, Henry. **A última catástrofe**: a história, o presente e o contemporâneo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

RUDÉ, George. **A multidão na história**: estudo dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970 – 80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAGREDO MAZUELA, Omar Luis. Redes transnacionales de defensa de los derechos humanos durante la primera fase de la dictadura chilena (1973-1976): formación y estrategias. **Clepsidra**. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 14–31, 2017.

SALES, Teresa. **A cultura da desigualdade**. *In.:* Trama das desigualdades, drama da pobreza no Brasil. Tese (Livre Docência). Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Campinas. 1992.

SAMWAYS, Daniel Trevisan. **Inimigos imaginários, sentimentos reais**: medo e paranoia no discurso anticomunista do Serviço Nacional de Informações (1970-1973). 2014, 250 f. Tese (Doutorado) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2014.

SAMWAYS, Daniel Trevisan. Repressão além das fronteiras: o CIEX e a espionagem brasileira em Portugal (1974-1979). **Diálogos** (Online), v. 24, p. 342-357, 2020.

SANTOS, Milton. **Pobreza Urbana**. Coleção Estudos Urbanos. São Paulo, Recife: Editora Hucitec, 1978.

SECCO, Lincoln. **História do PT**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2011.

SEIDL, Ernesto. Uma elite pouco (re)conhecida: o episcopado brasileiro. **Tempo social** (online), v. 29, p. 35-60, 2017.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SERBIN, Kenneth. **Diálogos na sombra**: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SERBIN, Kenneth. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SETEMY, Adrianna. Do Serviço de Estudos e Informações (SEI) ao Centro de Informações do Exterior (CIEX): a institucionalização das políticas de informação e repressão ao comunismo no Itamaraty. **Locus** (UFJF), v. 24, p. 149-171, 2019.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. *In.:* FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Brasil Republicano**, vol. 4. O tempo da ditadura militar: regime militar e movimento sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SIQUEIRA, Gustavo Henrique de. **O progresso entre a cruz e o poder**: culturas políticas em Chapecó (1968-1996). 2021, 235 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGH/UDESC). Florianópolis, 2021.

SOUZA, Admar Mendes de. **Estado e Igreja Católica**: O movimento social do cristianismo de libertação sob vigilância do DOPS/SP (1954-1974). 2009, 387 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009.

SOUZA, Rogério Luiz de. Catolicismo e capitalismo de bem-estar social (1945-1970). **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, p. 209-223, 2012.

SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro e a educação libertadora de Paulo Freire. **Revista Brasileira de História**, v. 39, p. 177-198, 2019.

TEIXEIRENSE, Pedro Ivo. **Reinventando o inimigo**: História, política e memória na montagem dos dossiês e contra-dossiês da ditadura militar brasileira (1964-2001). 2017, 296 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

TELLES, Edson Luís de Almeida. A revolta da fome: notícias sobre o quebra-quebra de abril de 1983 e a fabricação do consenso político. **Antropolítica**: Revista Contemporânea de Antropologia, v. 54, p. 22-51, 2022.

TELLES, Vera Silva. Anos 70: Experiências e Práticas Cotidianas. *In.:* KRISCHKE, Paulo José; MAINWARING, Scott. **A Igreja nas bases em tempo de transição**. Porto Alegre: L& PM: CEDEC, 1986.

THIESEN, Icléia. Reflexões sobre documentos sensíveis, informação e memória no contexto do regime de exceção no Brasil (1964-1985). **Perspectivas em Ciência da Informação**. vol.24. Belo Horizonte Jan./Mar. 2019.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**, 1: a árvore da liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

THOMPSON, Edward Palmer. Folclore, antropologia e história social. *In.:* **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

THOMPSON, Edward Palmer. Introdução: costume e cultura. *In*.: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward Palmer. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. *In*.: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TILLY, Charles. Movimentos sociais como política. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, pp. 133-160.

TOURIS, Claudia. Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista em la Argentina (1966-1976). **Passagens**. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio de Janeiro: vol. 2 n.3, janeiro 2010, p. 130-158.

VALENTE, César. A imprensa na Grande Florianópolis. *In.:* BALDESSAR, Maria José; CHRISTOFOLETTI, Rogério (Org.). **Jornalismo em perspectiva**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

VALLADARES, Licia do Prado. **A invenção da favela**: do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VANNUCHHI, Marco Aurélio; SWENSSON JUNIOR, Walter Cruz. **Contra os inimigos da ordem**: a repressão política da ditadura militar (1964-1985). Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **O regime militar e a projeção mundial do Brasil**: autonomia nacional, desenvolvimento econômico e potência média. São Paulo: Almedina Brasil, 2020.

WOLLMANN, Luciana Pucu. A ira do monstro: retórica política do Jornal do Brasil em tempos de redemocratização. **Esboços** (UFSC), v. 17, p. 223-246, 2010.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. **Diálogo, modernização e conflito**: uma biografia do Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela. 2018, 258 f. Tese (Doutorado). Escola de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, 2018.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Dom Avelar Brandão Vilela e a ditadura militar. *In.:* ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (et al.). **Ditadura militar na Bahia**: novos olhares, novos objetivos, novos horizontes. Salvador: EDUFBA, 2009.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. **Lua Nova** (Impresso), v. 78, p. 109-142, 2009.

ZALUAR, Alba. Para não dizer que não falei de samba: violência no Brasil. *In.:* **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea (vol. 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.