



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

MONYSE RAVENNA DE SOUSA BARROS

“OS TRÊS PAUS SANTOS: A ENXADA, O MACHADO E A FOICE”
FÉ, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E LEITURA DO MUNDO NA DIOCESE
DE CRATEÚS

FORTALEZA

2025

MONYSE RAVENNA DE SOUSA BARROS

“OS TRÊS PAUS SANTOS: A ENXADA, O MACHADO E A FOICE”
FÉ, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E LEITURA DO MUNDO NA DIOCESE
DE CRATEÚS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em História. Área de concentração: Trabalho e Migração.

Orientador: Prof. Dr. Frederico de Castro Neves.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo autor

- B279t Barros, Monyse Ravenna de Sousa.
 “Os três paus santos: a enxada, o machado e a foice”: fê, organização política e leitura do mundo na Diocese de Crateús / Monyse Ravenna de Sousa Barros. – 2025.
 189 f. : il.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza, 2025.
 Orientação: Prof. Dr. Frederico de Castro Neves.
1. Teologia da libertação. 2. Crateús. 3. Organização popular. 4. Ditadura. I. Título.
- CDD 900
-

MONYSE RAVENNA DE SOUSA BARROS

“OS TRÊS PAUS SANTOS: A ENXADA, O MACHADO E A FOICE”
FÉ, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E LEITURA DO MUNDO NA DIOCESE
DE CRATEÚS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em História. Área de concentração: Trabalho e Migração.

Aprovada em: 20\02\2025.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dra. Adelaide Gonçalves
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Kenia Sousa Rios
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Regina Beatriz Guimarães Neto
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

AGRADECIMENTOS

“É curioso, mas o bom companheirismo não consiste sempre em falar ou ouvir, em contar vidas e mortes, amores e desamores, em narrar romances que lemos há muito tempo e que agora já não temos à mão, em discutir filosofia e seus meandros, em tirar conclusões de experiências passadas, em analisar e nos analisar ideologicamente, em intercambiar as respectivas infâncias ou, quando se pode, em jogar xadrez. O bom companheirismo consiste muitas vezes em calar, em respeitar o mutismo do outro, em compreender que é disso que o outro necessita naquela precisa e obscura jornada, e então envolvê-lo com o nosso silêncio ou deixar que ele nos envolva com o seu, porém, e esse porém é fundamental, sem que nenhum dos dois o peça ou exija, mas que o outro compreenda por si mesmo, numa espontânea solidariedade.”

Mario Benedetti em Primavera num espelho partido

Essa foi a última parte da tese que escrevi. Cheguei ao fim cansada, achando que esse não era o trabalho que eu queria ter feito, mas foi a tese possível e, apesar dos pesares, tenho muito orgulho do que consegui pesquisar e escrever. Uma tese atravessada por uma pandemia inteira que afetou nossa vida, sociabilidade e, especificamente aqui, a possibilidade de pesquisar. Mas enfim, cheguei aqui e não cheguei sozinha.

Agradeço imensamente às três mulheres da minha vida: minha mãe, Erisvalda, minha irmã Melka e minha pequena sobrinha Jasmim. As três andam comigo sempre, são alicerce, memória, uma espécie de porto. Tem muito delas em mim e, consequentemente, nessas páginas. Em comum, temos o amor pelos livros e pela leitura. Com elas, aprendo sempre que os livros nos salvam todos os dias.

Agradeço ao professor Frederico de Castro Neves, orientador deste trabalho, pelo acompanhamento, leitura atenta e também pela paciência nesse longo processo. À professora Adelaide pela participação nas bancas de qualificação e defesa, pelas muitas indicações de leitura, no acompanhamento da pesquisa, seja no Plebeu Gabinete de Leitura ou na cidade de Tauá, dois dos principais lugares de pesquisa em que estive e, acima de tudo, pelo exemplo. À

Chichica e Maurício, em nome deles, todos e todas que dobraram uma esquina em pleno sertão de Crateús e estão, de algum jeito, neste trabalho.

Ao professor Antonio Montenegro pela participação nas bancas de qualificação e defesa e pelo aprendizado de sua vasta pesquisa, que abrange o território da diocese de Crateús e o próprio Dom Frágoso. Às professoras Regina Guimarães e Kênia Rios pela gentil participação na banca de defesa. A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará (UFC). Gostaria de registrar um agradecimento bastante sincero à UFC, tenho muito orgulho de ter trilhado toda minha trajetória acadêmica nesta Universidade. Ela mudou minha vida. Sonho que qualquer jovem que queira tenha acesso à universidade pública, gratuita e de qualidade, como eu tive.

Aos meus colegas de turma: Tasso, Alberto, Cynthia, Luciana, Renata, Thiago, Hildebrando, Juliana e Diego. O rumo desse trabalho mudou muitas vezes graças as nossas discussões dentro e fora das aulas. Foi menos difícil seguir a pesquisa e a escrita porque compartilhamos as dificuldades, as vitórias e as muitas dúvidas. Vocês foram parceria e gentileza em um universo que tem tão pouco dessas características.

A Lucas, Romário, Sarah, Amanda e Joana Vidal com quem discuti muitas vezes sobre a tese. Que ouviram um sem fim de reclamações e tentativas de desistência, foi principalmente deles que ouvi que eu ia terminar e defender, não tem o que pague uma amizade do tamanho da de vocês. Ao Leo, que é uma inspiração para mim na vida e na academia.

À Louise, que acompanhou de perto a escrita de boa parte dessas páginas, com estímulo e com sua doçura característica. Muito obrigada por tudo.

A Ana, Iza, Emily, Carol e Vanessa, companhias cotidianas na tarefa de comunicar a luta do nosso povo e que dividem comigo criatividade e perseverança na feitura de um outro mundo, que ainda não existe. A Paulo Henrique, Leidiano, Miguel, Gleisa, Élide e muito especialmente a Joana Borges e Mirian pela parceria de vida. Ao Movimento Brasil Popular, a trincheira de onde eu construo a luta. Ao Movimento Sem Terra (MST), por existir e continuar nos mostrando que a vida pode sempre dobrar uma esquina.

Ao Brasil de Fato e aos que constroem o jornalismo e a comunicação popular pela possibilidade de eu poder ajudar a contar as histórias do povo brasileiro, a todas e todos que constroem essa ferramenta.

Ao povo brasileiro que me possibilitou estudar em uma Universidade pública, gratuita e de qualidade e que, com o pagamento de seus impostos, possibilitou o apoio financeiro a esta pesquisa, através da Cape

Toda experiência histórica é obviamente, em certo sentido, única (Edward Thompson).

Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra (Gabriel García Márquez, discurso ao receber o Nobel).

RESUMO

A tese *Os três paus santos: a enxada, o machado e a foice: fé, organização política e leitura do mundo na diocese de Crateús* examina a intersecção entre religião, trabalho e política na diocese de Crateús, destacando a teologia da libertação como uma força formadora na região. Apresenta Crateús como um centro de expressão da teologia da libertação na América Latina, enfatizando a influência recíproca entre o cristianismo e o marxismo, e a resistência de parte das comunidades religiosas durante o regime militar. A tese foca na diocese de Crateús e a prática da “opção pelos pobres”, explorando a atuação do Bispo Dom Frágoso, que recusou o luxo e viveu de forma simples no sertão, identificando-se com a pobreza local. A análise revela como a seca, a falta de políticas públicas e a exploração dos camponeses moldaram a organização política e religiosa da região, destacando a atuação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na educação política e na resistência. A repressão durante a ditadura militar, com perseguições, torturas e censura, também é abordada, mostrando como as ações de resistência não se limitaram aos centros urbanos. A memória social é explorada por meio de fontes e testemunhos que revelam as narrativas dos camponeses e religiosos, incluindo o impacto da censura e o papel da Igreja local na formação de uma consciência crítica e política. A seca também é discutida, com ênfase na organização popular e na luta pela reforma agrária, uma causa comum a várias dioceses progressistas no Brasil. A tese aborda também a produção de fontes históricas pela própria diocese, incluindo cartas, panfletos e documentos, e destaca a participação das mulheres na organização social e política da região.

Palavras-chave: teologia da libertação; Crateús; organização popular; ditadura.

ABSTRACT

The thesis *The Three Holy Sticks: The Hoe, the Axe, and the Sickle: Faith, Political Organization, and Worldview in the Diocese of Crateús (1964-1988)* examines the intersection of religion, labor, and politics in the Diocese of Crateús, highlighting liberation theology as a formative force in the region. It presents Crateús as a center for the expression of liberation theology in Latin America, emphasizing the reciprocal influence between Christianity and Marxism, and the resistance of religious communities during the military regime. The thesis focuses on the Diocese of Crateús and the practice of the "option for the poor", exploring the role of Bishop Dom Fragoso, who rejected luxury and lived simply in the hinterland, identifying with the local poverty. The analysis reveals how drought, the lack of public policies, and the exploitation of peasants shaped the political and religious organization of the region, highlighting the role of the Base Ecclesial Communities (CEBs, in Portuguese) in political education and resistance. The repression during the military dictatorship, with persecution, torture, and censorship, is also addressed, showing how resistance actions were not confined to urban centers. Social memory is explored through sources and testimonies that reveal the narratives of peasants and religious figures, including the impact of censorship and the role of the local Church in forming critical and political consciousness. The drought is also discussed, with an emphasis on popular organization and the struggle for agrarian reform, a common cause in several progressive dioceses in Brazil. The thesis also examines the production of historical sources by the diocese itself, including letters, pamphlets, and documents, and highlights the participation of women in the social and political organization of the region.

Keywords: liberation theology; Crateús; popular organization; dictatorship.

RÉSUMÉ

La thèse *Les trois bâtons saints : la houe, la hache et la faucille : foi, organisation politique et vision du monde dans le diocèse de Crateús (1964-1988)* examine l'intersection de la religion, du travail et de la politique dans le diocèse de Crateús, mettant en avant la théologie de la libération comme une force formative dans la région. Elle présente Crateús comme un centre d'expression de la théologie de la libération en Amérique latine, en soulignant l'influence réciproque entre le christianisme et le marxisme, ainsi que la résistance des communautés religieuses pendant le régime militaire. La thèse se concentre sur le diocèse de Crateús et la pratique de "l'option pour les pauvres", explorant le rôle de l'évêque Dom Fragoso, qui a refusé le luxe et a vécu simplement dans l'arrière-pays, s'identifiant à la pauvreté locale. L'analyse montre comment la sécheresse, le manque de politiques publiques et l'exploitation des paysans ont façonné l'organisation politique et religieuse de la région, mettant en lumière le rôle des Communautés Ecclésiales de Base (CEBs) dans l'éducation politique et la résistance. La répression pendant la dictature militaire, avec des persécutions, des tortures et de la censure, est également abordée, montrant que les actions de résistance ne se limitaient pas aux centres urbains. La mémoire sociale est explorée à travers des sources et des témoignages qui révèlent les récits des paysans et des religieux, y compris l'impact de la censure et le rôle de l'Église locale dans la formation d'une conscience critique et politique. La sécheresse est également discutée, avec un accent particulier sur l'organisation populaire et la lutte pour la réforme agraire, une cause partagée par plusieurs diocèses progressistes au Brésil. La thèse aborde également la production de sources historiques par le diocèse lui-même, y compris des lettres, des pamphlets et des documents, et met en avant la participation des femmes dans l'organisation sociale et politique de la région.

Mots-clés: théologie de la libération; Crateús; organisation populaire; dictature.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cópia do panfleto do “Jejum Internacional de Solidariedade às Vítimas da Injustiça no Nordeste e de Apoio a suas reivindicações no Natal de 1983 Jornada de 18 a 24 de dezembro”.....	84
Figura 2 - Ilustração da edição do Diário do Nordeste de 1 de dezembro de 2004.....	149
Figura 3 - Livro de Tombo da Paróquia de Tauá, 1973.....	152

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	A IGREJA DA LIBERTAÇÃO: O SERTÃO TAMBÉM É AMÉRICA LATINA	22
2.1	Cristianismo e Marxismo	23
2.2	“Entre cristianismo e revolução não há contradição”: experiências históricas do Cristianismo da Libertação na América Latina	31
2.3	“A história da Teologia da Libertação foi a história da perseguição”	44
3	A IGREJA DE CRATEÚS E A “OPÇÃO PELOS PEQUENOS, FRACOS E PELOS POVOS DO CAMPO”	68
3.1	Dom Fragoso e a “Igreja-Povo”	68
3.2	Crateús, a seca e a exploração do trabalho	74
3.3	A Repressão	96
4	A MEMÓRIA SOCIAL	109
4.1	A Igreja	109
4.2	O Ceará	121
4.3	Igreja e campesinato: chamar atenção para si e proteger o entorno	134
5	HISTÓRIA ESCRITA, LIDA E CONTADA	147
5.1	“Uma diocese que olha toda a história do lugar do oprimido”	147
5.2	As mulheres: ninho e troca de correspondência	162
6	EPÍLOGO	171
	REFERÊNCIAS	177
	FONTES	185

1 INTRODUÇÃO

Entonces comprendí lo que ya sabía: lo que podemos imaginar siempre existe, en otra escala, en otro tiempo, nítido y lejano, igual que en un sueño.

Ricardo Piglia em *El último lector*

No dia 22 de outubro de 2024, faleceu o colombiano Gustavo Gutiérrez, o principal teólogo do cristianismo da libertação, que o fundou junto a Leonardo Boff, um exemplo de dedicação à construção teórica e prática desse movimento. Gutiérrez, tantas vezes citado nas páginas desta tese, morreu com 96 anos e não houve no Brasil grandes homenagens póstumas, nem da própria Igreja, nem de movimentos populares ou partidos políticos. Faço questão de frisar a quase ausência de homenagens porque, no Brasil, grande parte da esquerda social e parte da esquerda institucional nasceram do grande caldo de mobilizações e formação proporcionado por iniciativas ligadas à teologia da libertação.

Gutiérrez era padre e, como religioso, propôs a máxima revolucionária para cânones religiosos de que a fé precisaria ser pensada a partir da opção preferencial de Jesus: pelos pobres. Em 1971, Gutiérrez lança o livro *Uma teologia da libertação: história, política, salvação*, que foi traduzido para 20 idiomas, incomodando a Igreja Católica e produzindo impactos em muitas partes do mundo. Frei Betto (1971) foi um dos que presenciou o fato:

Foi como explodir uma bomba destruindo aquela catedral de conceitos liberais, dirigidos pela teologia liberal da Europa, porque toda a teologia que nós respirávamos e aprendíamos nos seminários era predominantemente [baseada] em conceitos europeus, uma visão da doutrina cristã, uma visão dos evangelhos pela ótica dos opressores, dos colonizadores.

É de Gutiérrez o crédito pela criação da expressão que é síntese dessa teologia: “opção preferencial pelos pobres”, usada pela primeira vez em 1968, durante uma reunião da Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín, Colômbia. A teologia e o cristianismo da libertação idealizados e vividos por ele são, ao fim, o tema deste trabalho.

A experiência da diocese de Crateús na vivência da teologia da libertação e a consequente mudança de cultura política com impactos na organização popular e na prática da religiosidade é o tema que nos propomos a discutir nesta tese. Cabe nesta apresentação uma ênfase, também presente em todo o texto, à figura do bispo Dom Antônio Fragoso, que esteve à frente dos trabalhos pastorais entre 1964 e 1998. Inicialmente, este também era o recorte temporal apontado para nossa pesquisa, no entanto, não foi possível dado o volume de

documentos, a densidade das reflexões e ao tempo disponível para abarcar todo o período. Optamos em nos debruçar no trabalho entre os anos de 1964 e 1988.

Os temas da teologia e do cristianismo da libertação inspiraram e organizaram movimentos sociais e políticos em toda a América Latina e foram também inspiração para ciclos de governos progressistas que chegaram ao poder em diversos países a partir do início dos anos 2000. No Brasil, esse marco é a eleição de Luís Inácio Lula da Silva, em 2002. Esses governos avançam temas sociais, mas, salvo algumas exceções, como o caso venezuelano, não avançam em mudanças estruturais. O que Linera (2021, p. 8) chama atenção como traço comum é uma direita em guerra contra o colapso do capitalismo.

Em todos os casos, essas táticas perversas de desestabilização política encontram eficácia ao capitalizar as fragilidades do progressismo, especialmente aquelas que surgem quando há distâncias entre as elites dos governos e as organizações sociais populares que as apoiam, ou também quando estão esgotadas ou foram cumpridas as reformas de primeira geração de governos progressistas.

Essa mesma direita que investe na desestabilização de governos progressistas aprendeu com o desgaste do progressismo no poder nos últimos 20 anos, quando era a esquerda quem monopolizava as ruas na tentativa de ganhar a opinião pública. Esse quadro mudou. Em diversos casos — como no Brasil —, é a direita quem tem ocupado as ruas, os bairros, as fábricas, as universidades. Hoje, as marchas, assembleias, manifestações não são só ações coletivas exclusivas da esquerda, mas ainda são seu território primordial, afinal, “mesmo a luta pelo poder institucional é frágil se não for correlacionada com a presença ativa e o protagonismo das ruas” (Linera, 2021, p. 13). Arriscamos dizer que retomar as ruas e as bandeiras da esquerda como bandeiras de esperança é uma responsabilidade histórica, uma responsabilidade coletiva, assim como cobrar os governos progressistas que sejam sínteses dessas bandeiras, e não seus antagonistas. O antagonismo, sobretudo em pautas econômicas, pode causar uma cisão entre governos progressistas e os setores populares.

A força e a continuidade do progressismo como porta estandarte das mudanças sociais para a igualdade são sustentadas pela acção colectiva das classes populares. Sem eles, a diferença com qualquer força política tradicional dilui-se. Poderíamos continuar listando possíveis reformas e transformações, talvez algumas já tenham sido feitas, talvez outras não. Mas o importante é que temos de construir e manter um horizonte mobilizador; temos que desenhar uma imagem do futuro; temos que levantar novamente as bandeiras do futuro em torno das quais unificar o nacional-popular, a esperança de dias melhores para o povo. Quem administra o futuro de uma sociedade é o governo, é o poder e é o Estado. Se a bandeira do futuro imaginado, desejado e esperançoso permanecer nas mãos da direita, a direita será o poder. Se levantarmos novamente as bandeiras, sejam estas ou outras, mais ou menos radicais, mas, em suma, algumas bandeiras aninhadas na alma

plebeia da sociedade, um pacote de projetos sentidos pelos setores populares, de missões de médio prazo de bem-estar, sendo social, a direita não vai voltar, vai ser derrotada novamente. Mas isso implica uma batalha de ideias, pensamentos, imaginações, ideologias e ações práticas (Linera, 2021, p. 30)

Sendo assim, podemos recuperar a máxima de que toda luta política revolucionária, que modifica a correlação de forças na sociedade, envolve também a luta pelo poder do Estado, mas esse mesmo Estado precisa ser composto e alimentado pela organização popular, pelo povo na política.

Devemos sair desse círculo diabolicamente falho de desigualdade social-protesto-desigualdade social. Precisamos de um longo percurso histórico de igualdade e bem-estar social generalizado, sustentado pela produção ambientalmente sustentável de riqueza social democraticamente distribuída. E para fazer isso, a esquerda e o progressismo não podem afetar os salários. Pelo contrário, têm de afetar a grande riqueza, a grande propriedade, para proteger o assalariado e o pequeno proprietário, proporcionando-lhes condições de prosperidade e justiça. Isto começou a ser feito durante a primeira onda progressista continental e hoje, em tempos de crise econômica, com maior razão e urgência deve ser feito de forma ainda mais profunda. (Linera, 2021, p. 30)

Nos ajuda a entender essa conjuntura latino-americana e, portanto, também brasileira, o conceito de tempo liminar de Linera (2021, p. 16):

É um tempo liminal. Tomamos consciência do tempo que passa apenas quando imaginamos uma linha concatenada de eventos que se dirigem a um fim. Talvez nunca saberemos ao certo qual é esse fim, mas em nossa imaginação organizamos nossas vidas, nosso cotidiano, nossas relações com nossos parceiros, nossa universidade, nossa turma, nossos amigos, em uma concatenação voltada para um objetivo que funciona como horizonte. Mas quando isso desmorona porque não sabemos se estaremos vivos em um ano, se manteremos nossos empregos, se poderemos economizar ou se nossa filha poderá ir para a escola ou universidade, ou seja, quando nossa capacidade de vislumbrar de forma imaginativa o futuro é quebrada, como agora, o tempo para. Embora o tempo físico continue passando, o tempo social parece dilatado; acontecem uma infinidade de coisas cotidianas e ainda assim é como se estivesse parado porque não há mais uma concatenação de eventos orientados para um destino imaginado. A incerteza é o espírito da época. Estamos diante de um portal em que sabemos o que não funciona mais, o que está errado, o que nos incomoda; mas não sabemos o que irá superá-lo, o que está por vir. Esta é uma característica atual do tempo que se acentua porque os projetos políticos em conflito se mostram fracos em disputar o imaginário da esperança coletiva; tanto o neoliberalismo requeentado e zumbi que persevera e não é mais capaz de conquistar o otimismo diante da história, quanto o progressismo da primeira onda, que fez um bom trabalho, mas não está conseguindo delinear a próxima onda de reformas. Então, em geral, existe esse momento paradoxal, tempo suspenso ou liminal. O importante nestes tempos paradoxais é a suspensão do horizonte preditivo. Durante tais lapsos, a angústia e o estupor passa para, mais cedo ou mais tarde, uma disponibilidade a novas crenças, o que produz uma crise cognitiva.

Ao que pese as críticas para os governos progressistas estabelecidos em nosso continente nos últimos 25 anos, críticas corretas que apontam limites e uma tendência ao centro, ainda é o progressismo que se coloca como alternativa ao avanço da extrema direita. Enquanto escrevemos a introdução deste trabalho, o magnata conservador e neoliberal Donald Trump acabou de ser eleito novamente no centro do imperialismo mundial, o que deve ter consequências diretas na América Latina. Importante estarmos atentos já que a extrema direita geralmente cresce no seio das grandes crises econômicas, primeiro consumindo a direita tradicional. Ela se consolida nos setores médios e vai angariando apoio dos setores populares diante dos erros e a política moderada dos governos progressistas.

Frente a cenários como o dos Estados Unidos, o progressismo, além de ser uma oposição política, representa uma oposição moral para a extrema direita. E pode representar também uma oposição na economia. México, Peru, Argentina e Bolívia possuem quase 70% das reservas de lítio do mundo. Governos alinhados no continente podem contribuir para uma aliança estratégica na cadeia do lítio. Essa aliança poderia garantir um comércio prioritário com países do sul do mundo com preços justos, mas também garantir inserção na industrialização desse minério, já que essa é a etapa mais lucrativa da cadeia.

Voltando a nos debruçar no caminho percorrido por esta tese, uma das suas ideias centrais é como, através da formação, leitura, cultura, a diocese contribuiu para a organização popular em seu território, possibilitando o surgimento de uma nova cultura política e uma consequente disputa de hegemonia com setores conservadores da própria igreja, do Estado ditatorial e do conjunto da sociedade. Recuperamos o conceito de hegemonia de Antonio Gramsci, intelectual e um grande leitor.

El ejemplo antagónico y simétrico es desde luego Gramsci, un lector increíble, el político separado de la vida social por la cárcel, que se convierte en el mayor lector de su época. Un lector único. En prisión Gramsci lee todo el tiempo, lee lo que puede, lo que logra filtrarse en las cárceles de Mussolini. Está siempre pidiendo libros y de esa lectura continua, de ese hombre solo, inmóvil, aislado, en la celda, nos quedan los Cuadernos de la cárcel, que son comentarios extraordinarios de esas lecturas. Lee folletines, revistas fascistas, publicaciones católicas, lee los libros que encuentra en la biblioteca de la cárcel y los que deja pasar la censura, y de todos ellos extrae consecuencias notables. Desde ese lugar sedentario, inmóvil, encerrado, Gramsci construye la noción de hegemonía, de consenso, de bloque histórico, de cultura nacional-popular (Piglia, 2005, p. 109).¹

¹ Em português: O exemplo antagônico e simétrico é, sem dúvida, Gramsci, um leitor incrível, o político separado da vida social pela prisão, que se torna o maior leitor de sua época. Um leitor único. Na prisão, Gramsci lê o tempo todo, lê o que pode, o que consegue passar pela censura nas prisões de Mussolini. Está sempre pedindo livros e, dessa leitura contínua, desse homem sozinho, imóvel, isolado, na cela, nos restam os Cadernos do cárcere, que são comentários extraordinários dessas leituras. Ele lê folhetins, revistas fascistas, publicações católicas, lê os livros que encontra na biblioteca da prisão e os que a censura permite passar, e de

Também na experiência de Crateús, localizamos outras influências do marxismo, mas mais do que isso, da militância da esquerda social do século XX, como apresentamos no primeiro capítulo. Além de Gramsci, também destacamos aqui uma inspiração de Ernesto Che Guevara, que se converteu em guerrilheiro e revolucionário numa junção de teoria, muita leitura e prática junto a diversos povos do mundo de forma cambiante, sem porto seguro, sem tranquilidade, sem pertença nacional com uma noção alargada de pátria. De médico passa a ser uma espécie de modelo mundial de revolucionário. Guevara compõe a expedição no Granma rumo a Cuba e liderada por Fidel Castro como médico, em pouco tempo vira um combatente e, em pouquíssimo tempo, um comandante. A função que cristaliza sua imagem até hoje, *“aparece ahí por primera vez la idea de la construcción de una ética del sacrificio con el modelo de la guerrilla, la construcción de una subjetividad nueva. Y es lo que parece haber quedado como condición de la victoria y de la formación de un cuadro político”* (Piglia, 2005, p. 131).

Piglia nos chama atenção como “El Che” é a antítese de Gramsci, o pensador do nacional-popular, das tradições locais, das relações de força como condição política. Na encruzilhada destas duas vidas e pensamentos, de dois grandes militantes do século XX, localizamos também influências nessa experiência aqui estudada, nos sertões cearenses.

A tese

“Os três paus santos: a enxada, o machado e a foice”: fé, organização política e leitura do mundo na diocese de Crateús (1964-1988) é o título desta tese, em uma tentativa de síntese dos elementos principais que nos saltaram das fontes: religião, trabalho e política em um emaranhado, uma teia impossível de separar. Os livros e a leitura são os fios condutores dessa teia, possibilitando a leitura do mundo aos camponeses, principais sujeitos deste trabalho.

O capítulo um, *A Igreja da Libertação: o sertão também é América Latina*, tenta fazer a conexão entre o local e o continental, apresentando a ideia do território da diocese de Crateús como um dos lugares em que a teologia da libertação teve mais expressão, mas também como sementeira de diversas experiências replicadas em vários lugares do continente. Colocamos em xeque a noção de distância, de rincões, de profundidade, porque o sertão do Ceará foi um dos centros políticos mundiais da teologia e do cristianismo da libertação.

todos eles extrai conclusões notáveis. A partir desse lugar sedentário, imóvel, encerrado, Gramsci constrói a noção de hegemonia, de consenso, de bloco histórico, de cultura nacional-popular (tradução da autora).

Esse debate foi recuperado mais recentemente com o início do papado de Francisco, em 2013. A igreja comprometida com os pobres voltou a ser reivindicada em sua mais alta hierarquia, retomou espaço e alguma visibilidade às ideias da teologia da libertação, sobretudo a da necessidade de uma igreja popular com os pobres do mundo em lugar à mesa. Diversos documentos eclesiais editados pelo atual papado indicam isso, mesmo sem romper ou afrontar publicamente as tendências católicas mais conservadoras. Mais que documentos, há 10 anos, Francisco vem mantendo encontros periódicos com lideranças populares.

No primeiro tópico, apresentamos uma discussão já feita largamente em diversos debates, mas nunca vencida ou consensual, e que é muito cara para nós: as influências mútuas entre o cristianismo e o marxismo e, na conjuntura aqui estudada, entre a esquerda social e a teologia da libertação. Não adotamos a concepção de que somente o marxismo influenciou a teologia da libertação. Pelo contrário, sobretudo na América Latina, o marxismo foi profundamente influenciado pela teologia da libertação.

Um dos que mais estudaram essa relação no caso da América Latina foi Michael Löwy, que chama atenção que estudar a política no continente somente pelo viés da economia não seria o bastante, é preciso lidar com a imagem do reino de deus, tão comum nessas terras. Löwy também refuta a ideia de uma extrema separação entre esses dois polos; pelo contrário, ele aponta uma série de aproximações na América Latina e no mundo.

No tópico dois, *“Entre cristianismo e revolução não há contradição”*: *experiências históricas do Cristianismo da Libertação na América Latina*, apresentamos, digamos, as consequências práticas dessa relação no continente, como se materializam as influências cruzadas. Talvez pudéssemos ter mesclado esses dois tópicos em um só, o que possivelmente ficaria mais interessante pro leitor, mas esse foi um limite nosso na escrita, precisamos separar para articular.

Como principal característica desse período para fins de análise, destacamos a ascensão de governos ditatoriais em grande parte do continente. As décadas de 1960 e 1970 concentram as cruéis ditaduras latino-americanas. Muitas das experiências influenciadas pela teologia da libertação são tentativas de respostas às ditaduras, tendo papel central no combate e na resistência. Nos chama atenção o caráter de combate ao sistema e o horizonte de superação do capitalismo apresentado por algumas dessas experiências.

No terceiro tópico, *A história da Teologia da Libertação foi a história da perseguição*, apresentamos o impacto e o acossamento por parte da Igreja e dos governos conservadores à teologia e ao cristianismo da libertação. Essa perseguição assumia roupagens diferentes a

depende do lugar e da conjuntura local, mas esteve sempre presente em todo o período que estudamos, seja em Crateús, em Guadalajara, em Manágua, em Lima ou em Montevideu.

Importante também localizarmos aqui a influência da Revolução Cubana de 1959 como uma espécie de farol para a resistência, influenciando também as formulações da teologia da libertação. Estavam ali presentes elementos fundadores: a luta contra uma ditadura, a rebeldia da juventude, a guerrilha, a presença dos livros e do estudo, e a posterior construção do socialismo como projeto de sociedade.

Passamos ao capítulo dois, *A Igreja de Crateús e a 'opção pelos pequenos, fracos e pelos povos do campo'*, que adentra as estradas de terra e de calçamento mal-acabado dos municípios que compõem a diocese de Crateús. Panfletos, cartilhas, livretos e sermões são as principais fontes que nos dão a conhecer como a fé e o trabalho vão se unindo para formar a organização popular, inicialmente dos camponeses, mas que se espraia para as cidades.

Crateús, ancestralmente território indígena, ápice do sertão cearense, sempre com sol, em poucos meses do ano com chuva, são meses de alegria, de fartura e de esperança. Mas chuva demais também não é bom. Crateús é um território marcado por tragédias climáticas como secas e cheias, mas, principalmente, pela falta de ação política para manejo dessas realidades. É na ausência de um Estado que apresente soluções e trabalhe com o povo que cresce a influência religiosa e, no caso do período que estudamos, cresce a influência das práticas ligadas à teologia da libertação.

No primeiro tópico deste capítulo, *Dom Fragoso e a Igreja-Povo*, apresentamos o personagem mais intrigante desta história, o Bispo que recusa o palácio e a vida de luxo, que quer viver como os pobres, mas, ainda assim, parte da hierarquia católica. Saído dos sertões da Paraíba, chegou nos sertões de Crateús. Essa é uma pesquisa calcada na história social, que tem por intenção sempre olhar a realidade a partir do prisma *dos de baixo*, dos pequenos, dos pobres e trabalhadores. Também por isso, sempre foi uma questão de reflexão e contradição para nós o tamanho e a centralidade que Fragoso adquiriu, mas este trabalho tem essa característica ou limite, talvez pelas fontes consultadas. Ao fim, achamos importante contar essa história a partir de um homem, um bispo que viveu quase toda sua vida longe de grandes centros políticos e que fez do sertão seu centro.

Fragoso nasceu em 1920 em outro sertão, o paraibano, não muito distante de Crateús. Filho de camponeses, família numerosa, pobre, sem-terra e muito católica. Ele foi criado para ser padre, assim como alguns dos irmãos. Ir para o seminário significava também fugir da pobreza, fazer todas as refeições, estudar, frequentar ricas bibliotecas. Esse chão de terra que ele pisou na infância pavimentou toda sua vida.

A seca e a exploração do trabalho é o segundo tópico do segundo capítulo e adentra as agruras que era viver naquela terra seca, terra de fome, e como a seca e os donos das cercas se lançavam sedentos sobre os camponeses que, por muitas vezes, trabalhavam em troca de comida e água para sua família. Contraditoriamente, essa realidade e os locais que juntavam camponeses famintos também foram sementeiras de camaradagem e organização. Os que não tinham nada percebiam que, juntos, tinham um pouco mais que nada.

Um dos centros da teologia da libertação no Brasil também era polo de miséria, exploração e subdesenvolvimento. Não havia ruas pavimentadas na maioria das cidades, tampouco fábricas. Muito êxodo, seja para Fortaleza ou para o sudeste. O êxodo tinha um comportamento peculiar, migravam os mais pobres e os mais estudados, não ficando quase nenhuma força de trabalho. Os que ficam vão para as frentes de trabalho formadas em períodos de seca — os mais difíceis. O voto era de cabresto. Talvez a educação política seja um dos maiores legados do trabalho formativo das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). As eleições eram discutidas em cada comunidade, virou um assunto cotidiano. O cotidiano com dimensão política.

O tópico 3 deste capítulo tem título autoexplicativo: *A Repressão*. A influência da ditadura perpassa toda a pesquisa, mas este tópico se dedica especialmente aos seus efeitos e mecanismos. Perseguição, prisão, torturas, intimidações, censura, espionagem são algumas das práticas comuns que encontramos na pesquisa. Esse capítulo também contraria a hipótese ainda dominante na historiografia de que a repressão só aconteceu de forma mais dura nos centros urbanos.

Chamamos atenção para o fato de que os sujeitos alvos da repressão contada neste tópico são múltiplos, ainda que religiosos e camponeses sejam a quem se dirige com mais frequência os ataques. Se é religioso ou camponês, mas também se é mulher, negro, homossexual, identidades que se cruzam. Elas se organizam na igreja, em comunidades, associações, sindicatos, grupos de mulheres, jovens, no ninho, são múltiplas as pertencas, o que, por vezes, confunde os aparelhos repressivos. O que é comum é o conflito de classe, que se estabelece entre os que dominam e os que lutam para se libertar da dominação.

Chegamos ao capítulo três, *A memória social*. O título é quase ilusório, já que o estudo da memória social está presente em toda a tese, foi o principal que a pesquisa ofertou, mas, neste capítulo, nos debruçamos especialmente na perspectiva das fontes que compõem essa memória social. Aproximamos ainda mais a lupa da investigação sobre os sujeitos dessa pesquisa, à procura de suas vozes, suas escritas, seus rastros.

O primeiro tópico deste capítulo se debruça propriamente sobre a Igreja de Crateús e seu papel formador e irradiador para o conjunto da diocese. Incluímos neste tópico a apreciação de algumas entrevistas de Dom Fragoso para jornais regionais, nacionais e de alcance internacional. Interessante observar o tratamento que o Bispo dá a diversos assuntos, sempre politizando os temas, denunciando as perseguições e citando um conjunto de pessoas que construíram a diocese com ele.

Também neste tópico temos uma amostra de como funcionava a censura e como os censores acompanhavam os passos e, sobretudo, aquilo que Fragoso escrevia. Sua opinião tinha a capacidade de influenciar para dentro e para fora da Igreja, era um importante conteúdo simbólico e de interpretação da realidade que vivia. Ele dava a conhecer o que acontecia no sertão cearense, mas não só, emitia opinião sobre fatos que se passavam em diferentes partes do mundo.

No tópico *O Ceará* no capítulo três, voltamos ao tema da seca, mas privilegiando a análise a partir de fontes hemerográficas, de onde tentamos extrair as vozes daqueles atingidos pela seca e pela fome, ainda que mediados por quem as recolheu e registrou. Ainda assim, é um espaço privilegiado dar a conhecer as estratégias de sobrevivência, as negociações com os patrões, as formas de burlar a ordem estabelecida no andar de cima. Tudo isso, enquanto a chuva não vem, não há verde no caminho, só pó nas estradas.

Vale lembrar que foi a seca a principal narrativa ou a principal pauta jornalística sobre o Ceará durante muitas décadas. A seca imprevisível que castiga, que traz a fome e a miséria, que estimula os saques, que estimula a revolta dos homens. A fome e a sede da população cearense é retratada como “atração” nos jornais do sudeste. São os flagelados da seca. Mas aqui, são os sujeitos que, mobilizados a partir de uma condição concreta, se organizam para lutar, seja por um posto nas frentes de emergência, ocupando prédios públicos com suas reivindicações ou saqueando armazéns que não fazem uma justa distribuição dos donativos.

Na sequência, temos o tópico três, *Igreja e campesinato: chamar atenção para si e proteger o entorno*. Seguimos, como sujeitos principais deste tópico, com aqueles que compõem a igreja, sejam religiosos ou leigos, e os camponeses, que ajudam a compor a teia que já citamos aqui e que têm como centro político de demanda, seja do trabalho, da fé ou da organização popular, a questão da terra e a luta pela reforma agrária.

A centralidade na questão da terra não era característica exclusiva da diocese de Crateús. No interior da Igreja, um conjunto de bispos progressistas, destacadamente, além de Fragoso, Dom Tomás Balduino e Dom Pedro Casaldáliga, também conduziam suas dioceses e

sua atuação em torno da reivindicação da reforma agrária e da denúncia da violência no campo, o que os colocava na linha de frente contra os governos da ditadura.

Chegamos, por fim, ao capítulo quatro. O menor capítulo desta tese se debruça em fontes produzidas pela diocese de Crateús sobre sua própria história, por isso o título *História escrita, lida e contada*. Neste capítulo, olhamos principalmente para as mulheres e sua atuação em múltiplas tarefas, incluindo a de contar e registrar essa história. Foi através das mãos e mentes de mulheres que, prioritariamente, tivemos acesso à pesquisa que deu origem à tese.

No tópico um, *uma diocese que olha toda a história do lugar do oprimido*, a principal fonte são cartas, quase todas abertas, enviadas ou recebidas por Fragoso, mas que descortinam nuances muito particulares da situação dos camponeses e dos trabalhadores da diocese. Dá notícias do nível de organização, das principais pautas e também das oposições, que são várias e vindas de locais diferentes e que exigiam, para cada uma, um tipo específico de combate. Comunicados públicos, documentos, panfletos e jornais, vários derivados de uma “cultura do impresso” do território de Crateús, também são encontrados neste tópico. Ressaltamos que foi profícua e intencional a produção de documentos no período em que estudamos. Impressos eram produzidos e distribuídos às centenas, de mão em mão, chegando a muitos lugares do Brasil e com um alcance internacional impactante. Em nosso trabalho, só conseguimos estudar uma pequena parte, mas existe muito material a ser explorado e estudado, e esperamos que muitos outros pesquisadores peguem essa trilha.

Por fim, chegamos ao último tópico da tese, chamado *As mulheres: ninho e troca de correspondência*. A experiência de organização das mulheres no Ninho, na diocese de Crateús, por si só necessita de um estudo à parte, mas não queríamos deixar de situá-las em nosso trabalho, por sua originalidade e pioneirismo. O Ninho era uma ação social da diocese que organizava prostitutas que moravam e trabalhavam na “zona” da cidade.

As mulheres tinham acesso a atendimento médico, jurídico, noções de direitos fundamentais, acompanhamento espiritual e a principal: uma escola para elas e seus filhos. A maioria das mulheres se alfabetizou ali, aprendendo a ler as letras e o mundo. Trabalhavam à noite e, durante o dia, se dividiram entre o cuidado da casa, das crianças e a escola. Leigas, religiosas e padres participaram ativamente da construção dessa experiência.

2 A IGREJA DA LIBERTAÇÃO: O SERTÃO TAMBÉM É AMÉRICA LATINA

“A nossa leitura da Bíblia será uma leitura militante...

Aqueles capazes de mudar o curso da história são, em geral aqueles que

Estabelecem um novo conjunto de questões muito mais do que os que

Oferecem soluções...

A história deve ser inteiramente transformada, começando

Pela base e não pelo alto.”

Gustavo Gutiérrez, o poder dos pobres

Desde 2013, com a eleição do cardeal argentino Jorge Bergoglio para o papado, passando a ser chamado de Francisco, uma Igreja Católica comprometida com os pobres do mundo voltou a ter espaço e visibilidade trazendo novamente ao debate público a teologia da libertação que, desde os anos 1960, reivindica uma igreja popular. Não estamos afirmando que o atual Papa possui filiação pública à teologia da libertação, mas é inegável que a Igreja Católica voltou a dar mais centralidade aos pobres desde a sua eleição. Ainda em 2013, Francisco convida Gustavo Gutiérrez, um dos principais teólogos da libertação, a uma visita ao Vaticano. Como exemplos que desenvolvemos aqui temos a publicação das Encíclicas *Laudato Si* em defesa do meio ambiente e povos originários e a *Fratelli Tutti*, de teoria social sobre a fraternidade e amizade social, além da realização do Sínodo da Amazônia e de Encontros com Movimentos Sociais que já aconteceram diversas vezes e completaram o ciclo de uma década em 2014. Entre 6 e 27 de outubro de 2019, o Vaticano realizou o Sínodo para a Amazônia, reunindo autoridades eclesásticas, povos tradicionais e movimentos populares para discutir a região.

A Encíclica *Laudato Si* foi publicada em 2015 e versa sobre os “cuidados com a Casa Comum”, a terra, o meio ambiente e as mudanças climáticas que ficaram tão evidentes nos últimos anos, mas também faz uma crítica ao sistema econômico atual (um eufemismo para o capitalismo) que é responsável pela extensão da pobreza e a destruição da natureza. No documento percebemos, entre outras questões, o uso da expressão “opção preferencial pelos pobres”, consagrada largamente pela teologia da libertação desde os anos 1960:

Nas condições atuais da sociedade mundial, em que há tantas injustiças e há cada vez mais pessoas marginalizadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum se torna imediata, lógica e inevitavelmente um apelo à solidariedade e uma opção preferencial por nossos irmãos e irmãs mais pobres (Francisco, 2025).

Mesmo sendo inegável a centralidade e o espaço que os pobres têm na encíclica e no papado de Francisco, é preciso localizar uma diferença determinante com a teologia da libertação: os pobres não aparecem inteiramente como sujeitos de sua própria libertação, como protagonistas de suas próprias lutas em defesa da vida, do bem comum, da natureza e contra a exploração capitalista vivida em todo o mundo. Sublinhamos aqui a definição de religião elaborada por Michael Löwy, que não trata a mesma como um reflexo da classe dominante e acentua seu caráter dialético:

Uma realidade social e histórica [...] como uma das muitas formas de ideologia, ou seja, das produções espirituais de um povo, da produção de ideias, de representações e consciência, necessariamente condicionado pela produção material e pelas relações sociais (2016, p. 71).

2.1 Cristianismo e Marxismo

Michael Löwy, em seus estudos, dá centralidade à relação entre o cristianismo e o marxismo no Brasil e no mundo, alertando que uma análise puramente econômica não daria conta nem da ideia de “Reino de Deus”, do cristianismo, nem do próprio socialismo. O mesmo também rebate aqueles que julgam impossível esse tipo de relação, sobretudo se apegando a uma conhecida frase de Karl Marx “a religião é o ópio do povo” (2019, p.145):

Partidários e adversários do marxismo parecem concordar num ponto: a célebre frase “a religião é o ópio do povo” representa a quintessência da concepção marxista sobre o fenômeno religioso. Ora, essa afirmação não tem nada de especificamente marxista. Podemos encontrá-la com poucas diferenças, antes de Marx, em Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess, Heinrich Heine e muitos outros (Löwy, 2017, p. 28).

Em muitos de seus trabalhos, o sociólogo afirma que a frase sobre a “*religião como ópio*” do povo não reflete a principal contribuição do próprio Marx nos estudos sobre a religião e sua proximidade com a política e, mesmo assim, é preciso empreender uma análise dialética onde a religião é a expressão da opressão real, mas também é uma forma de protesto contra ela e, quando as sociedades se transformam, também se transformam as representações religiosas. Em *A Ideologia Alemã*, Marx (2007) já elabora um estudo mais edificado sobre religião como elemento integrante da realidade social e historicamente construído e a aborda como uma forma de ideologia condicionada pelas relações materiais e sociais. N’*O Capital* (1988), ele avança na elaboração indicando que, a partir de circunstâncias históricas, a religião pode desempenhar um papel decisivo para uma sociedade.

Contemporâneo e companheiro intelectual de Karl Marx, Friedrich Engels deu diversas contribuições ao tema. Diferentemente do primeiro, Engels teve uma formação religiosa forte. Um de seus aportes ao tema é o livro *Contribuições para a história do cristianismo primitivo* (1895), onde traça aproximações e distanciamentos entre o cristianismo primitivo e o socialismo, e aponta que a religião pode ter várias funções sociopolíticas. Entre as diferenças estaria que os cristãos primitivos escolheram deixar a libertação para depois da vida, enquanto o socialismo localiza a luta e a emancipação da vida em um futuro próximo. Mesmo Lenin, que foi um dos fervorosos críticos da religião, em um ensaio de 1905 afirmava:

O ateísmo não deve ser parte do programa do partido porque a unidade desta luta realmente revolucionária da classe oprimida pela criação do paraíso na Terra é mais importante para nós do que a unidade de opiniões dos proletários sobre o paraíso no céu.

Também é de 1905 um famoso artigo de Rosa Luxemburgo, *A Igreja e o Socialismo*, em que compartilha partes da análise de Lenin. Na Alemanha, os social-democratas, de fato, não priorizavam a luta contra a Igreja e nem costumavam usar como argumento a fé religiosa dos trabalhadores. Nesse ensaio, Luxemburgo usa vários trechos da bíblia e retoma em muitos momentos a história da Igreja, o que demonstra o estudo da história do cristianismo. Segundo Michael Löwy:

Embora tenha sido uma atea fervorosa, [Rosa] atacou menos a religião como tal e mais as políticas e os programas reacionários da Igreja, em nome da própria tradição desta. Em um ensaio escrito em 1905 (*Igreja e socialismo*), insistiu que os socialistas modernos são mais leais aos princípios originais do cristianismo que o clero conservador da época. Dado que os socialistas lutam por uma ordem social de igualdade, liberdade e fraternidade, os padres deveriam — se quisessem honestamente implementar na vida da humanidade o princípio cristão do “ama ao próximo como a ti” — dar boas-vindas ao movimento socialista. Quando o clero apoia o rico e aqueles que exploram e oprimem o pobre, está em contradição explícita com os princípios cristãos: serve não a Cristo, mas ao Bezerro de Ouro. Os primeiros apóstolos do cristianismo eram comunistas apaixonados e os padres da Igreja denunciaram as injustiças sociais. Hoje essa causa é levada adiante pelo movimento socialista, que aproxima dos pobres o evangelho da fraternidade e da igualdade, chamando as pessoas a estabelecer na Terra o reino da liberdade e do amor ao próximo. Em vez de levantar uma batalha filosófica em nome do materialismo, Rosa Luxemburgo tentou resgatar a dimensão social da tradição cristã para o movimento dos trabalhadores (2017, p. 35).

Contudo, a crítica mais suave à religião não a eximiu de argumentos ferozes contra o clero e, em especial, sobre o pagamento do dízimo. Nesse mesmo ensaio de 1905, Luxemburgo afirma: “o nosso clero combate os socialistas com uma agressividade particular, procurando

com todas as forças torná-los odiados aos olhos dos trabalhadores [...]. Em todos os países cristãos, o clero tornou-se o maior proprietário de terras. Geralmente, ele possuía um terço de todo o território do Estado, algumas vezes ainda mais”.

Já na literatura utópica, Thomas More em seu *Utopia* (2004), defendia a tolerância religiosa, a abolição do celibato clerical, a eleição de padres pelas comunidades e a ordenação de mulheres, ações presentes nas instituições religiosas da Ilha retratada no livro que combatia, à maneira da ficção, o autoritarismo católico vigente.

Entre os teóricos do movimento comunista internacional, Antonio Gramsci também se destacou por se debruçar no estudo dos fenômenos religiosos, sobretudo nos *Cadernos do Cárcere* (2004), onde critica as formas conservadoras da religião, mas também a possibilidade de uma dimensão utópica que podia dar forças e inspirar os que lutavam pela transformação social e contra o fascismo. Segundo ele:

Toda religião [...] é realmente uma multiplicidade de religiões distintas e, às vezes, contraditórias: há um catolicismo para os camponeses, um para a pequena burguesia e os trabalhadores urbanos, um para a mulher e um para intelectuais. [...] O cristianismo é, sob certas condições históricas, uma forma necessária de desejo das massas populares, uma forma específica de racionalidade no mundo e na vida (2004, p. 152).

Gramsci demonstrava um relevante interesse pelas questões religiosas, procurando entender a influência da Igreja Católica na cultura e sua influência nos grupos que ele nominava como subalternos. Em suas formulações, evidenciava as contradições históricas e sociais que, muitas vezes, eram omitidas pelas religiões, “Gramsci percebeu vários tipos de catolicismos: o dos intelectuais, dos clérigos, das mulheres, dos camponeses, entre outros, muitas vezes contraditórios no interior de uma instituição religiosa que se percebe como unitária e universal, mas na prática não o é” (Pereira, 2013, p. 133).

De acordo com Löwy (2017), Ernst Bloch se aproxima da análise de Engels, mas coloca em relevo a religião herética, secreta com seus adeptos classificados em vários momentos da história como subversivos, desde os primeiros cristãos. Acreditava na religião também como forma de manifestação da consciência utópica e da esperança, contudo não negava seu aspecto opressivo, nem sua perspectiva rebelde. É Bloch quem usa, pela primeira vez, a expressão “capitalismo como religião” (Bloch, 2016).

Walter Benjamin (2020) aprofunda essa elaboração; para ele, o próprio capitalismo se constitui como uma religião, o dinheiro é sua divindade e a ele se estabelece um culto, já que o capitalismo seria uma religião extremamente cultural e o Deus dinheiro não tem piedade de quem não o venera. Ela vai criando um sentimento de culpa universal e busca dar sentido à

vida das pessoas. Segundo Benjamin, “o capitalismo é a celebração de um culto sem tréguas, não há ‘dias comuns’, não há dia que não seja de festa no sentido terrível do emprego da pompa sagrada, da extrema tensão que habita o adorador” (2019, p.17). Para ele, a desesperança é o estado religioso do mundo sob o capitalismo. Löwy, sobre essa concepção de Benjamin, afirma:

Portanto, as práticas utilitárias do capitalismo — o investimento do capital, as especulações, as operações financeiras, as manobras, a compra e venda de mercadorias — são equivalentes a um culto religioso. O capitalismo não demanda adesão a um credo, uma doutrina ou uma “teologia”; o que prevalece são as ações, que se apresentam por sua dinâmica social, com práticas culturais (2019, p. 14).

Löwy, estudioso da obra de Benjamin e da teologia da libertação, vê aproximações entre ambos: o primeiro entende a teologia como memória dos vencidos, ao mesmo tempo que uma das principais práticas teológicas da libertação é a atenção e a celebração da memória dos povos, das pessoas e da própria Igreja, a todos enxergando e contando com uma lente invertida do comum, entendendo-a desde os que estão abaixo na hierarquia social capitalista.

Desde abaixo também, E. P. Thompson (2010) chama atenção para como as classes subalternas reinterpretem a religião a partir de sua experiência, vivências, trabalho e cultura, e não sob a direção das hierarquias presentes em todas as religiões. Já Hobsbawm (1970) tece reflexões sobre a religião, se dedicando aos movimentos milenaristas e suas aproximações com os movimentos revolucionários.

O peruano José Carlos Mariátegui (2005), e seu marxismo indo-americano, propôs que a força revolucionária que pode ser nomeada como religiosa, mística e espiritual. Considerava o socialismo um movimento inspirado por sentimentos religiosos, ainda que de uma religião materialista e terrena. Sobre o marxismo, o intelectual o entendia como de aplicações diferentes, a dependerem dos tempos históricos e das latitudes sociais; singular para cada país e cada povo, sendo o materialismo, essencialmente, um método de interpretação histórica da sociedade. Ele também o considerava ainda mais essencial na América Latina, visto que o continente não possui uma burguesia capaz de levar ao cabo uma revolução democrática-liberal, nacionalista e anti-imperialista, então mesmo as reformar burguesas, como a reforma agrária, seriam tarefas dos socialistas.

Em todo caso, deve estar claro que Mariátegui não quis fazer do socialismo uma Igreja ou uma seita religiosa, mas tentou restaurar a dimensão espiritual e ética da luta revolucionária: crença (“mística”), solidariedade, indignação moral, compromisso total, disposição de arriscar a própria vida (o que ele chama de “heroico”). O socialismo, para ele, era inseparável de uma tentativa

de reencantar o mundo por meio da ação revolucionária. Mariátegui se transformou em uma das referências marxistas mais importantes para o fundador da Teologia da Libertação, o peruano Gustavo Gutiérrez (Löwy, 2017, p. 36).

É largo o escopo de fontes retiradas dos arquivos da repressão que relacionam o cristianismo e o marxismo no Brasil no período da ditadura militar. Em um documento² do Serviço Nacional de Informação (SNI) de 12 de agosto de 1982, com carimbo de confidencial, o próprio Exército lista os paralelos entre o cristianismo e o marxismo, aproximando a urgência de uma “transformação revolucionária da sociedade” com a metáfora bíblica de “repartir o pão”. Aponta ainda que as duas tradições têm como prioridade a análise da realidade, aprofundando componentes econômicos, políticos e sociológicos. A partir dessa análise, o documento aponta que a Igreja católica e o marxismo já estariam bem próximos, como podemos verificar na citação:

[...] a Igreja deve ser marxista na medida em que todo aquele que quer transformar revolucionariamente a sociedade deve sê-lo. Embora a Igreja não possua meios totalmente favoráveis para formar as organizações políticas de massas, o partido político incentiva a participação de seus adeptos na conduta prática da transformação social, fermentando o processo revolucionário e fazendo crescer os valores primários do “Reino de Deus”.³

Contudo, o levantamento também aponta que entre os entraves para a parceria pública entre o cristianismo e o marxismo estaria o “ateísmo teórico” do segundo e que, para o caso do primeiro, a teologia da libertação estava se encarregando de criar o instrumental teórico do marxismo para os cristãos dos países pobres. Tentavam explicar, assim, a ebulição da teologia da libertação na América Latina citando, inclusive, alguns de seus teóricos mais conhecidos: o peruano Gustavo Gutiérrez, o uruguaio Juan Luiz Segundo, o chileno Rolando Munos, os argentinos Eduardo Pironio e Jeronimo Podesta, e os brasileiros Hugo Assmann e Leonardo Boff. Neste tópico, o documento resgata o Concílio Vaticano II como o momento em que o homem foi colocado no centro da teologia, que os católicos deveriam ser agnósticos e que ali já foram introduzidos os conceitos do marxismo. E seguem questionando aqueles a quem a Igreja progressista presta homenagem como o jornalista Wladimir Herzog e o operário Santo Dias da Silva, ambos assassinados pelo Regime:

A partir disso, fica fácil compreender porque os teólogos progressistas buscam conduzir suas elucubrações até a área da problemática política social.

² Documento “Paralelos entre cristianismo e marxismo”. Data: 12 agosto 1982. ASP/SNI 17r1C002 0121. 1. Disponível no Arquivo do Sian online.

³ Documento “Paralelos entre cristianismo e marxismo”. Data: 12 agosto 1982. ASP/SNI 17r1C002 0121. 1. Disponível no Arquivo do Sian online.

A transferência do eixo de gravidade de Deus para o homem permite, ainda, que as lideranças que combatem o “regime opressor” sejam consideradas muito mais cristãs do que o homem comum que frequenta a Igreja, participa dos sacramentos e observa os mandamentos.⁴

Para o caso do Brasil, importante destacar a trajetória e a obra de Leonardo Boff, um dos primeiros teólogos da libertação a integrar o pensamento marxista em sua reflexão teológica. Seus escritos exerceram enorme influência nas CEBs, em especial a obra *Igreja, carisma e poder* (1984), que criticava o poder absoluto da hierarquia da Igreja Católica. De acordo com Danillo Pereira (2013, p. 105), nessa obra, Boff problematiza o futuro da Igreja, “Boff sugeriu o entendimento da Igreja Católica como povo de Deus. Para ele, a Igreja se concretiza no processo histórico”. Por conta de sua trajetória, que, de alguma forma, estava condensada nessa obra, Boff foi perseguido e punido pela Santa Sé, processo que culminou no seu afastamento das funções dentro da hierarquia católica. Todo o processo de inquirição de Leonardo Boff foi acompanhado pelos órgãos da repressão ainda vigente no país⁵.

Além de obras individuais, Boff também atuou na organização e sistematização dos marcos teóricos da teologia da libertação, organizando coleções inteiras sobre o assunto, reunindo teólogos de vários países e participando ativamente da organização de encontros de teólogos da libertação, sendo um dos primeiros em Petrópolis, em março de 1964, seguido dos encontros de Havana, Bogotá e Cuernavaca, em 1965, e dos encontros de Montreal e Chimbote, em 1967. Dentre as coleções organizadas destacamos a intitulada *Teologia da Libertação*, lançada em 1989 com o propósito de incidir e estimular a ação dos movimentos populares e as milhares de CEBs no período da redemocratização.

Também no Instituto de Pastoral de Juventude, o SNI registra a realização de um curso sobre tendências da conjuntura nacional em Porto Alegre, entre 14 e 15 de novembro e 1987, onde, “segundo o SNI, foram estudadas as tendências: leninismo, trotskismo, stalinismo e maoismo e as Internacionais”⁶. Houve o estudo de alguns conceitos básicos para o tema como ideologia, capitalismo, anarquismo, socialismo utópico e socialismo científico. O documento que relata o curso vem acompanhado da listagem da bibliografia utilizada. A documentação pesquisada demonstra, de fato, aproximações entre o cristianismo e o marxismo, sobretudo no tocante à formação. Esse diálogo se intensifica à medida que enfraquece o regime militar.

⁴ Documento “Paralelos entre cristianismo e marxismo”. Data: 12 agosto 1982. ASP/SNI 17r1C002 0121. 1. Disponível no Arquivo do Sian online.

⁵ Arquivo do Sian – 16.08.1984 – Documento sobre Teologia da Libertação - Dossiê Teologia da Libertação

⁶ Documento Curso cristianismo e marxismo. Disponível no Arquivo do Sian

Outra prática comum dos órgãos de Informação era a de acompanhar palestras e cursos sobre temas considerados subversivos. No dia 3 de agosto de 1987, registraram em detalhes uma palestra de Pedro Ribeiro de Oliveira sobre cristianismo e marxismo no Instituto de Pastoral de Juventude. Oliveira foi apresentado no documento como sociólogo e assessor das CEBs e a palestra tinha como objetivo compartilhar sua experiência como componente da delegação de teólogos brasileiros na viagem recém-realizada à União Soviética. O sociólogo viajou junto a Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto e os jornalistas Luiz Fernando Santoro e Regina Festa, que cobriram a viagem. Uma matéria publicada no jornal *Folha de São Paulo* em 24 de junho de 1987⁷ afirma que Frei Betto fez duas viagens anteriores a fim de prepará-la com delegação maior e que o lançamento do seu livro *Fidel e a Religião* teria ajudado no diálogo com os países socialistas.

Notamos que as relações entre teólogos da libertação e grupos ou países socialistas foram acompanhadas pelos órgãos de Informação mesmo após o fim oficial da ditadura militar, com o governo de José Sarney. Essa interlocução era classificada comumente como subversiva e perigosa e os mais proeminentes teólogos da libertação continuavam a ter suas atividades monitoradas e informadas cotidianamente.

É possível conciliar o marxismo e o cristianismo? é o título do artigo⁸ de Luis Henrique Mendes de Campos, de 9 de setembro de 1984 no jornal *O Estado*, também documentado no Arquivo do Sian. No texto, o autor prega uma conciliação entre o cristianismo e o marxismo: “A Igreja Católica não tem no marxismo o seu grande inimigo, a sua principal fonte de destruição ou mesmo de negação”. O texto afirma que o objetivo dos dois grupos é diminuir o sofrimento do povo, a promoção do bem-estar social e a luta pela liberdade.

Citaremos mais um documento retirado do Arquivo do Sian que ajuda a tornar evidente os pontos de encontro entre grupos marxistas e cristãos da ditadura militar. Recolhemos um depoimento⁹ de Adauto Alves dos Santos, de 25 de dezembro de 1972, integrante do Partido Comunista Brasileiro (PCB), que tinha como uma de suas tarefas a articulação com a Igreja Católica. Ele foi preso e torturado. Seu depoimento aponta uma rede de diálogo entre o PCB e alguns bispos, entre 10 e 15 deles de forma mais direta e entre 30 e 35 de forma esporádica, assim chegando à interlocução com 50 bispos católicos. Essa interlocução envolvia uma rede de proteção a militantes procurados pelo regime, mas também a facilitação para a organização dos trabalhadores em algumas dioceses, sobretudo em áreas rurais com ainda pouca penetração

⁷ Jornal Folha de São Paulo em 24 de junho de 1987. Disponível no arquivo do Sian.

⁸ Jornal O Estado, de 09 de setembro de 1984. Disponível no arquivo do Sian

⁹ Depoimento de Adauto Alves dos Santos, de 25 de dezembro de 1972. Disponível no Arquivo do Sian.

dos militantes comunistas. Entre os bispos citados como de contato direto estavam Dom Paulo Evaristo Arns, na altura Arcebispo de São Paulo, publicamente crítico da ditadura e defensor dos direitos humanos, e Dom Aloísio Lorscheider, arcebispo de Fortaleza com as mesmas credenciais. Segundo o depoimento:

Por exemplo, há uma linguagem interessante, que a Igreja hoje utiliza até alguns métodos do Partido, na clandestinidade, transferindo padres para outras Paróquias, mudando de nomes, guardando comunistas, como o caso do Ceará, que eles protegem elementos foragidos, em seminários, nas Igrejas.

O Cardeal e Arcebispo de São Paulo Dom Paulo Evaristo Arns foi um expoente na luta em favor dos direitos humanos e contra a ditadura; com o seu incentivo foi formada uma comissão de pesquisadores que elaboraram um relatório de cinco mil páginas com informações obtidas nas cópias de 707 processos completos e muitos outros incompletos, que haviam sido tramitados na justiça brasileira de 1º de abril de 1964 a 15 de março de 1979. O resultado foi o dossiê *Brasil Nunca Mais*, que, de forma condensada, foi lançado como o livro *Brasil: Nunca Mais* (1985), uma das publicações mais importantes da história brasileira. O próprio Dom Paulo põe em relevo o papel da Igreja nesse processo:

Documentos importantes da Conferência dos Bispos foram arautos proféticos diante da tortura e da morte em nossa terra. As visitas às prisões e o acompanhamento dos familiares presos feitos nas Cúrias diocesanas com o apoio indispensável da Comissão de Justiça e Paz questionavam e buscavam salvar vidas lá mesmo onde forçar paramilitares se consideravam acima da lei e da ética (Sobreira, 2017, p. 221).

Paulo Evaristo Arns nasceu em 1921, em Criciúma, Santa Catarina, filho de Gabriel Arns e Helena Steiner Arns. Estudou filosofia e teologia, se graduando em 1947. Ordenou-se sacerdote em 1945, em 1947 foi estudar em Paris onde cursou doutorado na Universidade de Sorbonne. Em 1966 foi sagrado bispo, inicialmente Bispo Auxiliar da Arquidiocese de São Paulo e em 1970 tornando-se Arcebispo. Em 1973, tornou-se Cardeal. A luta pela anistia política foi uma das grandes bandeiras de sua vida:

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) assumiu a luta pela anistia, que havia sido deflagrada em agosto do ano anterior pela OAB. Em 26 de fevereiro, o presidente Ernesto Geisel recebeu uma comissão da CNBB, que reivindicava uma anistia aos presos políticos. Meses depois, em agosto, o senador Franco Montoro, de São Paulo, formalizou a luta pela anistia aos presos políticos, encaminhando ao Governo um documento assinado por 12 mil pessoas. O clamor popular pela anistia se cristalizou em uma missa celebrada pelo próprio Cardeal Arns (Sobreira, 2017, p. 144).

Com aproximações teóricas e práticas, o marxismo e o cristianismo estabeleceram intenso diálogo por todo o século XX, desaguando inúmeras vezes em lutas comuns, mas

sobretudo se auxiliando na organização popular de trabalhadores e trabalhadoras. Para o caso do Brasil, essa relação encontra síntese principalmente nas CEBs, mas também na formação de muitos militantes cristãos que ajudaram a construir grandes lutas sindicais e a formar movimentos populares camponeses como o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST).

2.2 “Entre cristianismo e revolução não há contradição”: experiências históricas do Cristianismo da Libertação na América Latina

“‘Não queremos fazer uma nova Cuba’, disseram eles muitas vezes, ‘mas uma nova Nicarágua’”

Gabriel García Márquez

Em 1964, é consumado o golpe militar no Brasil; em 1971, na Bolívia; em 1973, se dissolve o Congresso do Uruguai; em 11 de setembro do mesmo ano, Salvador Allende é assassinado e o ditador Augusto Pinochet toma o poder no Chile; em 1975, Francisco Morales Bermúdez ascende no Peru; em 1976, cai o governo nacionalista no Equador; no mesmo ano, ascende Videla na Argentina. É nesse cenário, em que a América Latina está envolta pela repressão, que se desenvolvem valiosas experiências do cristianismo da libertação. Ancorado em sua teologia, ele teve papel radical e revolucionário com uma atuação que combatia e visava a superação do capitalismo como modo de produção e dava vazão de forma teórica e prática a suas opiniões e posições.

Nas experiências que se diferenciavam de país para país, e mesmo dentro de uma mesma nação, a Igreja assumiu função revolucionária, mas essa não era uma forma única, ela também continuava atuando como fortalecedora da hegemonia autoritária, “a Igreja que se estruturou na América Latina após a década de 60 não pode ser compreendida como um corpo uniforme em favor da Teologia da Libertação” (Brandão, 2015, p. 52).

Uma referência importante para o estudo da relação entre as religiões — sobretudo a católica — e os governos revolucionários foi o Chile, de Salvador Allende. Nos três anos em que Allende ficou no poder, entre 1970 e 1973, o país sul-americano abrigou um movimento de padres ligados à teologia da libertação que apoiavam o governo e fundaram o Movimento “Cristãos pelo Socialismo”¹⁰. Em abril de 1972, o Movimento realiza o primeiro Encontro

¹⁰ Para saber mais sobre o Movimento Cristãos pelo Socialismo consultar: FERNÁNDEZ, David. **Cristianos por el Socialismo** em Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral. Studia Zamorensia, Segunda etapa, vol. IV, 1997. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=297155>; RICHARD, Pablo. **Cristianos por el Socialismo: historia y documentación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976. Disponível em: <http://www.blest.eu/biblio/richard/index.html>

Latinoamericano de Cristãos pelo Socialismo e o sacerdote nicaraguense Ernesto Cardenal esteve presente e declarou¹¹ que ali se tornara “marxista cristão”. Ainda antes do Encontro, Fidel Castro havia visitado o Chile e se reunido com 120 sacerdotes e religiosos de esquerda. O Encontro não estava vinculado oficialmente à Igreja católica.

No Chile desse período, salta aos olhos também as estratégias de formação e educação de camponeses, não só pelo governo de Allende e as organizações de esquerda, mas patrocinada por amplos setores, como elemento importante no contexto da Guerra Fria, já que havia um temor constante com tensões agrárias que pudessem gerar convulsões sociais. O exemplo de Cuba ainda era muito recente na memória do continente.

Paulo Freire esteve exilado no Chile e incentivou, no seu método de alfabetização, que os camponeses também produzissem peças de teatro e programas de rádio que circulassem entre os assentamentos, frutos da recente reforma agrária, numa ação protagonizada pelos camponeses (Vasconcelos, 2020).

Também lembramos de Camilo Torres, sociólogo, intelectual e sacerdote colombiano que, na década de 1960, se engajou fortemente nas lutas populares de seu país, abandonando a hierarquia da igreja e, junto com ela, seus direitos e privilégios, mesmo nunca tendo abandonado o cristianismo. Torres tinha origem burguesa, estudou sociologia na França e obteve sua licenciatura entre 1956 e 1958, em Louvain. Publicou diversos trabalhos sociológicos, o mais importante sendo *La violencia y los cambios sócio-culturales em las áreas rurales colombianas*, publicado em 1963. Foi professor de Sociologia na Universidade Nacional em Lima e dirigiu, durante vários anos, o Instituto de Administração Social da Escola de Administração Pública. Já em 1962, Torres se torna uma figura pública de importância apoiando estudantes em suas reivindicações. Em 1965, redige e publica a *Plataforma da Frente Unida do Povo Colombiano*, documento de sentido revolucionário conclamando a união das esquerdas. A partir daí, tem início os desentendimentos com a hierarquia católica que o obrigam a renunciar à diretoria da Escola Superior de Administração Pública e, em seguida, em solicitar sua redução ao estado leigo. Se une à guerrilha e morre em combate, em 1966. No documento *Mensagem aos Cristãos*, de 1965, afirma:

Portanto, é preciso tirar do poder as minorias privilegiadas para dá-lo às maiorias pobres. Isto, se for feito rapidamente, é o essencial de uma revolução. A revolução pode ser pacífica se as minorias não fizerem resistência violenta. A revolução, portanto, é a forma de se obter um governo que dê comida para o faminto, que vista o despido, que ensine quem não sabe, que realize as obras de caridade, de amor ao próximo não só de forma

¹¹ Para saber mais, procurar Paul W. Borgeson. *Hacia el hombre nuevo, poesia e pensamiento de Ernesto Cardenal*. [Londres](#), Tamesis.

ocasional e transitória, não apenas para alguns poucos, mas para maioria dos nossos próximos. Por isso, a revolução não só é permitida como é obrigatória para os cristãos que vejam nela ‘a única autoridade provém de Deus’ (S. Paulo, Rom, XII, 1). Mas São Tomás diz que a atribuição concreta da autoridade é feita pelo povo. (Torres, p. 315)

Torres se torna um mártir lembrado tanto no cristianismo da libertação, como nos movimentos revolucionários em toda a América Latina. Mesmo após sua morte, os textos produzidos por ele circulavam, muitas vezes clandestinamente, de mão em mão, entre a juventude que sonhava com mudanças sociais profundas. Torresera um dos símbolos da opção revolucionária que povoavam o imaginário da América.

A figura de Camilo Torres é importante, dentro deste contexto, não apenas devido à repercussão que ganhou seu nome depois de morto. O que é particularmente significativo é que o seu engajamento político revolucionário, que terminou no sacrifício de sua vida, foi sempre e claramente realizado em nome do cristianismo. [...] Camilo Torres coloca, portanto, a sua opção revolucionária em termos de dever absoluto e pessoal. Enquanto não lograsse realizar a revolução, não estaria em paz com sua consciência, já que seu próximo teria algo contra ele e poderia cobrar-lhe a revolução por realizar (Bresser-Pereira, 2006, p. 120).

Também na Argentina, em 1968, surgiu uma Associação de sacerdotes comprometidos com o povo, cujo programa se propunha aplicar o Concílio Vaticano II e aderir às lutas populares. O agrupamento foi nomeado de “Sacerdotes para o Terceiro Mundo” e chegou a reunir 500 pessoas, entre padres e bispos, com predominância dos primeiros. No Peru, temos o Movimento Onis. Na Bolívia, em 1969, o Movimento Igreja e Sociedade.

A partir de 2015, tem andamento o processo de beatificação de Dom Oscar Romero¹², bispo salvadorenho assassinado pela ditadura do país enquanto celebrava uma missa. Suas homilias no período eram, a cada domingo, uma análise do que acontecia na semana, com ênfase no desrespeito aos direitos humanos empreendido pela ditadura. Ele teve somente três anos de vida pública como Arcebispo de São Salvador, capital de El Salvador.

Romero foi assassinado em 24 de março de 1980, e entidades de Direitos Humanos estimam que pelo menos 10 mil pessoas também já haviam sido mortas em El Salvador pela ditadura militar, entre eles religiosos, jovens, camponeses, operários, estudantes e militantes sociais. Muitas dessas mortes eram antecedidas por perseguições e torturas, atos comuns às ditaduras que imperaram em diversos países da América Latina. Durante vários anos, o assassinado, em linguagem cristã chamado de martírio de Romero, foi celebrado na diocese de

¹² Ver mais em: James Brockman, *La palabra queda. Vida de Mns. Oscar Romero*. San Salvador-Lima: UCA-CEP, 1987; Jesús Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía*. Madrid: Ed. Paulinas, 1986

Crateús. Em uma carta endereçada a Dom Pedro Casaldáliga (2005, p. 290), Romero deixa evidente que sabia dos riscos que corria:

...Querido irmão no episcopado:
Com profundo afeto agradeço-lhe sua fraternal mensagem pela pena da destruição da nossa emissora.
Sua calorosa adesão alenta consideravelmente a fidelidade à nossa missão de continuarmos sendo expressão das esperanças e angústias dos pobres, alegres por correremos como Jesus os mesmos riscos, por nos identificarmos com as causas justas dos despossuídos.
À luz da fé, sinto-me estreitamente unido no afeto, na oração e no triunfo da Ressurreição.

Oscar A Romero, arcebispo

Segundo o teólogo José Maria Vigil (1984), Romero era o símbolo máximo da opção pelos pobres e da teologia da libertação em El Salvador, mas também do conflito com a Igreja institucional pela opção pelos pobres. Para Ignacio de Ellacuría, “é difícil falar de Romero sem se ver forçado a falar do povo” (1981, p. XX).

Ellacuría era um sacerdote, seguidor de Dom Oscar Romero, que elaborou o conceito e a reivindicação de uma “civilização da pobreza” que se antepunha à civilização da riqueza que imperaria no mundo. Para ele, na civilização da riqueza, o motor da história seria o acúmulo de capital e a desumanização; já na sua proposição de civilização da pobreza, o motor seria o princípio da humanização e a solidariedade partilhada. Em sua elaboração, Ellacuría utiliza o conceito de pobreza em vários sentidos — assim como fazem muitos teólogos da libertação —, sendo um deles a pobreza como ausência do necessário para viver, uma pobreza que é preciso erradicar. Um outro sentido, este positivo, é a pobreza como solidariedade e comunhão entre os pobres e de participação em suas lutas. Este último sentido seria a civilização da pobreza em que todos lutariam para satisfazer necessidades coletivas e os pobres não são entendidos apenas como aqueles sem meios materiais, mas também todos os excluídos como, por exemplo, o povo negro, as mulheres e os imigrantes. Contudo, a civilização da pobreza teria boa alimentação, moradia, saúde, educação e trabalho. Para Ellacuría:

A civilização da pobreza é assim denominada em contraposição à civilização da riqueza, e não porque pretenda a pauperização universal como ideal de vida [...] O que aqui se quer sublinhar é a relação dialética riqueza-pobreza, e não a pobreza em si mesma (1981, p. 271).

Os conceitos marxistas e o método do materialismo histórico tiveram largo uso nas experiências da teologia da libertação em toda a América Latina. Em um documento de 1973, da Diocese de Crateús, encontramos exemplo desses usos, como na caracterização de mais-

valia, força de trabalho, dependência, dominação¹³, entre outros conceitos largamente usados em seus impressos e nos trabalhos de educação popular.

Em 1979, o Movimento Internacional de Estudantes Católicos (MIEC), que tinha sede em Lima, no Peru, publicou um boletim registrando conflitos entre a Igreja e o Estado na América Latina desde 1967. O boletim tem 320 páginas abrangendo levantamentos de Argentina, Nicarágua, Brasil, Chile, El Salvador, Paraguai e Peru. O documento está na íntegra no Arquivo do Sian¹⁴, junto a anotações e com carimbos de confidencialidade.

Na seção sobre o Brasil, o boletim documenta que, em 1967, haviam 52 sacerdotes presos ou exilados, e 20 bispos e 200 sacerdotes sob vigilância permanente da polícia, destacando que Dom Fragoso era um dos bispos que estava submetido a constantes pressões militares. No que é referente a novembro de 1968, o boletim volta a registrar acusações constantes do DOPS a Dom Fragoso por estar conectado a “agentes subversivos”, em especial, ao ex-deputado Carlos Marighella, na altura procurado pela polícia. As acusações do DOPS despertam a solidariedade de vários outros bispos; entre os que se pronunciaram estão o Arcebispo de Fortaleza Dom José Delgado e o bispo auxiliar do Rio de Janeiro Dom José de Castro Pinto que, numa coletiva de imprensa, afirma que Dom Fragoso é acusado de subversão por “tomar a defesa dos pobres contra os poderosos”¹⁵.

Dom Fragoso volta a aparecer no boletim em setembro de 1977 quando denuncia, em uma Carta Pastoral, os métodos discriminatórios que estão sendo usados no município de Tauá pela gerência do Projeto de Irrigação. A Carta apresenta relatos dos camponeses desalojados pelo projeto, que foram expulsos das terras onde sempre viveram sem nenhuma compensação e passaram a viver da solidariedade daqueles tão pobres quanto eles.

Na América Latina, um dos esforços da teologia da libertação era construir a categoria bíblica de pobre como oprimidos e despossuídos também como categoria da ciência histórica. Por isso, em sua atuação, mas também na escrita de seus documentos, a exemplo da Carta Pastoral citada acima, faziam e contavam uma história da igreja dos pobres, para os pobres e, em alguns lugares, como na diocese de Crateús, escrita por eles.

¹³ Exemplo de uma publicação sobre os 25 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos: *“Quanto ao relacionamento de patrão para morador é de dominador para dominado. O patrão cria e impõe normas. Ameaça colocar fora os moradores, que tentam reivindicar os seus direitos, apoiados pelo seu Sindicato. O morador aceita a imposição do patrão com medo de ficar sem terra para plantar”*.

¹⁴ Arquivo do Sian – 19.01.1979 – Boletim MOVIMENTO INTERNACIONAL DE ESTUDANTES CATOLICOS - (MIEC).

¹⁵ Arquivo do Sian – 19.01.1979 – Boletim MOVIMENTO INTERNACIONAL DE ESTUDANTES CATOLICOS - (MIEC).

Passando da formulação à prática política, a América Latina também oferece exemplos históricos concretos da relação próxima entre a religião e uma revolução socialista. Uma delas é a experiência da revolução nicaraguense colocada em prática na década de 1970, na América Central. A linguagem, os símbolos, as imagens e muito da cultura sandinista tinha inspiração no evangelho cristão.

Em 1979, ano da revolução, a Nicarágua era um país muito pobre, subdesenvolvido e até pouco povoado, com uma economia baseada na exportação de produtos agrícolas para os mercados europeu e estadunidense, o que a deixava dependente das flutuações dos preços mundiais, da oferta, demanda e concorrência e, mesmo assim, só gerando lucro para os grandes proprietários. A maioria dos camponeses cultivava feijão e milho para o consumo em propriedades pequenas, o que os forçava a trabalhar com assalariados sazonais nas grandes propriedades. Sobre a organização política, Zimmermann aponta:

A vida política da Nicarágua, da independência a 1979, caracterizava-se pela exclusão dos trabalhadores e dos camponeses do poder político, pelo uso da violência para resolver os conflitos entre as diferentes facções da classe dominante e pela intervenção dos Estados Unidos (2012, p. 11).

É nessa realidade que atua Augusto César Sandino, que liderou um exército camponês e conseguiu a retirada das tropas norte-americanas da Nicarágua em 1933. Sandino foi assassinado em 1934 a mando de Anastasio Somoza García, chefe da Guarda Nacional e treinado pelos Estados Unidos. A linhagem do mandante do assassinato de Sandino chega até a Revolução em 1979, quando um representante da mesma família Somoza é retirado do poder.

O processo revolucionário nicaraguense anterior à tomada do poder levou quase duas décadas, onde a Frente Sandinista de Libertação Nacional¹⁶ (FSLN) foi recrutando adeptos pouco a pouco, sofreu muitas derrotas, longos períodos de isolamento e acumulou muitas baixas. Mesmo entre os estudantes, sempre destacados nos estudos como parte da vanguarda revolucionária, os sandinistas só alcançaram a hegemonia no final da década de 1960. A construção de um instrumento político que contasse com liderança coletiva e tomasse o poder via levante popular se deu num longo e árduo período de debates, experimentações, mudanças de rumos e responsabilidades compartilhadas. Muitos revolucionários e revolucionárias foram

¹⁶ O Movimento Nova Nicarágua, fundado em 1961, tornou-se no ano seguinte a Frente de Libertação Nacional. Em 1963, a Frente acrescentou “Sandinista” ao seu nome, em referência a Augusto César Sandino, revolucionário responsável por liderar, a partir de 1927, uma rebelião contra a presença dos Estados Unidos na Nicarágua. Entre os fundadores da FSLN estão Carlos Fonseca Amador, Tomás Borge Martínez e Sílvio Mayorga. Apenas Borge sobreviveu para ver o triunfo da revolução em 1979. Para mais consultar: CHRISTIAN, Shirley. *Nicarágua: Revolução em Família* e ZIMMERMANN, Matilde. *Carlos Fonseca e a Revolução Nicaraguense*.

mortos nos conflitos com a guarda nacional, entre eles, Carlos Fonseca, militante, intelectual e um dos fundadores da FSLN Matilde Zimmermann, biógrafa de Fonseca, o destaca como símbolo:

Carlos Fonseca, embora já não estivesse vivo, era o herói popular da revolução nicaraguense de 1979. Era muito mais conhecido pelo cidadão comum do que qualquer das pessoas que formavam o novo governo revolucionário. [...] Por cerca de 20 anos, Fonseca fora a figura ideológica central e o líder estratégico do movimento revolucionário da Nicarágua (2012, p. 8).

Zimmermann também chama atenção que, na historiografia, há uma “superestimação da importância da teologia da libertação no período de formação da FSLN e uma apreciação insuficiente do papel desempenhado por Carlos Fonseca em momentos-chave (2012, p. 15)” e que a revolução nicaraguense — como todas as revoluções — foi fruto de uma experiência nacional, da história, cultura e tradições particulares do país que produziram a revolução e sua organização dirigente, a FSLN. A Frente Sandinista passou vários anos dividida em três tendências: Guerra Popular Prolongada (GPP), Terceiristas e Tendência Proletária. Em 7 de março de 1979, as três tendências se unificam e estabelecem uma Direção Nacional conjunta formada por três membros de cada tendência. Em 19 de julho, as colunas guerrilheiras da Frente tomam a capital, Manágua. Sobre a insurreição revolucionária, Zimmermann aponta que quase todos os combates urbanos se deram nas periferias das cidades e dá relevo ao papel dos operários:

As insurreições foram de caráter esmagadoramente operário, como Fonseca antecipara. Um sociólogo pró-revolução examinou os registros de todos os que morreram na insurreição, dos que mais tarde a FSLN reconheceu como “combatentes”, ou seja, cerca de seis mil indivíduos. Dentre os mortos, 50% eram trabalhadores, outros 9% eram estudantes universitários e de nível médio, a maioria dos quais provinha de famílias trabalhadoras. Outro indício de sua origem de classe é que mais da metade desses seis mil mortos nascera fora do casamento; muito poucas mulheres de classe média e da burguesia da Nicarágua são mães solteiras. Três quartas partes dos combatentes, nessa pesquisa, tinha, entre 15 e 24 anos de idade quando foram mortos; 93% eram do sexo masculino. Menos de 5% foi identificado como camponês. Um rosto humano pode ser posto sobre estas estatísticas, quando se examinam as fotografias e biografias reunidas em muitos povoados e cidades depois da revolução, pelos Comitês de Heróis e Mártires (2012, p. 340).

Sobre o leito histórico e as influências que sofreu o processo revolucionário nicaraguense e seu posterior governo, podemos identificar proximidade com os processos cubano e chileno, cada um a partir de um prisma diferente. A partir do prisma do que levou o

sandinismo ao poder, é evidente a influência da revolução cubana. Mas, assim como no Chile, o governo sandinista propôs um sistema político multipartidário, economia mista e política internacional de não alinhamento aos Estados Unidos e à União Soviética.

A Direção Nacional da FSLN permaneceria praticamente a mesma por uma década: Daniel Ortega, Humberto Ortega e Víctor Tirado, da TI; Tomás Borge, Bayardo Arce e Henry Ruiz, da GPP; Jaime Wheelock, Luis Carrión e Carlos Núñez da TP. 27 combatentes foram condecorados, depois da vitória revolucionária, em agosto de 1979, com o nível de comandante guerrilheiro; foi uma seleção de nove por cada tendência. Deles, só três mulheres: Dona María Téllez e Leticia Herrera, da TI, e Mónica Baltonado, da GPP. Isso, somado ao fato de nenhuma mulher integrar a Direção Nacional ao longo dos 11 anos de experiência revolucionária, são críticas contundentes e necessárias ao processo. A contra-revolução financiada pelos EUA deixou como legado anos de guerra encarniçada na Nicarágua.

As medidas radicais dos dois primeiros anos da revolução rapidamente provocaram uma aguda polarização de classe na Nicarágua e hostilidade ativa do governo dos Estados Unidos, cujo presidente era Ronald Reagan. Cinco anos de guerra sangrenta — financiada e organizada por Washington, apoiada por muitos nicaraguenses da burguesia e da classe média, com os contra-revolucionários da ex-Guarda Nacional, os contras, como ponta de lança — fracassou em seu intuito de derrotar a revolução nicaraguense ou tirar a FSLN do poder. O povo nicaraguense pagou um preço terrível por sua vitória sobre os contras, com grandes prejuízos econômicos e 50 mil mortos. Por sua vez, a FSLN pagou um custo político devido à maneira como os esforços de guerra foram dirigidos pelo ministro da Defesa e membro da DN, Humberto Ortega (Zimmermann, 2012, p. 349).

Entre os militantes revolucionários nicaraguenses estavam Ernesto Cardenal, padre e integrante da FSLN que se apresentava como marxista cristão e foi ministro da cultura no governo revolucionário. Quando conheceu Cuba, Cardenal afirmou que a pequena ilha apresentava o evangelho em ação, segundo o próprio: “não foi a leitura de Marx que me levou ao marxismo, mas sim a leitura do evangelho” (Christian, 1985, p. 254). Giulio Girardi aponta que o diálogo feito por Cardenal entre o evangelho e o marxismo era um caminho comum, “a leitura revolucionária do Evangelho chegou a ser para muitos cristãos a primeira motivação para seu compromisso revolucionário” (1987, p. 164). Seu irmão, o também sacerdote Fernando Cardenal, defensor público da teologia da libertação, exerceu vários cargos no governo sandinista, entre eles o de Ministro da Educação. Carlos Tunnermann, também um fervoroso católico, exerceu, assim como Fernando, o cargo de Ministro da Educação. Os irmãos Cardenal não eram os únicos padres na empreitada revolucionária, relatos como o da jornalista Shirley Christian não são raros:

Certa noite, em fins de 1971, cerca de dez jovens nicaraguenses em idade universitária, a maioria procedente de famílias abastadas, recolheram-se a um retiro espiritual sob a direção de um padre chamado Uriel Molina. Durante o retiro, refletiram sobre religião, mas houve mais conversas sobre “comprometimento político”, embora sem referências claras a Frente Sandinista. O grupo resolveu formar uma comuna e viver nos fundos da igreja do Padre Molina, no bairro do Rigüero, em Manágua. Os estudantes aí permaneceram durante mais de um ano, ouvindo lições sobre a Bíblia todas as manhãs, frequentando aulas durante o resto do dia na universidade, e participando de discussões à noite, nas quais aplicavam a análise marxista à situação nicaraguense. Em fins de 1972, um comandante sandinista chegou à paróquia para vários dias de reuniões com os estudantes. Alguns meses mais tarde, em algum período de 1973, os estudantes abandonaram a paróquia e ingressaram no movimento clandestino (Christian, 1985, p. 49).

Religiosos como os irmãos Cardenal e o padre Uriel Molina não representavam a hierarquia da Igreja Católica na Nicarágua e eram cotidianamente acusados de doutrinação por essa hierarquia. Já em novembro de 1979, cinco meses após a revolução, a Conferência dos Bispos da Nicarágua divulgou uma longa carta em que expressava alguma simpatia pelo novo governo, mas também ressalvas e advertências:

Acreditamos que o momento revolucionário presente constitui ocasião propícia para transformar em realidade a opção eclesial pelos pobres. Não obstante, temos que recordar que nenhum movimento revolucionário ao longo da História teve capacidade de esgotar as possibilidades infinitas de justiça e solidariedade absoluta do Reino de Deus. Além disso, temos que declarar que nosso compromisso com o processo revolucionário não pode significar ingenuidade ou entusiasmo cego, e muito menos a criação de um novo ídolo perante o qual o homem tenha que se curvar incondicionalmente. Não se pode renunciar à dignidade, à responsabilidade e à liberdade cristã como parte da participação ativa no processo revolucionário (Christian, 1985, p. 156).

É sabido que a Revolução Nicaraguense teve apoio de muitos cristãos dentro e fora do país e chamava atenção no mundo inteiro pela coexistência da fé e do marxismo, propagado pelos sandinistas. A Nicarágua representava um lugar onde uma inflexão histórica estava acontecendo e, em 1980, de 8 a 14 de setembro, na capital Manágua, aconteceu o Encontro de Teologia, reunindo cerca de 40 teólogos de oito países, de onde emergiram várias atualizações sobre a teologia da libertação. A partir desse marco, passariam a usar com mais ênfase a denominação de “Igreja Popular”. Que se opunha à Igreja oficial. É também após esse Encontro que a expressão “entre cristianismo e revolução não há contradição” passou a ser amplamente difundida.

Na Nicarágua, alguns proponentes da teologia da libertação deram apoio clandestino à Frente Sandinista durante muitos anos antes que ela conquistasse o poder. Uma vez no governo, a FSLN criou uma forma da Igreja

do Povo na Nicarágua, ou mais precisamente, um ramo pró-governo da Igreja Católica Romana, embora sem rompimento formal com a hierarquia (Christian, 1985, p. 248).

Poucos dias após o Encontro, em 7 de outubro, a FSLN divulgou uma declaração oficial sobre a religião onde reconhecia que os cristãos integraram amplamente o processo revolucionário em grau sem precedentes em uma experiência de tomada do poder. A experiência nicaraguense tentava mostrar possível ser, ao mesmo tempo, cristão e revolucionário e que essa relação não apresentava, em si, contradições. A FSLN não iria impedir que as pessoas professassem qualquer fé religiosa, mas também ressalta que a religião pode ter um papel de alienação que pode servir para justificar a exploração e dominação dos pobres, porém, no caso da Nicarágua, é possível que a religião e Igreja tomem outra posição já explicitada por alguns fiéis. O texto da declaração apresenta, inclusive, essa ligação entre fé e política em outros momentos da história do país:

O texto busca argumentar que ao longo da história nicaraguense diversos religiosos se colocaram contra o poder estabelecido e lutaram por uma transformação social. Aliás, o texto apresenta sacerdotes que lutaram contra desde a intervenção norte-americana no início do século XX até durante a ditadura somozista. No entanto, o documento tem um caráter anticlerical e afirma que o Estado revolucionário é laico. Apesar disso, atesta que o governo da FSLN defende a liberdade de culto e o direito de professar uma fé religiosa (Sá, 2014, p. 115).

Contudo, no cotidiano da construção da Revolução, a relação se dava verdadeiramente entre a Igreja Popular e a FSLN de distintas maneiras e níveis que se apartaram das formas eclesiais hierárquicas e caminharam no sentido da fé contribuindo na organização popular, “o papel das CEBs, antes e depois da Revolução Sandinista, será sem dúvida alguma, um dos grandes motores de união e conscientização política na Nicarágua” (BRANDÃO, 2015, p. 60). No mesmo período em que cresce e se populariza a Igreja Popular e a teologia da libertação na Nicarágua, piora a situação econômica e política patrocinada pelo bloqueio estadunidense.

Em maio de 1984, a Nicarágua apresentou queixa contra os Estados Unidos no Tribunal Permanente dos Povos. Para isso foi elaborado um relatório sobre o processo de agressão estadunidense sobre a Nicarágua, principalmente as ações de destruição da infraestrutura econômica e da violação dos direitos humanos (Sá, 2014, p. 109).

Segundo o relatório apresentado entre 5 de 08 de outubro de 1984, em Bruxelas, na Bélgica, do início de 1981 a setembro de 1984 foram registrados 922 combates, 345 ataques, 289 infiltrações, 42 raptos, 30 assassinatos, 64 sequestros, 98 ações de sabotagem e 445

provocações, somando 2475 atos de agressão, todos realizados pelos contra revolucionários que eram, publicamente apoiados política, financeira e militarmente pelo governo Reagan. Essa guerra chegou a consumir 46% do orçamento nacional, forçar o deslocamento de 250 mil pessoas e em 1988 o Exército Popular Sandinista (EPS) a contar com 80 mil combatentes, “a estratégia estadunidense não conseguiu derrubar militarmente o governo sandinista, mas exigiu um sacrifício econômico além de sua capacidade” (Sá, 2014, p. 170). Além dessa ofensiva, o governo nicaraguense também era minado economicamente por um bloqueio.

A guerra contra revolucionária assume um escopo fundamental de derrubar a revolução mediante a corrosão de suas bases constitutivas. Então, objetiva destruir a economia, degradar as condições sociais de vida, desarticular politicamente o governo e exigir mobilização de pessoal e de recursos econômicos para a defesa nacional, o que por sua vez afeta o setor produtivo. Subjacente a isto, a guerra impetra a constituição de um polo de poder alternativo ao governo revolucionário (Sá, 2014, p. 170).

A própria visita do Papa João Paulo II ao país, em 1983, ajuda a agudizar o processo de crise entre as perspectivas conflitantes da Igreja ali postas, já que o Papa demonstra insatisfação com o modo com que alguns membros da hierarquia conduziam sua vida religiosa. O Pontífice se referia, principalmente, a Miguel D’Escoto, Ministro das Relações Exteriores, Edgar Parrales, Ministro do Bem-estar Social, e Ernesto Cardenal, Ministro da Cultura, pois desde março de 1980, a Igreja passou a exigir que os sacerdotes que tinham cargos no governo os deixassem; os religiosos, no entanto, se recusaram.

Importante anotar a participação de cristãos em postos importantes do governo revolucionário e nas organizações populares massivas como, por exemplo, na Associação de Trabalhadores do Campo (ATC). Um exemplo é Edgardo García, secretário-geral da ATC. Ele se integrou à FSLN em 1974 e à pastoral rural da Igreja Católica em 1976, depois se liga ao Movimento de Celebradores da Palavra em comunidades cristãs camponesas. Perfis como ele ajudavam a ir contra o lugar-comum que a revolução era um lugar apenas para ateus. Em entrevista à Tófilo Cabrestero, García conta:

Quando as outras formas de organização começaram a ser reprimidas, então a denúncia continuava através da celebração da Palavra de Deus. A Palavra de Deus iluminava e fortalecia toda a luta dos moradores do campo, dos camponeses, dos trabalhadores agrícolas. Eles encontravam em sua fé em Deus motivos para lutar por suas reivindicações. E que juntos diziam: “bem, talvez eu não sirva para lutar com armas, mas terei coragem para não fazer como Pedro, para não negar a causa defendida pelos melhores filhos do povo, para não denunciar e nenhum companheiro”. Então estava combinada a fé cristão com luta. [...] Ou seja, chegou um momento em que, além do trabalho

religioso, ia se desenvolvendo também o trabalho sindical, um trabalho de organização de órgãos clandestinos e semi clandestinos (1985, p. 159).

Francisco Lacayo foi vice-ministro da cultura no governo revolucionário, sendo integrante da Comissão de Justiça e Paz da Conferência Episcopal da Nicarágua. Segundo a poeta Vidalus Menezes, diretora-geral de biblioteca e arquivos, “a poesia foi na Nicarágua arma de luta contra a ditadura somozista” (Cabrestero, 1985, p. 224). É dela a criação do projeto das Oficinas de Poesia que se espalharam por toda a Nicarágua, acumulando em versos a memória histórica da libertação do país. Vidalus destaca a importância do Concílio Vaticano II para o contexto nicaraguense:

Juntamente com meu esposo entrei nos grupos, cristãos. Era o tempo do Concílio Vaticano II que, creio foi a resposta para muitos cristãos deste continente. Se nós, na história da América Latina, não tivéssemos tido o Concílio Vaticano II, os Documentos de Medellín e tudo o que isso gerou, não sei se não teríamos perdido a fé ou se não a teríamos relegado a algo tão íntimo e tão escondido que seria como um patrimônio particular, sem força de influência social. Não sei, são interrogações, não me atrevo a entrar em coisas tão transcendentais a mim mesma, mas o certo é que o Concílio Vaticano II foi muito determinante para os cristãos da Nicarágua (Cabrestero, 1985, p. 236).

Outro cristão a integrar o governo pós-Revolução foi Carlos Tunnermann, Ministro da Educação e integrante de um grupo chamado “Cristãos na Revolução”, que acreditava numa convergência entre os propósitos cristãos e revolucionários, tomando como base o programa que tentava ser implantado após 1979. Na opinião deles, atendia melhor aos pobres, que no passado (Cabrestero, 1985). Miguel Ernesto Vigil, Ministro de Assuntos Fundiários, também compunha esse grupo e cultivava os hábitos de ir à missa, tomar a eucaristia, “as exigências da revolução me obrigaram a ser mais cristão, me obrigaram a viver melhor o cristianismo (Cabrestero, 1985, p. 355).” Mas também estava ciente que havia paróquias no país que trabalhavam contra a revolução, tentando opor seus fiéis ao processo. Essas costumam ser aquelas frequentadas pela burguesia do país e pelos movimentos cristãos ligados ao espiritualismo. Notório é o caso do padre Amado Peña que chegou a receber armas que seriam entregues aos “contra”.

Os cristãos participavam ativamente da defesa da revolução. Todavia, muitos desses cristãos revolucionários se afastaram da hierarquia da Igreja Católica e dos rituais religiosos regulares. Saltava aos olhos o apoio de muitos bispos e sacerdotes de outros países à revolução, desencadeando uma grande campanha de solidariedade protagonizada pela Igreja no continente latino-americano.

No caso do Brasil, onde uma parcela considerável da Igreja tinha uma atuação marcadamente progressista, já em 28 de fevereiro de 1980, aconteceu no Teatro da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (TUCA), a “Noite Sandinista”, uma homenagem aos guerrilheiros sandinistas que incluiu a outorga de um uniforme de guerrilheiro por Uriel Molina a Dom Pedro Casaldáliga, que vestiu o uniforme durante a homenagem prometendo máximo engajamento à causa dos sandinistas. O anfitrião da homenagem era Dom Paulo Evaristo Arns, Arcebispo de São Paulo e Grão-Chanceler da PUC-SP.¹⁷

Em 1986, um grupo de 30 bispos reunidos em São Roque (SP) expressaram, através de uma carta, a solidariedade à Revolução Nicaraguense e o repúdio à agressão armada e à intervenção política dos Estados Unidos. Entre os que assinam a carta¹⁸, estão o Arcebispo da Paraíba Dom José Maria Pires e o bispo da Diocese de Goiás Dom Tomás Balduino. Esta carta foi publicada na Nicarágua, por meio da revista *Amanecer*, publicação do Centro Ecumênico Antonio Valdivieso, que tinha Uriel Molina no conselho editorial.

Além de atividades de solidariedade, os órgãos de informação da ditadura também controlavam as visitas feitas por militantes ao país centro-americano, fossem de integrantes das Igrejas, notadamente das Comunidades Eclesiais de Base e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), sindicalistas ou integrantes de movimentos populares que viviam uma efervescência com a possibilidade da redemocratização e sob a inspiração da revolução nicaraguense, levada a cabo 20 anos após a revolução cubana.

Campanhas emergiram em vários lugares do mundo em solidariedade à Nicarágua, o que também aconteceu na diocese de Crateús, no Ceará, onde se realizava uma grande campanha intitulada “Por uma Nicarágua Livre” (Gonçalves; Assis; Ravena; Bastos; Vale, 2020), com o objetivo de arrecadar 100 milhões de cruzeiros entre os moradores da região no Natal de 1987. Esse dinheiro foi arrecadado e enviado por meio da visita do poeta popular José Vicente à Nicarágua como representante da diocese e do povo de Crateús, que fez suas doações.

Em outro momento de apoio a experiências e movimentos anti-imperialistas, a diocese de Crateús participou ativamente do Plebiscito Popular contra a Área de Livre Comércio da América Latina (ALCA), organizado por movimentos populares em 2002, que revelou que a maioria entre os 10.139.152 votantes era contrária ao acordo de livre comércio que beneficiaria em larga escala os Estados Unidos em relações comerciais com países mais pobres da América

¹⁷ A realização da homenagem consta no Arquivo do Sian citada por Plínio Correa de Oliveira, presidente do conselho nacional da organização conservadora Tradição, Família, Propriedade (TFP).

¹⁸ Arquivo do Sian – “Amanecer: reflexion cristiana em La nueva Nicaragua”, do Centro Ecumênico Antonio Valdivieso, número 45, nov/dez 1986

Latina. A Diocese de Crateús teve 49.802 participantes. Analistas políticos apontaram a mobilização em torno do plebiscito popular uma das razões para que o acordo não vingasse.

2.3 “A história da Teologia da Libertação foi a história da perseguição”

“Todo acontecimento histórico é irrepetível, único”

Enrique Dussel

A teologia da libertação ganha corpo no começo dos anos 1960 na América Latina, sendo influenciada e influenciando o método marxista de interpretação da realidade e em um continente impactado pela realização da Revolução Cubana em 1959, mostrando que, na origem da formulação da teologia da libertação, para além do cristianismo, também encontramos os movimentos de libertação latino-americano.

Sobre este período, caracteriza Bresser-Pereira (2006, p. 7): “os anos 60 do século XX foram um momento de transformação cultural e de grandes esperanças. Depois do pesadelo das duas grandes guerras, a humanidade parecia voltar a acreditar em um mundo melhor, mais republicano, mais solidário”.

Também na Igreja, especialmente na França, o fim da Segunda Guerra marca o início de um profundo processo de modernização, uma integração ao mundo moderno. Essa reviravolta se dá pela necessidade de sobrevivência da Igreja Católica, que percebeu ser necessário para adaptar-se à modernidade e, de alguma maneira, tentar reconquistar fiéis que há anos migravam de suas fileiras. O livro *Une Église en Marche*¹⁹, organizado por Jean-Marie Domenach e Robert Montvalon, descreve essa movimentação em torno da renovação do catolicismo, que antecedeu ao Papa João XXIII e suas Encíclicas e foi posterior ao Concílio Vaticano II. Também na França surge a experiência dos padres operários que

logo percebem, que não podiam basear seu trabalho apenas no testemunho. Havia tarefas urgentes a realizar. Não era possível manter-se alienado em relação às reivindicações operárias. E muitos padres começam a participar de organizações sindicais e agir politicamente em apoio a partidos de esquerda, inclusive o comunista (Bresser-Pereira, 2006, p. 153).

Analisando a trajetória da Igreja em perspectiva histórica, durante a Idade Média seu papel foi fundamental na estruturação daquela sociedade onde o poder político e o religioso se confundiam em meio aos feudos com pouca organização, então muitas vezes a Igreja era a

¹⁹ Em português publicado como Domenach, Jean-Marie E Montvalon, Robert de. Catolicismo de Vanguarda. Lisboa: Livraria Moraes; São Paulo: Herder, 1965.

única capaz de dar unidade ao todo existente. No Renascimento, a monarquia absoluta surge com o apoio da burguesia nascente e passou a substituir a Igreja em parte de suas funções políticas. Ali, a Igreja já não era a organização politicamente dominante, mas possuía uma grande riqueza somada ao poder de sacralizar as normas para a sociedade, sendo assim útil às monarquias.

Mas da mesma forma que a Igreja sacraliza normas socialmente necessárias, independentemente do regime social, como a que acabamos de examinar, ou como as normas de não matar ou não roubar, sacralizava também normas estritamente contingentes ao regime político vigente, como a do direito divino dos reis, a do direito natural à propriedade dos meios de produção, ou, então, como a da resignação em face da pobreza e da desigualdade. [...] A ascensão da burguesia ao poder, no fim do século XVIII e durante o século XIX, constituiu um golpe mais poderoso e duradouro no poder político da Igreja. [...] A Igreja combateu sob todas as formas possíveis, com a palavra e a força, o racionalismo emergente (Bresser-Pereira, 2006, p. 134).

Desde a Revolução Francesa de 1789, quando a Igreja sofreu uma grande derrota, ela continuou tentando adaptar-se ao *status quo* reforçando publicamente seu poder de sacralização de costumes numa tentativa de não perder seus privilégios e sua participação no poder, o que justificou, na ocasião, sua aliança com a burguesia. É da Revolução Francesa a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, para Sobreira:

Como se fosse um arquétipo e paradigma dos direitos humanos, temos a *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, aprovada pela Assembleia Nacional francesa, em 26 de agosto de 1789 e referendada pelo Rei Luis XVI em 5 de outubro daquele mesmo ano. No seu preâmbulo, a Declaração afirma que “a ignorância, o esquecimento ou o desprezo aos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos”. Daí que a Assembleia Nacional resolveu expor, em uma Declaração solene, aos direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem (2017, p. 34).

Mesmo condenando o liberalismo, a Igreja precisou aceitar a burguesia e o parlamento em detrimento da monarquia e sua aristocracia. No século XIX, uma batalha importante travada pela Igreja foi no campo da educação entre o laicismo e o clericalismo nas escolas católicas e, no mesmo período, quando identificam o comunismo como uma ameaça, a Igreja mobiliza todas as suas forças e sela uma aliança com o capitalismo.

Em 1891, o Papa Leão XIII publica a Encíclica *Rerum Novarum* e, 40 anos mais tarde, o Papa Pio XI torna pública a Encíclica *Quadragesimo Anno*. Ambas sinalizam uma abertura, ainda que tímida, para questões sociais como, por exemplo, o direito de associação e reivindicação dos operários. A *Rerum Novarum*, no entanto, deixa explícito o combate por parte da Igreja Católica ao comunismo e ao socialismo. Esse combate e oposição esteve

presente em vários momentos da história da Igreja, como exemplo temos, no início do século XX, a mística aparição de Maria aos pastores em Fátima (Portugal) que expressavam essa oposição associando a União Soviética a guerras e perseguições ao Papa e à Igreja.

Só com João XXIII os ventos mudam completamente, a começar pelas diferenças com seu antecessor Pio XII, aristocrático, autoritário, severo e distante, enquanto o sucessor é visto como humano, simples, humilde e aberto. João XVIII convocou o Concílio Vaticano II, mas não conseguiu conduzi-lo, falecendo antes, e toca a Paulo VI ser o próximo Papa e coordenar os trabalhos dessa grande e longa reunião que ajudou a Igreja a dobrar uma esquina da história.

O ano de 1959 é um marco importante, pois é nele que se dá a primeira convocação para o Concílio Vaticano II, que se concretiza a Revolução Cubana, e é também o ano da publicação da obra *Fracaso de la Acción Católica*²⁰, do teólogo José Comblin, seminal às reflexões vindouras. Em termos de marcos religiosos é importante destacarmos alguns determinantes ao desenvolvimento da teologia da libertação na América Latina. Entre eles, o Concílio Vaticano II que aconteceu em Roma entre 1962 e 1965, mas, de alguma forma, foi transmitido e noticiado para todo o planeta e é o grande legado de João XXIII continuado por Paulo VI. Durante quatro anos, cerca de dois mil bispos, vindos de todos os lugares do planeta, discutiram os problemas fundamentais do catolicismo e da relação da Igreja com o mundo. O Concílio desencadeia consequências profundas para a Igreja e seus membros. Dele extraem-se documentos condensados em 16 textos, sendo quatro constituições, três declarações e nove decretos.

Do Concílio gostaríamos de pôr em evidência um de seus marcos internos e não oficiais: o Pacto das Catacumbas, que reuniu bispos vindos, em sua maioria, de países subdesenvolvidos

²⁰ Joseph Comblin nasceu em Bruxelas, Bélgica, em 1923. Iniciou sua formação eclesiástica aos 17 anos, no seminário diocesano de Malinas, a qual foi intercalada por um período de estudos universitários em Louvaina. Concluiu sua formação em 1950 e tornou-se padre na Paróquia do Sagrado Coração, em Bruxelas. Em 1958, aceitou a convocação do Papa Pio XII para ser missionário na América Latina. Transferiu-se para o Recife em 1965 para trabalhar com Dom Helder Camara. Em 1972, foi expulso do Brasil e retornou então ao Chile, onde passou a atuar na cidade de Talca. Voltou depois a atuar no Brasil. Faleceu em 2011 na Bahia. Mais informações em: MONTENEGRO, Antonio Torres. Travessias: padres europeus no nordeste do Brasil (1950-1990). Recife: CEPE: 2019.

da Ásia, África e América Latina²¹ com a participação de alguns europeus²² que buscaram chamar atenção para a condição da imensa maioria da população de seus países: a pobreza. Estes firmaram um compromisso no dia 16 de novembro de 1965, nas Catacumbas de Santa Domitila, no Vaticano. O Pacto foi uma articulação de bispos que se reuniam em paralelo à programação oficial do Concílio e tematizavam ações espirituais, teóricas e práticas em torno da opção pelos pobres. Os signatários do Pacto adotaram uma série de 13 compromissos pessoais com os pobres, já que o compromisso oficial seria firmado pelo Concílio. O primeiro desses pontos dizia que deveriam viver como viviam as populações de seus lugares, desde a alimentação à forma de locomoção (Comblin, 2008). Segundo Oscar Beozzo:

A três semanas do encerramento do Concílio Vaticano II, nas Catacumbas de Santa Domitila, na periferia de Roma, de maneira discreta, um grupo de padres conciliares celebrou a Eucaristia sobre o túmulo dos mártires Nereu e Aquileu e assinou um compromisso de vida, trabalho e missão que ficou conhecido como Pacto das Catacumbas [...] Essa “recepção” pelo Pacto traz uma marca toda especial. Aqueles bispos, pouco mais de quarenta, aos quais se somaram, nos dias seguintes, outros quinhentos, assumem o Concílio como um caminho de conversão e de compromisso pessoal com os pobres, seus sofrimentos, suas necessidades, suas lutas e esperanças. Não pregam para os outros, mas examinam a si mesmos e à sua Igreja. Assumem o propósito de ser pastores identificados com seu rebanho e querem que sua *Igreja* seja *servidora e pobre* (2015, p. 9).

Sugestivo lembrar que, em 20 de outubro de 2019, no mesmo local em que foi celebrado o Pacto das Catacumbas de 1965, foi assinado o “Pacto das Catacumbas pela Casa Comum”, efetivado no bojo do Sínodo da Amazônia, inflexão significativa do papado de Francisco. Mais uma vez, cerca de 40 bispos, majoritariamente de países que têm parte de seu território na Amazônia, estiveram presentes para assumir um compromisso com a preservação do bioma e

²¹ Segundo Beozzo (2015), numa lista elaborada com base na presença das quatro primeiras reuniões realizadas no Colégio Belga, à *Via del Quirinale* 26, entre outubro e novembro de 1962, encontramos os nomes dos seguintes bispos brasileiros: 1. Helder Camara, arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro, RJ; 2. Francisco Austregésilo de Mesquita, bispo de Afogados da Ingazeira, PE; 3. Gabriel Bueno Couto, bispo de Taubaté, SP; 4. Antônio Fragoso, bispo auxiliar de São Luís, MA; 5. Carlos Coelho Gouvea, arcebispo de Recife, PE; 6. Jorge Marcos de Oliveira, bispo de Santo André, SP; 7. João Batista Motta Albuquerque, arcebispo de Vitória, ES; 8. Eugênio de Araújo Sales, administrador apostólico de Natal, RN; 9. Walfrido Vieira, bispo auxiliar de Salvador, BA, ou seja, 9 bispos em um total de 49 – Arquivo Lercaro 427. Durante a 3ª sessão, em 23 de outubro de 1964, o grupo de bispos e peritos agrupados em torno da *Igreja dos Pobres* endereçou carta ao Papa Paulo VI, anexando uma lista dos padres que participaram das reuniões do Colégio Belga. Nela, o número de bispos brasileiros participantes dobrou. Da lista anterior, desaparecem Dom Carlos Coelho Gouvea, falecido em março de 1964, e Dom Eugênio Sales, que deixou de frequentar o grupo. Nessa nova lista, há 16 brasileiros (18,6%), para um total de 86 padres.

²² Participaram do Pacto nove bispos de dioceses africanas: Togo (1), Argélia (1), Congo (1), Egito (1), Chade (1), Zâmbia (1), Congo Brazzaville (1), Djibouti (1), Ilhas Seychelles (1); um bispo canadense; nove bispos de dioceses da América Latina: Argentina (2), Brasil (5), Cuba (1), Dominica (1). De dioceses asiáticas foram 13 bispos: China (5), Indonésia (1), Coreia do Sul (1), Índia (6); Nove de dioceses da Europa: França (3), Espanha (1), Grécia (1), Itália (1), Alemanha (1), Croácia (Iugoslávia) (1), Bélgica (1) e um bispo de Israel.

o respeito a seus povos. Na celebração, lembraram o Concílio Vaticano II, os mártires da igreja e da luta pela terra e em defesa da Amazônia, as CEBs, Pastorais, Movimentos Populares e lideranças indígenas. Recordando a celebração, Luis Miguel Modino conta:

A lembrança do primeiro pacto também esteve presente na estola tantas vezes usada por Dom Helder Câmara, um de seus grandes inspiradores, com a qual celebrou o Cardeal Hummes, que, segundo ele, o emocionou, e que no final da celebração entregou para Dom Erwin Kräutler, um dos grandes profetas vivos na Amazônia. Também a túnica de Dom Helder, com o qual estava revestido Dom Adriano Ciocca, bispo de São Félix do Araguaia, onde um dos que levou esse pacto ao extremo, Pedro Casaldáliga, foi bispo²³.

No Pacto de 2019, os bispos presentes se comprometeram a “assumir um estilo de vida sóbrio com os que pouco ou nada tem; reduzir a produção de lixo, favorecer a produção e comercialização de produtos agroecológicos, utilizar sempre que possível o transporte público”²⁴. Alguns compromissos lembravam aqueles feitos em 1966, indicando um caminho de não ostentação para os integrantes da hierarquia católica.

Entre os bispos brasileiros presentes na articulação do “Pacto das Catacumbas do Concílio”, estava Dom Fragoso. Em suas reflexões, após o fim do Concílio, lamenta que o tema da pobreza e dos pobres não tenha tido ainda mais espaço: “[O Concílio] permitiu-me descobrir que os pobres não estavam no coração e no horizonte dos bispos. Por isso, o Concílio não deu maior atenção ao tema [...] não o vi reconciliando-se com os pobres” (1965). Se o Concílio em si não trazia a pobreza e os pobres como seu único centro, o documento que foi produto da reflexão do Pacto das Catacumbas o fazia. Logo em seguida à sua realização, muitos dos bispos brasileiros ali presentes tomaram atitudes concretas que mudaram suas vidas e a trajetória de parte da Igreja que conduziam. Dom Hélder Câmara, em sua volta ao Recife, deixa a residência oficial dos arcebispos, o Palácio de Manguinhos, transformando-o em Centro Pastoral, e vai morar em anexo à modesta Igreja das Fronteiras.

Dom Fragoso, quando é nomeado bispo em Crateús, se nega, desde o princípio, a ocupar o palácio episcopal e se estabelece em uma casa simples. No caderno 1 da Coleção *Fazendo a nossa história*, o próprio Dom Fragoso situa a criação da Diocese de Crateús em correlação à realização do Concílio; ela foi criada em 1964, durante a realização do Concílio e também o ano do golpe militar no Brasil:

²³ Pacto das Catacumbas pela Casa Comum. Por uma Igreja com rosto amazônico, pobre e servidora, profética e samaritana. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/190-sinodo/593633-pacto-das-catacumbas-pela-casa-comum-por-uma-igreja-com-rosto-amazonico-pobre-e-servidora-profetica-e-samaritana>. Acesso em 22.12.2010.

²⁴ Pacto das Catacumbas pela Casa Comum. Por uma Igreja com rosto amazônico, pobre e servidora, profética e samaritana. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/190-sinodo/593633-pacto-das-catacumbas-pela-casa-comum-por-uma-igreja-com-rosto-amazonico-pobre-e-servidora-profetica-e-samaritana>. Acesso em 22.12.2010.

a diocese de Crateús foi criada num momento histórico muito importante; estava acontecendo em Roma o Concílio Vaticano II, esta grande reunião de bispos do mundo inteiro, que mudou os rumos da Igreja. E, estava se preparando o golpe militar de 1964 que modificou drasticamente os destinos do Brasil influenciando em tantos fatos que iriam gerar sofrimento mas que por outro lado provocaram uma aprendizagem de luta, de firmeza e de conscientização social e de fé. (FRAGOSO, 1968)

O teólogo e historiador José Oscar Beozzo lista outras ações concretas levadas a cabo logo na sequência do Concílio em várias dioceses latino-americanas, além de destacar o engajamento desses bispos radicalmente comprometidos com os pobres e suas causas na luta contra os Estados ditatoriais, pagando às vezes com a própria vida ou vendo serem ceifadas as vidas de companheiros muito próximos:

Terras da Igreja foram entregues a lavradores sem-terra pelo Bispo Tiago Cloin, na diocese de Barra, na Bahia; por Dom Delgado, na arquidiocese de São Luiz do Maranhão, ou por Dom Helder Camara, no Recife. Ali foi implantada, com o auxílio da Comunidade ecumênica de Taizé, na França, a Operação Esperança, destinada a dar para aquelas famílias assentadas assistência técnica, formação social em cooperativismo e, também, a fornecer instrumentos agrícolas. E não faltou também o selo supremo da entrega da própria vida, entre os signatários do Pacto. O Bispo Enrico Angelelli de La Rioja, na Argentina, por defender camponeses ameaçados de expulsão de suas terras, foi morto num acidente de carro provocado pelos militares argentinos, cujo crime foi desvendado e punido, ainda que quarenta anos depois (2015, p. 22).

Anos depois, Fragoso faz ação idêntica de desapropriação de terras da igreja em Crateús como a citada por Beozzo acima. Entre os compromissos assumidos pelos bispos quando da assinatura do “Pacto das Catacumbas”, estavam o de compartilharem a gestão financeira de suas dioceses com leigos, de comporem sempre que possível o episcopado de países pobres, de levarem uma vida simples e sem posses e “no nosso comportamento, nas nossas relações sociais, evitaremos aquilo que pode parecer privilégios, prioridades ou mesmo uma preferência qualquer aos ricos e aos poderosos” (Beozzo, 2015, p. 35).

Em termos conjunturais, a teologia da libertação encontrou solo fértil na conjuntura latino-americana a partir dos anos 1960, quando o desenvolvimento acelerado do capitalismo e a intensa urbanização e industrialização contribuíram também para alargar a desigualdade social e aumentar o abismo entre ricos e pobres. Contudo, a chamada “teologia do desenvolvimento”, favorável à modernização econômica, tinha muitos adeptos no interior da Igreja Católica. Nesse contexto, a Igreja da libertação dizia que não era uma determinação de

Deus algumas pessoas serem ricas e outras pobres; há também, em termos teóricos, uma forte influência da teoria da dependência²⁵.

A própria Igreja europeia tinha os olhos virados para América Latina e para cá enviou religiosas, leigos e sacerdotes para acompanhar o trabalho. Um dos enviados foi próprio Comblin, que havia passado por um colégio latino-americano criado por bispos belgas em Louvain, na Bélgica, para preparar padres e seminaristas voluntários que desejavam atuar na América Latina. Comblin veio em missão para o Brasil e só voltou definitivamente para a Bélgica quando foi expulso pelo regime militar. Regularmente, ia à Bélgica a trabalho, para lecionar na mesma faculdade em que havia se formado.

Em um balanço do período, o filósofo e teólogo da libertação Enrique Dussel (DUSSEL apud LOWY, 2012) aponta as razões mais aventadas diante da pergunta de porque era necessário que a Igreja se comprometesse politicamente. De acordo com ele, era necessário efetuar uma mudança social, econômica e política que permitisse que os pobres alcançassem uma vida justa. Ainda segundo Dussel, para o caso da América Latina, as obras de Che Guevara, Mariátegui, Sanchez Vasquez, Fidel Castro, Rosa Luxemburgo e Giulio Girardi tiveram maior influência e que, em seu conjunto, a teologia e, consequentemente, o cristianismo da libertação é o primeiro movimento teológico que assume o marxismo, mesmo com várias ressalvas, na história mundial da teologia cristã. Contudo, é na práxis do povo pobre latino-americano que se desenvolve e firma compromisso político e cristão, ainda que essa postura não fosse unânime.

Podemos distinguir pelo menos quatro tendências no interior das Igrejas latino-americanas:

- 1 – Um grupo pequeno de fundamentalistas que defendem ideias reacionárias, fascistas.
- 2 – Uma corrente conservadora e tradicionalista hostil à teologia da libertação e associada às elites.
- 3 – Uma corrente reformista e moderna que defende os Direitos Humanos e certas demandas sociais dos pobres.
- 4 – Uma minoria pequena e influente de radicais simpáticos a teologia da libertação e capazes de uma sociedade ativa (Löwy, 2016, p. 70).

Na primeira tendência apontada por Löwy, localizamos a Opus Dei, fundada na Espanha nos anos 1930 e que, em 1985, após a censura do Papa João Paulo II à Ordem dos

²⁵ Dentre os autores mais representativos dessa escola, destacaram-se o alemão André Gunder Frank e o ucraniano Paul Baran, e, entre os brasileiros, os principais formuladores estão Ruy Mauro Marini, falecido em 1997, Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra. Em um artigo clássico, A estrutura da Dependência, publicado em 1970 na revista *American Economic Review*, Theotônio dos Santos conceitua a dependência como sendo uma situação na qual a economia de certos países é condicionada pelo desenvolvimento e pela expansão de outra economia à qual está subordinada.

Jesuítas por simpatizarem com as forças progressistas que atuavam na América Latina, o mesmo Pontífice a elevou ao *status* de sua “prelazia pessoal”. Até então, esse era um *status* eclesiástico não existente e sem precedentes na história. Sua decretação colocou a Opus Dei à disposição das ordens pessoais do Papa.

Sobre o terceiro e quarto pontos elencados, é central a noção de Direitos Humanos, conceito que começou a ter maior difusão a partir da proclamação da Declaração dos Direitos Humanos na Assembleia Geral da ONU, em 1948. A Declaração é propagada como um ideal comum a ser buscado por todos os povos e nações e considerada importante, ainda que entendida de diferentes formas por moderados e progressistas, para integrantes não conservadores da Igreja Católica. No Brasil, é consenso entre os estudiosos e ativistas políticos que a história dos direitos humanos é uma história de violações.

No Brasil, antes dos anos 1960 e do advento da teologia da libertação, já se conformava na Igreja uma esquerda cristã, representada, principalmente pela Juventude Universitária Católica (JUC), pela Juventude Estudantil Católica (JEC) e pelo Movimento de Educação de Base (MEB) anteriores ao Concílio Vaticano II e às CEBs. O MEB havia ganhado muita amplitude transbordando a ação ligada à própria Igreja, tendo um caráter misto entre o confessional e o laico, decisivamente vinculado ao novo conceito de conscientização e educação popular vigente no país, articuladas principalmente no método Paulo Freire. Método que se constituiu como uma das principais bases teóricas do MEB, da CNBB, do Movimento de Cultura Popular do Recife e, principalmente, das CEBs que trabalhavam uma abordagem histórica para construir uma conscientização coletiva e comunitária, em Crateús, nos anos de 1967 e 1968, existiam cerca de 40 círculos de cultura. Contudo, o MEB tinha como pressuposto ser dirigido nas dioceses somente por bispos e em Crateús a avaliação sobre esse indicativo não era positiva:

Desde o seu nascimento, eu não era de acordo que o MEB tivesse bispos na direção nacional e na presidência dos sistemas locais. Mas o MEB era assim, por estatuto e pelo convênio. A diocese não tinha recursos para financiar uma educação de base autônoma. Fui constrangido a assinar um convênio, pelo qual eu seria o presidente do MEB local (Fragoso, 1982, p. 26) .

Segundo Löwy (1989), a esquerda cristã brasileira “é a primeira forma que toma, na América Latina, a articulação entre fé cristã e política marxista”. Sobretudo a JUC, nesse período, faz uso de conceitos como alienação, condição proletária e exploração, por exemplo. Não tiveram em Marx e no marxismo sua única referência teórica, mas não o rejeitavam. A

partir destas experiências, observamos que a teologia da libertação não inaugura o cristianismo com práticas radicais de contestação, ela segue uma trajetória antes iniciada.

Contudo, é importante enfatizarmos que era um período de grandes transformações na Igreja. Os leigos, o clero e, em alguma medida na própria hierarquia, os católicos da teologia da libertação participaram ativamente das transformações sociais e políticas em toda a América Latina, inseridos em uma instituição que era um dos bastiões da ordem estabelecida, com um passado e tradições que amarravam a classe dominante, mas que se movia em direção ao compromisso com os mais pobres e a mudanças políticas, mas também teológicas, morais e litúrgicas. Sobre o protagonismo da América Latina nesse processo de mudanças, Bresser-Pereira, em um ensaio de 1965, pondera:

Em um plano mais amplo, saindo do âmbito do Brasil ou da América Latina, nota-se que estado de efervescência política da Igreja católica tem também, pelo menos, dimensão europeia. [...] Na verdade, a própria inclusão da Europa neste processo revolucionário deve ser feita com certas qualificações. O comprometimento político da Igreja com teses progressistas e, algumas vezes mesmo revolucionárias, vem ocorrendo principalmente na América Latina. [...] O centro do pensamento católico, porém, continua na Europa, na Itália e na França principalmente (2006, p. 130).

Na Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, em 1968, onde se discutiu a contraposição entre a “teologia do cativo” e a “teologia da libertação”, o tema central era a pobreza. Segundo José Comblin, os próprios documentos produzidos na Conferência indicavam isso, um deles se intitulava exatamente “Pobreza na Igreja”, exortando a Igreja na América Latina a se desligar do poder temporal e se comprometer com a libertação de todos os homens, lembrando as enormes injustiças sociais cravadas no continente que contribuem para a manutenção do povo latino-americano na pobreza e, em muitos casos, na miséria, e denunciava que a hierarquia da Igreja Católica era formada por um clero rico aliado dos ricos. Os documentos produzidos na Conferência apresentam três inovações para a Igreja: a opção pelos pobres, as CEBs e a teologia e pastoral da libertação. Comblin fazia parte da ala dos teólogos, assim como Hugo Assman, que acreditava que o ponto de partida da reflexão teológica deveria ser a análise estrutural da sociedade. Não à toa, em Medellín ressoam fortemente temas como violência, justiça, paz e, sobretudo, pobreza. O próprio Comblin, no mesmo período, elaborou um método, baseado na teologia da libertação, chamado “teologia da enxada”:

Em Medellín, tudo gira em torno da pobreza. [...] A Igreja da América Latina, dadas as condições de pobreza e de subdesenvolvimento do continente, sente

a urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas que a tornem um sinal mais lúcido e autêntico do senhor (2008, p. XX).

Os principais críticos da Conferência tendiam a ignorar as definições e as mudanças operadas a partir daí, especialmente a orientação da ação preferencial com os pobres e oprimidos. Esses mesmos críticos propagandeiam que estava havendo uma infiltração comunista na Igreja. Era uma teoria da conspiração que muito lembrava as ideias divulgadas pela CIA, é preciso não esquecer que o mundo estava vivendo a Guerra Fria nesse momento.

Ao passo que a teologia da libertação começa a se interiorizar no Brasil, penetrando em movimentos de base, seminários e institutos teológicos dedicados à formação de teólogos e sacerdotes, ela passa também a chegar mais rapidamente a paróquias de todo o país, mesmo em rincões distantes, o que ajudou a garantir a sustentação política de uma direção progressista na (CNBB. A partir dessa interiorização, também mudou a formação dos agentes pastorais, com a perspectiva de uma Igreja militante que priorizava os pobres a partir do diálogo com sua trajetória e cultura. Para Enrique Dussel:

De 1964-1965 es tempo de crecimiento y preparación. De 1968 a 1972 (de Medellín a la XIV Asamblea del CELAM em Sucre, Bolívia) se preocupe um momento de profunda criatividade, compromissos populares de muchos cristianos, movimientos proféticos que manifestam una nueva experiencia de vivir el cristianismo (1983, p. 81).²⁶

Mesmo após a realização do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín, parte da imprensa católica continua ponderando e, várias vezes, condenando publicamente a atuação dos teólogos da libertação e a opção pelos pobres feita pela Igreja latino-americana. João Teófilo Silva fala sobre um editorial publicado pelo semanário *Correio da Semana*, ligado à Diocese de Sobral, no Ceará, em 1976:

[O editorial] se põe a tecer juízos a respeito das atividades pastorais para questões sociais. Assim, na dialética que se estabelece entre opressor e oprimidos, em que setores da Igreja estiveram voltados para esse último, o C.S pauta-se numa postura conciliadora para o tema (2015).

O referido editorial expressando a opinião do *Correio da Semana* afirmava que corrigir injustiças sofridas pelos pobres não poderia significar cometer injustiças aos ricos. Também acusava de subversão quem esquecia os direitos das pessoas ricas e condenava o estímulo da

²⁶ tradução da autora: "De 1964 a 1965 é tempo de crescimento e preparação. De 1968 a 1972 (de Medellín à XIV Assembleia do CELAM em Sucre, Bolívia) busca-se um momento de profunda criatividade, compromissos populares de muitos cristãos, movimentos proféticos que manifestam uma nova experiência de viver o cristianismo."

Igreja ao que chamava de sublevação de operários e camponeses contra os proprietários e patrões, caracterizando essa ação de organização como influência marxista contrária tanto à doutrina cristã quanto ao regime vigente no país. Sobral é uma diocese vizinha a Crateús, então é possível inferir que as ideias presentes no semanário também circulavam em paróquias e comunidades da diocese de Crateús, se confrontando com a prática empreendida, inclusive, pelo clero daquela diocese²⁷. Também pela proximidade, João Teófilo Silva chama atenção para a ausência de citações à figura de Dom Frágoso no semanário sobralense. Segundo ele, Frágoso não possuía apoio no jornal e havia uma determinação da censura à imprensa de não veicular qualquer notícia que citasse seu nome, a não ser aquelas difamatórias que continuavam permitidas.

O pretenso equilíbrio defendido pelo Correio da Semana é, na verdade, uma defesa de ideias conservadoras, negando a luta de classes e defendendo uma ação “igualitária” entre pobres e ricos, na prática, propondo uma ação pastoral que continue priorizando os “proprietários e patrões” em detrimento dos “operários e camponeses”, o que já era historicamente feito pela Igreja Católica, contestada firmemente pelas Conferências e documentos aqui assinalados. Ainda de acordo com João Teófilo Silva, sobre o editorial de 1976: “o respeito às leis vigentes, a conciliação entre ricos e pobres, a aversão ao marxismo, que dão a tônica do editorial, revela-nos [...] as ressalvas que o jornal faz ao trabalho social desenvolvido por diversas pastorais naquele contexto (2015, p. 135)”.

Após o assassinato do Padre Henrique, em Recife, em 1969, o arcebispo de Olinda e Recife, Dom Hélder Câmara, faz a primeira denúncia pública sobre a tortura no Brasil. Daí em diante, Dom Hélder seria banido da imprensa brasileira pela censura e autocensura. É dele também várias denúncias de ações ligadas à ideologia da segurança nacional criada nos Estados Unidos que incentivou a instalação de ditaduras militares na América Latina.

Dom Hélder Pessoa Câmara nasceu em Fortaleza em 7 de fevereiro de 1907, filho de uma professora e um contador. Em 1923, aos 14 anos, ingressou no Seminário Diocesano de Fortaleza. Em 1931, foi ordenado sacerdote e, em 1936, transferido para o Rio de Janeiro. O início de sua trajetória é marcado pela sua militância no Movimento Integralista, relatada posteriormente por ele como um produto direto da sua formação em partes equivocada no Seminário, onde apregoavam a divisão do mundo entre o capitalismo e o comunismo. Ao ser

²⁷ Para mais informações sobre o cristianismo e a teologia da libertação na diocese de Sobral consultar BEZERRA, Viviane Prado. Porque se *nóis* não agir *o pudê* não sabe se *nóis isisti* nu mundo: o MEB e o Dia do Senhor em Sobral (1960-1980). Sobral: Edições ECOA, 2014.

transferido para o Rio de Janeiro, o arcebispo Dom Sebastião Leme impôs seu afastamento do Integralismo, ao que ele não colocou objeção.

No Rio de Janeiro, começou a trabalhar com moradores de favelas e, em 1952, é sagrado bispo. Também em 1952, é eleito secretário-geral da recém criada CNBB, ficando no cargo até 1964. No mesmo ano, é nomeado Arcebispo de Olinda e Recife, posto que ocupou até 1985. Em 1966, no segundo aniversário do golpe militar, D. Hélder negou-se a celebrar uma missa pelo comando do IV Exército, sediado na capital pernambucana. Esse mesmo gesto foi repetido por Dom Fragozo durante muitos anos na diocese de Crateús.

Por volta de 1970, as relações entre a Igreja Católica e o Estado ditatorial brasileiro ficam fortemente abaladas. Era a época da vigência do AI-5, em que direitos civis eram cotidianamente desrespeitados, não havia *habeas corpus*, prevalecia o ideário da segurança nacional, multiplicavam-se os relatos de torturas e posteriores desaparecimentos. A Igreja não estava imune e parte considerável dela exprimia solidariedade àqueles que se posicionavam contra o autoritarismo. Ainda em 1969, um manifesto de 39 padres de Belo Horizonte denunciou torturas e cooperação dos bispos com o regime militar. Por isso, a entrada dos anos 1970 significou realmente uma mudança nas peças da igreja. De acordo com Gilberto Aparecido Angelozzi,

para alguns setores da Igreja Católica no Brasil, a década de 1970 representou um deslocamento ideológico-político, uma ruptura com o papel tradicional da Igreja, que passou a se voltar mais para os movimentos das classes trabalhadoras e para as forças sociais empenhadas na transformação da sociedade. Tal deslocamento, que marcou uma ruptura com o papel tradicional da Igreja, era fruto do envolvimento cada vez maior do mundo católico nos conflitos sociais característicos do período. Assim, muitos cristãos passaram a considerar viáveis e moralmente justificáveis os caminhos propostos por homens como o padre Camilo Torres e outros líderes (2013, p. 102).

Em fevereiro de 1974, Dom Hélder recebe o “Prêmio Popular da Paz”, em Oslo, na Noruega, uma homenagem feita por simpatizantes europeus da teologia da libertação e críticos da ditadura ao bispo que havia sido indicado diversas vezes ao Prêmio Nobel, mas, por pressão do governo autoritário brasileiro, não foi agraciado com o título. O valor monetário do prêmio popular correspondia a duas vezes e meia o oficial e foi destinado para obras sociais no Recife.

Dom Aloísio Lorscheider foi presidente da CNBB entre 1971 e 1978 e Arcebispo de Fortaleza entre 1973 e 1995, e definia a teologia da libertação como um esforço dentro da América Latina para esclarecer a realidade vivida. Dom Aloísio, assim como outros bispos e teólogos da libertação, também sofreu ataques e perseguições tanto da Igreja oficial quanto por

se posicionar a favor dos pobres e trabalhadores. Registramos apenas um exemplo denunciado pela CNBB em 1991 sobre represálias sofridas pelo Bispo por manifestar apoio público aos trabalhadores da Fiação Nordeste do Brasil (Finobrasa) demitidos durante uma greve²⁸. O Bispo, que à altura já havia sido nomeado Cardeal, recebeu insistentes telefonemas anônimos, os cães de guarda de sua residência foram mortos, uma bomba explodiu no jardim de sua casa e dois homens chegaram a invadi-la²⁹.

Em 1973, os bispos do Norte e Centro Oeste publicaram um documento chamado *Marginalização de um povo: O Grito das Igrejas* (1973), onde afirmam que o capitalismo é um pecado que precisa ser vencido, pois gera pobreza, fome, doença e morte, e que, para vencê-lo, é preciso ir além da propriedade privada dos meios de produção. O conteúdo é de forte crítica social e foi publicado oficialmente pela Igreja. Ao passo que o documento era lançado, um dos bispos signatários, Dom Fernando Gomes da Arquidiocese de Goiânia, se oferecia para ser preso, desafiando as autoridades em um protesto contra a violência policial.

Atitudes como essa fizeram com que o Brasil se destacasse no continente como o caso em que a teologia da libertação e seus seguidores conseguiram exercer uma influência decisória na hierarquia eclesial. No entanto, isso não impediu que a Igreja Católica brasileira apoiasse o golpe militar de 1964, ainda que não de forma unânime. Sobreira sublinha:

Porém, o mais importante é que não se pode ignorar que os bispos do Nordeste não ficaram isolados na luta contra o militarismo. Receberam apoio de dentro e de fora da instituição católica, inclusive de diversos pastores evangélicos, que fizeram manifestos de apoio aos sacerdotes católicos do Nordeste (2017, p. 76).

Ainda em 1973, 18 bispos do Nordeste lançaram o manifesto *Ouvi os clamores do meu povo*, denunciando a situação de injustiça social e a repressão que atingia qualquer manifestação de oposição ao regime. O manifesto teve um grande alcance e provocou impacto entre os fiéis de todas as regiões do país, e até ali havia sido a manifestação mais contundente de um coletivo religioso da hierarquia católica denunciando explicitamente a ditadura.

Entre 18 e 25 de abril de 1979, os bispos brasileiros realizam uma Assembleia Extraordinária a fim de discutir as contribuições do episcopado brasileiro a serem levadas para Conferência de Puebla. Na ocasião, a CNBB aprovou um documento defendendo a anistia a

²⁸ Sobre a luta dos trabalhadores da Finobrasa, consultar: GOMES, Francisco Alexandre. Um fio da meada: Experiência e luta dos trabalhadores têxteis em Fortaleza (1987 - 1991). Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UFC, 2012.

²⁹ Arquivo do Sian – 1991 – O Estado de São Paulo – A CNBB denuncia ameaças a D. Aloísio - Dossiê Teologia da Libertação

presos políticos e exilados e reivindicou a redemocratização do país, o fim do Estado de Exceção e a volta do Estado de Direito. O documento aprovado critica ainda a doutrina de segurança nacional, inspiradora do regime ditatorial brasileiro que desvinculou o povo da nação e entendia a nação com a elite no poder. Contudo, não havia uma unidade completa de opiniões entre os bispos brasileiros. Na Assembleia, Dom Hélder reivindicava o “espírito de Medellín”, Dom Ivo Lorscheider queria incentivar os cristãos a agirem no campo político para não deixar vazios, Dom Sigaud denunciava o comunismo presente nos padres que fizeram parte da revolução nicaraguense. Nesta Assembleia, D. Ivo Lorscheider é eleito para a presidência da CNBB.

A Conferência Episcopal de Puebla, no México em 1979, reafirma a “opção preferencial pelos pobres”, principal elaboração pública dos teólogos da libertação. A Conferência denuncia a contínua situação de pobreza e miséria em que viviam milhões de pessoas na América Latina, destacando problemas relacionados à mortalidade infantil, falta de moradia nas cidades, ausência do direito à saúde, baixos salários, trabalho precário, desemprego, migrações forçadas. A partir da análise dessas questões, afirmam que a pobreza não era apenas uma etapa no desenvolvimento dos países, mas sim produto de estruturas econômicas, políticas e sociais. Em seu documento principal afirma: “Vemos, à luz da fé, como um escândalo e uma contradição com o ser cristão, o fosso crescente entre ricos e pobres”³⁰. A partir dessa consigna, estimulavam o engajamento na organização e na luta dos pobres por sua própria libertação e reconheciam a “luta de classes” como um guia para a ação. Segundo um de seus principais teólogos, Gustavo Gutiérrez, “negar o fato da luta de classes é, na realidade, tomar partido em favor dos setores dominantes. A neutralidade neste assunto é impossível” (1975, p. 276). Salvação e libertação são os temas centrais da obra de Gutierrez. Para Danilo Pereira, “Gutiérrez discutiu este aspecto da Igreja engajada em favor dos menos favorecidos especificamente e encontrou nessa categoria social o potencial libertador para extinção da exploração do homem pelo homem” (2013, p. 46).

Contudo, é preciso dimensionar a forte participação de setores conservadores na Conferência; o quórum do encontro refletia as dificuldades da Igreja da libertação de crescer e se consolidar como visão hegemônica no continente. Já em Puebla, as discordâncias públicas são postas na mesa e o conflitos entre setores progressistas e conservadores acontece durante toda a Conferência. De acordo com Ralph Della Cava:

A questão não termina aqui. A importância ameaçadoramente sombria da Conferência de Puebla, como ocasião de um confronto público em que, pela

³⁰ Documento de Puebla, Celam, 1979

primeira vez, mediam forças grupos conflitantes do catolicismo, a divisão ideológica irreparável que ela ajudou a precipitar na hierarquia brasileira, e o desencadeamento por ela assinalado da “ofensiva do Vaticano” contra os membros progressistas da Igreja, constituem um leitmotif da história dos anos oitenta (1991, p. 62).

No bojo das disputas práticas e teóricas no interior do catolicismo latino-americano, queremos chamar atenção para outro grupo, criado em janeiro de 1973, em Quito, no Equador: a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), cuja tônica política e metodológica em seus estudos é “a opção epistemológica pelo pobre como pressuposto para a análise da história da Igreja, do Cristianismo e do fenômeno religioso”³¹. A CEHILA foi fundada por um grupo de teólogos com aproximações com estudos históricos e sob a liderança de Enrique Dussel como um organismo sem vínculo oficial com a hierarquia católica, apesar de seus primeiros membros serem todos católicos, e tinha como objetivo escrever uma história da Igreja e do cristianismo na América Latina não corporativo e comprometido com os pobres. Angelozzi, se referindo à obra de Dussel, elabora:

Sobre as relações entre a teologia da libertação e o marxismo, Enrique Dussel escreveu que ela nasceu e aprendeu das práticas dos povos latino-americanos nas comunidades cristãs de base e que essa reflexão crítica exigiu o apoio das ciências humanas, especialmente do marxismo, permitindo assim que essa teologia fosse a primeira a utilizar o materialismo histórico como instrumental analítico (2013, p. 109).

A CEHILA é concebida a partir da influência da teologia da libertação e de uma leitura que os teólogos recorriam muito mais comumente às elaborações das ciências sociais do que da filosofia. O arcabouço de análise das ciências sociais possibilita uma melhor observação da realidade naquele momento histórico. Juntando a esse arcabouço o estudo e referências nos próprios textos bíblicos, a teologia da libertação intensifica a “opção pelos pobres” e a dimensão política da fé. Também para CEHILA os pobres estavam no centro da análise. Para Sérgio Ricardo Coutinho, recorrendo a Pierre Sanches:

Porém, como bem colocou Pierre Sanches, a categoria “pobre” começou a sofrer uma metamorfose. Inicialmente, era dada uma ênfase na perspectiva político-econômica, procurava-se a identificação do “pobre” nas relações de produção. Foi do cerne mesmo da análise sócio-econômica da América Latina que se projetou o seu ultrapassamento. Foram introduzidas pouco a pouco duas outras dimensões, o da diferença identitária: a dimensão do racismo e a

³¹ Os 25 anos da CEHILA: da História da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina. Sérgio Ricardo Coutinho. Disponível em: <https://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Acesso em 22.12.2020.

do resgate necessário de umas culturas marginalizadas. Mais à frente se incorporava a “mulher”³².

As experiências de estudo e produção intelectual da CEHILA com novos estudos e debates ajudaram a demonstrar como a teologia da libertação operou um radical rompimento com a teologia oficial defendida pela Igreja de Roma. Os associados da CEHILA elaboraram sobre o sentido teológico e sócio-histórico da libertação. Iam além da premissa “da opção preferencial pelos pobres”. Utilizavam um instrumental teórico de análise que perscruta os mecanismos geradores de pobreza e os caminhos que podiam levar à libertação, investindo na noção de “povo de Deus”, não privilegiando a hierarquia da Igreja; enxergando os pobres como sujeitos históricos. Os seus temas principais eram discutidos em amplas reuniões, conferências e seminários, sintetizados por Danilo Pereira:

Destacamos a assembleia de fundação, em Quito de 03 a 07 de janeiro de 1973, também a de Chiapas, de 09 a 12 de junho de 1974. Nessas duas predominaram as discussões sobre os pressupostos metodológicos e critérios de periodização que seriam adotados na CEHILA. Mais adiante aconteceu o Simpósio de Porto Rico entre 23 de julho a 1º de agosto de 1979; a temática foi o “pobre” como classe social e o papel do marxismo, como instrumento de análise e compreensão da História. Na década de 1980 aconteceu a I Conferência do México entre os dias 10 a 13 de outubro de 1984. Nesse encontro os participantes discutiram confrontos com as correntes da historiografia europeia e a latino-americana e caribenha. Treze anos depois no Simpósio do Paraguai de 5 a 08 de outubro de 1993 (período já fora de nosso recorte cronológico), foram feitos balanços críticos dos vinte anos de produção historiográfica da CEHILA (2013, p. 117).

Outro intelectual próximo à Igreja da libertação que produziu um rico estudo sobre como a Igreja e a sociedade observavam as concepções de pobres, derivando para termos como marginalizados e excluídos, é José de Souza Martins. Para ele, a pobreza em nossa sociedade não pode ser mais caracterizada apenas como carência material, é inconsistente reduzi-la a isso. “As pobrezaas” estão presentes em vários âmbitos da vida e por isso, “não deve ser temida a reflexão crítica que questiona o rudimentar recurso de classificar grupos e pessoas como excluídos e incluídos” (2009, p. 11). O autor aponta uma possível consciência reacionária da pobreza que adota ainda outro termo para os mesmos: “desprivilegiados”, que considera outra forma de exclusão, os privilégios, e não a posse de direitos. Ele continua:

O discurso sobre “exclusão” nos fala de um projeto histórico de afirmação do capitalismo, através da justa e necessária inclusão social dos descartados do sistema econômico, mesmo que sob a intenção de afirmar e dar relevo social à classe trabalhadora e sua missão transformadora (Martins, 2009, p. 18).

³² Os 25 anos da CEHILA: da História da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina. Sérgio Ricardo Coutinho. Disponível em: <https://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Acesso em 22.12.2020

Martins questiona as razões pelas quais os termos “pobre”, “trabalhador” ou “marginalizado” passaram a não serem mais usados por um conjunto de organizações, incluídas aí muitas eclesiais que persistem na busca de um conceito que tentavam descrever os pobres, contudo não dão conta de expressar o que os pobres querem. Muitas vezes, o termo escolhido é o de “excluído”, que, para o autor, é apenas um rótulo abstrato, que não corresponde a nenhum sujeito de destino: não há possibilidade histórica nem destino histórico nas pessoas e nos grupos sociais submetidos a essa rotulação. Um termo que nega a história, a práxis e as possibilidades de construírem historicamente seus destinos, a partir do chão em que pisam e do que os seus olhos veem.

Mesmo sublinhando que parte das organizações da Igreja optaram pelo uso de eufemismos para a pobreza, Martins (2009) também reconhece que as pastorais sociais e as CEBs integrantes do cristianismo da libertação se preocuparam com esse debate muito mais que as universidades e mesmo o movimento sindical do período. Devotaram tempo e elaboração no debate teórico sobre os pobres e a pobreza, além da sua prática tão constante com esses sujeitos.

No Brasil, a produção da CEHILA sempre foi densa e com intencionalidade de atingir um público para além de cientistas e intelectuais. Nesse esforço, foi criada a CEHILA Popular, que teve papel destacado em contar a história da Igreja, mas também do povo e da religiosidade popular de muitas formas, como o cordel, inclusive promovendo encontros de poetas populares que, de 1981 a 1991, aconteciam anualmente, em diferentes cidades do nordeste brasileiro, dos quais resultaram os “boletins dos poetas populares”. Voltaremos a eles em outro momento. Além dessa experiência, a CEHILA também publicou duas séries em literatura de cordel: *Caminhos de Escravidão* e *Caminhos de Libertação*, com textos de poetas populares e títulos como *Navio Negreiro* (1981), *As Raízes da Escravidão* (1983), *Um povo sem rosto* (1983), *Quando os atabaques batem* (1984), *Palmares de liberdade e engenhos de escravidão* (1985), e *Antônio Conselheiro e a tragédia de Canudos* (1986). Sobre a produção historiográfica da CEHILA, Sérgio Ricardo acrescenta:

Uma experiência nova, realizada em 1986 e 1987, foi o *Calendário do povo latino-americano*, cujos temas, que abrangiam a maior parte dos países latino-americanos e caribenhos, davam prioridade às lutas e à resistência dos pobres, dos índios, dos negros, das mulheres, dos defensores dos oprimidos, isto é, de todos aqueles que são ignorados na história oficial. A aceitação do calendário foi muito boa e passou a ser utilizado, não só entre agentes de pastoral e membros das comunidades cristãs de base, mas também entre estudantes. Em 1990, iniciou-se nova coleção intitulada “Homens e mulheres do Nordeste”, publicada também por Edições Paulinas. Até agora, foram editadas dez

pequenas biografias de nordestinos e nordestinas que marcaram a história, com seu compromisso em favor do povo. Seus títulos são: *Joaquim Nabuco, Zumbi, Dolores Borges, Frei Caneca, Josué de Castro, Ulisses Pernambuco, Padre Cícero, Padre Ibiapina, a beata Maria de Araújo e José Lourenço*. Por ocasião dos 500 anos da colonização europeia, foi organizada uma coleção: “500 anos: visão dos vencidos”, Edições Paulinas, com os seguintes títulos: *Os mexicas, Os maias, Os incas, Os Povos selvagens e A grande marcha da humanidade*. Também para essa ocasião, Paulo Tonucci (falecido em 1994) e Eduardo Hoornaert elaboraram em parceria o livro: *Protagonistas e testemunhas da conquista*, no qual apresentam figuras do século XVI³³.

Além da produção historiográfica, a CEHILA também elaborou uma forte crítica à pesquisa acadêmica sobre os “oprimidos”, frisando que muitos historiadores consideram os “oprimidos” somente objetos de pesquisa e que o esforço empreendido em estudar os explorados, camponeses, operários e pobres, muitas vezes, só servia para consolidar áreas de estudos em universidades e pesquisadores especialistas, enfatizando como necessário um saber universitário conectado às lutas sociais de cada época.

A produção da Cehila pode ser considerada um ganho para o amadurecimento dos teólogos da libertação, muitos deles membros daquela comissão. Temas como a relação entre igreja e Estado, a religiosidade popular, intolerância religiosa, trajetória das ordens religiosas, missões religiosas católicas e protestantes, entre outros foram pesquisados por historiadores ligados à Comissão (Pereira, 2013, p. 129).

A partir de 1978, no auge da multiplicação das experiências pastorais e de pesquisas como a da CEHILA, tem início o papado de João Paulo II. A partir de então, o Vaticano empreende uma ofensiva conservadora na América Latina durante muitos anos. Já na abertura da Conferência Episcopal de Puebla, o novo papa fez questão de frisar que a opção da Igreja Católica era preferencial, mas não exclusiva pelos pobres. Mas é a partir do início dos anos 1980 que a perseguição à teologia da libertação se intensifica, segundo Comblin, “a história da Teologia da Libertação desde então foi a história da perseguição”. No Brasil, nos anos iniciais do papado de João Paulo II, a perseguição foi menos intensa graças configuração progressista da CNBB.

Em 1984, o bispo Dom Boaventura Kloppenburg lança o livro *Igreja Popular*, uma feroz crítica à teologia da libertação, descrito em documento no Arquivo do SIAN como: “O livro, que é uma advertência quanto aos perigos da ideologia marxista que rege os princípios

³³ Os 25 anos da CEHILA: da História da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina. Sérgio Ricardo Coutinho. Disponível em: <https://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Acesso em 22.12.2020

da Teologia da Libertação, acentuou ainda na mais a profunda cisão já existente no meio eclesial entre teólogos, religiosos e até leigos”.³⁴

No mesmo documento em que registram o lançamento do livro, o SIAN também registra seu entendimento sobre as ideias-chaves da teologia da libertação, que seriam os vocábulos ambivalentes “pobres” e “libertação”. A “libertação” que poderia ser evangélica, espiritual, de entrega a Deus, e a religião ou a “libertação” com dimensões econômicas, políticas, sociais e inspirada no marxismo. No caso da última acepção, a luta de classes seria necessária para obtenção de uma sociedade justa e o cristianismo, colocado como fator mobilizador a serviço da revolução política. Em outro documento classificado como confidencial, de setembro de 1984, observamos:

O texto conclui dizendo que expressões como “Pobres” ou “Igreja do Povo” acabaram por significar “Igreja de Classe” negando a unidade do catolicismo. Os sacramentos convertem-se em simples símbolos da luta do povo e indicam em que sentido se deve realizar uma orientação urgente que, embora com a intenção de servir aos pobres, não pode deixar de levá-los a uma nova miséria – a miséria espiritual da perda da fé - e a conduzi-los a novas escravidões³⁵.

Também é de 1984 o registro de um pronunciamento radiofônico de Dom Cláudio Colling, então Arcebispo de Porto Alegre, sobre os abusos e desvios na aplicação da teologia da libertação, acusando seus teólogos e seguidores de violentos³⁶. Esses são alguns exemplos da intensa perseguição sofrida pela teologia da libertação no Brasil, que não é diferente de outros países, já que a perseguição e as ameaças, por vezes públicas, partiam de forma velada ou explícita do Vaticano. Na América Latina, a ação de perseguição foi muitas vezes feita de modo articulado como na Operação Condor³⁷. Mesmo após o fim oficial da ditadura, encontramos registro desse tipo de prática, como na reportagem de Dermi Azevedo para Folha de São Paulo, sobre uma reunião dos Exércitos da América Latina, realizada em Buenos Aires em novembro de 1987, onde decidiram promover um “combate intensivo” à teologia da libertação por considerarem, à altura, uma das novas formas de penetração do marxismo no continente. Da reunião, participaram representantes militares de quase todo o continente e dos Estados Unidos, com exceção de Cuba, Nicarágua e Suriname. A Conferência dos Exércitos

³⁴ Arquivo do Sian – 16.08.1984 – Documento sobre Teologia da Libertação – Dossiê Teologia da Libertação

³⁵ Arquivo do Sian – setembro de 1984 – Documento Confidencial - Dossiê Teologia da Libertação

³⁶ Arquivo do Sian – 14.12.1984 - Dossiê Teologia da Libertação

³⁷ A Operação Condor, formalizada em reunião secreta realizada em Santiago do Chile no final de outubro de 1975, é o nome que foi dado à aliança entre as ditaduras instaladas nos países do Cone Sul na década de 1970 — Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai — para a realização de atividades coordenadas, de forma clandestina e à margem da lei, com o objetivo de vigiar, sequestrar, torturar, assassinar e fazer desaparecer militantes políticos que faziam oposição, armada ou não, aos regimes militares da região. Ver mais em

Americanos (CEA) foi criada em 1960, nos Estados Unidos, para "fortalecer as relações de amizade entre as Forças Armadas da América Latina e dos Estados Unidos, estudar planos de apoio logístico e de cooperação, analisar a situação comunista mundial e a infiltração marxista na América Latina"³⁸. A CEA existe ativamente até hoje. Para Angelozzi, “a partir da segunda metade dos anos 1980, na mesma Igreja Católica, os conflitos internos na CNBB dividiram o episcopado e o clero em progressistas e conservadores, retrocedendo na Teologia da Libertação” (2013, p. 71).

No Brasil, as atividades, debates, cursos e formações realizadas pela Igreja da libertação eram monitorados de perto pelos Serviços de Informação do governo, mesmo no período após o fim oficial do regime militar. Este é o caso de um detalhado relato encontrado no arquivo do SIAN sobre a realização do Seminário Internacional sobre Teologia da Libertação, em Porto Alegre de 18 a 23 de abril de 1988, promovido pela Comissão de Estudos da Federação Luterana Mundial, com o objetivo de analisar as diferenças existentes entre a referida teologia e a teologia luterana, além de discutir a conjuntura latino-americana. Nesse seminário, participaram cerca de 70 teólogos, dentre os quais os observadores da repressão destacam a presença de Leonardo Boff, representantes de 12 países, de camponeses sem-terra, mulheres e negros. Também participou do seminário e teve sua fala sublinhada pelos observadores do Sian o integrante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), João Pedro Stedile. No painel “A questão da terra e a luta dos camponeses”, o dossiê ressalta que o mesmo:

Observou que a classe dominante, frequentemente, esconde a existência do problema agrário e, exemplificando, disse que dos 850 milhões de hectares de terras que existem no Brasil, cerca de 370 milhões estão privatizadas, 120 milhões são de áreas públicas não tituladas e quase todas desabitadas³⁹.

Também é do ano de 1988 o documento confidencial de 18 páginas intitulado “Estudo N° 000/3' SC/B6”, do Conselho de Segurança Nacional (CSN), sobre a teologia da libertação. Nele, afirmam que os teólogos evidenciam em suas obras uma formação marxista, são adversários do capitalismo e defendem a implantação do socialismo. O documento ainda projeta uma fase avançada da teologia da libertação que seria a “teologia do conflito”, sustentando a participação da Igreja em lutas revolucionárias. O documento ainda atribui ao clero progressista a consolidação da Central Única dos Trabalhadores (CUT), da União Nacional dos Estudantes (UNE) e do Partido dos Trabalhadores (PT), além da implementação

³⁸ Arquivo do Sian- Folha de São Paulo – Novembro de 1987 - Dossiê Teologia da Libertação

³⁹ Arquivo do Sian – setembro de 1984 – Documento Confidencial - Dossiê Teologia da Libertação

de experiências de educação popular em todo o país. Todos esses fatos são classificados como “comportamento desviado dos padrões preconizados pela doutrina religiosa”⁴⁰.

Já em 1987, outro documento do CSN aponta a própria CNBB como uma “séria ameaça à democracia”. O referido documento de 13 páginas acusa 43 organizações religiosas e entidades políticas estrangeiras de darem apoio político e financeiro ao clero progressista no Brasil. O documento também chama atenção na estrutura da Igreja progressista para a importância do Conselho Nacional de Igrejas (Conic) reunindo católicos, luteranos, calvinistas, anglicanos e metodistas na busca de posições comuns sobre a realidade brasileira. Também é apontado o esforço que o Vaticano tem feito para “trazer a igreja brasileira para uma linha tradicional” e responsabiliza a Comissão Pastoral da Terra (CPT) pela mobilização e organização de camponeses sem-terra que deram origem ao MST. Sobre a composição daqueles ligados à teologia da libertação afirmam:

O clero progressista elabora as diretrizes para militantes infiltrados em sindicatos, agentes de pastoral e comunidades de base. Já o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), também da CNBB, dirigida, de acordo com o documento, “por progressistas radicais”, forma militantes e influencia as comunidades indígenas para diversos tipos de pressões, como bloqueio de estradas e sequestro de pessoas. O CSN aponta “evidentes interesses estrangeiros” na Amazônia, justificando a hipótese porque 39% dos 53 mil padres no Brasil são estrangeiros⁴¹.

Em meio a essa ofensiva contra a teologia e o cristianismo da libertação que se dava de maneira parecida em vários países, em 1992 acontece a Conferência Episcopal de Santo Domingo, na República Dominicana, a mais conservadora entre as conferências latino-americanas até então. Ainda assim, reafirma a opção preferencial pelos pobres da igreja do continente. De acordo com Beozzo:

Apesar das muitas dificuldades e retrocessos que marcaram os anos posteriores a Puebla, a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Santo Domingo (1992), colocou-se em continuidade com as anteriores Conferências de Medellín e Puebla e comprometeu-se com uma promoção integral do povo latino-americano e caribenho, a partir de uma evangélica e renovada opção pelos pobres, a partir da vida e da família (2015, p. 18).

A teologia da libertação, no estudo da Bíblia, dá relevo ao episódio da libertação dos escravos e oprimidos, sobretudo no Livro de Êxodos, no Antigo Testamento⁴², com as palavras

⁴⁰ Arquivo do Sian – 30.09.1988 – Documento Militares acham que teólogos são radicais - Dossiê Teologia da Libertação

⁴¹ Arquivo do Sian – 1987 – O Estado de São Paulo - Dossiê Teologia da Libertação

⁴² O Antigo Testamento é essencial para a teologia da libertação.

dos profetas enquanto crítica aos poderosos, denúncia da injustiça social e promessas messiânicas do Reino de Deus. Se apoia também em valores como o universalismo, internacionalismo e humanismo e numa dura crítica ao individualismo, em contraposição à valorização da comunidade e da vida comunitária. A teologia da libertação é antcapitalista e prega a esperança de um futuro reino de justiça e liberdade, valoriza os pobres e os entende como uma classe social. A solidariedade com os empobrecidos é o ponto de partida da elaboração teológica. Nela, a Bíblia é lida à luz das experiências dos pobres. Na América Latina, a teologia da libertação assumiu lugares, feições e pautas diferentes a depender do país e da conjuntura, mas, em comum, observamos um seguido descomprometimento dessa Igreja com a ordem estabelecida e a consequente adoção de práticas políticas que variaram desde a defesa de reformas sociais até a defesa da revolução socialista, incluindo aí experiências de guerrilha.

Aqui é importante diferenciarmos a teologia da libertação e o cristianismo da libertação. A teologia não tem um programa, já o cristianismo é, na definição de Löwy (XXXX), um movimento social com elementos religiosos e morais que conta com um programa ancorado na defesa dos pobres como categoria mais ampla que a classe trabalhadora, no antcapitalismo, combinando a crítica moral e a crítica econômica e com formas de organização em pastorais, comunidades de base, círculos bíblicos e outros grupos. O cristianismo da libertação prega a transformação social, incluindo os sistemas de propriedade, daí advêm várias críticas da Igreja tradicional pelo uso do conceito da luta de classes, contudo, mesmo recorrendo a conceitos e a parte do vocabulário marxista, não era consenso entre os teólogos da libertação a luta pela eliminação de uma classe em detrimento de outra. Segundo Gerhard Ludwing Muller:

A Teologia da Libertação chama de capitalismo a estrutura da qual resultam a opressão e a exploração. Com isso não se indica simplesmente um sistema econômico, no qual a livre iniciativa tem um lugar importante. Capitalismo significa, antes, a combinação de dinheiro e instrumentos de poder material nas mãos de uma oligarquia ou também dos centros internacionais de poder e de economia (2014, p. 96).

No entanto, também é importante apontar alguns limites tanto da teologia, quanto do cristianismo da libertação ao lidarem com temas como, por exemplo, ética sexual, divórcio, uso de preservativos, aborto e liberdade das mulheres. Assim como não é possível afirmar que todas as experiências tenham se desenvolvido com a mesma intensidade na luta pela transformação social, um pouco das velhas práticas continuaram impregnadas em muitos lugares.

É comum ouvirmos que a teologia ou o cristianismo da libertação teriam “chegado ao fim”, aqui necessitamos afirmar que acreditamos, assim como Löwy (2012), que essas expressões e experiências seguem vivas na prática e como inspiração para diversos grupos espalhados pela América Latina, que seguem imaginando e construindo outros mundos possíveis fora e dentro de suas profissões de fé.

O cristianismo da libertação, como outros movimentos sociais e culturais contemporâneos, é, em grande parte, um movimento Romântico [...] um movimento que protesta contra aspectos importantes da sociedade capitalista/industrial moderna em nome de valores pré-modernos – nesse caso, religião e comunidade (Löwy, 2012, p. 65).

Por Crateús, durante os 34 anos de bispado de Dom Fragoso, diversos teólogos foram chamados a participarem de assembleias diocesanas, retiros e cursos. Nas terras desses sertões foi se elaborando e absorvendo uma compreensão coletiva da teologia da libertação como instrumento necessário para mudar a Igreja e uma Igreja diferente para ajudar a mudar a vida do povo mais pobre, nas palavras de Dom Fragoso:

A Teologia da Libertação é leitura necessária. As CEBs, o espaço eclesial para experimentar. O rosto popular da Igreja é a novidade. Mas aqui [Brasil] está sendo planejada a repressão por Ratzinger e a S. Congregação da Doutrina da Fé, o CELAM, D. Eugênio, Padre Boa Ventura Kopplenburg.
Reze por nós...⁴³

Entre eles, o frade carmelita e doutor em Teologia das Sagradas Escrituras, Carlos Mesters, que ia anualmente à região de Crateús e, em 1974, ficou seis meses seguidos morando entre os camponeses pobres. Mesters é um dos criadores do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) e propagador do método popular de leitura da bíblia que se espalhou pelas comunidades pastorais em Crateús. O CEBI produzia livros com poucas páginas, linguagem fácil e popular, que auxiliassem na formação do povo.

Clodovis Boff, Pedro Casaldáliga⁴⁴, Frei Betto, que foi a Crateús logo após sua prisão, Arturo Paoli, Marcelo Barros, entre outros foram frequentadores daqueles sertões, dialogaram com o povo e com as experiências que estavam sendo forjadas ali e contribuíram para a formação da cultura política daquela região. Marcelo Barros assim descreve suas primeiras visitas:

De fato, a primeira vez que estive em Crateús foi na metade da década de 70. Dei um curso bíblico na diocese de Iguatu e quis visitar Crateús. Nos anos 80, a convite de Dom Fragoso, dei três vezes cursos bíblicos para lavradores. Ali

⁴³ Carta a Hildegard em 19.04.1982. Acervo pessoal Maurício Cremaschi.

⁴⁴ Tivemos acesso a duas cartas resgatando a importância dessas visitas para sua trajetória

fiz a experiência de reviver a narrativa bíblica em forma de teatro com homens e mulheres do campo que não tinham facilidade de leitura⁴⁵.

⁴⁵ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

3 A IGREJA DE CRATEÚS E SUA OPÇÃO “PELOS PEQUENOS, FRACOS E PELOS POVOS DO CAMPO”

“Somente utópica e esperançosamente se pode crer e ter ânimo para tentar, com todos os pobres e oprimidos do mundo, inverter a história, subvertê-la e lançá-la em outra direção”.

Ignácio Ellacuría, 1989

“Crateús” é uma palavra de origem indígena. Em termos climáticos, a região possui dois períodos característicos: o chuvoso e o verão. As chuvas se concentram geralmente entre janeiro e maio. As secas e as enchentes se revezam ao longo da história.

Nesse território dos sertões dos Inhamuns-Crateús, no interior do estado do Ceará, em 1964, mesmo ano do golpe militar no Brasil, é criada a diocese de Crateús. Anteriormente, a maioria das paróquias que agora faziam parte na nova diocese estavam ligadas às dioceses de Sobral, Iguatu e Crato. Em 1964, a nova diocese compreendia 13 paróquias do semiárido cearense que se estendiam por mais de dois mil quilômetros, alguns deles, em uma área limítrofe com o estado do Piau: Novo Oriente, Nova Russas, Tamboril, Poranga, Monsenhor Tabosa, Independência, Ipueiras, Tauá, Parambu, Ararendá, Ipaporanga, Quiterianópolis e Crateús. O primeiro bispo designado para a nascente diocese foi Dom Antônio Batista Fragoso, que lá ficou por 34 anos, até sua aposentadoria em 1998.

3.1 Dom Fragoso e a “Igreja-Povo”

Antonio Batista Fragoso nasceu na cidade de Teixeira, no sertão da Paraíba, em 1920, o mais velho dos sete filhos de José Fragoso da Costa e Maria José Batista, camponeses sem-terra. Ingressou no Seminário Arquidiocesano em João Pessoa, em 1934, ordenando-se padre 10 anos depois, e sua origem e infância de camponês pobre marcaram sua trajetória por toda a vida.

No dia 2 de julho de 1944, Antônio Fragoso foi ordenado padre em João Pessoa. Na ocasião, seus pais não puderam comparecer à cerimônia, pois não podiam arcar com os custos de deslocamento, mas quando, em 1957, veio a ordenação para o bispado, a família pôde enfim acompanhá-lo. Após a cerimônia que o sagrou bispo, Antônio Fragoso segue para São Luiz do Maranhão onde atuaria como bispo auxiliar.

Na sua chegada às terras maranhenses, já contava com bastante proximidade com a Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Agrária Católica (JAC) e o Movimento de Educação de Base (MEB). Foi como bispo auxiliar da capital que iniciou sua participação no

Concílio Vaticano II. Chaves nos apresenta, em sua dissertação, uma entrevista concedida por Dom Frágoso para Melo, em 2006:

O Concílio me sacudi a cabeça por dentro, não é? [...] porque eu era um matutinho lá do sertão com um horizonte bem pequenininho e, de repente, me encontrei com 70 teólogos, do primeiro time teológico do mundo e me encontrei com 2200 bispos (2008, p. 47).

Além da participação oficial no Concílio, Frágoso também é um dos construtores e signatários do Pacto das Catacumbas, como citamos anteriormente neste trabalho.

Em 9 de agosto de 1964, Antônio Frágoso é ordenado bispo de Crateús; para cerimônia de posse do bispado, seus pais e irmãos o acompanharam até o sertão cearense. Os primeiros a lhe recepcionarem foram os militares residentes no 4º Batalhão do Exército, sediado em Crateús. A cidade havia preparado uma recepção luxuosa, que destoava da situação da grande maioria dos fiéis. Até o governador biônico Virgílio Távora compareceu à cerimônia.

Em Pedra Branca, esperava-me o comandante do 4º Batalhão de Engenharia e Construção, com seu Estado Maior e outras pessoas representativas da diocese de Crateús que eu não conhecia. Eu sempre fui o filho de camponeses, encabulado, desajeitado, semimatuto, mesmo tendo tido oportunidades que muitos outros não tiveram na vida. Não podia imaginar que me recebessem com tanta simpatia. Na casa paroquial de Independência, o vigário Pe. José Jacques Moura, nos ofereceu um almoço fraterno. À tardinha, saímos para Crateús. Fui recebido no 4º BEC, com um coquetel de amizade pelo comandante e os oficiais. À frente da Catedral, um palanque estava armado para as autoridades e o bispo que chegava. Havia muita gente. Estavam presentes o arcebispo de Fortaleza, D. José de Medeiros Delgado, de quem eu fora auxiliar em São Luís do Maranhão, alguns irmãos bispos, o clero, o governador Virgílio Távora, e todas as autoridades locais (Frágoso, 1982, p. 12).

Chamou muita atenção de Dom Frágoso que, mesmo Crateús sendo uma cidade pobre, não só lhe destinaram uma casa bonita e boa, mas sim uma das melhores da cidade, batizando-a de “Palácio do Bispo”, que no momento que foi apresentada a Frágoso ele pediu para chamarem de “Casa do Bispo”. A casa havia sido preparada pelo padre José Maria Pereira Bonfim, vigário de Crateús por muitos anos, responsável por organizar a chegada do novo bispo.

Recordo-me também, de que pouco tempo depois, me ofereceram um coquetel no bispado. Foram convidadas pessoas da classe média. Houve poucas pessoas das mais pobres dos bairros. É claro que deve ser muito reconhecido a todo gesto de simpatia e amizade. Agradeço de coração. Mas, mostrei que teria ficado mais alegre, se os pequenos e os mais pobres estivessem presentes. [...] Pe. Bonfim, muito cavalheiro e amigo, organizou um segundo coquetel que se realizou no, então, Crateús Clube. Para ele foram

convidadas pessoas dos bairros da cidade. É evidente que havia um gesto de amizade, da parte dele (Fragoso, 1982, p. 16).

O clero da Diocese nascente alimentava a esperança que o novo bispo tivesse uma atuação próxima à de Dom José Tupinambá da Frota, bispo de Sobral, que era um “construtor de civilizações”, criando faculdades, colégios, hospitais, museus, orfanatos, asilos. Dom José Tupinambá foi bispo durante 40 anos e a diocese de Sobral até 1964 compreendia também as paróquias que posteriormente seriam incorporadas à diocese de Crateús: Independência, Tamboril, Monsenhor Tabosa, Nova Russas, Ipueiras, Poranga e Novo Oriente.

Até o governador Virgílio Távora ofereceu a possibilidade de a Diocese firmar convênios com o governo do estado para construções, assim como já faziam outras dioceses. Mas, logo na chegada, Fragoso decepçiona aqueles que esperavam dele essa postura de construtor e se apresenta como um servidor da consciência dos cristãos e um educador (Fragoso, 1982). A partir daí, toda a trajetória de Dom Fragoso é marcada pela tomada de posições corajosas.

“ a sociedade que concentra o poder econômico, político e cultural marginalizando as massas populares, é podre, não cristã. [...] Inspirada nessa visão de fé e nessa esperança, a Igreja de Crateús tenta optar pelos pequenos e os fracos, pelo povo do campo (Fragoso, 1982, p. 19).

Quase toda a área da nova diocese era rural, 12% dos proprietários controlavam 60% das terras e cerca de 51% da população não tinha terra para trabalhar, constituindo-se assim uma massa de camponeses sem-terra, entre eles parceiros, arrendatários, posseiros, assalariados rurais, pequenos agricultores e suas famílias. Essas categorias aspiram à terra como meio de sobrevivência e trabalho, sem, na maioria das vezes, esperar enriquecimento ou com vistas a especulação. Segundo João Pedro Stédile:

Na prática, o termo “sem-terra” foi um apelido popular dado a uma classe social que vive no campo, que os sociólogos chamam de camponeses que trabalham a terra sem ser proprietários dela. Essa classe está dividida em várias categorias sociais de distintos tipos de trabalhadores rurais, conforme o modo como participam na produção (2012, p. 542).

A cobrança de rendas altas era prática comum, assim como a proibição aos camponeses de plantarem sementes de longa duração, o que causava enorme dependência dos donos da terra. O Estado só atendia os grandes proprietários, oferecendo-lhes crédito para insumos, máquinas, sementes e possibilidades facilitadas de conseguirem mais terras. Fragoso também encontrou um território com pouca organização no campo, poucos sindicatos rurais e com grande parte da população pobre apartada dos espaços oficiais de convívio. Como afirma

Christopher Hill (2003), os pobres sem merecimento eram excluídos da sociedade, estavam fora da lei e da Igreja, e assim serviam apenas como um amplo e barato estoque para o capitalismo em desenvolvimento. Além de grande atenção aos camponeses, em seu discurso de chegada não esqueceu de outros sujeitos: “Quero amar os operários desta terra, ajudá-los com o calor do meu entusiasmo, na sua promoção para, ao lado dos seus irmãos, construir um mundo mais justo e mais humano”⁴⁶.

Pouco tempo após sua chegada, começou a acontecer a organização da nova diocese, onde os instrumentos de comunicação e diálogo com o povo sempre tiveram destaque: “Para a comunicação de experiências pastorais começa a ser editado o Boletim Família Diocesana. A equipe responsável: Pe. Helenio, Irmã Mercês e João Crisóstomo de Azevedo do MEB”⁴⁷. O principal instrumento de comunicação que será estudado por nós em outro momento é o Jornal O Roceiro, que nasce da junção de outros boletins e informativos existentes:

1983: Nasce o Roceiro

O boletim do PARTA (Parambu e Tauá) nasceu em 1972 propondo as comunidades escutar a palavra de Deus presente não somente na Bíblia Sagrada, mas também na vida das comunidades. Em Poranga nasce outro boletim: “Serra Macambira”.

Em 1983 a CPT começa a editar “O Roceiro”, que depois de poucos números se junta ao “Retrato das Paróquias”⁴⁸.

Desde o início de sua publicação, O Roceiro, como um jornal popular, agrega ao seu processo de elaboração elementos de formação — era preciso entender mais e melhor o lugar e as pessoas que nele vivem — e de organização, sobretudo o seu fomento, estando atentos a sempre noticiar iniciativas organizativas levadas a cabo pelas diversas comunidades dispersas pelo imenso território da Diocese. Ana Lúcia Ferreira, de Crateús, conta um pouco da sua experiência no jornal:

Caminhos que trilhei

Como esquecer os momentos de produção do Jornal O Roceiro ao lado da irmã Jacinta, Rogério, Fabíola e todos que eram responsáveis por este meio de comunicação tão significativo para a luta do povo e que até os dias atuais divulga as lutas, experiências, conquistas e vitórias de nossa gente? Todas essas experiências me fizeram entender a importância de um engajamento político, me filiei a um partido político e participei de uma campanha como candidata a prefeita de Crateús, no anos de 1988⁴⁹.

Para Ralph Della Cava:

⁴⁶ O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

⁴⁷ O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

⁴⁸ O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

⁴⁹ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

Ao mesmo tempo, ela [a Igreja] contribuiu para que novos grupos sociais, sobretudo de cunho popular, tais como comunidades eclesiais de base entre outros, pudessem participar de maneira efetiva dessa renovação. Essa participação popular se tornou possível, em grande parte, porque a Igreja foi capaz de colocar seus quadros, seus agentes pastorais e os meios técnicos disponíveis — de mimeógrafos a pequenas gráficas — a serviço da organização daqueles que não tinham acesso aos grandes meios de informação. Não foi portanto mera coincidência, e isto interessa de perto à nossa análise, o fato de que no auge da efervescência política dos movimentos sociais no final da década de setenta, emerge com força o que se convencionou chamar de “comunicação popular” [...]. Praticamente, não havia comunidade que não tivesse alguma forma de comunicação própria, como boletins de notícia, grupo de teatro ou oficina de fundo de quintal para produzir cartazes. Quase sempre eram os militantes ou os próprios membros dos grupos, e não organizadores ou profissionais vindos de fora, que escreviam para as publicações e as editavam, produziam peças e nelas trabalhavam como atores, assim como desenhavam e distribuía seus próprios cartazes (1991, p. 13).

Nesse período, mesmo as tradicionais editoras católicas como a Vozes e a Paulinas passaram a ter, em seu catálogo, diversas publicações sobre comunicação popular. Uma das principais autoras do período que figurava constantemente na Vozes era Regina Festa. Essas publicações, favorecidas pela excelente malha de distribuição das editoras católicas, chegavam a dioceses do país inteiro, subsidiando o trabalho das equipes que acompanhavam as comunidades. Veículos de comunicação popular eram criados de norte a sul do Brasil, seja nas periferias urbanas ou entre as comunidades camponesas. Multiplicavam-se os jornais mimeografados, muitos não passavam das primeiras edições, junto a eles panfletos, fanzines e microfones radiofônicos ocupados pelas palavras impressas e faladas. As reflexões da teologia da libertação ganhavam as ruas. Via-se, na prática, acontecer o que sempre preconizava Gutiérrez, “o lugar da teologia não é a academia, mas a comunidade eclesial” (2014, p. 14).

Em uma carta endereçada a Adolfo Pérez Esquivel⁵⁰, de 15 de julho de 1974, Fragoso reflete sobre os caminhos para organização popular e a necessidade de existirem periódicos que funcionem como uma “tribuna livre” para expressar as opiniões e denúncias populares. Na mesma carta, trata sobre a edição de um de seus livros em espanhol com o título *El Evangelio de la Esperanza* e que não foi publicado em português, por conta do contexto de intensa repressão e censura vivida no período.

Um tema muito presente nos veículos de comunicação do período, tema de estudo e luta muito caro a Fragoso, e que foi ganhando uma importância crescente em seu bispado é o

⁵⁰ Arquiteto, ativista pelos direitos humanos, agraciado com o prêmio Nobel da Paz em 1980.

da não-violência ativa. O tema articula um conjunto de bispos, padres, religiosas e leigos na América Latina, com uma agenda de encontros continentais e nacionais onde aprofundavam os debates e tiravam tarefas concretas. Além de Fragoso, também tinham engajamento no Brasil Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Aloísio Lorscheider, Dom José Maria Pires, Dom Angélico Sandalo, Dom Lelis Lara, Dom Tiago Postma e Dom José Rodrigues de Souza.

Dom Paulo Evaristo Arns faz a apresentação do livro *A força da não violência, a firmeza permanente*, organizado por Dom Fragoso e publicado em 1977. Em seu texto, enfatiza que, numa sociedade dominada pela técnica e pelos poderes econômicos, o termo pobre é colocado por esses poderes como próximo do ridículo, mas que são pequenas ações e projetos que podem converterem-se em elementos de transformação social. A forma da assinatura identifica a filiação e compromisso de Dom Paulo: “Um grande abraço de um companheiro pobre, Paulo Evaristo, Cardeal Arns, São Paulo, 29 de abril de 1977” (Fragoso et al., 1977, p. 7).

Em carta a Dom José Rodrigues, datada de 22 de agosto de 1980, Fragoso aborda o tema:

- 1 – É básico estimular e articular as experiências de prática não-violenta no NE.
- 2 – Com este objetivo o itinerário poderá ser o seguinte: eu escrevo a você com a proposta que convergimos.
- 3 – Se você concorda, uma vez que João Pessoa aceitou a responsabilidade de velar pela busca de uma coordenação – você se comunicará com os interessados.
- 4 – Sua carta será dirigida só as experiências com certa prática e mística, convocando-os com certa prática e mística, ainda este ano, em Juazeiro da Bahia⁵¹.

Em 1º de janeiro de 1981, desta vez em carta para uma certa Hildegard, Fragoso retoma o tema da não-violência e suas articulações internacionais, mencionando um encontro que irá acontecer em fevereiro, em Riobamba, no Equador, que ele não poderá comparecer, mas que padre Alfredinho irá como delegado da diocese. Na carta, também menciona como o governo brasileiro continua implacável com as lutas populares dos indígenas, camponeses, operários e nas periferias, e como é urgente suscitar uma atitude não-violenta no povo. Fragoso também lamenta como a maioria dos bispos não descobriu a força do compromisso não-violento, que exigiriam gestos coletivos de denúncia da violência institucional e das respostas violentas. Fragoso e os construtores da não-violência ativa rechaçavam aqueles que diziam que só a luta armada seria capaz de vencer a ditadura, mas também não aceitava a afirmação contrária:

⁵¹ Acervo pessoal Maurizo Cremaschi. Cedida.

“Só os cristãos da não-violência de inspiração evangélica são capazes de libertar o povo oprimido”.

Esta atitude sectária e farisaica nos espreita a cada passo da luta.

O cristão da firmeza permanente sabe que, pelos caminhos da não-violência ativa, está contribuindo decisivamente para um amanhã fraterno e livre.

Mas sabe que muitos outros lutam pela justiça, por outros caminhos, com doação total e apaixonada certeza de que todo homem deve ser respeitado.

O diálogo aberto e desarmado permitirá uma articulação básica de todos os que acreditam na dignidade humana (Fragoso et al., 1977, p. 13).

Também na apresentação que faz do livro *Firmeza Permanente* (1977), citado acima, Dom Fragoso frisa os clamores e reivindicações que se ouvem por todas as partes do Brasil, evocando indígenas, posseiros, peões, biscateiros, boias-frias, prostitutas, bêbados, presos políticos, sem-terra, em suma, os pobres e oprimidos, que reivindicavam, mas também buscavam saídas coletivas de luta contra a violência implacável do governo e dos poderes do dinheiro.

3. 2 Crateús, a seca e a exploração do trabalho

“A Diocese de Crateús é um dos principais lugares sociorreligiosos do Brasil”, é assim que Michael Löwy (1991, p. 12), um dos mais reconhecidos estudiosos da teologia da libertação, sua história e atualidade, a nomeia. E como era Crateús nesse período? Quem nos conta é o próprio Fragoso em um relato publicado em 1973 pelo *Boletim da Pastoral Operária*:

[...] cidade de 23 km. Não há asfalto, nenhuma indústria. A agricultura nos moldes do 2.000 a.c. produz para o povo comer 8 meses do ano. Consequência: evasão do povo para outras regiões. Sobretudo quem estudou se manda para outras terras. Evasão de Capital. Parece incrível que o Ceará ajuda outros estados. Funciona de maneira seguinte: tudo é mais caro em Crateús: gasolina, etc. No tempo de safra os preços são mais baixos e quem vem comprar paga menos nessa hora (ilegível) exige mais pelo que traz para a terra do Ceará. O salário mínimo é de 96 cruzeiros. O governo para “resolver” os problemas do povo organiza as frentes de trabalho. O operário ganha (ilegível) por dia e paga para dormir e deve comprar na barraca do chefe, etc. Volta para casa só de 15 em 15 dias com um salário de 2,50 por dia. Descontando os domingos que não trabalha, não ganha, porém paga para dormir. Assim foi solucionado o problema do povo. O povo conhece os candidatos a cargos políticos na hora das eleições, o que é um fator de alienação porque impede de o povo mesmo ser sujeito de sua história. A imagem de Deus vivo está sendo respeitada? Qual a resposta que a nossa fé deve dar a esta situação? Ou em outras palavras: como superar esta iniquidade? Há vários passos a fazer. Em primeiro lugar conscientizar o homem para que acredite em si mesmo como sujeito de sua própria história. Em segundo lugar: ajudá-lo a acreditar em sua comunidade; é muito importante que o homem tenha esta fé a partir de coisas pequenas que o ajudam a ter confiança em si. Por isso damos muita importância a micro-realizações, nas CEBs o homem é sujeito. Lá aprende a se organizar. Lá descobre a dimensão política das coisas. Lá ele enfrentará como homem livre

o esquema da repressão Qual o resultado do nosso trabalho? Pouco, se olhamos as realizações materiais. Muito se acreditamos que cada vez que um homem se descobre e se liberta está ajudando a libertação mundial⁵².

No relato, Fragoso pinta o retrato da vida do povo com quem convivia diariamente e nos dá uma amostra da conjuntura daquele período. A seca constante, a ausência do Estado de forma efetiva para que os camponeses e seus filhos pudessem continuar a viver no campo. Fugindo da fome se alarga o êxodo rural, multidões migram do campo para cidade entre os pobres, mas também entre os remediados que estudaram um pouco. Quem não consegue, vai ficando para trás, vai ficando no sertão sofrendo com os preços altos e a exploração do trabalho. Na época da safra, quando o camponês tem um pouco a vender, os preços caem e poucos tostões ficam em seu bolso. Quando, meses depois, precisa comprar mais um saco de farinha ou feijão, os preços já não são possíveis. Sobre a estiagem, eram comuns na região comentários como “a seca veio porque a gente mereceu” ou condicionando a existência da seca à vontade de Deus⁵³.

Por ocasião da seca, a fome e o desemprego apertam demais. A exploração aumenta. Nesse tempo, o êxodo é enorme. Em 1972, saíram de nossa cidade, em busca de trabalho, uma média de 6 mil pessoas. A maioria não tem casa própria. Mora na terra dos outros, ficando sujeitos as suas exigências. Não recebem dos Poderes Públicos nenhuma ajuda para agricultura. Trabalham só com a enxada, foice e roçadeira. Instrumentos esses, muitas vezes, emprestados⁵⁴.

O jornal *O Roceiro* relata que, na seca de 1970, o povo do campo foi para as cidades, deixando as ruas cheias de pessoas famintas. Mesmo entre as casas da periferia de Crateús, era comum crianças ainda muito pequenas morrerem de fome. Inicialmente, as autoridades e alguns comerciantes distribuíram um pouco de comida, o que não resolveu a situação nem a curto prazo, pois a comida acabava e o povo voltava às ruas com fome e exigindo alguma ação do governo. Em maio de 1970, ficaram quase uma semana pelas ruas da cidade de Crateús. Em junho, se deu a instalação das Frentes de Emergência que pagavam um salário miserável, mas impedia mais mortes por fome. Naquele período, o principal trabalho era abrir estradas. Os que se alistaram e eram selecionados passavam a semana no local de trabalho, alguns se deslocavam com as famílias formando grandes agrupamentos próximos às obras de pessoas mal alimentadas e vivendo em situação de mau alojamento e pouco cuidado sanitário.

⁵² Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Órgão\Boletim Pastoral Operária.

⁵³ Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Documento sobre a Declaração dos Direitos Humanos versão popular, elaborada por Dom Fragoso.

⁵⁴ Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Documento sobre a Declaração dos Direitos Humanos versão popular, elaborada por Dom Fragoso

A proliferação de doenças era comum, gerando muitas mortes, sobretudo de crianças, que eram mais frágeis, situação retratada em larga medida em canções e folhetos de cordel. Ainda recolhido do jornal *O Roceiro*, temos o relato e apontamentos sobre outra grande seca que assolou a região no período de 1979 a 1984:

A maior seca de nossa história foi de 1979/84. Um tempo de muito sofrimento: fome, sede, humilhação... Foi também, um período de muita luta, conquistas, solidariedade... Uma “escola” onde muitos aprendemos.

Alguns dados da realidade:

- a) Em todas as cidades aconteceram grandes manifestações, reclamando mais frentes de trabalho e que mulheres e jovens fossem alistados. Reivindicavam melhores condições de trabalho, assistência à saúde, transporte gratuito para os que trabalhavam longe, água para beber e em potes, que trabalhos fossem feitos em benefício das próprias comunidades, para todos.
- b) Em toda região de Crateús foram alistadas 17 mil pessoas. Muita gente sobrou. As obras, em geral, eram em grandes propriedades. Houve feitor, ponto e empreitada. Muitos trabalhavam sob a fiscalização do exército, as ordens do feitor, bebendo água suja e quente e um tanque de cimento e com muita fome.
- c) O salário era metade do salário mínimo legal. O pagamento, muitas vezes, era feito em gêneros, de má qualidade. O “cestão” era uma grande humilhação, pois as condições para recebê-lo eram terríveis. Muita gente dava agonia nas filas. Em geral, os trabalhadores eram tratados com muita grosseria.
- d) Muita corrupção: alistavam gente que não precisava comerciantes, proprietários... trabalhadores fantasmas. Os dias descontados por ausência dos trabalhadores iam para o bolso dos militares. O pagamento era feito com atraso, o dinheiro ficava no banco. Nas bodegas: compravam fiado mas só sabiam o preço das mercadorias no dia de pagar. Campanhas foram feitas na TV... mas aqui, nada chegava!⁵⁵

Do relato de Fragoso e dos excertos de outros documentos analisados, nos chama atenção suas descrições das Frentes de Trabalho, também chamadas de Frentes de Emergência. Quando a seca se prolonga, são usadas pelo governo não como uma política de assistência social, mas sim como um mecanismo que ajuda a conter a revolta popular expressada, sobretudo, nos saques. Importante lembrar que os saques, assim como ameaças, invasões e reuniões, já eram elementos da cultura política dos camponeses no sertão e utilizados como formas de lutas políticas em um contexto limitado pela seca. Imersos em pequenos ou grandes deslocamentos, os retirantes acionavam os saques talvez como último recurso à sobrevivência, já que o mesmo transgredia valores morais tradicionais, mas, ao mesmo tempo, a ação direta expande seus horizontes de negociação política com o Estado e os latifundiários como possibilidade concreta de ação popular. Frederico de Castro Neves (2000) afirma que uma

⁵⁵ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

cultura tradicional de rebeldia se estabelece entre os camponeses do semiárido, alterando as bases de negociação política e as formas de organização do trabalho na região. De acordo com Neves: “a crise em suas formas mais agudas — a seca, a escassez, a fome — autoriza uma quebra deste pacto paternalista quando a proteção não é suficiente” (2000, p. 193).

Encontramos um relato no jornal *O Roceiro*⁵⁶ de saques na cidade de Parambu por ocasião da seca dos anos 1970, em queos trabalhadores rurais forçaram a porta de um Armazém onde eram guardados gêneros alimentícios que deveriam ser distribuídos na situação de calamidade pública e não eram. Também anota-se que comerciantes abastados se aproveitaram da situação para se apropriarem de uma grande quantidade de comida do Armazém saqueado. A polícia prendeu sete homens, todos camponeses, pobres que não tinham nada para si a não ser seus braços. Eles foram expulsos da cidade e expostos como ladrões. Na ocasião, o Padre José Pêdandula, que se encontrava na Paróquia de Tauá, visitou os presos antes da expulsão da cidade e criticou publicamente o prefeito do município pela não distribuição dos alimentos.

Também encontramos registros de saques e ameaças (quando as autoridades conseguiam fazer distribuição de alimentos e retardavam os saques) nas cidades de Crateús, Independência, Novo Oriente e Nova Russas. Em Novo Oriente, a cidade foi ocupada pelos camponeses que saquearam os gêneros alimentícios guardados nos armazéns da Companhia Brasileira de Armazenamento (Cibrazem). Além de saques, havia manifestações em vários municípios da região, geralmente organizadas pelos Sindicatos de Trabalhadores Rurais ou mesmo por grupos de jovens ou de mulheres. Em alguns casos, os protestos juntavam mais de mil pessoas e reivindicavam comida, terra e trabalho. Também documentos eram elaborados no processo de reivindicação dirigidos, principalmente, às várias esferas de governos. Até uma greve foi registrada em 1983 em uma das Frentes de Trabalho, o Bolsão Santa Fé, em Crateús, como forma de protesto ao atraso no pagamento dos trabalhadores e à situação de fome a que estavam submetidos. Foi no Bolsão de Santa Fé que trabalhou o Padre Alfredinho, suíço que viveu por longo tempo em diferentes paróquias da diocese de Crateús.

Em 15 de março de 1989, durante uma greve na cidade de Tauá, 150 camponeses esfomeados também entraram no Armazém da Cibrazem e de lá retiraram alimentos. A resposta da polícia foi apelar para violência física, tiros, perseguições e prisão de cinco pessoas que haviam empreendido o saque, entre elas uma mulher grávida de cinco meses e outra em período de amamentação. No dia seguinte, o delegado sindical Vicente Cavalcante Holanda, também

⁵⁶ O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

de Tauá, foi assassinado na frente de seu filho, uma criança. Holanda era da comunidade Marroás, a mesma de onde vieram os trabalhadores que saquearam a Cibrazem. O assassinato aconteceu na véspera da eleição do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tauá (Fontes, 2014).

Sobre esse contexto, Fragoso escreve à mesma Hildegard em 19 de maio de 1983⁵⁷, avisando que a seca está definitivamente instalada na região e as cacimbas, açudes e reservatórios já contam com pouca água. O governo criou um milhão de postos precarizados de trabalho nas Frentes de Emergência para uma demanda de 20 milhões de pessoas atingidas pela seca, pagando a metade do salário mínimo. Fragoso contava que os esforços da diocese estavam em reunir o povo nas comunidades para refletir sobre a situação e organizar as reivindicações, sempre junto aos sindicatos e movimentos populares. As reivindicações incluíam trabalho para todos os adultos, salários melhores e abastecimento de água a preços populares.

Em uma carta no ano seguinte, Fragoso relata também a Hildegard que, mesmo sendo um ano de chuvas, os camponeses continuam sofrendo, pois não tinham sementes para plantar e muitas famílias não conseguiam aproveitar as chuvas, o que acentuava sua dependência do governo. Além do alto preço dos alimentos, a luta contra a carestia se incorporava como bandeira popular e era incentivada pela diocese.

A seca e a estrutura social sustentada por ela era posta em xeque nas várias formas de protestos que contamos aqui, alguns característicos, outros antecipando as formas de luta que estavam ainda por chegar como uma constante. A luta e a criatividade do povo se equilibrava naquele tempo em que forjavam outra realidade que deriva de longos processos sociais, intensificados em momentos determinados e “avesso ao conhecimento, o tempo real renega a história, que tem o seu próprio tempo, além do calendário ou do relógio, pautado por acelerações, retardamentos, aparentes repetições de percursos similares, evidenciados, nas características mutantes dos regimes de historicidade (Godinho, 2017, p. 34)”.

As cercas, o latifúndio, a falta de compromisso do governo, a fome e as migrações que eram destampadas com a chegada da estiagem também viram ponto de reflexão nas atividades nas Igrejas e comunidades, como eram também celebradas as conquistas, apoiadas as reivindicações e fomentadas formas de protestos que foram historicamente desenvolvidas pelas igrejas, como o jejum.

Em 1981, no mês de agosto, padre Alfredinho fez um jejum de nove dias na Igreja de São Francisco, que não foi escolhida à toa, trazendo à tona o simbolismo do seu santo padroeiro

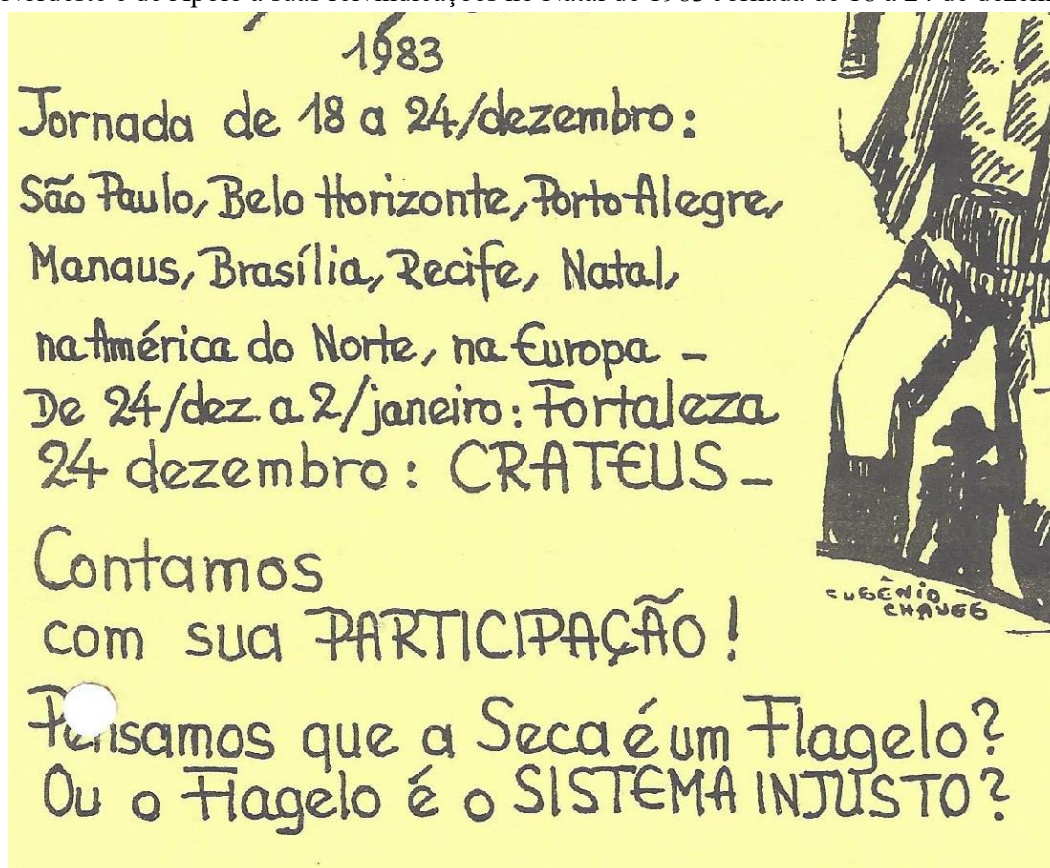
⁵⁷ Acervo pessoal Maurício Cremaschi

e sua opção pela pobreza. No período do jejum, a Igreja de São Francisco também funcionou como lugar de acolhimento aos camponeses que vinham do interior para a cidade em busca de alimentos, ficando conhecida no período como Igreja de São Francisco dos Flagelados. O jejum como gesto evocava a necessidade de penitência tão propagada pela Igreja Católica. O padre convidava os fiéis a “repartirem a fome” e oferecerem seus alimentos a quem sofria com a fome derivada da seca há muitos meses. O jejum nessa realidade também é uma forma de protesto.

Em 1983, vários religiosos e leigos realizaram um jejum de três dias, chamando atenção para o sofrimento e miséria sofridos por muitas famílias sertanejas. Essa ação foi nomeada como “Jejum Internacional de Solidariedade às Vítimas da Injustiça no Nordeste e de Apoio a suas reivindicações no Natal de 1983 Jornada de 18 a 24 de dezembro” (Figura 1). Além de Crateús, a Jornada aconteceu em igrejas de Fortaleza, São Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre, Manaus, Brasília, Recife, Natal, além de cidades da América do Norte e Europa.

A Jornada acontecia na véspera do Natal de 1983 e o texto escrito pelo grupo organizador do protesto para o panfleto de divulgação, que circulou pelas cidades onde aconteceriam os jejuns de solidariedade, conclamava que os fiéis, sobretudo aqueles que viviam nas dioceses, gastassem menos nas festas de fim de ano e destinassem o que fosse possível para as famílias sertanejas que sofriam com a seca.

Figura 1: Cópia do panfleto do “Jejum Internacional de Solidariedade às Vítimas da Injustiça no Nordeste e de Apoio a suas reivindicações no Natal de 1983 Jornada de 18 a 24 de dezembro”



Fonte: Arquivo Sian, dezembro de 1983.

A partir dali, começaram uma Campanha chamada Porta Aberta aos Famintos (PAF). A Campanha estimulava várias famílias que residiam nas cidades a pregar na porta de suas casas um cartaz verde com as letras PAF. Assim, os que vinham à cidade com fome sabiam que podiam ser acolhidos com comida nessas casas. A situação no ano de 1983 era trágica. Era o quinto ano seguido de uma intensa estiagem. A Igreja calculava que 20 milhões de pessoas foram atingidas e empobreciam ao longo dos anos pelo efeito perverso da falta de políticas de convivência com a seca. No período, se aprofundou a miséria nos sertões nordestinos, levando à fome, desnutrição e morte, sobretudo de crianças que, por vezes, não tinham ainda registro e não ganhavam atestado de óbito, não sendo contabilizadas entre os mortos. No município de Ipaporanga, por falta de alimentação adequada, uma cegueira noturna acometeu parte da população:

Outro fato, que não esquecer, nestes cinco anos que a seca assolou nossos sertões nordestinos, na comunidade Cajá dos Quadros, município de Ipaporanga, grande parte dos seus integrantes, independente da idade, ao entardecer, começava a ficar sem enxergar. Característica própria da “cegueira noturna”. O que fizemos para superar a falta de vitamina A? A catequista Eliza Elza Rodrigues Cavalcante Melo, conhecida por Elza fazia a

distribuição de casa em casa, da multi-mistura oferecida por nós, da Equipe Paroquial. Então, ela fez isso, durante meses, alimentando aquela gente desnutrida, até à recuperação total da visão (Fontes, 2014, p. 104).

Na cidade de Nova Russas, durante a seca de 1983, formavam-se filas que duravam dias em frente à sede do Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição na espera da distribuição de alimentos. Os camponeses denunciavam que quando os caminhões chegavam à sede do município já haviam deixado nas fazendas os melhores itens como charque, sardinha, leite e óleo. Para os pobres, sobravam arroz em casca, feijão duro, farinha e rapadura de qualidade ruim (Fontes, 2014).

Em 4 de novembro de 1983, a diocese torna público o documento *Irmãos na Caminhada*⁵⁸ e no tópico “procurando comida”, narra a revolta de camponeses em Nova Russas durante uma manifestação que chegou a juntar mais de 1.500 pessoas que pediam por comida e não foram atendidas. Ao serem ignoradas, a multidão vai em direção aos Armazéns de Luís Ferreira Carvalho e Francisco Carvalho da Silva, vereadores do PDS, e de lá levaram alimentos para suas famílias. O documento sugere que os cristãos lembrem de três trechos da bíblia antes de condenar o saque aos Armazéns: “O pão de cada dia nos dá hoje”, “Eu tive fome e tu me deste de comer” e “Felizes os que são perseguidos por causa da justiça”.

Ainda em novembro do mesmo ano, uma carta aberta é redigida e encaminhada a mais de uma dezena de destinatários dos governos municipais, estadual e federal. A carta é assinada por camponeses e integrantes das CEBs e CPT da diocese de Crateús. Esta carta é a segunda para os mesmos destinatários e remete à primeira, enviada ainda em março.

Agora fazemos um balanço da realidade vivida neste duro ano de seca e injustiças, das poucas respostas vindas das autoridades, ao mesmo tempo em que reafirmamos e renovamos nossas denúncias e reivindicações. De modo geral nos municípios da região de Crateús, o número de empregados dos Bolsões da Seca, subiu, inclusive com significativo número de mulheres, que às custas de muitas lutas e humilhações, conseguiram entrar no Plano de Emergência. Em Crateús são mais de 4 mil mulheres empregadas; em Nova Russas, cerca de 3 mil, etc. Mesmo assim ainda há um grande número de pessoas necessitadas em todos os lugares que não conseguiram se empregar⁵⁹.

O alistamento das mulheres era uma pauta defendida desde a primeira missiva que se concretiza parcialmente ao longo do ano, no entanto, também relatam as muitas humilhações e o tratamento ainda pior dado a elas nas obras, e casos de abortos após intenso esforço físico

⁵⁸ Documento *Irmãos na Caminhada* in FONTES, Ir. Cleide. Rastros agrários: da terra o brotar da cidadania. Fortaleza: Gráfica Encaixe, 2014.

⁵⁹ Carta aberta às autoridades. Novembro de 1983. Arquivo do SIAN.

nas obras são relatados nas cidades de Crateús e Tauá. A carta também denuncia a morosidade e as humilhações sofridas no cadastramento dos camponeses para as obras, fazendo com que muitos desistam e optem pela migração para as cidades como forma de sobrevivência, “os trabalhadores, em muitos lugares, têm recebido humilhações. Somos chamados de ‘sem-vergonha’, ‘vagabundos’, ladrões’⁶⁰.”

Nos Bolsões não havia liberdade de organização para os trabalhadores. Integrantes das Comunidades de Base que tentavam organizar as reivindicações muitas vezes eram dispensados. Missas eram proibidas nas áreas dos Bolsões. Sem poder reclamar, os camponeses trabalhavam com fome e doentes. Mesmo diante da situação degradante, o trabalho nas obras era a chance de sobrevivência para milhares de famílias sertanejas, por isso, na carta de novembro de 1983, continuavam reivindicando que o alistamento para o trabalho alcançasse mais pessoas e que fosse respeitado pagamento de um salário mínimo para todos os alistados.

Na lista de reivindicações também contavam a liberação dos trabalhadores para cuidarem do plantio sem cortes no salário, o fornecimento gratuito de sementes para o plantio, que deveriam ser entregues com base no quadro de associados dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, que as obras públicas que os trabalhadores estavam construindo pudessem ser usadas por eles e não apenas pelos latifundiários e, por fim, um tratamento — humano — a todos os trabalhadores alistados, sejam homens, mulheres ou jovens.

A carta datada de 27 de novembro de 1983 era assinada por 60 trabalhadores dos municípios de Tauá, Parambu, Independência, Crateús, Novo Oriente, Tamboril, Monsenhor Tabosa, Nova Russas, Ipueiras e Poranga. Além dos trabalhadores, também firmaram o documento a CPT diocesana e a CPT Regional NE 1, que abrangia todas as dioceses cearenses, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Crateús e Tauá, a Frente Social Cristã, a União das Mulheres Cearenses, a Pastoral Familiar da diocese de Crateús e subscrita pelo bispo, Antônio Batista Fragoso.

Também em 1983, foi editado pela Comissão Pastoral da Terra, em parceria com o Centro de Estudos e Pesquisa e Assessoria Comunitária e Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase), o livro *O Genocídio do Nordeste* que contabilizou os que foram mortos por fome, doença e pobreza em decorrência da seca nos cinco anos em que o sertão agonizou entre 1979 e 1983. Só no município de Nova Russas foram 100 mortos. O documento foi coordenado por Herbert de Souza, o Betinho. A publicação conseguiu identificar e relacionar cinco mil pessoas mortas em todos os estados nordestinos, registrando seus nomes

⁶⁰ Carta aberta às autoridades. Novembro de 1983. Arquivo do SIAN.

no livro. A publicação também apontava que, em 1983, haviam 16.200.000 nordestinos em situação de miséria extrema. A religiosa Cleide Fontes, que atuou por anos em vários municípios da diocese de Crateús, narra o que viu nesse período, da fome à repressão:

Vi o caso de famílias de 11 pessoas com apenas 3 sobreviventes. Vi famílias que se alimentavam de calangos assados. Vi intimações, prisões e processos de companheiros. Vi trabalhadores alistados nas frentes de serviço receberem o miserável salário de Cr\$ 15.300,00, do qual se descontava ainda Cr\$ 4.950,00 cruzeiros, menos de um terço do salário mínimo da época. [...] Vi maltrato de trabalhadores nas frentes de Emergência, relatados em carta aberta ao povo e às entidades. [...] Vi mães que deram à luz e abortaram nas frentes de emergência. Vi homens que morreram de fome no caminho do trabalho. Vi mães que açoitavam os seus filhos menores, de tão aperreadas por não terem alimentos para dar às crianças que choravam o dia todo. Vi jovens e adultos com cegueira noturna durante dias e meses. [...] Apesar desta vida miserável, o povo insistiu com coragem nas ruas, nas repartições municipais, exigindo emprego e comida. Quando as autoridades não o recebiam, procuravam armazéns e mercados, lançava mão daquilo a que tinham direito. Muitos resistiam à morte através desse atos dos gestos de solidariedade e partilha fraterna de muitos irmãos (2014, p. 121).

O *Livro de Tombo* da paróquia de Parambu de 1983 afirma que a população está em situação de extrema miséria e as crianças pedem esmolas na rua, algo nunca visto antes naquele município. Os camponeses e os pobres da cidade se endividavam nas bodegas tentando fugir da fome e se fazendo escravos das dívidas e ameaças. A situação de Parambu não era uma exceção naquela região castigada pela estiagem.

No mesmo *Livro de Tombo*, localizamos o relato do enterro de um trabalhador das Frentes de Emergência, que morreu em serviço. Ele tinha 43 anos, estava alistado no Bolsão de Acarape e morreu voltando à obra após o almoço. Seus companheiros de trabalho afirmaram que ele já estava doente e, mesmo assim, passou a manhã inteira no trabalho pesado, puxando água da cacimba para aguar a parede do açude e que o feitor não o dispensou do trabalho árduo mesmo reclamando da doença. No velório, os mesmos companheiros de labuta decidiram que o corpo do “cassaco”⁶¹ também deveria ser velado no barracão da obra e seguiram os trabalhadores carregando o caixão até lá em um ato simbólico responsabilizando o trabalho exaustivo, o feitor, o dono do açude e o governo pela morte de um deles.

Longe de casa e da família, e para ganhar pouco, os camponeses trabalham em obras públicas, muitas delas localizadas em propriedades privadas, sem condições dignas de trabalho, higiene ou alimentação. Mas ali, na convivência cotidiana, compartilham vivências comuns, as

⁶¹ Forma pejorativa como eram conhecidos os trabalhadores das Frentes de Emergência

lembranças, o pão e a cachaça, estabelecem um conhecimento mútuo, compartilhando a miséria e a solidariedade em meio ao trabalho duro. A resposta que a fé pode dar a essa situação é a pergunta motivadora da ação da Igreja de Crateús. Em sua resposta, a palavra é organização.

Em um documento de 1973, camponeses reclamam que receberam, no encerramento das Frentes de Emergência daquele ano, menos do que o estabelecido por lei e que houve protestos por conta disso. Além das denúncias em torno do trabalho duro e desigual nas Frentes, a diocese denunciava também que, na época da seca, muitas pessoas eram vendidas “quase” como escravas.

Em junho de 1992, em mais uma carta endereçada a Hidelgard, Fragoso relata e agradece o recebimento de uma doação em dinheiro para os atingidos pela terrível seca daquele ano. Também conta que outras pessoas fizeram doações e como o dinheiro foi gasto: criando um fundo de projetos alternativos. A escolha para criação do fundo, segundo Fragoso, tinha o objetivo de evitar o assistencialismo e, naquele ano, ia subsidiar 70 microprojetos, que atingiam cerca de 500 famílias nas áreas de produção artesanal, criação de animais, hortas comunitárias, pequenas obras, etc. Além da criação do fundo, a diocese estimulava as reivindicações populares por trabalho e água, incidindo para deixar público a máxima já conhecida de que o problema do nordeste não eram as secas periódicas e sim as cercas que controlavam terra, água e recursos naturais. A seca já encontra o nordeste na miséria e aprofunda essa realidade, e só a organização popular teria força para mudar essa história. O ano de 1992 marca a consolidação da hegemonia neoliberal no Brasil. Para Godinho, recorrendo a Foucault e Scott:

Com o agravamento das condições de vida resultantes do neoliberalismo, com formatos diferenciados em contextos distintos, os seres humanos agiram sobre o real de três maneiras. Em primeiro lugar, através das “lutas imediatas”, em paráfrase de Michael Foucault, enquadram os formatos da resistência – cotidiana ou esporádica – que permitem viver evitando danos maiores. Em segundo lugar, o formato da fuga, através de zonas de refúgio, com a subalternidade como uma impossível identidade. Em terceiro, através da ação coletiva, que assumiu formatos variados, reencontráveis em outros momentos da história. Esses momentos, associados a um épico destacado, merecem lugar de memória pelo caráter marcante das vidas. Transportam consigo uma mudança profunda, ainda que possa posteriormente ter sido subsumida pelo movimento da história (2017, p. 39.).

Em reportagem sobre as Frentes de Emergência, a revista *Veja* de julho de 1970 apontava que, durante visita do ditador Emílio Garrastazu Médici à Frente de Crateús, em 3 de junho, lá haviam 2.500 homens. Um mês depois, na data de publicação da revista, a Frente tinha 11 vezes esse número, chegando a 27.500 pessoas trabalhando na construção de estradas, açudes e projetos de irrigação. Aqui lembramos a afirmação de Geneviève Bollème, “Não é o

número que determina politicamente o povo, mas a maneira como ele se reúne (1988)”. O povo pode ser definido como a população que habita um lugar e este modo de habitação tem múltiplas formas de sociabilidade e convivência. no caso das Frentes de Emergência, o convívio em condições de miséria intensificadas pela seca e a luta individual e coletiva para fugir dela se revezam naquele espaço de trabalho que passava longe de garantir dignidade para os quase 30 mil homens e suas famílias.

Na reportagem citada acima, Raimundo Feitosa Sales, trabalhador da Frente de Crateús, afirma: “Sujeição de trabalhar o dia todo para ganhar dois cruzeiros e comprar mantimentos com esse dinheiro é o mesmo para quem não quer ver a família morrer de fome”⁶². Quando findavam as Frentes de Emergência, a solução encontrada por muitos desses homens era a migração para o sudeste brasileiro, em busca de trabalho. Sobre a migração de camponeses, Klaas Woortmann diz:

Camponeses são, além de produtores de alimentos, produtores também de migrantes. Por isso, áreas camponesas já foram chamadas de “celeiros de mão de obra”. A migração de camponeses não é apenas consequência da inviabilização de suas condições de existência, mas é parte integrante de suas práticas de reprodução. Migrar, de fato, pode ser condição para a permanência camponesa (1990, p. 35).

Marilda Menezes situa como os migrantes buscavam prioritariamente pelos empregos nas indústrias em grandes metrópoles, como São Paulo, no entanto, o destino profissional mais comum era a construção civil, que avidamente consumia o vigor e a juventude de quem chegava. Se “dessem sorte”, os canteiros de obras representavam um transitório antes de chegar à fábrica e a certeza de carteira assinada e direitos trabalhistas.

Os migrantes internos constituíram uma força de trabalho importante na formação da classe trabalhadora industrial e urbana. Suas trajetórias laborais e migratórias não são lineares, nem homogêneas; há uma diversidade de situações. Muitos se fixaram nas cidades e tiveram uma trajetória como operários industriais ou outras atividades. Outros alternaram a experiência no trabalho urbano com retornos periódicos às áreas rurais, e outros, ainda, retornaram a seus municípios de origem após a aposentadoria (Menezes, 2020, p. 95).

Ao chegar à fábrica ou mesmo na construção civil, era exigido outro tipo de socialização dos camponeses, cuja tradição era o trabalho familiar: precisavam aceitar as regras novas estabelecidas de controle do seu tempo, corpo e sociabilidade. Contudo, eram com as redes familiares e de amizade que continuavam contando nos momentos de necessidade na nova vida, seja no acesso ao trabalho, moradia, nascimentos, doenças e mortes. Quase invariavelmente,

⁶² Jornal O Trecheiro, agosto de 2000

essas redes eram compostas por quem migrou antes e conseguiu se estabelecer no destino, e vai ajudando a conectar pessoas, seja no compartilhamento da culinária típica, de objetos trazidos do sertão, ou na socialização das lembranças e das ausências sentidas por cada um. Assim, vão constituindo também elos de novos pertencimentos.

Para enfrentar a insegurança e instabilidade do mercado de trabalho urbano, o migrante trava uma luta permanente para adquirir “*anos de casa*”. Muitas vezes, aceitam as condições de exploração e dominação do trabalho, representada na sujeição ao horário de trabalho, cumprimento das atividades segundo os critérios da hierarquia da empresa, obediência aos mandos e desmandos dos chefes (Menezes, 2020, p. 100).

Para os que decidiam não migrar, a organização sindical era um dos caminhos para lutar contra a exploração intensa dos trabalhadores do campo. Também na diocese de Crateús, Dom Fragoso incentivava comum e publicamente a organização dos trabalhadores em sindicatos, dirigindo sua reflexão à necessidade de valorização daquela gente como gente que importa e pode mais quando se junta, quando forma uma comunidade onde os problemas são comuns e a busca de soluções também pode ser. A organização gira em torno de superar a situação de miséria concreta, pois, se o povo for mantido na miséria, terá mais dificuldade de se organizar, pensar e escrever sobre sua realidade; já se conseguirem juntos superarem as situações mais difíceis, poderão também contar suas próprias histórias, exprimindo o que sentem e pensam. Na indagação de Bólleme: “como o povo se utiliza da língua para ser revolucionário ou fazer revolução com ela?” (1988, p. 36). Sobre a organização dos camponeses, Octávio Ianni afirma:

Em geral, no entanto, o movimento social camponês se torna um ingrediente básico, frequentemente decisivo, da revolução. O caráter das suas reivindicações econômicas, políticas, culturais, religiosas ou outras implica o questionamento da ordem social vigente. Não se interessa pelo dilema “povo sem história” ou “povo histórico”. Pouco se empenha na controvérsia sobre “movimento social” ou “partido político”. A sua prática social, como um todo, compreendendo a luta pela preservação, conquista ou reconquista de suas condições de vida e trabalho, acaba por tornar-se um componente das lutas sociais que se desenvolvem no âmbito da sociedade (2009, p. 105).

Houve aposta e investimento da diocese de Crateús para que os camponeses formassem seus sindicatos e atuassem neles de forma independente. Uma equipe formada por leigos passou a ir nos municípios e comunidades apresentando como funcionava um sindicato e o que era preciso para fundá-lo. Explicando que primeiro precisariam fundar uma Associação, até que o Ministério do Trabalho o reconhecesse oficialmente como sindicato.

No campo da ação social, ao lado da Cáritas e da educação de base, nós demos uma importância grande à educação sindical. Sabíamos que o sindicalismo deve ter total autonomia. Os interessados, que são os diversos membros das

categorias profissionais, devem ser independentes na busca de sua organização e na reivindicação de seus direitos de classe. [...] Os sindicatos rurais, nos bons tempos de 1964 e 1965, eram olhados com muita desconfiança. Na realidade da diocese havia preconceitos das classes médias contra o trabalho sindical. Vínhamos de um golpe militar, chamado revolução que criava dificuldades bastante sérias para o sindicalismo. Era natural que oferecêssemos um espaço de suplência para que os camponeses descobrissem as leis sindicais, a estrutura e a organização do sindicato (Fragoso, 1982, p. 27).

No campo da educação sindical, o caminho trilhado foi o de formar sindicatos que não funcionassem como extensão do Ministério do Trabalho, sem a intervenção do governo e dos patrões nas decisões dos trabalhadores. No processo de formação, também fica nítido que não era da Igreja o papel de dirigir os sindicatos, como foi em outros lugares e momentos da história.

Descobrimos que a leitura da realidade com dois olhos – olhar da fé, iluminado pela palavra de Deus e olhar sócio-analítico, unindo ciência e experiência – nos revela que a miséria não só é causada pelos homens, mas que estes estão organizados em classe opressora. Contra a opressão organizada em classe, é necessária uma luta organizada dos oprimidos. [...] A nível de organização, para além das fronteiras das comunidades, é o sindicato. Ele une a categoria profissional dos trabalhadores rurais. [...] A CEB não conduz a luta sindical, não promove, não dirige a luta sindical. Não é a sua competência. Mas anima a consciência dos militantes sindicais, para que movidos por sua fé no interior do seu compromisso de classe, lutem com seus companheiros contra a opressão, na fidelidade ao Evangelho e ao povo do campo (Fragoso, 1982, p. 38).

Por essa postura, não foram poucas as ameaças sofridas pelos leigos, padres e bispos. Os grandes proprietários de terras não aceitavam a criação de sindicato dos trabalhadores e nem o envolvimento da Igreja com as causas dos mais pobres, em detrimento dos banquetes das fazendas. Rapidamente, as elites foram percebendo que o projeto de sociedade da Igreja de Crateús era o seu e que isso geraria desgastes contínuos.

Ao jornal *O Roceiro*, o camponês Manuel Balbino conta da formação do sindicato rural em Crateús e destaca que, antes, os trabalhadores rurais já participavam do MEB. Depois contando também com a participação do padre Irismar, formaram um grupo para trabalhar em uma roça comunitária. A ideia era formar uma cooperativa, mas com a chegada de Paulette Ripert em 1964, uma francesa com experiência na organização de sindicatos na Europa que havia sido militante por 10 anos da Confederação Francesa de Trabalhadores Cristãos (CFTC), e a contribuição com a criação dos sindicatos a convite da diocese, Balbino e seus companheiros resolveram fundar um sindicato.

Balbino foi um dos primeiros delegados sindicais e, junto com outros, começou o convencimento para que todos que trabalhassem no meio rural fossem sindicalizados e denunciasses, por exemplo, as cobranças abusivas de renda da terra. Balbino conta que, desde a fundação, o sindicato teve o apoio de Dom Fragoso. Balbino também teve que lidar com as ameaças da repressão; após uma Assembleia em que fez um discurso inflamado, a polícia chegou para prendê-lo por subversão. A Assembleia era acompanhada por cerca de 300 trabalhadores que disseram à polícia que, se Balbino fosse preso, teriam que prendê-los também. Mas, poucos dias depois, a polícia voltou e prendeu Balbino sozinho, que sofreu um dia e uma noite inteira de tortura e a principal pergunta era sobre as possíveis atividades ilegais de Dom Fragoso⁶³.

Ripert contribuiu para a criação de muitos sindicatos da região, entre eles os de Ipueiras e Nova Russas, sendo que nesta última, as reuniões de organização começaram ainda no ano de 1968, em meio ao medo dos militares. Em 26 de julho de 1969, foi fundado o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Nova Russas, em uma assembleia com cerca de 100 trabalhadores, entre eles Francisco Franciné da Costa, que havia assistido a uma palestra com Ripert no município de Crateús. Com esse trabalho de apoio e educação sindical, foram fundados sindicatos em cinco dos municípios da diocese. A criação e consolidação desses sindicatos exigiu dos camponeses que se tornariam dirigentes sindicais disciplina para o trabalho e para o estudo, tendo que lutar contra “a reação cultural óbvia a uma cultura letrada manipulativa, de dominação de classe, é a do antiintelectualismo: seja ela militante ou rancorosamente intolerante ou ainda ingênua, presunçosa e sentimental” (Thompson, 2002, p. 38). Esses camponeses mostravam, na prática, que a cultura letrada não estava isolada e também pertencia ao povo

Ainda em 1968, em conjunto, as dioceses de Crateús e Iguatu publicaram uma cartilha que juntava dois textos. Um deles era *ABC do Sindicato*⁶⁴, que apontava o caminho a ser seguido para a construção de um sindicato de trabalhadores rurais, desde a mobilização dos trabalhadores até os processos legais junto ao Ministério do Trabalho. O outro texto era *Lei da Renda*⁶⁵, que explica os artigos da lei, como ela não era seguida pelos proprietários de terra e como os mesmos desrespeitavam a lei para explorar ainda mais os trabalhadores. Os dois documentos fortaleciam a narrativa que só a união dos trabalhadores faria com que seus direitos fossem garantidos. Os textos são permeados por afirmações como: “Um camponês sozinho é

⁶³ Rocioiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

⁶⁴ Cartilha ABC do Sindicato, 1968. Arquivo Sian.

⁶⁵ Cartilha Lei da Renda, 1968. Arquivo Sian.

fraco, mas a união de todos os camponeses é invencível”, “Os camponeses precisam se unir através dos sindicatos”, “Nessa luta por uma vida melhor o trabalhador do campo não está sozinho”, “Trabalhamos para o futuro, amanhã será melhor”.

O trabalho da Equipe Sindical era feito em cada comunidade, conversando e apresentando o que era o sindicato em pequenas reuniões. Desse trabalho, saltou a percepção de como as mulheres camponesas estavam menos presentes nos espaços de organização que os homens, poucas participavam das reuniões e estavam presentes nas atas de fundação dos sindicatos. Dessa percepção, nasceu o efêmero Movimento da Promoção Feminina, que reunia mulheres em algumas comunidades para discutirem os problemas comunitários que tocavam especialmente a elas e como eles poderiam ser resolvidos ou as situações, melhoradas. O Movimento, com pouco tempo e pequena base social, não resistiu à ausência de sua principal animadora. Em 1969, Ripert sofreu um acidente e precisou ficar meses em Fortaleza, em tratamento, e depois do acirramento da perseguição e repressão política, ela voltou à Europa.

Visando os aspectos de estímulo à formação, entre 1965 e 1967 a diocese de Crateús realizou as semanas catequéticas que aconteciam a nível paroquial e diocesano e funcionaram como forma de organização, antecedendo as CEBs, e contribuiu para fomentar a consciência comunitária que mais tarde se reuniriam nas CEBs, já que “nesta época tudo acontecia nas Comunidades de modo muito simples: mutirão, horta comunitária”⁶⁶. No período citado, foram realizadas 10 semanas catequéticas de acordo com a *Cartilha Igreja de Crateús a serviço da vida – 30 anos de Catequese – 1964-1994*, publicada pela ocasião do aniversário dos 30 anos da diocese de Crateús. Ainda da cartilha extraímos a informação que o início da trajetória da diocese aconteceu justamente nas Semanas Catequéticas: “os primeiros passos da caminhada se deram nas Semanas Catequéticas Paroquiais de 1965, 1966 e 1967, em todas as Paróquias [...]: Ninguém consegue destruir nossa alegria (Este canto foi muito cantada nas Semanas Catequéticas Paroquiais – 1965 a 1967)”⁶⁷. Além da publicação da cartilha, em 1994, face aos 30 anos da Diocese, também aconteceram a Romaria da Terra e o VI Encontro das CEB, a que vamos nos referir em outros momentos do trabalho. Para que tantas atividades em torno das semanas catequéticas acontecessem, havia a elaboração de materiais específicos:

Para a realização das semanas catequéticas foram confeccionados pequenos livros que se assemelham pelo seu formato, com os cordéis vendidos em feiras e praças públicas do Nordeste brasileiro, que traziam como título, os temas propostos para a discussão (Chaves, 2008, p. 79).

⁶⁶ Crateús: 100 anos \ Academia de Letras de Crateús. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

⁶⁷ Crateús: 100 anos \ Academia de Letras de Crateús. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

Outra forma de organização bastante presente na diocese de Crateús, sobretudo nas cidades, eram os grupos de jovens com filiação à Juventude Operária Católica (JOC). Até 1974, contavam seis grupos em bairros do município de Crateús: Fátima I, Fátima II, São Vicente, Venâncios e São José (ilha hoje conhecida como Cidade Nova), reunindo jovens trabalhadores, estudantes e desempregados atuando em plena ditadura militar. De acordo com Tereza Barros Leite, participante do grupo do bairro Fátima 1, cada grupo se reunia uma vez por mês com Dom Fragoso ou Padre Alfredinho para avaliação e planejamento de atividades⁶⁸. Uma das primeiras denúncias de Fragoso da ditadura militar foi escrever e distribuir um texto de duas páginas datilografadas denunciando a prisão de militantes da JOC, inclusive da assistente nacional da organização Maria Irony Bezerra Cardoso, grávida de seis meses. Os presos eram mantidos incomunicáveis e sem direito a defesa. Dom Fragoso reivindica o direito à livre defesa e o acompanhamento de advogados ao caso.

Concomitantemente a outras formas de organização, multiplicam-se as CEBs como um lugar de primeira organização para muitos camponeses e camponesas: “onde se descobre a dimensão política das coisas”. Observamos uma aproximação da igreja do povo, sem isso resultar em um afastamento da Igreja sob a égide do Concílio Vaticano II. Contudo, é importante sublinhar que as CEBs possuíam também uma grande dimensão religiosa, praticavam orações, entoavam cânticos e ritos tradicionais ligados à religiosidade popular. Não eram apenas Comunidades de Base, eram, de fato, Comunidades Eclesiais de Base e isso dava o tom de sua atuação. Nas CEBs, o protagonismo das mulheres é uma das principais características em todo o Brasil.

As CEBs são comunidades que reúnem pessoas cristãs — homens, mulheres, jovens — geralmente próximas territorialmente que partilham interesses comuns em relação às possibilidades de trabalho comunitário, nutrem laços de solidariedade e professam a mesma fé. Em sua imensa maioria, são compostas por pessoas de classes populares no campo e na periferia das grandes cidades.

As CEBs ajudaram a formar uma nova cultura política em Crateús, assim como em muitos locais do país: a da participação popular. E funcionavam como um organismo vivo e de organização política das comunidades camponesas. As CEBs significavam, na prática, que outra forma de organização social era possível no campo brasileiro, tendo como protagonistas os camponeses organizados. Essa organização absorve um caráter radical de obstáculo à

⁶⁸ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

expansão do capitalismo no campo quando afirma a primazia do valor de troca sobre a produção de valor e o trabalho alienado, e na afirmação de um modo de vida e de trabalho assentado no conceito de comunitário.

Sublinhamos aqui o primeiro Encontro das CEBs da diocese de Crateús, que aconteceu em 1982 e teve a participação de 350 pessoas. O Encontro foi motivo de uma longa preparação pelas CEBs de todos os municípios. O tema principal era “CEBs: povo unido lutando por uma nova sociedade” que tratou de estimular a discussão de como as CEBs poderiam e deveriam estabelecer conexões com outras formas organizativas como os sindicatos e os partidos políticos.

Em agosto de 1984, ocorre o segundo Encontro das CEBs da diocese de Crateús e, dessa vez, 450 participantes se dedicaram a estudar a realidade comum a todos os municípios, se aprofundando em temas como saúde, o negro e o índio, poder, trabalho, educação, terra e mulher — na perspectiva de construção de nova sociedade. Novamente, a temática da relação com sindicatos, partidos e agora movimentos populares foi retomada. Um mês antes da realização do Encontro, em 22 de julho de 1984 no Sítio São Benedito, comunidade do município de Tauá, o líder sindical camponês Manoel Alves de Araújo, o Manoel Gordo, foi assassinado em uma emboscada. O encontro também foi uma homenagem à sua memória (Fontes, 2014). Nesse período, segundo Frei Betto (2019), existiam 80 mil CEBs em todo o Brasil.

Eduardo Hoonaert (1987) afirma que “existe uma relação íntima entre memória cristã e trabalho de base”. O estudioso também estabelece paralelos entre as comunidades de base surgidas a partir dos anos 1970 com as primeiras comunidades cristãs. Ele aponta a forma de organização por membros e não necessariamente por territórios, a valorização dos espaços comunitários e as discussões realizadas de forma planificada como algumas dessas características. Os integrantes das CEBs as construíam como sujeitos ou tornando-se sujeitos no percurso. Em Crateús, havia preocupação e ação constantes para registrar a memória daquela experiência, assim como em produzir materiais próprios de catequese e liturgia. Com a chegada de Frágoso, ele passa a registrar os acontecimentos importantes para a vida do povo e da Igreja e convida os fiéis a fazerem o mesmo em suas paróquias e comunidades, sendo responsáveis pela história contada. Esses registros que se multiplicavam eram datilografados e impressos no mimeógrafo, de onde surge a alcunha “Igreja do mimeógrafo”.

Para Paula Godinho: “A memória coletiva, sem a qual aquelas sociedades agrárias não teriam podido reproduzir-se, parecia-me o veículo de continuidade, embora não apelasse a uníssonos e refletisse os lugares de cada um dos que lembrava e as ocasiões em que o faziam”

(2017, p. 66). Esta memória coletiva junta lembranças pessoais, hábitos herdados e transmitidos de geração em geração em determinado coletivo marcado pelo seu lugar de classe, as instituições e os segmentos que as compõem. Mas, essa memória coletiva também é moldada a partir da história registrada e contada que vai submetendo o passado e ajudando a fixar significados como os que estudamos nesta pesquisa. Para Maurice Halbwachs (1980), toda a memória é coletiva.

As CEBs organizadas nas comunidades camponesas surgiram em um universo social, econômico e político que expressava as singularidades do modo de vida camponês, com elementos conservadores, mas também radicais na defesa do seu local de vida, trabalho e sociabilidade: a comunidade. Por óbvio, não estamos assinalando que a ordem capitalista vigente não acontecia nessas comunidades. Acontecia, mas não sem resistência às determinações do que e de como produzir alimentos, privilegiando a produção para subsistência de suas famílias e não do mercado consumidor. Elas eram, de alguma maneira, um espelho do passado, mas também possibilidade de futuro, “como muito do que sucede nas sociedades agrárias, ou nas sociedades em geral, trabalha-se para o futuro” (Godinho, 2017, p. 18).

Nas CEBs, camponeses e camponesas produziam juntos alimentos e fomentavam ideias radicais que, em coletivo, transformavam-se em forças materiais, combatendo cotidianamente a dominação imposta pela ordem social capitalista e traduzidas nas relações com os latifundiários, com o Estado ditatorial, com parte da Igreja, com grandes comerciantes e mesmo com os iguais, que ainda não estavam organizados e compartilhando das ideias radicais. Eram também essa formação e discussão de novas ideias e estratégias de sobrevivência que ajudavam a manter aqueles grupos de base, de novo Godinho aponta, “a ideia tem força material” (2017, p. 29). Nas CEBs e em outras formas organizativas tão vigentes no período, homens, mulheres, jovens e velhos vão aprendendo juntos que a ordem de dominação sob a qual viviam não ia acabar por si, ela precisava ser questionada e tencionada todos os dias com novas ideias, mas também com ações concretas.

As Comunidades eram reforçadas também pelas relações comunitárias e familiares, havia quase nenhuma mobilidade social. Os proprietários de terra casavam e tinham relações de amizade entre eles, por vezes podiam tornar-se sacerdotes, ir para cidade no intuito de virarem advogados, estabelecerem-se como comerciantes ou só herdarem a terra e a prática da exploração de trabalhadores, o que os mantinha com dinheiro e poder.

Um dos aspectos da forma de organização dessas comunidades camponesas era a realização dos mutirões que solucionavam a questão do pagamento de mão de obra para

realização de trabalhos como roçar a terra, colheita, construção de casas de membros da comunidade, construção de espaços coletivos como igrejas, salões para reuniões. As várias atividades necessárias na vida camponesa podem ser realizadas em mutirão, quando extrapolam as possibilidades individuais e familiares de darem conta de determinadas tarefas. Os mutirões eram formados essencialmente por vizinhos, convocados por um deles para ajudá-lo a efetuar determinado trabalho que poderia ser limpar ou roçar a terra, plantar sementes ou colher alimentos, ou ainda pequenas construções.

Também o aspecto festivo era essencial no mutirão, se dava geralmente no encerramento do trabalho como uma espécie de recompensa, já que não havia pagamento às pessoas que se dispunham a contribuir, mas sim a confraternização coletiva. Essas festas realizadas após o trabalho continuam sendo um importante espaço da vida cultural dos camponeses, quando compartilham músicas, danças, comidas, bebidas e muitas conversas. A festa e a cultura eram também formas de lidar com o cotidiano difícil, contribuía para incorporar, digerir e transformar a realidade, por vezes os donos da terra participavam das festas finais e até doavam algo para o mutirão, mas havia um limite nessa integração. Thompson, se referindo a outra realidade rural, reflete sobre essas relações e como as classes dominantes insistem moldar o desenvolvimento cultural dos pobres:

A cultura de um homem, exatamente como seu prestígio social, era calculada de acordo com a hierarquia de sua classe. [...] Isto não significa que a aristocracia ignorasse ou desprezasse a cultura do povo. Pelo contrário, muitos de seus representantes eram tolerantes e curiosos. Alguns ajudavam ativamente os divertimentos populares: levantavam os fundos para as lutas com prêmios em dinheiro, arranjavam uma briga de galos com os fazendeiros vizinhos ou até mesmo presidiam as disputas esportivas no gramado da aldeia. Outros dedicavam tempo à observação dos costumes locais, ao registro de canções e baladas, e exploravam os dialetos do lugar (2002, p. 17).

Além dos mutirões, são as atividades religiosas o outro polo da vida cultural no campo, como expõe Antônio Candido: “Vemos, assim, que o trabalho e a religião se associam para configurar o âmbito e o funcionamento do grupo da vizinhança, cujas moradias, não raro muito afastadas uma das outras, constituem unidade, na medida em que participam no sistema destas atividades” (2017, p. 86).

A vida religiosa, com a multiplicação das Comunidades de Base, foi cada vez mais sendo protagonizada por leigos. Entre outros aspectos, havia um número decrescente de padres em serviço na diocese de Crateús. Aqui é preciso fazer referência aos padres e religiosos estrangeiros que viveram em Crateús no período do bispado de Dom Frágoso. Uma das explicações possíveis era a escassez de brasileiros dispostos a viverem no sertão cearense, uma

área distante de grandes centros, com escassez hídrica e muito pobre. Em um relatório de visita a Tauá em 13 de junho de 1973, o bispo conta: “Eram dezesseis os padres da Diocese de Crateús em 1964. Hoje são apenas sete. As paróquias são dez”⁶⁹. Para Luiz Gonzaga Gonçalves: “Os padres deixaram o sacerdócio para assumir outras atividades profissionais, com a alegação de que formados nos moldes da Igreja tradicional ressentiam de um despreparo para acompanhar a renovação da Igreja” (2005, p. 123). Além disso, Crateús passou a despertar a atenção como um lugar social em que se praticava o cristianismo da libertação como um eixo organizador da diocese, e daí a inserção dos padres e religiosas nos trabalhos populares.

Em Crateús, as experiências pastorais mais fecundas foram também protagonizadas pelas religiosas inseridas no meio popular. Numa diocese vasta e complexa, sua atuação pastoral não poderia ser diferente. [...] Uma característica forte da Igreja católica de Crateús no período estudado [1964-1998] era o pequeno número de padres: em torno de uma quinzena. Às vezes um pouco mais, às vezes um pouco menos (Calado, 2005, p. 60).

Do *Livro de Tombo* da paróquia de Parambu, retiramos o trecho em que o bispo autoriza religiosas a ministrarem sacramento. É preciso lembrar que um maior protagonismo das mulheres nos ritos oficiais da Igreja Católica é objeto de reivindicações por congregações progressistas até os dias atuais. Esta foi uma das principais questões colocadas no Sínodo da Amazônia realizado em 2019. Havia uma expectativa que o Papa Francisco autorizasse mulheres a ministrarem sacramentos no território da Amazônia, exatamente o que acontecia em alguns lugares da diocese de Crateús a partir de 1972 e que não foi autorizado para os dias atuais. Vamos ao *Livro de Tombo*:

Pelo presente documento, estou autorizando as irmãs: Divani Sampaio Siebra, Maria Adami de Almeida e Maria Ailce de Oliveira e Silva, Animadoras de Pastoral na Paróquia de Parambu-Cococi, a administrar os sacramentos do Batismo e da Unção dos Doentes, a abençoar os Matrimônios dos paroquianos quando um padre jurisdicionado não estiver presente, a distribuir a Eucaristia ao povo cristão que a desejar legitimamente.

Crateús, 1º de março de 1972, Antônio Batista Fragoso, Bispo Diocesano⁷⁰.

Um dos padres estrangeiros que compõem o clero da diocese de Crateús é Alfredo Kunz, o Pe. Alfredinho. Alfredinho nasceu na Suíça, em 1920, depois imigrou para a França com sua família. O religioso que viveu 20 anos na diocese de Crateús serviu nas Frentes de Emergência junto aos trabalhadores, compartilhando seu cotidiano, agruras e sacrifícios. Alfredinho foi soldado na Segunda Guerra Mundial, onde foi aprisionado e ficou durante cinco

⁶⁹ Livro de Tombo da Paróquia de Tauá. Consulta em setembro de 2021.

⁷⁰ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

anos em um campo de concentração na Alemanha. Em 1968, chega ao Brasil e à diocese de Crateús. O exemplo de Alfredinho também atraiu outras pessoas, religiosas ou leigas para Crateús, como Edvânia Batista:

Sou do interior da Bahia. Minha diocese de origem é Alagoinhas-BA. Cheguei em Crateús no ano de 1989 quando esta diocese tinha acabado de celebrar seus 25 anos de caminhada. Vim atraída pelo testemunho de Padre Alfredinho o qual fiquei conhecendo pela leitura de um dos seus livros que me tocou muito: “Sangradouro”⁷¹.

Além da vivência junto aos pobres nas Frentes de Emergência, Alfredinho também morou com prostitutas na cidade de Crateús e em uma comunidade rural muito pobre no município de Tauá. De sua vivência em Tauá, relata casos de perseguição a camponeses pelos ditos donos das terras, como o acontecido em 4 de setembro de 1972, na comunidade de Baixas, quando Pedro de Souza Mota foi despejado junto com sua família pelos patrões que estavam armados de revólver, facas e cacetes. Na ocasião, quem prestou solidariedade e assistência à família foi o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tauá, providenciando um advogado e denunciando à Federação dos Trabalhadores Rurais, à polícia e ao juiz da comarca do município (Fragoso, 1977).

Também em Tauá foi registrado, no mesmo período, o despejo da família de seu Firmo, no bairro do Monte Cristo. Por ordem do patrão, um trator destruiu todas as benfeitorias que a família havia feito em seus locais de moradia, incluindo os canteiros de verduras e ervas. Depois do acontecido, o Sindicato também prestou assistência jurídica, tendo muitas dificuldades em conseguir convencer alguma testemunha a depor a favor de seu Firmo, pois todas as famílias vizinhas tinham medo de que lhes acontecesse o mesmo.

Nas palavras de Dom Fragoso, no prefácio de uma publicação de 1977: “Amigo leitor, o pobre é a prostituta de Crateús; é o homem do Nordeste Brasileiro, que conhece a seca e a fome. É o Terceiro Mundo”. Na mesma publicação, o bispo afirma que só dos pobres pode surgir a “Revolução Social” e que o dinheiro é que empobrece. Também Charles Antoine fala sobre essa vivência no meio dos pobres de Alfredinho: “Ele se faz voluntariamente pobre. Despoja-se de todo o supérfluo numa vida humana quando se entra nessa lógica! — para partilhar plenamente o destino dos pobres no meio de quem ele vive” (1977, p. 12).

Após o longo período em Crateús, Alfredinho se muda para a cidade de Santo André, em São Paulo, primeiro para trabalhar com as famílias da favela Lamartine e, posteriormente, passa a viver em situação de rua, como outros moradores, em sua busca por estar e conviver

⁷¹ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

com os mais pobres entre os pobres. Em carta a Hildegard em 22 de agosto de 2000, Fragoso conta que acaba de voltar de Santo André, onde visitou a sepultura de Alfredinho que havia falecido em 12 de agosto:

Passei uma semana em Santo André (SP). Visitei a cova de Alfredinho no cemitério, concebrei a missa de 7º dia, rezei com servidores do ISSO⁷² e sofredores, escutei longamente Nara, outras servidoras, muitos sofredores de Rua. Vi os vídeos e o material de Alfredinho. Confirmou-se em mim uma certeza: ele é como foi, um servo fiel de Javé⁷³.

3.3 A Repressão

Os indivíduos, para o caso da nossa pesquisa, notadamente camponeses e religiosos, não têm somente essas identidades e não pertencem a um único grupo social. No cotidiano, cruzam-se e misturam-se com outros grupos que vão também compondo o seu. Não se é apenas camponês; importa sua classe, gênero e raça para entendermos seus lugares no mundo e na história, já que são questões determinantes para as identidades pessoais. Há justaposições de pertencimento e também mudanças ao longo das trajetórias de vida dos sujeitos aqui estudados. As pessoas são, em simultâneo, sujeitos e objetos da história. A consciência de pertencer a coletivos diferentes potencializa as práticas e não as diminui. Também por isso, encontramos uma enorme diversidade de formas organizativas e experiências criativas nos sertões de Crateús entre os anos de 1964 e 1998. Nesse lugar e período, “a fronteira entre os discursos e os comportamentos públicos e escondidos é um recinto elástico, de luta constante entre dominantes e dominados, dependentes de conjunturas e de jogos de forças (Godinho, 2017, p. 282)”.

A Diocese de Crateús não passou imune ao período da ditadura militar no Brasil, pelo contrário, é largo o histórico de perseguições a militantes, camponeses, sindicalistas e religiosos. Também aconteceram invasões a residências e locais de trabalho, apreensão de equipamentos, dinheiro, produções escritas, prisões e interrogatórios (Fragoso et al., 2005). Sobretudo entre os anos de 1964 e 1974, na primeira década da diocese, ao mesmo tempo em que se afirma em sua caminhada eclesial e social alinhada aos preceitos e práticas do cristianismo da libertação, entendendo os pobres e trabalhadores como sujeitos da história. A Igreja de Crateús também foi perseguida, assim como outras organizações da sociedade civil. Um dentre muitos exemplos disso é que, logo quando deflagrado o golpe militar, dois vereadores da cidade de Crateús tiveram seus mandatos cassados, assim como o vice-prefeito.

⁷² Irmandade do Servo Sofredor

⁷³ Acervo pessoal Maurício Cremaschi

Examinando documentos da Justiça Militar⁷⁴ de novembro de 1964, encontramos um indiciamento de quatro pessoas por organizarem “milícias subversivas” em vários bairros da cidade de Crateús, como Bairro dos Venâncios, Vila Dória, Bairro da Ilha e Bairro da Cruz. No mesmo conjunto de documentos, também encontramos uma portaria sobre a instalação de um inquérito para investigação de “atividades subversivas” na região de Crateús, entre eles supostos grupos guerrilheiros. A portaria autorizava buscas, apreensões, fechamento de “órgãos subversivos” e substituição de direção de sindicatos. Logo em seguida, documentos apontam que testemunhas foram intimadas. Os documentos demonstram diversas formas de organização contra o regime militar nas áreas urbanas e rurais dos municípios integrantes da diocese.

Segundo Fragoso, é também nas Comunidades que os homens livres podem enfrentar o esquema da repressão. A dita repressão é muitas vezes personificada pelos coronéis, donos das terras que exploram e expulsam os camponeses; também pelos grandes comerciantes que vendem a juros e os endividam, mas não se pode separar esses agentes da repressão representada pelo ditadura, afinal a quem os coronéis servem e apoiavam senão os ditadores? Após o golpe de 1964, Fragoso concede entrevista ao jornal *Última Hora*:

Última Hora: Por que no Brasil não houve uma revolução, mas um golpe militar, como o senhor declarou em palestra a dois mil alunos da Escola de Administração?

Dom Fragoso: Falta-me a competência necessária para julgar os fenômenos sociopolíticos extremamente complexos de nossa realidade. Minha resposta é dada a título de hipótese, que me parece realista. Eu entendo “revolução” no sentido exposto por Paulo VI na *Papolorum Progreſſio*, sobretudo no número 32: “A situação atual deve ser enfrentada corajosamente, assim como devem ser combatidas e vencidas as injustiças que ela comporta. O desenvolvimento exige transformações audaciosas, profundamente inovadoras. Devem empreender-se, sem demora, reformas urgentes”. Revolução social, para mim, é a mudança radical, urgente, estrutural, profundamente inovadora da presente ordem. A Revolução de 1964 não teve nenhuma das características supramencionadas, mas distanciou as possibilidades concretas de realizá-las (Fragoso et al., 2005, p. 97).

Em novembro de 1968, o DOPS acusa Dom Fragoso de estar conectado com agentes subversivos, em especial com Carlos Marighella, à altura caçado pela ditadura. Os advogados de Dom Fragoso ingressam com um *habeas corpus* preventivo no Supremo Tribunal Militar. Este fato faz com que outros membros da hierarquia se manifestem em defesa do bispo de Crateús, como Dom José Delgado, arcebispo de Fortaleza que afirma que a denúncia do DOPS

⁷⁴ Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Documento da Justiça Militar

abre uma crise político-religiosa sem precedentes no Brasil. Dom José de Castro Pinto, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, também se manifesta afirmando que Fragoso é acusado de subversão porque toma a defesa dos pobres contra os poderosos⁷⁵.

Ainda sobre a repressão vivida pelos religiosos, religiosas e camponeses, recorremos ao relato de Irmã Margarida que, em entrevista ao pesquisador Jonas Cruz em 2016, aborda as perseguições que sofreu nos anos 1970 por conta de sua atuação na Diocese e seu trabalho com Dom Fragoso:

Irmã Margarida - Nós morávamos em Palmácia, no forte (sic) da ditadura militar. A gente foi perseguida lá. Nós saíamos para as comunidades, quando chegava, muitas vezes...Nós chegamos em casa e encontramos tudo tirado do guarda-roupa. Livro tirado dos armários. Tudo no chão, porque havia vizinho à nossa casa. Havia um casal. E depois nós soubemos que ele fazia parte do SNI. Ele com gente da política militar fazia isso. E depois nós soubemos que ele estava fazendo parte. Abriam as portas, quebravam as portas e entravam. Jonas Cruz – Mas por que você acha que eles faziam isso?

Irmã Margarida – Porque nós chegamos em Palmácia em 71. E havia a polícia militar que comandava a frente de serviço. E lá a polícia militar dizia nas comunidades em que nós íamos, dizia que não era para receber a gente. Porque éramos comunistas, porque nós fomos levadas pelo bispo Dom Fragoso. E Dom Fragoso era tido como comunista na época (Cruz, 2017, p. 47).

O acervo do Projeto Brasil Nunca Mais abriga em seu documento 585 o processo contra o padre Geraldo Oliveira que, em 1971, era vigário da Paróquia de Novo Oriente e foi preso no aeroporto de Natal voltando do Encontro de Evangelização, no Recife, onde tinha ficado entre os dias 26 e 28 de junho, hospedado no prédio dos Maristas. No referido encontro, o padre recebeu vários exemplares do boletim *O Círculo*, que carregava no momento da prisão, e foram usados como evidências de um suposto crime. Os boletins foram apreendidos, o que deu início ao inquérito que afirmava que os impressos continham “artigos virulentos” contra o regime militar. O inquérito foi aberto pela Polícia Federal em Natal, no dia 29 de junho de 1971, após a prisão de Oliveira. A denúncia judicial afirma: “É o inimigo que não aparece, promovendo a guerra revolucionária psicológica, a fim de, solapando, como vai, a Nação, roer furtivamente a Segurança Nacional⁷⁶”.

Segundo testemunho do próprio padre Geraldo quando libertado, ele foi levado ao DOPS, em Recife, onde foi torturado até desmaiar, e sob intensa pressão assinou uma declaração de culpa do que imputaram a ele. Padre Geraldo continuou preso no Recife, mas não mais na sede do DOPS, e sim no Quartel do Esquadrão da Cavalaria da Polícia Militar do

⁷⁵ Dossiê Fragoso, Arquivo DOPS.

⁷⁶ Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, 585

Estado. Durante o primeiro mês, ficou incomunicável, sem receber visitas. Dom Fragoso e Padre Alfredinho tentaram lhe visitar nesse período, porém sem sucesso. Durante boa parte do tempo em que ficou preso, foi privado de banho de sol e, quando pôde receber visitas, eram sob escolta armada⁷⁷. Oliveira era padre, membro da hierarquia da Igreja Católica, visitado por outros padres e até por um bispo e, mesmo assim, sofreu as torturas e humilhações aqui relatadas.

A acusação contra o Padre Geraldo era de subversão, e ele ficou cerca de um ano preso, mesmo contando com vários pedidos do bispo de Crateús e de parte da cúpula da Igreja. O jornal *Libertação*⁷⁸ noticiou a prisão e a caracterizou como uma represália a Dom Fragoso por conta de uma nota divulgada por ele, na qual criticava o regime militar.

Em outro caso de perseguição, o padre italiano José Pedândola, que estava na Diocese de Crateús, foi extraditado de volta à Europa também em 1971⁷⁹. Dom Fragoso publica uma longa carta na revista italiana *Politica* editada em Florença, em 3 de dezembro de 1971. O texto tem o título *Brasil – O Regime contra a Igreja*⁸⁰ e versa sobre a expulsão do sacerdote italiano. Após esta expulsão, a Igreja de Tauá, paróquia onde o padre estava, foi fechada por determinação de Dom Fragoso, como ato de protesto que ele mesmo conta:

A expulsão do padre Jose Pendandola – 13/10/1971

Fechamento da Matriz – 28.10.1971

Na pessoa do padre José foram atingidos seus colegas do clero, o Bispo Diocesano, a Comissão Episcopal Italiana que mandou padre José como missionário⁸¹.

Na pessoa de padre José foi atingida a Igreja aqui representada por Dom José Mauro Ramalho, bispo de Iguatu, que foi também bispo de Tauá, antes da criação da Diocese de Crateús.

Como sinal de protesto, como apelo à consciência dos cristãos, decidi fechar a Igreja da cidade de Tauá por tempo indeterminado. Nenhum padre de nenhuma diocese terá uso de ordens na cidade de Tauá a partir de hoje, 28 de outubro.

D. Antônio Batista Fragoso – Bispo

O fechamento da Igreja de Tauá, em contraposição ao silêncio das autoridades da cidade, teve grande repercussão como vimos na já citada carta publicada na Itália, mas também virou notícia em vários jornais brasileiros. Em 9 de abril de 1971, o *Jornal do Brasil* publica matéria com o título *Bispo pune fechando Matriz no Ceará a indiferença dos fiéis pela sorte*

⁷⁷ Carta de Dom Fragoso 6/5/1972

⁷⁸ Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Jornal Libertação

⁷⁹ Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, 585

⁸⁰ Relatório DSI, Publicação da carta de Dom Fragoso na imprensa Italiana, 03 de dezembro de 1971. Dossiê Dom Fragoso. Arquivo Dops.

⁸¹ O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

do pároco. Na data da publicação, já fazia 15 dias do fechamento da Igreja. No período, o município de Tauá contava com cerca de 80 mil habitantes, dos quais 70 mil residiam na zona rural, de onde veio apoio e solidariedade ao padre José Pedândola. No entanto, os moradores da cidade não ofereceram resistência à expulsão e houveram, inclusive, denúncias contra ele (Fragoso et al., 2005).

Após a prisão de Oliveira e a expulsão de Pedândola, Dom Fragoso redige um documento público questionando a acusação de subversão que pesou sobre os dois e muitos outros na diocese de Crateús. No documento, afirma ser calúnia a acusação de subversivos aos padres, assim como aos sindicalistas, e que subversiva é a exploração dos camponeses sem-terra, a cobrança de renda da terra, as perseguições políticas, a não-denúncia das injustiças e a covardia em defender os pobres frente aos poderosos por medo ou por bajulação⁸². Em dezembro de 1971, o frei e biblista Carlos Mesters é convidado a participar do encontro diocesano de avaliação do ano e aponta como grandes desafios para aquela igreja, disposta a cultivar o diálogo: o desnível cultural e a dificuldade de acesso à alfabetização e às escolas pelos camponeses; a diversidade de trabalhos feitos sob coordenação da Igreja que dispendia forças e recursos com iniciativas muito diferentes, não podendo aprofundar algumas delas; os embates entre as alas conservadoras e progressistas da diocese; e a tensão constante entre ideologia e fé (Fragoso, 2005). Segundo Gonçalves (2005), Mesters aponta também que a atuação de algumas pessoas nas comunidades e organismos da Igreja se dava por conta da excepcionalidade do período da história do Brasil:

Carlos Mesters, que assessorou o encontro diocesano entre os dias 11 e 13 de dezembro de 1971, levanta este problema porque considera que, na época, a Igreja de Crateús se torna uma espécie de “refúgio de grupos indefinidos que atuam no campo político”. Ou seja, para ele alguns participantes de base da Diocese não estariam ali “se houvesse liberdade de falar, organizar e de agir neste país”. O teólogo e biblista levanta o problema de que “fé e evangelho tornam-se então muleta. Faz-se um estudo superficial e ideológico do Evangelho e de seu conteúdo. Um dos sinais concretos que Mesters levanta para argumentar nesse sentido ele extrai de um conflito em torno da ideia da não-violência, que é defendida pela cúpula diocesana, mas que, segundo ele, “não encontra ressonância em certos setores da base”.

Seguindo as perseguições da ditadura militar na diocese de Crateús, em 1973 é presa, em Poranga, parte da equipe paroquial, como lemos em carta de Dom Fragoso datada de 3 de setembro de 1973:

⁸² O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

Padre Miguel, co-pároco em Poranga, leu uma carta que Dom Pedro Casáldaliga, bispo de São Félix do Araguaia contando os fatos graves de repressão em sua prelazia.

Uma semana depois, o noticiário da TV Canal 2, de Fortaleza, afirmava que “Padre leva um documento subversivo aos comunistas presos, durante missa [...]”

As forças de segurança encarregavam a Polícia Federal de investigar a verdade e proceder as medidas cabíveis.

No dia 11 de agosto se encontravam reunidas em Poranga algumas pessoas em estudo sobre a evangelização do povo do campo, no contexto das leis do governo e da Declaração Universal dos Direitos do Homem que o Brasil também subscreveu em 10 de dezembro de 1948 em Paris.

A Polícia Federal chegou de surpresa, deteve Eliésio dos Santos, da Equipe Central de Pastoral, Luizinha Camurça da Equipe Central de Pastoral, Helena Almeida, do Conselho Diocesano de Pastoral, Raimundo Freire, José Walter e Lauzeano, dirigentes dos trabalhos da Igreja em seus lugares. A casa Paroquial de Poranga foi “visitada” pela Polícia Federal, forçando a fechadura. De lá foi levada uma quantidade de objetos: mimeógrafo, máquina de escrever, toca discos, cadernos, fitas, cartas, livros, dinheiro, etc sem que nenhuma testemunha idônea assinasse a lista de objetos apreendidos.

A Polícia Federal visitou também a casa de Eliésio em Fortaleza – sem dar nenhuma explicação, penetrou mesmo no quarto onde a mãe de Eliésio se encontrava gravemente enferma – guarda roupa, malas, camiseiro, foram abertos, correspondência violada, mas nada foi levado.

Na delegacia da PF em Fortaleza, ficaram presos 4 dias, Helena, Raimundo, Zé Valter e Laureano.

Luizinha e Eliésio estiveram detidos cinquenta e dois dias – Há um IPM em processo – Foram tomados os depoimentos em Fortaleza, em Poranga, em Ararendá, em Ipueiras, na Matriz de São Gonçalo, no Buriti, em Nova Fátima de mais de duas dúzias de pessoas. Entre elas Padre Luís Santos e Padre Miguel Daudt. As investigações provocaram um ambiente de medo, fofocas, assombramentos, calúnias, delações. Houve tentativa de esvaziamento da confiança do bispo e nos padres.⁸³

Após os que haviam sido levados presos serem libertos, a diocese continuou o acompanhamento e assessoria do ponto de vista jurídico, pois a maioria dos processos não se encerrava no momento da soltura. Além do caso de Poranga, também achamos documentadas prisões em Nova Russas, Novo Oriente, Tauá e Crateús. Para além das prisões, há inúmeros casos de assassinatos; em 31 de dezembro de 1980, o camponês Francisco Sobreira Lima foi assassinado em Tauá por dois pistoleiros. Além do assassinato, o dirigente sindical Manoel Marques da Costa foi ameaçado de morte por denunciar o crime⁸⁴.

⁸³ O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15

⁸⁴ Jornal *O Povo* 06.01.1981, Arquivo pessoal Francisca Gonçalves

Nos registros policiais, os camponeses são constantemente denunciados como “comunistas” por sua forma de organização nas comunidades de base⁸⁵. Também há relatos da proibição de reuniões e da expulsão de moradores das fazendas onde trabalhavam como meeiros porque se filiaram ao sindicato rural e participaram de reuniões.

A própria diocese, em texto assinado por Dom Fragoso, compila depoimentos que, entre outros, denunciam a tortura contra presos políticos e comuns, prisões, deportações, cassações, confiscos e proibições de reuniões públicas. Na referida publicação, denuncia o caso de um dirigente sindical da cidade de Tauá que foi preso, acusado de subversivo, sofreu tortura e perdeu os direitos políticos. Outra situação apresentada é a da censura a cartas e livros sofridos por várias pessoas. Importante lembrar que a prática da censura se constituiu como um dos pilares do regime militar e dela não escapavam os meios que tinham ligação institucional com a Igreja Católica, como é o caso do semanário da Arquidiocese de São Paulo, *O São Paulo*, que passou a sofrer censura prévia a partir de março de 1971 e que perdurou pelos sete anos seguintes.

Outro caso de censura bastante conhecido é a expulsão do Brasil do sacerdote belga José Comblin, depois que uma carta sua endereçada a Dom Fragoso foi interceptada pela repressão. Comblin estava retornando ao Brasil e foi impedido de desembarcar no Recife. O presidente da CNBB Dom Ivo Lorscheider protesta formalmente ao Ministério da Justiça contra a expulsão do padre italiano, mas a mesma não é revertida. Comblin conta:

“O senhor sabe porque está preso?” Eu disse que não fazia a menor ideia. Então ele me mostrou uma carta minha. Perguntou: “Esta carta é sua?” “Claro”, disse, “esta carta é minha. Enviei-a para Dom Fragoso, bispo de Crateús, e não sei como chegou aqui”. Na realidade, tinha enviado a carta ao bispo auxiliar de Fortaleza pedindo-lhe para que entregasse em mãos a Dom Fragoso, porque imaginava que a correspondência de Dom Fragoso estava controlada, mas não imaginava que a correspondência de uma pessoa tão alheia aos conflitos fosse também controlada. A carta que o coronel me apresentou era o original. Não era nenhuma fotocópia, era a própria carta; não havia como negar. O coronel tomou um ar severo: “Então, o senhor confessa?” Eu disse: “Não há nada para confessar. Escrevi uma carta e pronto”. “Mas esta carta é marxista”, disse o coronel. Respondi que não sabia absolutamente por que a carta era comunista. E perguntei o que ela tinha de comunista. Então o coronel tomou um ar inteligente, como de quem não se deixa enganar e me mostrou a carta: “Aqui! Está escrito ‘as bases’. Isto é comunista”. Respondi que a mim não me constava, porque a palavra “base” estava sendo usada em muitos contextos diferentes, com muitos sentidos diferentes, inclusive na química. Olhou para mim com um olhar severo de quem ainda não sabe se deve entender essa resposta no sentido da ignorância ou da má-fé e afirmou: “É comunista!” Não havia nada para responder. Ele

⁸⁵ Idem

tinha decidido que a palavra era comunista e ninguém tinha autoridade para mudar essa opinião (Montenegro, 2019, p. 149).

Um relato de Dom Fragoso, registrado no *Boletim Informativo Regional Nordeste 1*, da CNBB, de setembro de 1967, conta como jornais editados pela Juventude Agrária Católica (JAC) foram confiscados após uma visita de membros da organização a áreas rurais de Crateús, onde esperavam lançar bases. No entanto, foram acusados de comunistas por aqueles que apoiavam o regime militar na região, notadamente os militares do IV Batalhão de Construção (BEC) de Crateús que, em 1967, contava com mais de 700 integrantes.

Dom Fragoso tentou manter relações pastorais com o IV BEC, recorrendo em algumas situações a comandantes que não eram coniventes com denúncias gratuitas. Ele celebrava nos quartéis em datas que não faziam referência aos marcos ditatoriais, o que atenuava, mas não eliminava a tensão presente entre a Igreja e os militares, que se acentua à medida que se acelerou a perseguição às lideranças camponesas e aos sindicatos rurais com ameaças abertas e veladas, prisões e violência física e, nesses momentos, a Igreja e o bispo não se furtavam de defender os perseguidos.

Fragoso já acumulava um histórico de desacordo com os militares desde 1965, quando se recusou a rezar missa em ação de graças no dia 31 de março, data do golpe militar. A recusa que se repetiu em 1966, mas nos anos de 1967 e 1968 não houve solicitação por parte do Batalhão e, em 1969, a recusa aconteceu mais uma vez. Por vários anos, na década de 1960 e 1970, Fragoso também se recusou a rezar missas especiais para a celebração do dia 7 de setembro.

Em 1968, um dos anos onde não houve solicitação por parte dos militares, a Dom Fragoso foi concedido o título de cidadão crateuense. No mesmo ano, ele faz uma longa viagem onde visita cidades na Colômbia, Madri, na Espanha, e Bruxelas, na Bélgica. As visitas foram para realizar retiros catequéticos e participar em um seminário sobre “Realidade latino-americana e evangelização”. Por ocasião dessas viagens, também eram comuns entrevistas, conferências e reuniões com pequenos grupos. Várias estratégias são usadas, nessas atividades, para denúncia do governo brasileiro, assim como para intercâmbio de materiais. Segundo José Comblin, nesse período, Dom Fragoso “desempenhou também um papel nacional e internacional pelas posições tomadas publicamente nos debates contemporâneos” (2008, p. 240).

A partir de 1969, o bispo e seus auxiliares foram proibidos, durante 11 anos, de utilizarem os microfones da Rádio Educadora de Crateús, a maior da cidade e em uma região

onde o rádio era o principal meio de comunicação. Sabendo que o rádio tinha (e ainda tem) um longo alcance e forte influência na região, essa proibição também fez com que a diocese se empenhasse, ainda mais, na produção de notícias que circulavam em pequenas cartilhas, nos Encontros, missas e manifestações. A proibição foi comunicada à diocese pelo diretor da Rádio, que a justificou como sendo ordens superiores, mas sem identificar de quem.

Em outubro de 1972, a Divisão de Segurança e Informação (DSI) remetia um pedido de informação⁸⁶ sobre o lançamento de um livro de Dom Fragoso em um Encontro de Bispos na Europa. A referida publicação “deformava a imagem do governo brasileiro”. A circulação e o intercâmbio de impressos entre a diocese de Crateús e diversos interlocutores em países latinos e europeus é um dos capítulos mais férteis da história dessa diocese, que cultivava páginas, letras e memória de rebeldia. Alder Júlio narra os principais pontos apresentados por Fragoso na revista italiana *Concilium*. Também em 1972, no artigo, Fragoso denuncia o enorme empobrecimento dos camponeses brasileiros sob o jugo dos latifundiários:

Internacionalmente conhecida como porta-voz dos principais protagonistas do Concílio Vaticano II, a revista *Concilium* publica em seu número 71, de janeiro de 1972, um artigo/depoimento de Antônio Batista Fragoso sob o título “Cooperación del Obispo al desarrollo”, inclusive em separata que, além de publicada em espanhol, também apareceu em italiano, em francês e alemão. No referido artigo, Dom Fragoso sustenta, em síntese, que:

- Se dispõe a partilhar seu testemunho como cidadão e como bispo, com o propósito de contribuir para o desenvolvimento, para o que prefere partir de sua própria experiência como bispo da Diocese de Crateús.
- Fornece relevantes dados estatísticos acusando alarmantes índices de empobrecimento do povo brasileiro e de domínio das oligarquias rurais e outras formas de sujeitamento dos pobres, situação agravada pela falta de liberdade de expressão.
- Sublinha os efeitos perversos da formação da cidadania: “A miséria é uma bomba cujos efeitos são consideráveis: ela faz perder a consciência da dignidade humana... transforma pessoas em marginais” (Fragoso et al., 2005, p. 107).

A DSI registrava, em outubro de 1973⁸⁷, que entre os dias 24 e 25 de novembro do mesmo ano, Fragoso deveria viajar a Paris como convidado e representante do Brasil na reunião do Comitê contra a Fome e para o Desenvolvimento, planejada por uma organização católica francesa. O relatório também informa que haveria uma reunião prévia de Bispos em Tauá, para reunir subsídios a serem levados à reunião na França. Essa prática de debater e levantar

⁸⁶ Telegrama DSI, 24 de janeiro de 1973. Dossiê Fragoso. Arquivo DOPs.

⁸⁷ Relatório DSI, 25 de outubro de 1973. Dossiê Fragoso. Arquivo DOPs.

subsídios a partir das bases locais é uma das marcas da ação de Dom Fragoso, que valorizava as elaborações daqueles que estavam no cotidiano da ação e organização da Igreja Popular.

Em junho de 1975, Dom Fragoso viaja ao Canadá e tem todos os seus passos monitorados, tendo um relatório diário expedido ao DOPS pela embaixada brasileira no país, localizada em Ottawa. O relatório condensava inclusive as informações dadas por Fragoso em entrevistas, em sua maioria, denúncias da realidade brasileira que incomodavam a ditadura e ajudavam a derreter sua imagem internacional:

A Embaixada do Brasil em Ottawa informou que, em 19/JUN/75. D. Antonio Fragoso, Arcebispo de Crateús, compareceu a programa de televisão da Rádio Canadá (CBC), transmitido em horário nobre, durante o qual declarou que a Igreja católica não deve circunscrever sua ação ao campo estritamente espiritual, sendo seu dever estendê-lo também a outras esferas, entre as quais mencionou, especificamente, a solução de problemas relacionados com a injustiça social. Manifestou-se ademais, contrário à cooperação universitária entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, por acreditar que tais projetos ajudam a perpetuação no poder de elites divorciadas das aspirações populares, pois os estudantes não se engajam na defesa daquelas aspirações quando voltam aos seus respectivos países de origem. Insultou o governo brasileiro repetindo surrando chavões.⁸⁸

Ainda sobre o mapeamento do que era publicado na imprensa internacional sobre a situação brasileira, destacamos um relatório do SNI⁸⁹ de abril de 1975, sobre os ataques ao Brasil na imprensa de Portugal. À altura, comemorava-se um ano da Revolução dos Cravos, o que, entre tantas outras questões, fomentou uma imprensa combativa e socialmente posicionada. O relatório destaca o semanário “Sempre Fixe”, classificado pelo SNI como de extrema esquerda e que, naquele mês, dedicou duas páginas ao Brasil, sendo uma das matérias sobre o enfrentamento que parte da Igreja Católica empreendia à ditadura militar. A reportagem tratava principalmente das ações de alguns sacerdotes brasileiro: Dom Vicente Sherer, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Hélder Câmara, Dom Lamartine Soares e Dom Antônio Fragoso.

Também é de 1975 (15 de maio) um relatório do SNI⁹⁰ sobre a rede de relações do PCB que aponta contato do partido com dois bispos: Dom Fragoso e Dom Waldir Calheiros, bispo de Volta Redonda (RJ). O relatório não detalha como eram feitos os contatos e nem indica quais militantes do PCB faziam esses contatos, no entanto, não é o primeiro documento que aponta esse possível diálogo.

⁸⁸ Relatório da Embaixada do Canadá ao DOPs. Dossiê Dom Fragoso, Arquivo DOPs.

⁸⁹ Relatório SNI, ataques ao Brasil na imprensa de Portugal abril de 1975. Dossiê Dom Fragoso, Arquivo DOPs

⁹⁰ Relatório SNI, 15 de maio de 1975. Dossiê Dom Fragoso, Arquivo DOPs.

Dom Fragoso participou, em 1976, de uma atividade em Riobamba, no Equador, que vivia sob a ditadura de Guillermo Rodríguez Lara. O Encontro tinha como anfitrião Monsenhor Leônidas Proaño, bispo fortemente comprometido com os povos indígenas do país. Junto a Fragoso e Proaño, mais 15 bispos participaram da atividade que discutia evangelização e o contexto histórico atual da América Latina — varrido por ditaduras. Os participantes acabaram detidos pelo governo por subversão. Do quartel policial onde ficaram presos, escreveram uma carta de denúncia ao Vaticano, assegurando que o Encontro acontecia com o conhecimento da Comissão Episcopal do país e do CELAM. Do Brasil também participava Dom Candido Pandin, bispo de Bauru (SP).

Contudo, nem só de oposição à ditadura vivia Crateús. O novo regime também foi apoiado, desde o seu início, por figuras públicas da cidade, como o radialista da Rádio Educadora Manuel Melo, que enviou um documento saudando Castelo Branco pelo novo governo. Por sua vez, os Comandos Nacionalistas de Crateús divulgaram uma nota, lida na Rádio Educadora, saudando o golpe militar de 1º de abril de 1964.

Em meio à perseguição que o regime militar empreendeu contra religiosos, sindicalistas e camponeses, a luta contra os latifúndios e os patrões também tinha grande relevância para a diocese de Crateús. Segundo Clodovis Boff, teólogo que foi inúmeras vezes a Crateús durante os 34 anos do bispado Fragoso, participando de atividades diferentes e em períodos diferentes:

Como era de esperar, o compromisso com as chamadas “lutas do povo” – por água, por terra, por escola, por saúde e por outros direitos – foi tão longe que provocou a perseguição, inclusive violenta, da parte dos poderosos, mas que fez de Crateús uma Igreja de confessores e de mártires (Fragoso et al., 2005, p. 14).

Muitos outros intelectuais também visitavam constantemente a diocese de Crateús, alguns passando largos períodos, outros retornando várias vezes, “certas ordens, como os jesuítas e os Dominicanos são ‘verdadeiras redes de intelectuais’, que dialogam entre o mundo sagrado e o profano” (Löwy, 2002, p. 23). Um deles, o padre jesuíta, teólogo e escritor João Batista Libânio, na década de 1980, passou um desses largos períodos nos sertões de Crateús e lhe chamou atenção a radical opção pelos pobres feita naquela diocese que marcava a concepção que a Igreja assumia ali (Fragoso et al., 2005). Chamava atenção do teólogo como todo o trabalho era feito em meio aos pobres e com testemunho de pessoas pobres. Segundo o próprio Fragoso: “A etapa mais importante do itinerário, que cruza todas as outras etapas como um processo, é a prioridade das CEBs” (2005, p. 43).

Em outros escritos, Fragoso enfatiza a necessidade da luta organizada contra a miséria e a exploração dos pobres por uma classe opressora. Esta luta deveria ter empenho e

organização, mas não violência. A organização e a luta culminaram em formas de organização comunitárias como roças, farmácias-vivas, pequenas criações, hortas, entre outras formas criativas que brotavam dos sertões de uma diocese que tinha o rosto camponês e pobre, e não só o rosto do bispo. O rosto camponês e pobre tem trabalhadores, agentes, animadores, padres, religiosas, é coletivo. A religiosa Cleide Fontes, que morou muitos anos na diocese de Crateús, conta em suas memórias como os trabalhos eram organizados:

O trabalho foi intensificado, porque além de fazer parte da direção da CPT diocesana, estava no Conselho Econômico da Diocese, no Conselho Diocesano de Pastoral e integrante da equipe paroquial, onde se fazia tudo, conjuntamente: trabalho nas comunidades, as festas religiosas, os sacramentos, a preparação litúrgica junto com os animadores, as pregações nas missas e novenas, assessoria jurídica aos trabalhadores (as), principalmente em áreas de conflitos e assessoria aos encontros, reuniões e estudos de capacitação todos tinham obrigação de ser polivalentes nas ações da paróquia. [...] Os sacramentos tanto os batizados, como os casamentos, as intenções das missas, todas as celebrações eram realizadas, comunitariamente. Nada de celebrar sacramento só para um indivíduo. Essa iniciativa da pastoral trouxe muitas reações daqueles que eram acostumados a ter a Igreja como a continuação de seu domínio e, principalmente, suas exclusividades (2014, p. 98).

Muitos dos trabalhos eram guiados pelo princípio da solidariedade. A própria Cleide relata que, mesmo passando por intensas dificuldades do plantio à colheita, em tempos de safra, os camponeses sempre ofereciam doações às equipes paroquiais: jerimum, feijão, farinha, batata-doce duravam quase todo o verão, graças à solidariedade dos que tinham muito pouco, mas desde cedo aprenderam a dividir.

Naqueles sertões, onde a maioria dos camponeses era formada por pequenos proprietários e sem-terra, não havia nada que movesse mais as estruturas, atraísse o ódio das elites e chamasse atenção dos prepostos da ditadura do que o estímulo à conquista da terra e à organização popular, e isso se dava com fartura em Crateús. O relato das camponesas Rosa e Joana, da comunidade Matriz de São Gonçalo e relatado ao *Roceiro*, é emblemático:

Aqui havia muito sofrimento, pessoas morando em casa feita e coberta de palha, até as portas eram de palha. O povo não tinha terra para trabalhar pagando renda altíssima para os patrões que diziam ser os donos da terra, com isso escravizavam os moradores. [...] Ele também incentivou o projeto de plantas e hortas com todo tipo de verduras e legumes para melhorar a alimentação de todos. Nunca mais tivemos sofrimento aqui com a presença dele no nosso meio. Fundou a cooperativa e o projeto de reforma agrária para que todos tivessem o direito de trabalhar sem pagar renda, fez isso a partir de reuniões explicando como seria organizado para que todos tivessem seu pedaço de chão para morar e trabalhar. Isso não foi fácil, porque ele teve que

lutar muito com os que estavam com a posse da terra, teve que comprar o que eles tinham feito por um preço muito alto.⁹¹

Com o fim da ditadura, a Igreja se reaproxima da rádio Educadora, mantendo um programa dominical chamado “Igreja povo a caminho”, apresentado durante um longo tempo por José Vicente, Iracema Monte e Socorrinha Sales. O programa tematiza questões urbanas e rurais colhidas, principalmente, entre as CEBs. Um tema constante era a solidariedade entre pessoas e grupos da própria diocese e com outros lugares.

A medida que a ditadura ia se distendendo, novos movimentos populares, políticos e sindicais iam surgindo e se fortalecendo a partir dos trabalhos da Igreja Católica e do cristianismo da libertação. Entre eles estão o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), atualmente o maior movimento popular da América Latina, que mantinha estreita relação com a CPT; a Pastoral da Saúde, que incentiva a criação dos Conselhos de Saúde; a Pastoral Operária, que caminha muito próxima aos sindicatos; a Pastoral do Negro, que trabalha conjuntamente com o Movimento Negro; a Pastoral da Mulher Marginalizada, que se articula com o movimento feminista e mais diretamente com a Marcha Mundial das Mulheres; e todas essas expressões apoiaram inicialmente o Partido dos Trabalhadores (PT).

Em 6 de março de 1985, em carta a Hildergad, Dom Fragoso expressa sua opinião negativa sobre a recém-eleição de Tancredo Neves, ocorrida em janeiro ainda de forma indireta pelo Congresso Nacional. Tancredo acabaria não assumindo a presidência por conta de uma doença que levou ao seu falecimento no dia 21 de abril. José Sarney, desde a posse, exercia o mandato de presidente da República. Sobre Tancredo:

Tancredo Neves é um capitalista liberal, do lugar social do poder, não pode assumir as aspirações fundamentais dos empobrecidos. Penso que será um governo de transição entre a ditadura militar e a democracia participativa⁹².

⁹¹ Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014

⁹² Acervo pessoal Maurício Cremaschi.

4 A MEMÓRIA SOCIAL

4.1 A Igreja

Em janeiro de 1973, Dom Fragozo concede entrevista ao jornal *O São Paulo*, semanário editado pela Arquidiocese de São Paulo, à época presidida por Dom Paulo Evaristo Arns. A entrevista, mesmo sendo publicada com vetos da censura vigente, ocupou as duas páginas centrais do periódico, as de maior destaque na edição. Desde instalada a máquina da censura operada pelos órgãos de controle da informação: “[...] passou a atuar com diferentes objetivos: garantir o controle do fluxo público da informação, da comunicação e da produção de opinião, reprimir o conteúdo simbólico presente na produção cultural, e manipular os mecanismos de memória e interpretação da realidade nacional” (Schwarcz e Starling, 2015, p. 568). O jornal *O São Paulo* contou com censura por longo período:

[...], em março de 1971, começam os telefonemas e bilhetes ameaçadores à redação de *O São Paulo* e, em novembro de 1972, tem-se a figura do censor presente na redação. Outra prova seria que o jornal *O São Paulo*, juntamente com outros dois periódicos – *Tribuna da Imprensa*, do Rio de Janeiro, e o alternativo, *Movimento*, também de São Paulo – seriam os últimos periódicos a serem libertados pela censura, em junho de 1978 (Silva; Chaia, 2021, p. 243).

O jornal *O São Paulo*, na referida entrevista, apresenta Fragozo a partir de uma de suas características mais presentes em diversas fontes, às quais consultamos: como um leitor voraz, estudioso dedicado e intelectual atento às questões internacionais:

“Mas como este homem pode viver aqui no sertão?”. Uma freira deixou escapar este comentário, ao percorrer os olhos pela grandiosa biblioteca em uma casa modesta em pleno Crateús, no chamado polígono das secas do Ceará. Sua surpresa não foi menor, ao saber que este mesmo homem mantém correspondência por carta com dezenas de países e que domina muitas línguas com a mesma facilidade com que maneja a nossa. A freira estava na casa do bispo de Crateús, D. Antonio Batista Fragozo, 58 anos, paraibano, filho de um pequeno agricultor que passou a maior parte do tempo sem terra.⁹³

Ainda seguindo a descrição feita pelo jornal *O São Paulo*, Fragozo tinha estatura mediana, cabelos bem aparados, usava óculos, estava sempre de sandália de couro e falava com mansidão. Um adjetivo de seu personagem chama atenção na descrição do jornal: Fragozo é nomeado como um democrata. A tentativa do semanário católico é sublinhar as características de contestação à ordem ditatorial daquele bispo. Um trecho de um prefácio escrito por ele é destacado:

⁹³ Entrevista, Jornal *O São Paulo* (Arquidiocese de São Paulo), janeiro, 1973. Publicada com vetos da censura à edição

Democracia, será, de fato, aquela que democratiza as oportunidades, dando a prioridade aos explorados e marginalizados. Todo o povo tem o direito irreversível de ser protagonista de projeto político. Basta de paternalismo. Basta de ditadura.⁹⁴

Apesar dos cortes, o entrevistado é apresentado em suas atitudes de oposição à ditadura, denúncia dos grandes latifundiários da região e a sua tensa relação com a igreja progressista, fosse em Crateús, fosse em outros lugares do país.

Creio que a violência no campo é uma violência que vem das origens, que tem mais de quatro séculos. Diante desse estado de violência do campo, eu admiro a resistência interna, a bravura da luta do povo do campo. Ele tem um coração lindo. É uma esperança. Apesar de tudo, de todo o esmagamento e de uma marginalização de quatrocentos anos, com características próprias do nosso tempo.⁹⁵

Além da denúncia do latifúndio, os bancos, os operadores do sistema financeiro e o Estado também viraram alvo do bispo nesta entrevista. Ele cita nominalmente Delfim Neto, então ministro da fazenda e futuro ministro da agricultura:

Se o ministro da agricultura não se antecipar a isto, ele vai continuar com o mesmo poder de concentrador de renda, o que significa a marginalização do povo do campo. O que significa pra mim insultar a dignidade dos que são mais queridos no coração de Deus, que são os pequenos no campo.⁹⁶

Nascido na Paraíba, da Serra do Teixeira, na região da Serra da Borborema, Antonio Batista Fragoso viveu a infância no campo; na adolescência foi para o seminário em João Pessoa, onde ordenou-se padre em 1944 e, depois, sagrou-se bispo em 1957. Na capital paraibana, foi por cerca de 10 anos assessor da Juventude Operária Católica (JOC). A partir daí, nunca mais deixaria a construção cotidiana com movimentos populares. Da Paraíba seguiu para o Maranhão, onde foi bispo auxiliar por sete anos; de lá rumou para Crateús em agosto de 1964. Segundo relato do bispo Dom Xavier Gilles de Mmaupeau D'Ableiges, que conheceu Fragoso no Maranhão e lá atuou com ele:

Em 1964, Dom Fragoso foi denunciado por um padre do Maranhão como subversivo, como comunista. Foi então transferido para “o fim do mundo”, para Crateús, no interior do Ceará. O natural teria sido ele se tornar o arcebispo de São Luís no lugar de Dom Delgado, que fora para Fortaleza (D'Ableiges, 2019, p. 381).

⁹⁴ Prefácio escrito por D. Fragoso ao livro “O itinerário da violência”, de Paes de Andrade, editora Paz e Terra, 1978

⁹⁵ Entrevista, Jornal *O São Paulo* (Arquidiocese de São Paulo), janeiro, 1973. Publicada com vetos da censura à edição

⁹⁶ Entrevista, Jornal *O São Paulo* (Arquidiocese de São Paulo), janeiro, 1973. Publicada com vetos da censura à edição

Crateús é uma cidade no sertão cearense, na divisa com o Piauí, que, no período de sua chegada, tinha 350 mil habitantes em uma área de 22 mil km² e tinha um ciclo de migração para o sudeste bem consolidado, que levava de suas terras os mais pobres, os que não conseguiam mais sobreviver da agricultura sem apoio e, por outro lado, também levava aqueles com melhor formação profissional. Sobre os camponeses, a maioria não tinha terra, trabalhava em terras alheias, geralmente de grandes proprietários e pagando a renda da terra. Como nos lembra E. P. Thompson, não pode haver submissão no campo sem senhores rurais e camponeses. A experiência da exploração só existe a partir dessa relação de classe, e essa era a relação comum naquele sertão cearense.

Entre os sem-terra e os posseiros, embora ambos estejam lutando pela terra, há uma diferença essencial. A luta do posseiro introduz a legitimidade alternativa da posse, contornando a legalidade da propriedade. Concretamente, não opõe uma coisa a outra, embora essa luta contenha no seu interior a necessidade de redefinição dessa necessidade e contenha uma oposição implícita ao direito atual. Já os sem-terra, na sua prática, não tem como deixar de questionar a legalidade da propriedade, não podem deixar de considerar ilegítimo, e também iníquo, injusto, o que é legal, que é a possibilidade de alguém possuir mais terra do que pode trabalhar, de açambarcar, cercar, um território, não utilizá-lo nem deixar que os outros utilizem, mesmo sob pagamento de renda. Se não fosse assim, não se sentiriam encorajados a ocupar a terra. Nesse caso, mostram que tem uma concepção da terra e do trabalho em que as duas coisas estão combinadas: só há legitimidade na terra de trabalho. É concepção distinta daquela que orienta a conduta de quem crê que a terra é um instrumento de enriquecimento, por meio da produção ou por meio da especulação. São duas legitimidades em conflito, que, aliás, de outra maneira, estão presentes também na situação dos posseiros. Basicamente, reside aí a impossibilidade, ou a precariedade, da negociação é da aceitação de uma decisão legal num litígio de terras ou num caso de despejo (Martins, 1983, p. 47).

Na região de Crateús, os poucos que têm terra são assediados com violência para vendê-la a baixo preço; quando se recusam, se deparam com casos de grilagem e documentos falsos de suas terras onde outros “donos” são dados como verdadeiros. A lida, a organização e a vida com esse povo do campo, tomando sua luta pela permanência na terra e a possibilidade de uma vida mais digna, ao que nos indicam as fontes, foi o que guiou o trabalho da diocese de Crateús entre 1964 e 1998, período do bispado de Frágoso.

A maioria das terras em poucas mãos. Um desestímulo ao plantio. Sem crédito popular e sem preço acessível, justo, sem uma comercialização respeitável. É esta, sem soma, a situação do campo, por isso acho que o povo está tenso por um mundo justo. Tem um amanhã diante de si para viver e se organizar (O São Paulo, 1973).

O caderno pastoral número 33, editado pela diocese de Crateús com o título *Reforma Agrária exigência do reino de Deus*, publicado em novembro de 1984, teve contribuição na do sociólogo Herbert José de Souza, o Betinho. Um dos tópicos o caderno versa sobre a violência sofrida por aqueles que lutam pela terra⁹⁷.

A luta pela terra e pela reforma agrária não é estritamente pela terra e pela reforma agrária, ela envolve vários outros aspectos da vida dos camponeses e de sua forma de estar no mundo e participar da política. Diversas vezes, por dentro da luta pela terra também há reivindicação na igreja da comunidade, na associação e no sindicato que são, em muitos casos, os espaços políticos mais comuns para essa população. A igreja como espaço político em oposição à religião como necessariamente o ópio do povo, convém lembrarmos que Marx, nessa afirmação, não está se referindo à totalidade das religiões e que seriam intrinsecamente alienadoras. A religião e, em nosso caso de análise, a Igreja Católica são espaços que não têm apenas uma única forma de participação e intervenção nos espaços de poder.

A referência aos pobres e pequenos do campo é muito comum em falas públicas e, sobretudo, em entrevistas de Dom Fragoso, ecoando a reivindicação de direitos para essas populações e localizando a pobreza não necessariamente como algo abjeto, interpretando-a como uma categoria ampla onde cabem desde miseráveis famintos até os que lutavam contra a desigualdade. A definição de pobre usada por Fragoso não parece ser apoiada apenas no aspecto econômico, mas também numa definição ética e histórica. Mas não os tratava como “coitados” e sim como sujeitos de sua prática social e política, reivindicava que as reformas necessárias ao país deviam ser feitas por suas mãos e não acreditava que seriam feitas de outra maneira, ainda mais em um regime ditatorial, já que ele acreditava que a reforma agrária só funcionaria como política se tivesse o protagonismo dos camponeses:

Reforma agrária radical e maciça é absolutamente necessária e um direito da população. Toda reforma agrária vertical não diz nada para o povo. Só vejo a reforma agrária conduzida pelo povo, consciente e organizado, nunca um presente dos que tem a mesa farta (Fragoso, O São Paulo, 1973).

Fragoso recorre a uma determinada leitura dos textos bíblicos para localizar os pobres como “o povo escolhido” por Deus e aqueles que merecem atenção e ajuda da Igreja e de toda a sociedade, por isso devem lutar por sua terra e, conseqüentemente, pela reforma agrária. Em período histórico imediatamente anterior ao estudado nesta tese, a liderança das ligas camponesas Francisco Julião também recorria à leitura bíblica no diálogo com os camponeses, se contrapondo aos latifundiários que usavam a Bíblia para pregar fatalidade e desígnio. A

⁹⁷ Diocese de Crateús. Cadernos Pastorais nº 33. Reforma Agrária, exigência do Reino de Deus. 1984

Bíblia é um livro polifônico que, a depender do universo partilhado, suas palavras adquirem significados diferentes, por vezes opostos, “a Bíblia pode ser lida como uma fonte de vida religiosa de cristãs e cristãos, mas também como um exemplar da literatura, valioso para leitura, independentemente de seu valor religioso ou da crença dos leitores” (Mantovani, 2022, p. 37). Falando sobre a presença da Bíblia na vida cotidiana, Marisa Midori afirma: “O Livro está entre nós em matéria ou pensamento, na vida cotidiana, ou nas ocasiões mais memoráveis” (2022, p. 9).

Sempre recorrendo às leituras bíblicas e prezando pela liturgia católica, Fragoso foi um dos bispos mais combativos no período da ditadura. Figurava na linha de frente do enfrentamento e, conseqüentemente, chamava atenção das forças armadas. Seu nome consta na lista dos bispos atingidos e perseguidos pela ditadura em uma publicação encomendada por Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Tomás Balduino e realizada pelo Centro de Documentação e Informação (Cedi), que catalogou como a ditadura se referia aos religiosos implicados na luta pela democracia. A referida publicação documenta momentos em que as forças da repressão chamam atenção sobre a conduta de religiosos. Fragoso é identificado como um sacerdote controvertido, grande polemista da miséria e aquele que faz pastoreio da desgraça. Contudo, mesmo os militares o identificam como um bispo do povo. O mesmo documento chama atenção para uma possível ligação de D. Fragoso com o militante Carlos Marighella⁹⁸. Atento às questões candentes do debate democrático do seu tempo, Fragoso também apontava as dificuldades dessa mesma luta se irradiar para além dos centros urbanos, como, por exemplo, a pauta da anistia:

Anistia, por exemplo, é uma luta que está sendo travada em Fortaleza com um grupo militante. Em Crateús temos dificuldades, porque a Anistia não é popular, embora deva ser estimulada por toda parte. Assim mesmo tivemos representantes de Crateús no congresso realizado em novembro pela anistia, em São Paulo (O São Paulo, 1978).

Fragoso articula, em seu discurso e sua prática, uma chave de luta contra a ditadura que não era a do enfrentamento armado, mas sim a da organização popular na luta por democracia. Incluía a necessidade da auto-organização de desempregados, boias-frias, indígenas, categorias de trabalhadores que não figuravam na imprensa do período entre as mais presentes na luta contra a ditadura, mas que inegavelmente são as que menos acessam direitos e tinham menos condições de uma vida digna: “Para isso, deve-se preparar núcleos em toda a parte. Eles mesmos descobrirão os caminhos de se articularem, de serem participantes plenos do processo

⁹⁸ Documento Cedi

político” (O São Paulo, 1973). Um dos trabalhos da diocese com esses trabalhadores era a organização em torno da denúncia do aumento constante do custo de vida, sobretudo o alto preço dos alimentos.

No caso, sobretudo, dos camponeses, a opção organizativa apontada pelo bispo são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), onde cada pequena comunidade se reúne e planeja ação a partir de sua realidade concreta e demandaria da Igreja apoio e acompanhamento. Parece simples, mas é uma forma que inverte o histórico milenar de uma instituição conservadora e estratificada como a Igreja Católica. As CEBs propõem não mais a base da pirâmide sustentar o topo.

Isso [as CEBs] tudo se contrapõe as iniciativas oficiais, que, nascidas, de onde nascem não podem preparar o protagonista do seu projeto. Não tenho esperança no projeto de irrigação na SUDENE, no Polo Nordeste, no pró-rural, no período sertanejo, porque eles todos foram concebidos verticalmente, sem aquela sabedoria do povo. O povo foi marginalizado. O pacote tecnológico é puramente científico, marginalizou aqueles que tem uma experiência mais sedimentada (O São Paulo, 1973).

Em. O tema das CEBs e da organização popular está presente com centralidade em uma entrevista ao jornal cearense *O Povo*, em 1988, conduzida pelo jornalista Flávio Paiva. Também de página dupla, com quantidade relevante de fotografias de Dom Frágoso. Nessa entrevista, Frágoso afirma que as elites traíram o Brasil, concentrando o poder e empobrecendo multidões. O bispo também aponta as multidões empobrecidas como sujeito histórico de um processo de transformação e usa como exemplo, além das CEBs, o enorme número de greves que acontecem por toda a década de 1980, além do processo de envolvimento popular na Constituinte de 1988.

No processo da Constituinte, houve 12 milhões de assinaturas para projetos de lei de iniciativa popular e mais de 15 mil propostas populares para a Assembleia. O bispo é um entusiasta da participação popular na Constituinte, reconhece os inúmeros avanços da carta magna de 1988, mas não se furta da crítica aos políticos que a conduziram. Seu principal alvo é o presidente José Sarney, a quem chama de “delegadozinho”, e as Forças Armadas de “ajudantes do delegado”, que usaram uma lei do período ditatorial para convocar e compor a Assembleia Constituinte. Ele segue defendendo a ideia de que a composição da constituinte deveria ser proporcional à formação do povo brasileiro, com uma maior presença de camponeses, mulheres, sem-terras, negros e outros segmentos da população; assim, as elites teriam menos espaço. O resultado expresso na Constituição de 1988 deixa evidente o processo: há perdas e ganhos. Acomodações e avanços. Mas carregava um compromisso com a

democracia, é sensível a grupos políticos sub-representados, avança nas questões ambientais, faz menção à participação popular direta em decisões políticas, limita o poder do Estado sobre os cidadãos e exige legalmente a formulação de políticas públicas para a população mais pobre. Sobre a Constituinte, o jornalista Fábio Victor vai no sentido contrário, indicando ampla vitória dos setores militares na “quebra de braço”, do texto final:

Chefiados por Leônidas e por seus colegas ministros da Marinha, Henrique Saboia, e da Aeronáutica, Otávio Júlio Moreira Lima, os militares ganharam todas na Constituinte. Outras propostas alinhadas ao espírito da abertura democrática foram barradas por lobby das Forças Armadas, como a que ampliava a anistia a militares punidos e perseguidos na ditadura de 1964 (6591 oficiais e praças, segundo o relatório final da Comissão Nacional da Verdade) para além dos efeitos da lei de 1979 — permitindo a reintegração ou concedendo indenizações, por exemplo — ou a que estabelecia a criação do Ministério da Defesa, abortada no nascedouro e que só viria a se concretizar em 1999.⁹⁹

A entrevista ao jornal *O Povo* reserva grande espaço para o assunto da igreja progressista, seja ela no Ceará ou no Brasil. Fragoso também sublinha em largo período que a centralidade de uma igreja progressista é a presença e importância dos leigos:

Chamo de igreja progressista aquela comunidade dos cristãos que creem em Jesus Cristo, que querem segui-lo — sejam leigos, padres ou bispos — e que desejam o progresso real do homem, sobretudo daquele que é marginalizado no processo social. Esses 36 milhões de menores brasileiros carentes e abandonados, os 12 milhões de famílias de agricultores sem terra, os negros que ficaram na margem do processo e as mulheres, que são, muitas vezes, colocadas em condições inferiores. Que todo esse conjunto possa crescer na justiça, na paz e participando de todos os bens de nossa realidade. Nesta linha eu desejo ser da igreja progressista. Portanto, um compromisso formal com o povo, principalmente o mais marginalizado, para que ele seja participante pleno do crescimento do país. Nesse sentido, penso que a Igreja progressista brasileira é, como teoricamente em seus documentos, a maioria da igreja no Brasil. Os documentos que preparamos nos últimos dez anos foram traduzidos em várias línguas e tem chamado muita atenção (O Povo, 1988).

Fragoso também foi questionado sobre a proliferação de outras denominações religiosas para onde muitos católicos estavam migrando. Ele defende, de forma contundente, a liberdade religiosa, apresentando-a como um pressuposto do Concílio Vaticano II. A própria teologia da libertação não é composta apenas por católicos, ela integra membros de várias igrejas protestantes comprometidos com as causas defendidas pela teologia da libertação como a justiça social, luta pela terra, moradia, defesa do meio ambiente, erradicação da fome. Voltando à entrevista, o bispo aproveita a pergunta do jornalista para uma leitura refinada da conjuntura do momento e das relações entre religião e política:

⁹⁹ Os militares e a política no Brasil - Fábio Victor, pág. 58

A América Latina, do México para baixo, é o quintal da metrópole. A metrópole quer controlar economicamente nosso destino. Basta um Maílson da Nóbrega ir aos Estados Unidos e pagar o último tostão do débito do juro da dívida externa, para a gente ficar feliz e a televisão trazer um programa de quase meia hora dizendo que só o capital transnacional é que é a solução. Num esquema desses, a metrópole não pode suportar que os cristãos, movidos por uma consciência crítica libertadora se desenvolvam em todo o continente, através de movimentos populares, na tentativa de independência do domínio estadunidense. Ela não pode suportar que a gente tenha a coragem que Cuba e Nicarágua tiveram de dizer “Não” diante do gigante. Por isso, ela faz uma pressão permanente para asfixiar as manifestações populares. No ponto de vista das religiões, a comissão Santa Fé, que fez a plataforma de governo de Ronald Reagan, dizia: “Na América Latina, infelizmente as igrejas deixaram-se infiltrar por elementos marxistas e por isso saíram do evangelho. É preciso, não apenas identificar esse processo, mas erradicá-lo”. Quer dizer, existe um planejamento global para enfrentar tudo isso. E, como estratégia no interior desse planejamento está “utilizar a consciência religiosa do povo”. “Já que o povo é tão religioso, vamos facilitar sua entrada maciça nas seitas fundamentalistas que pregam Deus, religião e emoção religiosa, mas que não falam em mudança radical da sociedade econômica e política”, pensam os manipuladores da fé. Então, é preciso que estejamos de olhos abertos e permanecer em vigilância crítica, diante dessa situação (O Povo, 1988).

São largos os registros de entrevistas de Dom Fragoso no período da ditadura a veículos de vários matizes, desde a imprensa católica como *O São Paulo*, a imprensa regional como *O Povo*, a imprensa alternativa e de contestação como *O Mutirão* e inúmeros veículos da imprensa internacional. Citado por progressistas e conservadores, mais criticado que elogiado. Mas tratando-se especificamente sobre circulação de ideias em periódicos da imprensa empresarial que disseminam a ideologia das classes dominantes, nunca é demais lembrar da concepção de ideologia a partir de Marx:

As ideias da classe dominante são, em cada época as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante, as ideias nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação (1986, p. 56).

Em uma reportagem de David Nasser, na revista *O Cruzeiro*, periódico de viés conservador, de 1970, há uma referência a Fragoso em um elogio público que o bispo fez a Cuba, e o jornalista o criticou ferozmente¹⁰⁰. Por volta de 1970, também cresciam as denúncias públicas dos crimes da ditadura brasileira, sobretudo no exterior, e eram padres, bispos e religiosas os principais responsáveis por esse fluxo de informações. Como no ano de 1970, que a igreja Saint Germain-de-Prés, em Paris, expôs em seu altar uma imagem de Jesus Cristo

¹⁰⁰ Nasser, David in Revista O Cruzeiro, Diários Inéditos, agosto de 1970, pag. 30

algemado, com um tubo na boca e um magneto no topo da cruz. No alto, a esfera cortada pela inscrição “Ordem e Progresso”.

Além da circulação do próprio periódico em seus locais determinados, essas entrevistas eram copiadas e distribuídas, seja entre os camponeses por meio dos seus sindicatos, em outras paróquias e dioceses que acompanhavam o trabalho realizado em Crateús, seja em meios estudantis e operários. Essa ação conferia um caráter de mobilização social daqueles periódicos, a comunicação como instrumento de transformação social contribuindo na organização popular: “A comunicação para transformação social é um processo vivo que se articula e se modifica com o passar do tempo, o que possibilita alocar dentro dessa perspectiva macro de comunicação diversos conceitos, teorias e ideias” (Alvarenga, 2021, p. 26). Essa ação de distribuição do material fotocopiado de jornais pode ter sido inspirada na imprensa sindical diária e na maior penetração da imprensa no campo. Com boletins e jornais editados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), esses periódicos conseguiam ter mais identificação com quem os lia, já que “nas lutas do campo a fala dominante tem lugar restrito” (Martins, 1983, p. 27). Nesse período, houve a multiplicação de veículos de comunicação e jornalísticos que tinham uma atuação comum no combate à ditadura. Segundo as historiadoras Lilia Schwarcz e Heloísa Starling (2015), entre 1964 e 1980 surgiram no Brasil cerca de 150 publicações em formato tablóide, várias delas com tiragem e periodicidade irregular. Entre os folhetins, havia os identificados com organizações políticas, cooperativas de jornalistas, aqueles dedicados ao humor e à sátira comportamental, entre muitas outras estirpes.

Ainda na revista *O Cruzeiro*, em março de 1980, uma reportagem de Hamilton Pequeno sobre os rumos da Igreja Católica, de enormes críticas à igreja progressista, apontava uma “infiltração marxista” na CNBB. Nessa reportagem, as publicações feitas por essa parte da igreja viram alvo da revista, um dos alvos foi o livro *Firmeza Permanente*, do qual Dom Frágoso é um dos autores e que pregava a perspectiva da não-violência e da desobediência civil no enfrentamento à ditadura.

Também a publicação de entrevistas, artigos, livros, boletins e dossiês se insere numa estratégia de constante divulgação da violência no campo tão recrudescida nesse período. A denúncia sistemática foi arma de enfrentamento à ditadura, uma ação pactuada entre diversos setores sociais, entre eles a igreja e o sindicalismo. A prática da elaboração de relatórios paralelos aos oficiais tinha como objetivo jogar luz sobre essa realidade de violência, confronto e, por vezes, massacre. Uma dessas denúncias foi feita pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Parambu, município da região de Crateús, em 1978, através de ofício encaminhado às autoridades, e denuncia uma invasão de terras públicas por fazendeiros. As referidas terras já

estavam ocupadas por camponeses que viviam nelas há mais de 50 anos e agora enfrentavam latifundiários que queriam os expulsar.

Já conseguimos algumas coisas: provar que as terras são devolutas estaduais; provar a existência imoral da grilagem, conforme conclusão de pesquisa feita pelo Instituto de Terras do Piauí (ITERPI) em torno da documentação partida do grileiro Odilio Maia Arraes, de Pio IX (PI) e dos fôros partidos da Prefeitura Municipal de Tauá e depois de Parambu; o assentamento de duas famílias com a garantia de documentos definitivo das suas posses; o reconhecimento da grande maioria dos trabalhadores que estavam sendo enganados, muitos deles deixando de pagar renda aos foreiros¹⁰¹.

Outra denúncia pública veio por meio de uma carta aberta das Comunidades de Crateús a toda sociedade, na véspera do Natal de 1984. As famílias denunciavam o fechamento das Frentes de Emergência que, mesmo sob exploração, absorvia os trabalhadores e pagava-os. Também denunciavam a contínua concentração de terra, a fome e o êxodo rural. Na própria carta, remetem a outros documentos já escritos e que circularam ao longo do ano, confirmando esta como uma estratégia de denúncia e, muitas vezes, de sobrevivência. Enviaram três cartas durante o ano ao governador e uma delas foi respondida. Entre as ações comunitárias realizadas em 1984, as comunidades apontam na carta a realização de mutirões, roças comunitárias e hortas caseiras. Mas o tom é de denúncia:

- Nossa situação está pior por causa dos homens do poder que cortaram o bolsão, não mandam emprego e ficam gastando o dinheiro da nação nas campanhas políticas. A gente vê essa briga pela presidência do Brasil, parece uma briga de raposa, com gato e cachorro, tudo junto lá por cima. Quem era contra as diretas, de repente pede as diretas. É uma confusão grande. Com Tancredo Neves parece que está todo mundo de um lado só. Como a gente pode confiar? Eles falam em “pacto social”, isto é um acordo entre os grandes para botar papa na nossa boca. Ninguém fala de democratizar a terra, a água e o poder...
- Os problemas mais difíceis são badalados na imprensa, na televisão. E os nossos - terra, emprego e pão não se fala. Por quê?
- Como a gente vai acreditar que esses homens olhem para o Nordeste, se eles não cumprem suas promessas? (CPT, 1984)

Os sindicatos também são questionados e cobrados pelos camponeses, que os acusam de burocráticos e demandam visitas, reuniões com a base, estudo e prestações de contas mais claras. O último tópico da carta são orientações sobre sua distribuição e circulação. Orienta a quem puder tirar cópias e distribuir com parentes e vizinhos; a escrever cartas cobrando reforma agrária se as endereçar para o Palácio do Planalto e cartas de solidariedade aos camponeses a serem enviadas ao endereço da CPT em Crateús. E como saudação final o chamado à

¹⁰¹ Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Parambu. Ofício. 1979. Acervo fotografado na Paróquia de Tauá

organização: “Companheiros nordestinos, a ordem é viver, se unir, lutar, Deus nos abençoará”¹⁰².

Uma dessas cartas citadas no documento lançado no fim de ano foi enviada e se tornou pública ainda em março de 1984, e teve como principal objetivo denunciar as falsas campanhas feitas em nome daqueles que sofriam com a estiagem e com a fome, para quem os recursos não chegavam: “Das famosas campanhas de esmolas, tão faladas pela televisão e rádio, pouco chegou nas mãos dos mais famintos e sempre tem criado muita confusão”¹⁰³. Do que chega, a qualidade e a quantidade eram questionadas: comida ruim e pouca. A carta também se refere a um show promovido pela elite cratense com o cantor Fagner; em tese o dinheiro arrecadado no show seria destinado à compra e distribuição de sementes para os agricultores, no entanto, essas sementes nunca chegaram às mãos dos que plantam. No documento, temos o cruel relato da fome, “gente dando agonia nas ruas” (CPT, 1984), cegueira noturna e um enorme êxodo rural. As reivindicações são assim sintetizadas:

- Distribuição gratuita e imediata de sementes para todos os agricultores que precisam plantar e que seja fiscalizada por uma comissão escolhida pelos próprios trabalhadores.
- Imediata prestação de contas ao público sobre o resultado do show do Fagner e que seja formada uma comissão para examinar a aplicação do resultado, conforme foi anunciado nas propagandas.
- Salário mínimo e em dia para todos os alistados nos bolsões da seca
- Controle imediato dos preços dos principais alimentos
- Reforma agrária verdadeira e uma política pública para o nordeste (CPT, 1984).

Chama atenção um boletim criado em 1967, o *Grito do Nordeste*, uma publicação periódica que cumpria essa função. O Boletim recebia cartas de camponeses, reflexões e estudos sobre a realidade e era produzido em linguagem simples e direta. Tinha uma tiragem de sete mil exemplares enviados a todo o Brasil e a países da América Latina.

No campo, as informações tinham um sistema próprio de circulação, havia a presença de impressos convivendo com o que José de Souza Martins (1983) chama de “depositários da memória”, figuras centrais para a cultura e a luta camponesa. Mas também havia leitura individual, mas sobretudo coletiva, compartilhada, escutada, feita de maneiras diversas, como Darnton aponta: “A leitura tem uma história. Não foi sempre em toda parte a mesma.” (1992, p. 233). A leitura camponesa é feita muitas vezes em ambientes familiares ou comunitários, com pessoas próximas. Sobre essa realidade, Adelaide Gonçalves reflete:

¹⁰² Carta aberta: “Nordestinos, a ordem é viver”, CPT, 1984.

¹⁰³ Carta aberta: “Aonde estão nossos direitos”, CPT, 1984

Na experiência das Comunidades Eclesiais de Base examinamos os modos de leitura dialogada nas Celebrações da Palavra, quando a leitura em mutirão reclama uma interpretação comunitária e seus participantes são interpretados pelo argumento da esperança. A leitura escutada dos camponeses exige uma metodologia narrativa e observa sua forma celebrativa, onde prevalecem o símbolo, a poesia, a parábola, a metáfora, o teatro, a música, o gesto, orientando a presença e o “gênero literário” do diálogo com os camponeses, como na experiência da Comissão Pastoral da Terra. Os cantos, ou a palavra cantada, adquirem lugar de destaque. De fato, a sedução da utopia entrou, principalmente, nos cantos, como assinala Clodovis Boff, quando a inspiração dos poetas populares denuncia profeticamente o que impede o sonho. [...] Aqui a dimensão da cultura em comum é acentuada no cotidiano da resistência nas canções, no cultivo dos valores, na festa, no convívio comunitário, no direito à cultura, à história e à memória (2020, p. 60).

Desde as Ligas Camponesas, poesia, música, festa, leitura e organização popular andavam mais juntas nos rincões camponeses do Brasil. “Ao propor outra forma de compreender a religião e o discurso de proprietários, padres e pastores, as Ligas se projetavam com uma proposta de ruptura com os discursos e práticas que perpetuavam as relações sociais de exploração e dominação” (Montenegro, 2019, p. 34). As Ligas Camponesas existiram em vários lugares do Brasil e, apesar de sua proeminência em Pernambuco e Paraíba, existiram também no sul e no norte. Tinham como tese principal a “reforma agrária na lei ou na marra” e, durante um longo período, disputaram com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a Igreja a primazia na organização dos camponeses. Tiveram seu ápice em tamanho e organização no governo de João Goulart, que desde o início de seu mandato agiu para tentar conter a pressão que vinha das Ligas. Uma de suas ações foi a criação da Superintendência de Política Agrária (Supra), órgão governamental responsável pela reforma agrária e, para que as Ligas não tivessem sozinhas o protagonismo da luta no campo, Goulart estimulou a criação de sindicatos rurais, possibilitando que os filiados a esses sindicatos usufríssem da estrutura previdenciária, o que contribuía para aumentar sua aprovação e popularidade entre os trabalhadores rurais.

No início dos anos 1960, o Nordeste virou uma espécie de coração do país e a reforma agrária se firmou no topo da agenda política. Proprietários de terras, camponeses e governo engalfinhavam-se sobre qual tipo de reforma deveria ser implementada. A partir de 1961, Francisco Julião, o advogado franzino que se transformou na principal liderança das Ligas Camponesas, deixou claro que, para os trabalhadores rurais, reforma agrária significava desapropriação de terras improdutivas, superiores a quinhentos hectares; pagamento de indenização com títulos da dívida pública; concessão, sem custos, de terras devolutas aos camponeses; entrega do título de propriedade aos posseiros, e estímulo às cooperativas. O PSD, por sua vez, aceitava discutir a reforma agrária — e isso não era pouca coisa, a considerar suas bases regionais, muitas vezes sustentadas por grandes fazendeiros locais —, desde que executada nos termos da Constituição: desapropriação com

indenização à vista e em dinheiro, ou em títulos da dívida pública com correção monetária. Já os proprietários de terras eram contrários à reforma agrária e tinham pavor da sindicalização rural — a partir de 1963, eles abandonaram a retórica e começaram a se armar (Schwarcz; Starling, 2015, p. 536).

Por vezes, os versos dos cantadores conseguiam driblar a vigilância dos fazendeiros sobre as “ideias perigosas” que rondavam os trabalhadores. Também por meio de versos e acordes eram disseminadas informações sobre o Estatuto da Terra e os sindicatos de trabalhadores rurais. Dada a multiplicidade de formas de comunicação, muitas delas orais, sublinhamos a importância dos arquivos de memórias camponesas, enfatizando os argumentos apresentados por Regina Coelly:

Arquivos de memórias camponesas são lugares da memória dedicados aos sujeitos do campo, trabalhadores rurais, nas suas diferentes categorias: assalariados, assentados, posseiros, acampados, arrendatários, quilombolas, comunidades tradicionais, povos das águas, indígenas. São lugares que se dedicam à salvaguarda de memórias de sujeitos historicamente excluídos e invisibilizados (2020).

A partir desses conteúdos e nos referenciando na análise do filósofo alemão Antonio Gramsci, refletimos que esses camponeses inseridos nas CEBs e no sindicalismo rural vão se formando intelectuais da própria classe e passam a contribuir para a organização camponesa, na formação e na superação do senso comum. “As formações ocorridas no interior das CEBs potencializaram, em sequência, fatos históricos da luta pela terra” (Lauer, 2022, p. 49). Nas CEBs, todo o processo de formação deixa evidente uma dicotomia entre pobres e ricos, exploradores e explorados, e uma das principais questões geradoras é como os explorados podem adquirir a consciência necessária para modificar sua realidade. O trabalho ali é o da formação de consciência.

4.2 O Ceará

*“Nasci para ser um camponês
Na minha terra natal
Fui criado no deserto
No meio do matagal
Mas tive a felicidade
De aprender a ler e cantar
Gosto de inventar versinhos
E gosto de meditar
E ensinar meus companheiros
Como devemos lutar”¹⁰⁴*

¹⁰⁴ Poemas da terra, Cartas da roça, Versos da luta (trovador camponês. Terra Livre, Julho 1954)

A seca foi a pauta mais comum da abordagem jornalística durante muitos anos em relação ao Ceará. A seca como castigo, a fome, os saques, a repressão contra quem reivindica água e pão são alguns dos temas que figuram cotidianamente nas páginas impressas de jornais de diversos matizes. Comumente nomeados como “flagelados”, os atingidos pela seca assumem papel político de cobrar soluções e apontam os saques e as ocupações de prédios públicos como formas de pressionar as instituições.

Como os sertões de Crateús são uma região extremamente afetada climaticamente pela seca e que produz cenas cinematográficas na luta pela sobrevivência frente ao descaso do estado em resolver estruturalmente as questões vindas com a estiagem, é comum encontrar na imprensa relatos e denúncias. Privilegiamos as fontes hemerográficas onde encontramos depoimentos diretos de homens e mulheres que vivem o drama da seca, não desconsiderando a mediação e as escolhas editoriais feitas pelos veículos onde esses relatos são incorporados a matérias jornalísticas e publicados.

A imprensa, mesmo num contexto de censura, é espaço privilegiado para o entendimento, análise e reflexão do Brasil e do Ceará no período aqui estudado. Em termos nacionais, apareceram no Brasil cerca de 150 publicações em formato tablóide (Schwarcz; Starling, 2015)) entre 1964 e 1980, a maioria efêmeras, com tiragem irregular, inovações estéticas e de narrativa e, geralmente, de linha editorial oposta à imprensa comercial. Ignorando por vezes os dogmas do jornalismo tradicional e questionando a imparcialidade, essa imprensa fazia parte da prática política de diversas organizações e apresentava propostas de mudanças sociais. Para o estudo da imprensa como fonte consideramos:

Aqui, com base na reflexão proposta por Capelato, o primeiro passo a adotar como postura metodológica é compreender a imprensa como instrumento de intervenção na vida social em que seu estudo pode se dar como objeto\fonte, uma vez que desaparece a categoria imprensa na forma abstrata para dar lugar ao movimento vivo das ideias, protagonistas e, principalmente, para que emergjam dessa produção de sentidos, como resultados da operação histórica, sujeitos dotados de consciência determinada na prática social (Gonçalves, 2001, p. 9).

Chamamos atenção para necessidade de procurar e ouvir as vozes desses sujeitos, como indica Fontana:

Para entender as ações dos homens e das mulheres do passado, é preciso averiguar o que pensavam realmente, as esperanças e os temores que os moviam, incluindo, também ou talvez sobretudo, aquelas que, não tendo se realizado, perdemos de vista (mas que se conservam em muitos dos textos

mais diretos e pessoais que nos chegaram, como são os diários e as cartas). Só assim poderemos entender as razões que os levaram a tomar as decisões, em vez de convertê-los em fantoches que atuam segundo um roteiro predeterminado, do qual só nós conhecemos o desenlace. Só assim entenderemos corretamente suas palavras (2004, p. 408).

Importante frisar que, no Brasil e no Ceará, foi profícua a presença de periódicos que possuíam caráter militante, que primavam pelo tema da organização popular e estimulavam a luta dos trabalhadores por seus direitos. A escrita é também uma arena privilegiada da luta de classes e a imprensa, uma de suas principais expressões. Não foi diferente entre os camponeses que manejam nos seus impressos iconografia, fábulas, canções, poesias, discursos, todos como busca de estabelecer um diálogo com o campesinato. As diferentes linguagens usadas são também reflexos das muitas formas em que as lutas camponesas são realizadas; muitas dessas lutas se expressam através da cultura e pela capacidade criativa, tomando aqui a acepção de cultura elaborada por Raymond Williams. Trabalhando os conceitos de Williams aliado à pesquisa sobre a lutas camponesas no Ceará nas décadas de 1950 e 1960, Romário Bastos afirma, sobre o uso da cultura nas lutas camponesas: “Trata-se de uma cultura que além de utilizar cantos populares, festas e espaços de convivência para disseminar seus ideais, utilizavam também a palavra escrita para tal fim. De maneira semelhante a que faziam outras classes de trabalhadores, os camponeses usavam a escrita para resistir” (2017, p. 190).

Uma questão histórica agravada pelo cenário dos períodos secos é a da posse e da disputa pela terra. Água e terra associadas representam o binômio que, ao mesmo tempo, move as lutas e a organização popular, mas também atrai a violência dos grandes proprietários que concentram terra e água. Matéria do jornal *Estado de São Paulo* em 23 de outubro de 1977 estampa o título: *Padres denunciam ameaças contra colonos no Ceará*. A reportagem foi pautada a partir de um documento enviado pela equipe pastoral da cidade de Tauá à CNBB sobre ameaças aos colonos da Várzea do Boi, o clima de medo instalado na cidade e as ameaças de prisão dos camponeses e dos membros da igreja.

A matéria traz trechos do documento enviado à CNBB; entre as ameaças estão a tentativa de colar a pecha de subversivos nos colonos e na equipe paroquial, além de violentos e criminosos. Fica evidente a tentativa de intimidação e criminalização daqueles que lutam por justiça e pela posse permanente da terra. O texto descreve algumas minúcias da operação de intimidação:

Outra denúncia contida no relatório revela que, no último dia 17, dois estudantes suecos que visitavam a cidade e estavam hospedados na Casa Paroquial foram presos quando visitavam o projeto de irrigação “Várzea do Boi”, juntamente com um colono. Foram levados para o 3º Batalhão de

Engenharia e Construção e interrogados. Antes de libertar os estudantes, uma autoridade militar levou eles de volta à casa paroquial, para que apanhassem suas roupas. A porta principal foi aberta com chaves, mas a sala do padre Alfredo Kunz, antigo vigário de Tauá, foi forçada. Na ocasião, o vigário Bernard Holmes não se encontrava no local (O Estado de São Paulo, 1977).

A matéria também detalha a prisão de colonos e a ação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tauá na libertação daqueles que foram detidos. Todo o percurso de luta dos colonos e da violência a que foram submetidos também é detalhado. Chama atenção essa repercussão em um jornal de circulação nacional e ainda no período ditatorial. As brechas ao discurso dominante, mesmo em veículos comerciais, acontecem. Nesse caso, são retomados todos os passos na luta dos colonos, como uma manifestação pública do bispo de Crateús e um documento entregue ao governador e a outras autoridades como o superintendente da Sudene e o diretor do Dnocs. O documento apresentava um apelo para que fosse realizada uma investigação que apontasse soluções reais para a questão. A matéria dá ênfase à perspectiva dos colonos, como observamos no seguinte trecho:

Apesar de todos esses pedidos, até agora nem os colonos nem o bispo obtiveram qualquer resposta. Ao contrário, começou a espalhar-se, pela cidade, o boato que os colonos e os religiosos são subversivos e poderiam ser presos. Diante dessas pressões, o antigo vigário de Tauá, padre Alfredo Kunz, decidiu permanecer uma semana em jejum absoluto, “para que Deus afaste do nosso meio toda a injustiça, perseguição e arbitrariedade”. O jejum terminará amanhã (O Estado de São Paulo, 1977).

Com esse desfecho, o jornal retoma todo o caso da Várzea do Boi, explicando aos leitores que o projeto de irrigação abrange uma área de mais de 14 mil hectares e destes, 187 de área irrigada. No caso da Várzea do Boi, dois agentes têm forte atuação na defesa dos camponeses: o sindicato rural e a Igreja Católica, ambos atuavam junto aos camponeses na organização de suas lutas, mas também como retaguarda à repressão que vinha do Estado e dos grandes proprietários. Uma igreja e um sindicalismo foram forçados a quente na luta social e não somente como estruturas burocráticas ou apaziguadoras, ainda que também o fossem. Combinação muitas vezes necessária no ambiente rural, onde as relações de autoridade se misturam com o paternalismo, sem ignorar a repressão imposta pelo regime militar e uma encarniçada luta por terra:

Por outro lado, resgatar a memória do que ocorreu no campo durante o regime militar é contar uma história que, pelas características próprias da área rural, foi construída em grande medida no anonimato, em geral ignorada pelos documentos oficiais. Não apenas devido às experiências de clandestinidade política, como ocorreu na área urbana, mas, sobretudo, porque foi ocultada sob o cotidiano de uma histórica relação de opressão e humilhação dos representantes do latifúndio contra os lavradores, os posseiros e os

trabalhadores da terra. A violência política no campo desenvolvera-se, muitas vezes, longes dos instrumentos institucionais legais e da consciência de classe que faria valer o direito dos trabalhadores. Assim, os traços de sua memória durante a ditadura encontram-se, em boa parte, na voz daqueles que formaram tal consciência política, envolvendo-se nas mobilizações coletivas de luta pelo direito à terra (Carneiro, 2011, p. 23).

Aqui queremos chamar atenção por nossa opção teórica e política no uso do termo “camponês”, que poderia ser substituído em trabalhos similares por “agricultores” ou “trabalhadores rurais”. Estudamos o período do regime militar no Brasil, quando somente o uso da palavra camponês em um jornal, documento ou discurso podia ser suficiente para desencadear prisões, perseguições políticas, torturas e assassinatos. Os termos “camponês” e “campesinato” derivam de uma história política construída por experiências ligadas à reivindicação, defesa e uso comum da terra em várias partes do mundo. No Brasil, a partir da década de 1950, os movimentos rurais passaram a incorporar majoritariamente esse termo, revestindo-o de significados, pautas e demandas políticas locais. Além de semântico, o termo passa, a partir daí, a ter um significado simbólico, um sentido político e, muito posteriormente, também torna-se um conceito acadêmico.

Outro caso de violência e também ligado ao binômio luta pela terra e pela água ganhou destaque na imprensa no período: o assassinato de um camponês por pistoleiros na cidade de Tauá. Matéria veiculada em 6 de janeiro de 1981 apresenta o então vereador Antonio Arnaldo Mota como o possível mandante da morte do agricultor Francisco Sobreira Lima, de 28 anos. Como fontes da reportagem estão listados o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tauá, Manuel Marques da Costa, e o pai da vítima.

Manoel afirmou que tudo começou por causa de uma dívida. O rurícola Pedro Bezerra da Costa, residente no distrito de Marroás, trabalhou para José Armando de Sousa Mota e este, apesar de ter recebido a verba do Plano de Emergência, não efetuou o pagamento, como deveria fazer. Como Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, foi procurado pela parte interessada e não teve outra alternativa: denunciou o fato ao Gescap. Essa atitude não foi vista com bons olhos pelo proprietário da terra, José Armando, que no dia 9 de agosto, acompanhado de seu irmão Antonio Aldenor, foi à residência do queixoso, Pedro Costa, com o objetivo de matá-lo, chegando a efetuar vários disparos contra o casebre. Isso fez com que a vítima recorresse às autoridades ligadas ao setor (O Povo, 1981).

A reportagem reproduz na íntegra a denúncia feita na justiça pelo presidente do Sindicato, inclusive citando os jagunços vindos de outra cidade que teriam sido contratados para consumar o crime. Após a denúncia, a matéria narra que o próprio presidente do Sindicato também havia virado alvo do mandante do primeiro assassinato. A prática de pistolagem ou

crime encomendado acontece em várias partes do Brasil desde séculos atrás e, no caso dos sertões, comumente está ligada às disputas por terra.

No caso abordado na reportagem é evidente o papel do sindicato rural para o fomento das lutas, mas também como retaguarda dos trabalhadores. Na região de Crateús, grande parte dos sindicatos foi fundada e teve sua ação impulsionada pela Igreja Católica. No período, a igreja fomentou a criação de sindicatos por todo o Brasil. Desde o início da década de 1960, a questão agrária e a possível organização dos trabalhadores do campo passaram a preocupar a Igreja Católica, que sabia que para manter sua base de fiéis precisava ofertar uma possibilidade de organização camponesa a partir dos marcos cristãos. Em paralelo a essa visão da oficialidade, um conjunto de bispos, sobretudo do Nordeste, já discutia o tema, como no Encontro dos Bispos do Nordeste, realizado pela CNBB em Campina Grande, ainda em 1956. Nesse encontro, os participantes já identificavam a questão da posse e do uso da terra como um ponto nevrálgico para as relações no campo e, ao mesmo tempo, se preocupavam com a proliferação de ideias comunistas nesse ambiente. Ruy Gondim já nos chama atenção que “o percurso da mobilização camponesa e da luta pela terra no seio do projeto pastoral deve ser lido como processo mediado por tensões” (2020, p. 235). Alguns, como é o caso dos estados nesta pesquisa, tinham seus princípios fortemente baseados na teologia da libertação. Em outros lugares do Ceará, a posição dos sindicatos era diferente:

Enquanto as dioceses de Crato e Sobral atuaram no sindicalismo rural de maneira a manter o controle dos trabalhadores e evitar o avanço do comunismo indo de encontro ao projeto do governo ditatorial, em Crateús o bispo Dom Fragoso procurou realizar um trabalho que gerasse nos trabalhadores ações de mobilização e de despertar a consciência para a situação de opressão e de desigualdade em que viviam (Matos, 2017, p. 149).

Em setembro de 1983, os bispos cearenses enviaram em nome do Regional Nordeste 1 da CNBB uma carta ao ministro Mario David Andreazza, ao governador do Ceará Luiz Gonzaga Mota, ao secretário de agricultura do estado Alfredo Lopes Neto, ao superintendente da Sudene Walfrido Salmito Filho, a Oswaldo Pontes diretor do DNOCS, a Clinton Sabóia Valente, do Cedec, e ao general Pitombo, comandante do 1º Grupamento de Engenharia e Construção. Desde 1979, o Nordeste atravessava uma severa estiagem que, segundo a Sudene, dizimou cerca de 3,5 milhões de pessoas. Segundo boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária (Abra):

A recente estiagem prolongada no Nordeste recoloca de modo muito vivo e concreto esta problemática. Os que mais sofrem na existência os efeitos da subalimentação são aqueles que lidam com a terra em condições humanas insuportáveis. São os trabalhadores rurais. São eles que vivem mais

angustiados, soltando gritos de dor, são eles as maiores vítimas de um fenômeno da natureza. Eles, conosco, se perguntam: é por causa da seca que sofremos ou existe outra raiz para o novo sofrimento? Sentindo estas angústias e ouvindo esses clamores do homem nordestino empobrecido, os Bispos dos 4 Nordeste da CNBB julgaram necessário e urgente um empenho em conjunto para apoiar os agricultores e os seus sindicatos na caminhada libertadora no sentido de modificar as condições de vida no Nordeste. (Reforma Agrária. Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária, 1982).

Na carta, apontavam a grave situação da seca no Ceará e portavam reivindicações de camponeses afetados pela estiagem, sobretudo no tocante à situação das Frentes de Emergência:

Embora convencidos que somente modificações estruturais poderão resolver o problema da seca no Nordeste, não podemos deixar de colaborar para uma solução atual mais eficaz e urgente, apontando irregularidades na realização das frentes de emergência, que requerem imediata atuação das autoridades, para minorar o sofrimento do povo.¹⁰⁵

Entre as reivindicações apresentadas na carta constam a do aumento do número de trabalhadores assalariados nas Frentes, melhoria do salário, denúncias contra a violência e arbitrariedades policiais, que o cesto de alimentos básicos que os trabalhadores recebiam mediante um desconto no pagamento fosse incorporado como parte da remuneração, portanto sem nenhum desconto e com alimentos de qualidade melhorada, assim como a distribuição de sementes de boa qualidade para que os camponeses pudessem plantar no inverno seguinte; que as Frentes de Emergência realizassem obras que beneficiassem os trabalhadores e não só mais os patrões, que fossem priorizadas mulheres grávidas, viúvas, crianças, idosos e doentes no atendimento às pessoas atingidas pela seca.

A carta reforça que essas reivindicações são indispensáveis para sobrevivência nos sertões cearense, mas que era preciso soluções estruturais em todo o Nordeste, em particular, a realização da reforma agrária feita a partir da participação dos próprios camponeses e de seus órgãos de representação de classe. Assinam a missiva Cardeal Aloísio Lorscheider (Arcebispo de Fortaleza), Paulo Ponto (Bispo de Itapipoca), José Mauro Ramalho (Bispo de Iguatu), Joaquim Rufino do Rêgo (Bispo de Quixadá), Vicente Araújo Matos (Bispo de Crato), Walfrido Teixeira Vieira (Bispo de Sobral), Pompeu Bezerra Bessa (Bispo de Limoeiro do Norte), Geraldo Nascimento (Bispo Auxiliar de Fortaleza), Manuel Edmilson Cruz (Bispo Auxiliar de Fortaleza), Luciano Mendes de Almeida (Secretário-Geral da CNBB), Elcy Rodrigues Lacerda (Cáritas Nacional), Francisco Timóteo Cordeiro (Bispo de Tianguá) e

¹⁰⁵ CNBB, Carta aberta as autoridades, setembro de 1983, cedida do acervo de Chichica Gonçalves

Antonio Batista Fragoso (Bispo de Crateús). Essa carta, assim como outros documentos do período, aponta prioridade e empenho dos bispos de dioceses cearenses em apoiar os camponeses e seus sindicatos para que as condições de vida na miséria fossem superadas. Porém, os camponeses tinham compreensão de que a superação da miséria estava intrinsecamente ligada ao sistema de exploração do seu trabalho pelos patrões, que imponham um conjunto de violências que passavam por questões de trabalho e salários, de moradia e até culturais, e também percebiam o papel dos órgãos de classe, como sindicatos e associações, em um possível enfrentamento com os patrões em busca de seus direitos, mas a compreensão levava mecanicamente à adesão e filiação sindical. Sobre o papel dos sindicatos e a dificuldades de sindicalização, Romário Bastos aponta:

Num ambiente autoritário, cujo poder local dos proprietários assegurava a dominação dos trabalhadores, formar grupos de discussão, associações de apoio mútuo, aproximar-se de outros trabalhadores que conquistaram melhorias, lutar por direitos, ouvir o que um palestrante da cidade tinha a dizer, enfim, sindicalizar-se era o maior desafio. Para escapar do controle dos patrões exercido em grande medida pelos jagunços e capangas, buscaram muitas formas para defender seus propósitos. Dessa constatação inferimos que, para fundar entidades de defesa dos camponeses, foi preciso, além de coragem, estratégias próprias do mundo rural, indicando o papel decisivo da gente mais simples nesse processo. Nessa direção, é fundamental entendermos como ocorreu o associativismo no campo, quais medidas foram adotadas com vistas a assegurar não somente a fundação mas também a organicidade daquelas associações (2020, p. 135).

Não por coincidência o lema da Campanha da Fraternidade em 1982 é “A verdade vos libertará” e tinha como objetivo “criar condições para a prática de uma educação libertadora, a serviço da construção de uma sociedade fraterna”¹⁰⁶.

Também em 1983, localizamos uma nota pública resultado de uma mobilização de mulheres entre os dias 13 e 14 de julho, em Crateús. A nota sinaliza que é a segunda manifestação de mulheres do ano; a caminhada se dirigiu à prefeitura municipal e elas exigiam principalmente trabalho nas frentes de serviço em obras próximas de suas casas ou comunidades. Essa é uma reivindicação comum em outros documentos e fontes do período, já que majoritariamente os empregos nas Frentes eram para homens. Chegando na prefeitura, o cenário era desanimador:

A prefeitura estava abandonada pelo prefeito Leandro Martins e vice-prefeito Sérgio Moraes. Estava entregue ao Major Marques, comandante da PM, Tenente Nunes e Sargento Juarez. [...] A comissão de mulheres da equipe de negociação, encontrou a Polícia e o secretário de administração — Antonio Alves — que tiveram como preocupação principal, tirar fotografias das

¹⁰⁶ Texto base da Campanha da Fraternidade de 1982

mulheres, e o tenente rasgou um cartaz que tinha escrito apenas a palavra COMISSÃO. Sobre as reivindicações não deram respostas.¹⁰⁷

A manifestação tinha como pautas, além de empregos para mulheres, empregos para menores de 18 anos, maior quantidade de empregos para homens, mais obras comunitárias próximas às residências das trabalhadoras, diminuindo assim seu tempo de deslocamento ou a necessidade de pernoite no local, o que muitas vezes inviabiliza que as mulheres pudessem ocupar esses postos de trabalho e exigiam um tratamento digno e justo. A carta é assinada pela União Cearense de Mulheres - Núcleo Crateús.

A política das Frentes de Emergência continuou tendo protagonismo no campo entre as formas de lidar com a estiagem. Se por um lado os camponeses reivindicavam mais frentes, o que representava mais possibilidade de um salário fixo, por outro não se privavam de denunciar irregularidades e a extrema exploração presentes nesses espaços. Em nossa pesquisa, nos deparamos com uma carta de 1984 denunciando a gestão do tenente-coronel Borges nos *“Bolsões da seca de Crateús”*:

Como nordestinos, sentimos a obrigação de denunciar ao povo e a nação as irregularidades, ocorridas na gestão do tenente coronel Borges, no município de Crateús.

O povo que sofre as maiores consequências da seca, nunca se acovardou junto às forças restantes, e veio às ruas exigir emprego. A custa de muita luta, foi criado o programa Bolsões da seca, sob a administração do 40º B.I.

Durante o ano de 83 e os dois primeiros meses de 84 já registramos: desmandos, desrespeito e maus-tratos nos Bolsões.¹⁰⁸

Após essa introdução, a carta tem um primeiro tópico denunciando a fome extrema que passavam as famílias sertanejas atravessando um sexto ano de seca; a fome e consequentemente as doenças acometiam homens, mulheres e crianças sem nenhuma assistência médica, nem mesmo os 18 mil trabalhadores presentes nas frentes de serviço na região de Crateús tinham acesso a qualquer assistência médica. A carta também conta que quando um trabalhador doente consegue ir até a cidade para uma consulta médica e volta com um atestado, o documento é rasgado e desconsiderado pelo coronel Borges, tendo o dia da ida ao médico descontado do salário, o que desencoraja outros trabalhadores de procurarem tratamento para suas enfermidades.

O documento também denuncia que uma trabalhadora do bolsão de Santa Fé abortou no local do trabalho e tinha um atestado médico de 21 dias, que também foi desconsiderado e

¹⁰⁷ Nota ao povo de Crateús e do Ceará. Julho de 1983. Acervo pessoal de Francisca Gonçalves.

¹⁰⁸ Carta de denúncia da gestão do tenente-coronel Borges nos Bolsões da seca de Crateús-CE. Acervo pessoal de Francisca Gonçalves.

a mesma não recebeu salário referente aos dias de afastamento. Há casos denunciados de morte nas obras, de pessoas sabidamente doentes, algumas com atestados médicos e que eram obrigadas a continuar trabalhando, senão não recebiam salários. O documento relata casos de cegueira noturna em comunidades por conta da fome, relatos comuns em outras fontes do período consultado.

Há um segundo tópico na carta que denuncia o desrespeito com que eram tratados os trabalhadores:

Tanto o Ten. Cel. Borges como seus comandados, onde se destaca o Ten. Pereira, ao se dirigir aos trabalhadores, os tratam de maneira brutal. Os trabalhadores do Bolsão de Besouro, exigem que Ten. Pereira não fique na função de pagar o pessoal, devido aos palavrões e distratos que fez aos trabalhadores no dia 14 de fevereiro de 84, quando disse: “Estou cagando para vocês comerem”.

As denúncias de violência são de vários tipos, como, por exemplo, um militar chamado Nazareno que avançou cinco vezes com uma moto numa multidão de trabalhadores para causar pânico, em consequência disso, vários trabalhadores saíram dos episódios com hematomas e ferimentos leves, entre eles muitas mulheres. A geração de medo entre os trabalhadores era usada sistematicamente como forma de controle pelos militares. Eram tantas as violações que eles sabiam que “se os trabalhadores perdessem a paciência” não seria possível detê-los. Na carta, relatam que a administração militar em Crateús chegou a fechar as estradas em 20 de fevereiro de 1984 para impedir uma manifestação dos trabalhadores das Frentes na cidade de Crateús. Os trabalhadores foram obrigados a descer dos transportes e foram revistados. O camponês José Eudes foi preso por levar consigo um canivete. Nesse cenário, o Coronel Borges se recusou até mesmo a receber uma comissão de representantes dos trabalhadores que estava na organização da manifestação

Não era permitido aos trabalhadores mais jovens que ainda estavam em idade escolar que concilhassem — mesmo diante do extremo cansaço — o trabalho nas Frentes com a frequência escolar. Mesmo diante desse cenário antagônico a processos de formação e organização, eles acontecem e essa carta tornada pública em fevereiro de 1984 é fruto do processo de organização dos trabalhadores em torno da garantia de alguns direitos e, principalmente, da denúncia de condições de trabalho degradantes.

As entidades abaixo assinadas, denunciam essas arbitrariedades para que elas sejam apuradas e corrigidas.

As lutas do povo oprimido, são apoiadas pelos movimentos populares, para que haja respeito aos direitos humanos, e a vida do trabalhador seja assegurada com dignidade (Carta de denúncia, 1984).

Entre essas condições está o que os trabalhadores nomeiam como militarização com ordens rigorosas, horários rígidos e humilhação constantes. Para José de Souza Martins, a militarização da questão agrária no Brasil se intensifica no período ditatorial, mas é uma forma constante de lidar com as lutas camponesas no país ao longo da história, desde as lutas no período imperial, passando pelas lutas do início do período republicano como Canudos e Contestado, chegando às formas de organização camponesa que emergiram no período da ditadura militar, tendo como protagonistas, junto aos camponeses, a Igreja e os sindicatos, ambos ocupando o que Martins chama de “vazios de poder” deixados pelo Estado na relação de mediação das lutas camponesas, transformando a questão agrária numa questão militar e não em uma questão política. “Ou seja, o tipo de luta, que está sendo praticada em várias regiões, por determinados tipos de trabalhadores, tende a se apoiar em formas de organização locais e comunitárias e não em organizações institucionais e de massa” (Martins, 1984, p. 98). Uma forma que implica no não-reconhecimento do campesinato como sujeito político:

Apesar das variações da política governamental em torno do tema da questão agrária, ao longo destes 18 anos de governo militar, esse ponto doutrinário permanece intocado: a despolitização da questão fundiária e a exclusão política do campesinato das decisões sobre os seus próprios interesses, que redundam basicamente em restrições severas a cidadania dos trabalhadores do campo, sobretudo a dos grupos populares e de oposição que assumem como corretas as lutas camponesas (Martins, 1984, p. 32).

Relatam que o coronel Borges chegou atirando em várias ocasiões nos locais de trabalho e sempre os tratando com xingamentos. A carta também versa sobre tentativas de veículos de imprensa em documentarem o cotidiano do trabalho e foram impossibilitados por esse ambiente autoritário:

Até a imprensa foi reprimida pelo Cel, quando jornalistas europeus faziam um documentário sobre a seca.
A Rádio Educadora de Crateús, foi fechada por não ter gravado a missa do dia 5 de fevereiro de 84, celebrada por D. Fragozo e procurada pelo Cel. Borges. A Rádio foi denunciada e o DENTEL alegou um defeito técnico (Carta de denúncia, 1984).

As reivindicações são resumidas ao final da carta: pedem um salário mínimo regional, assistência médica, distribuição imediatas de sementes visando a chegada das chuvas e a necessidade de plantar, devolução dos arquivos em filmes dos jornalistas europeus que faziam um documentário sobre a seca e tiveram seu material apreendido pelos militares, um tratamento digno aos trabalhadores e a apuração do conjunto de outras denúncias que a carta apresenta.

As organizações que assinam a carta em conjunto com os trabalhadores das Frentes são: União das Mulheres Cearenses - Núcleo de Crateús, Frente Social Cristã - Crateús, Partido dos

Trabalhadores - Diretório, Sucursal da Tribuna Operária - Crateús, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Crateús, Bancada de Vereadores do PMDB e Diretório do PMDB- Crateús. Uma multiplicidade de sujeitos políticos que tanto tinham incidência na luta e organização dos trabalhadores das Frentes de Serviço como eram afetados por essa realidade e precisavam entender essa luta junto às pautas específicas de cada organização.

Ainda em dezembro de 1984, uma nova carta aberta direcionada à população em geral e às autoridades é divulgada e assinada genericamente pelos “Trabalhadores Rurais de Crateús”. O documento tem como título *Nordestino, a ordem é viver* e denuncia as mazelas vividas pelos trabalhadores durante o ano, responsabiliza e cobra do poder público soluções emergenciais para a situação, escancara a fome, a falta de auxílios e a não existência, durante o ano de 1984, das Frentes de Emergência na região, já que foi um ano com a presença de chuvas um pouco mais constantes. A carta utiliza escrita e divulgada na véspera do Natal tenta mobilizar sentimentos de solidariedade mais cultivados comumente nessa época do ano, assim ela começa:

Nós trabalhadores do campo, das comunidades de Crateús, reunidos neste dia 24 de dezembro, véspera do Natal de Jesus, avaliamos nossa dura caminhada de 1984 e decidimos escrever a todos os brasileiros de boa vontade essa carta partilhando nosso sofrimento e também a nossa esperança e nosso grito pela vida;

Na minha comunidade tem mãe de família sustentando as crianças com um triste mingau de farinha no chá. Outros só comem pipoca e milho. Muitos pais estão voltando de São Paulo, depois de terem vendido a casinha aqui e estão sem saber como viver.¹⁰⁹

São inúmeros os relatos da fome expressos no documento que contabiliza pelo menos 180 famílias que sofrem com a ausência de comida causada pela miséria, a falta de trabalho ou empregos em condições degradantes e baixíssimos salários, já que os poucos empregadores se aproveitam da situação de calamidade e da ampla oferta de desempregados para oferecer muito trabalho e um pagamento irrisório. A fome também é causada pela falta de terra:

A terra nos fez muita falta. Hoje tem muita terra e poucos donos. O pobre não pode plantar, criar...aí muitos ficam doentes. Muitos vem para Crateús, recebem a receita e voltam com o papel pra casa, a gente faz uma coleta na comunidade, mas não resolve, porque todos são pobres¹¹⁰.

¹⁰⁹ “Nordestino, a ordem é viver”. Carta aberta ao povo e as autoridades. Crateús, 1984. Acervo Francisca Gonçalves

¹¹⁰ “Nordestino, a ordem é viver”. Carta aberta ao povo e as autoridades. Crateús, 1984. Acervo Francisca Gonçalves

Os deslocamentos para a cidade e para a própria reunião onde foi decidida e confeccionada a carta são feitos por muitos dos participantes a pé, pois a essa altura não há mais recursos para o transporte; alguns relatam caminhadas de 30 quilômetros. Mas a carta, além das denúncias e cobranças ao Estado, também é um rico relato sobre formas de organização e resistência dos camponeses frente à realidade: são organizados mutirões, roçados, hortas comunitárias e farmácias caseiras. O Sindicato também é cobrado a ter um papel mais ativo na luta:

Nos três pontos: terra, fome, desemprego, o sindicato devia estar lutando na nossa frente, mas não está. Muitas vezes a diretoria fica envolvida com aposentadoria, receitas e outras coisas que não são seu principal papel. Cadê as reuniões que ele faz para unir os trabalhadores e conseguir nossos direitos?

A principal denúncia do documento é a do alastramento da miséria e da fome constantes na região, seja em períodos de seca ou em anos chuvosos, já que o problema da miséria está associado a questões estruturais também denunciadas na carta, como a falta de acesso à terra para plantar pelos camponeses. A pauta da reforma agrária é constante nos diversos documentos do período estudados em nossa pesquisa.

Chegou o fim do ano e não chegou o emprego, a terra cada vez mais fica na mão de poucos e não matamos a fome. Toda região está assim, sem nada. Parece até que é milagre a gente escapar. Ontem, no catecismo, era quase meio dia e vi que um dos meninos chorava, fui perguntar e era fome, ele não tinha comido nada.

No fim do documento, há recomendações para quem o receber tirar cópias, discutir em grupos de amigos e família, enviar para parentes distantes e distribuir na escola e no trabalho; fica evidente que o público-alvo é urbano. Também sugerem que as pessoas que tiverem acesso ao documento escrevam cartas para o governo (sem especificar a esfera) reivindicando uma política justa e específica para o Nordeste com reforma agrária e geração de empregos, além de “pedir para tirar o Ministério do Trabalho de cima do Sindicato”¹¹¹.

No ano seguinte à divulgação da carta com as denúncias, a seca cessa no Nordeste, é um ano chuvoso e as Frentes de Serviço são interrompidas após um período que passou a ser conhecido como genocídio nordestino, mas em 25 de julho de 1985, no dia do trabalhador rural, observa-se um movimento de retorno para alguns Bolsões com o objetivo de fazer memória e de denunciar novamente que, mesmo sem uma seca severa, a miséria e a fome são uma constante entre as populações camponesas da região dos sertões de Crateús:

¹¹¹ “Nordestino, a ordem é viver”. Carta aberta ao povo e as autoridades. Crateús, 1984. Acervo Francisca Gonçalves

Passada a grande seca, em muitos lugares do nordeste, centenas de pessoas voltam aos locais dos antigos bolsões da seca e aos lugares onde estão sepultadas as vítimas do flagelo nordestino, com a finalidade de CELEBRAR a memória destes irmãos que foram mortos suspirando pela vida, em união com todos que estão sendo assassinados por lutarem pela conquista da terra para o povo trabalhador. Ao mesmo tempo, foram denunciados, mais uma vez, todos os atos criminosos e de exploração cometidos pelos poderosos do país contra o povo nordestino, nas secas do passado e na situação presente, quando a política de esmolas e reformismo está sendo imposta na região.¹¹²

Partindo também da afirmação de Certeau (1982) de que a história é também uma prática e de que a mesma é ambivalente destinando um lugar ao passado e um modo de dar lugar a um futuro, chamamos atenção para o papel de um organismo da Igreja Católica que foi essencial no período da repressão como meio para garantir denúncias e também algumas ações concretas: a Comissão de Justiça e Paz, fundada em 1969 e com foco na defesa dos direitos humanos. A Comissão era uma subseção da Comissão de Roma, o que legalmente fazia-a escapar do regime militar. A Comissão permitia a atuação por dentro da institucionalidade católica de homens e mulheres:

4.3 Igreja e campesinato: chamar atenção para si e proteger o entorno

“O governo brasileiro, mais comprometido com as classes dominantes, com o poder econômico e com o poder político dominante, não tem condições de fazer uma reforma agrária em que haja plena participação dos camponeses”, essa afirmação do Dom Antônio Batista Fragoso em um jornal da pastoral operária no final dos anos 1970 resume a tônica de sua opinião e de seus posicionamentos sobre o tema da reforma agrária. Na mesma entrevista, ele ainda defende que a reforma agrária só será realizada a partir de uma grande ação consciente dos camponeses em luta; se não for assim, qualquer proposta de divisão de terras só vai privilegiar a concentração.

Nesta pesquisa, assim como em várias outras do campo de estudos da questão agrária e a partir de vários estudiosos como João Pedro Stedile, economista e integrante do MST que afirma que, “do ponto de vista teórico, somamo-nos às correntes que defendem a existência de um campesinato como classe social, no meio rural brasileiro” (2016, p. 15), definimos que a reforma agrária é uma luta primária para o campesinato.

No Brasil, o conceito de camponês se destaca a partir da década de 1950 em pesquisas universitárias e também como identidade política, era o período de ascensão das ligas camponesas que, ao denunciar, deixaram evidente a extrema concentração de terras e as

¹¹² Relato no Livro de Tombo da Paróquia de Tauá

péssimas condições de trabalho no campo. O conceito de campesinato como classe é atual e adequado para a realidade brasileira. Partindo do conceito de classe sistematizado por Thompson:

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram — ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistema de valores, ideias e formas institucionais (1987, p. 10).

Fazendo uma aplicação prática do conceito de classe como relação, temos o conceito de camponês em oposição ao de latifundiário, assim como temos, para o caso do Nordeste, o de sertanejo em oposição ao de coronel. Francisco de Assis Costa e Horácio de Carvalho também têm uma definição para campesinato:

Campesinato é o conjunto de famílias camponesas existentes em um território. As famílias camponesas existem em territórios, isto é, no contexto de relações sociais que se expressam em regras de uso das disponibilidades naturais e culturais de um dado espaço geográfico politicamente delimitado.[...] Camponesas são aquelas famílias que, tendo acesso à terra e aos recursos naturais que ela suporta, resolvem seus problemas reprodutivos - suas necessidades imediatas de consumo e o encaminhamento de projetos que permitam cumprir adequadamente um ciclo de vida da família - mediante a produção rural, desenvolvida de tal maneira que não se diferencia o universo dos que decidem sobre a alocação do trabalho dos que se apropriam do resultado dessa alocação (Stedile, 2016, p. 26).

Sobre o campesinato, Ariovaldo Umbelino elenca características comuns a essa classe social no Brasil, como as formas de produção e ocupação da terra como a parceria, o trabalho assalariado do camponês em outras propriedades ou em ambientes urbanos, e a adoção do trabalho assalariado de outros camponeses por famílias camponesas; as formas de socialização, em especial, das crianças que, desde pequenas, brincam como personagens da divisão social do trabalho no interior das unidades produtivas; o tipo de propriedade da terra e dos meios de produção; e o tipo de jornada de trabalho mediada por elementos da natureza. Também são características:

- a) a força de trabalho familiar — é o motor do processo de trabalho na unidade camponesa; a família camponesa é um verdadeiro trabalhador coletivo;
- b) ajuda mútua entre os camponeses — é a prática que eles empregam para suprir, em determinados momentos, a força de trabalho familiar (Oliveira, 2007, p. 41).

O campesinato como classe e o camponês como sujeito enfrentam enormes desafios para sua reprodução social no capitalismo. Desafios, inclusive, em torno da construção de uma identidade social camponesa, o que dá condições de se construir e identificar como classe e sujeito sociais. Destacamos também a construção da autonomia política e econômica como essenciais ao processo de reprodução social. Em nossa realidade, o campesinato tem preocupações históricas bem definidas: posse da terra, melhores condições de trabalho e apropriação do produto de seu trabalho (Stedile, 2016).

Na formação social brasileira, a construção de uma identidade social de projeto do campesinato deverá pressupor não apenas a afirmação da autonomia relativa dos camponeses perante os capitais — portanto, de uma concepção de campesinato portadora da lógica que assevera a especificidade camponesa —, como a presença, em maior ou menor grau de explicitação, de uma maneira de se fazer agricultura diferente daquela presente no paradigma capitalista (Stedile, 2016, p. 34).

Essa discussão é teórica, política e não consensual entre pesquisadores do tema, por isso sentimos a necessidade de delimitar a definição à qual nos afiliamos nessa pesquisa. Maria Inez Medeiros Marquez indica que, após a década de 1950, o conceito de agricultor familiar é proposto como uma substituição ao de camponês e é rapidamente aceito por parte significativa de pesquisadores na universidade, pela burocracia do Estado e por muitos movimentos populares e sindicatos.

Um dos componentes estruturais da ordem burguesa é a burguesia agrária. A burguesia agrária é frequentemente um dos elementos do bloco do poder. A indústria agrícola. A produção de valor na agricultura. Na medida em que esse elemento da ordem burguesa, que é o agrário, que é a terra, que é a produção de valor, de lucro, de mais-valia, se vê bloqueado em seu funcionamento e expansão, nessa medida coloca-se em pauta um problema sério para a classe dominante, para a ordem burguesa, para o bloco de poder. É nesse âmbito, que é constitutivo do mercado, da produção capitalista, da produção de valor, que a luta do camponês é adversa à ordem burguesa. [...] Mas o movimento camponês não se limita à luta pela terra. Mesmo quando é essa a reivindicação principal, ele compreende outros ingredientes: a cultura, a religião, a língua ou dialeto, a raça ou etnia entram na formação e desenvolvimento das suas reivindicações e lutas. Mais do que isso. Pode-se dizer que a luta pela terra é sempre e, ao mesmo tempo, uma luta pela preservação, conquista ou reconquista de um modo de ser e de trabalho. Todo um conjunto de valores culturais entra em linha de conta como componente do modo de ser e de viver do campesinato (Stedile, 2016, p. 66).

No período de estudo desta pesquisa, está em voga o debate sobre o uso dos conceitos de camponês ou agricultor familiar. Essa escolha tem inúmeros rebatimentos políticos naquela conjuntura autoritária, mas, ao mesmo tempo, de efervescência de lutas locais e comunitárias no campo. Em reportagem no ano de 2005, o jornal cearense *Diário do Nordeste* destaca o

papel central dos sindicatos rurais na resistência à ditadura na região de Crateús e realiza uma entrevista com o já bispo emérito Antônio Fragoso, para quem “[...] o motivo do fortalecimento da resistência foi a união de 10 distritos formando sindicatos rurais”. Fragoso atribui o protagonismo dessas lutas aos leigos, trabalhadores rurais sem terra e outros religiosos. Na mesma entrevista, o bispo critica a lei da anistia por colocar no mesmo patamar torturadores e torturados, mas defende que todos que sofreram tortura tenham direito a indenizações financeiras.

Na sequência, Fragoso confirma que escondeu nas dependências da diocese na Matriz de São Gonçalo, no município de Ipueiras, o militante comunista Vladimir Pomar, que usava o codinome de Zé Alves. Pomar não foi o único militante a ser acolhido e escondido por membros da diocese de Crateús naquele contexto, e rememorando isso Fragoso comenta: “Minha posição era de defesa dos mais pobres, aqueles que, mesmo não tendo terras, possuíam dignidade”. Até a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) fez contato com Fragoso sobre militantes do grupo de Carlos Lamarca que poderiam se esconder na região do sertão cearense, mas, segundo o bispo, isso não se concretizou porque a organização de luta armada foi desmontada antes, com o assassinato de Lamarca em 18 de setembro de 1971, no interior da Bahia. Crateús era um espaço de resistência às ações autoritárias do período e de acolhimento de militantes que estavam em situação ilegal.

Importante enfatizarmos aqui as referências utilizadas para o conceito de resistência à ditadura; optamos por utilizar a elaboração de Maria Rita Kehl para Comissão Nacional da Verdade (CNV) em 2014 sobre as formas de resistência utilizadas por grupos da sociedade civil no período da ditadura. Neste estudo, a resistência é definida como formas de defesa e práticas de ação que são oposição a um governo ditatorial. O objetivo das formas de resistências para mobilizar a sociedade apontadas ali foram agrupadas em três pontos: 1) a defesa e o pleno exercício dos direitos; 2) o enfrentamento da violência e do poder de aspecto arbitrário; 3) a retirada do consentimento do governo ditatorial. Sobre o próprio conceito, o estudo indica: 1) o conjunto de forças de resistência é composto por diversos grupos que possuem um inimigo em comum. Essa prática exige valores como coragem e prudência por tirar os agentes do anonimato e inseri-los na vida pública, o que o coloca em risco devido ao aparato de repressão do inimigo combatido e sua arbitrariedade, como a falta de garantias, de recurso e de defesa; 2) as lutas simbólicas que visam resistir acontecem quando há quebra do Estado de direito e ocorrem em torno da legalidade, dos direitos e da justiça

Nos anos de ditadura militar, Dom Fragoso como indivíduo e a região de Crateús como território se tornaram referências internacionais de resistência, na luta em favor dos

trabalhadores e pela reforma agrária. A mesma reportagem referida anteriormente também revela que os sermões proferidos por Fragoso na Igreja Matriz de Nosso Senhor do Bonfim, em Crateús, eram comumente gravados por agentes da inteligência do governo.

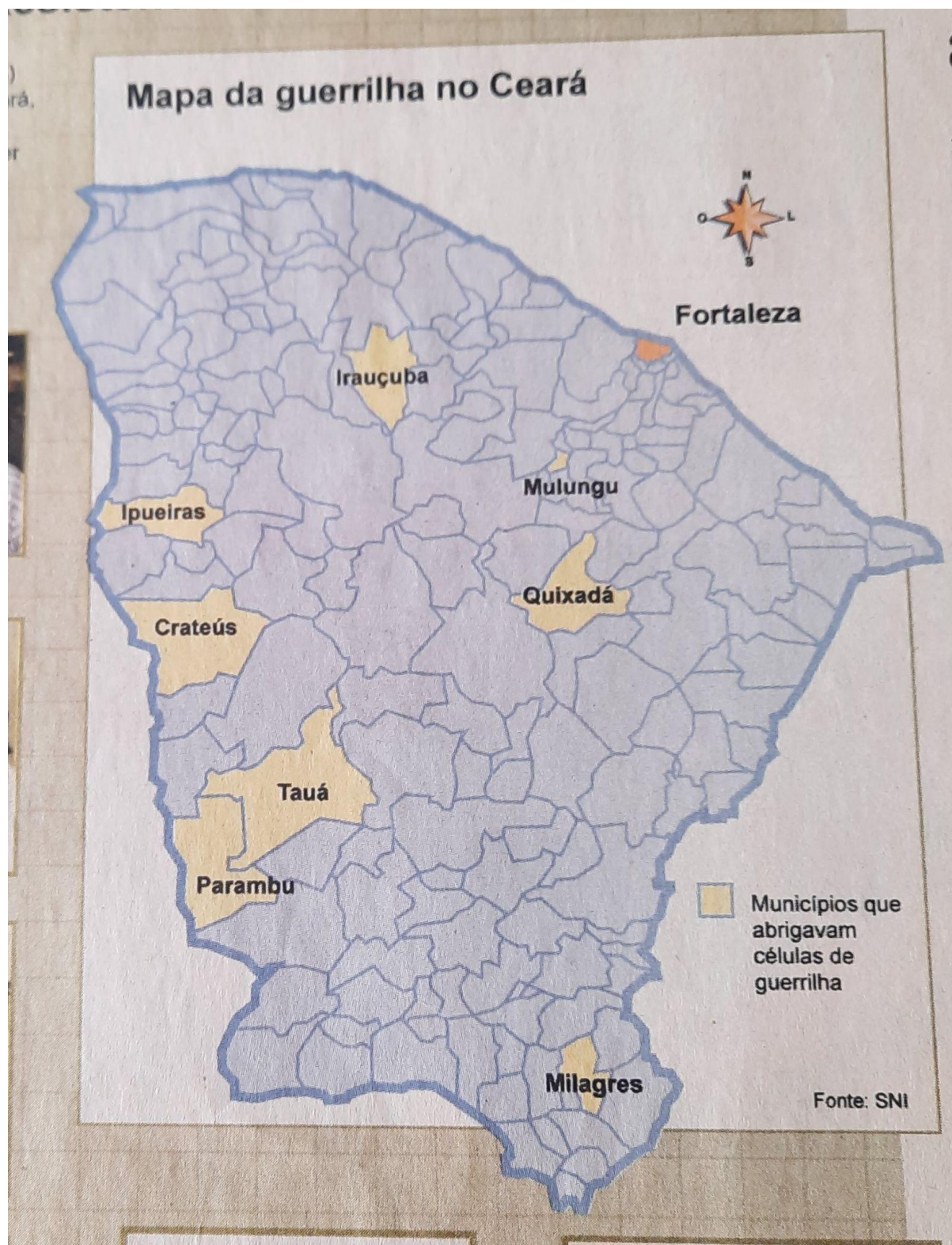
Entre os grupos políticos atuantes no período, a região foi usada por longo período como base do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), grupo político de Vladimir Pomar. A decisão de usar essa região tinha como base também a existência de uma igreja católica progressista e aliada dos trabalhadores naquele local. A série de reportagens Segredos da Ditadura, também produzida pelo *Diário do Nordeste* e veiculada a partir de 21 de dezembro de 2004, no marco dos 40 anos do golpe de 1964, apresenta mais detalhes sobre essas movimentações. A série foi elaborada a partir de depoimentos anônimos recebidos pelo periódico e de entrevistas realizadas com militantes que estiveram na região.

O próprio Pomar conta, em entrevista ao *Diário do Nordeste*, que chegou a Crateús ainda em 1964 e permaneceu até 1972: “Foi daí que desenvolvemos mais um trabalho político, com os camponeses, na perspectiva de organizar os sindicatos e desenvolver uma base de apoio para lutas de resistência ao regime”. Havia células entre os municípios da região, algumas delas em lugares de difícil acesso como o alto da Serra Grande e as informações eram muito compartimentadas: mesmo entre células vizinhas, como é o caso das cidades de Crateús e Novo Oriente, o nome verdadeiro dos militantes era mantido em sigilo, só os codinomes eram conhecidos. Por conta disso, Pomar avalia que, no período, não houve uma detecção real sobre o que acontecia realmente naquele território: “A repressão visava muito mais Dom Fragoso e desconhecia, de fato, as nossas ações na região”. Uma hipótese que levantamos neste trabalho é que os sermões inflamados, as muitas entrevistas e a postura sempre firme de denúncia da ditadura militar de Dom Fragoso também eram parte de uma tática para chamar atenção para si, protegendo os que estavam em seu entorno e que tinham ações radicalizadas contra o regime.

Pomar também conta que, em todo o período que passou na região, apenas um militante foi pego, já em Fortaleza. A pequena quantidade de baixas se dava pelo extremo cuidado com a segurança que já relatamos aqui. Ele também detalha como se dava a formação das células que seriam embriões de futuros grupos guerrilheiros que não chegaram a se concretizar em Crateús. Contudo, é importante lembrar que Crateús era uma rota comumente usada para se chegar ao Araguaia, foco guerrilheiro liderado pelo PCdoB. Na região do sertão cearense, a maioria das células eram formadas por estudantes que chegavam por Fortaleza de vários lugares do país, muitos deles já com passagem ou contato com a Juventude Operária Católica (JOC) e rapidamente criaram proximidade com as comunidades católicas. O contato próximo

ajudou a conquistar defensores da luta armada dentro dessas comunidades; nesse ponto os próprios sermões de Fragozo eram usados pelos militantes como fator de convencimento.

Figura 2: Ilustração da edição do Diário do Nordeste de 1 de dezembro de 2004



Fonte: Diário do Nordeste

Além dos camponeses, na região existiam alguns poucos fazendeiros amigos de Fragoso que se alinharam com a sua perspectiva política de defesa dos trabalhadores e da reforma agrária, como era o caso de José Ferreira, proprietário da Fazenda Tourão. Entre os militantes do PCdoB que chegavam na região, a maioria inicialmente ficava instalada nessa fazenda, em total anonimato. A correspondência com membros da direção do partido acontecia de forma arriscada, através da colaboração de uma das filhas de José Ferreira, Judite Ferreira. Passado o momento de reconhecimento da região, os militantes eram enviados para células em diferentes municípios. Na diocese, além do próprio município de Crateús, também havia células do PCdoB em Ipueiras, Tauá e Parambu.

Não à toa, a atuação da Igreja em Crateús chama atenção das autoridades. Em relato registrado no *Livro de Tombo* da paróquia de Tauá, fala-se de uma diligência da Polícia Federal (PF) na Casa Paroquial tendo como alvo a equipe da paróquia de Tauá, em 18 de outubro de 1973. A PF chega à casa às 11h da manhã. Segundo o documento, a PF queria interrogar três membros da equipe paroquial, mas logo desiste e foca em colher o depoimento da representante do conselho paroquial, pois o padre não estava na cidade e foi orientado a se apresentar posteriormente em Fortaleza. O relato não identifica a representante do conselho, mas detalha o procedimento da diligência: “se sentiram muito à vontade, quando iniciaram o desabafo, atacando de maneira clara e bem direta o trabalho da pastoral da Diocese, num esquema de subversão, na linha socialista, comunista, explicando que vinha da Rússia”¹¹³.

A PF, na tomada de depoimento, questionou fortemente o modo de viver e trabalha do vigário da Paróquia, que na época era padre Alfredinho. Questionou seu modo de vestir com roupas muito simples, o fato de andar longas distâncias a pé e não de carro, em suma, questionavam seu compromisso com os pobres e com a vivência da pobreza. A PF também adverte a representante do conselho paroquial para que não entrem no “esquema do bispo”.

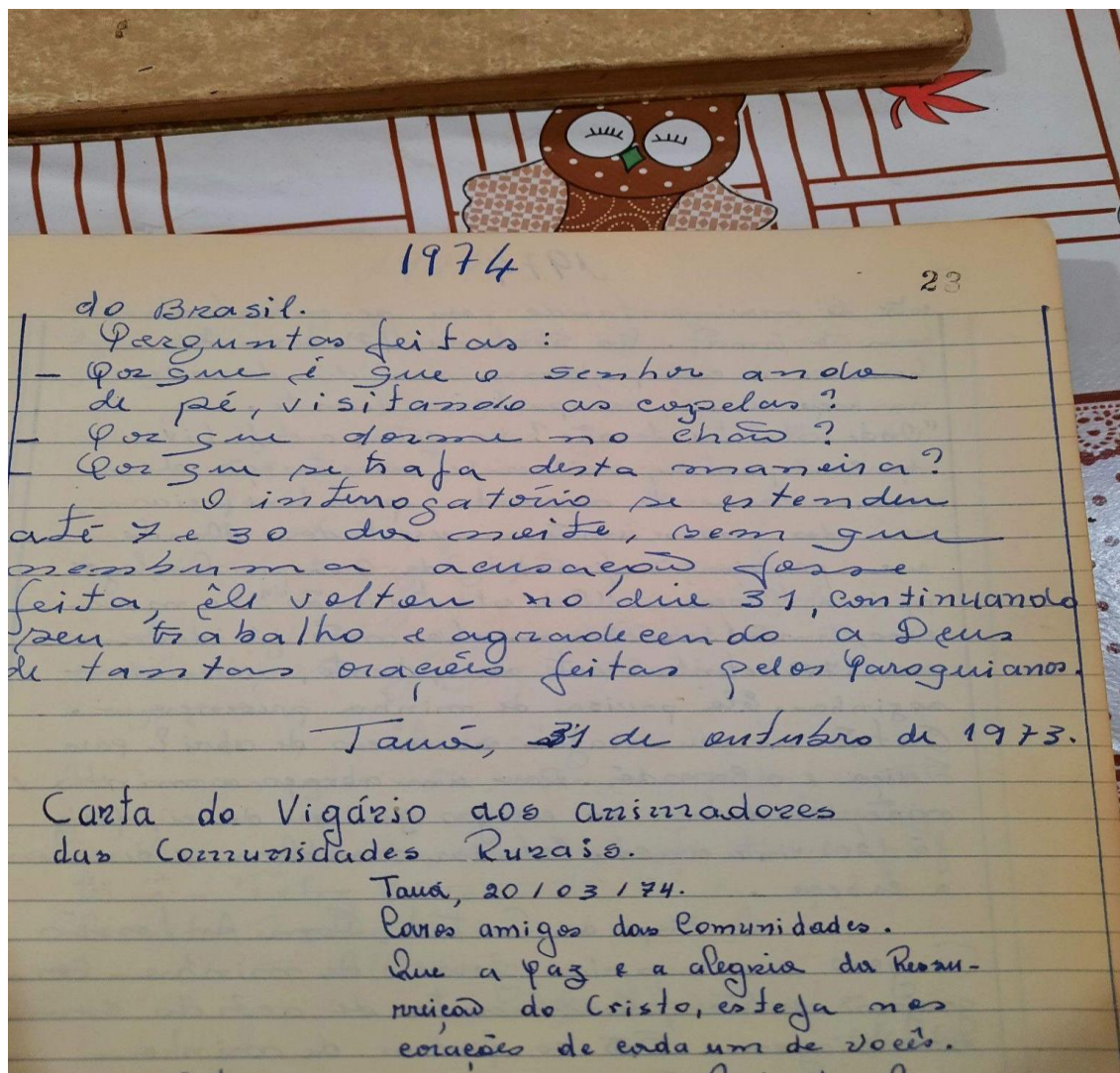
Em termos de perguntas colocadas para a interrogada, eram sobre o teor das reuniões do conselho, onde era feita a reunião, quem coordenava os encontros e também sobre opiniões pessoais do padre responsável pela paróquia, Alfredo Kunz ou só Alfredinho, que só caberiam serem feitas para ele. Não faltaram perguntas sobre a relação da paróquia de Tauá com o bispo, se ambas as estruturas eclesiais seguiam a mesma linha. O interrogatório durou três horas, segundo o relato do *Livro de Tombo* da paróquia.

No dia 29 do mesmo mês, padre Alfredinho foi convocado a depor em Fortaleza, no departamento da Polícia Federal, às 14 horas. Foi basicamente questionado sobre o seu modo

¹¹³ Livro de Tombo da paróquia de Tauá, consulta no local.

de vida, repetindo as mesmas perguntas já feitas à integrante do conselho interrogada dias antes: “Por que o senhor anda a pé visitando as capelas? Por que dorme no chão? Por que se trata desta maneira?”. A sessão se estendeu até 19:30 e, segundo o relato, nenhuma acusação concreta foi feita. O relato no *Livro de Tombo* da Paróquia de Tauá foi feito no dia 31 de outubro de 1973.

Figura 3: Livro de Tombo da Paróquia de Tauá, 1973



Fonte: Livro de Tombo da Paróquia de Tauá

Em uma realidade de ação política tão intensa quanto a da diocese de Crateús, é esperado que fossem fomentadas várias formas de organização da população e de organismos que dessem retaguarda a essas organizações, então por lá proliferaram movimentos populares, sindicatos e comunidades eclesiais de base rurais e urbanas. Um organismo da Igreja com intensa atuação na região foi a Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975 a partir de intensos debates sobre a questão da terra no interior da Igreja Católica. Um ponto culminante

desses debates em 1975 foi o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia onde foram visibilizadas inúmeras denúncias que iam desde as péssimas condições de vida dos camponeses na região, passando pelas situações de violência e despejos, até o grande número de assassinatos ligados a conflitos pela terra na região.

A Comissão não foi a primeira expressão de atuação da Igreja Católica junto aos camponeses, mas inegavelmente é, ainda hoje, uma das mais importantes, inclusive se constituindo como pastoral ecumênica. A CPT não é um movimento popular de camponeses, mas luta e constrói sua ação política junto a esses sujeitos e também assumiu, ao longo dos anos, um importante papel de mediação e denúncia em situações de conflitos. Seja através de documentação e exposição das denúncias na imprensa, seja na assessoria jurídica que ajudou a garantir a posse da terra a muitas famílias camponesas:

Enquanto pastoral que respondia a demandas do povo pobre do campo, a CPT não poderia ter nascido apenas da decisão de alguns bispos. [...] Ela não nasce como proposta de subtração da palavra do povo. A perspectiva é outra. Foi criada, em 1975, por um grupo de leigos, padres e bispos que não só percebiam a desigualdade da luta travada no campo, mas que intentavam reforçar a resistência camponesa, fazendo ecoar a voz desses sujeitos num contexto em que poucas vozes subsistiam e solidarizavam-se com o sofrimento, fruto da dor própria dos que ousam lutar. (CPT, sem data)

A necessidade de organismos como a CPT no campo era ainda mais evidente que na cidade porque havia uma ausência de políticas públicas, o Estado brasileiro não conseguia formular e executar medidas que ajudassem a resolver a situação de pobreza generalizada. A CPT também carregou e ajudou a disseminar a tradição da mística revolucionária e religiosa presente em muitas experiências latino-americanas como, por exemplo, no pensamento do peruano José Carlos Mariátegui, que frequentemente se refere à palavra mística em seu aspecto religioso e também sinaliza com ela uma dimensão espiritual e ética do socialismo. O papel da fé nas lutas revolucionárias e um certo heroísmo em arriscar a vida nessa luta (Löwy, 2005). No Brasil, em vários lugares como na experiência de Crateús, a ética católica popular se confunde com a ética camponesa.

A Comissão Pastoral da Terra nasceu das circunstâncias históricas de desigualdade social, de miséria e de violência que afetavam, sobretudo, os trabalhadores e trabalhadoras do campo. Entre o final da segunda metade da década de 1960 e a primeira metade da década de 1970, a repressão recrudescia e, com isso, minavam-se as possibilidades de luta social no campo. Nesse contexto, a CPT nasceu como um projeto, de duração incerta, que pretendia ser suporte aos enfrentamentos que posseiros e trabalhadores faziam ao projeto de expropriação capitalista. [...] Ela nasceu, antes de tudo, como fruto de uma nova percepção da igreja em relação ao seu papel e ao seu jeito de ser-no-mundo. Dessa compreensão, que é teológica, mas também sociológica, resultou um setor significativo da igreja, a aproximação em

relação a um grupo social que historicamente era invisível ou instrumentalizado por essa mesma igreja (Silva, 2016, p. 169).

Nos dias atuais, umas das principais trincheiras de atuação da CPT é o combate ao trabalho escravo contemporâneo, contribuindo inclusive, para a conceituação do que é este trabalho na contemporaneidade, rejeitando a mais comum caracterização que parte apenas da questão temporal ou por analogia: é trabalho escravo hoje o que era considerado trabalho escravo até o século XIX, nesse caso o escravismo colonial na expressão de Jacob Gorender.

Do ponto de vista histórico, não dá para falar de trabalho escravo sem que se fale da atuação da CPT, que avançou inclusive na luta pela ampliação do conceito de trabalho escravo. Das limitações do artigo 149 do Código Penal caminhou-se para uma tipificação do trabalho escravo que, mais ampliada, enquadra as condições mais gerais, como aliciamento, estratégias que limitem a liberdade do trabalhador, as formas coercitivas e as condições degradantes que atentam contra a sua dignidade (Silva, 2016, p. 197).

Sempre importante lembrar que há uma engrenagem de discurso e prática que trabalha para negar a existência do trabalho escravo no Brasil atual, reduzindo a expressões como “trabalho exaustivo” ou mesmo “trabalho análogo à escravidão”. E fazem isso alegando não ter, nos casos de hoje, as mesmas condições e características do escravismo colonial: serem pessoas negras, a existência da senzala, as pessoas escravizadas serem juridicamente propriedades de outras. A ausência dessas características são usadas na tentativa da negação da escravidão contemporânea. O trabalho da CPT em mapear, localizar e expor casos atuais é uma das principais armas de combate a esse discurso.

O avanço fundamental, a partir da ação dos agentes pastorais, foi de ampliar o sentido do texto, possibilitando tipificar como crime condutas mais complexas, porque diversas, que atentavam contra a dignidade dos trabalhadores. Houve uma superação da pura semelhança com o escravismo, distante no tempo, como base de análise das situações que se tinha no Brasil, especialmente na Amazônia. Essa nova interpretação dos agentes pastorais para um crime previsto na legislação brasileira tem uma história ligada às transformações no interior da própria igreja. Isso significa que, desde o primeiro momento, o conceito é absolutamente histórico. Esses agentes pastorais tentaram garantir, aos trabalhadores do campo, os direitos fundamentais da pessoa humana, já amplamente defendidos, sobretudo a partir da ditadura civil-militar, para uma diversidade de sujeitos urbanos. Pode-se dizer, portanto, que captar a relação entre trabalho escravo e as discussões sobre direitos humanos no interior da igreja implica numa reflexão que, além de pensar a conduta do Estado brasileiro em relação às convenções internacionais sobre direitos humanos, deve acrescentar a análise das práticas e dos discursos da igreja, sobretudo em face dos documentos oficiais do Vaticano, da interpretação desses documentos entre o clero brasileiro e dos movimentos que suscitaram na igreja latino-americana, em especial a partir do Concílio Vaticano II (Silva, 2016, p. 180).

Nesse cenário que contrastava o medo por conta dos meios que o sistema ditatorial dispunha para monitorar e punir e as efervescentes e diversas formas de organização popular e um momento de multiplicação de pequenas experiências organizativas no campo, o papel da comunicação, sobretudo impressa e radiofônica, era imprescindível como liga naquele território. No livro *O que fazer?*, Lenin (2010) defende que um jornal (ou meio de comunicação), desde que construído com algumas características específicas, pode atuar como organizador coletivo.

De fato, não há outro meio para educar pessoas para formar organizações políticas fortes senão um jornal para toda a Rússia. [...] As massas nunca aprenderão a travar a luta política se não ajudarmos na formação de dirigentes para essa luta, oriundos tanto dos operários instruídos quanto dos intelectuais; tais dirigentes podem ser formados, exclusivamente, quando iniciados na apreciação sistemática e cotidiana de todos os aspectos da nossa vida política, de todas as tentativas de protesto e de luta das diferentes classes e por diferentes motivos. [...] O “trabalho político vivo” só pode começar exclusivamente através de uma agitação política viva, impossível de se realizar sem um jornal para toda Rússia, que apareça frequentemente e se difunda de forma regular (2010, p. 237).

Por todo o século XX, vários intelectuais e militantes, sobretudo marxistas, têm enfatizado o papel da comunicação em processos de luta social acirrada. Se Lenin referencia o papel do jornal como organizador coletivo, ou seja, não só como um meio auxiliar na organização popular, mas como um condutor do processo, o italiano Antonio Gramsci chama atenção da função da comunicação e do jornal no processo de disputa de hegemonia na sociedade:

Uma das principais contribuições de Gramsci para o pensamento revolucionário é o conceito de hegemonia, segundo o qual as classes dominantes não se mantêm no poder apenas pelo uso da coerção, mas pelo emprego de um sofisticado sistema de dominação que faz valer os interesses dominantes por meio do convencimento, da persuasão e da conquista do consentimento por parte dos dominados, que compõem um grupo heterogêneo dentro da sociedade (Barbosa, 2013, p. 45).

A hegemonia, para Gramsci, é a capacidade que uma classe social tem de unificar, em torno de seu projeto político, outras classes e grupos políticos que tenham contradição entre si. A classe que lidera esse bloco é a hegemônica em determinado lugar e período histórico porque mantém articuladas essas classes não só a partir da força, mas também da coerção. As experiências históricas nos mostram que tanto a força, quanto a coerção isoladas conseguem manter a dominação por curtos períodos, por isso, a hegemonia combina essas duas formas impondo um controle cultural, moral e econômico de uma classe — a dominante — sobre outras.

Gramsci (1999) definiu hegemonia, dentre os anos de 1929 e 1935, nos Quaderni del Carcere. Em sua acepção original, hegemonia é a direção moral e intelectual de uma sociedade. Conforme o pensador marxista (1999), “a estrutura e as superestruturas formam um ‘bloco histórico’, isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção” (1999, p. 250). A hegemonia, surgida das relações sociais de produção (estrutura), é refletida em diversos aparelhos ideológicos - a fábrica, a escola, a igreja e etc. -, e tende a formar consenso na sociedade (superestrutura). Sendo a hegemonia constituída de dois componentes, consenso e coerção, há crise de hegemonia quando há ruptura no consenso da sociedade. Nos momentos de crise, a coerção entra em ação, de modo a incentivar a manutenção ou retorno ao consenso (Zanchett, 2017, p. 26).

A hegemonia não se dá só no terreno da política, mas também na cultura, na moral, na concepção de mundo e na economia. No caso dos camponeses, é na cultura que se conservam elementos fundamentais de suas formas de luta, na disputa de hegemonia e na expressão de sua visão de mundo.

Para Gramsci (2010), o jornalismo não se restringe a ser informativo. Ele é um elemento político de sociedade que pode ser explorado em sua função educativa, que ajuda a compreender e interpretar o mundo. Por isso, além dos objetivos de informar, trocar experiência, auxiliar na construção das ideias, o Jornalismo Integral, defendido por Gramsci, teria o papel de qualificar o senso comum do seu público leitor dentro de um programa de educação política (Barbosa, 2013, p. 49).

Em continuidade a formulação de Lenin, Gramsci delega aos jornais duas funções: a informação e a expressão de uma direção política, sobretudo na situação italiana que sofria com ausência de partidos políticos organizados; para ele, nesse contexto, os jornais articulados também cumpriam o papel dos partidos. Gramsci defendia a repetição e adaptação dos conceitos a cada realidade específica e isso era papel da imprensa, tendo como base a realidade e as experiências afetivas de cada população.

O jornalista possui uma visão de jornalismo alinhada à sua cultura política – calcada nos ideais do marxismo, como bem ele reitera – ou seja, o jornalismo tem um papel de elevar a consciência de classe da população para cumprir seu propósito democrático tal qual a concepção gramsciana. Jornalismo alternativo significa jornalismo anticapitalista. A lógica de mudança das estruturas objetivas do campo jornalístico é a mesma que tangencia a modificação das estruturas econômicas (Neto, 2020, p. 126).

Retomamos neste estudo o papel da comunicação porque “a imprensa das classes trabalhadoras pode livrá-las de serem excluídas da história pela historiografia oficial” (Barbosa, 2013, p. 56). Coube, em várias quadras da história, a comunicação dos trabalhadores apresentar o singular e o contraditório de cada conjuntura aos seus leitores, denunciar a

continua exploração e retirada de diretos, dar contexto, ampliar a leitura das palavras e do mundo. Nunca foi objetivo desse tipo de imprensa dar somente “os dois lados da notícia”, como é propagandeado pela falsa noção de imparcialidade divulgada pela mídia comercial. Sendo assim, também existem critérios de noticiabilidade da imprensa dos trabalhadores.

Ao contrário da indústria jornalística, em que, às vezes, o interesse ideológico não é assumido e fica travestido pelo mito da objetividade jornalística, na imprensa proletária, essa ideologia é assumida nas pautas, na redação das manchetes e textos, na angulação das fotos, na definição das editoriais, no relacionamento com o público (Barbosa, 2013, p. 66).

A imprensa de classe que faz parte das inúmeras iniciativas de comunicação popular também busca dar conta de suprir uma pluralidade de abordagens, enfoques e opiniões que a mídia comercial não tem objetivo, nem capacidade de absorver. O ponto de vista dos “de baixo”. É nas experiências populares que os trabalhadores — rurais e urbanos — se veem representados e onde têm seus discursos alçados à esfera pública: denúncias e reivindicações ganham canais de expressão.

Fortemente baseadas no conceito de hegemonia, as iniciativas de pesquisa em comunicação popular comunitária e alternativa apontam que estas não são um simples antagonismo à comunicação comercial. As experiências comunitárias e populares podem ir muito além de produção de conteúdo contra hegemônico, como bem aponta González (2015). A comunicação popular e comunitária pode sim ser enquadrada como estratégia de resistência, mas é também outra forma de fazer sociedade, são novas experiências que não correspondem a um oposto, mas uma nova matriz de conceitos, valores e entendimentos dos coletivos e atores sociais. [...] Um estudo de comunicação popular, portanto, não deve se restringir a uma análise de conteúdo de determinado(s) veículo(s) de comunicação produzido “pelo povo”, mas buscar entender como classes subalternas produzem discursos que disputam, dialogam e negociam com a cultura hegemônica e com a cultura popular — no sentido de compreender o processo de elaboração de conteúdos discursivos, assim como suas formas de distribuição e, especialmente, como se elabora o contato entre emissores e receptores da mensagem (Zanchett, 2017, p. 33).

Nesse estudo, tomamos como sinônimos a comunicação popular e a comunicação de classe, feita a partir dos subalternos, experiências que, sob Estados capitalistas, são necessariamente contra-hegemônicas. São contra-hegemônicas também por falta de condições de acesso a bens culturais, às melhores formas de produção e circulação. Essa comunicação popular encontra solo fértil em ambientes comunitários e se desenvolve de forma orgânica, direta e intersubjetiva.

5 HISTÓRIA ESCRITA, LIDA E CONTADA

5.1 “Uma diocese que olha toda a história do lugar do oprimido”

Cartas abertas, comunicados públicos, documentos entregues a autoridades, panfletos e jornais distribuídos: a cultura do impresso se enraizou na Diocese de Crateús ao longo daqueles anos de uma pastoral progressista. A produção de documentos e de memória é vasta e rica, nesta tese usamos uma pequena parte desse arsenal tentando sempre vocalizar os ecos dos trabalhadores, em especial, camponeses. As cartas que contribuem para a construção subjetiva de quem as escreve e de quem as recebe: seja um indivíduo ou um grupo, de forma intencional ou não. Quase como regra, as cartas têm elementos autobiográficos com elementos históricos e criados e sintetizados pela linguagem, a partir disso consideramos que “a carta converte-se em um instrumento válido para conhecer não só a vida de um escritor, mas conhecer, por meio de suas impressões e representações, a história de uma época” (Vidal, 2016, p. 153).

Também é muito comum, nesta história que narramos, nos depararmos com documentos enviados de várias partes do país e do mundo que expressam solidariedade com as práticas e as movimentações que aconteciam ali. Um desses documentos, que através da pesquisa nos chegaram às mãos, é assinado pela militante e posteriormente prefeita de Fortaleza pelo Partido dos Trabalhadores, Maria Luiza Fontenelle, voz ativa na luta contra a ditadura.

O dito documento tem como título *Mensagem ao Povo de Crateús*, foi escrito e enviado em 1979 em razão do 15º aniversário da Diocese. A remetente logo no início da missiva já caracteriza aqueles que vivem naquela Diocese como lutadores contra as injustiças sociais e que buscam construir uma sociedade mais humana e justa. Sobre a Diocese reconhece a sua disposição desde a criação de se manter ao lado dos mais humildes:

A história da diocese de Crateús identifica-se com a história do povo sofrido daquela região do sertão cearense. Uma região cheia de contrastes, exploração e miséria. É a história de luta dos que procuram combater a injustiça e a exploração e buscam a construção de uma sociedade mais humana e mais justa.

Comemora-se hoje o 15º aniversário daquela Diocese. Criada em 1964 a Diocese de Crateús vem firmando desde então seu compromisso de estar ao lado do povo ajudando-o em sua organização e na elaboração de um projeto social que elimine a exploração e toda forma de desrespeito aos direitos fundamentais da pessoa humana. É uma diocese que olha toda a história do lugar do oprimido.

Esta é, portanto, uma festa que se comemora 15 anos de luta de solidariedade e de esperanças. Entra-se neste momento numa nova fase da história, é o raiar da primavera onde desabrocham as flores da esperança e amadurecem os

frutos de um trabalho plantado com muito amor e com muita dedicação. Foi o pastor D. Antonio Fragoso com as equipes paroquiais constituídas de padres, religiosos e leigos que definiram as primeiras linhas do grande projeto social em curso. Mas coube ao povo através de suas comunidades, bairro, sindicatos rurais, grêmios, grupos de jovens e movimentos políticos a definição de uma prática de libertação e dos rumos da caminhada na construção da nova sociedade.

O projeto é um só, o evangelho engajado na realidade, uma fé vivenciada no sofrimento do povo e na esperança da libertação. A solidariedade do humano e a firmeza dos que vivenciam uma causa justa pode ser rememorado em cada acontecimento da História da Arquidiocese de Crateús.¹¹⁴

A mensagem apresenta uma síntese do olhar de quem de fora observa o desenrolar das práticas cotidianas naqueles sertões sob a chave da luta de classes, ainda que o termo não seja sequer citado. Constata a presença da exploração e da miséria e, portanto, de exploradores, ao mesmo tempo, da luta por justiça, contra a exploração e pela construção de outra sociedade baseada nos valores da solidariedade e da justiça social. A dimensão da construção de um projeto social aparece muitas vezes no documento como elaboração e compromisso dos que fazem parte da diocese de forma ampla: leigos e religiosos comprometidos com a luta social.

Também são mencionadas com destaque no documento as formas organizativas que brotam do processo de formação, organização e luta em curso: organização em comunidades eclesiais rurais, urbanas, sindicatos, cooperativas, grêmios, grupos de jovens e de mulheres, movimentos políticos, MEB e outros movimentos religiosos como a Cáritas Diocesana. Assim como as formas de organização, também são lembradas no documento as pautas concretas apresentadas por estes, com destaque: as lutas pelo combate à seca, à miséria, à ignorância, por melhores condições de vida e de trabalho, a denúncia da exploração, como nas frentes de trabalho tão comuns no período estudado.

Vale destacar que a essa altura já havia um número muito grande de sindicatos rurais, presentes praticamente em todos os municípios que compunham a diocese. Alguns fundados no período pós 1964, com origem conservadora e reorganizados a partir da ação da diocese, e outros já fundados numa perspectiva combativa. Nos sindicatos, a origem e o trabalho semelhante permitiam uma maior troca entre os camponeses, confrontando suas realidades e os pondo em contatos com pessoas de outras regiões do estado e do país nas atividades sindicais que timidamente eram retomadas. Sobre o MEB, apesar de ser uma estrutura presente em Crateús por determinado período, sua estrutura foi questionada por Dom Fragoso; na visão dele, o Movimento não estava a serviço dos segmentos populares.

¹¹⁴ Fontenelle, Maria Luiza. Mensagem ao Povo de Crateús, 1979. Acervo do Plebeu Gabinete de Leitura.

Também a dimensão de uma igreja ligada à teologia da libertação é colocada em evidência como argumento propulsor da construção de um projeto que se inspira constantemente em uma determinada leitura bíblica. Igreja presente em situações adversas como na linha de frente contra a expulsão dos camponeses das terras que ocupam, vivem e trabalham, e na luta contra o sistema ditatorial, o que rendeu perseguições como a expulsão do padre José Pendândola, que já abordamos nesse trabalho e é citada no documento. Também são citadas a luta dos colonos da Várzea do Boi em Tauá contra as decisões do Dnocs e a vitória das mulheres operárias na garantia dos seus direitos contra a fábrica Crateús Algodoeiras.

O documento se encerra afirmando que, no ano de 1979, toda a luta do povo brasileiro por justiça e libertação estava sintetizada na consigna pela “anistia ampla, geral e irrestrita”, da qual Fontenelle era signatária e expoente. Seis anos depois, em 1985, Fontenelle foi eleita pelo PT a primeira prefeita de capital e uma das primeiras mulheres a serem eleitas prefeitas no Brasil. Ela administrou Fortaleza no conturbado período entre 1986 e 1988. O documento de congratulações e solidariedade à Diocese de Crateús enviado por ela lembrou-nos de uma afirmação de Gramsci: “A experiência individual se cruza com a análise da realidade histórica, e deixa transparecer uma concepção geral do mundo e uma sensibilidade ética correspondente” (1987, p. 19). As palavras enviadas podem falar um pouco mais de quem as envia do que da realidade para onde é enviada.

Falando sobre emissores, Dom Fragoso mantém uma intensa correspondência, seja com interlocutores de fora de Crateús na maior parte do tempo, seja com interlocutores da própria diocese quando está em suas muitas viagens. Várias dessas cartas enviadas a Crateús não são remetidas a um único interlocutor, mas às vezes ao grupo mais próximo de Fragoso, outras vezes a toda a sociedade como forma de diálogo e denúncia. Em uma dessas cartas públicas do ano de 1968 ele conta:

Eu escrevi da Europa cerca de 150 cartas pessoais para Crateús, e apenas um terço chegou, ao que sei. Onde estão as outras cem? Se as autoridades pegaram essas cartas, que publiquem. Eu autorizo a publicar tudo o que eu escrevi na minha vida. Eu não fiz nem quis fazer até hoje e espero em Deus me ajude a nunca fazer trabalho clandestino. O que eu falo é na praça pública. Os discursos, que todo o mundo escuta, podem ser gravados (Fragoso, 1987, p. 19).

É constante e feita de várias maneiras a denúncia da ditadura proferida por Dom Fragoso e por vários sujeitos que vivem e lutam naquele território. Não obstante, é preciso refletir que muitas das condições denunciadas e que estavam instauradas se agudizam no período da ditadura, mas têm origem anterior, como, por exemplo, a pauta mais comum e mais

urgente: a de políticas para convivência com a seca. As reivindicações remontam ao século XIX. Outra reflexão importante sobre a historiografia e como a história da resistência à ditadura é contada vem de Carlos Fico, que nos interessa porque pesquisamos ações de resistência, enfrentamentos e resistência à ditadura que não passam pela luta armada, ainda que tenham, em alguns momentos, servido de espaço de acolhimento e retaguarda para organizações que fizeram essa opção:

Entretanto, essas minhas ressalvas não tocam o ponto principal: a história da ditadura militar tem sido vista como a história do confronto entre repressão política e “luta armada”. Esse combate se tornou o fato emblemático do período, tendo constituído memória, imaginário, iconografia, filmografia etc. que atribui às ações armadas urbanas, à chamada guerrilha do Araguaia e à repressão a ambas importância histórica desmedida. [...] Quando coloco a expressão “luta armada” entre aspas não estou desqualificando a esquerda que optou por aquelas ações violentas, mas ressaltando que tal processo foi bastante inexpressivo no Brasil. Ainda que tenham tido consequências dramáticas para os envolvidos e para o próprio processo de saída da ditadura – como ainda veremos –, as ações armadas foram poucas e sua fase verdadeiramente ofensiva ou revolucionária muitíssimo breve porque, diante da óbvia superioridade e truculência da repressão, elas se tornaram meramente defensivas (Fico, 2017 p. 5).

Em 1970, o bispo envia uma carta para o ditador presidente Emílio Médici. A pauta eram as condições de pessoas detidas pelo Estado. O bispo pedia liberdade, direito de defesa, respeito aos direitos humanos e condições salubres nas prisões, além de um violento questionamento à prática da tortura e à existência do Esquadrão da Morte. No fim da missiva, por tolerância ou por estratégia, Fragoso adota um tom ameno ao se dirigir a Médici, desejando que ele inspire confiança ao povo e que investigue e puna com justiça (Fragoso, 2005).

“Compreendo e defendo que as cartas são documentos de uma época que nos permitem ver nas entrelinhas a face oculta de um período que insiste em retornar” (Fagúndez, 2019, p. 14), assim como Ariel Roja, também entendemos as cartas como fontes históricas e testemunho de uma vida e/ou de uma época. As cartas entrecruzam história e memória, trazem noções às vezes fugazes dos dias contados e, no caso aqui estudado, dias de denúncias constantes. As cartas nos ajudam a articular historicamente o passado estudado tentando olhar como a um espelho e sempre se perguntando, “enfim, o que sobra de um espelho, quando ele se parte?” (Fagúndez, 2019, p. 24) ou a mais comum das perguntas entre historiadores “como contar?” ou, como nos lembra incessantemente Walter Benjamin da necessidade de escovar a história a contrapelo, incluindo os jogos de escala entre memória e esquecimento tão evidentes em documentos como cartas:

Talvez o que [...] faça [o esquecido] tão carregado e prene não seja outra coisa que o vestígio de hábitos perdidos, nos quais já não poderíamos nos encontrar. Talvez seja a mistura com a poeira de nossas moradas demolidas o segredo que o faz sobreviver.’ Aqui, de modo bem distinto, o esquecimento é tratado como uma categoria da memória e não como o oposto a ela (2020, p. 19).

Outro tipo de fonte que nos debruçamos no correr deste trabalho foram as entrevistas, matéria primordial para observação e recolha de momentos da história vivida no território dos sertões de Crateús. Uma das personagens desta história é Francisca Gonçalves, conhecida em toda a região como Chichica, que foi agente de pastoral em Tauá, mas, em contato com toda a diocese durante muitos anos, em entrevista para esta pesquisa, ela conta sobre a chegada e a atuação de Dom Frágoso.

Bem, eu acho que a atuação dele aqui, ele começou logo. Ele já tinha assim, uma bagagem, né? Ele veio do Maranhão, era bispo auxiliar de lá, bispo... acho que era auxiliar e quando foi nomeado bispo da diocese de Crateús em 1964, em agosto de 1964. Aí ele quando chegou ele tinha já uma experiência com a JOC lá em João Pessoa porque ele é da Paraíba, a Juventude Operária Católica, né? Que tinha todo um processo já de uma igreja mais engajada com o povo, com os problemas do pessoal que... dos trabalhadores, né? Aí quando ele chegou aqui em 1964 na diocese, ele começou um trabalho já numa linha bem definida, né? Que ele disse mesmo, não sei se você tem documentos aí que logo no início no primeiro contato ele disse que num ia ser uma igreja construtora, né? Uma igreja que iria construir coisas, né? Era uma igreja que iria despertar o povo para uma consciência crítica, uma consciência dos problemas... já que esta diocese era naquela época quase que rural, num é? Era 80% da população vivia na área rural e eram trabalhadores sem terra, meeiros, num é? Pessoas que pagavam rendas naquela época altíssimas, num era? Então ele já previa já desde o início da diocese ele optou pra trabalhar, pra ajudar, pra começar um trabalho de consciência com os trabalhadores.

Logo na primeira resposta da entrevista Chichica já consegue apresentar Frágoso a partir do que julgava essencial na trajetória do Bispo, sua origem camponesa, a passagem por estruturas progressistas da Igreja como a JOC e sua negativa em fazer parte de uma igreja que das grandes obras. Frágoso tinha disposição de fazer parte de uma Igreja crítica, voltada para as causas sociais e que contribui para organização popular.

E ele trouxe gente de fora na linha da catequese, nessa linha da organização popular, da organização sindical, ele trouxe uma assessoria da França, né? Paulete era uma pessoa ligada já aos movimentos lá na França, né? Dos trabalhadores e veio pra começar com uma equipe daqui, ele tinha muito esse cuidado de não deixar... trazia uma assessoria mas sempre essa assessoria tinha que estar bem entrosada e formar equipe com pessoas daqui, num é? Aí começou a todos os sindicatos dessa região da diocese, da área da diocese, desde Tamboril, Monsenhor Tabosa, Nova Russas, Poranga e toda essa área aqui, num é? Foram formados nessa, foram fundados e foram... começaram com essa formação sindical, num é? Essa assessoria da diocese, depois foi que eles foram tendo a sua própria autonomia e foram, continuaram, né? Mas

do início ele já se preocupou, aí tinha... tinha também na linha da catequese, ele já trouxe uma pessoa também de fora, mas ele tinha uma grande preocupação de formar pessoas daqui também. Tinha uma pessoa que veio de São Luís com ele da área da... da linha da catequese, mas na área da diocese várias pessoas foram fazer cursos fora, né? Assim... pra se... eu mesma passei um ano no Rio, né? No Instituto Superior de Pastoral Catequética pra me preparar, num é? E assim como outras pessoas de outras áreas, né? Ele tinha essa preocupação e... foi um pouco isso, num é? Desde o início ele já sinalizou em que direção ele ia, num era? Era mais... e também a questão da linha da justiça, de criar uma nova consciência, né? Com os trabalhadores, com as mulheres! Teve também o trabalho com o ninho, né? Que era um trabalho junto com as vítimas da prostituição e tinha também na área da diocese e também já foi uma pessoa... foi um movimento que ele já conhecia, que era um movimento que nasceu lá na Europa, se eu não me engano em Portugal e também na França porque de lá pra Fortaleza tinha a Genevieve que é uma Francesa que era que também dava assessoria nessa área, né? (2022).

A negação inicial de Fragoso em organizar uma igreja construtora está presente em vários documentos já apresentados aqui e se confirma como marca presente na memória daqueles que acompanharam o momento, ao mesmo tempo que lembram da determinação em pôr em prática uma igreja que contribui para conscientização dos trabalhadores, que chamava atenção para os problemas e provocava que o povo pensasse em como resolver ou em como cobrar quem poderia resolver, no caso o Estado. O depoimento aponta para o investimento na organização popular como forma de despertar a consciência e também o estudo; a própria Chichica conta que estudou um ano no Rio de Janeiro para melhorar sua atuação no trabalho popular na diocese¹¹⁵.

Na mesma entrevista, Chichica frisa que todo o bispado de Fragoso e as mudanças que foram motivadas a partir daí, incluindo a organização popular, aconteceram no período da ditadura e sob forte perseguição, incluindo, segundo ela, prisões (Padre Geraldo) e a expulsão (Padre José Pendândula). Ambos os casos foram ricamente documentados e já abordados neste trabalho, mas nos chamou atenção que eles tenham sido recordados por Chichica. Sobre o caso específico de Pendândula, que era vigário da cidade de Tauá, a mesma que Chichica reside até hoje, ela detalha o tipo de perseguição, apontando que os sermões do padre eram gravados, assim como os de várias lideranças. Ela própria, que era professora à altura, também tinha suas aulas gravadas por agentes de segurança, além da gravação de reuniões políticas. Também está documentada a gravação dos sermões do próprio bispo Fragoso. Essa perseguição era motivada pela ebulição política que a região vivia e com o estímulo direto da diocese para esse cenário, investindo na organização de grupos comunitários, sindicatos e comunidades de base, ainda de acordo com Chichica:

¹¹⁵ Entrevista com Francisca Gonçalves, realizada em Tauá em março de 2022.

A organização popular e sindical também, né? Os sindicatos como eu já lhe falei foram todos começados, iniciados e formados nesta linha de ser combativo, de ser crítico, de tá mesmo do lado dos trabalhadores. Na linha da educação também tinha trabalho com o pessoal da área de educação, nós fizemos parte do início, tinha um movimento que chamava "MEB" Movimento de Educação de Base, também que era um movimento que a gente fazia o trabalho também de alfabetização de adultos. Quando no início logo também começou, tinha a Cáritas no começo e depois foi por um tempo aí a Cáritas se ausentou, mas no início a Cáritas aqui atuava com trabalho, mais com trabalhos comunitários, mutirões... por exemplo, chegava naquela época não tinha as estruturas ainda, né? Chegava uma comunidade e queria construir um salão comunitário, uma igreja... era mais, naquela época era mais os salões comunitários. Aí a Cáritas dava todo o apoio logístico assim de organizar, de incentivar e as pessoas trabalhavam, né? Trabalhavam mais... por exemplo, fazia o mutirão, tinha alimentação, tinha assim a logística, né? Para os trabalhos. Então tem toda uma... já se previa na área da saúde também, saúde popular, comunitária, já começou desde o início esse trabalho de valorizar o que o povo sabia da saúde, as mezinheiras, as parteiras... o pessoal que já tinha uma experiência eram valorizados e estimulados a fazer isso e também a se organizar do ponto de vista assim de ter as hortas medicinais, de ter as hortas comunitárias, num é? Então, já tinha toda essa coisa de em todos os setores, né?

Chama atenção na reflexão de Chichica, já que ela faz questão de frisar que o objetivos das ações da Diocese não eram a de substituição do papel do Estado na região, já que um dos focos das mobilizações eram cobranças aos governos. No entanto, algumas vezes a diocese inclusive doou áreas de terras, seja no campo ou na cidade para moradia ou possibilidades de trabalhos em períodos de maior penúria, como a enchente de 1974.

É certo que a igreja católica no Brasil era (e é) dona de muitas propriedades imobiliárias e que certas doações não prejudicam suas finanças, ainda assim, essa prática da Diocese de Crateús é rara, seja no período das décadas que estudamos nesta pesquisa, seja atualmente. O uso mais comum dessas posses é apenas garantir a sobrevivência com um relevante conforto da própria hierarquia da Igreja, algo muito diferente do que se passava em Crateús.

Naquela época tinha uma atuação muito direta da diocese, né? Nesse sentido de conseguir recursos não pra tomar o lugar do governo porque a gente cobrava do governo mas ao mesmo tempo também quando não chegava a coisa do governo, a diocese também entrava com a sua colaboração. Inclusive em Crateús eu me lembro que em 74 quando houve uma grande enchente que ficaram muitas pessoas desabrigadas, muitas pessoas sem casa, aí um terreno que a diocese tinha um bairro todo, uma coisa que era pra fazer um seminário, construir um seminário, o bispo doou e nós organizamos... naquela época eu estava em Crateús morando mesmo lá, era da equipe central, da equipe que dava o apoio logístico ao bispo, num é? Aí esse terreno ele foi todo loteado e o pessoal começou a construir suas casas eu me lembro que eram casas bem simples, começaram a fazer casas mesmo de Taipa, dessa taipa, dessa casa

que é de barro, né? Então nessa época... ainda hoje esse bairro aqui que hoje tá todo completo, lá ná... o bairro ali da rodoviária, perto da rodoviária.¹¹⁶

Sobre a organização popular, a agente de pastoral faz questão de frisar a orientação política à esquerda, já que, no período, a organização sindical era disputada por setores conservadores, inclusive da própria Igreja Católica. Sobre a organização comunitária, ela frisa a importância e a constância dos mutirões como metodologia para construção de diversas estruturas nas comunidades. Também aponta que o papel da diocese não era só de estímulo, mas, em alguns casos, viabilizava de forma prática várias dessas iniciativas, diante da total ausência do Estado. Como exemplo, a doação de um terreno da diocese (do tamanho de um bairro) para vítimas da enchente de 1974 e a construção das moradias via mutirão.

Chichica inicialmente atuava na diocese na área da catequese, mas ela afirma na entrevista “que todo mundo entrava no social”, que toda a equipe atuava em conjunto tendo como foco o trabalho popular e o “de conscientização” que aqui vamos chamar de trabalho político. E como principais temas de discussão no período, a entrevistada não titubeia em afirmar que era a questão da terra. Tema de centralidade esperada já que estamos falando de um território majoritariamente rural e composto por uma enorme quantidade de famílias camponesas. Chichica desenvolve o exemplo de como o tema ganha espaço no município de Tauá através do sindicato rural que tem que se debruçar e enfrentar temas como a renda da terra.

Também a questão da formação política foi do tempo da década de 80, a gente até da paróquia chamava os três paus santos, né? Que era a enxada, o machado e a foice, né? Que era a fé, a organização sindical e a organização política. Que a gente andava, era os três, né? Os três paus santos, que era uma forma do pessoal entender que a... porque ia na área política interferir na área sindical, não deixava de ser animado pela fé de ter uma ligação forte com a fé.¹¹⁷

A síntese apresentada na consigna por Chichica é exemplar sobre como funcionava a ação da diocese de Crateús e como conseguiu formar uma nova cultura política na região a partir da sua atuação. Os “três paus santos” são instrumentos de trabalho, associados a movimentos camponeses e também à esquerda, a foice associada diretamente ao movimento comunista em todo o mundo e chamados de santos, que era uma forma de sacralizar o tipo de trabalho pastoral, popular e político realizado pela diocese.

¹¹⁶ Entrevista com Francisca Gonçalves, realizada em Tauá em março de 2022.

¹¹⁷ Entrevista com Francisca Gonçalves, realizada em Tauá em março de 2022.

Ela também enfatiza a presença de leigos na construção das ações protagonizadas pela Igreja; ela própria mulher, leiga e com extensa atuação de vivência em um tipo de fé comprometida política e socialmente, conta que, através de seu engajamento nas ações da diocese, conheceu e foi uma das fundadoras do Partido dos Trabalhadores na região, partido em que militou 25 anos, onde foi inclusive candidata.

[...] Desde o início as organizações, o conselho diocesano de pastoral, as equipes era geralmente, sempre tinha representação de padres, de leigos, de religiosas, num é? Era bem, era muito presente e uma preocupação constante de que os leigos tomassem a sua... tomassem posição nas coisas, que tivessem uma participação mais efetiva nas decisões, né? Isso era difícil mas não é impossível, era uma igreja que se chamava uma igreja popular e libertadora.¹¹⁸

Chichica conclui a entrevista fazendo menção a vários sujeitos que contribuíram para que a trajetória da diocese de Crateús fosse essa que aqui estudamos: de vínculo com a teologia da libertação e construída através do trabalho e da organização popular. Mas, não sem explicação, ela remete prioritariamente à figura de Dom Frágoso, o retratando como um homem simples “que não usava sapatos e meias, estava sempre de sandália” e, mais que isso, como um profeta, figura emblemática na tradição cristã que anuncia o futuro. Ela também lembra de padres que vieram, ficaram ou passaram pela região: Alfredinho, Bernardo, Maurício.

O padre italiano Maurizio Cremaschi também foi uma das fontes desta pesquisa. Em uma longa entrevista, nos contou desde sua trajetória anterior à chegada ao Brasil até sua convivência cotidiana com Dom Frágoso e as ações que ajuda a fomentar até hoje na região. Maurizio chegou em Crateús em 1979, período da luta pela anistia, fundação do PT e uma grande rearticulação do sindicalismo. No Brasil, onde fincou raízes e abraçou o nome, passando a atender por Maurício (vamos usar essa grafia a partir daqui), o padre veio junto com outros padres estrangeiros. Antes de Crateús, já tinha passado por regiões pobres da Itália como a Sardenha e morado na Argélia, era padre havia 10 anos e conheceu Dom Frágoso em uma das viagens do bispo à Itália, pelas palavras se encantou com o que estava acontecendo em Crateús, juntou-se a outros e veio. Ele conta sobre a chegada e os primeiros meses no Brasil:

Então, esse foi um pouco o jeito de chegar, mas acho que o problema não é minha história, num é? Como é mais de ver, esse mundo em que nós chegamos num é? Com Gerardo a gente chegou a ir de avião em São Paulo, fomos subindo de ônibus e parando em todas as casas dos irmãozinhos do evangelho de Jesus, então... nas favelas do Rio, nas favelas de São Paulo, nos alagados de Salvador, em João Pessoa, aqui tem uma casa em Sobral, num é? Eu acho que mais ou menos foi assim, uma preparação nesse sentido.¹¹⁹

¹¹⁸ Entrevista com Francisca Gonçalves, realizada em Tauá em março de 2022.

¹¹⁹ Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

Sobre a chegada e as primeiras vivências, o padre continua:

A minha chegada foi em Parambu, numa paróquia que vamos dizer assim, tinha como referência no padre mais uma equipe de irmãs... a irmã Ailce, a irmã Lemos. Naquela época era uma das paróquias mais distantes como tempo pra chegar em Crateús, mais de difícil acesso com a maior área de conflito naquela época que era todo o problema das terras, de lutas entre serras Parambu, Pimenteiras... Tinha centenas de trabalhadores que estavam sendo expulsos pelas plantações de caju... Então era um lugar meio quente mas muito nesse sentido de problemática, de ameaças, teve prisões, teve mortes. Foi uma imersão total, num é? Também as pessoas da equipe quando eu cheguei aproveitaram pra tirar um tempo de férias que fazia anos que não tirava, então me deixaram sozinho e disseram: “ah, você vai querer aprender o jeito daqui”, então me mandaram numa família de camponeses lá na serra pra conviver, aprendo aí a comer, tomar banho, fazer cerca, rezar com o povo... esse foi o meu batismo na diocese de Crateús, num é? Como quando ensinava a nadar jogando no meio do mar, “aprenda a nadar”, foi bom! Eu fui acolhido na assembleia paroquial de fim de ano e um dos animadores mais antigos me acolheu dizendo “seja bem-vindo! Se você vem aqui para andar conosco lá nas lutas na serra, caminhar, num é? Ótimo! Se não for, volte pra sua casa que seu lugar não é aqui não”.

Sobre a estadia:

As primeiras coisas antes de chegar em Parambu foram dois fatos importantes, eu participei de um estudo com os animadores das comunidades em Crateús no centro de treinamento com Carlos Mesters eu já tinha lido várias coisas, num é? Todas as obras dele tinham sido já traduzidas em italiano, agora o jeito dele, a pedagogia dele e também o que a diocese pedia deles “tu não ensina a bíblia se tu não conhece o povo daqui”, mandaram ele antes de fazer o curso, fazer um mês em Poranga...¹²⁰

Maurício, ao remeter, narrar e contar sobre a experiência da diocese de Crateús, é categórico em afirmá-la como uma construção coletiva, “não é Dom Frago”, situa a experiência como uma construção e uma escolha comum de muitas pessoas, sejam elas da região ou que vieram de outras partes do mundo e foram acolhidas lá. O padre também conta que eram pessoas de perfis muito diferentes trabalhando juntas em torno do desafio de tentar ser uma igreja popular libertadora. Na entrevista, ele nomeia e descreve algumas dessas pessoas que chegam a Crateús: padre Bernardo, irlandês e redentorista; Paco, espanhol de Valença e com uma “escolha profunda pelos mais pobres”; Padre Alfredinho, já tão citado neste trabalho; Abigail, militante negra da pastoral operária vinda de Minas Gerais que ajudou a construir comunidades de base que tinham relação com a cultura afro-brasileira; a belga Margareth, que se dedicou ao trabalho com comunidades indígenas; Padre Eliézio, que também era geógrafo e um intelectual; as religiosas Siembra e Ailce.

¹²⁰ Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

As condições em que viviam todos os que chegavam para trabalhar na diocese eram, por princípio, semelhantes às que tinham a maioria do povo. Maurício conta que, quando ele e Ailce chegaram para morar em Parambu com mais duas pessoas, ganhavam um salário mínimo dividido para quatro pessoas, o que era motivo para que fizessem escolhas inclusive na alimentação, diminuindo muito o consumo de carne; assim como a maioria do povo, que não podia pagar pela carne, eles também não podiam. O transporte do padre na paróquia de Parambu era uma bicicleta. Além do modo de vida, a opção dessa igreja que se fazia a partir da simplicidade era ser uma igreja dos pobres e dos camponeses e que se negava a ser intermediária entre esses e os ricos e fazendeiros. Missas eram celebradas em ocupações de terra, por exemplo. Nesse caminho, a primeira carta-pastoral de Fragoso foi sobre um conflito de terras:

Ele pega e diz “nessa quaresma nós vamos ler o apelo dos colonos...” aí lia todo o texto dos colonos no final “essa pra nós é a palavra de Deus, Dom Fragoso”. A gente vai ver uma carta e a pastoral do bispo que assume as palavras, as reivindicações do povo organizado e a coloca pra comunidade como... vamos dizer assim, a convenção quaresmal, num é? Lá em Parambu na primeira quarta-feira de cinzas preparamos as cinzas queimando uma faixa de papel onde tinha uma cerca, num é? Quem quer pegar as cinzas se compromete a cortar a cerca lá em (trecho com áudio cortado) e foi a primeira área, não, a segunda área eu acho, antes da reforma, do projeto de reforma agrária e foi desapropriado em 80. A paróquia perdeu o leite, num é? Ninguém mais vendeu leite para a casa paroquial, a gente precisava esconder a leiteira com quem comprava normalmente e que era conhecido, mandava o menino só de leite, porque não vendiam mais pra nós, era uma separação total. Mas era o estilo, num é? E uma clareza nas posições, então o povo sujeita uma atitude de escuta que em Fragoso foi crescente, num é? O fruto disso são as coleções de agendas onde ele anotava todos os encontros, todas as palavras que escutava nos encontros de base, é um daqueles arquivos de aço cheinho, num é? É impressionante! Estão tentando colocar... escanear tudinho mas é um processo meio contínuo...¹²¹

Maurício conta que, no arquivo da diocese, devem estar todos os registros feitos por Fragoso ao longo de todo seu bispado, eram cerca de 3 a 4 cadernos de anotações para cada ano, salvo o que havia sido destruído pelo próprio bispo com receio da perseguição que ele sofria pela ditadura. Uma dúvida paira na entrevista em torno da questão sobre a conservação dos documentos deixados por Fragoso na diocese, o padre chega a levantar a hipótese de parte do arquivo ter sido destruída de forma intencional, como forma de apagamento das memórias do bispo, do tempo e da cultura política que ele representa. Além do arquivo, Maurício conta que Fragoso doou sua biblioteca pessoal para a diocese e que ela foi parcialmente desfeita

¹²¹ Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

porque eliminaram tudo que julgaram “não importante”, mas esse julgamento teria sido feito por quatro jovens que não conheciam a fundo a importância daquela coleção. Com o acervo completo, poderíamos ter pistas sobre de onde vinham ou quais eram as inspirações de Fragoso através de suas leituras; quais livros eram mais manuseados? Quais tinham anotações? Quais eram presentes, através de dedicatórias? Onde haviam sido adquiridos?

A diocese de Crateús foi formada, como já comentamos anteriormente, em 1964 com paróquias que antes pertenciam às dioceses de Sobral e Crato, em geral sobrando para a nova diocese os municípios mais distantes da sede das dioceses, mais pobres e menos assistidos não só pela Igreja, mas também pelo Estado. Os residentes na região de Crateús também tinham dificuldades de se locomover até a capital cearense, só havia um ônibus com destino a Fortaleza por semana e a qualidade das estradas era péssima. Mesmo com essa dificuldade de acessar a região, muitos intelectuais eram figuras constantes nas atividades diocesanas; a convite do bispo passaram ali, alguns diversas vezes: Clodovis e Leonardo Boff, Frei Betto, Wladimir e Pedro Pomar, entre vários outros, como o sociólogo José de Souza Martins:

Esses níveis que para o povo era o melhor, escutar o povo e aprender a falar dialogando com eles. Então não era pra repetir lições de faculdade, era pra fazer o povo como sujeito pudesse (palavra incompreensível) a capacidade de entender as origens, as causas da situação que estavam vivendo e que o povo fosse, então, capacitado a encontrar suas respostas. Então esse diálogo eu acho que na diocese foi perene, né? Com suas revoluções, com seus problemas como tem em todo canto mas uma outra característica que encontrei na diocese, em Fragoso, porque as coisas são misturadas mas não são só dele, é que, eu acho, como é para os outros bispos dessa época, os bispos da luta né? Com quem a diocese sempre tinha uma relação de irmandade, de Pedro Casaldáliga.¹²²

Além de Casaldáliga e dom Hélder Câmara, que são comumente citados nos documentos provenientes da diocese de Crateús, também nos chama atenção o intercâmbio com a arquidiocese de João Pessoa, na Paraíba. Uma relação descrita como de partilha, incluindo o intercâmbio entre os sacerdotes: o bispo de Crateús ficou um mês em João Pessoa e o bispo de João Pessoa ficou um mês em Crateús.

As relações internacionais de Fragoso também são ressaltadas por Maurício na entrevista. Ele conta que todo ano o bispo visitava um país diferente da América Latina e quase sempre levava alguma liderança da diocese, trabalhando sempre a ideia que Crateús fazia parte e que havia semelhanças com vários outros lugares da “Pátria Grande”. As viagens eram feitas de forma simples, com hospedagem na casa de conhecidos, mas essenciais para conhecer outras

¹²² Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

realidades. Em certa ocasião, o bispo também ficou três meses com os redentoristas na Inglaterra para aprender a falar inglês e viajou algumas vezes para países africanos. Com muitas das pessoas que ia conhecendo nessas viagens, mantinha uma profícua correspondência e, segundo nosso entrevistado, com ênfase nas relações com os países da América Latina, a partir da América Latina, em solidariedade com os povos da África e com os povos oprimidos do mundo. Maurício classifica esse movimento de Fragoso como uma ação de descolonização e cita como exemplo o bloqueio imposto pelo bispo a financiamentos de entidades internacionais não ligadas às igrejas. Em Crateús, Fragoso fecha inclusive a entidade ligada a setores internacionais da igreja, a Cáritas, e como justificativa disse que “ela era rica demais”. Segundo Maurício, na época, Fragoso preferiu perder dinheiro do que perder pessoas que poderiam ser corrompidas ou o rumo dos trabalhos da diocese. Em oposto a essa recusa, Maurício nos conta sobre o diálogo mantido por Fragoso com militantes que estavam na clandestinidade no período da ditadura:

Agora ele sempre teve também a capacidade de dialogar com quem estava na clandestinidade, com quem estava na guerrilha de Araguaia, tinha gente escondida num é? Na diocese. E também, começa opções claramente diferenciadas, num é? Bom, eu acho que são uma das coisinhas que eu anotei e que acho que até quando a gente pensa... eu acho que Fragoso é uma personalidade mais complexa e com uma visão mais ampla do que normalmente se tem, era mais vedete Pedro Casaldáliga ou outros, num é? O Helder Câmara, agora, até a correspondência que em parte estou tentando lhe recolher, num é? Dá uma visão muito mais articulada de Fragoso, num é?

A questão das supostas relações mantidas entre Dom Fragoso e os guerrilheiros do Araguaia não foi suficientemente explorada em nosso trabalho, era preciso uma pesquisa específica sobre esse tema. O próprio Maurício na entrevista que fizemos cita cartas sobre esse tema. Esta é uma possibilidade de seguimento de nossa pesquisa na chave das relações entre parte da igreja católica progressista e os grupos armados que lutaram contra a ditadura.

Ainda sobre a entrevista de Maurício, mas não só, nos chama atenção, como já citado anteriormente a enorme articulação internacional de Fragoso. Além de ser lido em muitas regiões do mundo, ele também se estabelecia como interlocutor constante a partir de Crateús em constantes trocas de cartas, escrita de artigos para diversos periódicos e constantes entrevistas. De algum modo, era porta-voz das lutas do seu povo e um analista arguto da conjuntura brasileira.

Sobre essa interlocução, Maurício aponta um dos temas mais comuns: educação popular. Crateús foi celeiro no desenvolvimento de práticas e metodologias de aprendizagem e formação. Seja nos círculos bíblicos que eram também círculos de leitura, nas CEBs, nos

mutirões ou na feitura dos impressos. Cartilhas, livros e jornais feitos em quantidades não imaginadas por quem observava de longe.

Acho que valeria a pena de... por exemplo, não sei, as suas relações com (nomes incompreensíveis) da não violência, né? Eu escaneei todas as cartas que a Ilda (sobrenome incompreensível) mandou pra ele, e pedir à entidade de lá pra mandar as cartas que Frágoso mandou estando ainda na viagem, né? Ele teria relações com a fundação Lelio Basso onde estava um grupinho de freiras que foram no tempo da ditadura precisaram se expatriar e a Fundação Lelio Basso contrapunha, e contrapõe ainda, a ideia da ONU dos estados por uma integração dos povos, num é? Então sempre... tem uma correspondência interessante entre participações e convênios, coisas assim. Bom, tem essas relações internacionais, num é? Tem toda uma correspondência e alguma coisa eu juntei. Bom, são pedaços que às vezes são um pouco eliminados da compreensão do processo que teve em Crateús e ele era meio conhecido. A sua preocupação com educação popular, num é? Com a formação de agentes, quando ele chegou todos os padres eram filhos de fazendeiro, praticamente saíram quase todos, não aguentaram o desafio de... ele dizia "o seminário é incapaz de formar padre para as comunidades, vai chegar o tempo em que os filhos da comunidade vão ser os padres", num é? Que vão sair daí. Atualmente é o que está acontecendo, infelizmente eles estão indo para o seminário e o seminário os devolve bastante corrompidos, né? Os projetos de Recife, aquele de Fortaleza, de Crateús de uma formação diferenciada, vamos dizer, foi um pouco... assim, sendo sufocado. Bom, era só uma introduçãozinha a minha leitura deste mundo, pergunte o que tu quiser.¹²³

Como citamos anteriormente, o padre Maurício chega à diocese em Crateús em 1979, mas ele também conta sobre o período anterior: a relação com militantes na clandestinidade e a perseguição sofrida pelas equipes pastorais, como, por exemplo, o arrombamento da Casa Paroquial de Parambu que é anterior à sua chegada. O motivo alegado para o arrombamento seria a desconfiança que o quintal da casa abrigava uma antena de rádio que seria usada para comunicação com os guerrilheiros do Araguaia. Maurício também conta, assim como Chichica, que os sermões dos padres e dos bispos eram gravados nas missas. Havia camponeses presos e outros que fugiam da região com medo das perseguições. Todas as atividades ainda com poucos registros, sobretudo fotos, ainda como hábito de segurança do período ditatorial.

Era uma serra árida, porque toda a água a terra reusa, ia para o Piauí onde renasce, né? Até chega a jorrar alturas de vinte ou mais metros de alturas, num é? Nos poços do Piauí. Mas, a água da Serra de Parambu, de pimenteiras, é só o que é recolhida mesmo nos... nas pedras, as pessoas da serra chamam ainda de "loucas de pedra" ainda com os desenhos pré-históricos dos habitantes, não sei, de dez mil anos atrás. Porque era o local onde podia ter retido essa água, num é? Nós fizemos uma série de festas das águas, mesmo quando o pessoal ganhava, era uma água que permitia uma morada estável. Espero que não tenham destruído esse arquivozinho que tinha lá em Parambu sobre isso. Bom, esse era um pouco o clima e depois eu diria assim, era um

¹²³ Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

momento em que as comunidades tinham uma clareza, tinha uma pobreza enorme, mas tinham uma clareza que a celebração tinha a ver com a vida, que se celebrava porque estavam vivendo, num é? Um primeiro afrouxo, uma leitura da bíblia feita com aquela primeira tradução do novo testamento na linguagem de hoje, aquele livrinho de capa branca que tinha, que chegou em todo mundo, primeiro livro de canto que cantava a partir da realidade, os animadores que sustentavam não somente a celebração mas também a retomada dos sindicatos, a militância no PT, o Partido dos trabalhadores, as candidaturas que não tiveram sucesso em quase canto nenhum mas que foram em todos os cantos pra vereador, pra prefeito, num é? Então, um tempo assim, de uma trégua o que a gente estava vivendo. O que mais?¹²⁴

O próprio plano diocesano era construído a partir de uma metodologia que se propunha a ser horizontal, já que o plano da diocese era feito a partir do plano das paróquias e o plano das paróquias devia ser feito a partir do plano das comunidades, de forma que aquilo que ia ser planejado e executado pela diocese tenha sido deliberado pelas comunidades de base que eram o centro da ação. E a forma como esse plano era posto em prática refletia essa centralidade, incluindo que, nas visitas às comunidades, a hospedagem era na casa dos animadores e, quando estes iam à sede do município, a casa paroquial estava aberta para recebê-los. Nesse ambiente de fértil colaboração e com uma base camponesa das comunidades, a Comissão Pastoral da Terra, depois de fundada nacionalmente, chegou rapidamente a Crateús:

Bom, a CPT lá nasceu, claro, antes de eu chegar. Quem foi... as primeiras equipes de CPT tiveram a irmã Ailce, atualmente de oitenta anos e está aqui em Ararendá, a irmã Jane que é dos Estados Unidos e mora em Anapu, ela estava na diocese nossa nessa época, até o último ano que ela esteve foi em Tauá e ela é uma das sobreviventes do assassinato da irmã Dorothy, era do mesmo grupinho e ela permanece na casa onde morava a irmã Dorothy junto com a Cátia e continua com uma boa relação de amizade daqui, era uma daquelas que estava no núcleo inicial da CPT. O padre Vicente Mourão, que depois fechou o ministério, estava em Recife e foi no Dnocs, foi um dos criadores dos primeiros projetos e não sei como chamava naquele tempo, se era Padre Cícero ou outro, né? Depois foi assessor parlamentar de um deputado do PT, ainda está vivo, velhinho, casado.¹²⁵

A tensão entre camponeses e proprietários e as lutas pela terra em Crateús são bem anteriores à fundação da CPT, mas a Comissão cumpriu um papel determinante em conectar diversas realidades em lugares diferentes do país que enfrentavam um inimigo comum: a força e a violência do latifúndio com a conivência do Estado. No Ceará, além de Crateús, as dioceses de Sobral e a paróquia de Aratuba também tinham graves questões em torno dos conflitos

¹²⁴ Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

¹²⁵ Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui: https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit

fundiários. Dom Fragoso foi o primeiro presidente da CPT no Ceará. No estado, a Comissão sempre esteve a serviço dos trabalhadores, oferecendo sobretudo assessoria jurídica.

Seja via CPT ou via CEBs, muitas lideranças políticas foram formadas no bojo da atuação da diocese de Crateús. Até o início dos anos 2010, padre Maurício relata que grande parte das diretorias que continuavam sendo eleitas pelos sindicatos da região provinham dessa formação pastoral que, no período da ditadura, era a única forma de burlar a vigilância para estudar e discutir política. Maurício também faz uma reflexão em torno do termo “comunidade”, que até os anos 1980 era uma palavra proibida e associada ao comunismo e atualmente foi apropriada pelos governos e ONGs para descrever espaços rurais, e pela imprensa comercial quando se refere às favelas urbanas. A palavra comunidade, hoje, não tem mais nenhuma identificação com igreja ou comunismo. Em torno dessa palavra se articula um desafio teórico de como associar comunidade de fé com comunidade de associação? Como articula comunidade de fé com sindicalismo? Como articula uma comunidade de fé com atuação partidária?

5.2 As mulheres: ninho e troca de correspondência

A ação política e a organização popular voltada para as mulheres também era pauta constante nas construções e articulações da diocese de Crateús: seja valorizar o protagonismo das religiosas em sua ação pastoral e de leigas nas associações e sindicatos, seja em um das experiências mais avançadas do período: o Ninho. Espaço dedicado ao cuidado de prostitutas e seus filhos, na “zona” crateuense.

Então, já tinha toda essa coisa de em todos os setores, né? De saúde, de educação, de organização, com as mulheres também que começou com esse trabalho do Ninho que era o movimento que foi mais forte em Crateús por conta que era sediado lá, num é? Que tinha todo um apoio as mulheres da área da zona de prostituição, inclusive mais tarde Padre Alfredim foi até morar lá, num é? Foi bem... e antes disso mesmo tinha pessoas da própria comunidade de Crateús, médico, enfermeiros... pessoas assim que se engajaram no movimento pra dar assistência, tinha a casa delas lá, a casa da esperança que era um local onde elas se reuniam, onde tinha o atendimento médico, onde tinha as reuniões... e todas, você vê que toda a preocupação era com os mais fracos, aqueles que nunca tiveram nem da parte do governo, nem da... porque naquela época que era mais difícil, num é?¹²⁶

O excerto acima foi retirado da entrevista de Francisca Gonçalves, que também escreveu e recebeu cartas no período em que contava sobre o papel das mulheres na organização diocesana e sobre a experiência do Ninho. Ela mesma, uma das mulheres

¹²⁶ Entrevista com Francisca Gonçalves, realizada em Tauá em março de 2022

protagonistas a quem dedicamos esse tópico, era constantemente interpelada sobre suas atribuições no trabalho pastoral e de formação. Muitos desses relatos estão descritos somente em cartas e entrevistas que devem ser cotejados com outros tipos de fontes, mas que ajudam a compreender as atitudes e as trajetórias das mulheres fontes e personagens de nossas páginas: seus critérios, as circunstâncias em que se desenvolvem suas decisões e as suas causas, o que as motivam. Especialmente sobre as cartas, Sanchís afirma: *“Unas, importantes y escritas con intenciones políticas o literarias. Otras, redactadas con la mayor sencillez, dentro de un ambiente familiar y de amistad. Pero, en todos los casos, constituyen un importante testimonio de nuestro pasado*¹²⁷” (2000, p. 26).

Também na entrevista que fizemos com o padre Maurício Cremaschi, ele ressalta o papel das mulheres naquele período e as compara com o papel exercido pelas mulheres na Arquidiocese de Olinda e Recife no bispado de Dom Hélder Câmara, afirmando que não é possível entender a importância dessas duas experiências, sem entender o tamanho que a ação das mulheres ocupam nelas. Em Crateús, em quase todas as paróquias, havia uma equipe mista de padres, freiras e leigos que moravam na mesma casa, conviviam, dividiam as comida e as tarefas, rezavam e trabalhavam juntos.

Mesmo depois de sua saída da diocese de Crateús, quando se aposentou, Fragozo manteve correspondência com algumas pessoas, entre elas, Francisca Gonçalves. A primeira carta desse período endereçada à “querida Chichica”, datada de 13 de novembro de 1998, tem um tom pessoal, de velhos amigos:

Chichica fomos companheiros de tantas caminhadas, você e eu, que não tenho o direito de esquecê-la.
 Você foi minha mestra da tranquilidade, de cabeça fria nas horas de tensão, de disponibilidade mesmo com sacrifício pessoal, de diálogo mais abrangente quando eu estava tentado a radicalizar!
 Muito agradecido, minha mestra.
 Minha decisão de não estar voltando lá não significa que a Terra, o Povo, a Igreja que marcaram 34 anos da minha vida estejam esquecidos. Corajosos na memória, no Coração e na Oração.

No decorrer da carta, Fragozo deseja uma boa pastoral ao novo bispo de Crateús, Dom Jacinto de Brito, recém designado à diocese. Fragozo também pede a Chichica que se mantenha próxima ao novo bispo e o auxilie na caminhada, assim como outros leigos experientes da diocese. No fim da carta, manda lembranças a uma dezena de amigos e pede que Chichica reze por ele. A assinatura final é: “Seu velho irmão”. A atuação de dom Jacinto não é objeto de

¹²⁷ Tradução da autora: Algumas, importantes e escritas com intenções políticas ou literárias. Outras, redigidas com a maior simplicidade, em um ambiente familiar e de amizade. Mas, em todos os casos, constituem um importante testemunho do nosso passado.

estudo deste trabalho, mas vale assinalar que foi um bispado muito diferente do de Fragoso, alguns classificam até como antagonico, pois ele seguia lógica de que “havia, para a Igreja Católica, um tipo ideal de religião: a católica oficial” (Callegari, 2020, p. 120). Houve um afastamento das organizações de trabalhadores da Igreja de Crateús, no dizer de Thompson, essa transição foi marcada por “choques, cismas e mutações” (2002, p. 36), deixando adormecidos os embriões do radicalismo político cultivados por 35 anos. Thompson se refere à organização dos trabalhadores na Inglaterra do século XVIII, mas a análise se estende até os dias atuais, de que os trabalhadores constituem espaços e momentos organizados que refletem sobre a realidade e planejam ações no intuito de resolver seus problemas imediatos, contribuindo assim para a construção dos interesses comuns e da identidade de classe. No caso da diocese de Crateús, a igreja comprometida com o povo possibilitava ou, pelo menos, facilitava a existência desses espaços.

Além de espaços de reuniões, mobilizações e outras expressões da organização dos povo e nesse tópico, em especial das mulheres, havia formas “indiretas” de reivindicações que só podem ser localizadas analisando o que Scott chama de “discurso oculto”, que, segundo ele, é a soma discursos, disfarces e códigos rituais com as práticas como cartas, celebrações da resistência ou da história de luta do local. Para o autor, essa forma de resistência de meios discretos acontece “dado o poder das elites dos proprietários, a luta levada a cabo pelos pobres era necessariamente cautelosa” (Scott, 2013, p. 47).

Não se pode passar a vida inteira protestando; é necessário dissimular e lidar com o status quo. [...] Em segundo lugar, conflito são as maneiras pelas quais o caráter essencialmente explorador das relações produtivas se torna uma experiência vivida, dando origem à manifestação de valores antagonistas e a uma ampla crítica do ‘senso comum’ do poder (Thompson, 2012, p. 262).

Vale chamar atenção que esse uso do discurso oculto é levado a cabo largamente por camponeses que enfrentam, historicamente, dificuldades de integração aos sistemas políticos vigentes, podendo transformar suas potencialidades em termos de organização em realidade como projeto político (Hobsbawm, 2016) de “homens situados em contextos reais” intervindo na política e nas decisões e, como afirma Thompson, “há hoje os que vivem, os que sofrem e aqueles que são oprimidos, e política tanto sobre eles quanto sobre o futuro. Uma política que ignore solidariedade imediata se tornará peculiarmente teórica, impiedosa e autodestrutiva. [...] aquela infame arte do possível” (2012, p. 138).

O passo “a mais” que enxergamos no estudo das práticas da igreja de Crateús é uma valorização das ideias radicais do povo simples, pensando e pondo em prática suas soluções para os problemas do seu tempo. Temos como exemplo as ocupações de terra como momentos

políticos históricos para o campesinato, momento em que esses homens e mulheres mudam seu vocabulário de palavras e de ritos.

A decisão de ocupar uma fazenda improdutiva, como forma de resolver seus problemas coletivos, é expressão da “nova linguagem política” dos camponeses. É momento (expressão dialética) em que partem da “moral cristã”, na qual a lei é injusta, e constroem uma ação política aberta e direta de enfrentamento (Callegari, 2020, p. 183).

Neste tópico, queremos chamar atenção para as muitas mulheres, religiosas ou leigas que construíram essa perspectiva de igreja e de organização popular e que estavam em todas as instâncias dessa construção. Pelas páginas dos documentos, conhecemos dona Ana: “Fez trabalhos comunitários, representava o conselho do CDP. Conta a experiência na Pastoral da Saúde. Quando viajava ao voltar ele reunia todas para contar como tinha sido a viagem. Contava todos os acontecimentos”¹²⁸.

No mesmo documento que apresenta dona Ana, Fragoso conta o que aprendeu com outra mulher: Ana Lúcia Ferreira, retratada como alguém simples no vestir, calma no andar e firme nos propósitos. Ela escuta as pessoas independentemente de raça, poder econômico ou religião, porém escutando melhor os mais pobres. Com esses mais pobres, ela lutava por mais direitos, se dedicando a organizar sindicatos e movimentos populares. Segundo dom Fragoso, Ferreira o inspirou a se engajar na luta em defesa dos direitos humanos e contra as injustiças. Não consta nesse documento mais informações objetivas sobre quem são essas mulheres, a localidade e o município onde viviam, as áreas de atuação, sobre suas famílias, nada, apenas os comentários atribuídos por Fragoso a elas (e a alguns homens citados).

Dona Maria Arcelina é citada brevemente no relato do bispo como alguém que ajudava nos mutirões. Mesclado no mesmo documento em que Fragoso tece seus comentários, também há comentários das pessoas citadas sobre ele, imaginamos que ele próprio fez questão de manter as duas perspectivas, então chegamos em Cleomar, que tece longas linhas sobre o trabalho do bispo e da diocese:

Há muito o que conversar sobre a experiência de vida que participei junto ao nosso Bispo e servidor D. Antônio Batista Fragoso. Acreditou neste povo desta cidade de Crateús – Ce, nas incertezas, nos desafios, mas confiante de que moldaria costumes e tradições. Quero nesta simples manifestação abordar três pontos pelo qual me faz sentir sua presença amiga constante observadora.

1. Os operários da messe nos anos 1965 a 1972 a JOC (Juventude Operária Católica) atuou com cursos de esclarecimentos e objetivos definido num trabalho de promoção e formação humana como desejo de que os trabalhadores e trabalhadoras do comércio, empregadas domésticas e outros fossem reconhecidos como mão de obra especializada, com direitos por lei e

¹²⁸ Documento Registros da História da Diocese do Povo de Dom Fragoso, cedido por Maurício Cremaschi

deveres obrigatórios. 2. Equipe do ninho cearense. O Bispo com experiência nesta pastoral do ninho lançou a ideia de criar este movimento nesta cidade, já que mulheres da vida, que receberam carinhosamente o nome de meninas, eram totalmente escravas e rejeitadas pelos seus próprios conterrâneos; como nossas autoridades civis e eclesiásticas sem pena e sem dó daquelas que prestavam serviços à coletividade não por prazer, mas com verdadeira afronta ou violência. 3. Farmácia Viva. O centro de vida fechado para os trabalhos de conscientização se abriram para a classe excluída a fim de ouvir, acolher e orientar com as mais simples experiências, mesinhas caseiras de um grupo que se entusiasma e oferece garantia de uma mudança de vida rotineira na troca de ideais de qualidade natural para um futuro promissor. São estas e muitas outras atividades que fazem a memória daquele que foi nosso pastor fervoroso, perseverante, incansável que aqui com dignidade encontrou força e poder no Espírito Santo do Senhor para conduzir esta família por 34 anos. Revelando capacidade de evangelizar e acreditar na sociedade e no político. Transmitir para aqueles que se organizavam e que se formavam e se uniam em pequenos grupos para garantirem direitos e obrigações de que a comunidade teria de lutar passiva e consciente com as Irmãos da Igreja e da caminhada descobrindo o verdadeiro Deus e Senhor que habita em cada lar e em cada coração que se manifestam e se tornam Irmãos de Cristo Jesus.¹²⁹

Antonina Batista também registra sua opinião sobre a trajetória da diocese, frisando o desenvolvimento da organização popular após 1964; durante esses anos brotaram CEBs, mutirões, movimentos comunitários, grupos de jovens e de casais, escolas populares, roças comunitárias, entre outros. Ela conta que todos esses trabalhos se desenvolviam a partir da prática, com protagonismo dos sujeitos envolvidos, o que implica às vezes em lentidão, desentendimentos ou dificuldades técnicas, mas preserva a lógica de “não dar o peixe, mas ensinar a pescar”, citada por ela.

Outra das mulheres que conta sobre sua experiência em relação ao que acontecia na diocese é Tereza Barros. Ela relembra sobre a criação e desenvolvimento de espaços de organização da juventude como a JAC, JEC, JOC e de inúmeras pastorais. Todas essas formas organizativas eram baseadas no método Ver-Julgar-Agir bastante utilizado pela teologia da libertação em toda a América Latina. Barros também se aprofunda no tema da perseguição dos agentes da ditadura às pessoas ligadas à Igreja e ao bispo de Crateús. Relata que foi perseguida, chamada de subversiva e discriminada. Sua correspondência era rastreada e aberta na agência dos Correios em Crateús. Muitas reuniões eram feitas à noite, a luz de velas, sem chamar atenção.

Barros também apresenta o tema da relação da Igreja com as prostitutas, o trabalho do Ninho¹³⁰, narrando vários acontecimentos desde a criação da Escola da Esperança, onde muitas mulheres que ganhavam a vida na prostituição puderam se alfabetizar, mas também, no dizer

¹²⁹ Documento Registros da História da Diocese do Povo de Dom Frágoso, cedido por Maurício Cremaschi

¹³⁰ Para entender melhor o Ninho no Ceará, consultar: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/62918>

de Paulo Freire, ler e apresentar sua leitura do mundo, ou como Piglia, *“un lector es también el que lee mal, distorsiona, percibe confusamente. En la clínica del arte de leer, no siempre el que tiene mejor vista lee mejor”*¹³¹ (2005, p. 19). Barros conta que outras demandas das mulheres eram poder frequentar a Igreja sem serem apontadas e discriminadas e fazerem suas compras sem a perseguição dos policiais. A Escola da Esperança foi construída em mutirão na rua Francisco Mariano no bairro Fátima 1; depois de pronta, tinha uma equipe formada por três professoras: a própria Tereza, Gracinha Melo e Maria Meiry. Padre Alfredinho coordena e acompanha todo o trabalho, por muito tempo morou na zona, sendo vizinho das mulheres. Também dois médicos se revezavam semanalmente no atendimento de saúde às mulheres e seus filhos: dr. José Fernandes e dr. Olavo Cardoso.

Rita Neves de Lima estudou na Escola da Esperança, o documento não deixa claro se ela era ou não uma das prostitutas atendidas pelo Ninho, mas apresenta um curto relato: “Dom Frágoso foi um bom Bispo, gostava de todas as meninas da Escolinha do Ninho e também olhava muito a situação dos presos, dava muito apoio para todos nós”¹³². Já Francisca Vieira dos Santos, ex-prostituta, conta que, antes do trabalho com o Ninho, quem vivia na zona só podia sair para comprar comida após 10h da manhã, para não cruzar “com pessoas da sociedade” pelas ruas. Outro relato que nos chama atenção sobre a prática da Igreja com a prostitutas, é de Maria Lima:

POR QUE NOVE DIAS DE JEJUM?

Um dia Padre Alfredinho passou em minha casa e me convidou para uma reunião na casa paroquial. Chegando lá muita gente inclusive D. Frágoso. Alfredinho era coordenador da reunião.

Olhe estamos com 5(cinco) anos de seca a fome está grande. Quando a gente chega na casa de qualquer pobre, nos bairros, nas comunidades no campo, eles oferecem o que tem, pode ser um feijãozinho, um cafezinho, e agora acabou tudo e eles se organizaram e vieram pedir emprego e Crateús baixou os portões de todo o comércio, a prefeitura ficou cercada de polícia. Isso é um pecado muito grande, e em solidariedade esse povo foi fazer 9 dias de jejum. O que vocês dizem? D. Frágoso, perguntou Alfredinho, você está pensando em sua idade, na sua saúde? Ele falou: já está tudo certo, e foi o jeito saiu a cruz da Igreja Catedral em procissão para a Igreja de S. Francisco e lá ficou Padre Alfredinho só com sua mochila e uma esteirinha dormia no chão uma garrafinha com água. 5 horas, foi a coisa mais linda que já vi durante minha vida, vi milagres, vi chuva, vi união, vi santo. Mexeu com todo Crateús, balançou mesmo.

Quando Frágoso chegou em Crateús, Arcelino já trabalhava nos movimentos do Bairro, junto com Padre Irismar e as Luízas de Marilac, e assim ficaram muito amigos companheiros, irmãos na caminhada. São muitas as marcas.

¹³¹ Tradução da autora: “Um leitor também é aquele que lê mal, distorce, percebe de forma confusa. Na clínica da arte de ler, nem sempre quem tem a melhor visão lê melhor.”

¹³² Documento Registros da História da Diocese do Povo de Dom Frágoso, cedido por Maurício Cremaschi

Na doença de Arcelino, D. fragoso sempre fazia uma visita, um dia ele foi a Matriz de S. Gonçalo e trouxe a família de Arcelino foi grande a alegria, depois ele voltou trazendo 7(sete) redes, dizendo: eu trouxe o povo sem saber se você pode acolher todo este povo eu trouxe 7 (sete) redes para ajudar. Isso me marcou porque eu não sabia se Bispo fazia estas coisas.

Trabalho no Ninho na zona de prostituição começou assim com visitas fazendo amizade, reunião, celebrações. Um dia surgiu uma pergunta que elas desejavam, elas responderam, uma escola, uma delas emprestou a sala de sua casa para a escolinha. Um dia fomos visitar a escola, um grupinho de D. Fragoso, fomos bem acolhidos na sala enfeitada com bandeirinhas verdes. Tudo era verde e D. Fragoso perguntou porque tudo verde? Resposta: porque o verde é esperança que nossa vida vai mudar. D. Fragoso disse pronto, o nome da escolinha vai ser: ESCOLINHA DA ESPERANÇA. Olhe que história linda, é uma história que não pode se acabar.

Quando cheguei em Crateús nossa Igreja era assim, não falava nos pobres, pobre não tinha vez nem voz. Falar com o Padre era muito difícil, a gente tremia de medo porque o padre era muito distante do povo.

A mulher prostituta não se aproxima da Igreja, não tinha o direito de trabalhar em casa de família, não tinha o direito de estudar, nem batizar os filhos, entrar no centro da cidade à noite só depois das 20:00h, mesmo que fosse para comprar um remédio.

Quando chega D. Fragoso com seu jeito novo de Igreja, trazendo palavra de Deus a toda criatura, logo trouxe a pastoral do ninho, quando D. Fragoso começou fazer seu trabalho de bom pastor na zona da prostituição grande foi o escândalo parra Crateús, chamava de comunista, subversivo, preguiçoso, que só era passeando, que não celebrava, só era nos cabarés. Ele continuava firme em sua missão, visitando, levando os amigos companheiros, grupos. Lá era celebrada a Páscoa, o Natal e o Dia das Mães.

Eu era um grupo de apoio às mulheres. Foi lá que me encontrei com Cristo. Agradeço a Deus e a D. Fragoso por tudo que aprendi na Escolinha da Esperança.

Ainda que longa a citação, ela apresenta a percepção de uma das mulheres que conta em detalhes suas vivências e as relações que estabeleciam ali, principalmente com o padre Alfredinho, já que ele viveu entre elas. As marcas da pobreza também dão a tônica ao relato. Essa citação também é como uma síntese do que tentamos apresentar ao longo de todo o trabalho sobre as condições de vida da população, o papel da igreja, da leitura e da formação na organização popular. E ela segue:

Um dia fui convidada para uma reunião de catequese e um dos assuntos era que tinha um padre morando no cabaré, uns diziam que era um louco, outros diziam que era um espião, outros diziam que era um safado. O Monsenhor Bonfim falou, ele é um padre santo, é porque ele não está sabendo onde mora, ele não sabe nem falar português, se tem alguém que tiver coragem vai lá e converse com ele.

Quando cheguei em casa contei o assunto da reunião, Arcelino já estava doente e disse, você tem coragem de ir lá convidar ele para morar aqui com a gente, você diz para ele que eu tenho um quartinho enquanto ele morar em Crateús o quartinho é dele. Fui lá, saí perguntando quando me encontrei com

um amigo era um bêbado de rua, ele me chamava de mãe, ele se assustou o que você anda fazendo por aqui mãe, estou procurando a casinha do Padre Alfredinho, ele saiu comigo, encontramos sentadinho no chão, e dei meu recado, Alfredinho só escutando, depois sorriu, agradeceu e falou, D. Maria eu quero é ficar é aqui, ele falei que lá era bom, perto das famílias, perto da Catedral, mas eu quero é ficar é aqui, depois falou sério. D. Maria lá na Catedral, tem as senhoras.

Um dia chegando na Igreja de s. Francisco cinco horas era quando começava os festejos, encontrei ele muito feliz porque estava com uma idéia e a idéia era boa e que ia dar certo me mostrar um cartãozinho, feito de cartolina verde, era a mostra que era para fazer muitos e distribuir com o povo para colocar na porta da frente de sua casa, ali era compromisso de um prato de comida ao faminto, aos grupos se organizaram e trabalharam, fazendo cartões, outro visitando as casas oferecendo um cartão, colocando nas portas das ruas todos os bairros se movimentaram com muita garra. E foi ótima a ideia de quem se aproximava da casa que tinha o PAE era acolhido com um prato de comida, um copo de água e uma boa conversa.

Durante estes nove dias, Padre Alfredinho foi acompanhado por dois médicos: Dr. Fernandes e Dr. Timbó. Lembro, certa vez, quando um deles verificou sua pressão e depois fez-lhe um pedido: que tomasse um caldo de carne, pois sua pressão estava muito baixa. Detalhe, Padre Alfredinho não comia carne, mas prometeu que tomaria. Foi só o médico sair que ele me chamou e pediu que lhe trouxesse um pouquinho de sal e colocou na língua. Assim fez, depois pediu água e tomava apenas dois dedos sempre que sentia sede. Às vezes alternava com água de coco.

Acompanhei tudo isso desde o primeiro até o último dia. Um dia chegaram uns repórteres de São Paulo para entrevistá-lo e ele já fraco falava baixinho. Mas servi quando ele dizia que gostava muito de Crateús, mas não queria morrer aqui, mas não queria que fizesse com ele como fizeram com o padre Cícero.¹³³

Em vários relatos sobre o Ninho e o trabalho da Igreja com as prostitutas, o estabelecimento e a manutenção da escola onde muitas delas aprenderam a ler é uma constante. Estudar, ler, socializar, a escola como esse espaço e a possibilidade da leitura e da escrita como um desejo e uma forma de afirmação como cidadãs. Ao contrário da forma clássica da educação de adultos que funciona no turno da noite, após o dia do trabalho, no caso da Escolinha da Esperança ela funcionava durante o dia, no contraturno do trabalho, quase sempre noturno, das mulheres. Mulheres que seduzem e agora leem. Leem livros e suas experiências e estão fora do estereótipo de mulheres leitoras.

*Hay una tensión entre el acto de leer y la acción política. Cierta oposición implícita entre lectura y decisión, entre lectura y vida práctica. Esa tensión entre la lectura y la experiencia, entre la lectura y la vida, está muy presente en la historia que estamos intentando construir. Muchas veces lo que se ha leído es el filtro que permite darle sentido a la experiencia; la lectura es un espejo de la experiencia, la define, le da forma*¹³⁴ (Piglia, 2005, p. 103).

¹³³ Documento Registros da História da Diocese do Povo de Dom Frágoso, cedido por Maurício Cremaschi

¹³⁴ Tradução da autora: “Há uma tensão entre o ato de ler e a ação política. Uma certa oposição implícita entre leitura e decisão, entre leitura e vida prática. Essa tensão entre a leitura e a experiência, entre a leitura e a vida,

está muito presente na história que estamos tentando construir. Muitas vezes, o que foi lido é o filtro que permite dar sentido à experiência; a leitura é um espelho da experiência, que a define e lhe dá forma”.

6 EPÍLOGO

Sempre achei desnecessária essa seção ao modo de conclusões em trabalhos acadêmicos. Via de regra, elas servem para indicar que a pesquisa não foi conclusiva. Seguindo os ritos necessários, escrevo essas linhas para apontar exatamente o mesmo: não fugindo à tradição, nossa pesquisa não se encerra no que foi possível reunir nos quatro capítulos desta tese, são necessárias várias teses para conseguir aprofundar os diversos aspectos que encontramos no caminho da pesquisa.

Inicialmente, nosso objetivo seria cobrir o período entre 1964 e 1998, equivalente a todo o bispado de Antônio Fragoso e com uma quantidade ainda maior de temas dos que abordamos aqui, como, por exemplo, um estudo específico do jornal *O Roceiro*. Periódico comunitário, editado pelas pastorais sociais e pelas CEBs, e que iniciou sua circulação a partir de 1988. Não foi possível, fizemos a opção de delimitar os temas já apresentados neste trabalho e no período entre 1964 e 1988, fazendo um recorte mais ligado ao período da ditadura e redemocratização no Brasil, que, em nossa análise, imprimiram dinâmicas muito específicas na região.

O tema da comunicação e dos impressos populares foi o que mais sentimos em não conseguir abordar aqui, dada nossa trajetória acadêmica e profissional com formação e atuação em jornalismo. Apontamos também o desenvolvimento de parte dessa pesquisa em torno da comunicação de classe que brotou das experiências de Crateús, feita a partir dos camponeses, sendo, necessariamente, contra-hegemônica e com dificuldades na circulação.

O jornal *O Roceiro*, que circula até hoje, constrói há 35 anos um retrato da conjuntura da região de dois em dois meses. Eu cheguei até esta pesquisa pelo *Roceiro*, trabalhava numa organização com atuação na região de Crateús e cheguei na casa de um camponês, conversa vai, conversa vem, ele soube que eu era jornalista e foi pegar sua coleção de jornais *O Roceiro*, guardada em várias pastas, objeto de cuidado, consulta e orgulho. Ali eu soube que não era trivial o processo que acontecia naquele sertão.

Nessas considerações, damos um salto para o momento atual que nos parece um pouco contraditório, mas que julgamos necessário: se é verdade que há uma atualidade na teoria contida na teologia da libertação e, mais ainda, na sua prática que pode contribuir com os movimentos populares e com o conjunto da esquerda no Brasil e na América Latina, também é verdade que, apesar de progressista, o papa Francisco não tem consideráveis diferenças com a teologia da libertação. Segue sendo inegável o lugar central dos pobres em sua pastoral e em seus discursos que têm amplitude mundial, mas nem sempre eles aparecem como sujeitos e

protagonistas da sua libertação. Além disso, seu papado não localiza exatamente o capitalismo como o sistema de morte a ser enfrentado. Isso não diminui sua enorme importância no cenário internacional hoje, como voz dissonante que denuncia agressões aos pobres, ao meio ambiente e denuncia estados autoritários. Sublinhamos também aqui sua incessante voz contra o genocídio em Gaza.

Também não queria deixar de citar a situação na Palestina, terra sagrada para muitas religiões, incluindo a católica. Gaza, no território palestino, está sendo exterminada, não sei se quando lerem essas linhas ainda existirá Gaza ou se já terá sido extinta pelo Estado assassino de Israel. Mesmo assim, não é um tema que tem mobilizado grandes ações de solidariedade por parte do conjunto dos católicos, além do próprio Papa e das alas progressistas.

A figura de Francisco e sua proximidade já citada com Gustavo Gutiérrez reforçam o intenso diálogo entre diversas vertentes progressistas, de esquerda e marxistas com o cristianismo ao longo de todo o século XX e nesse breve século XXI. Como já apontamos, uma das sínteses desse diálogo em termos de organização popular é o maior e mais necessário movimento popular da América Latina: o MST.

Grande parte da formulação da teologia da libertação se realiza na atuação do Movimento Sem Terra, desde a mística, que abre qualquer atividade do Movimento, ao perfil de seus principais dirigentes, muitos deles vindos das CEBs e pastorais sociais, com vasta formação religiosa. O mesmo vale para os valores da solidariedade, do humanismo, da partilha e da realização de uma vida em coletivo nos acampamentos e assentamentos da reforma agrária.

No Brasil, mais que na esquerda institucional e partidária, foi na esquerda social que o acúmulo da teologia da libertação se sedimentou, num campo amplo de movimentos populares. Contudo, destacamos que a fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) também aconteceu com grande influência dos setores progressistas da Igreja Católica. Muitos muitos militantes católicos foram para o partido em seus primeiros anos.

Destacamos aqui as experiências dos plebiscitos populares como ferramenta compartilhada pelo campo de movimentos liderados pelo MST e de setores progressistas da Igreja. A reestatização da Vale, contra a dívida externa, pelo limite da propriedade, por uma constituinte exclusiva e soberana sobre o sistema político foram temas de plebiscitos ao longo dos últimos 20 anos, que colocaram a sociedade em movimento em torno do debate sobre um projeto popular para o Brasil.

Crateús viveu, entre os anos 1960 e 1980, a consolidação de uma cultura política de esquerda, fincada em alicerces da organização popular, da solidariedade e, na prática, do cristianismo da libertação. Essa cultura foi forjada principalmente por quem neste chão

labutava todos os dias, mas não só, muitos intelectuais, leigos e religiosos visitaram e contribuíram com a formação desses sujeitos políticos. Estes travavam profícuos diálogos com o povo e também testemunharam o desenvolvimento de experiências singulares.

Algumas dessas experiências destacamos aqui com maior ou menor profundidade. Mas foram desde iniciativas no campo da produção de alimentos como hortas e roçados comunitários até projetos formativos como a realização de cursos, seminários e a organização de publicações, passando por ações eclesiais como o estímulo à organização de romarias, jejuns, novenas, celebrações, círculos bíblicos, entre outros.

Desde a criação da diocese, em 1964, essa foi a tônica: desenvolver experiências que pudessem transformar a vida do povo, a partir da formação e em coletivo. Muitas dessas experiências foram enunciadas em cada uma das 13 paróquias, todas em região semiárida. Dois mil quilômetros onde as experimentações cometiam com a política e a igreja tradicional. Esse embate não foi suficientemente abordado por nós e deve ser desenvolvido em pesquisas futuras.

Até porque, cabe reconhecer aqui, tentamos abranger acontecimentos em diversos pontos da diocese, mas há uma quantidade muito maior de fontes que trazem Crateús, a sede da diocese e a cidade polo da região como lugar principal. Seria necessário mais tempo e uma pesquisa mais centrada em fontes orais para que tivéssemos um melhor retrato de como os temas abordados aqui se desenvolveram nessas 13 cidades.

A obra escrita por Dom Fragoso, sejam seus livros publicados, seja as centenas de documentos escritos por ele, também são uma lacuna em nossa pesquisa. Um estudo biográfico sobre esse bispo sertanejo é nosso horizonte para continuidade da pesquisa. Seja a partir de sua produção intelectual, seja a partir da história oral, hemerográfica e do enorme acervo de troca de correspondência a que tivemos acesso.

Uma quantidade significativa de fontes que coletamos ao longo da pesquisa não consta neste trabalho por diversos motivos. Sobretudo, fontes mais ligadas à construção do perfil de Dom Fragoso. Sabemos também que há vários outros pesquisadores estudando o personagem e a região em pesquisas que se desenvolvem paralelamente. Um esforço conjunto talvez seria um caminho menos tortuoso para essa pesquisa biográfica.

Outro personagem que tem direito a estudo de sua trajetória é o padre Alfredinho. Neste trabalho, ele aparece em alguns tópicos lidando seja com os camponeses sem-terra, seja com as mulheres do Ninho. Mas sua história é anterior e segue depois de Crateús. Alfredinho fez greve de fome, viveu como uma pessoa em situação de rua, pregou a não-violência ativa. Viveu e morreu como os pobres deste mundo com quem caminhou a vida inteira.

Também sobre a vida e trajetória de Alfredinho há bastante fontes. Ele próprio escreveu e documentou seus passos, assim como seus companheiros de estrada em lugares diferentes do mundo. Nos interessa mais especificamente sua expertise na criação de jornais populares como forma de ler e de se comunicar com o mundo. O estímulo à leitura e à escrita eram marcas registradas do padre Alfredo.

Como apontamos antes, nosso estudo segue até 1988, após o processo de redemocratização. Só do bispado de Fragoso teriam ainda 10 anos de novas experiências, agora sob a égide da democracia, que também são boas possibilidades para novas pesquisas. Mesmo a luta pela anistia e pela redemocratização, que foi bem intensa na região, não foi aprofundada em nosso trabalho e nem era nossa intenção, mas merece esse aprofundamento por outros pesquisadores.

Há registros de processos populares em torno das sugestões para uma nova constituição que aqui citamos brevemente. Também a luta pela anistia e contra a carestia se desenvolveu no território de Crateús. Núcleos foram formados, jornais eram distribuídos com o intuito de dar a conhecer as reivindicações em torno da anistia e do processo de reparação dos perseguidos. Tudo isso cabe aprofundamento.

Aqui nos dedicamos sobretudo a estudar o processo de formação, trabalho e organização política a partir da religiosidade que se deu entre os camponeses no território da diocese de Crateús. Esse processo resultou na consolidação de uma cultura política na região e numa intensa disputa de hegemonia, já que muitos desses camponeses e religiosos vão se tornando intelectuais da própria classe e contribuem para a superação do senso comum. Não de forma total, mas de pouco em pouco, esse conjunto de pessoas vai reconhecendo seus exploradores e seus companheiros, que não coincidentemente são ricos e pobres, respectivamente, e vão, também aos poucos, mudando sua realidade e formando consciência.

Foi (ou é?) um processo longo, não espontâneo e que teve inúmeras dificuldades impostas pela conjuntura autoritária, mas não só. A fome e os muitos direitos negados tiravam a força vital das pessoas. Elas se preocupavam desesperadamente em conseguir água e comida? A discussão política não estava em seu horizonte imediato. Os formadores foram hábeis e pacientes no processo de mostrar que tudo estava interligado.

Deste processo se formaram dezenas de lideranças políticas com atuação até hoje na região e também em diversos espaços institucionais e religiosos. Ainda grande parte das direções sindicais, de federações rurais, lideranças dos espaços paroquiais foram fruto desse processo de formação fomentado em pleno período da ditadura e feito em comunidade, em grupo, em coletivo. No período, essa era quase a única forma de estudar e discutir política.

Ir à igreja era uma atividade inquestionável, então ia-se à igreja para aprender a ler a Bíblia e a ler o mundo. Aprendendo a ler o mundo e ler os livros, o processo de aprendizagem política também se acelerava. A meia e a renda da terra passaram a ser questionadas. As cercas passavam a ser veementemente questionadas. O passo seguinte era a organização e, mais recentemente, as ocupações de terra se multiplicaram na região.

A Igreja, o MST, a organização indígena e quilombola, as associações de bairro, as ocupações urbanas, a região de Crateús ainda é uma panela de pressão de organização popular com sindicatos rurais e de categorias urbanas fortes. Mesmo que agora não seja mais a diocese sua principal indutora. E ainda restaram os impressos produzidos e distribuídos por todo o período do bispado de Frágoso, ainda há o roceiro e as pastorais sociais.

Outra característica do processo que aconteceu nesta região e que abordamos não suficientemente em nosso trabalho é o papel do livro e da leitura. Tanto são forjados diversos tipos diferentes de livros e impressos adaptados ao público leitor como se experimentaram diversos modos de ler: no serão, na capela, na roça, no grupo de mulheres, na novena, no mutirão, quase sempre em voz alta. Havia contradição entre a leitura e a política, entre estudo e atividades práticas, entre o livro e a vida. As leituras contribuíram para dar sentido às experiências.

Tentamos aqui não idealizar as práticas e as experiências desse período, nem sempre conseguimos e admitimos que essa é uma das fragilidades do trabalho. Mas tivemos como norte do trabalho essa síntese de Frederico de Castro Neves:

Não se trata de idealizar o modo de vida camponês. O exercício despótico do poder do latifúndio é desprezível; as formas de relação personalizada que se estabelecem do paternalismo rural são ultrajantes; a vulnerabilidade da produção camponesa diante das forças da natureza é inaceitável. Mas a combinação — e não a submissão ou confrontação — entre experiências operárias de trabalho coletivo e sincronizado, que se desdobram em movimentos políticos disciplinados e amplos com experiências camponesas de controle do tempo e do trabalho, que se desdobram em ações diretas e efêmeras parece ser o melhor caminho para a construção de uma nova sociedade (2017, p. 61).

Por fim, nossa tentativa aqui foi de fazer um trabalho de história social, tendo como foco os camponeses e os religiosos que fizeram essa escolha. Foi um trabalho atravessado pela pandemia e pelas questões pessoais tão comuns a todos nós. Mas acredito que aqui estão um eco de suas vozes, sopradas de uma terra fértil, que convivem com a estiagem há séculos. Uma história de homens, mulheres e crianças que foram atravessados pela fé, pelo trabalho e pela organização popular.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Costa Ricardo. **A comunicação da igreja católica na América Latina e Caribe a partir de documentos conclusivos do Celam**. 2001. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Comunicação Social, Universidade Metodista, São Paulo, 2021.
- ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. **Igreja e poder no Brasil entre 1970 e 1990**. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013
- BARBOSA, Alexandre. **A Comunicação do MST: uma ação política contra-hegemônica**. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BASTOS, Romário. “Um sindicato organizado e um povo consciente obriga os patrões a pagar os seus direitos”: uma história da luta camponesa no Ceará (1950-1964). *In*: NEVES, Frederico de Castro, RAVENNA, Monyse (org.). **Seca, cultura e movimentos sociais**. Sobral: Sertão Cult, 2020. p. 135.
- BEOZZO, José Oscar. **Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. São Paulo: alameda, 2020
- BEZERRA, Viviane Prado. **Porque se nós não agir o pudê não sabe se nós isisti nu mundo: o MEB e o Dia do Senhor em Sobral (1960-1980)**. Sobral: Edições ECOA, 2014.
- BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Tradução de Laurent de Saes e Rubens Enderle. São Paulo: Edipro, 2016.
- BOLLÈME, Geneviève. **O povo por escrito**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1988.
- BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- BRANDÃO, Letícia Araújo. **A Utopia de Ernesto Cardenal: um poema de amor à Nicarágua Sandinista**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2015.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas dos anos 60: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja**. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- BROCKMAN, James. **La palavra queda. Vida de Mns. Oscar Romero**. San Salvador, Lima: UCA-CEP, 1987.
- CABRESTERO, Tófilo. **Revolucionários por causa do Evangelho**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985
- CALLEGARI, Ricardo. **“Gente não é boi de carro, pro carro de boi puxar”**: Camponeses e organização política no sudoeste do Paraná (1964/1985). 2020. Tese (Doutorado), Unioeste, 2020.

CANDIDO, ANTONIO. As formas de solidariedade in **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas, v.1/organização WELCH, Clifford Andrew *et al.* São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

CANDIDO, ANTONIO. **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meio de vida. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CARNEIRO, Ana. **Retrato da repressão política no campo - Brasil 1962-1985 - Camponeses torturados, mortos e desaparecidos**. Ana Carneiro; Marta Cioccarri. Brasília, DF: MDA, 2011.

CHRISTIAN, Shirley. Nicarágua: **Revolução em Família**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1985

COELLY, Regina. Rastros, vestígios e resistências de trabalhadores(as) rurais Por que os arquivos não podem morrer? *In*: MONTENEGRO, A.; SAYANNE, K.; LUCENA, J.; PORFIRIO, P. F. A.; ANANIAS, M. **IX Seminário do Laboratório História e Memória da UFPE/TRT 6ª Região**: Rastros e Vestígios Documentais dos(as) Trabalhadores(as). 2020.

COMBLIN, José. **A Igreja e os Pobres**: Teologia e Evangelho da Libertação. São Paulo: Editora Vozes, 1976.

COSTA VIDAL, Adriane. História, política e literatura na escrita epistolar de Júlio Cortázar. **Dossiê Cortázar. Anos 90**, Porto Alegre, v. 23, n. 43, p. 153-178, jul. 2016.

CRUZ, Jonas Santos. **Abrindo brechas na Igreja**: disputas e consensos em torno da leitura feminista da bíblia. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

DELGADO, Jesús. **Oscar A. Romero, Biografia**. Madrid: Ed. Paulinas, 1986.

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004

CHARTIER, Roger. **A mão do autor e a mente do editor**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

CHAVES, Luciano Gutembergue Bonfim. **Entre o evangelho e a revolução**: ações educativas realizadas na cidade de Crateús (CE), no período de 1964 a 1971, sob a orientação de Dom Antonio Batista Fragoso. **2008**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

DE CERTEAU, Michel. A Operação Historiográfica. *In*: DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

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

DARNTON, Robert. *In*: BURKE, Peter. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo, sociedade e cultura no início da França moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DOMENACH, Jean-Marie; MONTVALON, Robert de. **Catolicismo de Vanguarda**. Lisboa: Livraria Moraes; São Paulo: Herder, 1965.

ELLACURÍA, Ignacio. El verdadero Pueblo de Dios según Monseñor Romero *In: Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA Editores, 1981

ELLACURÍA, Ignacio. El desafío de las mayorías populares. *In: Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 1989.

ELLACURÍA, Ignacio. Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo. **Revista Latinoamericana de Teología**, San Salvador, 2000.

FAGÚNDEZ, Ariel Salvador Roja. **Cartas de libertad en uma primavera rota**. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

FICO, Carlos. Ditadura militar brasileira: aproximações teóricas e historiográficas. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 5-74, jan./abr. 2017.

FONTANA, Josep. A história dos homens. Florianópolis: Edusc, 2004.

GARCÍA, MARQUEZ. **Crônicas 1961-1984**. Rio de Janeiro: Record, 2006

GIRARDI, Giulio. **Sandinismo, Marxismo, Cristianismo: la Confluencia**. Managua: Editorial Nueva Nicaragua: CAV, 1987

GODINHO, Paula. **O futuro é para sempre!:** a força material das ideias entre experiência e expectativa e práticas possíveis. Lisboa: Letra Livre e Através Editora, 2017.

GODINHO, Paula. O futuro é para sempre! A força material das ideias entre experiência e expectativa. *In: GONÇALVES, Danyelle Nilin (org.). Política, ensino, ciência e arte: reflexões e debates na semana de humanidades (vol. 1)*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019.

GOMES, Francisco Alexandre. **Um fio da meada: experiência e luta dos trabalhadores têxteis em Fortaleza (1987 – 1991)**. 2012. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UFC, 2012.

GONÇALVES, Adelaide; ASSIS, Lucas; RAVENA, Monyse; BASTOS, Romário; VALE, Salete. **Dom Frágoso e Padre Alfredinho: entre nós**. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2020.

GONÇALVES, Adelaide. Modos de leitura camponesa construindo os meios que “a experiência indica e a imaginação sugere. *In: GONÇALVES, Adelaide; OLIVEIRA, Gilberto Gilvan Souza; RIOS, Kênia Sousa; GODINHO, Paula (org.). Antropologia, História e Literatura: práticas, discursos e performances em Iberoamérica*. Sobral: SertãoCult, 2020.

GRAMSCI, Antonio. **Novas cartas de Antonio Gramsci (com algumas cartas de Piero Sraffa)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. v. 1.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Ao lado dos pobres**: teologia da libertação. Gustavo Gutierrez, Gerard Ludwing Muller. São Paulo: Paulinas, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Francisco C. Mendes. São Paulo: Editora Pioneira, 1980.

HILL, Christopher. **A Bíblia inglesa e as revoluções do séc. XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBSBAWM, E. J. Os camponeses e a política. *In*: HOBBSBAWM, E. J. **Pessoas extraordinárias**: resistência, rebelião e jazz. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

HOBBSBAWN, Eric. **rebeldes primitivos**: estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

HOORNAERT, Eduardo. **A memória do povo cristão**. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção teologia e libertação).

HOORNAERT, Eduardo. **Teologia da Libertação**: uma introdução. São Paulo: Editora Vozes, 1987.

IANNI, Octávio. A Utopia Camponesa. *In*: WELCH, Clifford Andrew *et al.* (org.). **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. v. 1.

LAUER, Munir. **Dos pioneiros do MST às políticas educacionais do campo**: uma narrativa a partir da ocupação da Fazenda Annoni. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

LÖWY, Micahel. O catolicismo latino-americano radicalizado. **Revista Estudos Avançados, São Paulo**, v. 3, n. 4, jan./abr. 1989.

LÖWY, Micahel. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 19, nov. 1989.

LÖWY, Micahel. **Marxismo e a Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 43, 1998.

LÖWY, Michael. **A Estrela da Manhã**: Surrealismo e Marxismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÖWY, Michel (org.). **O Marxismo na América Latina, uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012.

LÖWY, Michel. **O que é Cristianismo da Libertação**: religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael. **Centelhas**: marxismo e revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

LÖWY, Michael. Por uma Sociologia marxista da religião. Entrevista concedida a Deni Alfaro Rubbo e Marcelo Netto Rodrigues. **Plural Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 1, 2019.

LINERA, Alvaro Garcia. **A política como disputa de esperanças**. Instituto Tricontinental: São Paulo, 2021.

LENIN, Vladimir. **Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento**. Expressão Popular. São Paulo, 2010.

LUXEMBURGO, Rosa. **O socialismo e as igrejas**. São Paulo: Centelha Cultural, 2015.

MANTOVANI, João Paulo Tavares. **A identidade messiânica de Jesus in Bíblia, Literatura e Recepção**. Organizador João Leonel. São Paulo: Editora Mackenzie; Cotia: Ateliê Editorial, 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Sérgio Sauer. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2005.

MARTINS, José de Souza. **A chegada do estrangeiro**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MARTINS, José de Souza. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, Karl. **O Capital – crítica da Economia Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo, Boitempo: 2007.

MATOS, Helaine Saraiva. **Justiça juntos**: os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais no Ceará de 1950-1985. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

MENEZES, M. A de. Trabalho, família e migrações: uma relação afetiva e uma trajetória de pesquisa. **Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo**, n. 7 enero-junio 2020.

MESTRE SANCHIS, Antonio. La carta, fuente de conocimiento histórico. **Revista de História Moderna**, Valencia, n. 18, 2000.

MIDORI, Marisa in **Bíblia, Literatura e Recepção**. Organizador João Leonel. São Paulo: Editora Mackenzie; Cotia: Ateliê Editorial, 202

MONTENEGRO, A. T. Arquiteto da memória: nas trilhas dos sertões de Crateús. *In*: GOMES, Angela de Castro (org.). **Escrita de si, escrita da história**. 1. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004, v. 01

MONTENEGRO, Antonio Torres. Igreja católica e trabalhadores rurais nos idos de 1950/1960 no Nordeste do Brasil. *In*: GONÇALVES, Danyelle Nilin (org.). **Política, ensino, ciência e arte: reflexões e debates na semana de humanidades**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019. v. 1.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **Travessias: padres europeus no nordeste do Brasil (1950-1990)**. Recife: CEPE, 2019.

MORE, Tomas. **Utopia**. Brasília: Editora UNB, 2004.

NETO, Leopoldo Pedro. **Construção do ethos de resistência jornalística na imprensa alternativa durante a ditadura militar brasileira: estudos dos depoimentos do projeto Resistir é preciso**. 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2020.

NEVES, Frederico de Castro. **A multidão e a história: saques e outras ações de massa no Ceará**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

NEVES, Frederico de Castro. Seca, Pobreza e Política: o que é politicamente correto para os pobres? **Trajetos**: Revista do Programa de Pós-Graduação em História Social e do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, v. 7, n. 13, ago. 2009.

NEVES, Frederico de Castro. O que aprendemos com os camponeses. *In*: SAMPAIO, Amanda; OLIVEIRA, Lucas A. de; BASTOS, Romário (org.). **À sombra das castanheiras: luta camponesa, cultura, memória e história**. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura Editorial, 2017.

NEVES, Frederico de Castro. Comunistas e camponeses: diálogos possíveis (Ceará, 1947-1953) *In*: GONÇALVES, Danyelle Nilin (org.). **Política, ensino, ciência e arte: reflexões e debates na semana de humanidades**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019. v. 1.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária**. São Paulo: FFLCH, 2007.

PALMER, Bryan D. E. P. **Thompson objeções e oposições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

PEREIRA, Danilo Rangell Pinheiro. **Concepções da história na teologia da libertação e conflitos de representação na Igreja Católica (1971-1989)**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2013.

PEREIRA, Francisco Ruy Gondim. Dilemas da luta pela terra: Igreja, memória e militância política. In: NEVES, Frederico de Castro, RAVENNA, Monyse (org.). **Seca, cultura e movimentos sociais**. Sobral: Sertão Cult, 2020

PIGLIA, Ricardo. **El último lector**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.

REVISTA DE HISTÓRIA, São Paulo: USP, n. 115, jul./dez. 1983.

SÁ, Roger dos Santos de. **A Revolução Sandinista: do triunfo à derrota**. Goiás: UFG, 2014.

SANTOS, Ailton Soares do. **As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a educação popular em Goiânia**. 2019. Dissertação (Mestrado) – PUC-GO, Goiânia, 2019.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa. **Brasil: uma biografia**. Companhia das Letras, SP: 2015

SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos**. Letra Livre:Lisboa, 2013.

SILVA, Moisés Pereira. **O trabalho escravo contemporâneo e a atuação da CPT no campo (1970-1995)**. 2016. Tese (Doutorado) – PUC-SP, São Paulo, 2016.

SILVA, Newton Leonardo e CHAIA, Vera. Atuação da Imprensa católica no governo militar no Brasil. **Pol. Hist. Soc.**, Vitória da Conquista, v. 20, n. 1, p. 243-256, jan./jun. 2021

SOBREIRA, Juarez Caesar Maia. **Opus Iustitae Pax: igreja, estado e direitos humanos no Brasil (1964-1996)**. Recife: EDUFRPE, 2017.

STEDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil: interpretações sobre o camponês e o campesinato**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

TEÓFILO SILVA, João Batista. **Imprensa, ditadura e abertura política: entre consentimentos, atritos e ambivalências. A atuação dos jornais cearenses Correio da Semana e O Povo (1974-1985)**. Dissertação (Mestrado) – PUC-SP, São Paulo, 2015.

THOMPSON, E. P. **Os românticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**; organizadores: Antonio Luigi Negro e Sergio silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

VASCONCELOS, Joana Salém. **“O lápis é mais pesado que a enxada”**: reforma agrária no Chile e pedagogias camponesas para transformação econômica (1955-1973). São Paulo: USP, 2020.

VICTOR, Fabio. **Poder camuflado: os militares e a política, do fim da ditadura à aliança com Bolsonaro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

VIGIL, José María. **Óscar Romero: Profeta da Liberação**. São Paulo: Editora Vozes, 1984.

WORTMANN, Klass. Migração, família e campesinato. *In*: WELCH, Clifford Andrew *et al.* **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. v. 1.

ZANCHETT, Stella Adriana. **Estratégias de comunicação da Comissão Pastoral da Terra**: uma análise a partir do Dossiê Santa Idalina. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2017.

ZIMMERMANN, Matilde. **Carlos Fonseca e a Revolução Nicaraguense**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FONTES

A civilização da pobreza: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje/ Francisco de Aquino Júnior, Martin Maier, Rodolfo Cardenal (org.). São Paulo: Paulinas, 2014.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Orgão\Boletim Pastoral Operária.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Documento sobre a Declaração dos Direitos Humanos versão popular, elaborada por Dom Fragoso.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Jornal Libertação.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, 585.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Documento da Justiça Militar.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Portaria IPM.

Acervo do Projeto Brasil Nunca Mais, dossiê Dom Fragoso, Termo de inquirição de testemunhas em 08/05/1964.

Acervo pessoal Maurício Cremaschi.

Arquivo pessoal Francisca Gonçalves.

Arquivo do Sian – 16.08.1984 – Documento sobre Teologia da Libertação - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – 1991 – O Estado de São Paulo – A CNBB denuncia ameaças a D. Aloísio - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – 16.08.1984 – Documento sobre Teologia da Libertação – Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – setembro de 1984 – Documento Confidencial - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian - Folha de São Paulo – Novembro de 1987 - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – 30.09.1988 – Documento Militares acham que teólogos são radicais - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – 1987 – O Estado de São Paulo - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – 14.12.1984 - Dossiê Teologia da Libertação.

Arquivo do Sian – 19.01.1979 – Boletim MOVIMENTO INTERNACIONAL DE ESTUDANTES CATOLICOS-(MIEC).

Arquivo do Sian – "Amanecer: reflexion cristiana em La nueva Nicaragua", do Centro Ecumênico Antonio Vadivieso, número 45, nov/dez 1986.

BEOZZO, José Oscar. Pacto das Catacumbas. Paulinas: São Paulo, 2015.

BISPOS E Superiores Religiosos do Nordeste. Eu ouvi os clamores do meu povo. Salvador: Ed. Beneditina LTDA, 1973.

Carta a Hildegard em 19.04.1982. Acervo pessoal Maurício Cremaschi.

Carta aberta às autoridades. Novem de 1983. Arquivo do SIAN.

Carta aberta: "Nordestinos, a ordem é viver", CPT, 1984.

Carta de Dom Frágoso 6/5/1972.

Carta de denúncia da gestão do tenente coronel Borges nos Bolsões da seca de Crateús-CE. Acervo pessoal de Francisca Gonçalves.

Cartilha ABC do Sindicato, 1968. Arquivo Sian.

Cartilha Lei da Renda, 1968. Arquivo Sian.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Cartas Marcadas**. São Paulo: Paulus, 2005.

Ceará Socialista: anno 1919/ Adelaide Gonçalves, organizadora. Florianópolis: Insular, 2001.

CNBB, **A experiência Pastoral da Igreja de Crateús**: as comunidades de base, 1973. – arquivo CNBB.

CNBB.O Grito das Igrejas, 1973.

CNBB, Carta aberta as autoridades, setembro de 1983, cedida do acervo de Chichica Gonçalves.

Coleção Fazendo Nossa História, 1968

COMBLIN, JOSÉ. **A Profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2008.

Crateús: 100 anos \ Academia de Letras de Crateús. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011.

Depoimento de Aduino Alves dos Santos, de 25 de dezembro de 1972. Disponível no Arquivo do Sian.

DIÁRIO DO NORDESTE. 2005, (o recorte não especifica a data).

DIOCESE DE CRATEÚS. Cadernos Pastorais nº 33. Reforma Agrária, exigência do Reino de Deus. 1984.

Documento de Puebla, Celam, 1979.

Documento REGISTROS DA HISTÓRIA DA DIOCESE DO POVO DE DOM FRAGOSO, cedido por Maurício Cremaschi.

Documento “Paralelos entre cristianismo e marxismo”. Data: 12 Agosto 1982. ASP/SNI 17r1C002 0121. 1. Disponível no Arquivo do Sian online.

Documento Curso cristianismo e marxismo. Disponível no Arquivo do Sian.

Encíclica Laudato Si, disponível em:
http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Entrevista com Francisca Gonçalves, realizada em Tauá em março de 2022.

Entrevista com Maurício Cremaschi feita pela autora, transcrição disponível aqui:
https://docs.google.com/document/d/11N_gtoc5Xv6HHGQnNSckGX4KypNayT0j/edit.

FONTENELLE, Maria Luiza. Mensagem ao Povo de Crateús. Acervo do Plebeu Gabinete de Leitura.

FONTES, Ir. Cleide. Rastros agrários: da terra o brotar da cidadania. Fortaleza: Gráfica Encaixe, 2014.

FRAGOSO, Antonio et all. A força da não-violência, a Firmeza Permanente. Coedição Loyola-Vega. São Paulo: 1977.

FRAGOSO, Antônio Batista. **O Rosto de uma Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

GONÇALVES, Luiz Gonzaga in CALADO, Alder Júlio Ferreira in FRAGOSO, Dom Antonio Batista et all. Igreja de Crateús (1964-1998) uma experiência popular e libertadora. Edições Loyola, São Paulo: 2005, pág. 123.

Jornal o Estado de São Paulo, 1977.

Jornal O Povo, janeiro 1981.

Jornal O Trecheiro, agosto de 2000.

Jornal O Estado, de 09 de setembro de 1984. Disponível no arquivo do Sian.

Jornal Folha de São Paulo em 24 de junho de 1987. Disponível no arquivo do Sian.

LIMA, Pe. Geraldo Oliveira. **Sertões de Crateús**. Sobral: Globo Gráfica, 2002.

Livro de Tombo da Paróquia de Tauá. Consulta em setembro de 2021.

NASSER, David in Revista O Cruzeiro, Diários Inéditos, agosto de 1970.

Nota ao povo de Crateús e do Ceará. Julho de 1983. Acervo pessoal de Francisca Gonçalves.

“Nordestino, a ordem é viver”. Carta aberta ao povo e as autoridades. Crateús, 1984. Acervo Francisca Gonçalves.

Panfleto da Campanha, publicado em dezembro de 1983. Arquivo Sian.

Poemas da terra, Cartas da roça, Versos da luta (trovador camponês. Terra Livre, Julho 1954).

Relatório DSI, Publicação da carta de Dom Frágoso na imprensa Italiana, 03 de dezembro de 1971. Dossiê Dom Frágoso. Arquivo Dops.

Relatório da Embaixada do Canadá ao DOPs. Dossiê Dom Frágoso, Arquivo DOPs.

Relatório SNI, ataques ao Brasil na imprensa de Portugal abril de 1975. Dossiê Dom Frágoso, Arquivo DOPs.

Relatório SNI, 15 de maio de 1975. Dossiê Dom Frágoso, Arquivo DOPs.

Roceiro especial dos 50 anos - Diocese de Crateús – 50 anos de caminhada 1964-2014.

O Roceiro - Diocese de Crateús – Maio/Junho 1998 – Ano 15.

SINDICATO DOS TRABALHADORES RURAIS DE PARAMBU. Ofício. 1979. Acervo fotografado na Paróquia de Tauá.

Telegrama DSI, 24 de janeiro de 1973. Dossiê Frágoso. Arquivo DOPs.

Texto base da Campanha da Fraternidade de 1982.

VIGIL, José Maria in CASALDÁLIGA, Pedro. Cartas Marcadas. São Paulo: Paulos, 2005

SITES

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em 27 de dezembro de 2020.

<https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>. Acesso em 27 de dezembro de 2020.

<http://www.ihu.unisinos.br/190-sinodo/593633-pacto-das-catacumbas-pela-casa-comum-por-uma-igreja-com-rosto-amazonico-pobre-e-servidora-profetica-e-samaritana>. Acesso em 22.12.2010

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000400002. Acesso em 27 de dezembro de 2020.

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000400002. Acesso em 28 de dezembro de 2020.

<https://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Acesso em 22.12.2020

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=297155>

<http://www.blest.eu/biblio/richard/index.html>

www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm. Acesso em 27 de dezembro de 2020