

GRIMALDO CARNEIRO ZACHARIADHES

**CEAS: JESUÍTAS E A QUESTÃO SOCIAL DURANTE
A DITADURA MILITAR**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia.

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. George Evergton Sales Souza

**SALVADOR-BAHIA
2007**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

GRIMALDO CARNEIRO ZACHARIADHES

**CEAS: JESUÍTAS E A QUESTÃO SOCIAL DURANTE A DITADURA
MILITAR**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia.

Área de Concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. George Evergton Sales Souza

Salvador/BA, 02/06/2007

George Evergton Sales Souza - Doutor
Orientador

Cândido da Costa e Silva - Doutor

Elizete da Silva - Doutora

AGRADECIMENTOS

Primeiramente queria agradecer a CAPES por ter financiado esta pesquisa com uma bolsa que possibilitou dedicação exclusiva do autor ao mestrado.

Uma dissertação é construída sempre por várias pessoas. Além do mestrando, várias mãos indiretamente ajudam a escrever a Obra Final. Vários braços o socorrem sempre que preciso. E quero deixar registrado aqui a minha gratidão a todos aqueles que ajudaram a abrir as portas que se fechavam e mostraram que existia, sim, uma “luz no fim do túnel”.

Queria agradecer a minha família, meu pai Grimaldo, meus irmãos Ronaldo e Raquel, e principalmente a minha mãe, Maria Conceição, minha querida *Cecinha*, com quem sempre pude contar nos momentos mais difíceis.

Agradeço à Andréia Santos Silva por ter “segurado essa barra” junto comigo com muita ternura, carinho e amor.

Também agradeço aos meus colegas de mestrado por compartilharem dúvidas, problemas, livros, sonhos, ilusões e amizade, em particular, Lígia Conceição Santana (a orixá que tanto me protege), Adriana Martins dos Santos, Izabel de Fátima Cruz Melo, Cristiane Soares de Santana e Israel Silva dos Santos.

Ao meu orientador Evergton Sales, sou grato pelo empenho em procurar me ajudar, desde a graduação, mesmo tendo muitas outras tarefas. Também agradeço ao professor Cândido da Costa e Silva pela gentileza de ter me ajudado a ter acesso ao Arquivo Particular de D. Avelar Brandão Vilela.

Queria fazer uma referência especial de gratidão às bibliotecárias que tanto me “agüentaram” nesses dois anos: Marly Santos, do CEAS; Marina, de FFCH e Renata Soraya de Oliveira, do LEV.

Agradeço a Nice (minha dinda) e a Joviniano Neto pela atenção, assim como agradeço ao padre Cláudio Perani que nos seus poucos tempos livres, em Salvador, concedeu-me um momento para tirar as minhas dúvidas e esclarecer algumas questões.

O autor tem uma dívida impagável com o padre Carlos Bresciani pela dedicação que deu a esse trabalho. Esse “jovem jesuíta” de mais de 90 anos é a *história viva* da Companhia de Jesus na Bahia e me ensinou muito sobre a Ordem fundada por Inácio de Loyola.

Agradeço aos entrevistados pela atenção dada ao autor. Apenas um integrante do CEAS não quis me conceder entrevista, ele afirmou que preferia trabalhar “atrás das cortinas”. E foi assim que ele fez nesse trabalho, me concedendo vários documentos. A ele agradeço também.

Serei sempre grato a Todos os membros do CEAS pelo respeito, solicitude e acolhida, em especial, ao jesuíta Clóvis Cabral que carrega em si, a força do carisma inaciano como poucos.

Com TODOS vocês divido os pontos fortes deste trabalho. Os pontos fracos, assumo-os sozinho.

**Dedico este Trabalho a Todas as Pessoas que
ainda Sonham e Lutam por um Mundo
Melhor.**

“Escrever História é gesto político, pois significa reler o seu passado, quase sempre com perguntas do presente e projetos para o futuro. A pretensa neutralidade científica representou muitas vezes uma postura de imobilismo no presente ou de apoio ao *status quo* (...) Dissemos que escrever História é gesto político, tanto quanto deixar de escrevê-la ou ainda levar a crer que não há simplesmente história a ser escrita”.

Padre José Oscar Beozzo

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar a atuação do CEAS – Centro de Estudos e Ação Social – durante a ditadura militar no Brasil. Esta instituição fundada em Salvador, Bahia, pelos jesuítas, é fruto das transformações porque passou a Companhia de Jesus durante o século XX e o seu envolvimento cada vez maior nas Questões Sociais. Trabalhando principalmente com as fontes internas da instituição e os cadernos do CEAS, uma revista publicada desde 1969, procurarei demonstrar como esta instituição se tornou um referencial teórico para setores católicos no Brasil e um ponto de resistência na luta contra os militares.

Palavras-chave: CEAS, Jesuítas, Questão Social, Igreja Católica, Ditadura Militar.

Autor: Grimaldo Carneiro Zachariadhes

Orientador: Dr. George Evergton Sales Souza

ABSTRACT

This work will analyze the performances of CEAS - Centro de Estudos e Ação Social (Study Center and Social Action) - during the Brazilian military dictatorship period. This institution which was established by the Jesuits in Salvador - Bahia, appeared of the transformations because it passed Society of Jesus during the century XX and them involvement every time larger in the Social Justice. In utilizing the internal sources of this institution and the notebooks of the CEAS, a magazine published since 1969. I will demonstrate how the CEAS became a theoretical reference for Catholic sectors in Brazil as well as a resistance point in the fight against the military.

Keywords: CEAS, Jesuits, Catholic Church, Social Justice, Military dictatorship.

Author: Grimaldo Carneiro Zachariadhes

Adviser: Dr. George Evergton Sales Souza

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	III
RESUMO	VII
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: CEAS: A Companhia de Jesus e o Apostolado Social.....	18
1.1 A Missão Portuguesa : Os Jesuítas voltam à Bahia.....	19
1.2 A criação da Vice-Província da Bahia	23
1.3 A Companhia de Jesus e a Questão Social.....	28
1.4 Fé e Justiça Social: A Fundação do CEAS	34
1.5 CEAS: Os Primeiros Anos	39
CAPÍTULO II: A Cruz versus a Espada	47
2.1 Do Golpe Militar aos <i>Anos de Chumbo</i>	48
2.2 "Boves et Oves"	55
2.3 Os Cadernos do CEAS rompendo os <i>Anos de Chumbo</i>	60
2.4 <i>Uma Igreja a Caminho do povo</i> : A apreensão do Caderno 27.....	66
2.5 A Tentativa de Expulsão dos Padres Cláudio Perani e Andrés Mato.....	73
2.6 A "Abertura Fechada"	80
CAPÍTULO III: CEAS: Catolicismo e Marxismo.....	87
3.1 O Conflito Aberto	89
3.2 Doutrina Social Católica e Luta de Classes.....	92
3.3 Sinal de Novos Tempos: "Do Anátema ao Diálogo"	95
3.4 CEAS e o Marxismo	100
3.5 CEAS: Um Novo Pensamento Social Católico.....	106
CAPÍTULO IV: "Ou Mudar de Rumo ou Mudar de Diocese": O Conflito do Cardeal com o CEAS	117
4.1 A Campanha Difamatória contra o CEAS	120
4.2 Dom Avelar Brandão Vilela e os Militares.....	127
4.3 CEAS e D. Avelar: Uma Relação Complexa.....	134
4.4 Vendo mais de perto o Conflito entre o Cardeal e o CEAS	140

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	147
LISTA DOS ENTREVISTADOS	149
FONTES PUBLICADAS	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	154

INTRODUÇÃO

A partir do Pós-2ª Guerra Mundial, a Igreja Católica Romana iniciou um período de atualização ao mundo moderno e começou a passar por uma grande transformação. Esse processo foi acelerado com o Concílio Ecumênico Vaticano II que legitimou certas tendências modernizadoras dentro da Igreja Católica. Esse processo de atualização ao mundo moderno feito pela Igreja é conhecido como *aggiornamento* e contou com o apoio dos Papas João XXIII e Paulo VI. As Ordens religiosas não ficaram imunes a esse período de transformações e também refletiram esse processo em suas práticas.

A Companhia de Jesus, Ordem fundada por Inácio de Loyola no século XVI, também passou por grandes mudanças nesse momento. Estimulados pelos Superiores Gerais João Batista Janssens e depois Pedro Arrupe, os inacianos em todo o mundo, com a intenção de aumentar sua influência dentro da sociedade, se comprometeram mais com os problemas do seu tempo. A partir principalmente da segunda metade do século XX, os jesuítas começaram a priorizar em seu trabalho apostólico as questões sociais. Os inacianos viam os problemas sociais como um empecilho para a evangelização da sociedade e por isso trabalharam para ajudar a solucioná-los.

O conflito entre o Trabalho e o Capital, as desigualdades cada vez maiores entre os países ricos e os países pobres, a miséria que parcelas significativas da população mundial estavam vivendo mesmo com o crescimento econômico de várias nações e o agravamento dos conflitos sociais em algumas regiões fez com que setores da Companhia de Jesus repensassem sua práxis e assumissem um compromisso mais forte com o intuito de transformar as estruturas econômicas para tornar o mundo mais justo.

Um instrumento adotado pela Companhia de Jesus para enfrentar os problemas sociais nesse período foram os Centros de Informação e Ação Social (CIAS). Esses Centros tinham como objetivo difundir a Doutrina Social da Igreja e também ser um local de reflexão sobre as questões sócio-econômicas de um determinado lugar e que tentava ajudar os inacianos (e a sociedade) na superação dos problemas mostrando as causas e os meios para isto. Em Salvador, foi fundado o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) pelos jesuítas que formavam a vice-província da Bahia, na década de 1960. O CEAS se desenvolveu durante o período em que o país vivia sob uma ditadura militar e a instituição acabou se tornando um local de resistência aos militares no estado.

O papel que setores da Igreja Católica desempenharam na oposição ao Regime militar (1964 - 1985) no Brasil foi muito importante. Durante toda a ditadura, mesmo no período mais repressor do governo dos militares, os chamados *Anos de Chumbo* (1969-1974), o clero continuou fazendo uma oposição destacada ao Governo. É comum ser dito que a Igreja tinha se tornado “a voz dos que não tinham voz”. Um autor chegou a analisar assim a posição da Igreja Católica nesse momento:

O golpe cedo foi fechando todas as portas, calando todas as vozes, esmagando todas as resistências. E não se fala aqui de resistência que tentasse desmantelá-lo. Não, que não as havia. Resistência puramente no sentido de haver uma janela, por mais estreita que fosse, aberta para a democracia e a dignidade. Nada. Tudo se fechou. As portas, as janelas, as frestas ou as frinchas. Aí é que entra a Igreja como resistência possível, a única. É a exceção, a única fenda que ficou, mesmo depois do AI-5, de 13 de dezembro de 1968. Por absoluta impossibilidade de ter a ditadura a Igreja sob seu domínio.¹

Essa análise não corresponde totalmente à realidade. Mesmo durante os chamados *Anos de Chumbo*, a Igreja Católica nunca foi “a única” resistência possível aos militares. O Movimento Estudantil, políticos do MDB, trabalhadores, artistas, intelectuais e exilados também trabalharam contra o Regime, lutando nas frestas que existiam. Porém, após o AI-5, a oposição da Igreja começou a ganhar certo destaque para vários segmentos da sociedade. Mesmo nesse momento mais repressor do Regime militar, setores do clero católico continuaram fazendo uma oposição pública e legal aos militares.

Existe uma considerável bibliografia que aborda a temática “Igreja e Política” e que tenta dar conta das transformações pelas quais passou a Igreja Católica brasileira e analisa o seu confronto com o Estado durante o Regime Militar.² Porém esta dissertação diferencia-se em um ponto destas obras, pois, estuda uma instituição

¹ Marcos de CASTRO, “A Igreja e o Autoritarismo”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.31.

² Dentre outros, ver Márcio Moreira ALVES, “A Igreja e a política”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979; José Oscar BEOZZO, “A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993; Thomas BRUNEAU, “O Catolicismo brasileiro em época de transição”. São Paulo: Editora Loyola, 1974; Luiz Gonzaga de Souza LIMA, “Evolução política dos Católicos e da Igreja no Brasil”. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 1979; Scott MAINWARING, “Igreja Católica e política no Brasil (1916-85)”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989; J.F. Regis de MORAIS, “Os bispos e a política no Brasil”. São Paulo: Cortez editora, 1982 e Kenneth P. SERBIN, “Diálogos na Sombra”. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

pertencente à Companhia de Jesus, enquanto estes trabalhos se concentram no chamado clero secular. Existe uma bibliografia escassa quando se pensa na atuação da Companhia de Jesus no século XX³ e não foi encontrado nenhum trabalho que abordasse a atuação de algum setor dessa Ordem durante o Regime militar.⁴

Para que o conhecimento sobre a relação da Igreja Católica nesse período seja mais completo, é preciso se analisar como as Ordens religiosas se comportaram durante a ditadura militar.⁵ É preciso ficar claro que uma Ordem religiosa não é um mero anexo da Igreja Católica, ela tem sua autonomia e peculiaridades em relação ao clero secular. E foi assim que se trabalhou nesta dissertação. Procurou-se ver a Companhia de Jesus em sua própria dinâmica, não deixando, é claro, de perceber a influência do Vaticano e do episcopado na Companhia de Jesus, porém, é sempre necessário destacar que as Ordens religiosas influenciaram também o clero secular em um processo dialético.

O período do Regime militar no estado da Bahia ainda é pouco estudado pelos pesquisadores (diferentemente do que acontece em outros estados brasileiros), começaram a aparecer recentemente publicações de alguns livros que têm um enfoque mais regional.⁶ Algumas obras abordam a resistência de setores da Igreja Católica nesse período. No livro *As asas invisíveis do padre Renzo* é analisado o trabalho do sacerdote italiano Renzo Rossi com os prisioneiros políticos e a atuação dele e de outros integrantes do clero católico no apoio para a fuga do prisioneiro político Theodomiro

³ Alguns trabalhos que abordam a atuação de setores da Companhia de Jesus no século XX, Ferdinand AZEVEDO, “A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)”. Pernambuco: FASA, 1986; Newton Darwin de Andrade CABRAL, “Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras ‘Manoel da Nóbrega’ à Universidade Católica de Pernambuco”. Recife: UFPE, 1993; Jorge Santana BISPO JR., “Construindo a Masculinidade na Escola: O Colégio Antônio Vieira (1911 – 1949)”. Salvador: UFBA, 2004 e Ceciélío Dias CÔRTEZ, “O ensino religioso na Companhia de Jesus”. São Paulo: PUC, 2003.

⁴ Apesar do livro do jesuíta Pedro Américo MAIA, “Crônica dos Jesuítas do Brasil Centro-Leste”, estudar a província jesuítica do Brasil Centro-Leste de 1841 até 1991, o autor não se refere como os inicianos dessa província reagiram ao Golpe militar. O autor também faz poucas referências da atuação dos inicianos durante a ditadura militar como um todo, dando pouca importância a atuação dos jesuítas dessa província no apoio ou resistência aos militares.

⁵ Existem alguns trabalhos que analisam a atuação de setores da Ordem dos dominicanos durante o período estudado. O livro de Frei BETTO, “Batismo de Sangue” aborda a atuação de alguns dominicanos no caso do apoio oferecido a ALN e o autor dá sua versão para a morte de Carlos Marighella. O livro “A Bênção de Abril” de Paulo César L. BOTAS, estuda a atuação do jornal *Brasil, Urgente* comandado pelo dominicano Carlos Josaphat durante o governo de João Goulart e o seu apoio as Reformas de Base. A dissertação de Admar Mendes de SOUZA, “Frades dominicanos de perdizes: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil” analisa a atuação do frei Carlos Josaphat no jornal *Brasil, Urgente*, e também o historiador utilizou os depoimentos feitos no DEOPS pelos dominicanos presos por apoiarem a ALN de Marighella para buscar apreender a percepção dos fatores políticos e religiosos apresentados pelos frades nesse momento.

⁶ Emiliano JOSÉ, “Galeria F - Lembranças do mar cinzento - partes 1 e 2”. O livro de João C. Teixeira GOMES, “Memória das Trevas” e o de Paulo Fábio DANTAS NETO, “Tradição, Autocracia e Carisma” têm o foco principal em Antônio Carlos Magalhães, político ligado à ditadura militar.

Romeiro dos Santos da penitenciária Lemos de Brito, em Salvador.⁷ Há também, ainda, dois livros que abordam a atuação do abade do Mosteiro de S. Bento, D. Timóteo Amoroso Anastácio durante o Regime militar.⁸

Algumas dissertações defendidas na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) na Universidade Federal da Bahia (UFBA) estudam a resistência feita à ditadura militar. A maioria dos trabalhos enfoca a resistência do Movimento Estudantil.⁹ Uma dissertação estuda a luta armada em Salvador e outra discute a dinâmica do PC do B no período.¹⁰ A dissertação de Margarete Pereira da Silva, *Não tenho paciência histórica: A Igreja popular em Juazeiro (1962-82)* estuda a resistência feita à construção da barragem do Sobradinho pelo bispo de Juazeiro, D. José Rodrigues.¹¹ Existe, ainda, uma monografia de final de curso na Faculdade de Comunicação (FACOM) da UFBA que estuda a atuação do “Grupo Moisés”, um grupo ecumênico em que a maioria dos seus integrantes era ligada à Igreja Católica, na oposição aos militares.¹²

O presente trabalho pretende analisar o Centro de Estudos e Ação Social e sua práxis durante a ditadura militar na defesa da promoção humana. Esta instituição da Companhia de Jesus se destacou na resistência aos militares no estado, tornando-se um local de aglutinação das oposições baianas na luta pela volta do país a um regime democrático e na defesa dos interesses das classes populares.

Apesar de o CEAS ter sido fundado pela Companhia de Jesus, a instituição também foi formada por leigos. O CEAS se firmou como uma instituição não confessional. O Centro de Estudos e Ação Social incorporava como integrantes, pessoas de esquerda que lutassem por um mundo mais justo e acabaram fazendo parte desse Centro, inclusive, marxistas. Na dissertação será abordada também a importância dos

⁷ Emiliano JOSÉ, “As asas invisíveis do Padre Renzo”. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2002.

⁸ O livro organizado por Jovinião CARVALHO NETO, “D. Timóteo. Presença histórica”, 1996 e o livro de Eduardo Diogo TAVARES, “O milagre de Dom Amoroso”, 1995.

⁹ Silvio C. S. BENEVIDES, “Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder”. Salvador: UFBA, 1999; Antonio Mauricio Freitas BRITO, “Capítulos de uma história do Movimento Estudantil na UFBA (1964-1969)”. Salvador: UFBA, 2003; José Alves DIAS, “A subversão da Ordem: Manifestações de rebeldia contra o regime militar na Bahia”. Salvador: UFBA, 2001 e Antonio Eduardo Alves de OLIVEIRA, “O ressurgimento do movimento estudantil baiano na década de 70”. Salvador: UFBA, 2002.

¹⁰ Sandra Regina Barbosa da SILVA, “‘Ousar lutar, ousar vencer’: histórias da luta armada em Salvador (1969-1971)”. Salvador: UFBA, 2003 e Andréa Cristiana SANTOS, “Ação entre Amigos: história da militância do PC do B em Salvador (1965-1973)”. Salvador: UFBA, 2004.

¹¹ Margarete Pereira DA SILVA, “‘Não tenho paciência Histórica’ – A Igreja Popular em Juazeiro (BA) 1962-1982”. Salvador: UFBA, 2002.

¹² Paloma VARÓN e Francisco CLAÚDIO, “Rumo à terra prometida - A trajetória do grupo Moisés”. Salvador: UFBA, 2001.

leigos no desenvolvimento do CEAS e sua contribuição para uma melhor inserção da instituição na sociedade. Mas, é preciso esclarecer que os personagens principais deste estudo são os jesuítas.

A partir de março de 1969, o CEAS começou a publicar uma revista que foi chamada de Cadernos do CEAS que reflete bem o pensamento da instituição.¹³ Para elaborar esta dissertação analisei todos os cadernos do CEAS até o final do ano de 1985 (contabilizando 100 revistas). Também foi analisada uma outra publicação chamada *De Olho na Conjuntura* que começou a ser publicada no final da década de 1970 pelo CEAS. Trabalhei com a documentação interna da instituição do final da década de 1960 até a década de 1980, que está guardada em seu arquivo.

Tive acesso a alguns arquivos da então vice-província da Bahia. Pesquisei fontes no acervo da Comissão da História Inaciana da Bahia na residência dos jesuítas (COHIBA – Residência dos padres) e no Arquivo da Cúria dos Jesuítas de Salvador. O padre Carlos Bresciani fez a gentileza de me conceder alguns documentos do seu arquivo particular. Esse jesuíta italiano, que está no Brasil desde 1956, ocupou funções de destaque na vice-província da Bahia e foi fonte importante, para este trabalho, na reconstrução da história dos inacianos na Bahia. O livro *Raíces de uma Missão* foi muito útil para esta dissertação, pois nessa obra estão reproduzidos muitos documentos da vice-província da Bahia.¹⁴

Para se ter uma visão mais ampla da Ordem de Inácio de Loyola, durante o século XX, foram pesquisadas as publicações dos Superiores Gerais dos jesuítas, além das Congregações Gerais da Companhia de Jesus. Com isso quis perceber as transformações que estavam passando no nível macro para entender o porquê da fundação de uma instituição como o CEAS na Bahia. Também analisei as fontes produzidas pelos Papas e pelo Concílio Vaticano II para confrontar com a documentação dos inacianos.

Procurando perceber a relação do *Centro Social* com o prelado da arquidiocese de Salvador, também pesquisei o arquivo particular de D. Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Salvador na maior parte do período da ditadura militar. Nesse arquivo tive acesso a fontes inéditas do prelado e pude comprovar como ele sempre procurou manter um diálogo intenso com os militares durante o Regime militar. Essa documentação está

¹³ Durante o texto muitas vezes será substituída a palavra CEAS por *Centro Social* e Cadernos do CEAS por *Cadernos*.

¹⁴ José Manuel Ruiz y Sánchez DE CUETO, “*Raíces de una Missão: Dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus*”, 2002.

guardada no Arquivo do Laboratório Reitor Eugênio Veiga na Universidade Católica do Salvador (LEV/UCSAL).¹⁵

Pesquisei os periódicos baianos na Biblioteca Pública do Estado da Bahia para perceber como era visto o CEAS pela imprensa no período. Foram também analisadas algumas edições de jornais de outros estados e revistas nacionais. Quero aproveitar o espaço dessa dissertação para reiterar a necessidade da abertura dos arquivos da polícia política na Bahia. Com essa documentação poderia ter respondido a outras perguntas que ficaram sem respostas pela falta dessas fontes.

Entrevistei padres, integrantes da esquerda e membros do CEAS (jesuítas e leigos). O CEAS continua em atividade até os dias atuais, por isso, quero somente ressaltar que algumas das minhas considerações são apenas válidas para o período estudado. Com o fim do Regime militar a instituição passou por transformações que não serão contempladas nesse estudo por ocorrer depois do recorte histórico estabelecido.

A dissertação está dividida desta forma:

O primeiro capítulo abordará as transformações pela qual passou a Companhia de Jesus, durante o século XX, e a sua preocupação com a Questão Social para tentar responder como foi possível, em certo momento, ser fundada uma instituição como o CEAS, em Salvador, pelos jesuítas que formavam a vice-província da Bahia.

No segundo capítulo será estudada a resistência do CEAS aos militares durante a ditadura militar. Procurarei demonstrar que a oposição do CEAS, diferentemente de outros setores da esquerda baiana, começou a se destacar a partir dos *Anos de Chumbo*. E, durante toda a ditadura, o CEAS acabou se tornando um local de aglutinação das esquerdas e dos Movimentos Sociais que lutassem pela volta ao Regime democrático e por melhores condições de vida.

O terceiro capítulo vai destacar o diálogo do *Centro Social* com o marxismo e procurarei evidenciar a importância do pensamento marxista na teoria e na práxis dos membros do CEAS. Mostrarei como os jesuítas e leigos católicos reinterpretaram o marxismo com base na sua tradição católica.

¹⁵ Não foi encontrada a documentação de D. Eugênio Sales, arcebispo que precedeu D. Avelar no comando da arquidiocese de Salvador, nos arquivos procurados.

O quarto capítulo estudará o conflito entre o Cardeal D. Avelar Brandão Vilela e os jesuítas do CEAS, e demonstrarei como muitas vezes é conflituosa a relação dentro da Igreja Católica entre setores de uma Ordem religiosa e o prelado de uma diocese.

CAPÍTULO I

CEAS: A Companhia de Jesus e o Apostolado Social

A Missão Portuguesa: Os jesuítas voltam à Bahia

A Igreja Católica brasileira, no início do século XX, passava por um momento muito delicado. A partir do final do século XIX, com a instauração da República em 15 de novembro de 1889, ela teve que se reorganizar para enfrentar os novos tempos. Com o Governo provisório (1889-1891) e a promulgação da Constituição em 1891, sob forte influência positivista, a Igreja se viu alijada do poder. Para Thomas Bruneau, o Governo provisório e depois a Constituição “promulgaram leis que refletiam uma deliberada desconsideração para com a religião e a Igreja”.¹⁶ Vendo-se agora sem a proteção do Estado e sem o seu financiamento, e estruturalmente deficitária, segundo Bruneau, “a Igreja teve que construir a sua organização a partir praticamente do nada”.¹⁷ Porém, a hierarquia eclesiástica procurou se ajustar à nova conjuntura política, esforçando-se para não entrar em conflito com o novo Governo.

Se, por um lado, a Igreja brasileira se viu privada dos privilégios que desfrutava no Império, por outro passava a ter um maior contacto com o Vaticano. A Cúria romana, desde a segunda metade do século XIX, estava buscando uma maior centralização das Igrejas nacionais ao seu poder. O Vaticano esforçou-se para fortalecer a Igreja brasileira e procurou ajudar na sua reestruturação incentivando a vinda de várias Ordens religiosas para o Brasil para suprir a carência de padres no país. Para Márcio Moreira Alves, essa vinda de religiosos estrangeiros “teve resultados vivificadores até mesmo para a administração rotineira das dioceses, remediando a insuficiência do clero secular”.¹⁸

Foi nesse momento de reorganização da Igreja Católica brasileira que ocorreu um evento de suma importância política para Portugal e que acabou tendo reflexo para os jesuítas no Brasil. Em 5 de Outubro de 1910, os republicanos portugueses derrubaram a monarquia naquele país e proclamaram a República. Três dias depois decretaram a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e das colônias. Segundo o

¹⁶ Em 7 de janeiro de 1890, o Governo provisório acabou com o padroado. A Constituição que não foi declarada “em nome de Deus” confirmou a separação entre Estado e Igreja. Assegurou às confissões religiosas direito de culto e liberdade de crença, a partir daquele momento, apenas os casamentos civis seriam reconhecidos oficialmente e os cemitérios foram secularizados. O ensino religioso foi banido das escolas públicas e o clero privado de direitos políticos.

¹⁷ Thomas BRUNEAU, “A Igreja Católica Brasileira em época de Transição”. São Paulo: Editora Loyola, 1974, pp. 64 -68.

¹⁸ Márcio Moreira ALVES, “A Igreja e a Política”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p.35. Sobre a importância das Ordens religiosas na arquidiocese da Bahia, ver a dissertação de mestrado de Israel Silva dos SANTOS, “Igreja Católica na Bahia. A Reestruturação do Arcebispado Primaz (1890-1930)”. Salvador: UFBA, 2006, pp.100-112.

jesuíta Joseph H. Foulquier, em seu livro *Jesuítas no Norte*, de 1940, “o tufão revolucionário de 1910 sacudira para fora das fronteiras de Portugal os jesuítas: e eis que a caridade de Cristo lhes apresentava novos destinos tão vastos e tão distantes”.¹⁹

A Companhia de Jesus e outras Ordens religiosas chegaram ao Brasil em um momento de reestruturação da Igreja nacional em que ela procurava se articular, fortalecendo o processo conhecido como romanização.²⁰ Segundo Newton Darwin de Andrade Cabral:

Os religiosos passavam a assumir papéis que viriam dar eficácia à reforma que se intentava. Dentre esses religiosos, tiveram os jesuítas destacada importância (...) esses agentes afluíram para o Brasil em grandes quantidades, pois a separação entre a Igreja e o Estado facilitou-lhes a vinda, a partir de uma Europa com muitas congregações em crise devido ao crescimento do laicismo e do liberalismo. O Brasil, na confluência desses dois fatores, aparecia como opção para se vir lutar por um modelo de Igreja tridentina e antiliberal.²¹

A Companhia de Jesus tinha sido expulsa do Brasil em 1759²² e depois foi suprimida pelo Papa Clemente XIV, em 1773. A Ordem só foi restaurada no ano de 1814 pelo Papa Pio VII. No início da década de 1840, os missionários jesuítas já estavam no Brasil. Os inicianos espanhóis expulsos da Argentina se estabeleceram no sul do país, nas províncias de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Com o tempo, novos missionários viriam, principalmente alemães e italianos. Até 1911, o Brasil ficou dividido por duas missões jesuíticas: a Missão da província germânica, no Rio Grande do Sul e a Missão da província romana, nos outros estados brasileiros. Pela extensão da província romana, os inicianos se concentraram mais na região Centro-Leste.

Os jesuítas portugueses desembarcaram no Brasil, apesar dos percalços,²³ e acabaram indo para a Bahia atendendo a um pedido do arcebispo da Bahia D. Jeronymo

¹⁹ Joseph H. FOULQUIER, “Jesuítas no Norte. Segunda Entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)”, 1940, p.6.

²⁰“Salvo um ou outro aspecto, os autores são unânimes em afirmar que o processo de romanização traduz-se na tentativa de centralização da Igreja, no que diz respeito ao poder do pontífice” In: Israel Silva dos SANTOS, “Igreja Católica na Bahia”, pp.100-112.

²¹Newton Darwin de Andrade CABRAL, “Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras ‘Manoel da Nóbrega’ à Universidade Católica de Pernambuco”. Recife: UFPE, 1993, p. 168.

²²Sobre a expulsão dos jesuítas da Bahia, ver a dissertação “*Te Deum Laudamos*: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)” de Fabrício Lírio dos SANTOS. Salvador: UFBA, 2002.

²³ Segundo Joseph FOULQUIER, o vice-presidente em exercício Nilo Peçanha tentou proibir a entrada dos jesuítas portugueses desterrados, que só conseguiram a permanência no Brasil depois de uma decisão do Supremo Tribunal Federal. In: “Jesuítas no Norte”, 1940, pp.12-14.

Tomé da Silva (1893-1924) – ex-aluno dos jesuítas no Pio latino-americano, em Roma – que ofereceu para eles a igreja de Santo Antônio da Barra e a possibilidade de construir um colégio. Em 1911, os inacianos expulsos de Portugal iniciaram a “Missão brasileira setentrional da província portuguesa dispersa”²⁴ com sede na cidade de Salvador. Os jesuítas que chegaram já vinham com a intenção de construir uma escola o mais rápido possível. O trabalho da Companhia de Jesus com a educação é um dos apostolados mais conhecidos e mais importantes dessa Ordem. E no dia 15 de março de 1911, na cidade de Salvador, os jesuítas abriam as portas de sua instituição de ensino: o Colégio Antônio Vieira (CAV).

Apesar do pequeno número, os inacianos se desdobraram em outras obras. Fundaram o Instituto de São Luis Gonzaga em 1912, em Caetitê, na Bahia. Em 1917, com apoio de Dom Sebastião Leme, os jesuítas fundaram mais uma instituição de ensino, agora em Recife, o Colégio Manoel da Nóbrega. Em 1927, foi inaugurada a Escola Apostólica da Missão setentrional, em Baturité, no Ceará, para a preparação de novos jesuítas, onde, a partir de 1932, foi instalado o noviciado; e em 1934, o juniorado da Missão. Apesar dos inacianos ainda se dedicarem a outras obras em outros estados, segundo o jesuíta Ferdinand Azevedo: “A Missão portuguesa se desenvolveu em redor de três pólos de influência: o colégio Antônio Vieira, em Salvador, (...) o colégio Manuel da Nóbrega, no Recife, e a Escola Apostólica em Baturité”.²⁵

Em 1936, a Missão portuguesa é declarada “vice-província do Brasil Setentrional dependente de Portugal”. Porém, apenas dois anos depois, em 1938, se tornaria autônoma da de Portugal, chamando-se agora “vice-província do Brasil Setentrional”.²⁶ O primeiro padre provincial²⁷ dessa nova província independente, o jesuíta Cândido Mendes, considerava prematura essa autonomia, pois, isso acarretaria na interrupção da vinda de jesuítas portugueses para a nova vice-província, que tinha

²⁴ A partir de 1911, o Brasil ficava dividido em 3 Missões da Companhia de Jesus: Missão Meridional (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) confiada aos padres da província germânica, Missão Central (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Goiás) confiada aos padres da província romana e a Missão Setentrional (os outros Estados) confiadas aos padres portugueses.

²⁵ Ferdinand AZEVEDO, “A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)”. Pernambuco: FASA, 1986, p.89.

²⁶ Torna-se necessário uma breve conceituação das divisões territoriais utilizadas pela Companhia de Jesus para uma melhor compreensão por parte do leitor. Uma *Missão* é uma divisão administrativa que leva esse nome por causa do pequeno número de jesuítas que nela atua e pelas condições materiais precárias, e é uma região onde estão se começando os trabalhos apostólicos. Quando a Missão começa a se estabelecer, ela pode se tornar uma *vice-província dependente* de uma província mais bem estruturada que terá a obrigação de lhe enviar religiosos. Com o tempo, ela pode se tornar uma *vice-província independente* até se tornar uma *província* quando tiver melhor estruturada.

²⁷ O padre provincial é o representante máximo de uma vice-província ou província. Ele é indicado pelo Superior Geral da Companhia de Jesus e tem um período determinado na função.

um número de padres jovens insuficientes para garantir o futuro da mesma. Em 1938, a então vice-província independente tinha 153 jesuítas sendo que 79 indivíduos tinham de 50 anos para cima (100 jesuítas eram estrangeiros) para uma extensão de mais de 4.5000.000 Km².²⁸

Desde a década de 20, a Igreja Católica brasileira tinha iniciado um movimento para renovar sua presença dentro da sociedade e com isso aumentar a sua influência perante o Estado, começando o processo denominado de Restauração.²⁹ A instituição procurou revitalizar sua presença na sociedade. D. Leme, que até sua morte em 1942, foi o bispo brasileiro mais influente, liderou esse movimento destinado a defender os interesses da Igreja na vida política nacional e ampliar sua influência na sociedade. Em 1921, foi fundado o Centro D. Vital por Jackson de Figueiredo, que foi um instrumento eficaz de divulgação dos ideais católicos através de sua revista *A Ordem*. Foram estimuladas também várias associações católicas tais como: as Ligas Católicas, as Congregações Marianas, os Apostolados de Oração, os Círculos Operários, entre outros. Em 1935, foi criada a Ação Católica Brasileira (ACB), que era um apostolado leigo com grande influência no campo social e político.

A hierarquia procurou construir uma aliança com o Estado para ganhar vantagens que tinha perdido com o advento da República. O episcopado “exigia um retorno a um passado de privilégios, sem os *impedimentos* impostos à Igreja pelo império”.³⁰ E essa aliança com o Estado foi concretizada com a Revolução de 30. Para Riolando Azzi, o governo de Getúlio Vargas se apresentava para a sociedade e para o clero com o intuito de criar uma nova ordem política e social. Então, ficava claro para os líderes do episcopado que “era chegado o momento de lutar para que a nova ordem a ser implantada pela Segunda República fosse de caráter nitidamente cristão”. E a hierarquia se congregou ao redor de uma grande idéia: “mudar a ordem constitucional do país”.³¹ Em 1932, foi criada a Liga Eleitoral Católica (LEC) com o objetivo de

²⁸ Sobre o número de jesuítas ver, Ferdinand AZEVEDO, “A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)”, 1986, p.248 e sobre a extensão da Missão, ver “Raízes de uma Missão: Dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus”, 2002, p.18.

²⁹ “A partir dos Anos 20 a hierarquia católica do Brasil, através dos seus líderes mais expressivos, passou a preocupar-se em afirmar o prestígio da Igreja na sociedade (...) Atuando de modo especial junto às lideranças do país, no campo político, militar e até mesmo intelectual (...) Essa fase da Igreja que se inicia a partir da década de 1920-1930 pode ser adequadamente designada como Restauração Católica” In: Riolando AZZI, “O fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940)”, *Revista Síntese*, n^o17, 1979, p.69.

³⁰ Ralph DELLA CAVA, “Igreja e Estado no Brasil do século XX”, *Estudos CEBRAP* n^o12, 1975, p.11.

³¹ Riolando AZZI, “O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930”. *Revista Síntese* n^o12, 1978, p.48

apoiar os candidatos que se comprometessem a defender os interesses católicos na Assembléia Constituinte (1933). A Constituição de 1934 foi uma clara vitória da Igreja Católica que demonstrava assim a sua força.³²

Porém, é preciso ficar claro que a aliança que a Igreja Católica procurou construir com o governo do presidente Getúlio Vargas não se deu apenas por interesses e privilégios que queriam gozar o clero católico. A ênfase que Getúlio colocava na defesa da ordem e seu nacionalismo casava com a orientação da hierarquia. O seu governo parecia ser uma alternativa real ao liberalismo econômico e Getúlio Vargas se apresentava como o conciliador entre o Trabalho e o Capital. Além disso, os sacerdotes viam em Vargas um aliado contra o comunismo.³³

Esse apoio dado ao governo de Vargas ocorreu também na Bahia. No seu estudo sobre D. Augusto Álvaro da Silva (1924-1968), Solange Dias de Santana Alves afirma que o arcebispo da diocese da Bahia apoiou o interventor federal Juraci Magalhães que era hostilizado pelas elites políticas baianas. E quando foi instaurado o Estado Novo, D. Augusto, em uma Carta Pastoral, comemorava “essa admirável providência de Deus”.³⁴ Apesar de não haver nenhum estudo a respeito da relação dos jesuítas com o governo Vargas, parece que não foi diferente da posição do episcopado nacional. Não existe nenhuma indicação, na bibliografia existente, dos jesuítas da Missão setentrional (depois vice-província) tivessem feito algum tipo de resistência.³⁵

A criação da vice-província da Bahia

Quando terminou a Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945), a Europa tinha perdido definitivamente o seu protagonismo para os Estados Unidos. Também

³² Na Constituição de 1934 a separação entre o Estado e a Igreja permanecia, porém, o seu prefácio colocava o nome de Deus. Os religiosos poderiam agora votar, o casamento religioso é reconhecido pela lei, a assistência espiritual às organizações militares permitida, o Estado podia subvencionar as escolas católicas, além do ensino religioso nas escolas públicas ser permitido.

³³ Sobre a ênfase do clero na questão da Ordem e da autoridade, ver Romualdo DIAS, “Imagens de Ordem. A doutrina Católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)”. São Paulo: Editora Unesp, 1996. No capítulo 3 desta dissertação será detalhada a posição da Igreja perante o comunismo.

³⁴ Solange de Santana ALVES, “A Igreja Católica na Bahia: fé e política”. Salvador: UFBA, 2003, p.62.

³⁵ Nos trabalhos que abordam o período, não existe menção de nenhum conflito entre os jesuítas e o governo de Vargas, estes trabalhos demonstram que os inicianos estavam bem alinhados com a ênfase na autoridade, a política econômica e social do governo de Getúlio. Ver, Ferdinand AZEVEDO, “A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)”, 1986; Newton Darwin de Andrade CABRAL, “Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras ‘Manoel da Nóbrega’ à Universidade Católica de Pernambuco”, 1993 e Jorge Santana BISPO JR., “Construindo a Masculinidade na Escola: O Colégio Antônio Vieira (1911 – 1949)”, 2004.

surgiria, a partir daquele momento, uma nova potência, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e com isso deixando sempre presente ao mundo capitalista o “perigo vermelho”. Os horrores da Guerra abalaram dogmas racistas de superioridades e revelaram a fragilidade de um conceito estreito de Civilização. Começaram também as lutas pela independência das colônias na Ásia e África contra as metrópoles européias que saíram enfraquecidas da Guerra. O surgimento de novas Nações mostrava a Igreja Católica uma distância enorme entre ela e as aspirações destes novos povos. Era preciso repensar o seu papel diante dessa nova realidade que se apresentava e se adaptar a esse novo mundo. E uma região, a América Latina, mereceu destaque para a Cúria Romana, ainda mais depois da Revolução Cubana (1959). Para José Oscar Beozzo: “Cuba é um divisor de águas na vida do continente latino-americano e também questão crucial para a Igreja”.³⁶

Mas, a América latina desde o século XIX, começou a ter uma importância cada vez maior para o Vaticano. Tinha sido criado o colégio Pio Latino-americano, em Roma, em 1858 para a formação do clero na região. Em 1934, foi construído o Pio Brasileiro separado do Latino-americano. Porém, foi a partir do Pós-2ª Guerra Mundial que ocorreu uma atenção renovada por parte da Cúria Romana pela região. O Papa Pio XII apoiou a criação, em 1955, do CELAM - Conselho Episcopal Latino-americano para organizar o episcopado da América Latina. Os problemas do continente latino-americano começaram a ser analisados pela CAL (Pontifícia Comissão para a América Latina), fundada em 1958, que tinha como função promover uma maior cooperação entre a Cúria romana e as Igrejas nacionais na procura de soluções para os problemas do continente. Em 1959, foi fundada a CLAR - Conferência Latino-Americana de Religiosos para reunir as Ordens religiosas.

O continente latino-americano também se tornou alvo das preocupações da Companhia de Jesus, que recebeu como missão dada pelo Vaticano, uma maior atenção na evangelização dos povos da América Latina, como percebemos em uma carta de um provincial italiano:

Nosso M. R. Padre Geral me tornava presente as graves condições dos fiéis na América Latina e a insistência da Santa Sé para que, deixando mesmo outras obras existentes na Europa, se procurasse atender à lastimável

³⁶ José Oscar BEOZZO, “A Igreja do Brasil: de JOÃO XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p.19.

falta de clero e às espirituais necessidades dos fiéis carentes da devida defesa contra as insídias do protestantismo, do comunismo, do liberalismo e da maçonaria.³⁷

Em 1º de junho de 1952, o Prepósito Geral³⁸ da Companhia de Jesus, João Batista Janssens, desmembrava a vice-província do Brasil Setentrional e criava agora a vice-província da Bahia (ou vice-província Bahiensis), nomeando o padre César Dainese como seu primeiro provincial. Essa vice-província recém criada ficaria dependente da província Vêneto-Milanesa da Itália, que teria a obrigação de enviar religiosos. Percebe-se a fragilidade dessa província dos jesuítas no território brasileiro, nesse momento, por uma carta enviada pelo Padre Geral aos padres italianos da província Vêneto-Milanesa. Nesse documento, o Superior da Companhia de Jesus alertava-os dos problemas que encontrariam no novo território que ficaria agora sob seus cuidados.

Na carta, ele faz uma alusão ao tamanho do território da vice-província³⁹ e ao baixo número de sacerdotes no Brasil. Ele lembra que na região confiada a eles, “o território da Itália toda está contido cerca de quinze vezes” e diferentemente da província deles, onde cada sacerdote da Igreja toma “conta de 730 fiéis, que em Trento descem a 357, e em Bressanone a 292”; que nos estados mais povoados da nova vice-província, a cada sacerdote correspondem “15.000 cidadãos, às vezes até 20.000”. E ele avisa que além do problema da extensão territorial, existiam outras dificuldades tais como “o aumento contínuo da população, os esforços e progressos dos protestantes, a falsa doutrina do laicismo e as artes súbdolas (sic) dos comunistas”.⁴⁰

Na verdade, dois pontos têm que ser levantados aqui e que estiveram presentes, em maior ou menor grau, em todo o momento, desde a Missão portuguesa até o período em que se encerra esta dissertação. Primeiro, sempre existiu um número insuficiente de

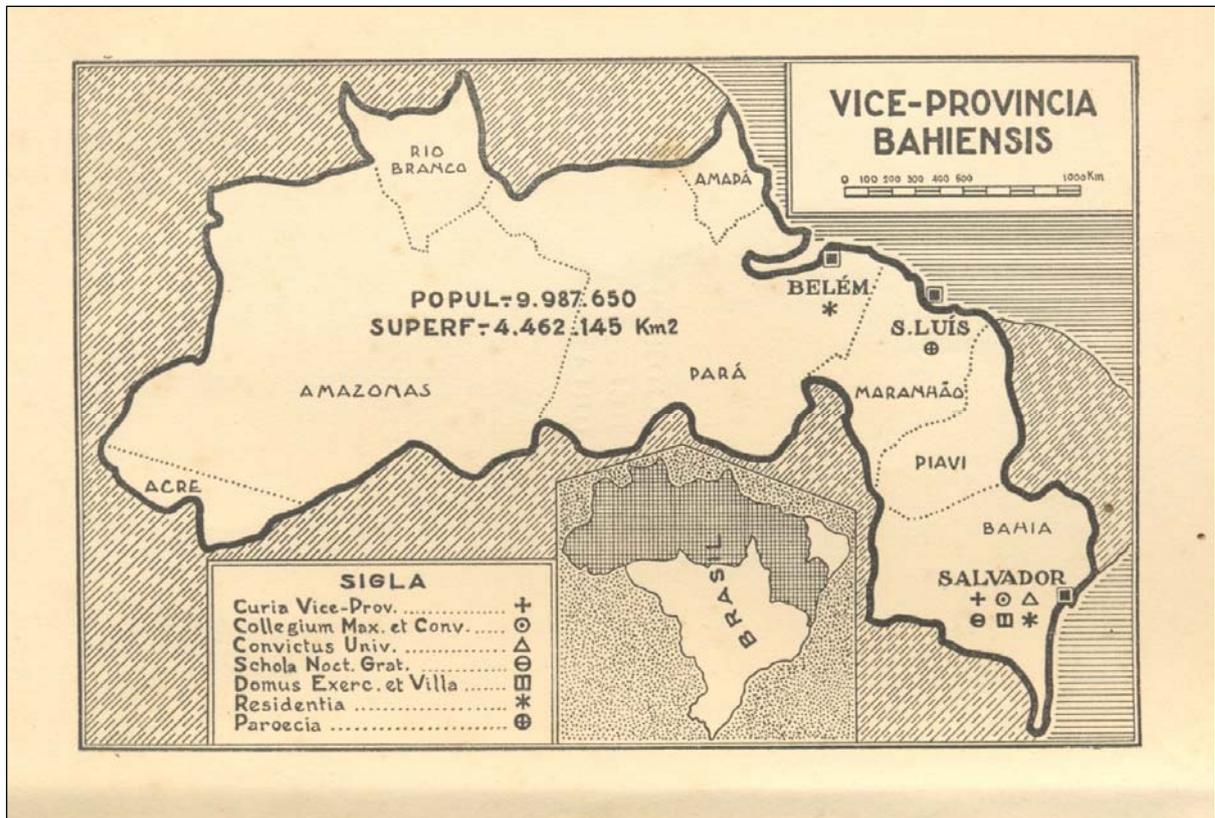
³⁷ “Carta do Padre Pietro Costa aos Membros da província Vêneto-Milanesa da Companhia de Jesus”, 24/05/1954. In: José Manuel Ruiz Sánchez DE CUETO, *Raízes de uma Missão: Dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus*, 2002, pp.18-19.

³⁸ O Prepósito ou Padre Geral é o mais alto grau hierárquico da Companhia de Jesus. Ele é eleito e tem o mandato vitalício.

³⁹ A vice-província da Bahia era composta pelos seguintes estados: Bahia, Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas e os territórios do Acre, Amapá e Rio Branco (Em 1962, o Território do Rio Branco passou a se chamar Território de Roraima). A partir de 1963, o Espírito Santo passa a fazer parte também da vice-província.

⁴⁰ “Carta do Padre Geral João Batista Janssens aos membros da província Vêneto-Mediolanense e da vice-província do Brasil Setentrional”. 3/05/1952. In: José Manuel Ruiz Sánchez DE CUETO, *Raízes de uma Missão*, 2002, p.23.

inacianos para uma região muito extensa. No mapa abaixo, retirado de um catálogo da província em 1955, estava retratado o tamanho desse território dos jesuítas.



Fonte: *Catalogus Viceprovinciae Bahiensis dependentis a província veneto-mediolanensi. Societatis Iesu. 1955.* Indústria Gráfica Siqueira. São Paulo. (Arquivo COHIBA / Residência dos padres).

Para uma extensão de 4.462.145 Km² e uma população de 9.987.650 pessoas, trabalhavam na vice-província apenas 63 jesuítas de acordo com o mesmo catálogo. Então, mesmo com o desmembramento da antiga vice-província do Brasil Setentrional em dois territórios, o número de inacianos era insuficiente para dar conta dos trabalhos apostólicos em todo o território confiado a eles.

Um segundo ponto diz respeito à constante dependência em relação ao clero estrangeiro (primeiramente português e depois italiano). Até o período que se encerra esta pesquisa, a Companhia de Jesus nunca conseguiu atrair muitas vocações entre os nativos. O padre Carlos Bresciani informou que por isso foi anexado à vice-província da Bahia, o estado do Espírito Santo, em 1963. Como naquele estado havia uma

comunidade italiana muito grande, ali poderia se tornar um grande fornecedor de vocações.⁴¹ Mas, não deve ter surgido um efeito satisfatório para a Companhia pelo menos em um curto espaço de tempo. Isso fica evidente em uma carta do provincial Dionísio Sciuchetti onde afirmava que a vice-província da Bahia, em 1977,⁴² era formada por: 31 brasileiros, 62 italianos e 23 de outras nacionalidades.⁴³ Ou seja, ainda no final da década de 1970, menos de 30 por cento dos jesuítas eram brasileiros.

No mesmo ano da fundação da vice-província da Bahia foi nomeado provincial da Vêneto-Milanesa, o padre Pedro Dalle Nogare (1952-1958). Este sacerdote teve uma importância ímpar no desenvolvimento da vice-província da Bahia. Ele encorajou os inicianos italianos a virem e assumirem com todo empenho o território a eles confiado no Brasil. Em 1954, ele pessoalmente veio para conhecer o território da vice-província. Um documento da época afirmava que ele chegou a fechar uma escola na Itália para mandar religiosos para a vice-província.⁴⁴ Em 1958, o próprio padre Dalle Nogare se tornaria provincial da vice-província da Bahia. Ele estimulou muitas obras, foi peça fundamental na estruturação da vice-província Bahiense, tanto que em um livro de memórias da Companhia de Jesus afirma que ele “pode ser considerado o ‘pai’ da vice-província”.⁴⁵

O jesuíta João Augusto A. A. MacDowell, fazendo um balanço da ação apostólica da Companhia de Jesus na primeira metade do século XX, afirmou que: “No conjunto da ação apostólica dos jesuítas nos primeiros cem anos desde seu regresso ao Brasil até meados do século XX, ressalta, em primeiro lugar, o apostolado educativo”.⁴⁶ Porém, isso começaria a mudar. Setores da Companhia de Jesus começaram a repensar a sua atuação no mundo e procuraram se adaptar à nova conjuntura que se abria depois da 2ª Guerra Mundial. A partir daí, um outro apostolado começou a ganhar força: o apostolado social. A Companhia de Jesus tanto a nível internacional como nacional começava a discutir mais profundamente a Questão Social e a perceber que a educação,

⁴¹ Entrevista com Padre Carlos Bresciani (15-05-06)

⁴² Em 1977, a vice-província da Bahia se tornava independente da província de Vêneto-Milanesa e em 1983 se tornou província.

⁴³ José Manuel Ruiz y Sánchez DE CUETO, “Raízes de uma Missão”, 2002, p.36.

⁴⁴ Segundo o noticiário da vice-província teria sido fechado o colégio de Brescia para que pudesse ser enviado jesuítas para a vice-província da Bahia. *Vice-Província – Noticiário trimestral*. Ano I, nº2, série A, junho de 1954. (Arquivo pessoal do Padre Carlos Bresciani).

⁴⁵ “Eles estão na Paz!”. Companhia de Jesus – província da Bahia / Brasil, 2005, p.108.

⁴⁶ João Augusto A. MACDOWELL, “Companhia de Jesus – 450 anos a serviço do povo brasileiro”. In: Carlos BRESCIANI (org), *Companhia de Jesus – 450 anos a serviço do povo brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.229.

como todos os outros ministérios, deveria ser estudado e planejado em paralelo com os problemas sociais.

A Companhia de Jesus e a Questão Social

O historiador britânico Eric Hobsbawm, ao fazer a história do século XX, afirmou que o período de 25 a 30 anos após a Segunda Guerra Mundial foi de “extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável”.⁴⁷ Este período de crescimento econômico, ele afirmou que era visto como uma “Era de Ouro”. Porém, Hobsbawm fez questão de lembrar que essa “Era de Ouro pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos” que durante esse período representaram “cerca de três quartos da produção do mundo, e mais de 80% de suas exportações manufaturadas”. Isso não impediu que alguns países capitalistas periféricos crescessem visivelmente, embora “a riqueza geral jamais chegasse à vista da maioria da população do mundo”.⁴⁸

Foi um período de grande crescimento econômico do mundo capitalista, porém de forma desigual entre as Nações desenvolvidas e as chamadas de terceiro mundo. E isso foi destacado por vários setores da Igreja Católica. Quando em 1891, o Papa Leão XIII tinha se manifestado sobre a Questão Social com a encíclica *Rerum Novarum*, o horizonte dele era a Europa e a sua preocupação era com “a condição dos operários”, o conflito que se tratava naquele documento era entre o Capital e o Trabalho. Porém, no meado do século XX, a Questão Social para a Igreja tinha se ampliado e incluído também o desenvolvimento desigual entre as Nações. O Papa João XXIII, em uma encíclica, deixava isso claro:

O maior problema da época moderna talvez seja o das relações entre as comunidades políticas economicamente desenvolvidas e as que se encontram em fase de desenvolvimento econômico. As primeiras, por conseguinte, com alto nível de vida, as outras, em condições de escassez ou de miséria (...) dada a interdependência cada vez maior entre os povos, não é

⁴⁷Eric HOBBSBAWM, “A Era dos Extremos”. São Paulo: Companhia das letras, 1994, p.15.

⁴⁸Ibidem, p.255

possível que entre eles reine uma paz durável e fecunda, se o desnível das condições econômicas for excessivo.⁴⁹

Nesse período de grandes transformações porque passava o mundo, sob o espectro da Guerra-Fria, o Papa João XXIII (1958-63) estimulou o processo conhecido como *aggiornamento* da Igreja Católica. As encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII modificaram o pensamento oficial. Começou a se defender uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a Justiça Social. Essa tendência foi ratificada com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-65), que foi o evento mais importante do catolicismo romano no século XX.⁵⁰ Quando João XXIII faleceu, em 1963, o Papa Paulo VI (1963-78) continuou esse processo de atualização e de abertura da Igreja Católica ao mundo contemporâneo, enfatizando sempre a defesa da Justiça Social.

Desde o pós-2ª Guerra, a Questão Social começou a ter um peso muito grande na Companhia de Jesus. Apesar de em outras Congregações Gerais⁵¹ a Companhia de Jesus já ter se ocupado das questões sociais, foi apenas na Congregação Geral XXIX, de 1946, que “pela primeira vez na história, uma Congregação se ocupou do apostolado social como tema dum decreto”.⁵² Nesta Congregação se retomou um ponto da anterior que estabelecia como uma forma melhor dos jesuítas trabalharem para enfrentar os problemas sociais, que se instituísse, em cada província ou região, um “Centro de estudos e ação sociais”. Esse Centro tinha que estar “apto para estender e propagar o trabalho social, impulsionar e dirigir a Ação social dos nossos”.⁵³ A Companhia de Jesus apoiará a criação dos CIAS – Centros de Investigação e Ação Social como uma forma de melhor exercer o apostolado social.

Os Prepósitos Gerais João Batista Janssens (1946-1964) e depois Pedro Arrupe (1965 – 1983) intensificaram sua atenção para o apostolado social, exigindo que as províncias dos jesuítas em todo o mundo começassem a dar uma maior atenção aos

⁴⁹ João XXIII, “*Mater et Magistra*”, 1961, p.52.

⁵⁰ Sobre o Vaticano II e a sua importância para a Igreja, ver, entre outros, José Oscar BEOZZO, “A Igreja do Brasil: de JOÃO XXIII a João Paulo II”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993 e Paulo Sérgio Lopes GONÇALVES e Vera Ivanise BOMBONATTO (orgs), “Concílio Vaticano II – Análise e perspectivas”. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

⁵¹ A Congregação Geral é a instância máxima da Companhia de Jesus. Reúne todos os provinciais, os assessores da Cúria generalícia e alguns padres eleitos para eleger o Prepósito Geral e/ou legislar sobre a missão apostólica e religiosa da Companhia.

⁵² “Jesuítas – Anuário da Companhia de Jesus 2000”, p.11.

⁵³ “As Congregações Gerais”. (Arquivo COHIBA / Residência dos Padres).

problemas que dificultavam a missão evangelizadora da Companhia e que cada uma criasse o seu CIAS. O padre Geral João Batista Janssens escreveu um documento chamado *Instrução sobre o Apostolado Social* (1949) que teve grande repercussão na Companhia de Jesus, pois, era a primeira vez que um Superior dos Jesuítas se dirigia a toda a Ordem sobre este tema.⁵⁴ Esse documento era um alerta e um chamado à ação dos jesuítas para enfrentarem a nova realidade que se apresentava.

Nesse documento, o Geral Janssens falava da mísera condição espiritual e material dos trabalhadores e avisava: “Levantemos os olhos e encaremos à luz da verdade o que estamos vendo todos os dias e a que, infelizmente, nos acostumamos e tornamos indiferentes”. O Prepósito fez questão de diferenciar que quando falava de apostolado social, não era no sentido tradicional de ajuda aos velhos e órfãos que sem poder buscar os meios de subsistência necessitavam de caridade, esse tipo de ação ele denominou de “caridade extraordinária”. Mas o que ele queria era “falar dos pobres que têm forças para ganhar honestamente seu sustento, não podem, vista a imperfeita ordem social destes tempos, proverem a si e aos seus como convém”.

Ele definia a finalidade do apostolado social, como “dar ao maior número possível, e mesmo a todos os homens, enquanto a condição terrena o permite, certa abundância ou pelo menos mediana dos bens, tanto temporais como espirituais, mesmo na ordem natural”. E para isso era preciso os jesuítas estarem mais próximos dos pobres e “sentir o que seja viver a vida inteira humilhado; permanecer em ínfima condição; ser esquecido e desprezado (...) ser o instrumento por meio do qual outros se enriquecem”. Ele lembrava que todos os ministérios da Companhia (Colégios, Congregações Marianas, Exercícios espirituais entre outros) deveriam estar ligados à Questão Social, porém deveria existir o que ele chamava de um “apostolado social especializado”. E para isso, ele retomava a questão da criação dos Centros de Informação e Ação Social que tinha como finalidade principalmente:

Ensinar aos outros a doutrina teórica e prática, de modo particular aos sacerdotes, aos leigos cultos e aos mais adiantados dentre os operários, ajudando-os com sua orientação. Esse “Centro”, como já se faz em muitos lugares, difundirá a doutrina social da Igreja por meio de livros, revistas,

⁵⁴ Essa Carta é tão significativa para a Companhia de Jesus com relação ao apostolado social que os jesuítas Michael CRERNY e Paolo FOGLIZZIO colocam, a partir deste documento, como marco de uma nova fase da Companhia de Jesus com relação à Questão Social. In: “Jesuítas – Anuário da Companhia de Jesus 2000”, p.103.

artigos, conferências e aulas, congressos e quaisquer outros meios, e se esforçará por adaptá-los às necessidades de cada região.⁵⁵

Quando Pedro Arrupe se tornou Prepósito Geral da Companhia de Jesus, em 1965, ele também continuou incentivando um envolvimento maior dos jesuítas com as questões sociais. Ele deu uma atenção especial para a América latina. Com o seu apoio, o apostolado social foi ganhando cada vez mais importância para a Companhia de Jesus. No continente latino-americano, ele prosseguiu apoiando a criação dos CIAS e seu fortalecimento. Estimulou a fundação, em 1966, de um Conselho que congregasse os CIAS da América Latina e fosse um elo com o Padre Geral, o CLACIAS – Conselho Latino-americano dos CIAS. Em uma carta endereçada a todos os padres dos CIAS latino-americanos, ele deixava clara a sua posição em relação ao apostolado social: “nenhum de vocês deveria duvidar da vontade da Companhia, nem de que eu pessoalmente me identifico com quem dê prioridade ao apostolado da justiça social, nas circunstâncias concretas da América Latina”.⁵⁶

Apesar do crescimento econômico de alguns países da América Latina, a pobreza era gritante entre a maioria da população do continente. Essa contradição foi denunciada pela Companhia de Jesus. Entre os dias 6 e 14 de maio de 1968, Pedro Arrupe esteve reunido com os provinciais da América Latina, no Rio de Janeiro, para discutir as questões sociais do continente. Desse encontro saiu a *Carta do Rio* ou *Carta da Gávea* como também é conhecida. Esse documento é muito importante para a Companhia latino-americana, pois nele foram analisados os problemas que a América Latina estava passando no período por uma ótica local. Colocava-se a questão do crescimento acelerado do continente, mas a continuação da situação de miséria da maior parte dos habitantes, a questão das populações urbanas e rurais marginalizadas e também a “discriminação racial” que sofriam “as populações indígenas”.

Lembrava-se que “o problema social da América Latina é o problema do próprio homem”, então, a Questão Social tinha que ter uma prioridade absoluta na estratégia apostólica dos jesuítas e todos os outros apostolados (dando ênfase à educação) deveriam estar integrados ao apostolado social. O documento recordava aos jesuítas que “em toda nossa ação, o objetivo deve ser a libertação do homem de qualquer forma de

⁵⁵ João Batista JANSENS, “Instrução sobre o Apostolado Social”, 1949.

⁵⁶ “ninguno de ustedes debería dudar de la voluntad de la Compañía, ni de que yo personalmente me identifico con quien dé prioridad al apostolado por la justicia social, en las circunstancias concretas de América Latina”. Carta *A todos los Padres miembros de los CIAS de America Latina*. 12/12/1966. (Arquivo do CEAS).

escavidão que o oprime: a falta de recursos mínimos e de alfabetização, o peso das estruturas sociais”. Lembrava que durante anos já estavam sendo fundados os Centros de Investigação e Ação Social nas províncias da América Latina, cuja missão específica era “ajudar a conscientizar, estimular e orientar as mentalidades e as ações, com investigações, publicações, ensino e assessoria”. Avisava que a Companhia de Jesus ainda tinha que destacar mais homens para estas obras, mas fazia a ressalva de que se tinha era que sempre “responsabilizar os homens do povo para que sejam eles os protagonistas de sua própria libertação”.⁵⁷

Esses documentos mostravam um engajamento cada vez maior por parte dos jesuítas na Questão Social e da sua importância cada vez mais significativa dentro dessa Ordem. Para muitos religiosos, tanto quanto para o próprio Superior Geral Pedro Arrupe, os problemas sociais eram percebidos como obstáculos na evangelização e por isso tinham que ser enfrentados e superados. A Companhia de Jesus iria assumir isso oficialmente com o decreto 4º da Congregação Geral XXXII de 1975: *A Nossa Missão nos dias de hoje: Diaconia da fé e promoção da Justiça*. O decreto 4º (como é simplesmente conhecido) é visto pelos jesuítas como o aprofundamento do apostolado social, o ponto culminante do engajamento da Companhia na luta em defesa da Justiça Social.

No decreto 4º era lembrado que “milhões de homens do nosso tempo sofrem pobreza e fome, uma *repartição desigual e injusta dos bens e recursos*, e as conseqüências da discriminação *social, racial e política!*”. E avisava que “apesar das possibilidades abertas pela técnica, cada vez mais claramente se vê que o homem não está disposto a pagar o preço duma sociedade mais justa e mais humana”, então, o que estava em jogo era “o próprio sentido do homem, do seu futuro e do seu destino”. Assim sendo, uma verdadeira evangelização “não se pode realizar a sério sem promoção da justiça”. Então:

As desigualdades e injustiças já não podem ser consideradas como resultado dalguma fatalidade “natural”; são antes obra do homem e do seu egoísmo. Não há, por conseguinte, promoção propriamente cristã da justiça integral sem um anúncio de Jesus Cristo e do mistério da reconciliação que Ele levou a bom termo (...) Inversamente, não há verdadeiro anúncio de

⁵⁷ “Carta dos provinciais da América latina aos Jesuítas latino-americanos” In: *Anuário da Companhia de Jesus 1968-1969*. Edição Portuguesa. Alguns meses depois ocorrerá, em Medellín, na Colômbia a IIª Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM) que também foi uma resposta do episcopado latino-americano as injustiças no continente.

Cristo, não há verdadeira proclamação do seu Evangelho, sem compromisso decidido de promover a justiça.

No decreto 4º estava determinado que: “A missão da Companhia de Jesus, hoje, é o serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui uma exigência absoluta”. Então se chegava ao ponto máximo, a partir daquele momento, a luta pela Justiça Social era uma **missão** de todos os jesuítas em qualquer parte do mundo, assim como levar a palavra de Deus aos homens. Fé e Justiça Social se tornavam complementares, uma não podia existir sem a outra para nenhum membro da Companhia de Jesus. Anunciar o evangelho de Jesus Cristo exigia um comprometimento firme dos jesuítas em fazer “o mundo diferente do que ele é, e, por conseguinte, sinal do outro mundo”.⁵⁸

Quando procurei fazer a análise dos documentos da alta hierarquia da Companhia de Jesus sobre a Questão Social, não quis com isso menosprezar a atuação dos jesuítas de todo o mundo, não se pretendeu fazer aqui “uma história vista de cima”. Antes mesmo do documento do Padre Geral João Batista Janssens sobre o apostolado social, muitos inicianos estavam atuando nas questões sociais. Porém, em uma instituição hierárquica como a Companhia de Jesus, a legitimação de cima é muito importante, pois impulsiona certas tendências como expressou com toda a precisão o cientista-político Scott Mainwaring, no seu estudo sobre a Igreja Católica no Brasil: “A mudança iniciou-se a partir da base, mas tomou impulso somente quando foi legitimada pela cúpula”.⁵⁹

A importância da legitimação da hierarquia fica clara na entrevista concedida ao autor, pelo padre Cláudio Perani, onde ele demonstrou a importância do decreto 4º para os jesuítas mais comprometidos com as questões sociais. Ele comentou que o CEAS era muito criticado por alguns jesuítas, que viam nele uma instituição que só abordava os problemas sociais e quase nunca tocava nas questões espirituais. Perani afirma que depois do decreto 4º essas críticas foram diminuindo progressivamente.⁶⁰ Pois, a partir daquele momento, para todo jesuíta, fé e Justiça Social deveriam se tornar faces de uma mesma moeda, pontas de uma mesma cruz.

A partir do pós – 2ª Guerra Mundial, a Companhia de Jesus se abriu para a sociedade com o intuito de influenciá-la. Os inicianos procuraram ter uma participação

⁵⁸“Decreto 4º: A Nossa Missão nos dias de hoje: Diaconia da fé e promoção da Justiça”. In: *Congregação Geral XXXII*, 1975, pp.35-67. (grifos no original).

⁵⁹ Scott MAINWARING, “Igreja Católica e política no Brasil (1916-85)”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p.63.

⁶⁰ Entrevista com Padre Cláudio Perani (20-01-06).

mais decisiva no mundo. Porém, a Companhia de Jesus ficou também mais suscetível às transformações por que passava essa sociedade. O acirramento dos conflitos sociais em vários países fez com que *setores* da Companhia de Jesus se tornassem mais conscientes da realidade de opressão pela qual passava boa parte da população mundial e assumissem um compromisso mais forte com a intenção de transformar as estruturas econômicas para tornar o mundo mais justo.

Fé e Justiça Social: A fundação do CEAS

A sociedade brasileira passou por inúmeras transformações durante a década de 50. O Brasil rapidamente deixou de ser um país de economia agrária exportadora, passando por uma industrialização acelerada, aproveitando-se da infra-estrutura montada durante a Era Vargas (1930 - 45). Segundo Thomas Skidmore, “para a década de 1950, o crescimento per capita efetivo do Brasil foi aproximadamente três vezes maior que o resto da América Latina”.⁶¹ E esse desenvolvimento econômico se intensificou com o governo de Juscelino Kubitschek (1956-61).

Durante a presidência de JK, tirando proveito de uma conjuntura internacional favorável, o Brasil passou por um crescimento ainda mais acelerado. O presidente abriu a economia para os capitais externos propiciando a vinda de multinacionais e incentivando a indústria de bens de consumo. Instalou-se no Brasil um moderno parque industrial automobilístico e as terras brasileiras foram cortadas por milhares de quilômetros de estradas. O Brasil se modernizava rapidamente. Para setores das camadas médias foram os *Anos Dourados*, porém o governo de Kubitschek não enfrentou eficazmente os problemas sociais e a política econômica do seu governo propiciou uma acentuada concentração de renda e um aumento nas desigualdades entre as regiões mais ricas e as mais pobres. O processo migratório foi intenso do campo para as cidades acelerando um processo de urbanização que causará inchaço nas principais capitais.⁶²

Porém, nesse período de crescimento do país, a Bahia passava por uma estagnação econômica. Apesar do processo de industrialização que alcançou certas regiões brasileiras, a Bahia continuava tendo como base uma economia agrária com a

⁶¹ Thomas SKIDMORE. “Brasil: De Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964)”. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1976, p.204.

⁶² Ângela de Castro Gomes (org), “O Brasil de JK”. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

existência de poucas fábricas. Segundo Eduardo José Santos Borges, em 1958, “o cacau e seus derivados representavam em torno de 70% do comércio exterior baiano. Em contrapartida, os produtos industrializados formavam 87% das importações estaduais”.⁶³ E esse crescimento desigual entre os estados brasileiros fez com que durante o período de 1950/60, o índice de emigração do estado da Bahia fosse “o mais intenso de todas as épocas da história baiana”.⁶⁴

A Igreja Católica brasileira na década de 50 começava a se reestruturar para enfrentar os novos tempos. Foi criada a CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952) para articular o episcopado, e criada a CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil (1954) para articular os membros das Ordens religiosas. Em 1950, a Ação Católica Brasileira foi reorganizada seguindo o modelo francês e ganhou mais liberdade de ação. A ACB coordenava a JEC – Juventude Estudantil Católica, JOC - Juventude Operária Católica e a JUC – Juventude Universitária Católica entre outras organizações. A Ação Católica ganhou uma nova face, ocorreu um maior comprometimento com as questões sociais. Nesse período os organismos da Ação Católica se radicalizaram, em especial, a JUC.⁶⁵

Nesse momento histórico, uma região mereceu destaque para as atenções do episcopado brasileiro: a região Nordeste. Em 1956, com o apoio da CNBB, os bispos do Nordeste fizeram um encontro em Campina Grande, na Paraíba, para discutir os problemas sócio-econômicos da região. Três anos depois, em outro encontro, em Natal, debatia-se o mesmo problema. O agravamento dos conflitos sociais nessa região fez com que o episcopado se preocupasse prioritariamente com a Questão Social. O episcopado criou o Movimento de Natal e o Movimento de Educação de Base (MEB), importantes inovações na questão da educação popular.⁶⁶ O clero apoiou a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), em 1959, para ajudar no desenvolvimento da região. Para Scott Mainwaring: “Desde a década de 50, a Igreja

⁶³ Eduardo José Santos BORGES. “Modernidade negociada; cinema, autonomia política e vanguarda cultural no contexto do desenvolvimento baiano (1956-1940)”. Salvador: UFBA, 2003, p. 21.

⁶⁴ CEPLAB, “Economia Baiana: Subsídios para um plano de governo”, 1978, p.17.

⁶⁵ Sobre a JUC, ver José Oscar BEOZZO, “Cristãos na Universidade e na Política”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984 e Luis Alberto Gomes de SOUZA, “A JUC: Os estudantes católicos e a política”. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1984. Sobre a JOC, ver Scott MAINWARING, “Igreja Católica e política no Brasil (1916-85)”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, pp 139-164.

⁶⁶ Sobre o MEB e o Movimento de Natal, ver Emanuel DE KADT, “Católicos Radicais no Brasil”. Paraíba: Editora universitária UFPB, 2003.

nordestina tem ocupado uma posição proeminente na transformação da Igreja brasileira”.⁶⁷

O Brasil entrou na década de 60 enfrentando graves problemas sociais tanto com os trabalhadores urbanos quanto com os trabalhadores rurais, que começavam a se organizar nas Ligas Camponesas, empunhando a bandeira da Reforma Agrária. A renúncia de Jânio Quadros em 1961, menos de sete meses depois de ter assumido o cargo, gerou uma grave crise política. O vice-presidente João Goulart, afilhado político de Getúlio Vargas, só assumiu o poder por causa do apoio de setores da sociedade brasileira, tendo que enfrentar uma forte oposição dos militares. O início da década de 60 foi um período de extrema polarização na sociedade brasileira, e essa tensão culminou na deposição do presidente João Goulart pelos militares em 31 de março de 1964.⁶⁸

Na década de 50, a vice-província jesuítica da Bahia ainda não tinha se ocupado em conjunto, nas suas atividades, da Questão Social. Não existia um setor destinado ao apostolado social. Isso, no entanto, não quer dizer que os jesuítas, individualmente, não tivessem se posicionado frente às questões sociais, muito pelo contrário. Muitos inicianos trabalhavam em movimentos como o dos Círculos Operários e da Ação Católica. Porém, a vice-província ainda não tinha criado oficialmente um apostolado social especializado como já insistia o Superior da Companhia de Jesus. Uma das explicações para esse “atraso” é que durante a década de 50, a vice-província recém criada ainda estava se estabelecendo com a vinda de jesuítas italianos anualmente. Mas, como já foi dito, isso não impedia a presença dos jesuítas em organismos que trabalhassem com a Questão Social.

No início da década de 60, com o acirramento dos conflitos sociais em vários países do mundo, foi lançado pelo Papa João XXIII, a encíclica *Mater et Magistra*, em 1961. Devido ao seu grande impacto nos meios católicos, o provincial Pedro Dalle Nogare (1958 - 1964) promoveu um seminário para refletir sobre essa encíclica e a importância da Doutrina Social da Igreja para a sociedade naquele momento histórico. Após esse seminário, ele reuniu uma equipe de padres jesuítas engajados em movimentos leigos e em obras sociais e que começaram a se organizar para uma reflexão comum, em vista de um trabalho mais eficiente com relação ao social. Não foi encontrado em nenhum arquivo dos jesuítas da então vice-província da Bahia algum

⁶⁷ Scott MAINWARING, “Igreja Católica e política no Brasil (1916-85)”, p. 115.

⁶⁸ O período do Regime militar será tratado no próximo capítulo

documento sobre essas reuniões. Mas, como afirmou o padre Cláudio Perani, nessas reuniões foi lançada a “sementinha inicial” do futuro CEAS.⁶⁹

O padre Pedro Dalle Nogare, então, começou a incentivar a criação de um CIAS na vice-província, tendo como modelo um Centro Social da província dele de origem, em Milão, o *Centro Studi Sociali* que tinha a publicação de uma revista chamada *Aggiornamenti Sociali*. Pelos catálogos dos jesuítas já era acusado, em 1963, a existência de um “Centro de Ação Social em formação” ainda sem nome definido.⁷⁰ E no final desse mesmo ano, Dalle Nogare enviou o jesuíta César Galvan a Europa para se preparar para quando voltasse, assumir o comando desse “Centro Social”.⁷¹ No ano de 1964, já havia sido criado o incipiente “Centro Social Bahiense Padre Anchieta”⁷² localizado no bairro da Graça, em Salvador. Porém, este momento ainda era de indefinição, nesse “Centro Social”, até então, não existia uma organização de fato, como podemos perceber em uma análise feita, em 1968, pelos próprios jesuítas:

Cada qual dos padres ocupando-se individualmente em seu campo de trabalho (social, universitário, catequese, etc.) sem formar uma verdadeira equipe.

Apesar de todos os padres trabalharem com afincamento e zelo em seus respectivos setores, esta situação ambígua de uma comunidade que não realizava, em equipe, seu fim específico (no caso, o trabalho social em colaboração) durou até pouco.⁷³

Apenas em 1967, esse “Centro Social” foi assumido como essencial pela vice-província e essa situação começou a mudar. Entretanto, é necessário fazer um parêntese, pois concomitantemente à criação do Centro Social Padre Anchieta, surgiram por meio do trabalho do jesuíta Giovanni Gardenal, outros centros sociais na região dos Alagados, em Salvador: os centros sociais da Mangueira, da Massaranduba, do Jardim Cruzeiro e do Uruguai. Estes Centros, precisa ficar claro, não eram CIAS. Como o

⁶⁹ Entrevista com Padre Cláudio Perani (20-01-06)

⁷⁰ *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanensis – Societatis Iesu -1964*. p.54. Como a vice-província da Bahia era dependente da província italiana, os dados da vice-província estão contidos no catálogo da província Vêneto-Milanesa. Os dados da vice-província estavam sempre defasados um ano no catálogo italiano. Então, no catálogo da Província Vêneto-Milanesa de 1964 é referente a situação da Vice-província de 1963, do de 1965 é referente ao de 1964 assim por diante. Devo essa informação ao padre Carlos Bresciani.

⁷¹ Entrevista com César Galvan (03-10-06).

⁷² *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanensis – Societatis Iesu -1965*. p.59. (Arquivo COHIBA / Residência dos Padres).

⁷³ *Centro Social P. Anchieta*. 8 /04/1968. (Arquivo da Cúria dos Jesuítas de Salvador).

próprio nome sugere, o CIAS era um local de reflexão dos problemas sociais de uma determinada região e que tentava auxiliar os jesuítas (e a sociedade) na superação desses problemas apontando as causas e os meios para isso. Esses centros sociais criados pelo padre Gardenal tinham uma função primordialmente assistencial. Neles funcionavam postos médicos, distribuíam-se remédios, promoviam-se cursos como datilografia, culinária, artesanato, entre outros; atividades essas, que não competiam a um CIAS.⁷⁴

O ano de 1965, foi crucial para a Companhia de Jesus. Ela tinha um novo Prepósito Geral, o padre Arrupe, e nesse ano foi finalizado o Concílio Vaticano II. Em 1966, termina a Congregação Geral XXXI (que havia começado um ano antes). Era necessário repensar a atuação da vice-província da Bahia e, o então padre provincial, Carlos Bresciani (1964 – 1968), em reuniões para os estudos dos decretos da Congregação Geral XXXI, lança oficialmente o *Survey* na vice-província como determinado pelo Superior Geral Pedro Arrupe.⁷⁵ Bresciani promoveu uma “Consulta Ampla”, em julho de 1967, para continuar um debate mais amplo sobre as obras e atividades dos jesuítas na vice-província; uma tentativa de uma visão de conjunto. Ficava determinado que no ano de 1968, aconteceria a IIª Consulta Ampla para aprofundar mais o debate. Foi nesse momento, que o apostolado social começou a ganhar uma dinâmica mais intensa para a organização da vice-província e possuir um CIAS bem estruturado se tornou prioritário.

Como foi afirmado anteriormente, foi apenas a partir de 1967, que o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) começou a ter uma maior importância para a vice-província e começou a se estruturar de fato.⁷⁶ O nome CEAS, apareceu pela primeira vez em um catálogo da vice-província, nesse ano.⁷⁷ O padre César Galvan já tinha retornado da Europa e se tornaria o primeiro coordenador do CEAS, e a partir daquele momento, começava a vinda de mais jesuítas para o *Centro Social*, que tinha como obrigação principal dada pela vice-província, a elaboração do *Survey*.

⁷⁴ Para a história e as atribuições dos Centros Sociais da Mangueira, Massaranduba, Jardim Cruzeiro e Uruguai, ver *Os Centros Sociais do Salvador*. 1973 (Arquivo particular Padre Carlos Bresciani).

⁷⁵ O *Survey* foi um levantamento oficial feito em todas as províncias da Companhia de Jesus em todo o mundo. Esse levantamento tinha que apontar os rumos e metas para atualizar o serviço dos jesuítas para poder tornar mais eficaz a atuação na sociedade moderna.

⁷⁶ Nos documentos *Ante-projeto do plano da vice-província da Bahia para 1968* de 21/11/1967 e na *IIª Consulta Ampla – Plano para 1968* de 29/01/1968 já estavam colocados como obrigação para a vice-província a “estruturação do CEAS”. (Arquivo da Cúria dos Jesuítas de Salvador)

⁷⁷ No *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanensis – Societatis Iesu -1968*. pp.126-127, aparece os dois nomes “Centro Social Padre Anchieta” e “CEAS” ao mesmo tempo para definir a instituição. Porém, é o nome CEAS que os jesuítas utilizam em seus documentos para falar desse Centro.

Nos documentos recentes do CEAS que contam a sua história, o ano da fundação da instituição é tido sempre como 1967.⁷⁸ É esquecido esse período anterior em que a instituição ainda estava se formando. Porém, como foi demonstrado aqui, mesmo que não se tenha uma data oficial, o ano de fundação do CEAS é, pelo menos, entre 1963-1964; de acordo com os catálogos do período. Todos os padres entrevistados e que viveram o período admitiram que o CEAS foi fundado antes de 1967, apesar deles não lembrarem o ano certo. É necessário recordar que o padre Galvan quando foi a Europa para estudar, em dezembro de 1963, tinha como obrigação se preparar para quando voltasse, organizar o incipiente “Centro Social” que estava em formação. O padre Carlos Bresciani afirmou que quando ele assumiu a vice-província da Bahia em dezembro de 1964: “O *Centro Social* já existia”.⁷⁹

O inaciano Francisco Xavier Barturen que integrou o CEAS desde o início, afirmou que o padre Dalle Nogare foi o fundador do CEAS.⁸⁰ Todos os outros jesuítas entrevistados confirmaram essa informação. Pedro Dalle Nogare pode ser considerado o fundador do CEAS, porém a instituição se desenvolverá com pouca interferência dele. Por ter outras responsabilidades, ele, aos poucos, deixou o CEAS, tendo uma participação muito pequena nessa instituição, ficando a direção a cargo dos outros inacianos.⁸¹ Entre as várias ocupações de Dalle Nogare podemos destacar a de professor da Universidade Católica do Salvador e do Seminário Central. Em 1969, ele passou no concurso para professor universitário de filosofia na UFBA, cargo que assumiu por vários anos. Ele também trabalhava em uma obra assistencial localizada no Colégio Antônio Vieira, o Centro Social Júlia Devoto que ele próprio tinha fundado, em 1965.

CEAS: Os primeiros anos

O Centro de Estudos e Ação Social fundado em Salvador, foi fruto das transformações porque passava a Companhia de Jesus como um todo e de suas

⁷⁸ Entre outros documentos, ver *Quadro de Referência do CEAS – 1994*. (Arquivo do CEAS). Ou ver o histórico da instituição feito na sua página na internet <http://www.ceas.com.br/ceas.asp>. (Acesso em 23/04/07).

⁷⁹ Entrevista com Padre Carlos Bresciani (15-05-06).

⁸⁰ Entrevista com Padre Francisco Xavier Barturen (09-10-06).

⁸¹ O leigo José Crisóstomo que teve uma atuação muito importante no CEAS, entrou na instituição por volta de 1970-71, demonstrou na entrevista desconhecer que o CEAS tinha sido fundado por Dalle Nogare e afirmou que no período em que ele fazia parte da instituição o padre Pedro Dalle Nogare “não participava de nada” (23-05-06).

preocupações com as questões sociais principalmente durante a segunda metade do século XX. O apostolado social teve uma importância muito forte dentro da Companhia, principalmente na América Latina. A vice-província da Bahia criou o seu CIAS, como uma forma de poder responder aos problemas da sua época. O CEAS era uma entidade constituída pela Companhia de Jesus e mantida pela mesma com a ajuda de agências financiadoras.⁸²

A partir de 1967, o CEAS começou a se estruturar cada vez mais. Nesse ano, no *anteprojeto do CEAS* enviado para a Consulta Ampla da vice-província da Bahia, os jesuítas definiam a função do CEAS, ainda de forma genérica, como sendo “uma equipe de reflexão e aplicação, com função de (1) elaborar e adaptar a doutrina social cristã em forma que responda à realidade do Nordeste brasileiro;⁸³ (2) contribuir [para] a sua penetração na sociedade local”. E para que o CEAS conseguisse a sua finalidade, era exigido que dentro da equipe tivesse uma pluralidade de formações, desde teólogos a especialistas em “ciências sociais experimentais”, tais como: sociologia, economia, antropologia cultural, política e outros. Era essencial uma interdisciplinaridade entre as diversas áreas para que o objetivo do CEAS fosse alcançado que era “a ligação da mensagem revelada com a realidade particular”.⁸⁴

Nesse documento já se falava da admissão de leigos para comporem os quadros do CEAS. Pelo número reduzido de jesuítas na vice-província e para que o CEAS tivesse uma melhor inserção dentro da sociedade era necessário que fizesse parte do *Centro Social*, leigos que tivessem interesse na problemática social. Nos primeiros anos, vários leigos que integraram a instituição, vieram de organismos católicos, foram ex-alunos do Colégio Antonio Vieira, integrantes da Congregação Mariana Universitária dos jesuítas ou da Ação Católica. Mas, logo o CEAS iria se abrir para pessoas provenientes dos mais variados segmentos da sociedade. O *Centro Social* se firmou como uma instituição não confessional, e para fazer parte dele independia do credo, o

⁸² O CEAS nos seus primeiros anos era financiado pela SNI (Sociedade Nacional de Instrução), um órgão da Companhia de Jesus que financiava instituições da vice-província. Com o passar dos anos, o *Centro Social* começou a ser custeado também por Financiadoras católicas internacionais como o *Misereor* e a *Adveniat*.

⁸³ É interessante notar que apesar da região Norte fazer parte da vice-província da Bahia, nos primeiros documentos do CEAS, essa região não era mencionada. Pois, além da região Nordeste ser o espaço em que os conflitos sociais eram mais visíveis, na região Norte, ainda não existia muitos jesuítas trabalhando nesse momento. Embora fizesse parte da vice-província, a região Norte era pouco conhecida pela Companhia de Jesus. Só a partir do início da década de 70, foi que a região Norte começou a fazer parte das preocupações dos membros do CEAS.

⁸⁴ *CEAS: anteprojeto (anexo ao anteprojeto das atividades sociais para a Consulta Ampla de janeiro de 1967)*. (Arquivo do CEAS).

que se exigia era o interesse na luta pela transformação da sociedade para torná-la mais justa.

Em 1969, já se tem uma definição mais apurada dos objetivos do CEAS:

O CEAS é uma equipe de reflexão e ação (integrada por economistas, sociólogos, filósofos sociais, teólogos e especialistas de pastoral) que se propõe contribuir à ulterior elaboração, adaptação e difusão da doutrina social cristã para responder às exigências peculiares do Nordeste brasileiro, que permanece ainda hoje a maior área subdesenvolvida da América Latina em número de habitantes. Nesta área operam duas vice-províncias da Companhia de Jesus: a da Bahia, com sede em Salvador, e a “setentrional” com sede no Recife⁸⁵. O CEAS é único para as duas províncias⁸⁶

Essa equipe diversificada que começou a integrar o CEAS, formado por jesuítas e leigos com formações as mais diversas, possibilitou um pluralismo muito grande na instituição. Nesses primeiros anos, a atuação do CEAS se destacou em 4 linhas que serão trabalhadas agora: 1) Assessoria à vice-província; 2) Uma biblioteca aberta ao público; 3) A promoção de palestras, cursos e seminários; e 4) A publicação de uma revista própria.

1) Assessoria à vice-província

A vice-província da Bahia criou o CEAS com a função de assessorá-la para refletir sobre a realidade social do seu território e orientar a forma de conseguir um desenvolvimento mais humano e cristão. A primeira responsabilidade do CEAS atribuída pelo provincial, foi a execução do *Survey*, conforme tinha ordenado o Prepósito Geral para toda a Companhia de Jesus. Até início de 1969, a atividade que mais ocupou os membros do *Centro Social* foi a coordenação das pesquisas e a elaboração do *Survey* da vice-província da Bahia. Em 1968, foi publicada a primeira parte do *Survey* e no ano posterior os relatórios finais. Esse trabalho procurou analisar a realidade de vários estados da vice-província sobre diversos aspectos (religioso, econômico, social). Não é intenção, nessa dissertação, analisar todos os pontos desse

⁸⁵ Com o desmembramento da província setentrional, em 1952, para a formação da vice-província da Bahia, a vice-província setentrional ficou com os estados de Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará.

⁸⁶ *AKTION ADVENIAT ESSEN – Alemanha. Justificativa aos projetos 1,2,3 do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS)*. 24 de agosto de 1969. (Arquivo do CEAS).

documento, porém, o que importa destacar é que nele já estava refletida a consciência dos inicianos das desigualdades sociais presentes na vice-província:

Existem ainda largas camadas da população que não participam dos benefícios sociais a que teriam direito. Condições de miséria, refletidas pela baixíssima renda, falta de instrução, falta de qualificação para o trabalho (...) falta de higiene, de cuidados médicos, etc.

À parte o fato da injusta distribuição de recursos, cabe salientar a impossibilidade para muitos de sair do estado de miséria em que vivem (...) e uma certa distância social entre eles e os que participam, em maior ou menor grau, do bem-estar social.⁸⁷

2) Biblioteca

O CEAS manteve na sua sede uma biblioteca, aberta ao público, especializada na problemática social com concentração em Ciências Sociais e Doutrina Social da Igreja. Era uma forma de poder atender a uma demanda de pessoas (principalmente estudantes universitários e professores) que tivessem interesse nas questões sociais. A biblioteca era percebida pelos jesuítas como uma forma de trazer as pessoas para sua sede, servindo de ligação entre os inicianos e a comunidade. Em uma avaliação feita em 1969, os jesuítas defendiam o desenvolvimento da biblioteca (a aquisição de mais livros e a contratação de um bibliotecário para a mesma), pois ela era o “principal instrumento de trabalho e de contatos”.⁸⁸

Existe um momento singular na aquisição de livros para a biblioteca do CEAS. Um colaborador do *Centro Social* e professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, István Jancsó, com problemas cada vez maiores com o Regime militar, precisava de dinheiro para sair do país devido à repressão. Foi então que o coordenador do CEAS, na época, César Galvan, angariou dinheiro para comprar a coleção de livros dele. Na entrevista que nos concedeu, István se mostrou extremamente grato com o CEAS por essa ajuda e brincou dizendo: “eu comi minha biblioteca”.⁸⁹ Pois, foi com o dinheiro dessa venda que ele se manteve no exterior.

⁸⁷ *Survey – Vice-Província da Bahia s.j. 1968.* (Arquivo do COHIBA – Residência dos Padres).

⁸⁸ *AKTION ADVENIAT ESSEN – Alemanha. Justificativa aos projetos 1,2,3 do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS)*. 24 de agosto de 1969. (Arquivo do CEAS).

⁸⁹ Entrevista com István Jancsó (27-07-06).

3) Palestras, Cursos e Seminários

Os jesuítas sempre se destacaram por causa de uma formação intelectual muito sólida. A maioria dos inicianos do CEAS era formada em várias áreas do conhecimento como economia, teologia, filosofia, sociologia entre outros. Esses jesuítas que formaram o CEAS são intelectuais de grande respeito no mundo católico. Por isso, os inicianos do CEAS receberam como função a coordenação de entidades educativas da Igreja diocesana. Nessas instituições eles promoverem cursos e lecionaram disciplinas. Podem-se destacar duas instituições onde os membros do CEAS tiveram influência decisiva, o IDI e o ISPAC.

A equipe do CEAS colaborou substancialmente desde a fundação e na orientação do Instituto de Desenvolvimento Integral (IDI), da arquidiocese de Salvador, fundado pelo arcebispo D. Eugênio Sales (1968-1971). Essa instituição tinha a tríplice finalidade de realizar pesquisas, dar assessoramento nos problemas do desenvolvimento e organizar cursos. O diretor da instituição era membro do CEAS, o jesuíta Pierre Tanguay, e nos cursos de extensão universitária, outros membros do *Centro Social* lecionavam também.⁹⁰ Além disso, a biblioteca do CEAS ficava a disposição dos alunos do IDI.

O CEAS também auxiliou outra instituição da arquidiocese que era o Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC) onde se oferecia cursos de formação de professores e coordenadores de catequese. O diretor da instituição era também membro do CEAS, o padre Dionísio Sciuchetti. No ISPAC, os membros do CEAS lecionaram e promoveram cursos. Porém, o CEAS não promovia cursos apenas na Bahia, a sua atuação tinha uma dimensão mais ampla. Tanto que, em outubro de 1972, os jesuítas do *Centro Social* promoveram um curso denominado “Igreja e Desenvolvimento” no município de Urbano Santos, no Maranhão, que tinha como objetivo aprofundar as discussões sobre o tema *desenvolvimento*.⁹¹

O *Centro Social* também promovia em sua sede cursos, debates e palestras sobre vários temas, enfocando a problemática política, econômica e social com ênfase na realidade brasileira. Pelo menos uma vez por mês, ocorria uma palestra aberta ao público sobre um tema relevante no período. Eram ministradas por membros do CEAS

⁹⁰ No ano de 1969, o IDI tinha como professores, os acadêmicos Thales de Azevedo, Ângelo Calmon de Sá e Edivaldo Boaventura, entre outros e os jesuítas do CEAS César Galvan, Cláudio Perani, Domingos Cúnico e Tomás Cavazzutti. Ver, *IDI - Instituto de Desenvolvimento Integral 1969*. (Arquivo do CEAS).

⁹¹ *Projeto Curso Breve “Igreja e Desenvolvimento” Urbano Santos – S. Luis (Maranhão). 5/10/1972* (Arquivo do CEAS).

ou por convidados. Em 1970, ocorreram as seguintes palestras: “Militarismo”, ministrada pelo jesuíta Andrés Mato, “sociologia do conhecimento em Marx”, pelo professor Machado Neto da faculdade de Direito da UFBA, “Igreja e realidade política” pelo padre Romer, diretor do Instituto de Teologia de Salvador, “SUDENE”, pelo secretário da Indústria e Comércio do Estado da Bahia, entre outras.⁹²

4) A publicação de uma revista própria

Os membros do CEAS tinham a intenção de publicar uma revista própria. E um evento político nacional de muito significado acelerou essa intenção. Em março de 1969, o CEAS lançou os primeiros números dos Cadernos do CEAS. Os três primeiros números saíram ao mesmo tempo, o conteúdo destes cadernos abordava o endurecimento do Regime militar com a promulgação do AI-5 (Ato Institucional número 5). Esses primeiros números foram feitos de modo rudimentar, pois, era uma forma de responder rapidamente aos militares por causa do AI-5. Os textos foram mimeografados e distribuídos gratuitamente (ver caderno de fotos).

Em outubro do mesmo ano, saiu o número 4, ainda mimeografado, mas com capa já impressa, que reproduzia um texto da revista *Aggiornamenti Sociali*. O número 5, de fevereiro de 1970, já era totalmente impresso, com o título “O problema da mão-de-obra operária industrial na Bahia” contendo um trabalho do integrante do CEAS, o leigo Joviniano Neto. Até o número 29, os Cadernos do CEAS não tinham uma periodicidade definida, a partir deste número os *Cadernos* se tornaram bimestral.

O CEAS iniciava a década de 1970 estendendo suas ações a várias regiões. A importância da instituição foi crescendo gradativamente para vários setores da sociedade brasileira e até superando fronteiras, como fica claro quando lemos as palavras do jesuíta Cláudio Perani que substituiu César Galvan na coordenação do CEAS, em 1972:

Devemos constatar que o CEAS está firmando-se sempre mais e ampliando sua atividade não somente no Nordeste e Norte do Brasil, mas em todo o país, como também na América Latina. Demonstra-o a maior difusão da revista (Cadernos do CEAS), as contínuas visitas de pessoas e entidades, as cartas recebidas e os pedidos de colaboração provenientes também de

⁹² CEAS: informativo n°4 – setembro de 1970. (Arquivo do CEAS).

outros países da A.L. [América Latina] Impossível prestar conta de tudo isso.⁹³

Contudo, o início da década de 1970 foi também um momento do CEAS repensar sua práxis. Percebia-se que a atividade do grupo era muito “limitada a universitários e profissionais”, então se colocava a “perspectiva de estender o interesse direto às massas populares”.⁹⁴ Os membros constatavam que: “Na massa marginalizada o CEAS não tem penetração”.⁹⁵ Começava-se a pensar em abrir a instituição para as classes populares, das quais os integrantes estavam distantes. Os membros do CEAS perceberam que falavam em defesa das classes populares, mas, até aquele momento, não tinham contato com elas. Sentiu-se a necessidade de não mais só falar dos oprimidos, mas de ouvi-los.

Quando foi questionado, no seu contato com o CEAS, como ele via a instituição, o professor István Jancsó respondeu: “era uma instituição muito teórica”.⁹⁶ No início da década de 70, começava-se também a se questionar isto pelos próprios membros do *Centro Social*. Em um testemunho da época isso ficava claro: “Uma certa perplexidade vem acompanhando ultimamente nossas atividades. Levantou-se o problema da relação TEORIA PRÁTICA”.⁹⁷ Eles percebiam que o CEAS tinha se tornado apenas um Centro de reflexão, de produção de conhecimento, desligado da realidade, desligado da “ação”. Então corria o perigo de cair num “excessivo teoricismo de uma esquerda festiva”. Daí a “necessidade de insistir mais sobre a ação”.⁹⁸

Em 1972, o *Centro Social* foi transferido para um estabelecimento maior na rua Aristides Novis, nº101 – Federação (onde a instituição permanece até hoje). Aos poucos, a instituição foi ganhando cada vez mais importância política para vários setores da sociedade baiana e estava ampliando suas atividades para as classes populares. Isso no momento em que os militares procuravam fechar todos os canais de oposição.

Com o endurecimento da repressão, a partir do AI-5, o CEAS passaria a criticar cada vez mais o Governo militar pela supressão das liberdades individuais e pela violação dos direitos humanos. Quantas instituições promoveriam uma palestra aberta

⁹³ *Relatório Atividade CEAS – 2º semestre 1971 – 1º semestre 1972*. O CEAS constava nesse momento com 30 membros (Arquivo do CEAS).

⁹⁴ *Dia de Estudo na Residência da Barra – 5/12/70* (Arquivo do CEAS).

⁹⁵ *Relatório Experiência CEAS*. 7/07/1971 (Arquivo do CEAS).

⁹⁶ Entrevista com István Jancsó (27-07-06).

⁹⁷ *Notícias do CEAS – junho de 1971*. (Destaque no original) (Arquivo do CEAS).

⁹⁸ *Revisão e Planejamento CEAS (2/12/1972)*. (Arquivo do CEAS).

ao público com o tema “Igreja e movimento 1964 – Problemas das torturas”⁹⁹ no ano de 1970, em pleno *Anos de Chumbo*? Como será demonstrado no próximo capítulo, em várias ocasiões durante o Regime militar, a Cruz e a Espada iriam se encontrar.

⁹⁹ Essa palestra foi ministrada pelo integrante do CEAS Joviniano Neto. *CEAS: informativo n°4 – setembro de 1970* (Arquivo do CEAS).

CAPÍTULO II

A Cruz versus a Espada

Do Golpe Militar aos *Anos de Chumbo*

Em agosto de 1961, o então presidente Jânio Quadros renunciava a presidência da República menos de sete meses depois de ter assumido o cargo. Com esse ato inesperado, ele causou uma grave crise na sociedade brasileira. O vice-presidente João Goulart que estava em viagem oficial à China foi impedido de assumir o poder pelos ministros militares. Goulart era identificado com o ex-presidente Getúlio Vargas de quem tinha sido ministro do Trabalho. Porém, com a resistência promovida por vários setores da sociedade brasileira contra a quebra da legalidade constitucional, e do apoio explícito dado pelo governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola e do general Machado Lopes, comandante do III exército, criou-se uma solução para evitar um conflito armado. João Goulart assumiria a presidência, porém uma emenda constitucional instituía o regime parlamentarista até que ocorresse um plebiscito para a população decidir se queria a volta ao presidencialismo.

Em janeiro de 1963, o sistema parlamentarista era rejeitado no plebiscito e Jango assumia com poderes plenos a presidência. João Goulart buscou implementar uma política econômica nacional-reformista, chocando-se contra os interesses das oligarquias tradicionais e dos grupos ligados ao capital internacional.¹⁰⁰ Defendeu a necessidade de reformas estruturais no Brasil, que ficaram conhecidas como as *Reformas de Base*.¹⁰¹ Das reformas propostas pelo Governo, a Reforma Agrária era tida como uma das de maior importância para o desenvolvimento do país e a que sofria também uma das oposições mais fortes pelos setores ligados aos grandes proprietários rurais. A proposta de Reforma Agrária do Governo previa a alteração da Constituição Federal que exigia indenização prévia em dinheiro para as terras desapropriadas.

O governo de João Goulart foi marcado por uma grande instabilidade econômica. Em 1963, a inflação chegou a 75% ao ano, patamar elevado para a época. Os investimentos estrangeiros tinham caído vertiginosamente, o Governo Federal acumulava um déficit de 504 bilhões de cruzeiros, equivalente a mais de um terço do total das despesas, as greves estouraram em todo o país e “pela primeira vez desde o fim da Segunda Guerra a economia registrara uma contração na renda per capita dos

¹⁰⁰ René Armand DREIFUSS. “1964: A conquista do Estado”. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1981.

¹⁰¹ As Reformas de Base eram principalmente: Reforma Agrária, fiscal, educacional, bancária e eleitoral que seriam imprescindíveis, segundo seus defensores, para o desenvolvimento da Nação. João Goulart também regulamentaria, em janeiro de 1964, a “Lei de Remessas de Lucros” que limitava ao exterior a remessa anual de lucros pelo capital estrangeiro

brasileiros”.¹⁰² Para tentar resolver os problemas econômicos, Jango buscou implementar uma política de desenvolvimento econômico no país com o chamado *Plano Trienal*¹⁰³ que fracassou em seu intuito. Em um período de grande tensão social e política, o Brasil passava por uma crise econômica.

Foi um momento de extrema politização e polarização na sociedade. Várias manifestações sociais foram promovidas por trabalhadores urbanos e rurais, estudantes e subalternos das Forças Armadas. Aparecia no cenário político, como nunca antes na história do Brasil, a participação de amplos setores populares organizados na defesa de seus interesses. Esses segmentos da sociedade defendiam medidas que transformassem as estruturas econômicas e sociais possibilitando assim um desenvolvimento do país conjugado com uma melhor distribuição das riquezas.

Porém, amplos setores da sociedade se viram ameaçados pela implementação dessas reformas: os grandes empresários, os setores ligados as multinacionais, setores significativos das camadas médias, oficiais das Forças Armadas e a maior parte da grande Imprensa. Segundo Daniel Aarão Reis Filho, esse grupo heterogêneo, que defendia o *status quo*, sentia que um processo radical de redistribuição de riqueza e poder na sociedade brasileira “atingiria suas posições, rebaixando-as”. E temia que viesse um tempo de desordem, marcado pela subversão dos princípios e valores, inclusive religiosos: “A idéia de que a civilização *ocidental e cristã* estava ameaçada no Brasil pelo espectro do *comunismo ateu* invadiu o processo político, assombrando as consciências”.¹⁰⁴

A Igreja Católica também refletia em seu interior as contradições e os conflitos existentes no país naquele momento. A polarização dos conflitos sociais instaurou tensões no interior da instituição. Uma grande parte dos católicos e do episcopado defendia a manutenção do Sistema vigente e acreditava que o presidente João Goulart estava levando o Brasil para o comunismo. Uma outra parte defendia mudanças, mas acreditava que da forma que Jango conduzia o processo e da radicalização de setores da esquerda, poderia levar o país ao caos. Porém, uma parte do clero e dos católicos

¹⁰² Elio Gaspari. “A ditadura envergonhada”. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p.48.

¹⁰³ O Plano Trienal foi formulado pelo Ministro do Planejamento, Celso Furtado. Trata-se de um projeto que visou estabelecer regras e instrumentos rígidos para o controle do déficit público e conter o crescimento inflacionário.

¹⁰⁴ Daniel Aarão REIS FILHO, “Ditadura Militar, esquerdas e Sociedade”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p.27.

(destacando-se os que trabalhavam na Ação Católica) defendia as Reformas como sendo necessárias para diminuir a miséria e, assim, por conseguinte promover a Justiça Social.¹⁰⁵

No começo de 1964, o conflito político intensificou-se. Em 13 de março desse ano, uma sexta-feira, o presidente João Goulart fez um comício na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Esse evento foi assistido por milhares de pessoas. Nele, o presidente defendia a revisão da Constituição para executar as reformas estruturais para o Brasil. A principal reforma defendida por Goulart no seu discurso era a Reforma Agrária. Segundo o presidente, o direito da pessoa humana de possuir a terra era uma lição dada pelo Papa João XXIII e argumentava:

O cristianismo nunca foi um escudo para os privilégios condenados pelos Santos Padres, nem também trabalhadores brasileiros, os rosários podem ser levantados contra a vontade do povo e as suas aspirações mais justas. Não podem ser levantados os rosários da fé contra o povo que tem fé numa justiça social mais humana. Os rosários não podem ser erguidos contra aqueles que reclamam a discriminação da propriedade da terra, hoje ainda em mão de tão poucos para enriquecer a uma minoria.¹⁰⁶

Esse comício teve uma repercussão imensa na sociedade brasileira. A resposta dos setores contrários ao presidente, que temiam que as Reformas fossem mesmo implantadas, foi imediata. Na sua coluna publicada no jornal *A Tarde*, Renato Simões defendia abertamente a derrubada do presidente da República, apoiava uma insubordinação militar e colocava que “a nenhum democrata (sic)” era lícito mais enganar-se, “pois a menos que haja uma pronta e eficaz tomada de posição contra esse estado de coisas, o destino é do ‘paredón’”.¹⁰⁷

Se ao usar referências cristãs, como os rosários, Goulart queria demonstrar que não estava levando o Brasil a ser um país comunista, a estratégia mostrou-se equivocada. Pois, foi percebido pelos setores católicos conservadores como uma afronta, um desrespeito, e os rosários acabariam se tornando o símbolo das “Marchas da família com Deus, pela liberdade”. Essas “Marchas” foram manifestações organizadas

¹⁰⁵ Para saber sobre os setores que apoiavam as Reformas, Ver: Paulo Cezar L. BOTAS. “Brasil, Urgente. A benção de Abril”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983 e Emanuel DE KADT, “Católicos Radicais no Brasil”. Paraíba: Editora universitária UFPB, 2003. Sobre os setores contrários as Reformas de base, Solange de Deus SIMÕES, “Deus, Pátria e Família”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

¹⁰⁶ Jornal *A Tarde* 14/03/64.

¹⁰⁷ Jornal *A Tarde* 16/03/64.

principalmente por setores do clero e por entidades femininas que serviram para mostrar a força da oposição ao governo de João Goulart, e para legitimar a deposição do presidente.¹⁰⁸

Em 31 de março de 1964, os militares começariam o movimento que derrubaria o presidente da República, que acabaria se exilando no Uruguai. E como bem definiu Caio Navarro de Toledo: “O governo João Goulart nasceu, conviveu e morreu sob o signo do golpe de Estado”.¹⁰⁹ Logo após o Golpe militar começou uma violenta repressão aos setores da esquerda. A sede da União Nacional dos Estudantes (UNE) foi queimada, universidades invadidas e integrantes das Ligas camponesas, da Ação Popular e do Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) perseguidos e presos, além da cassação dos direitos políticos por 10 anos de várias pessoas.

A repressão, no contexto baiano, do pós-Golpe, também foi intensa. A residência universitária da Universidade da Bahia foi invadida e 45 estudantes e 2 funcionários presos.¹¹⁰ A sede do *Jornal da Bahia* também foi invadida e matérias do periódico que sairia naquele dia foram censuradas.¹¹¹ A sede do SINDIPETRO – Sindicato dos petroleiros foi tomada por forças combinadas da Polícia militar e do Exército.¹¹² O prefeito de Salvador, Virgildásio Sena foi preso e deposto, os prefeitos da cidade de Vitória da Conquista, Pedral Sampaio e de Ilhéus, Herval Soledade também tiveram o mesmo destino. O prefeito de Feira de Santana, Chico Pinto, pensou em resistir, porém, sem armamento para enfrentar os golpistas, desistiu da idéia, sendo depois deposto do cargo.¹¹³

Porém, é importante lembrar que a intervenção militar não teve apoio só para a sua deflagração. Amplos setores da sociedade baiana legitimaram o Golpe quando ele ocorreu. Nos jornais da época, existem inúmeras manifestações de vários grupos e entidades aprovando a deposição de João Goulart pelos militares. A Associação Comercial da Bahia cumprimentava o Movimento que salvou o país da “iminente ameaça de sua comunização”¹¹⁴ e “uma delegação de senhoras cristãs” homenageava o

¹⁰⁸ Solange SIMÕES, “Deus, Pátria e família”, 1985.

¹⁰⁹ Caio Navarro de TOLEDO, “O governo Goulart e o Golpe de 64”. São Paulo: Editora brasiliense, 1988, p.7

¹¹⁰ Antonio Mauricio Freitas BRITO, *Capítulos de uma história do Movimento Estudantil na UFBA (1964-1969)*. Salvador: UFBA, 2003, p.36. A partir de 1965, a Universidade da Bahia passaria a ser chamada de Universidade Federal da Bahia.

¹¹¹ João Carlos Teixeira GOMES, “Memória das Trevas”. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p.11.

¹¹² Franklin OLIVEIRA Jr, “A usina dos Sonhos”. Salvador: UFBA, 1995, pp.175-179.

¹¹³ Sobre a tentativa de resistência do prefeito Chico Pinto, ver: Emiliano JOSÉ, “Galeria F – Lembranças do mar cinzento”. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2000, p.64.

¹¹⁴ *Jornal da Bahia* 8/04/64.

comandante da 6ª Região Militar pela “maravilhosa campanha que se processou com tanta eficiência” afigurando “um milagre de Deus por intermédio das Forças Armadas”.¹¹⁵ O Conselho Universitário da Universidade da Bahia, também, congratulava-se “com as gloriosas Forças Armadas pela nobre e serena atitude que assumiram na preservação dos legítimos anseios do povo brasileiro”.¹¹⁶

O jornal *Semana Católica* da arquidiocese de Salvador afirmava que “veio mais uma vez o glorioso exército de Caxias, com seu patriotismo (...) salvar-nos do caos econômico, político e religioso em que nos queriam afundar”.¹¹⁷ E, o próprio Cardeal D. Augusto Álvaro da Silva declarava que tinha sido “Deus” que tinha feito “as gloriosas Forças Armadas do Brasil ouvirem e realizarem os anseios da alma nacional”.¹¹⁸ O apoio que os militares receberam desses vários setores da sociedade foi fundamental para a consolidação do Golpe. E a “Marcha da Família com Deus pela Democracia” que em Salvador ocorreu, em 15 de abril, foi o coroamento destas manifestações de apoio. Um jornal chegou a afirmar que cerca de duzentas mil pessoas participaram do evento e estampou como manchete: “Toda a Bahia vibrou numa explosão de civismo”.¹¹⁹

Agora, como os jesuítas da vice-província da Bahia se comportaram diante do Golpe militar? Durante a pesquisa não foi encontrado nenhum documento oficial (pronunciamento) da vice-província que tratasse especificamente sobre o Golpe. Aparentemente, a Companhia de Jesus na Bahia não teve uma participação destacada nem apoiando, nem resistindo aos militares, como afirmou o padre Carlos Bresciani: “não entramos muito nesse problema”.¹²⁰ Em um documento do colégio Antônio Vieira que fazia o retrospecto do ano de 1964, é comentado de forma indireta e marginal o Golpe militar, dando pouca importância ao evento.¹²¹ Dois ex-alunos do colégio Antônio Vieira afirmaram que não se lembravam de nenhuma manifestação explícita

¹¹⁵ Jornal *A Tarde* 7/04 /64.

¹¹⁶ Antonio Mauricio Freitas BRITO, “Capítulos de uma história do Movimento Estudantil na UFBA (1964-1969)”. Salvador: UFBA, 2003, p.40.

¹¹⁷ Jornal *Semana Católica* 05/04/64.

¹¹⁸ Jornal *A Tarde* 7/04/64.

¹¹⁹ Jornal *da Bahia* 16/04/64.

¹²⁰ Entrevista com Padre Carlos Bresciani (15-05-06). Isso não impede dizer que individualmente algum inaciano possa ter tido uma ação mais declarada de apoio ou de resistência à intervenção militar

¹²¹ ‘História Domus’. Colégio “Antônio Vieira”. Ano de 1964. (Arquivo COHIBA / Residência dos padres).

dos jesuítas com relação à intervenção militar.¹²² E, como os jesuítas que formaram o CEAS reagiram naquele momento?

O padre Cláudio Perani estava no Rio Grande do Sul quando ocorreu o Golpe militar e ele afirmou que nem aprovou ou desaprovou a intervenção dos militares: “Naquela época eu ainda não tinha uma grande consciência da realidade política brasileira”.¹²³ O padre César Galvan, no momento do Golpe, estava estudando na Europa e assistiu “apreensivo” a notícia da intervenção dos militares.¹²⁴ O padre Francisco Barturen afirmou que, apesar de não ter feito nenhuma resistência explícita aos militares, não apoiou a derrubada de um regime democrático.¹²⁵ Nesse momento, devemos lembrar que o Centro de Estudos e Ação Social existia mais no papel do que de fato, a resistência da instituição aos militares só se verificará mais tarde.

A partir de 1966, começavam a crescer as manifestações de oposição ao Regime militar na Bahia. Depois do desmantelamento das esquerdas no pós-Golpe, voltavam a estourar em Salvador, manifestações lideradas pelos estudantes – secundaristas e universitários – que demonstravam a reorganização do Movimento Estudantil depois das perseguições de 1964. O Movimento Estudantil baiano se destacava, nesse momento, na oposição ao Regime Militar, promovendo várias passeatas, greves, manifestações e tendo de enfrentar a polícia na rua em diversas ocasiões. Lutando pelos seus direitos e por maior liberdade, os estudantes na Bahia (e no Brasil) entraram em choque com o Governo militar.¹²⁶

O ano de 1968 foi crucial no enfrentamento das oposições ao Regime militar. Multiplicavam-se pelo Brasil manifestações públicas contra os militares. Esse momento foi de grande efervescência política e durou até a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 13 de dezembro de 1968.¹²⁷ Com esse Ato Institucional, os militares endureceram ainda mais a repressão e fecharam o Congresso Nacional por quase um

¹²² Entrevistas com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas (31-10-06) e Luis Antonio Amorim de Aguiar (25-11-06).

¹²³ Entrevista com padre Cláudio Perani (20-01-06).

¹²⁴ Entrevista com César Galvan (03-10-06).

¹²⁵ Entrevista com padre Francisco Xavier Barturen (09-10-06).

¹²⁶ Sobre a importância do Movimento Estudantil baiano nesse período, ver entre outros, Antonio Mauricio Freitas BRITO, “Capítulos de uma história do Movimento Estudantil na UFBA (1964-1969)”, 2003 e Silvio C. S. BENEVIDES, “Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder”, 1999.

¹²⁷ Entre outras medidas, o AI-5 permitia ao presidente da República fechar o Congresso Nacional; cassar mandatos de políticos tanto nos níveis municipal, estadual quanto federal; demitir ou aposentar juízes e funcionários públicos. Também estabeleceu o julgamento de crimes políticos por tribunais militares e a suspensão do direito de *habeas corpus* em “crimes” considerados contra a Segurança Nacional.

ano. Com o AI-5, as liberdades individuais foram restringidas e as manifestações públicas de oposição não seriam mais toleradas.

Para Maria Helena Moreira Alves, a violência desencadeada após o AI-5 convenceu muitos membros das classes médias de que a ditadura “só poderia ser derrubada pela força das armas”.¹²⁸ Porém, as organizações de esquerda que optaram pelo enfrentamento armado contra os militares não conseguiram apoio nas camadas populares. Assim, isoladas na sociedade, foram vencidas rapidamente pela repressão. No seu estudo sobre a luta armada em Salvador, Sandra Regina Barbosa da Silva afirma que já em 1971, “fica praticamente destruída a possibilidade de reativação da luta armada na Bahia”.¹²⁹

No início da década de 1970, o Movimento Estudantil já estava enfraquecido, os Movimentos Sociais e sindicatos severamente reprimidos, a grande Imprensa e as artes vigiadas pela Censura, os partidos políticos legais (ARENA e MDB) controlados e as últimas resistências armadas sendo desarticuladas e seus integrantes sendo mortos ou presos. Foi nesse contexto de endurecimento do Regime que a oposição de setores da Igreja Católica se tornou cada vez mais importante. E, diferentemente de outros setores da esquerda baiana, foi justamente após o AI-5 que a oposição do CEAS começou a se destacar no enfrentamento contra o Regime militar.

O *Centro Social* não defendeu a luta armada como saída para a ditadura militar. O CEAS sempre criticou publicamente esta opção. Nas entrevistas concedidas para esta dissertação, os membros confirmaram esta assertiva. Porém, a questão é um pouco mais complexa do que parece como podemos perceber na afirmação do leigo Luis Antônio Amorim de Aguiar: “não é que se fosse por princípio contra a luta armada, mas é que o pessoal [do CEAS] não via condições práticas para a luta armada”.¹³⁰ O leigo Joviniano Neto fez uma análise parecida, e afirmou que era “justificável pro cristão” a luta armada, uma vez que existiam “motivos justos” naquele momento para tal ação, porém ele lembrou que “é fundamental na política a análise da correlação de forças (...) e não havia condições objetivas concretas de vitória, de eficácia”.¹³¹ Fica claro, então, que não era que os membros do CEAS fossem contrários completamente ao uso da violência

¹²⁸ Maria Helena Moreira ALVES, “Estado e Oposição no Brasil”. Bauru – SP: Edusc, 2005, p.173.

¹²⁹ Sandra Regina Barbosa da SILVA, “*Ousar lutar, ousar vencer*: histórias da luta armada em Salvador (1969-1971)”. Salvador: UFBA, 2003, p. 21. Dois livros que discutem as organizações armadas de esquerda, a nível nacional, nesse período são: Marcelo RIDENTI, “O fantasma da Revolução Brasileira”. São Paulo: Editora Unesp, 1993 e Jacob GORENDER, “Combate nas Trevas”. São Paulo: Editora Ática, 1999.

¹³⁰ Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar (25-11-06).

¹³¹ Entrevista com Joviniano Soares de Carvalho Neto (07-02-07).

contra um Regime autoritário, o problema era que eles não viam naquele momento histórico condições para isso.

As fontes do período confirmam o que foi dito pelos entrevistados. Ao comentar a morte do capitão Carlos Lamarca, no caderno 26, os membros do CEAS consideravam “a sua estratégia – **nas condições atuais do Brasil** – toda ela um erro, a sua decisão foi um erro fatal”.¹³² Percebe-se nesta afirmação que não se negava “a estratégia” em si, mas sim, as condições históricas em que ela foi usada. Eles percebiam o enfrentamento da ditadura militar pelas armas como um erro, pois, as esquerdas não tinham condições materiais para enfrentar as Forças Armadas e as camadas populares não estavam organizadas e nem dispostas para um confronto armado. O jesuíta Domingos Cúnico, em 1973, comentava:

Não acredito na eficiência de uma luta armada. Só poderia ser um último recurso, mas com gente preparada e capaz de assumir. Só um jogo político não muda os corações, não muda o egoísmo (...) Acredito na paciência da fermentação evangélica. Por outro lado, a experiência atual da A.L. [América Latina] não deixa esperar uma revolução a breve prazo.¹³³

O CEAS ao não defender a luta armada como solução para o enfrentamento contra a ditadura militar no Brasil, impediu que ocorresse o seu isolamento dentro da sociedade como aconteceu com as organizações de esquerda armada. Através, principalmente, dos cadernos do CEAS, os membros do *Centro Social* iriam denunciar o autoritarismo e a violação dos direitos humanos promovidos pelo Regime e criticar o modelo econômico excludente dos militares. Os integrantes do CEAS empunharam a bandeira que poderia unir vários segmentos da sociedade baiana contra a ditadura: a da Redemocratização.

“Boves et oves”

No governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), o Brasil passou por um período de crescimento econômico acentuado, a economia brasileira se

¹³² CEAS, “O médio São Francisco”, *Cadernos do CEAS*, n°26. Agosto 1973, p.1. (negrito meu).

¹³³ *Resposta de Pe. Domingos ao convite da última reunião do CEAS 1973* (Arquivo do CEAS).

expandiu, refletindo no crescimento acelerado do PIB - Produto Interno Bruto.¹³⁴ Porém, o governo de Médici é considerado também como o período mais autoritário da ditadura militar. Esse momento ficou conhecido como os *Anos de chumbo* devido à violentíssima repressão sofrida pela oposição durante o seu governo. Manifestação social contrária ao Regime não era permitida, os direitos fundamentais do cidadão foram constantemente violados, a tortura se tornou prática corrente contra os opositores do Governo e qualquer oposição, por mais moderada que fosse, poderia ser enquadrada como um caso de Segurança Nacional.

Para se ter uma dimensão do clima de tensão que setores da sociedade brasileira passavam naquele período, o relato de Júlio Brandão, que foi colaborador do CEAS, é revelador. Em 1970, ele era professor de história em duas escolas tradicionais de Salvador, e passou para seus alunos uma apostila que continha um relato de um sacerdote inglês que comentava a exploração dos operários durante a Revolução Industrial na Inglaterra. Nesse relato, o sacerdote abordava a exploração do trabalho infantil naquele país e comentava que crianças de até 12 anos tinham jornada de trabalho de até 14 horas diárias. Por ter passado esse texto para os alunos, Júlio Brandão foi intimado a comparecer no quartel da 6ª Região Militar, onde o comandante, de posse de um fac-símile da apostila, ameaçou prendê-lo. O militar fazia afirmações do tipo: “o lugar do senhor é na Rússia”, e também, “o senhor aí tá comunizando os meninos”. Júlio Brandão sintetizou, assim, o clima de tensão na época:

Nesse momento, você não podia absolutamente questionar nada, levar nenhum debate teórico como era esse de uma situação política do século XIX, na Inglaterra, que dizia respeito totalmente à mão-de-obra infantil, isso foi colocado como um problema de Segurança Nacional.¹³⁵

No seu trabalho sobre o Movimento Estudantil da Bahia durante a ditadura militar, *Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder*, Silvio Benevides afirma que antes do AI-5, o Movimento Estudantil vivia um período de “efervescência” na luta contra os militares. Mas, de 1969 até 1974, Benevides assevera que o Movimento Estudantil passou por um período de “obscuridade”, desaparecendo as

¹³⁴ Para o crescimento do PIB no período, ver: Maria Helena Moreira ALVES, “Estado e Oposição no Brasil”, 2005, p.176.

¹³⁵ Entrevista com Júlio Brandão (2-12-06). Ele afirmou que foi demitido das duas escolas em que trabalhava nesse momento

grandes manifestações anteriores ao AI-5.¹³⁶ Foi nesse momento, de endurecimento do Regime militar, que os setores da esquerda e do Movimento Estudantil encontraram no CEAS um espaço com certa liberdade para fazer oposição aos militares e um aliado na luta pela volta do país a um regime democrático.

O Movimento Estudantil viu na instituição um local de apoio. Segundo Ana Cecília Bastos, por causa do clima de insegurança do período, muitas reuniões estudantis ocorreram na sede da instituição por ser um espaço mais seguro contra a repressão.¹³⁷ Um líder estudantil que depois viria a ser integrante do CEAS declarou que “na época, o Movimento Estudantil todo tinha uma aproximação muito grande com o CEAS”.¹³⁸ Porém, o *Centro Social* era um espaço de apoio para vários setores da sociedade baiana e não só aos integrantes do Movimento Estudantil. Como afirmou Elsa Kraychete, o CEAS era um “ponto de interseção com todos aqueles que lutavam pela democracia”.¹³⁹

Os cadernos do CEAS sempre tiveram uma importância muito grande para a instituição, já que foi principalmente através dos *Cadernos* que o CEAS ganhou uma projeção nacional durante a ditadura militar. Porém, o *Centro Social* abrangia um complexo de atividades muito mais vastas. E, no início da década de 70, o CEAS começava a ampliar sua atuação política na sociedade. Além da publicação dos *Cadernos*, das palestras e dos cursos na sede da instituição, começava-se o trabalho de base nas comunidades populares. O CEAS, então, criou duas equipes: a “Equipe de Redação” que trabalhava nas edições dos Cadernos do CEAS e a “Equipeduca” que trabalhava diretamente com as bases.¹⁴⁰

A “Equipeduca” tinha como objetivo geral o assessoramento dos trabalhos de base. O que os membros desta equipe chamavam de “assessoramento” eram atividades das mais diversas. Significava desde estudos sócio-econômicos de regiões pobres, visitas a cidades do interior para a organização de seminários e cursos, até a ajuda na formação, nos bairros e comunidades, de grupos de pressão na defesa de seus interesses. Além dessa grande diversidade de trabalhos que era obrigação da “Equipeduca”, a sua área de atuação era muito extensa. Em Salvador, eles trabalhavam nos bairros

¹³⁶ Silvio C. S. BENEVIDES, “Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder”. Salvador: UFBA, 1999, pp 71- 80.

¹³⁷ Entrevista com Ana Cecília Bastos (10-01-07).

¹³⁸ Entrevista com Gabriel Kraychete (26-10-06).

¹³⁹ Entrevista com Elsa Kraychete (1-12-06).

¹⁴⁰ Existia, nesse período, uma terceira equipe chamada “Equipe de Contatos” que deveria auxiliar as outras duas equipes para um trabalho mais organizado e integrar o CEAS com outras instituições que tivessem uma orientação parecida com a do *Centro Social*.

periféricos do subúrbio. Mas, também trabalhavam em várias comunidades da região Nordeste (e chegaram a atuar em outras regiões também).¹⁴¹ Foi através dos trabalhos da “Equipeduca” que o *Centro Social* começou a ter uma presença mais forte com as classes populares.¹⁴²

As atividades do CEAS foram se ampliando durante a década de 70, por isso, cada vez foi mais importante a participação dos leigos dentro dessa instituição da Companhia de Jesus, pois, pelo número reduzido dos jesuítas, eles não teriam condições sozinhos de dar conta de todas as atividades que o *Centro Social* promovia nos vários estados brasileiros.¹⁴³ Muitos integrantes das esquerdas (e do Movimento Estudantil) começaram a fazer parte do CEAS, pois, era um local, ainda, possível de se fazer um trabalho político com as bases e uma oposição pública aos militares.

Como está contido em um documento da instituição: “O CEAS é uma entidade de Igreja; sua inspiração [é] evangélica, seus objetivos, porém, não são confessionais”.¹⁴⁴ Para trabalhar na instituição eram analisados o posicionamento e a atuação política, e não o credo do indivíduo. O CEAS incorporava no seu quadro aquelas pessoas da esquerda que quisessem lutar por uma sociedade mais justa e pela volta ao Regime democrático. Nas esquerdas daquele período, os marxistas tinham uma grande força. O Centro de Estudos e Ação Social abriu as suas portas também para os marxistas. Além dos jesuítas e leigos católicos que formavam o CEAS, fizeram parte da instituição, membros de partidos proscritos como o PCB – Partido Comunista Brasileiro e o PC do B – Partido Comunista do Brasil.

Segundo o jesuíta Cláudio Perani, a contribuição dos marxistas “foi sempre fundamental” na instituição e “deram ao CEAS uma maior abertura e aceitação, particularmente no mundo das esquerdas”.¹⁴⁵ Os cadernos do CEAS também publicavam textos de intelectuais marxistas (e de outras correntes da esquerda), como concluiu o marxista e integrante do CEAS, José Crisóstomo, ao falar dos *Cadernos*:

¹⁴¹ Para se ter uma idéia da atuação prática da Equipeduca, no ano de 1974, eles promoveram cursos, treinamentos, encontros e estudos em 20 cidades, além de Salvador, de 7 estados diferentes. *Revisão Equipeduca:1974*. (Arquivo do CEAS).

¹⁴² No final da década de 70, a “Equipeduca” foi dividida em duas: “A Equipe Urbana” que trabalhava nos bairros periféricos de Salvador e a “Equipe Rural” que trabalhava nas comunidades da região Nordeste.

¹⁴³ Em 1973, o CEAS tinha 30 membros, sendo que apenas 9 eram jesuítas. Para o número total de membros, *Relatório Atividade CEAS – 2º semestre 1972 – 1º semestre 1973*. Sobre o número de jesuítas, *Esboço do relatório pedido pelo pe. Luciano. Grupo de Jesuítas e leigos com o nome de CEAS (Centro de Estudos e Ação Social) 7-12-73*. (Arquivo do CEAS).

¹⁴⁴ Documento “Entidade CEAS” (dez.76) (Arquivo do CEAS).

¹⁴⁵ “Entrevista – 25 anos de Cadernos do CEAS”. *Cadernos do CEAS n°150*, março/abril 1994, p.18.

“Creio que a revista foi (...) uma grande experiência de sincretismo baiano, um corredor, um canal de comunicação e diálogo entre setores de inspirações diversas que têm importância na formação de uma cultura política no Brasil”.¹⁴⁶

Se, por um lado, como foi dito por Cláudio Perani, essa “abertura” aos marxistas fez com que o *Centro Social* ganhasse mais legitimidade e importância para as esquerdas baianas; por outro lado, fez com que a instituição fosse, também, muito criticada pelos setores católicos mais conservadores que não concordavam com essa aproximação com os marxistas e nem com o diálogo que os jesuítas promoveram com o marxismo nos cadernos do CEAS.¹⁴⁷ Um dos membros da Igreja baiana que fez severas críticas a essa postura do CEAS foi o arcebispo de Salvador, D. Avelar Brandão Vilela (1971-1986), que discordava desse contato muito estreito da instituição com os marxistas.

O arcebispo manifestou sua preocupação em relação ao diálogo do CEAS com o marxismo em uma carta endereçada ao *Centro Social*, em 1972: “Percebo que o aproveitamento da análise científica dos fatos caracterizadas por uma ideologia não cristã pode trazer muitos equívocos, sobretudo quando se quer fazer trabalho de base”.¹⁴⁸ Em uma ocasião, em que o arcebispo esteve no CEAS, ele afirmou que o Centro de Estudos e Ação Social era uma instituição formada por “boves et oves” (expressão, em latim, que significa bois e ovelhas). Para D. Avelar, as “ovelhas” eram os jesuítas e os leigos católicos que trabalhavam na instituição. E, os “bois” seriam os marxistas, ou seja, os ateus.¹⁴⁹

Apesar das críticas dos setores católicos contra o contacto do CEAS com os marxistas, esta instituição da Companhia de Jesus recebeu uma contribuição muito importante deles (tanto quanto dos leigos católicos). Em um período de cerceamento das liberdades individuais e da tentativa de controle de todos os canais de participação política da sociedade (como sindicatos, partidos políticos, entre outros) pelo Governo, o CEAS se tornaria um espaço de encontro e resistência das esquerdas baianas. Jesuítas, leigos católicos e marxistas de vários partidos se uniram, dentro da instituição, contra o inimigo externo comum: a ditadura militar.

¹⁴⁶ Ibidem, p.18.

¹⁴⁷ A importância do marxismo na teoria e na práxis do CEAS será abordada no próximo capítulo

¹⁴⁸ Carta *Ao grupo sacerdotal do CEAS (religiosos) aos cuidados do Pe. Luciano e do Padre Tarcisio. 29-10-1972.* (sublinhado no original). (Arquivo do CEAS)

¹⁴⁹ Essa expressão foi tão marcante para os marxistas que trabalharam na instituição que foi relatada, ao autor, nas entrevistas por José Crisóstomo, Elsa e Gabriel Kraychete.

Os Cadernos do CEAS rompendo os *Anos de Chumbo*

Em um relatório que o jesuíta Luciano Mendes de Almeida pedia aos membros do CEAS para definirem a “conveniência” de sua atuação, os inicianos do *Centro Social* responderam dessa forma:

Poderíamos dizer que a conveniência da atuação do CEAS é a necessidade de um centro propulsor, uma voz corajosa de denúncia das injustiças sociais e que propõe ações inovadoras e metas, a longo prazo, de uma mudança social que leve para um mundo mais fraterno. Neste tempo de excessiva ‘prudência’ eclesial, a voz do CEAS aparece mais útil ainda e muitos testemunhos de pessoas qualificadas confirmam nossa afirmação.¹⁵⁰

Através dos Cadernos do CEAS, a instituição se tornou essa “voz corajosa” de denúncias contra o Governo militar. Pelos *Cadernos*, o CEAS criticou a violação dos direitos humanos, a restrição dos direitos individuais e o modelo econômico excludente defendido pelos militares. Os três primeiros cadernos saíram ao mesmo tempo em março de 1969, e abordavam a situação política do Brasil pós-AI-5. Esses três primeiros números criticavam os poderes extraordinários que o Poder Executivo conseguiu com esse Ato Institucional, analisavam a relação do Estado com a sociedade e defendiam a volta ao Regime democrático.

No caderno número 1 está reproduzido o documento da CNBB, *Declaração dos membros da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, de 18 de fevereiro de 1969, que tinha sido entregue pelos bispos ao presidente da República. Neste texto, o episcopado apesar de defender uma “leal colaboração” com o Governo, demonstrava uma enorme preocupação com a situação do país após o AI-5, já que este Ato Institucional possibilitava arbitrariedades tais como “a violação dos direitos fundamentais” do cidadão e tornava “muito difícil o diálogo autêntico entre governantes e governados”. Então, os bispos apelavam “a todos os homens de boa vontade, principalmente aos atuais responsáveis pelo destino da nação” que “se leve a termo, quanto antes possível, a redemocratização do Regime”.¹⁵¹

¹⁵⁰ *Esboço do relatório pedido pelo pe. Luciano. Grupo de Jesuítas e leigos com o nome de CEAS (Centro de Estudos e Ação Social) 7-12-73. (Arquivo do CEAS)*

¹⁵¹ “Declaração dos membros da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil” *Caderno do CEAS, n°1*, março, 1969, pp. 2-6.

Os cadernos 2 e 3 são trabalhos feitos pelos próprios membros do CEAS. No caderno número 2, estava publicado o artigo *Colaboração Igreja-Governo*. O texto falava da tentativa dos militares e políticos de capitalizarem o prestígio da Igreja Católica para eles mesmos utilizando referências de documentos pontifícios em suas falas e procurando o apoio dos bispos para seus projetos. O documento advertia das pressões do Governo contra as posições críticas do episcopado com relação à realidade política e social brasileira no período, e da tentativa de limitar a ação da Igreja Católica na esfera do “estritamente espiritual”. Os membros do CEAS lembravam da autonomia da Igreja para defender posições políticas na ordem temporal “mesmo que esta atuação implique denúncia e não-conformismo declarado” pelos poderosos e conclamavam a Igreja a não se calar, pois:

A missão da Igreja de fato é a vida espiritual dos homens, mas esta vida não é algo abstrato, separado da vida terrena, algo que nos faça viver num outro mundo. Vida espiritual ou vida de fé significa a nossa vida terrena aberta aos valores supremos, escatológicos, transcendentais, mas é sempre esta realidade humana, vivida nesta terra, assumida toda a problemática temporal e levando-a a realização definitiva na entrega a Cristo. A fé não aliena; ao contrário, engaja o homem na realização do Reino de Deus que inicia aqui na Terra e assume todos os valores terrestres.¹⁵²

No Caderno 3 estava contido o texto *Poderes de exceção e Redemocratização*, o mais incisivo nas críticas aos militares até aquele momento. Nele, os integrantes do CEAS sinalizavam contra o perigo dos poderes estarem concentrados nas mãos dos militares. Eles criticavam o Governo por ter criado um “Estado forte”, pois, o Executivo detinha funções dos poderes Legislativo e Judiciário. Avisavam que uma política baseada em poderes altamente centralizados nas mãos de poucos criava obstáculos para um clima de confiança e colaboração entre o governo e os governados, já que, “o Estado tende a reduzir-se ao poder, a um poder que se auto-defende contra quem deveria servir”, e assim, o Estado tende a considerar-se fonte e origem de todos os direitos e “critério último de uma autoridade que, fundamentalmente, pertence ao povo”.

¹⁵²CEAS, “Colaboração Igreja-Governo”. *Caderno do CEAS n°2*, março, 1969, pp. 2-15. (sublinhados no original).

Alertavam que com o AI-5: “A porta para arbitrariedades e abusos está, portanto, aberta”.

Eles afirmavam que os militares não admitiam contestação de nenhuma forma e tentavam eliminar o pluralismo político na sociedade restringindo a liberdade de expressão com a censura à imprensa. Os membros do CEAS definiram essa posição do Governo como “semente de Totalitarismo”. No texto, eles ironizavam a postura do Governo militar que apesar de cada vez mais limitar as atividades políticas e cercear as liberdades individuais continuavam “afirmando uma democracia que ridiculariza a nação brasileira diante da opinião mundial”. E utilizando um trecho do discurso do general-presidente Costa e Silva, sintetizavam a atuação dos militares naquele momento: “A mais traiçoeira manobra dos sistemas totalitários consiste em se fazer parecerem democráticos para mais eficientemente destruir a democracia”.¹⁵³

Esses cadernos tiveram uma repercussão muito grande nas esquerdas baianas.¹⁵⁴ E, nesses três exemplares já demonstravam como seria a posição do Centro de Estudos e Ação Social com relação ao Regime militar. Os Cadernos do CEAS nasceram como uma forma da instituição poder analisar a realidade sócio-política do Brasil naquele momento, e entender as transformações que o país passava em um período de crescimento acelerado da economia. Entretanto, surgiram, também, como uma maneira de reagir aos militares, como afirmou o leigo Joviniano Neto, os *Cadernos* “por terem surgido no período ditatorial, foram muito orientados pela luta contra o regime autoritário, utilizando a força das idéias”.¹⁵⁵

Nos seus textos, os membros do CEAS procuraram mostrar um Brasil diferente do que era construído pela propaganda do Regime, interpretando as mudanças pelas quais o país passava com a modernização promovida pelos militares e criticando o modelo econômico adotado no país. Os membros do CEAS também publicaram nos *Cadernos* vários documentos que atacavam o Governo militar, denunciando o caráter autoritário do Regime e a violação dos direitos humanos e que por causa da censura não poderiam ser publicados na grande Imprensa.

No caderno 9-10, estava contido o *Manifesto do clero da arquidiocese de São Luis do Maranhão*, onde os signatários manifestavam suas preocupações com a situação

¹⁵³ CEAS, “Poderes de exceção e Redemocratização”. *Caderno do CEAS n°3*, março, 1969, pp. 2-15.

¹⁵⁴ Os textos dos membros do CEAS dos números 2 e 3 foram reproduzidos na revista *SEDOC – Serviço de Documentação* – Volume 2 – Julho de 1969 – fascículo 1. Editora Vozes, pp. 39-59. O texto *Poderes de exceção e Redemocratização* foi republicado nos *Cadernos do CEAS 9-10* atendendo aos vários pedidos feitos a Equipe de Redação.

¹⁵⁵ “Entrevista – 25 anos de Cadernos do CEAS”. *Cadernos do CEAS n°150*, março/abril 1994, p.15.

brasileira. Apesar de constatarem certo dinamismo na economia local e um desenvolvimento industrial no estado, eles sentiam a necessidade de destacar que para os camponeses a situação piorou. Eles eram vítimas da opressão de poderosos que “os impedem de usufruir os direitos do homem, proclamados pelo Evangelho e garantidos pela Constituição Brasileira”. E denunciavam: “Fato dos mais revoltantes é a constatação de que, em muitos pontos do interior do Estado, o organismo policial de defesa dos direitos humanos é transformado em instrumento de opressão em favor de lideranças políticas”.¹⁵⁶

Nesse mesmo número estava contida uma denúncia do episcopado do Ceará, Piauí e Maranhão contra a prisão dos padres José Antônio de Magalhães Monteiro e Xavier Giles de Maupeou d’Ableiges que foram acusados pela Polícia Federal de atividades subversivas. Nesse documento, os bispos acusavam os policiais de terem torturado o padre José Antonio, e descrevem os suplícios sofridos pelo sacerdote que “foi amarrado nos punhos e nos pés, pendurado num pau que ia de uma janela a uma mesa. Aí ficou cerca de duas horas e desse modo iníquo foi ultrajado”. Em outro momento, avisavam os bispos, o sacerdote foi submetido durante cerca de três horas a “pontapés, puxões de cabelo, bofetadas no rosto, pés no abdome, tudo isto com o objetivo de fazê-lo confessar crimes de que é acusado”. Os policiais chegaram a fingir que iriam queimá-lo, então, “depois de tanto suplício, sem mais domínio de si mesmo, o padre assinou tudo quanto lhe foi apresentado”.¹⁵⁷

Lendo os *Cadernos* deste período fica claro que os membros do CEAS utilizaram como *estratégia política* criticar a violação dos direitos humanos e o problema da tortura respaldando-se nos documentos da hierarquia católica. Em outras palavras, ao invés deles mesmos afirmarem que os militares torturavam, faziam isso através dos documentos produzidos pelos membros da cúpula da Igreja como uma forma de se protegerem. Durante os *Anos de Chumbo*, os textos mais incisivos na crítica da violação dos direitos humanos, que apareceram nos *Cadernos*, foram os produzidos pelos bispos católicos.¹⁵⁸

¹⁵⁶ “Manifesto do Clero da Arquidiocese de São Luis do Maranhão”. *Cadernos do CEAS 9-10*, dezembro 1970, pp.56-57.

¹⁵⁷ “Nota da Comissão Episcopal do Nordeste I da CNBB”. *Cadernos do CEAS 9-10*, dezembro 1970, pp.58-60.

¹⁵⁸ Evidente que a escolha de um documento para ser publicado nos *Cadernos* do CEAS não era feita de forma inocente, tinha uma intencionalidade política clara. Tanto que os bispos que mais tiveram espaço nos *Cadernos*, nesse momento, foram D. Pedro Casaldáliga e D. Helder Câmara, dois críticos públicos do Regime militar.

No caderno 26, estavam transcritos os documentos dos bispos Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino que falavam do julgamento e da condenação pela Justiça militar de Mato Grosso do missionário francês Francisco Jentel, que trabalhava com camponeses nesse estado. No seu manifesto, D. Casaldáliga, bispo da prelazia de São Felix do Araguaia, avisava que o padre Jentel foi “condenado a dez anos de prisão, depois de quase ano e meio de farsa processual” pelo seu trabalho ao lado dos oprimidos. Descrevia nesse documento vários momentos de brutalidade de policiais contra o povo e era pela defesa deste, afirma o bispo, que os membros da Igreja estavam sendo “perseguidos, caluniados, controlados, presos”. Mesmo assim, avisava que iria continuar seu trabalho e pedia, no final do documento, a todos que apoiavam o compromisso da Igreja com o povo que orassem: “porque acreditamos sinceramente que são bem-aventurados aqueles que sofrem perseguição por causa da justiça”¹⁵⁹. Por ter publicado esse manifesto, o coordenador do CEAS, Cláudio Perani foi intimado a comparecer à sede da Polícia Federal para dar explicações.

No momento em que o Centro de Estudos e Ação Social publicava essas denúncias contra o Regime na sua revista, acabava dando uma visibilidade nacional (e também internacional)¹⁶⁰ aos fatos denunciados. Os textos produzidos pelo clero que atacavam as arbitrariedades do Governo dificilmente encontrariam outros espaços para serem publicados por causa da censura aos Meios de Comunicação, ficando com isso restrita a sua divulgação. Porém, o *Centro Social* não publicou apenas documentos da Igreja Católica denunciando as arbitrariedades do Regime nos *Cadernos*, também foram publicados documentos das esquerdas de forma geral.

No caderno 15, estão contidos dois documentos de universitários da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal da Bahia pedindo solidariedade contra a ameaça de expulsão da universidade e cassação por 3 anos do direito de estudar do aluno José Sérgio Gabrielli que estava a apenas 25 dias da conclusão do curso. O estudante, ex-presidente do Diretório Central dos Estudantes (DCE), estava sendo julgado com base no decreto-lei 477¹⁶¹ e, segundo o manifesto, o motivo era “a existência de uma acusação alheia à vida universitária”. Os membros do CEAS diziam

¹⁵⁹“Operação da polícia militar e outras forças armadas na área da prelazia de São Félix – MT”. *Cadernos do CEAS n°26*, Agosto/Setembro, 1973, pp. 57-64.

¹⁶⁰ Os Cadernos do CEAS tinham assinantes também no exterior. Porém, nos relatórios da Equipe de Redação geralmente não colocavam a nacionalidade de origem dos assinantes fora do país.

¹⁶¹ Promulgado em 26 de fevereiro de 1969, esse decreto determinava entre outras punições, a demissão ou dispensa de professor por cinco anos e para os alunos, o desligamento ou proibição de matrícula em instituição de ensino pelo prazo de três anos se fossem presos em “manifestações políticas”.

que esse episódio mostrava “a incongruência de certas normas, que não podem mais ter um valor de lei, quando vão contra direitos da consciência humana”.¹⁶²

Porém, além do cerceamento das liberdades e da violação dos direitos humanos, os membros do CEAS criticavam também fortemente a política econômica adotada pelos militares. Nesse momento, o Brasil vivia o seu “milagre” na economia devido ao crescimento acelerado do país. Aproveitando-se de uma conjuntura internacional favorável e de investimentos do capital estrangeiro, o Brasil teve um desenvolvimento industrial surpreendente e uma participação maior no comércio internacional.¹⁶³ A economia brasileira cresceu rapidamente e os militares construíram um moderno sistema de telecomunicações que integrou quase todo o país. Depois desse período, o Brasil “tornara-se a décima economia mundial, oitava do Ocidente, primeira do hemisfério sul”.¹⁶⁴ Mas, esse desenvolvimento não foi conjugado com uma busca pela equidade social, muito pelo contrário, só fez ampliar as desigualdades. E era essa a principal crítica contida nos *Cadernos* com relação ao modelo econômico brasileiro.

No caderno 21, de outubro de 1972, o CEAS iria demonstrar as fragilidades e os problemas do “milagre brasileiro”, utilizando os dados oficiais publicados no censo demográfico de 1970. Nesse número, os membros da instituição teciam críticas incisivas ao modelo econômico do Regime. Comentavam que “os recenseadores tiveram a cara-de-pau” de ainda perguntar a alguns entrevistados: “Quanto ganha você meu irmão?”. E sarcasticamente eles afirmavam: “E o irmão, na hora, parece não se ter lembrado com muita clareza do milagre brasileiro”. De acordo com os dados do Censo vinha “a constatação global de que as disparidades de renda se aprofundaram na década de 1960 a 1970”. Com os dados apresentados pelo IBGE ficava clara a ampliação das desigualdades sociais, ou seja, “muitos ganham pouco, poucos ganham muito. Mas o Brasil progride”.

Eles também analisavam as desigualdades sociais com uma perspectiva regional. Apesar de pequenos setores na região Norte e Nordeste gozarem “dos altos rendimentos dos extratos superiores do Rio e de São Paulo”, os estados do Nordeste continuavam tendo “mais de cinquenta por cento dos trabalhadores na faixa ínfima de rendimentos mensais”. O que eles observaram que não havia exceção para nenhuma região brasileira

¹⁶² “Decreto 477”. *Cadernos do CEAS*, n°15. Novembro de 1971, pp 59-61.

¹⁶³ Luiz Carlos PRADO e Fábio Sá EARP, “O milagre brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973)”. In: Jorge FERREIRA e Lucilia de Almeida Neves DELGADO, *O Brasil Republicano*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, pp.222-228.

¹⁶⁴Elio GASPARI, “A Ditadura Escancarada”. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p.208.

era em relação à concentração de renda, pois, “em todas as regiões, quando comparamos 1970 com 1960, constatamos um agravamento das disparidades entre as classes. (...) É a superfície do nosso desenvolvimento”.¹⁶⁵

A partir de meado da década de 1960, a Bahia passou por um crescimento econômico devido aos investimentos feitos pelo Governo Federal. A instalação do Centro Industrial de Aratu (CIA) e o Complexo Petroquímico de Camaçari (COPEC) promoveram um crescimento acelerado para o estado.¹⁶⁶ Porém, como aconteceu em nível nacional, o desenvolvimento econômico na Bahia não estava conjugado com um desenvolvimento social da população. Isso ficava claro na análise feita da Bahia, no final da década de 60, pelos jesuítas do CEAS para o *Survey* da vice-província:

Em síntese, o setor social constitui para a Igreja um dos apelos mais urgentes, pois, de regra geral na Bahia o desenvolvimento econômico caminha muito mais rapidamente do que o desenvolvimento social e humano, aumentando a marginalização das massas rurais e urbanas.¹⁶⁷

O Centro de Estudos e Ação Social era (e é) uma instituição que tinha (e tem) como objetivo principal a luta pela promoção humana. Para os membros desse Centro, o Regime militar era um empecilho ao seu objetivo, pois desde que os militares assumiram o poder, as condições de vida da maioria da população tinham piorado, sejam por causa da restrição às liberdades e da violação dos direitos humanos ou por causa de um modelo econômico que enriquecia poucos, deixando a grande maioria da população em situação de pobreza. Por isso, para que o objetivo central do CEAS fosse alcançado (a promoção humana), era condição *sine qua non* o fim da ditadura militar.

Uma Igreja a Caminho do povo: A apreensão do Caderno 27

Por que o CEAS nunca foi invadido pelos militares? Esta é uma questão que tem de ser formulada e respondida quando se olha a trajetória percorrida pelo CEAS na oposição a ditadura militar. Essa pergunta foi feita a todos os membros que foram

¹⁶⁵ CEAS, “A repartição do bolo: fatias e migalhas”. *Cadernos do CEAS n° 21*, outubro 1972, pp.1 - 37.

¹⁶⁶ CEPLAB, “Economia Baiana: Subsídios para um plano de governo”, 1978, pp.20-22.

¹⁶⁷ *Survey – Relatórios finais – Vice-Província da Bahia s.j. 1969*. (sublinhado no original). (Arquivo do COHIBA – Residência dos Padres).

entrevistados. As hipóteses levantadas ¹⁶⁸ por eles seguiram a mesma direção. Para Luis Antonio Amorim de Aguiar, se o CEAS não fosse “uma instituição ligada à Igreja Católica, aquilo tinha sido fechado”. Ele também fez questão de ressaltar o contacto do CEAS com o prelado da diocese de Salvador: “Nós tínhamos a bênção protetora de um Cardeal conservador e íntimo da ditadura”. ¹⁶⁹ As respostas dos outros membros ressaltaram um desses aspectos. Queria levantar uma outra hipótese para complementar com as que foram colocadas pelos entrevistados.

Em 8 de agosto de 1968, a polícia militar baiana invadia o Mosteiro de São Bento para prender estudantes que o abade D. Timóteo Amoroso Anastácio estava protegendo após uma manifestação estudantil. Essa invasão ao Mosteiro causou uma indignação muito forte em vários setores da sociedade baiana. Os policiais que invadiram o Mosteiro ficaram conhecidos como os “novos holandeses”, pois, antes desse episódio, o Mosteiro de São Bento só tinha sido invadido pelos holandeses no século XVII. ¹⁷⁰

Então, para os militares invadirem outra instituição católica em Salvador, sem um bom motivo, era criar um conflito muito sério com a Igreja local. Não se deve esquecer que o *esprit de corps* dentro dessa instituição é muito forte. E como indicou Luis Antônio Amorim de Aguiar, os dois Cardeais que comandaram a diocese de Salvador desde o AI-5 (D. Eugênio Sales e depois D. Avelar Brandão), mantiveram sempre uma porta aberta para o diálogo com os militares, mesmo no período mais tenso das relações entre a Igreja e o Estado. Tanto D. Eugênio quanto D. Avelar evitavam fazer críticas públicas ao Regime como outros membros do episcopado faziam e tinham o apreço de alguns setores das Forças Armadas. ¹⁷¹

Apesar dos militares nunca terem invadido o CEAS, era evidente que eles estavam vigiando a instituição, e os próprios membros sabiam disso. O padre Cláudio Perani relatou dois acontecimentos que não deixavam dúvidas sobre isto. Certa vez, ele foi fazer uma ligação e quando colocou o telefone no ouvido escutou: “Alô, aqui [é da]

¹⁶⁸ Lembrando que permanecendo os arquivos da polícia política na Bahia indisponíveis aos pesquisadores, para essa pergunta só se podem ser construídas hipóteses.

¹⁶⁹ Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar (25-11-06).

¹⁷⁰ O abade do Mosteiro de São Bento, em Salvador, foi um dos principais representantes da Igreja Católica na resistência à ditadura militar na Bahia. Sobre a atuação dele durante o período e sobre a invasão ao Mosteiro, ver o livro organizado por Joviniano CARVALHO NETO, “D. Timóteo. Presença histórica”, 1996 e o livro de Eduardo Diogo TAVARES, “O milagre de Dom Amoroso”, 1995.

¹⁷¹ Para a tentativa de diálogo de D. Eugênio Sales com os militares, ver Kenneth P. SERBIN, “Diálogos na Sombra”. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. No capítulo 4 será detalhada a relação de D. Avelar com os militares.

IIª Seção”, depois o telefone ficou mudo. Por esse erro, os membros do CEAS tiveram a certeza que estavam com o telefone grampeado (a IIª Seção do Comando Geral do Exército era onde funcionava o DOI-CODI em Salvador).¹⁷² Outra ocasião diz respeito às correspondências que chegavam ao CEAS. Os militares sempre interceptavam as cartas que iam para a instituição para ter conhecimento do seu conteúdo, depois enviavam todas juntas. Porém, um dia, por engano, as cartas que eram endereçadas ao CEAS foram entregues no Mosteiro de São Bento, e as do Mosteiro entregues no CEAS. Cláudio Perani teve que ir ao Mosteiro para trocar as correspondências.¹⁷³ Esses fatos mostravam como agentes do Estado violavam o direito ao sigilo telefônico e ao da correspondência sem o menor problema durante o Regime militar.

O conflito maior do CEAS com os militares por causa dos *Cadernos* se deu em 1973, com a publicação do número 27 intitulado *Uma Igreja a caminho do povo*. Nesse caderno estava reproduzido na íntegra os manifestos *Eu ouvi os clamores do meu povo*, documento assinado pelos Superiores e bispos do Nordeste e *Marginalização de um povo*, documento assinado pelos bispos do Centro-Oeste; além de um pronunciamento de D. Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, feito em 5 de maio de 1973, intitulado *São Paulo, Capital do trabalho, chamada a ser Modelo de Justiça*. Antes de analisar o conteúdo deste caderno, torna-se necessário sabermos como estes documentos foram pensados para vermos como setores da Igreja Católica, a nível nacional, estavam se articulando para resistir aos militares.

No início da década de 1970, existiu um grupo de padres, bispos e leigos que se reunia para pensar que tipo de ação pastoral a Igreja tinha que desenvolver durante o Regime militar. Esse grupo se colocava à margem da CNBB. Fazia parte deste grupo D. Tomás Balduino; D. Antonio Fragozo; D. Pedro Casaldáliga; D. Timóteo Amoroso; o padre Agostinho Pretto, da Ação Católica Operária (ACO); Ivo Poletto, que se tornaria o primeiro secretário da Comissão Pastoral da Terra (CPT); entre outros. Em janeiro de 1973, D. Tomás Balduino com sua equipe percorreu várias capitais para pensar, de forma coletiva, uma maneira de responder ao endurecimento da Ditadura. Em Salvador, alguns encontros deste grupo ocorreram no CEAS.¹⁷⁴

¹⁷² Essa mesma história foi relatada na entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar (25-11-06).

¹⁷³ Entrevista com padre Cláudio Perani (20-01-06).

¹⁷⁴ Não existe nenhum trabalho acadêmico a respeito deste grupo. Tomei conhecimento destas reuniões através da entrevista com Cláudio Perani. Tem uma breve passagem sobre este Grupo no livro organizado pelo Instituto Nacional de Pastoral, “Pastoral da Igreja no Brasil nos Anos 70. Caminhos, experiências e dimensões”. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994, p.132.

A partir desta iniciativa foi que surgiu a idéia de publicar três documentos: um sobre a situação das classes populares no Nordeste, outro sobre a situação camponesa do Centro-Oeste e mais um, em São Paulo, sobre a questão operária. Todos os três deveriam ser lançados no mesmo dia, no 25º aniversário da “Declaração Universal dos Direitos do Homem” da Organização das Nações Unidas. O documento do Nordeste ficou sob a responsabilidade de um grupo de Recife, liderado pelo padre Humberto Plumm que tinha o apoio de D. Helder Câmara e de um grupo de Salvador formado pelos membros do CEAS, do Mosteiro de São Bento e do grupo *Moisés*.¹⁷⁵ Depois deste trabalho concluído, começou-se a busca pelas dioceses do Nordeste para que os superiores e bispos assinassem o manifesto. Muitos se recusaram a assinar o documento, inclusive o arcebispo de Salvador, D. Avelar Brandão Vilela, como afirmou Cláudio Perani.¹⁷⁶

Os provinciais dos jesuítas da Bahia, Tarcísio Botturi e o de Recife, Hindenburgo Santana assinaram o manifesto junto com o abade D. Timóteo Amoroso e o arcebispo D. Helder Câmara. Além deles, mais 14 religiosos (entre bispos e provinciais) assinaram o documento. Depois das assinaturas dos bispos e Superiores, o documento que foi intitulado *Eu ouvi os clamores do meu povo* foi levado ao Mosteiro de São Bento para ser impresso na gráfica beneditina. Porém, os militares ficaram sabendo da existência deste documento antes dele ser lançado. Como demonstraram os jornalistas Paloma Varón e Francisco Cláudio, antes do lançamento do manifesto que estava previsto para 6 de maio de 1973, a imprensa já estava recebendo o aviso de que era proibida a sua divulgação desde o dia 2 de maio.¹⁷⁷ No dia previsto, apenas o documento de São Paulo não ficou pronto para o lançamento, sendo substituído por um pronunciamento feito no dia anterior, na rádio *9 de julho*, por D. Paulo Evaristo Arns.

No documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*, setores da Igreja Católica do nordeste denunciavam a situação de penúria que passava a maioria da população dessa região. Eles demonstravam isso utilizando os dados oficiais da SUDENE e do Censo do IBGE de 1970. Lembravam que a fome assumia nessa região “características epidemiológicas” e afirmavam que “o subdesenvolvimento continua sendo a nota

¹⁷⁵ O grupo *Moisés* era formado por padres e leigos que se reuniam para se organizarem e promoverem uma resistência aos militares. Os membros do CEAS que faziam parte desse grupo foram os jesuítas Cláudio Perani, Andrés Mato e Gianfranco Confalonieri e os leigos Joviniano Neto e José Crisóstomo. Sobre a história do grupo *Moisés*, ver Paloma VARÓN e Francisco CLAÚDIO. “Rumo à terra prometida - A trajetória do grupo *Moisés*”. Salvador: UFBA, 2001.

¹⁷⁶ Entrevista com padre Cláudio Perani (20-01-06).

¹⁷⁷ Paloma VARÓN e Francisco CLAÚDIO. “Rumo à terra prometida - A trajetória do grupo *Moisés*”, 2001, p.36.

característica mais importante do Nordeste”. Criticavam o “milagre brasileiro” por ter aumentado a concentração de renda no país, defendiam a “propriedade social dos meios de produção” e expressavam uma crítica incisiva aos militares com relação à violação dos direitos humanos. O *Eu ouvi os Clamores do meu povo*, “o documento mais radical que uma força política não clandestina jamais ousara publicar desde 1964”,¹⁷⁸ denunciava:

A inviolabilidade do lar, o “habeas Corpus”, o sigilo da correspondência, as liberdades de imprensa, de reunião e de livre expressão do pensamento, são direitos que foram subtraídos ao povo. A liberdade sindical e o direito de greve foram arrebatados à classe operária.

Para conter resistências a tais condições de opressão e injustiça, a violação desses direitos humanos é excedida por atos de violência ainda maior. O **terrorismo oficial** instituiu o controle através da espionagem interna e da polícia secreta recorrendo com frequência à tortura e ao assassinato.¹⁷⁹

O manifesto assinado pelos bispos do Centro-Oeste foi denominado *Marginalização de um povo* e também estava proibido de ser mencionado pela imprensa nacional.¹⁸⁰ Esse documento que foi feito pela Igreja Católica do Centro-Oeste teve uma repercussão imensa e também foi influenciado pelo CEAS. Diferentemente do manifesto da Igreja do Nordeste, em que o CEAS teve uma participação direta na construção do próprio documento, no manifesto da Igreja do Centro-Oeste, o CEAS teve uma influência indireta. Esse documento é muito baseado nos textos dos Cadernos do CEAS,¹⁸¹ demonstrando, assim, que os *Cadernos* já tinham se tornado, nesse momento, uma referência teórica para a Esquerda Católica no Brasil.

Nesse documento foi utilizada uma linguagem mais coloquial que no documento do Nordeste. Os membros da Igreja criticavam a pobreza em que viviam os camponeses da região. Afirmavam que ao povo era negado os seus direitos e quando se procurava esclarecer os lavradores, taxava-se logo este trabalho de “subversão”. No manifesto era criticada a estrutura fundiária no Brasil, defendendo-se uma Reforma Agrária imediata.

¹⁷⁸ Márcio Moreira ALVES, “A Igreja e a política”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 257.

¹⁷⁹ “Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo”, *Cadernos do CEAS*. n.º 27, outubro de 1973, pp. 37- 59. (negrito meu).

¹⁸⁰ Para ver a proibição ao manifesto: Paolo MARCONI, “A Censura Política na Imprensa Brasileira”. São Paulo: Global editora, 1980, p.257.

¹⁸¹ Para se ter uma idéia da influência dos Cadernos do CEAS nesse documento, das 82 notas de rodapé, 21 são referentes a textos dos Cadernos do CEAS.

E propunha como solução para o problema da miséria, a superação da propriedade privada dos meios de produção, pois, “é preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria”.¹⁸²

Esses documentos tiveram uma grande repercussão internacional, porém, no Brasil, por causa da censura, seu impacto foi restrito. Por isso, os membros do *Centro Social* resolveram publicar os dois manifestos, junto com a alocução de D. Paulo Evaristo Arns, no caderno 27, de outubro de 1973. A publicação desses documentos foi um exemplo claro de afronta aos militares e coragem feitos pelos membros do CEAS, pois, como vimos, esses manifestos estavam proibidos de serem publicados; mesmo assim, o CEAS resolveu incorporá-los na sua revista. Porém, essa “afronta” teria um preço a ser pago.

Quando o CEAS começou a enviar os exemplares do caderno 27 para os assinantes, eles foram apreendidos pela Polícia Federal nos Correios. Esse número foi proibido de ser vendido pela instituição. O Centro de Estudos e Ação Social sofreu a ameaça de ser proibida a publicação dos *Cadernos*. O coordenador do CEAS, Cláudio Perani foi resolver o impasse na sede da Polícia Federal e a solução proposta foi que a partir do próximo número, um exemplar tinha que ser sempre enviado para a Polícia Federal.

Porém, inicialmente além dos cadernos do CEAS serem enviados à Polícia Federal, o CEAS ficou recebendo os chamados “bilhetinhos” da Censura Federal. Esses “bilhetinhos” eram censuras escritas enviadas à Imprensa, informando o que não poderia ser publicado pelos Meios de Comunicação. Foram encontradas nos arquivos do CEAS, 28 censuras por escrito que datam do final de 1973 até o final do ano de 1974. Nesse material estão demonstradas algumas das preocupações do Governo naquele momento.

Entre as censuras encontradas, existe uma que proíbe qualquer matéria ou propaganda paga sobre a peça teatral “Calabar” de Chico Buarque, outra diz que o noticiário sobre atividades estudantis “em qualquer área do território nacional” era também proibido. Existem censuras proibindo a divulgação de comentários sobre os indicados ao ministério pelo presidente Ernesto Geisel, sobre o padre Jentel ou “assunto a ele vinculado direta ou indiretamente”, ao manifesto do “grupo autêntico” do MDB, a

¹⁸² “Marginalização de um Povo”, *Cadernos do CEAS*. N° 27, outubro de 1973, pp.7-36.

captura e mortes de presidiários foragidos em Goiânia, à política salarial do governo, entre outros assuntos. Eles receberam uma censura que os proibiam de falar “sobre a suspensão da censura” atribuída a Golbery do Couto e Silva. E também constava a censura que foi emitida para quase todos os órgãos de Imprensa do país:

DE ORDEM SUPERIOR, REITERO TOTAL PROIBIÇÃO, POR TEMPO INDETERMINADO, QUALQUER MATÉRIA, ATRAVÉS [DOS] MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL, ESCRITO, FALADO E TELEVISADO, SOBRE DOM HELDER CÂMARA.

Salvador, 08 de fevereiro de 1974.¹⁸³

Mesmo depois que os Cadernos do CEAS começaram a ter de ser enviados a Polícia Federal, continuou a publicação de artigos e textos que criticavam fortemente o Governo militar. Porém, os documentos que criticavam mais explicitamente a violação dos direitos humanos e o problema da tortura foram inicialmente suspensos. Mas, ainda durante a segunda metade da década de 1970, o CEAS voltaria a criticar o Governo por causa da tortura e da violação dos direitos humanos (porém, agora o país estava sob a liberalização política promovida pelo general Ernesto Geisel). Nos *Cadernos* se mantiveram sempre uma postura muito crítica ao Regime militar.

O caderno 28 foi todo dedicado à Amazônia. Essa região estava passando sob o impacto de grandes transformações naquele período. No artigo *A Amazônia e o Nordeste*, criticava-se o Plano de Integração Nacional (PIN) do Governo Federal que tinha como objetivo criar uma série de infra-estruturas no Nordeste e Amazônia no período de 1970 a 1974. Os defensores desse plano pretendiam povoar a Amazônia aproveitando-se dos trabalhadores nordestinos que seriam emigrados para a região amazônica que era pouco povoada. Porém, segundo os membros do CEAS, “o Nordeste e a Amazônia já conheceram esse tipo de intercâmbio de populações” e “acabaram sempre num completo fracasso”, pois essa integração não era feita para os homens, mas sim para o Capital.¹⁸⁴

No texto *O sentido político da Transamazônica*, eles analisavam a construção da Transamazônica e foram enfáticos em derrubar a versão do Governo Federal de que a construção dessa rodovia teria um sentido de integrar a região amazônica ao resto do Brasil. Eles afirmavam que a Transamazônica não passava de “um símbolo” que

¹⁸³ Censuras Federais. (sublinhado no original). (Arquivo do CEAS).

¹⁸⁴ CEAS, “Amazônia e o Nordeste”, *Cadernos do CEAS* n°28, dezembro de 1973, pp.1-6.

exerceria “um forte poder emocional” pela idéia de integração nacional, servindo assim para o Governo aumentar sua popularidade. E finalizavam o texto concluindo:

A Transamazônica faz parte de uma política mais geral que consiste em ocultar as divisões, as lutas e as grandes disparidades que existem no país, entre as diferentes classes, dando a todos a impressão de uma certa participação no desenvolvimento nacional, sem ferir os interesses dos privilegiados.¹⁸⁵

Lendo os *Cadernos* percebemos que, mesmo depois de terem sido obrigados a serem enviados à Polícia Federal, continuaram sendo feitas críticas contundentes ao Governo nas questões políticas, sociais e econômicas. Os próprios membros reconheceram que a Censura não foi intensa contra os textos produzidos nos Cadernos do CEAS. Uma das explicações para isso, talvez seja o fato de os *Cadernos* terem uma linguagem mais acadêmica, atingindo um público mais reduzido (geralmente formado por intelectuais, religiosos, professores, universitários, agentes de base e profissionais liberais).¹⁸⁶ Porém, os setores que liam os Cadernos do CEAS eram formadores de opinião e tinham uma grande influência e representação junto à sociedade civil. Evidentemente, que isso desagradava aos militares.

A tentativa de expulsão dos padres Cláudio Perani e Andrés Mato

Quando o general Ernesto Geisel assumiu a presidência da República em 15 de março de 1974, começou o processo conhecido como “distensão”. Geisel pretendia promover uma liberalização gradual do Regime militar depois do período autoritário do governo Médici. O general-presidente desejava aumentar lentamente o espaço de participação política de alguns setores da sociedade, porém, sem prejudicar o controle exercido pelos militares nesse processo. E como defendiam os partidários do Governo essa distensão tinha que ser “lenta, gradual e segura”.

Ernesto Geisel teve de enfrentar a oposição de setores militares que não concordavam com a distensão feita pelo presidente. Geisel também endureceu contra a oposição civil que lutava por uma maior participação política e por maior liberdade. Em

¹⁸⁵ CEAS, “O sentido político da Transamazônica”, *Cadernos do CEAS* n°28, dezembro de 1973, pp.78-81.

¹⁸⁶ Em 1973, os Cadernos do CEAS tinham uma tiragem de 2000 exemplares para cada número. *Centro de Estudos e Ação Social – Relatório de Atividades 1973*. (Arquivo do CEAS)

várias ocasiões, ele usou os poderes excepcionais que o AI-5 lhe outorgava. Em certos momentos, ele parecia retroceder no processo que ele mesmo ajudara a criar. Segundo o jornalista Elio Gaspari, “esses sinais contraditórios refletiam o tipo de controle que Geisel procurava manter sobre o processo político”. Colocando-se como árbitro do processo da transição, Geisel “queria a distensão desde que tivesse a prerrogativa de dizer qual, como e quando”.¹⁸⁷

Os membros do CEAS se mostraram sempre críticos a essa distensão construída por Ernesto Geisel. Em 1974, eles comentavam a atitude de “aparente diálogo” que o Governo queria promover com a Igreja Católica no editorial *Igreja e Estado: Os primeiros sinais de paz?* Nesse texto, eles relatavam encontros e reuniões entre as cúpulas das duas instituições. Mesmo antes da posse de Geisel, seu braço-direito, o general Golbery do Couto e Silva já tinha se encontrado com alguns bispos. Porém, os membros do CEAS afirmavam que apesar dos contactos entre as várias autoridades: “não podemos alimentar esperanças”. Alertavam que apesar da prometida liberalização do Regime, prisões e censuras continuavam, por isso, “o único e verdadeiro caminho ao diálogo deve ser o da solidariedade ativa com as classes mais pobres”.¹⁸⁸

Os integrantes do CEAS não acreditavam no diálogo com os militares (e nem pretendiam). Eles aproveitaram o momento de liberalização do Regime militar para apoiar a organização dos vários segmentos das esquerdas e dos Movimentos Sociais para pressionarem o Governo para que se concretizasse uma efetiva redemocratização do país o mais rápido possível.

No editorial *Ano Santo, Caminho de Reconciliação*, de 1975, o CEAS fazia uma defesa em favor de uma anistia aos presos políticos. Criticava a postura do governo de afirmar que no país não existiam *presos políticos*, mas sim, *subversivos*. Eles afirmavam que os prisioneiros políticos existiam, e que “às vezes, desaparecem e as próprias autoridades judiciárias se embaraçam na explicação do desaparecimento”. Então, eles defendiam uma anistia. Porém, esse ato só teria significado se fosse um passo efetivo para o caminho de um Regime democrático com a participação ativa do povo, pois:

A concessão da anistia implica em mudanças no ambiente político.

Na aceitação, por exemplo, de que idéias só se vencem com idéias (...)

¹⁸⁷ Elio GASPARI, “A Ditadura Encurralada”. São Paulo: Companhia das letras 2004, p.35.

¹⁸⁸ CEAS, Editorial. “Igreja e Estado: Os primeiros sinais de paz?”. *Cadernos do CEAS*, n°33, set/out 1974, pp: 1-3.

Anistia só leva à reconciliação se implicar aceitação de maior debate e participação.

Na verdade, ao solicitarmos a anistia, não estamos pedindo apenas liberdade para alguns brasileiros, mas liberdade para todos os brasileiros.¹⁸⁹

Apesar da liberalização do Regime, o clima de insegurança era muito grande naquele momento. A violência contra a oposição ainda era a tônica dos setores da repressão. No período de 1975-76, as forças da repressão começaram uma perseguição aos membros do PCB e PC do B. Operações de busca e prisões ocorreram em várias cidades do país. Dessas operações culminou no assassinato do jornalista Vladimir Herzog, no 2º Exército, em São Paulo, onde morreria alguns meses depois, o operário Manuel Fiel Filho. Em dezembro de 1976, ocorreria o “Massacre da Lapa”, quando militantes do PC do B foram mortos pelos militares. Nesse mesmo ano foram enviadas uma bomba que explodiu no edifício da Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e outra, que não chegou a ser detonada, foi encontrada na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).¹⁹⁰

Esses acontecimentos descritos demonstravam que o terrorismo contra setores civis organizados de oposição ainda estava muito presente. Nesse momento histórico, o Movimento Estudantil baiano começava a se reorganizar e a pressionar por melhorias no ensino e por maior liberdade. Em 1975, ocorreu uma greve de grande proporção na UFBA que quase parou a universidade por completo. Esta paralisação é considerada como a 1ª grande greve estudantil depois de 1968. Por essa greve, os estudantes foram ameaçados de expulsão baseado no Decreto-Lei 477. Um líder estudantil comentou como foi tratado o caso pelas autoridades: “As unidades da UFBA foram ocupadas por tropas do Exército (...) Muitos líderes tiveram que fugir de Salvador, pois passaram a ser caçados pela repressão”.¹⁹¹ Esse relato demonstra que a violência contra as mobilizações civis não eram situações do passado.

Nesse momento de reorganização de setores da sociedade durante a ditadura militar, o CEAS também teve um papel muito importante. O *Centro Social* serviu como um local de aglutinação das esquerdas e dos trabalhadores que quisessem se organizar

¹⁸⁹ CEAS, Editorial. “Ano Santo, Caminho de Reconciliação”. Cadernos do CEAS, nº36, março/abril 1975, pp: 1-3. (sublinhados no original).

¹⁹⁰ Francisco Carlos Teixeira da SILVA, “Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985”. In: Jorge FERREIRA e Lucilia de Almeida Neves DELGADO, *O Brasil Republicano*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, pp.264-266.

¹⁹¹ Apud. Silvio C. S. BENEVIDES, *Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder*. Salvador: UFBA, 1999, p. 91.

para pressionar a ditadura por maior liberdade ou para lutar por melhores condições de vida. Durante todo o período do Regime militar, o CEAS sempre cedeu a sua sede para reunião de vários segmentos civis. Porém, pelo menos desde 1977, até o meado da década de 1980, isso se tornou uma prática constante. Na sede do *Centro Social* ocorreram inúmeras reuniões feitas por dezenas de organizações. Desde o Comitê Brasileiro pela Anistia, o Trabalho Conjunto, a Comissão Pastoral da Terra, até grupos de bairros, metalúrgicos, trabalhadores rurais, professores universitários, estudantes, jornalistas, entre muitos outros, se reuniram no CEAS. Desde 1979, pelo menos, ocorriam duas reuniões por semana na sede do *Centro Social* dos mais variados grupos de esquerda ou de trabalhadores.¹⁹²

Como afirmou uma líder estudantil que viria a fazer parte do *Centro Social*: “Várias reuniões do Movimento Estudantil que eram proibidas na universidade, a gente podia fazer dentro do CEAS”.¹⁹³ O *Centro Social* também teve participação na fundação de partidos de oposição à ditadura.¹⁹⁴ Como disse Jorge Almeida, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) na Bahia e que nunca foi membro do *Centro Social*, o CEAS deu um auxílio muito importante ao partido, no sentido em que algumas das reuniões para a fundação do PT ocorreram na sede da instituição.¹⁹⁵ Os documentos internos do CEAS demonstram que o PT foi o partido que mais utilizou a sede da instituição naquele período. No entanto, não se deve imaginar que o CEAS tivesse uma vinculação partidária com o Partido dos Trabalhadores, pois, o recém criado PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro também se reuniu na sede do *Centro Social*. O que explicaria isso? Por que esses vários setores da esquerda e dos Movimentos populares se reuniam na sede do CEAS?

Devemos lembrar como foi demonstrado anteriormente, que apesar da liberalização política promovida pelos militares, o clima de insegurança era muito grande. A repressão continuava sendo usada contra setores civis que se organizassem contra o Governo, seja para lutar por melhores condições de vida ou para lutar pela volta ao Regime democrático. As prisões e invasões eram rotineiras. Então, esses setores viam no CEAS um *lugar seguro* contra a repressão dos militares. Evidente que

¹⁹² As reuniões desses vários grupos estão relatadas nos *Boletins Informativos e Atividades do CEAS* de 1977 a 1985.

¹⁹³ Entrevista com Elsa Kraychete (1-12-06).

¹⁹⁴ Em 1979, o Governo militar extinguiu os dois partidos existentes, a ARENA e o MDB, e possibilitou a criação de outros partidos.

¹⁹⁵ Entrevista com Jorge Almeida (1-02-07). Ele afirmou que por volta do ano de 1979, Luís Inácio da Silva, o Lula, veio a Salvador para tentar organizar a fundação do PT no Estado. E esta reunião ocorreu no CEAS.

durante uma ditadura, dificilmente existiria um lugar totalmente seguro. Porém, esses setores percebiam que a ligação orgânica do CEAS com a Igreja Católica oferecia uma maior proteção contra a ação dos militares do que em outros lugares. O fato é que durante o Regime militar, em momento algum, o CEAS foi invadido. Porém, isso não implica dizer que a repressão não fosse chegar a alguns dos seus membros.

No dia 28 de outubro de 1978, o jesuíta italiano Cláudio Perani estava voltando de uma viagem à Europa onde tinha participado de um Encontro de Jesuítas na Itália. Quando chegou ao aeroporto internacional 2 de Julho, em Salvador, por volta das 5 horas e 30 minutos, foi impedido de deixar o local. Os policiais disseram que o nome dele constava em uma lista de 1500 pessoas proibidas de regressar ao Brasil. A Polícia Federal queria que Perani retornasse imediatamente para a Itália na mesma aeronave. Porém, segundo o jesuíta, o comandante do avião disse que não tinha condições naquele momento de retornar.¹⁹⁶ Então, o padre teve que ficar isolado na sala VIP do aeroporto. Nesse ínterim, ele conseguiu avisar da sua detenção a um inaciano que o esperava, que tratou logo de avisar a Ordem dos Jesuítas. O provincial ligou para D. Timóteo Amoroso e D. Avelar Brandão para informar do ocorrido e para pedir ajuda para uma solução do problema.

Quando ficou sabendo do acontecido, a atitude do Cardeal de Salvador foi enérgica. Imediatamente ligou para Brasília para entrar em contacto com o ministro da Justiça Armando Falcão. Mas, não conseguiu, uma vez que naquele momento, Falcão estava no Ceará. D. Avelar entrou em contacto, então, com o coronel Rubem Ludwig, assessor de imprensa da presidência da República. Mesmo sem nenhuma solução para o caso tomada, o Cardeal foi pessoalmente ao aeroporto para trazer Cláudio Perani. Nesse momento, já era preparada uma manifestação pelos integrantes do Trabalho Conjunto¹⁹⁷, do movimento pela Anistia e de colégios religiosos. D. Avelar procurou no aeroporto o superintendente da Polícia Federal Hélio Romão para tentar solucionar o caso. Depois de cinco horas detido no aeroporto, o padre Perani pôde sair junto com D.

¹⁹⁶ Entrevista com padre Cláudio Perani (20-01-06).

¹⁹⁷ O “Trabalho Conjunto de Salvador” surgiu oficialmente em 1976. Era formado por várias entidades de profissionais liberais e membros ligados a Igreja Católica. Esse organismo buscava apoiar as associações de bairros e comunidades pobres na luta por melhores condições de vida. O CEAS também chegou a integrar o Trabalho Conjunto. Ver, Maria Victória ESPÍNEIRA, “O partido, a Igreja e o Estado nas Associações de Bairros”. Salvador: Edufba, 1997, pp.46-53.

Avelar. A Polícia Federal alegou, naquele momento, que tinha sido um “equivoco” a detenção do jesuíta, fruto de uma confusão nos nomes.¹⁹⁸

Ao chegar à sede do CEAS e receber o apoio dos colegas, ele concedeu uma entrevista coletiva para comentar o caso. Cláudio Perani que estava no Brasil desde 1962 e que já tinha tido seu pedido de naturalização negado pelo Governo, afirmou-se surpreso: “Eu não sabia que havia alguma coisa contra mim.” Demonstrou que mesmo com a propaganda abertura política, vivia-se ainda um clima de medo no país, pois, “de repente não somos mais nós a resolvermos sobre nossas vidas. É um coronel, outras pessoas. Isso cria uma grande insegurança”, e conclui : “Eu tenho amigos importantes, mas fico imaginando o que ocorre com os operários e camponeses que enfrentam estas situações sem ninguém a olhar por eles. Foram horas angustiantes as que passei”.¹⁹⁹

Alguns dias depois o departamento da Polícia Federal confirmou que havia realmente uma ordem do Ministério da Justiça no sentido de prender o jesuíta Cláudio Perani no aeroporto. Alertava que ele poderia ser expulso do país a qualquer momento.²⁰⁰ Mas com os contactos mantidos por D. Avelar, em Brasília, esse assunto foi encerrado. O padre Perani recebeu uma carta de apoio com dezenas de assinaturas (iniciada pela de D. Avelar) do secretariado Regional da CNBB encorajando-o: “Queremos dizer-lhe que estamos a seu lado” e pedia a ele para continuar buscando a “força que vem da palavra do Deus que liberta”.²⁰¹

Menos de um ano após o ocorrido com Cláudio Perani, mais um inaciano do CEAS sofreria ameaça de expulsão. Dessa vez foi o jesuíta espanhol Manuel Andrés Mato. Quando o padre Andrés foi à superintendência da Polícia Federal para pegar um visto de saída do Brasil para viajar à Lima, no Peru, onde iria participar de um congresso dos jesuítas, tomou conhecimento de que tinha sido instaurado um inquérito visando sua expulsão do país. Imediatamente informou ao provincial dos jesuítas Dionísio Sciuchetti que tratou de entrar em contacto com D. Avelar Brandão e com a CNBB. Das negociações iniciais foi permitida a ida de Andrés ao encontro, com a certeza de que ele poderia retornar ao país para depor sobre o processo de expulsão contra ele no dia 2 de outubro. Um jornal chegou a afirmar que o processo de expulsão contra o jesuíta era “por práticas e ideologias subversivas”.²⁰²

¹⁹⁸ *Jornal Tribuna da Bahia* 30/10/1978.

¹⁹⁹ *Jornal da Bahia*. 29/10/1978.

²⁰⁰ *Jornal da Bahia* 01/11/1978.

²⁰¹ Carta da CNBB – *Secretariado Regional Nordeste III*. 10/11/1978 (Arquivo do CEAS).

²⁰² *Jornal Tribuna da Bahia* 29/09/1979.

O inaciano Andrés Mato já tinha sofrido a repressão dos militares em outro momento. Ele chegou ao Brasil, em 1959, onde se ordenou padre em 1962. Ele lecionou na Universidade do Rio dos Sinos (UNISINOS) pertencente à Companhia de Jesus, no Rio Grande do Sul, no início da década de 60. A partir de 1967, começou a ensinar História do Pensamento Social Contemporâneo na Universidade de Brasília, e logo depois, passou a integrar o corpo docente do IBRADES – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento, o CIAS da província do Brasil Centro-Leste dos jesuítas, no Rio de Janeiro, em 1969.

Andrés estava no IBRADES, quando a instituição foi invadida pela primeira vez por militares e agentes do DOPS, no dia 28 de setembro de 1970. No momento da invasão, ele estava ministrando aula sobre “teoria marxista”, enquanto, os militares prendiam integrantes ligados à Juventude Operária Católica (JOC). Na segunda invasão, em 7 de outubro do mesmo ano, ao instituto dos jesuítas, em que eles detiveram o secretário-geral da CNBB, D. Aloísio Lorscheider, vistoriaram o quarto do padre Andrés e de outros jesuítas, deixando sua biblioteca praticamente vazia.²⁰³ Logo depois, ele foi interrogado pela Polícia Federal do Rio de Janeiro, mas liberado por falta de provas.

Após esses acontecimentos ficou decidida a ida do padre Andrés para o Centro de Estudos e Ação Social. Mesmo no *Centro Social*, Andrés continuou sendo vigiado pelos militares. O coordenador Cláudio Perani afirmou, que em algumas ocasiões, em que ele foi convocado pelos militares para dar esclarecimentos sobre a atuação do CEAS, o assunto recaía sobre Andrés Mato. Certo dia, um comandante militar começou a ler conversas de Andrés ao telefone que tinham sido grampeadas. O comandante afirmava ao coordenador do CEAS que Andrés era comunista.²⁰⁴

No momento em que o CEAS tomou notícia do processo de expulsão contra o jesuíta, escreveu uma nota pública entregue a imprensa comentando o fato. Eles afirmavam que o caso do Padre Andrés “evidencia uma das restrições da anistia concedida pelo governo”, posto que além de “não reintegrar os que já foram punidos, como ainda se procura dar curso a processos dessa natureza”.²⁰⁵ O presidente do

²⁰³ As informações sobre as duas invasões do IBRADES, *Relatório dos Acontecimentos. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento - IBRADES*. (Arquivo Pessoal do Padre Andrés Mato). Essas invasões ocorridas na instituição estão relatadas também no livro organizado por Fernando PRANDINI, Victor PETRUCCI e Frei Romeu DALE, “As relações Igreja-Estado no Brasil” – volume3. São Paulo: Loyola, 1987, pp.36-39.

²⁰⁴ Entrevista com padre Cláudio Perani (20-01-06).

²⁰⁵ *Nota padre ameaçado de expulsão apesar da Anistia*. 24/09/1979 (Arquivo do CEAS).

Comitê Brasileiro pela Anistia, núcleo da Bahia, e membro do CEAS, Joviniano Neto, cobrou uma posição definitiva dos militares: “o Governo tem que assumir uma posição. Ou deixar os padres pregarem o Evangelho de Cristo, ou dizer que a Bíblia é um livro subversivo”.²⁰⁶

Com a intervenção de D. Avelar Brandão Vilela que entrou em contacto diretamente com o então ministro da Justiça, Petrônio Portella, foi encerrado o inquérito sobre a expulsão do jesuíta Andrés Mato. A expulsão do inaciano, em pleno início do governo de João Figueiredo poderia estremecer o relacionamento entre a Igreja Católica e o Estado naquele momento. Tanto no caso da tentativa de expulsão do padre Perani quanto na do padre Andrés foi fundamental a interferência do Cardeal de Salvador que teve uma atitude enérgica em defesa dos dois sacerdotes.

O CEAS já havia se tornado um ponto de referência na luta contra a ditadura militar no Brasil e durante o período que os militares estiveram no poder sempre os integrantes sofreram algum tipo de ameaça. Em 1981, a Polícia Federal enviou um dossiê sobre a Imprensa alternativa para a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que apurava casos de terrorismo que estavam ocorrendo no momento. Nesse documento, o coronel Moacyr Coelho acusava 13 jornais da chamada “imprensa alternativa” e dezenas de pessoas de fomentar “a luta de classes e a luta armada”. Entre eles, estava o nome de José Crisóstomo de Souza ligado ao Jornal *Movimento*. Contra Crisóstomo pesava a seguinte “acusação”:

Redator dos ‘cadernos do Centro de Estudos e Ação Social (Ceas)’,
principal entidade clerical progressista do Nordeste. A publicação
‘Cadernos do Ceas’ é editada bimestralmente, sendo distribuída no Brasil e
no exterior. As matérias nelas contidas são de ideologia esquerdista.²⁰⁷

A “Abertura Fechada”

Quando o General João Batista de Oliveira Figueiredo foi empossado como o novo presidente da República em 15 de março de 1979, ele continuou a liberalização gradual do regime iniciado por Geisel, esse processo ficou conhecido como “Abertura”. O governo de Figueiredo teve que conviver com o crescimento das oposições civis no

²⁰⁶ *Jornal da Bahia* 29/09/1979.

²⁰⁷ *Jornal O Globo* 4/06/1981. (Negrito Meu).

país. Os militares apesar de continuarem conduzindo o processo político, se viram obrigados agora a negociar com setores da sociedade civil. O AI-5 já tinha sido extinto no governo de Ernesto Geisel. Logo no início do mandato de Figueiredo foi sancionada a Lei da Anistia que concedia o direito de retorno ao Brasil dos exilados e a liberdade para alguns presos condenados por crimes políticos; entretanto, impedia também que os militares acusados de assassinatos e torturas fossem depois julgados pelos seus crimes. Outra medida importante foi a aprovação da Lei Orgânica dos Partidos que extinguiu a Arena e o MDB restabelecendo o pluripartidarismo no país.

Contudo, ainda ocorriam reações ao processo de abertura do regime por grupos de extrema-direita. Em 1980, aconteceram atentados a bomba em várias bancas de jornal que vendiam periódicos de esquerda. Também cartas-bombas foram enviadas à Câmara Municipal do Rio de Janeiro e à Ordem dos Advogados do Brasil, resultando na morte de uma secretária da OAB. Em 1981, ocorreria o caso mais polêmico do Governo Figueiredo, quando duas bombas explodiram no estacionamento do *Riocentro*, no Rio de Janeiro, onde ocorreria a realização de um show comemorativo do dia do trabalho. As vítimas do atentado foram dois militares do Exército que preparavam as bombas. O episódio teve ampla repercussão pública, no entanto, o inquérito inocentou os dois militares, acarretando uma grave crise no Governo.

No setor econômico, o Brasil entrava em uma profunda recessão registrando o esgotamento do modelo econômico adotado pelos militares. Desde 1973, com a crise do petróleo, o Governo de Ernesto Geisel para manter um alto nível de crescimento econômico do país precisou tomar vultosos empréstimos para financiar o seu desenvolvimento aumentando ainda mais a dívida externa brasileira. A inflação também começava a sair do controle do Governo. No início da década de 1980, a economia brasileira caiu em uma profunda recessão que aumentou o desemprego no país. Os militares já não podiam mais ostentar os bons números da economia como fizeram durante a década de 70. A dívida externa comprometia o próprio desenvolvimento do Brasil e os índices da inflação alarmantes corroíam os salários dos trabalhadores diminuindo o seu poder aquisitivo.²⁰⁸

Os membros do CEAS tiveram uma posição extremamente crítica à chamada Abertura. A liberalização promovida no país, segundo eles, foi feita de forma a limitar a participação dos setores populares nas decisões políticas. Em certo momento, eles

²⁰⁸ Thomas SKIDMORE, “Brasil: De Castelo a Tancredo”. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1994, pp.447-452 e 459-465.

definiram esse processo que ocorria no país como uma “Abertura Fechada”.²⁰⁹ Eles defendiam que, a despeito dos avanços inegáveis durante o período da Abertura, os interesses das classes populares não estavam sendo efetivamente contemplados. Analisando as publicações do CEAS e seus documentos internos isso fica claro.

No final da década de 1970, o *Centro Social* começou a publicar um folheto denominado *De Olho na Conjuntura*²¹⁰. Como os Cadernos do CEAS sempre tiveram um público leitor nas camadas médias e intelectualizadas da sociedade, o *De Olho na Conjuntura* (ou como foi denominado depois *De Olho*) era voltado mais para as bases, operários, camponeses e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Por isso mesmo, tinha uma linguagem mais coloquial e abordava mais concretamente os problemas da população. Nesse material podemos perceber claramente como era crítica a posição do CEAS, à forma que a Abertura estava sendo conduzida no país.

Já no primeiro número, os membros do CEAS afirmavam que o Governo diante da pressão da sociedade tinha dado “uma anistia capenga”. Pois, apesar da volta dos exilados e da libertação de presos políticos, ainda faltava reintegrar e reparar os milhares de trabalhadores demitidos desde o Golpe militar, pois, “essa é uma anistia que interessa aos trabalhadores e que precisa ainda ser conseguida”. Criticavam a postura do governo com relação à extinção dos dois partidos que existiam, a ARENA e o MDB, para a criação de vários partidos. Não era que os membros do CEAS fossem totalmente contrários a essa medida, o problema era que “é sempre o governo que decide, querendo dizer aos operários e aos camponeses, o que devem fazer. Os trabalhadores não acreditam num partido que vem de cima”.²¹¹

No número 5, do *De Olho na Conjuntura*, eles perguntavam no título *Que Abertura é essa?* Eles afirmavam que a suspensão da censura aos jornais, a reformulação partidária e a “anistia parcial”, além de outros atos, era apenas uma forma do governo “melhorar a sua fachada” dando a entender que iria marchar para um regime “aparentemente democrático”. Eles lembravam que como, naquele momento a “economia estava dando prego”, o Governo pretendia fazer algumas concessões para diminuir “a turma do contra”, chamando uma parte para o acordo ou “para fazer uma oposição que não incomodasse tanto”. Eles recordavam que apesar do Governo

²⁰⁹ Boletim Informativo CEAS – II Semestre de 1979. (Arquivo do CEAS)

²¹⁰ O folheto *De Olho na Conjuntura* foi publicado seu primeiro número em Novembro / Dezembro de 1979. A partir, do número 22, de maio/julho de 1983, a revista passou a ser chamada apenas *De Olho*. A última edição deste periódico é o número 61, de Novembro / Dezembro de 1989.

²¹¹ *De Olho na Conjuntura*. Nº1 Novembro/Dezembro 1979.

prometer “continuar a CHAMADA ABERTURA”, a violência contra as classes populares ainda era muito presente, porém, “apesar da repressão violenta, o movimento popular continua lutando e crescendo e defende mudanças mais gerais”.²¹²

Uma das principais denúncias feitas pelo CEAS era que apesar da “pseudo-abertura”,²¹³ o Governo continuava a usar a violência contra os operários e camponeses. Na charge abaixo, isso fica claro:



Fonte: *De Olho na Conjuntura*. Nº8 Janeiro/Fevereiro de 1981 (Arquivo do CEAS)

Na charge mostra-se que para os trabalhadores a única abertura possível ainda era a da porta da cadeia. Como afirmou Maria Helena Moreira Alves, apesar do crescimento das oposições durante a Abertura, “grupos ligados aos movimentos sociais

²¹² *De Olho na Conjuntura*. Nº5 Julho / Agosto 1980. (destaques no original)

²¹³ Essa expressão está contida no documento *A Questão Política – “preparando discussão interna, algumas considerações”*. 1980. (Arquivo do CEAS).

de trabalhadores e camponeses (...) enfrentaram repressão contínua e sistemática” do Governo.²¹⁴ E esta era uma crítica contundente do *Centro Social* naquele momento. Eles afirmavam que apesar do fim próximo da ditadura, a violência oficial ainda era muito utilizada contra os trabalhadores rurais e urbanos. Os números do *De Olho na Conjuntura* estão repletos de relatos de assassinatos na zona rural. E, eles lembravam que não era a violência apenas praticada pelo Governo, mas também pelos latifundiários contra os camponeses, posseiros e trabalhadores rurais. Segundo eles, no campo a impunidade ainda reinava.

Os membros do CEAS viam os aspectos positivos da abertura política que estava passando o país, no sentido de que as liberdades políticas estavam sendo restauradas e a ditadura estava chegando ao fim. Como estava escrito em um documento interno da instituição, era “claro que qualquer avanço democrático mesmo limitado é preferível ao fascismo”.²¹⁵ O problema era que no Regime democrático que estava sendo construído no país, os interesses das classes populares não tinham prioridade, ou seja, o CEAS no seu contacto com as bases percebia que a Abertura não tinha sido feito para elas:

Estamos vivendo uma situação de “abertura” controlada, ainda sob o domínio dos militares. Trata-se de mudar algo para manter os objetivos fundamentais ditados pelos interesses econômicos das burguesias interna e multinacional sob tutela do Estado. Isso significa, de um lado, um maior espaço de movimento para as classes dominantes e as posições liberais e, de outro, maior exploração econômica e repressão política para as classes populares.²¹⁶

A ditadura estava prestes a terminar e o país começaria a viver um período de maior liberdade política, o país voltaria a um regime democrático, a chamada Nova República. Porém as questões sociais estavam sendo marginalizadas nesse processo. Não se vislumbrava uma alteração do modelo econômico e nem a perspectiva de soluções para os problemas das desigualdades sociais que tinham sido ampliadas durante o Regime militar. Temas tão caros ao CEAS como a Reforma Agrária não estavam sendo devidamente colocados na discussão. Um ano após o fim do governo dos

²¹⁴Maria Helena Moreira ALVES, “Estado e Oposição no Brasil”. Bauru – SP: Edusc, 2005, p.273.

²¹⁵As *Perspectivas Políticas e o Movimento Popular*. 30/08/84. (Arquivo do CEAS)

²¹⁶CEAS, Editorial “Rumos da Igreja”. *Cadernos do CEAS*, n°91, maio/junho 1984. p.3.

militares, os membros do CEAS questionavam: “Passou mais de um ano. A Reforma Agrária começou? A terra foi distribuída? Nada disso. Hoje nem se fala muito. (...) Será que a Reforma Agrária não é mais necessária?”.²¹⁷

Outra crítica dos membros do CEAS na construção da volta ao Regime democrático era que ele foi feito com a participação dos militares e políticos ligados a eles. A Nova República nasceu através de acordos entre setores da sociedade civil que antes estavam na oposição e setores ligados aos militares. O movimento popular de grande repercussão no país e que lutava pelo direito do povo eleger um presidente diretamente, o movimento das *Diretas-Já*, foi substituído, segundo eles, por acordos construídos no Colégio Eleitoral. Os ditadores e seus aliados ajudaram a forjar a democracia, e para um integrante do CEAS: “Aquilo provava o tipo de democracia que iríamos ter e seguia a tradição brasileira da conciliação (...) Os acordos por cima e as grandes massas continuam excluídas”.²¹⁸

Um documento interno da instituição, escrito em 1985, um pouco depois de o Brasil voltar a ter um Regime democrático, mostrava como os membros do CEAS estavam decepcionados com a Nova República que acabava de nascer. Nesse documento eles começavam afirmando que: “Rompió o sonho da Cinderela, os lobos maus da fase de consolidação dos reajustes institucionais começam a despir-se da máscara de cordeiro democrático da última hora”. Eles não viam no cenário político nenhuma possibilidade de mudança real do modelo econômico no país ou de enfrentamento das desigualdades sociais, já que “as movimentações e alianças na atual luta eleitoral demonstram que o conservadorismo veio para ficar” fazendo valer aquela máxima: “mudar para continuar o mesmo”. O Brasil agora já vivia na “tão pomposa NOVA REPÚBLICA, cada vez mais demonstrando que não passa de uma reles NOVA abertura”.²¹⁹

Os membros do CEAS se decepcionaram com a Nova República, pois, não era aquela a democracia pela qual durante tanto tempo eles lutaram. Nela não se procurava enfrentar os problemas sociais graves que existiam no Brasil. E através de acordos feitos por cima tentava-se, como em vários momentos da história brasileira, impedir a

²¹⁷ *De Olho na Conjuntura*, nº 39, março / abril 1986. Em uma entrevista concedida a um jornal sobre a comemoração pelo primeiro ano da Nova República, o Padre Cláudio Perani afirmava que a Nova República “já decepcionou”. *Jornal Tribuna da Bahia* 14/03/1986

²¹⁸ Entrevista com Elsa Kraychete (1-12-06).

²¹⁹ *Equipe Rural*. 1985. (destaques no original). (Arquivo do CEAS).

participação das massas nas grandes decisões políticas do país. Em outras palavras, para os membros do CEAS, sob vários aspectos, a Nova República já nascia *velha*.

Capítulo III

CEAS: Catolicismo e Marxismo

Neste capítulo vai ser abordado o diálogo do Centro de Estudos e Ação Social com o pensamento marxista. Procurarei demonstrar como esta instituição da Companhia de Jesus reinterpretou o marxismo com base na sua visão cristã, contribuindo para a construção de um novo pensamento social católico no Brasil, durante a segunda metade do século XX.

Foi justamente esse diálogo com o pensamento marxista uma das maiores críticas feita ao CEAS pelos membros mais conservadores da Igreja Católica e da sociedade como podemos perceber nos estereótipos do *Centro Social* construídos na imprensa baiana. Em uma carta enviada ao *Correio da Bahia*, um leitor se questionava sobre a ideologia que permeava os Cadernos do CEAS e perguntava no título *Afinal a revista é católica?* Ao missivista era estranho que os *Cadernos*, publicação de uma instituição dos jesuítas, publicassem artigos como “Massa e Vanguarda de Lênin” e “O conceito de Hegemonia em Gramsci” e dizia que os Cadernos do CEAS pareciam “tratar-se de uma publicação de alguma organização marxista. Mas não é. Ou melhor, é mais ou menos”.²²⁰

No jornal *Tribuna da Bahia*, uma correspondência assinada por vários remetentes se referia a alguns membros da Igreja e aos membros do CEAS como “os obreiros do mal que usam nas suas ações uma foice numa mão e um crucifixo na outra”.²²¹ Em uma outra carta enviada ao mesmo periódico afirmava que o coordenador do CEAS, Cláudio Perani, “se orgulha de não mais saber rezar missa; e que seu livro preferido é o “Capital” – de Marx e Engels (sic). Sinal dos tempos!”.²²²

A própria *Tribuna da Bahia* definia o CEAS como: “Um Centro de Estudos e Ação Social ligado organicamente aos jesuítas e doutrinariamente mais ligado a Marx que em Cristo”.²²³ Uma definição parecida foi dada pelo *Correio da Bahia* na coluna intitulada *Opção pelos pobres*:

No Brasil, os jesuítas instalaram o seu CEAS em Salvador e aqui funciona como um verdadeiro pólo de irradiação das idéias de Marx, protegido pelas inumeradas (sic) eclesiásticas. É de sua responsabilidade, também a edição da revista – Cadernos do CEAS, com ampla circulação no

²²⁰ Jornal *Correio da Bahia* 1/11/1982.

²²¹ Jornal *Tribuna da Bahia* 12/5/1983.

²²² Jornal *Tribuna da Bahia* 7/4/1983.

²²³ Jornal *Tribuna da Bahia* 28/10/1980.

país e no exterior; o corpo de redatores da revista é composto, em sua totalidade, por figuras destacadas do Partido Comunista do Brasil.²²⁴

Evidente que estas afirmações têm um sentido político muito forte e devem ser entendidas dentro do período em que elas foram expressas,²²⁵ mas apesar das caricaturas construídas por alguns setores da Imprensa e da sociedade, era indiscutível a assimilação de certos pontos do marxismo pelos membros do CEAS. E neste capítulo serão analisadas as contribuições do pensamento marxista na teoria e prática do *Centro Social*. Porém, para ficarem mais evidentes as inovações promovidas pelo CEAS no pensamento social católico, torna-se necessário retrocedermos no tempo para vermos como era o relacionamento do clero com o marxismo e como a Doutrina Social Católica percebia a luta de classes durante o século XX e assim podemos perceber mais claramente as inovações trazidas pela Teologia da Libertação como um todo e o CEAS em particular.

O Conflito Aberto

Em 1937, Pio XI publicava a encíclica *Divini Redemptoris*, na qual demonstrava aos católicos sua preocupação com o *comunismo ateu*, reafirmando as condenações feitas pelos seus predecessores e por ele mesmo em outros momentos. O Papa se preocupava com o crescimento dos comunistas e alertava aos “veneráveis Irmãos” que “não se deixem enganar! O comunismo é intrinsecamente perverso e não se pode admitir em campo nenhum a colaboração com ele”. Lembrava que nos países aonde os comunistas chegaram ao poder se manifestava “o ódio dos ‘sem-Deus’” contra os cristãos.²²⁶

Essa afirmação papal expressava muito bem as preocupações da Igreja Católica, em relação aos comunistas na primeira metade do século XX. E esse temor predominava também aqui na Igreja do Brasil. A partir principalmente da década de 30, o clero brasileiro dedicou-se ao combate ao comunismo. Os documentos eclesiais

²²⁴ Jornal *Correio da Bahia* 1/11/1982.

²²⁵ Durante o Regime militar toda vez que o CEAS teve problema com a repressão, a hierarquia veio sempre na defesa dos jesuítas. Sabendo que o contato do *Centro Social* com o marxismo era criticado por setores da própria Igreja, foi nesse ponto que os setores contrários ao CEAS mais tocaram para tentar marginalizá-lo dentro da instituição.

²²⁶ Pio XI, “*Divini Redemptoris*”, 1937, p.53.

mostram ataques virulentos aos comunistas. Em uma pastoral coletiva dos bispos da província eclesiástica da Bahia, em 1931, o episcopado avisava:

Não há dúvida: o Brasil atravessa hoje a hora talvez mais grave da sua história (...) já começam a aparecer sinais inequívocos de que a onda rubra da Rússia soviética caminha a passos agigantados para o Brasil, trazendo-lhe o cortejo de horrores sociais que todos hoje conhecemos, e que é bom experimentarmos nas lições formidáveis de outros países, para acudir à ruína do nosso.²²⁷

É necessário frisar que além da crítica ao ateísmo dos comunistas, o clero discordava da solução que era proposta por eles nas questões sociais. A Igreja Católica, preocupada com as condições de pobreza dos trabalhadores e também com a influência dos comunistas no mesmo, começou a formular um pensamento social católico. O clero procurava construir uma alternativa para o socialismo e para o liberalismo econômico que era visto também como um mal e responsável pela penúria dos trabalhadores.

Em 1891, o Papa Leão XIII publicou a encíclica *Rerum Novarum*, a partir desta obra, a Igreja Católica começou a formular oficialmente sua Doutrina Social, que serviria de direção para a atuação do clero e dos católicos nas questões sociais. Leão XIII afirmava que pretendia vir em “auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de miséria imerecida”. O Papa constatava que “o que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor dos seus braços”, porém, para o diagnóstico do problema, Leão XIII colocava a solução nas mãos dos patrões; pois, a eles compete a responsabilidade pelos operários, garantindo-lhes “plena satisfação” nas condições materiais.²²⁸

O Papa Pio XI, ao comemorar os 40 anos da *Rerum Novarum*, lembrava que, em certas regiões do mundo, os trabalhadores ainda estavam “relegados à ínfima condição e sem a mínima esperança de se verem jamais senhores de um pedaço de terra; se não se empregam remédios oportunos e eficazes, ficarão perpetuamente na condição de proletários”.²²⁹ Mas, esse remédio tem que ser “segundo os princípios de um são

²²⁷ Apud. Riolando AZZI, “O fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940)”, *Síntese*, 17, 1979, p.72.

²²⁸ Leão XIII, “*Rerum Novarum*”, 1891, pp.10 -23.

²²⁹ Pio XI, “*Quadragesimo anno*”, 1931, p.39.

corporativismo, que reconheça e respeite os vários graus da hierarquia social”²³⁰. A Doutrina Social Católica defendida pelo clero até a primeira metade do século XX, era assistencialista, paternalista e propunha como solução para os problemas sócio-econômicos, uma conciliação entre as classes. E isso era proposto também pela hierarquia brasileira.

Alguns bispos paulistas pediam aos “cristãos abastados” iniciativas para a solução do flagelo social da tuberculose em nome “da piedade cristã em favor dos nossos queridos pobres e doentes”.²³¹ Não contém nenhuma referência nesse documento à responsabilidade do Estado perante o flagelo da população ou de melhorias na Saúde Pública; defende-se apenas a ajuda dos ricos aos mais pobres. Um manifesto assinado pelos principais bispos do Brasil, que deveria servir de orientação de conduta aos católicos, defendia como solução para os problemas sociais, a assistência; pois, constitui:

Quando bem organizada e aplicada, um elemento de desafogo de milhares criaturas que, de outra forma, nas circunstâncias presentes, não encontrariam outra maneira de reajustamento nem outros meios imediatos para atender às necessidades urgentes de sua vida, na defesa da saúde, da educação, da alimentação, da moradia e da higiene.²³²

Essas manifestações do episcopado despolitizavam os problemas sociais. Os sacerdotes revelavam uma análise simplista da realidade brasileira e superestimavam o alcance real da assistência social, além, de uma visão paternalista das relações sociais. A hierarquia não percebia que sem reformas que resolvessem as causas da pobreza, toda solução teria um alcance restrito. O clero via como causa dos problemas sociais menos as estruturas, do que a falta de religiosidade da sociedade; os conflitos não estariam principalmente no sistema capitalista, mas sim nos corações dos homens. O Papa Pio XI questionava se não tinha sido a cobiça “que arrastou o mundo ao extremo que todos vemos e todos deploramos?”.²³³

²³⁰ Pio XI, “Divini Redemptoris”, 1937, p. 33.

²³¹ “Pastoral Coletiva do Episcopado Paulista sobre alguns erros contra a fé e a moral”, *REB*, 1, 1941, p. 898.

²³² “Manifesto do Episcopado Brasileiro sobre a Ação Social”, *REB*, 6, 1946, p. 479.

²³³ PIO XI, “Caritate Christi Compulsi”, 1932. In: *Magistério Social da Igreja: de Pio IX a Pio XII: 1864 – 1958*, p.579.

Exemplo de como se dava na prática a Doutrina Social Católica defendida pelo clero, encontra-se no estudo sobre o Círculo Operário da Bahia (COB) – braço da Igreja no operariado – feito por George Evergton Sales Souza. O autor afirma que o Círculo Operário da Bahia “desde a sua origem, se caracterizou fortemente por uma postura assistencialista”. O COB instituiu uma caixa de beneficência para socorrer os enfermos e as famílias dos sócios falecidos e na sua sede abrigava um posto médico, consultório odontológico, farmácia que vendia a preços de custo e até doava medicamentos, departamento recreativo, além de cinema onde os associados tinham o direito de pagar meia entrada.²³⁴

Doutrina Social Católica e Luta de Classes

Tanto nas declarações papais quanto nas da hierarquia brasileira existia uma condenação enfática da luta de classes. Em alguns momentos chegaram a afirmar que seria uma “invenção” dos comunistas para desestruturar a sociedade. O episcopado brasileiro avisava que:

A luta de classe é abominável aos olhos de Deus porque divide os homens, sob o signo do ódio, da violência e da morte. O grande ideal cristão é que se chegue, pelo feliz encontro de soluções harmoniosas, a uma transformação social em que as riquezas se espalhem, em justo equilíbrio, por todos os homens que trabalham (...) é preciso que os homens, dirigidos e dirigentes, empregados e empregadores se tratem dentro do critério de respeito, dignidade, justiça e fraternidade.²³⁵

A hierarquia católica estava preocupada em ajudar a formular soluções para os problemas sociais, mas ao negar a luta de classes, acabava por perceber as relações sociais de uma forma um tanto idílica. Colocava no mesmo patamar os trabalhadores e patrões, acreditava piamente que os objetivos de ambos não necessariamente tinham que entrar em conflito. Ao invés de estimular os trabalhadores na luta por melhorias, pedia aos patrões que, por um dever moral, concedessem aos seus empregados um *justo salário*.

²³⁴ George Evergton Sales SOUZA, “Entre o Religioso e o Político: Uma história do Círculo Operário da Bahia”. Salvador: UFBA, 1994, pp. 53-55.

²³⁵ “Manifesto do Episcopado Brasileiro sobre a Ação Social”, *REB*, 6, 1946, pp.482-483.

A solução para as questões sociais tinha que passar pela conciliação entre as classes que para o clero não seriam antagônicas. Isso fica latente quando lemos o estatuto da Federação Operária Cristã de Pernambuco, que afirmava que sua função era: “Restabelecer a paz no mundo do trabalho, pelo respeito dos direitos de todos e pelo estabelecimento das mais cordiais e harmoniosas relações entre patrões e operários”.²³⁶ Os jesuítas da Missão portuguesa criaram um organismo para trabalhar com os operários, em Fortaleza, no Ceará, chamado União Popular Cristo Rei que tinha como objetivo “criar harmonia baseada na justiça entre as classes de patrões e operários”.²³⁷

Então nesse, como em outros pontos, entravam em choque o pensamento oficial da Igreja e o comunismo. Por isso se torna necessário que se entenda o que significava classe para ambos. Não é pretensão fazer, aqui, uma análise dos vários estudiosos que se debruçaram sobre o significado de classe social, pois não é o espaço propício para isto. O que se quer salientar é a diferença existente entre uma noção de classe marxista e aquela mais corrente entre o clero, para então ficar claro o que cada um quer dizer quando fala da luta de classes.

Apesar de classe ser um conceito fundamental da obra de Karl Marx, ele nunca definiu explicitamente o que seria; mas, podemos perceber alguns elementos do que significava para ele. Classe social serve para identificar os agrupamentos que emergem da estrutura das desigualdades sociais. Para Marx, as classes são as expressões do modo de produzir de uma sociedade, mas, o próprio modo de produção se define também pelas relações que intermedeiam as classes sociais e que dependem das relações das classes com os instrumentos de produção. Toda classe é sempre definida pelas relações que a ligam às outras classes, dependendo tais relações das diversas posições que as classes ocupam no processo produtivo. Ele lembra que: “os indivíduos isolados só formam uma Classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe”.²³⁸

A luta de classes é o confronto - aberto ou dissimulado - que se produz entre classes antagônicas em favor de seus interesses enquanto classe. Os proprietários dos Meios de Produção querem explorar ao máximo os trabalhadores, pagando o menor salário possível, em contrapartida, os trabalhadores querem o inverso. E são esses

²³⁶ Apud. George Evergton Sales SOUZA, “Entre o Religioso e o Político: Uma história do círculo Operário da Bahia”, p. 17.

²³⁷ Ferdinand AZEVEDO, “A Missão portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste. 1911-1936”. Pernambuco: FASA, 1986, p..236.

²³⁸ Karl MARX & Friedrich ENGELS, “A Ideologia Alemã”. São Paulo: Editora Moraes, 1984, p..83.

interesses intrínsecos às classes antagônicas que fazem com que os marxistas afirmem que o Capital e o Trabalho não têm interesses comuns. A luta de classes não ocorre apenas no conflito aberto, ela está presente em todo momento das relações entre os proprietários dos Meios de Produção e os que têm que vender a sua força de trabalho.

A classe social para o clero fundamentava-se sobre uma concepção de mundo própria da Igreja Católica. A sociedade era vista como um Corpo harmonioso, cujas diversas partes deveriam cooperar em vista de um bem comum. As classes eram diversas, mas, não antagônicas; e deveriam se complementar para não enfraquecer o Todo. As classes, para esse pensamento social católico, eram diferenças hierárquicas entre grupos que sempre estiveram presentes na história da humanidade, por isso que em alguns documentos chegaram a afirmar que era “uma lei da natureza”.

O clero entendia a sociedade como um *Corpo Social*, sendo cada classe, na verdade, membros deste Corpo. Por essa visão, cada membro (classe) tinha sua função e deveria colaborar em harmonia com os outros membros para o bem do Todo. Pois, como lembra Pio XI, a ordem “é a unidade resultante da disposição conveniente de muitas partes” e “o corpo social não será verdadeiramente ordenado, se não há um vínculo comum que una solidamente num só todos os membros que o constituem”.²³⁹ Por esta concepção, patrão e empregado tinham sim os mesmos interesses: o bem-comum. E para que isso fosse alcançado cada um tinha que fazer a sua parte. A função dos trabalhadores seria trabalhar e a dos proprietários zelar pelos seus empregados e cuidar dos negócios.

Em relação às desigualdades sociais, os Papas criticavam os comunistas, pois eles queriam acabar com as classes e tornar a sociedade igualitária, e isso, seria um atentado contra as leis naturais. Pio XI alertava que “erram vergonhosamente todos que sem consideração atribuem a todos os homens direitos iguais na sociedade civil e asseveram que não existe legítima hierarquia”.²⁴⁰ Leão XIII já tinha lembrado muito tempo antes que a desigualdade “reverte em proveito de todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; porque a vida social requer um organismo variado e funções muito diversas”.²⁴¹ Em outras palavras, o indivíduo era operário ou patrão por um desígnio de Deus e seria melhor para o operário continuar sendo operário, pois, ao tentar subverter sua condição, acabaria por levar à desarmonia do Todo.

²³⁹ Pio XI, “Quadragesimo anno”, 1931, p.49.

²⁴⁰ Pio XI, “Divini Redemptoris”, 1937, p. 34.

²⁴¹ Leão XIII, “Rerum Novarum”, 1891, p. 21.

Se a Doutrina Social da Igreja negava a luta de classes, pois, entendia a sociedade como *Corpo Social*, então era:

Erro capital na questão presente crer que as duas classes são inimigas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado. Isto é uma aberração tal, que é necessário colocar a verdade numa doutrina contrariamente oposta, porque, assim como no corpo humano os membros, apesar de sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo (...) assim também, na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente.²⁴²

Com esta concepção de sociedade como sendo um *Corpo Social*, a luta de classes acabava sendo percebida apenas como o conflito aberto, a pura violência entre os grupos hierárquicos; assim sendo, contrário ao amor evangélico. A Igreja Católica na prática acabava por defender uma doutrina paternalista e conservadora. Tentava controlar os movimentos de trabalhadores, desmobilizava grupos sociais que lutavam pela defesa de seus direitos e, muitas vezes, o clero acabou se aliando às classes dominantes contra os trabalhadores. Pode-se dizer que essa visão da sociedade foi hegemônica no clero, na primeira metade do século passado. Porém, a partir da década de 50, e principalmente após o Concílio Vaticano II, a Igreja se abriu para o mundo e um outro pensamento social começou a ser construído, na América Latina, principalmente com a Teologia da Libertação.

Sinal de Novos Tempos: “Do Anátema ao Diálogo”

Segundo o intelectual católico Alceu Amoroso Lima²⁴³, a Igreja Católica tinha se comportado, na primeira metade do século XX, como:

Uma instituição do passado, conservando imutável o espírito absolutista; fechada a toda renovação, incompatível com a ciência, com o progresso, com a Liberdade, com a Democracia; só falando para negar e para ordenar, sob forma de monólogo (...) Os fantasmas da Inquisição e do

²⁴² Ibidem, p. 22.

²⁴³ Alceu Amoroso Lima era um pensador conservador identificado com a Direita Católica. Mas, a partir das décadas de 40 e 50, repensou sua práxis e tornou-se um dos líderes de um catolicismo mais renovado.

Santo Ofício se interpunham entre o castelo feudal eclesiástico, reminiscência anacrônica da Idade Média, no século XX (...) A apostasia era por assim dizer inevitável.²⁴⁴

Porém, a partir das décadas de 50 e 60 ocorreram mudanças significativas na Igreja Católica, tanto em escala mundial quanto nacional. O mundo do pós-2ª Guerra não condizia com a atitude triunfalista e unilateral da Igreja. Em uma sociedade sob o espectro da Guerra-Fria, o desenvolvimento tecnológico e bélico acentuados, a descolonização da Ásia e da África, o aumento da influência que os partidos Comunistas começaram a ter nos países europeus e de outros continentes e além do impacto perturbador da Revolução Cubana (1959), a visão fechada e estática da Igreja foi perdendo terreno. Com o acirramento dos conflitos sociais, principalmente na América Latina, essa concepção de *Corpo Social* começava a perder força. A Igreja Católica iniciava o seu *aggiornamento*; e com a eleição de João XXIII e o Concílio Vaticano II essa atualização foi impulsionada.

O Concílio enfatizou a missão social da Igreja Católica, defendeu a importância do laicato dentro da instituição, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia para torná-la mais acessível e desenvolveu a noção de Igreja como *povo de Deus*. Substituiu a idéia de Igreja como *mestra do mundo* pela de *serva do mundo*.²⁴⁵ O padre José Oscar Beozzo afirmou que “João XXIII, e de modo particular o Concílio foram para a Igreja do Brasil como se águas longamente represadas se houvessem soltado, correndo livremente, abrindo e aprofundando o próprio leito”.²⁴⁶

A constituição pastoral do Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, demonstrava claramente a abertura da Igreja ao mundo moderno e a procura de um diálogo pela hierarquia com os setores antes desprezados na intenção da construção de um mundo melhor.

Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não crentes, devem contribuir

²⁴⁴ Alceu Amoroso LIMA, “Diálogo da Igreja com o mundo moderno”, *Revista Paz e Terra*, 1, 1966, p.13.

²⁴⁵ Evidente que isso não foi aceito de forma homogênea pelo clero ou pelos leigos, alguns setores reagiram como nos mostra a afirmação de D. Geraldo Proença Sigaud: “O concílio deve abster-se de falar indiscriminadamente sobre a presença da Igreja no mundo, porque a sua verdadeira presença é aquela de ser luz e fermento do mundo sem, contudo ser do mundo”. In: Luiz Eduardo W.A. Wanderley, “Igreja no mundo de hoje”. *Revista Paz e Terra*, n° 1, 1966, p. 36.

²⁴⁶ José Oscar BEOZZO, “A Igreja do Brasil: de JOÃO XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo”. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p.11.

para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo.²⁴⁷

Estava aberta a porta para um diálogo mais intenso entre os setores católicos mais progressistas e os segmentos da sociedade que lutavam por uma transformação social, em especial, os comunistas.²⁴⁸ E o diálogo seria bem-vindo para alguns comunistas como mostra o então marxista Roger Garaudy, que afirmou: “O futuro do homem não poderá ser construído nem contra os crentes, nem tampouco sem eles; o futuro do homem não poderá ser construído nem contra os comunistas, nem mesmo sem eles”.²⁴⁹

Esse diálogo entre os comunistas e católicos teve seu início no continente europeu. Porém, nesse momento, foi um diálogo com muita cautela e certas desconfianças de ambas as partes, como está claro no livro organizado por Mário Gozzini, *Diálogo posto à prova*, em que católicos e comunistas italianos debatiam as possibilidades e limites desse encontro. O intelectual católico Ruggero Orfei afirmava categoricamente que “o cristão não pode ser comunista” por existir uma *fratura irremediável* entre ambos, e fazia severas críticas ao comunismo, porém defendia o diálogo e a aceitação “de homens que discordam de nós e até mesmo que nos combatem (...) como um sinal da Providência a ser compreendido e interpretado”.²⁵⁰

O comunista italiano Lúcio Lombardo Radice afirmava que apesar de colocar de lado qualquer hipótese de *conciliabilidade filosófica* entre cristãos e comunistas, ele percebia que existia também uma carga revolucionária dentro da fé religiosa, então, o autor demonstrava perceber que esse diálogo poderia ser muito frutífero para ambas as partes. E sobre o caráter essencialmente reacionário das religiões defendido por alguns marxistas, ele lembrava Marx que afirmou que “é o homem que faz a religião, e não a religião que faz o homem”, portanto, para um marxista não dogmático “uma religião é

²⁴⁷ “Gaudium et Spes”, 1966, p. 28.

²⁴⁸ Pelo menos desde a década de 50, alguns teólogos franceses estavam promovendo esse diálogo com o marxismo e influenciaram importantes segmentos da Igreja Católica no Brasil. Pensadores católicos, a exemplo de Lebreton, Emmanuel Mounier, Thomas Cardonnel e o jesuíta Jean-Yves Calvez, tiveram influência principalmente nos setores ligados à Ação Católica Brasileira. Ver Michael LÖWY, “A Guerra dos Deuses”. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000, pp. 230-245.

²⁴⁹ Roger GARAUDY, “Do anátema ao diálogo”. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1966, p.10.

²⁵⁰ Ruggero ORFEI, “Não Inimigos e Sim Irmãos Separados”. In: Mario GOZZINI, (org) *Diálogo posto à prova*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1968, pp.177 – 191.

como os crentes a fazem, e por isto não é por definição, a priori, nem conservadora nem revolucionária”.²⁵¹

No Brasil, esse debate esteve presente em algumas publicações voltadas para os cristãos, em especial, na editora Paz e Terra que a partir da década de 60, começou a publicar uma revista homônima. Na revista *Paz e Terra*²⁵² existem inúmeros artigos de pensadores europeus e brasileiros que analisaram esse diálogo de muitas maneiras. Nos exemplares pesquisados para esta dissertação, estava clara uma questão: era certeza constante entre os autores de que na segunda metade do século XX, a convergência de posições entre marxismo e cristianismo surgia como um dos fenômenos mais interessantes do período.

Para Michel Verret, o diálogo entre marxistas e católicos foi imposto pela realidade histórica, pela vida e por isso “queremos abordá-lo sob o ângulo da vida: não pelas idéias que nos separam (Deus), mas pela terra que nos é comum, pelos homens que, embora com crenças e sinais diferentes, têm que enfrentar os mesmos problemas”. E apesar de constatar que tradicionalmente a religião tinha sido uma forma de dominação, uma força reacionária, ele percebia que isso estava de alguma forma mudando naquele momento histórico e que muitos católicos agora lutavam pela transformação no mundo: “E é preciso mudá-lo, porque não vai bem, nem para os homens, nem - imagino - para Deus”.²⁵³

Paul Lehmann em seu artigo intitulado *Ética Cristã - Ética Marxista* enumerava as semelhanças entre a filosofia cristã e a marxista. O autor afirmava que “o que é comum ao cristianismo e ao marxismo é a convicção de que a libertação do homem realizar-se-á messianicamente”. E, segundo ele, “no marxismo, como já sabem, este papel messiânico será exercido pelo proletariado. No cristianismo, será exercido na e através do pacto na comunidade cristã”.²⁵⁴ Então, poderia ocorrer um diálogo verdadeiro já que essas duas filosofias têm muito em comum e partindo deste ponto

²⁵¹ Lucio Lombardo RADICE. “Um marxista diante de fatos novos no pensamento e na consciência religiosa”. In: Mario GOZZINI, (org) *Diálogo posto à prova*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1968, p. 76.

²⁵² A Editora *Paz e Terra* foi fundada, em 1965, por Ênio Silveira juntamente com Moacir Félix. Ênio Silveira tinha lançado também a famosa *Revista Civilização Brasileira*. A revista *Paz e Terra* era voltada para os cristãos de esquerda e foi inspirada pela encíclica papal *Pacem in Terris*, para divulgar idéias ecumênicas progressistas.

²⁵³ Michel VERRET, “Um marxista diante da Igreja Católica”, *Revista Paz e Terra*, 1, 1966, pp.163-179.

²⁵⁴ Paul LEHMANN, “Ética Cristã, Ética Marxista”, *Revista Paz e Terra*, 1, 1966, pp.156-157.

corroborava o que Luiz Maranhão escreveu para os marxistas brasileiros “- Já não se trata de estender-lhes a mão [aos católicos], mas de marcharmos juntos com eles”.²⁵⁵

Como foi demonstrado no primeiro capítulo, a sociedade brasileira passou por inúmeras transformações durante a década de 50, principalmente no governo de Juscelino Kubitschek, o Brasil passou por uma industrialização acelerada, modernizando-se rapidamente. Porém, o governo de Kubitschek não enfrentou eficazmente os problemas sociais e sua política econômica propiciou uma acentuada concentração de renda e um aumento nas desigualdades entre as regiões mais ricas e as mais pobres. Os frutos do desenvolvimento foram colhidos por uma parcela minoritária da população, agravando-se as desigualdades e ocasionando o aumento das tensões sociais. O Brasil entrou na década de 60 enfrentando graves problemas sociais.

Setores do clero, que tinham apoiado o *desenvolvimentismo* de JK, começavam a se tornar cada vez mais críticos ao Sistema, percebiam que o desenvolvimento da Nação, não necessariamente resolveria os problemas sociais. Declarações como a do bispo D. José Távora demonstravam isso claramente: “Um perigo maior que o comunismo ameaça o mundo. O responsável por isso é o regime capitalista”.²⁵⁶ Em um importante documento da CNBB, o episcopado fazia *mea-culpa*:

Somos solícitos no **combate ao Comunismo**, mas nem sempre assumimos a mesma atitude diante do **capitalismo** liberal. Sabemos ver a ditadura do Estado marxista, mas nem sempre sentimos a ditadura esmagadora do econômico ou do egoísmo nas estruturas atuais que esterilizam nossos esforços de cristianização.²⁵⁷

No início da década de 60 com o agravamento da crise política. Os católicos se dividiram, *grosso modo*, entre uma parcela que lutava pelas Reformas de base e que queria transformações profundas no país, e outra que defendia o *status quo* e tinha medo do perigo comunista (fosse ele real ou não). A bandeira anticomunista foi levantada por expressivos setores do clero. Na Bahia, o Cardeal Augusto Álvaro da Silva, em sua *Carta Pastoral*, de dezembro de 1963, bradava que se o “comunismo internacional” tomasse o poder: “assassinará sacerdotes, incendiará igrejas, arrasará conventos, violará

²⁵⁵ Luiz MARANHÃO, “Marxistas e Católicos: Da mão estendida ao único caminho”, *Revista Paz e Terra*, 6, 1968, p.71.

²⁵⁶ Fernando PRANDINI, Victor A. PETRUCCI e Romeu DALE (orgs), “As relações Igreja-Estado no Brasil (1964-67)”, volume1. São Paulo: Loyola, 1986, p.71.

²⁵⁷ CNBB, “Plano de Emergência”, 1963, p.23. (Negritos no original).

religiosas, fuzilará líderes católicos”, e ainda, “confiscará propriedades, ferirá, matará, martirizará com requintes de barbaridade e fereza bestial”.²⁵⁸

Quando veio o Golpe de 31 de março de 1964, uma declaração da CNBB agradecia aos militares que “com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente”.²⁵⁹ A concretização do Golpe militar com o apoio de amplos segmentos católicos significou um retrocesso para aqueles setores que lutavam pela transformação social. Porém, para setores cada vez mais significativos da Esquerda Católica faziam cada vez mais sentido as palavras de Thomas Cardonnel:

Nunca insistiremos o bastante na necessidade de denunciar a harmonia natural, a colaboração de classe. Deus não é tão desonesto, tão falso como certo tipo de paz social, que consiste na aquiescência de todos a uma injustiça antinatural. A violência não é efeito das revoluções. Ela caracteriza também a manutenção de uma falsa ordem.²⁶⁰

CEAS e o Marxismo

Como foi afirmado anteriormente esse diálogo entre católicos e comunistas começou na Europa, mas foi na América Latina onde se produziram as alianças mais significativas entre os comunistas e os cristãos.²⁶¹ Foi também nessa região que se operaram as transformações mais importantes dentro do pensamento católico, principalmente na Teologia da Libertação, movimento surgido no continente latino-americano, durante a década de 70, e que fez uma nova interpretação dos Evangelhos a partir dos problemas sociais do continente. Considerada como a primeira teologia a nascer no terceiro mundo e por isso sempre esteve muito mais preocupada com os problemas colocados pela miséria e exploração da população latino-americana. A

²⁵⁸ D. Augusto Álvaro DA SILVA, “Carta Pastoral do Primaz do Brasil”, *Vozes n° 1*, janeiro de 1964, p.65.

²⁵⁹ CNBB, “Declaração da Comissão Central da CNBB”, *Vozes n°7*, julho de 1964, pp.537-539.

²⁶⁰ Apud. Emanuel DE KADT, “Católicos Radicais no Brasil”. Paraíba: Editora universitária UFPB, 2003, p.103.

²⁶¹ No Chile, a Esquerda Católica foi um importante elemento no governo de Salvador Allende, como também na revolução nicaraguense e em El Salvador, onde os cristãos (incluindo vários jesuítas) desempenharam um papel essencial.

Teologia da Libertação acentua a reflexão teológica com o sentido do compromisso dos cristãos com a justiça e a libertação dos povos.²⁶²

Durante os anos 70, alguns países da América Latina passaram por um processo de industrialização acelerada, mas ocorreu também um aumento da dependência em relação aos países centrais do capitalismo. A miséria e a pobreza acentuaram-se, enquanto a dívida externa aumentava. Os camponeses foram expulsos das terras que seriam utilizadas na agricultura de exportação, acarretando a *favelização* das grandes metrópoles. Além disso, vários países estavam vivendo em sangrentas ditaduras militares com o extermínio e desaparecimento de militantes de esquerda. A repressão chegava também ao clero e movimentos católicos que lutassem por uma transformação social. Foi nesse contexto que surgiu a Teologia da Libertação.

É comum afirmar que os teólogos da libertação fizeram uma *opção pelos pobres*. Mas, o que importa saber é o significado dessa opção. A relação com as classes populares não deve passar pela caridade, pela doação de esmolas para as camadas mais carentes da população, como certos setores da Igreja Católica (e de outras Igrejas) fazem. Eles rompem com essa atitude assistencialista e lutam para que os chamados pobres ou excluídos não necessitem de esmolas ou caridade (e para isso é necessário transformar o Sistema) e lembram que as classes populares são as construtoras de sua própria libertação. Não se prega uma assistência paternalista, e sim, uma atitude de união com a luta dos pobres pela sua auto-emancipação.

O teólogo espanhol José Ramos Regidor afirma que a originalidade da Teologia da Libertação não seria a opção pelos pobres (com toda a razão, ele lembra que isso é uma característica da tradição católica), mas sim, o reconhecimento das classes populares como sujeitos históricos em uma dupla dimensão: “sujeitos históricos na sociedade, capazes de autodeterminação e protagonismo na luta pela própria libertação”, porém, também o reconhecimento como sujeitos históricos dentro da Igreja na “produção de evangelização e de teologia”.²⁶³

Essa teologia latino-americana recorreu às ciências sociais para auxiliar na análise da realidade latino-americana, e, em especial, ao marxismo. Os teólogos da libertação reinterpretaram o marxismo de acordo com sua visão cristã e também de sua experiência social, adaptando-o à sua realidade. A pergunta que é necessária ser

²⁶² Leonardo BOFF (org), “A Teologia da Libertação - Balanços e perspectivas”. São Paulo: Editora Ática, 1996.

²⁶³ José Ramos REGIDOR, “Vinte e cinco anos de teologia da Libertação”. In: Leonardo BOFF (org), *A Teologia da Libertação - Balanços e perspectivas*. São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 30.

respondida é por que a Teologia da Libertação utilizou logo o marxismo? Ou como o teólogo Enrique Dussel pergunta *Por que se usa o instrumental de análise marxista?*

Segundo o próprio Dussel era necessário justificar aos cristãos porque se engajar politicamente. E como a resposta era para lutar por uma transformação social, econômica e política da sociedade, seria necessário que essa nova teologia usasse instrumentos analíticos que possibilitassem interpretar a realidade, por isso eles utilizaram as “ciências sociais críticas latino-americanas” para compreender a situação da injustiça do continente. Mas, fez questão de lembrar que foi “a partir da práxis e fé cristãs, e por critérios fundamentalmente espirituais e pastorais (...) que a nascente teologia latino-americana passou a usar os instrumentos categoriais marxistas”.²⁶⁴

O marxista Michael Löwy, no seu livro *A guerra dos Deuses*, apresenta uma explicação mais completa para o uso do marxismo pelos católicos progressistas para analisar a realidade latino-americana:

Essa descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas e pela teologia da libertação não foi um processo meramente intelectual ou acadêmico. Seu ponto de partida foi um fato inevitável, uma realidade brutal e geral na América Latina: a pobreza. Para muitos fiéis preocupados com o social, o marxismo foi escolhido porque parecia ser a explicação mais sistemática, coerente e global das causas para essa pobreza, e a única proposta suficientemente radical para aboli-la.²⁶⁵

Esse diálogo entre o catolicismo e o marxismo esteve presente também na instituição dos jesuítas na Bahia. Nos Cadernos do CEAS podemos claramente perceber como os leigos católicos e os inicianos do Centro de Estudos e Ação Social reinterpretaram o marxismo com base na sua tradição católica.

Os religiosos e leigos do CEAS também fizeram *a opção pelos pobres* e procuraram auxiliar as classes populares na sua libertação. Como lembrava o teólogo e padre do *Centro Social*, Cláudio Perani, “o conhecimento de Deus deve estar ligado à causa concreta da libertação” já que “não é possível crer no Deus libertador sem participar no processo de libertação”.²⁶⁶ Mas, esse contato com as bases tinha que

²⁶⁴ Enrique DUSSEL, “Teologia da Libertação e Marxismo”. In: Michael LÖWY (org). *O marxismo na América Latina. Uma antropologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003, pp.491-492.

²⁶⁵ Michael LÖWY, “A Guerra dos Deuses”. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2000, p.123.

²⁶⁶ Cláudio PERANI, “Libertação e Espiritualidade”. *Cadernos do CEAS n° 66*, março/abril, 1980, p. 66.

sempre levar em conta que os pobres eram os responsáveis por sua libertação, eles não precisavam de um partido ou intelectuais que decidissem por eles. Como podemos perceber claramente na afirmação de Paulo Cezar Lisboa, no encontro das obras sociais da Companhia de Jesus, em Salvador, os membros do CEAS não tinham: “uma proposta definida e precisa da sociedade, nem um modelo já pronto. Apenas acreditamos que, seja qual for esse projeto, ele só será válido e exequível se contar sempre com a participação crítica e autônoma do povo”.²⁶⁷

Segundo os documentos produzidos pelos membros do *Centro Social*, o marxismo serviria para desmascarar a realidade e os tornarem mais conscientes das estruturas e das causas da pobreza. Em um encontro dos jesuítas, em que o padre Tomás Cavazzuti participou representando o CEAS, ele afirmou que “parece ter importância especial o uso da análise científica da sociedade formulada pelo marxismo, para manter o senso crítico diante das ideologias, da realidade social e da práxis histórica”.²⁶⁸ Mas, essa afirmação ainda é insuficiente, pois, os membros do CEAS não “usaram” apenas a análise científica marxista, foram além; assimilaram certos pontos do marxismo, reinterpretando-os. E assim, construíram um novo pensamento social católico.

O documento “*Entidade CEAS*” (dezembro 76) assegurava que o trabalho do CEAS estava “visando à transformação social”. E se entendermos o marxismo como *filosofia da práxis*, ou seja, como a produção de um conhecimento para a transformação da realidade, perceberemos melhor a sua influência dentro desse pensamento católico. Pois, o que importava não era “conhecer a verdade da história e da sociedade, mas a de transformar a realidade para que se torne mais humana”.²⁶⁹ Teoria e práxis se completavam dialeticamente, pois, toda ação necessitava de uma teoria que só se validava na prática.

Nos cadernos do CEAS de número 7, de junho de 1970, era transcrito o texto do jesuíta Oswald Von Nell Breuning, *Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo*, que afirmava ter Marx tornado os cristãos mais conscientes de que “as estruturas sociais concretas não devem ser aceitas assim como se apresentam, como se fossem estruturas naturais; estas não são (...) categorias ‘eternas’ elas, muito mais do que um ‘dado’, são um problema”.²⁷⁰ A pobreza não era uma fatalidade divina, mas resultado de um

²⁶⁷ CEAS, “CEAS em 10 minutos”, *Cadernos do CEAS* n° 193, janeiro/fevereiro 1993, p. 62.

²⁶⁸ *Encontro Latino-Americano dos jesuítas no Social*, 15-22/07/1974. (Arquivo do CEAS)

²⁶⁹ CEAS, “A teoria e as exigências da prática”, *Cadernos do CEAS*, 77, janeiro/fevereiro 1982, p. 57.

²⁷⁰ Oswald Von NELL - BREUNING. “Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo”, *Cadernos do CEAS*, 7, junho 1970, p.9.

Sistema perverso, e o marxismo ajudou aos católicos progressistas a perceberem os problemas estruturais da sociedade capitalista e tornou-os mais cientes de que a realidade social não era inexorável, era histórica; assim sendo, poderia ser transformada.

Friedrich Engels no seu trabalho *Contribuição para a história do cristianismo primitivo* afirmava que entre o cristianismo primitivo e o Movimento operário da época dele havia em comum que ambos pregavam a libertação, mas “o cristianismo transpõe essa libertação para o além, numa vida depois da morte, no céu”.²⁷¹ Porém, isso não era válido mais nem para o pensamento defendido pelo CEAS, nem para alguns bispos e Superiores de Ordens religiosas do Nordeste que afirmaram que: “A salvação não se configura, portanto como realidade fora do mundo, a ser alcançada apenas na trans-história, na vida de além-túmulo (...) Ela começa a efetuar-se aqui”.²⁷² Evidentemente que eles não negavam a importância da salvação espiritual, o que eles defendiam era que a luta pela salvação tinha que começar em vida e na vida.

Um dos textos publicados nos cadernos do CEAS que causou grande repercussão na Bahia, estava no seu número 37, intitulado *Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?* Era a transcrição de uma palestra realizada na Universidade de Chicago, pelo arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Câmara, em comemoração ao 7º centenário da morte de São Tomás de Aquino. O sacerdote nesse texto fazia um desafio para a universidade americana: Que fizesse com o pensador Karl Marx o que São Tomás tinha feito com Aristóteles, ou seja, reinterpretasse-o, retirando dele aquilo que era positivo. E aos que poderiam se negar a fazê-lo, alegando que Marx era “materialista, ateu militante, agitador, subversivo, anticristão” ele lembrava que quando um homem:

empolga milhões de criaturas humanas, sobretudo de jovens; quando um homem inspira a vida e a morte de grande parte da humanidade, e faz poderosos da terra tremer de ódio e de medo, este homem merece que o estudemos, como certamente o estudaria quem enfrentou Aristóteles e dele soube destacar tudo o que havia de certo.²⁷³

²⁷¹ Friedrich ENGELS, “Contribuição para a história do cristianismo primitivo”. In: Karl MARX & Friedrich ENGELS, *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, 1972, p. 353.

²⁷² “Eu ouvi os clamores do meu povo”, *Cadernos do CEAS*, 27, outubro 1973, p. 57.

²⁷³ Helder CÂMARA, “Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?”, *Cadernos do CEAS*, 37, maio/junho, 1975, p.53.

Esse texto chegou a ser comentado pelo Cardeal D. Avelar Brandão Vilela. Ele afirmou que nos últimos tempos estava percebendo que alguns marxistas e cristãos estavam procurando uma reconciliação depois de ataques mútuos no passado e um “reexame” de idéias. O arcebispo primaz do Brasil declarou que como se vivia em um mundo em constantes mudanças, isso até poderia ocorrer, porém, fez questão de frisar que “poder não é ser”. Sem citar o nome de D. Hélder, ele afirmou que: “fala-se que assim como S. Tomás de Aquino conseguiu assimilar e aproveitar a filosofia de Aristóteles para uma convivência cristã (...) poderá surgir algum cristão altamente qualificado que chegue a escrever sua súmula com argumentos do marxismo”. No entanto, criticou os integrantes da Igreja Católica que estavam tentando promover esse diálogo com o pensamento marxista, afirmando que:

O que vemos são mediocridades tentando fazer uma tradução literal do marxismo para o cristianismo. São pessoas de boa vontade preocupadas em apressar o passo na caminhada (...) São alguns teólogos menores que procuram baixar a teologia até a realidade social dos marxistas teóricos, sem a possibilidade de levarem o marxismo até o Monte Sinai e a montanha das Bem-aventuranças.²⁷⁴

Evidente que manifestações como esta do Cardeal de Salvador tinha relevância, porém, muito mais importante para os sacerdotes do CEAS, deve ter sido a declaração do Prepósito Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, no seu documento *Análise Marxista*, de 8 de dezembro de 1980, que era endereçado aos Superiores maiores da América Latina. Segundo Arrupe, muitos jesuítas pediam a sua posição na questão sobre a análise marxista. E esse texto tinha como finalidade principal responder à seguinte pergunta: “Pode um cristão, um jesuíta, utilizar a ‘análise marxista’, distinguindo-a da filosofia ou ideologia marxista, e também da práxis ou, pelo menos, de sua totalidade?”.²⁷⁵

Como todos os documentos da alta hierarquia da Igreja que abordam temas polêmicos, este texto é muito cauteloso nas suas considerações. Nessa dissertação não é o lugar de analisar este trabalho em toda sua complexidade. O que se pretende aqui é mostrar como o Superior dos jesuítas se posicionou em relação ao diálogo com o marxismo. Primeiramente é necessário ressaltar que Pedro Arrupe demonstrou certo

²⁷⁴ Jornal *A Tarde* 26/03/1981.

²⁷⁵ Pedro ARRUPÉ, “Análise Marxista”, *Coleção Ignatiana*, 17, 1981, pp. 5 -13.

conhecimento do marxismo, ou como ele mesmo fez questão de salientar “marxismos”. Ele lembrava aos cristãos que não existia apenas uma análise social marxista já que o marxismo estava ligado a uma práxis.

Ele criticou a análise marxista pelo seu sentido *reductor*, já que a política, a cultura e a religião perdiam sua própria consistência e se tornavam redutíveis à esfera do econômico. Naturalmente, criticou da mesma forma a postura em relação à religião e ao que ele chamou de esvaziamento do aspecto “transcendental do cristianismo”. O Superior da Companhia de Jesus também fez ressalvas à posição de Marx em relação à propriedade. Contudo, ele fez questão de frisar que as análises sociais do mundo liberal implicavam “em uma visão materialista e individualista do mundo, que é também oposta aos valores e atitudes cristãos” e perguntava: “Não temos notado com frequência formas de anticomunismo que não passam de meios para encobrir a injustiça?”.

Pedro Arrupe afirmou que aceitava certo número de pontos metodológicos que surgiram da análise marxista (desde que não se dê caráter exclusivo a eles). O Prepósito disse que a atenção para os fatores econômicos, para as estruturas de propriedade, os interesses econômicos que podiam mover os grupos, a sensibilidade à exploração de certas classes, a atenção que ocupava a luta de classes na história de numerosas sociedades e o cuidado com certas ideologias que podiam servir de disfarces às injustiças, eram tributários ao marxismo. O Padre ainda afirmou que as críticas dos marxistas serviram para abrir os olhos em relação aos casos em que a religião encobria situações sociais indefensáveis. Então, apesar de algumas ressalvas ele ratificou: “devemos nos manter sempre dispostos ao diálogo, no que concerne aos marxistas”.²⁷⁶

CEAS: Um Novo Pensamento Social Católico

No pensamento social formulado pelo CEAS, quando se falava em classe, era no sentido marxista do termo que se colocava. No texto *Marxismo, cristianismo e luta de classes*, Rafael Belda criticou o sentido dado pela Doutrina Social Católica tradicional à classe, pois, segundo ele, “não captou o sentido exato do antagonismo objetivo entre as classes, em parte por dar ao termo classe um sentido impróprio” já que não percebia

²⁷⁶ No editorial do caderno 73 esse documento foi comentado. Os membros do CEAS afirmavam que “o caminho concreto dos compromissos vividos parece ser o melhor caminho para a Igreja avançar juntamente com o povo guardando fidelidade ao Evangelho e apreciando criticamente, mas sem medo ou preconceito, as idéias novas” In: CEAS, “A Igreja na conjuntura”, *Cadernos do CEAS n°73*, maio/junho 1981, p.6.

“claramente os aspectos estruturais dos problemas morais”.²⁷⁷ O antagonismo entre as classes era fruto das desigualdades da sociedade capitalista e a exploração sofrida pelos trabalhadores era estrutural e não moral.

Os membros do CEAS chegaram a definir nos *Cadernos* o que significava classe para eles. É de ressaltar a importância dada à esfera econômica para o indivíduo ou camada social. Nessa definição, Classe é o:

Lugar que cada indivíduo ou camada social ocupa na produção e distribuição dos bens econômicos. Cultura, prestígio, funções sociais e políticas, ‘status’, profissão, vinculam-se, direta ou indiretamente, à situação econômica.²⁷⁸

Talvez a influência mais importante do marxismo no CEAS tenha sido a incorporação da luta de classes no pensamento social católico. E, esse ponto é necessário realçar, pois é preciso deixar claro que a práxis do CEAS era orientada por esta certeza: Na sociedade capitalista existiam classes com interesses opostos (e não complementares como defendia o Magistério social tradicional da Igreja Católica) que entravam em conflitos constantes, já que, “a luta de classes é um fato objetivo, derivante da contraposição necessária entre explorados e exploradores, característica do sistema capitalista”.²⁷⁹

Os membros do CEAS divergiam da Doutrina Social tradicional da Igreja que percebia a luta de classes como algo artificial a sociedade e quando alguém se referia a luta de classes, era como se estivesse pregando na verdade o ódio entre os homens; assim sendo, iria de encontro ao amor pregado por Cristo. Isto para os membros do *Centro Social* seria na verdade uma tendência *moralizante* de setores católicos que não conseguiam ver os problemas na estrutura, e se prendiam apenas no indivíduo. Olhando por esse prisma, o problema não estaria na sociedade e sim na conduta dos homens. E, ao invés de se lutar por uma transformação social se pedia que o opressor percebesse a sua opressão e ajudasse o oprimido por um dever moral. Esta era a crítica feita pelo jesuíta Cláudio Perani, pois, isto apenas era uma maneira de “levar o rico a ajudar

²⁷⁷ Rafael BELDA, “Marxismo, cristianismo e luta de classes”, *Cadernos do CEAS* n° 64, novembro-dezembro 1979, p.62.

²⁷⁸ CEAS, “Dinâmica de classes na sociedade dependente”, *Cadernos do CEAS* n° 18, abril 1972, p.28.

²⁷⁹ CEAS, “O primeiro encontro latino-americano de cristãos para o socialismo”, *Cadernos do CEAS* n° 24, abril 1973, p.41.

alguns pobres, deixando estes últimos numa situação de maior dependência e na mesma ou maior pobreza”.²⁸⁰

O texto *Luta de Classes e Comunhão cristã* de Gerard Fourez é representativo desta crítica ao pensamento tradicional dos católicos. Para Fourez, os cristãos por não compreenderem a luta de classes não a identificavam com a comunhão cristã, mas ele avisava que não se vivia “concretamente o Evangelho no mundo de hoje sem viver, ao mesmo tempo, a luta de classes”. Ele logo advertia que a luta de classes só era percebida como ódio entre os homens se fosse vista num sentido individualizante, ou seja, que se excluíssem as estruturas. Então, ele lembrava que “falar em luta de classes é, portanto, reconhecer que as pessoas, na realidade não são iguais” e esta desigualdade acabava se traduzindo em “opressão que aliena”. Por isso mesmo, ele ratificava que falar em luta de classes “não é criar a divisão, é reconhecer sua existência”.²⁸¹

Neste ponto podemos verificar como era difícil para setores da Igreja Católica, religiosos e leigos, aceitarem a luta de classes, pois, ainda se prendiam ao sentido tradicional dado pela Doutrina Social. Para esses setores, quando os teólogos da libertação falavam em luta de classes era como se eles quisessem dividir a sociedade, como se eles quisessem criar o conflito entre os homens (como se o conflito já não existisse). Isso era tão forte no pensamento católico que o teólogo Gustavo Gutierrez, no seu clássico *Teologia da Libertação*, teve que ressaltar:

Reconhecer a existência da luta de classes não depende de nossas opções éticas ou religiosas. Há os que tentam considera-la algo artificial, estranho às normas que regem nossa sociedade (...) A luta de classes não é produto de mentes fabricantes senão para quem não conhece ou não quer conhecer o que produz o sistema (...).

Aquele que fala de luta de classes não a propugna – como se ouve dizer – no sentido de criá-la de início por um ato de (má) vontade; o que faz é provar um fato, e no máximo contribuir para que dele se tome consciência.²⁸²

Os membros do CEAS, ao perceberem na sociedade a luta de classes, passaram a enxergar a realidade brasileira como “dividida em classes com interesses

²⁸⁰ Cláudio PERANI, “Pobres e Ricos”, *Cadernos do CEAS* n° 48, março/abril 1977, p.52.

²⁸¹ Gerard FOUREZ, “Luta de Classes e Comunhão cristã”, *Cadernos do CEAS* n° 36, março-abril, 1975 pp.41- 43.

²⁸² Gustavo GUTIÉRREZ, “Teologia da Libertação”. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 1979, p. 228.

contraditórios”, e sendo assim, se negava qualquer possibilidade de união entre Capital e Trabalho, de conciliação entre as classes, já que os interesses de ambos eram excludentes. E partindo deste ponto, pregava-se uma atitude firme já que “não existe uma opção de meio termo: a opção ou é radicalmente pelo oprimido ou é radicalmente pelo opressor”.²⁸³

Pode-se argumentar que era simplista dividir a sociedade em oprimido e opressor. Evidente que essa mera divisão não dava conta da complexidade da sociedade. Mas, a questão mais importante não é esta. O fundamental é que no momento em que os membros do CEAS perceberam a opressão da estrutura classista e que as classes tinham interesses contraditórios, a prática deles com as classes populares tornou-se qualitativamente diferente da de outros setores católicos que trabalhavam também com as bases. Ao assumirem que o Trabalho e o Capital tinham interesses contraditórios, a solução nunca passaria pela conciliação de classes, fazendo com que ao invés de se ter uma atitude assistencialista e paternalista com o povo, se lutasse pela transformação social.

Se, como já foi dito, a estrutura classista era um problema, pois, oprimia a maioria da população e a libertação do homem tinha que ocorrer na história, não é de se estranhar quando se lê no caderno 64, que “o projeto de uma sociedade sem classes concorda com a inspiração fundamental do Evangelho, que é a construção de uma sociedade humana, baseada na comum fraternidade divina”.²⁸⁴ Ou como afirmou Tomás Cavazzutti, a sociedade de classes é “anti-cristã”, por isso “as classes devem ser suprimidas”.²⁸⁵ Então, o Reino de Cristo na terra só será possível em uma sociedade *aclassista*. E nesse ponto o pensamento do CEAS inovava tanto em relação ao catolicismo quanto ao marxismo, fazendo, na verdade, uma amálgama dos dois.

Como já foi demonstrado, para o Magistério Social da Igreja Católica, as classes eram percebidas sem problemas; os Papas chegaram a criticar os comunistas por defenderem uma sociedade *aclassista*. As classes eram divisões hierárquicas que sempre existiram na história humana, por isso em alguns documentos, afirmam ser uma “lei da natureza”. Agora em relação ao marxismo, este sempre defendeu como fim último, uma sociedade sem classes. Porém, para vários setores, nessa sociedade

²⁸³ CEAS, “Uma reflexão metodológica”, *Cadernos do CEAS n° 12*, julho 1971, pp.4-5.

²⁸⁴ Rafael BELDA, “Marxismo, cristianismo e luta de classes”, *Cadernos do CEAS n° 64*, novembro/dezembro 1979, p.63.

²⁸⁵ Tomás CAVAZZUTI, “A Propósito de um documento. Algumas distinções necessárias”, *Cadernos do CEAS n° 94*, novembro/dezembro, 1984, p.78.

aclassista não seria necessário a religião. E isto também foi defendido pelo pensamento marxiano.

No seu trabalho *Critica da filosofia do direito de Hegel*, Karl Marx criticava Hegel, pois, ele não tinha percebido na gênese da superestrutura as condições materiais. A religião só existiria porque os homens se encontravam *perdidos*; o sentimento religioso era entendido como um fruto da alienação na sociedade capitalista, assim sendo, “a abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula”. Podemos afirmar que para Marx, quando o homem não estiver mais alienado pelo trabalho (em uma sociedade sem classes), o fenômeno religioso não terá mais sentido, pois “a religião não passa do sol ilusório que gravita em volta do homem enquanto o homem não gravita em volta de si próprio”.²⁸⁶

Devemos lembrar que Marx viveu no século XIX, então como um homem de seu tempo está refletindo em uma realidade histórica definida. Porém, ainda na segunda metade do século XX, alguns setores marxistas continuavam defendendo isto. No texto *Marxismo e Cristianismo* do filósofo Leandro Konder, ele percebia uma evolução do clero católico para posições mais progressistas e se surpreendia com alguns documentos da Igreja brasileira, por isso defendia o diálogo entre comunistas e católicos de esquerda. Ele avisava, entretanto, desde que a religião não venha a ser canalizada para a repressão, para um marxista era “absurdo pretender promover uma superação da ideologia religiosa sem que tenha sido anteriormente criado o mundo que, em princípio pode vir a tornar desnecessária tal ideologia”.²⁸⁷ O mundo em que a ideologia religiosa seria desnecessária era uma sociedade *aclassista*.

Enquanto, os Papas defendiam uma sociedade classista e alguns marxistas afirmavam que em uma sociedade sem classes a religião não seria necessária. O *Centro Social* percorria uma nova vertente, em que se defendia que era *justamente* em uma sociedade sem classes que se começaria a ser preparado o Reino de Cristo na Terra. Mas, uma pergunta se faz necessária: como chegar a essa sociedade sem classes? A questão não era fácil de ser respondida e nem eles tinham a pretensão de oferecer fórmulas, mas o que eles sabiam era que “a solução não será oferecida pela classe dominante, ela será arrancada; não será uma solução concordata, mas conflitual”.²⁸⁸

²⁸⁶ Karl MARX, “Critica da filosofia do Direito de Hegel”. In: Karl MARX & Friedrich ENGELS, *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, 1972, pp.44-47.

²⁸⁷ Leandro KONDER, “Marxismo e Cristianismo”, *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, 6, 1978, p.65.

²⁸⁸ Júlio GIRARDI, “A luta de classes e os excluídos”, *Cadernos do CEAS* n° 22, Dezembro 1972, p.53.

O CEAS legitimava o uso da violência do oprimido contra o opressor na luta pela sua emancipação. Para os padres e leigos, se as classes dominantes para continuarem no poder utilizavam a força para oprimir as classes populares, não era nenhum ato anti-evangélico a violência do oprimido para se libertar, pois, “a experiência histórica mostra que a classe privilegiada nunca renuncia espontaneamente às suas posições de poder, mas sempre unicamente por ser vencida por uma força maior”.²⁸⁹ Perceberemos melhor como era essa defesa do uso da violência pelas classes populares, feita pelos membros do CEAS ao analisarmos a charge a seguir:



Fonte: *De Olho na Conjuntura*: Número 1. Novembro/Dezembro de 1979.

Nesta charge publicada no *De Olho na Conjuntura* ficava claro que não havia nenhum problema dos posseiros “botarem pra correr” um grileiro “metido a sabido” na

²⁸⁹ CEAS, “O primeiro encontro latino-americano de cristãos para o socialismo”, *Cadernos do CEAS* n° 24, abril 1973, p.45.

defesa de seus interesses. E se fazia questão de lembrar que ocorria sempre o contrário, ou seja, o uso da força pelos grileiros contra os posseiros sendo que todo mundo, a isso, estava acostumado. Porém, atualmente: “Os tempos são outros, o povo está unido!”.

É necessário salientar que o uso da violência era legitimado, mas com muita cautela pelo CEAS. O uso da força pelos cristãos tinha que obedecer a um código de ética, pois “não se pode aceitar o uso indiscriminado da violência, a manipulação de pessoas, o proselitismo fundado na calúnia ou na mentira”.²⁹⁰ A violência nunca era um fim em si mesmo. A força e o derramamento de sangue só eram lícitos em situações extremas e em momentos históricos próprios, pois, “é necessário evitar que os oprimidos de hoje se tornem os opressores de amanhã”.²⁹¹ É preciso lembrar que apesar da oposição destacada feita ao Regime militar, o CEAS nunca defendeu a luta armada praticada por certos grupos de esquerda durante o período.²⁹²

Pode parecer contraditório para alguns, porém, a violência praticada pelas classes populares contra os opressores na luta pela sua emancipação era um sinal de *Amor*. As pessoas que se estranham com esta afirmação estariam tendo, segundo os membros do CEAS, uma visão individualizante. Percebem o amor, apenas na dimensão entre os indivíduos; porém, o *Amor* por eles pregado era um amor social, ou seja, “uma atitude que respeita, valoriza e promove o bem comunitário”.²⁹³ O *Amor* não negava ou escondia o conflito na sociedade, ao contrário, revelava; e chamava o cristão para enfrentá-lo, para superar as divisões com “eventual violência” se preciso for, pois, como afirmou o padre Perani:

É necessário redescobrir as dimensões sociais e políticas da teologia do amor; reconhecer que o amor é revolucionário e deve assumir os conflitos. Sem uma certa luta, um determinado esforço, nunca se alcançará superar a sociedade dividida em classes. Negar a luta de classes pode significar o oposto do que pretende a reconciliação cristã, porque seria ratificar uma situação de divisões.²⁹⁴

²⁹⁰ Rafael BELDA, “Marxismo, cristianismo e luta de classes”, *Cadernos do CEAS* n° 64, novembro/dezembro 1979, p. 64.

²⁹¹ CEAS, “O primeiro encontro latino-americano de cristãos para o socialismo”, *Cadernos do CEAS* n° 24, abril 1973, p.45.

²⁹² O CEAS defende a violência das classes populares na defesa de seus interesses contra os opressores. Porém, a luta armada durante a ditadura militar foi praticada por grupos de esquerda, geralmente de camadas médias, que não tinham (ou tinham pouco) contato com as bases.

²⁹³ CEAS, “Algumas Considerações Doutrinárias sobre propriedade e justiça”, *Cadernos do CEAS* n°12, julho 1971, p.52.

²⁹⁴ Cláudio PERANI, “Pobres e Ricos”, *Cadernos do CEAS* n° 48, março/abril, 1977, p.59. (negrito no original).

Em um ponto que o CEAS defendia a mesma concepção da Doutrina Social Católica tradicional é em relação à propriedade privada. Para ficar mais claro o que está sendo expresso aqui, é necessário analisar a encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, de 1967. O Papa defendia nesse documento, um *desenvolvimento integral* do homem, colocava a culpa da pobreza dos países periféricos na exploração dos países centrais, criticava o capitalismo liberal e em relação à propriedade privada afirmava:

Deus destinou a terra e tudo o que nela existe ao uso de todos os homens e de todos os povos (...) Todos os outros direitos, quaisquer que sejam, incluindo os de propriedade e de comércio livre, estão-lhe subordinados (...) **Quer dizer que a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto** (...) ‘o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum’.²⁹⁵

É preciso lembrar que os Papas sempre defenderam a propriedade privada, mas nunca deram a ela um direito absoluto. Tanto Paulo VI, como seus predecessores, defendiam a propriedade privada, desde que não infligisse o bem comum, e isso também era defendido pelo *Centro Social*. No documento *Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações -1968*, eles quase que repetiam o Papa afirmando que “o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento da utilidade comum”.²⁹⁶ Então, percebe-se como dependendo do momento histórico, a Doutrina Social da Igreja em relação à propriedade privada pode ser extremamente radical.

O clero católico sustentava o direito de propriedade privada, mas esse direito tem que estar submetido ao bem comum. Quando os setores da Esquerda Católica defendiam a Reforma Agrária no Brasil, eles estavam, na verdade, colocando a Doutrina Social da Igreja em prática. Pois, os problemas na zona rural eram percebidos como causados, entre outros fatores, principalmente pelo latifúndio.²⁹⁷ Nesse caso a propriedade de poucos entra em choque com o bem comum, então nesse momento se luta para que a propriedade não seja suprimida, mas que ela seja ampliada para todos, para que sirva ao seu objetivo. Para ficar mais claro esse ponto, vou analisar o texto

²⁹⁵ Paulo VI, “Populorum Progressio”, 1967, pp.21-22. (negrito meu).

²⁹⁶ *Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações -1968*. (Sublinhados no original). (Arquivo do CEAS)

²⁹⁷ Como podemos perceber no documento *Marginalização de um povo*, onde se afirma que: “‘Uma ‘Reforma Agrária’ que não mexe na posse das propriedades não é verdadeira. É só remendo. (...) É preciso que ela seja rápida, global e profunda. É preciso que ela vença o latifúndio”. In: *Cadernos do CEAS n° 27*, outubro 1973, p.23.

Algumas considerações doutrinárias sobre propriedade e justiça, publicado nos cadernos do CEAS, número 12, que por ser representativo do pensamento da instituição merece certo destaque.

O texto lembrava que o que se queria tratar evidentemente era da propriedade privada dos Meios de Produção e não da propriedade dos bens de consumo como roupas, aparelhos, instrumentos pessoais, comida entre outros. O bem de consumo era exclusivo já que “pertence por sua natureza a uma pessoa particular”. Depois de feito este parêntese, o texto afirmava que pela Doutrina Social Católica, a propriedade privada dos Meios de Produção era um direito natural, e afirmava que a Igreja “defende a propriedade privada (...) porque ela acha que é uma **condição indispensável para a liberdade da pessoa humana**”. Mas, lembrava do caráter “intrinsecamente relativo da propriedade privada”.

Esse caráter relativo da propriedade se fundamentava no que o texto chamou de *direito de propriedade e direito de uso*. O homem realizava sua natureza na propriedade, então era um direito dele possuir bens. Mas, a propriedade tinha um caráter intrinsecamente social, ou seja, a destinação dos bens era para todos. A terra poderia ter um dono (direito de propriedade), porém a produção era social (direito de uso). Assim sendo, “diante do direito de uso o direito de propriedade deve ceder completamente”. Por isso que era tão absurda para o clero, a visão liberal; pois, a propriedade não tinha nenhuma limitação, ela se tornava absoluta, assim “não é mais o homem que possui, mas é ele que é possuído pelas coisas”.

O texto criticava também os países comunistas que em suas estruturas não excluem a possibilidade de dirigentes de empresas abusarem de seu poder em favor dos próprios interesses. Então, “a única solução real é, pois a propriedade relativa, controlada, limitada”. Mas, limitada por quem? Deve ser controlada pela autoridade pública e também pela responsabilidade da consciência dos indivíduos, eles salientavam muito este segundo ponto já que era “o indivíduo que deve decidir dentro de sua consciência o que vai fazer com sua propriedade”. Pois, o direito de propriedade significava “o direito de tomar decisões em relação aos bens possuídos, respeitando sua destinação comunitária”. Mas, para evitar abusos dos donos, já que os homens são imperfeitos, eles defendiam também que deveria existir o controle da autoridade pública quando o direito de propriedade não respeitasse sua destinação comunitária.²⁹⁸

²⁹⁸ CEAS, “Algumas Considerações Doutrinárias sobre propriedade e justiça”, *Cadernos do CEAS n° 12*, julho 1971, pp. 45-57. (negrito no original).

Evidentemente que uma crítica contundente feita pelo CEAS a setores marxistas e ao próprio pensamento marxiano é com relação à religião. Para Otto Maduro, no seu texto *Karl Marx a cem anos de distância*, Marx foi precipitado ao rejeitar qualquer possibilidade de contribuição da religião na libertação dos oprimidos, “Eu acho que está na hora de rejeitar esse desprezo simplista de Marx e recolocar (contra Marx) a importância e o valor do religioso numa perspectiva socialista”.²⁹⁹ Eduard Huber foi mais longe e afirmou que apesar de Marx querer a libertação do homem de todo poder coercitivo e de toda dominação de classe, ele acabou fazendo dessa libertação um fetiche, ou como o autor chamou, **fetichismo da libertação**, pois:

Somente a fé em Deus – o Deus que se revelou em Jesus Cristo e pagou com sua vida sua liberdade frente ao poder – é a garantia da luta contra toda a dominação do homem, contra toda exploração do homem pelo homem, contra qualquer tipo de fetichismo. Trata-se de uma fé vivida, fé naquele que é dom de si, e por isso está acima de todo poder (...) É o ideal de uma forma de existência que não pode ser dominada e que não pode querer dominar.³⁰⁰

Assim, fica patente que as acusações feitas ao Centro de Estudos e Ação Social através da imprensa, no início deste capítulo, não se sustentam. O *Centro Social* não era uma instituição “doutrinariamente mais ligada em Marx do que em Cristo” como um jornal chegou a afirmar. Em instante algum se pretendeu substituir Jesus Cristo por Karl Marx. O que aconteceu foi que em determinado momento se fez necessária a utilização do marxismo para o entendimento da realidade e de sua posterior transformação. Mas, ao assimilarem certos pontos do marxismo, os membros do CEAS reinterpretaram-nos com base em sua tradição católica.

O ponto de partida do CEAS é o pensamento Social da Igreja Católica. O marxismo contribuiu para o entendimento da realidade brasileira e para ajudar a transformá-la, porém o ponto de chegada é a libertação do homem, no sentido do *humanismo cristão* que, transcendental, “ao contrário do humanismo marxista e

²⁹⁹ Otto MADURO, “Karl Marx a cem anos de distância”, *Cadernos do CEAS* n° 86, julho/agosto 1983, pp.68-69.

³⁰⁰ Eduard HUBER, “A libertação do homem segundo Marx”, *Cadernos do CEAS* n° 100, novembro/dezembro 1985, p.83.

existencialista, assume e finaliza o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens a divinização em Cristo".³⁰¹

³⁰¹ *Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações -1968.* (sublinhados no original). (Arquivo do CEAS)

CAPÍTULO IV

“Ou Mudar de Rumo ou Mudar de Diocese”: O Conflito do Cardeal com o CEAS

Em 30 de junho de 1980 pela primeira vez na história do Brasil, o país seria visitado por um Sumo Pontífice, o Papa João Paulo II. Na programação da sua visita estava incluída a estadia em 13 cidades (inclusive Salvador) durante 12 dias. A expectativa para a chegada do Papa era imensa, inúmeras obras públicas foram feitas nas cidades em que o pontífice iria visitar. Altares e igrejas foram construídos especialmente para a ocasião. Fiéis que moravam em lugares fora do percurso que iria fazer o Papa, organizavam caravanas para poderem ver, ao vivo, o bispo de Roma.³⁰² Porém, João Paulo II, na sua primeira visita ao Brasil, encontrava um país vivendo ainda sob uma ditadura militar.

No editorial do caderno 66, intitulado *O Papa no Brasil: Riscos e Esperanças*, os membros do CEAS comentavam a vinda do pontífice ao país. Avisavam que vários setores da sociedade tentariam capitalizar para seus interesses tal visita. No texto estava colocado que era importante situar a visita do Papa na conjuntura brasileira. Pois, naquele momento, segundo eles, estava aumentando a exploração dos trabalhadores e a inflação fazia com que o empregado perdesse o seu poder aquisitivo rapidamente, isso tudo sem esquecer que “a tal da ‘abertura’ que o governo procura realizar vem de cima, deixando intacto o aparelho repressivo e excluindo a participação dos mais interessados”. Então, eles queriam identificar, nesse editorial, os *riscos* e as *esperanças* que a visita do Papa poderia suscitar.

Entre os *riscos* mencionados figurava o temor de que alguns setores (mais conservadores) da Igreja brasileira aproveitassem a vinda do Papa para revigorar seu poder e reforçar assim uma posição elitista e autoritária em que se excluísse o povo, “apesar de uma aparente participação” da população. Existia o risco de ficar-se preso apenas na manifestação religiosa, sem perceber o “conteúdo de protesto social e eclesial” que se mostrava nas várias pastorais populares. E também existia o “grande perigo de a visita ser manipulada pelo governo desejoso de capitalizá-la em favor de sua política, como um atestado nacional e internacional da existência de ‘novos’ e ‘democráticos’ tempos no Brasil”.

As *esperanças* que a visita do Papa suscitava eram de que fosse uma “visita pastoral”, capaz de “captar as profundas preocupações do povo brasileiro, sabendo escutar e dialogar, para poder refazer o ‘discurso’ romano a partir da nova realidade”, que soubesse denunciar o pecado fundamental no continente latino-americano, “a

³⁰² Sobre a preparação para a visita do Papa, ver revista *Veja* 02/07/1980.

opressão das massas”, e que se aproximasse e se deixasse orientar pelos pobres. Segundo eles, na visita de João Paulo II a alguns países, o Papa deu motivos “para alimentar tais esperanças”.³⁰³

Depois desse editorial, o Cardeal D. Avelar Brandão Vilela fez uma reprimenda pública ao CEAS através de uma nota distribuída à imprensa em que desautorizava a instituição. Pela importância desse material para a análise desse capítulo, a nota será reproduzida na íntegra.

Arquidiocese de S. Salvador

20.05.1980

Declaro, em caráter oficial, que o CEAS - Centro de Estudos e Ação Social – que obedece à direção de um grupo de padres jesuítas, residentes, nesta Capital, à rua Aristides Novis, 101 não tem autoridade para falar em nome da Igreja.

Suas declarações públicas sobre a próxima visita do Papa João Paulo ao Brasil espelham apenas as suas preocupações políticas e sociais que, nem sempre, coincidem com a doutrina normal da Igreja.

Não é o CEAS que vai julgar o Papa. Muito pelo contrário, é o Papa que deve julgar o CEAS, se ele quer manter vínculos com a Igreja.

Até hoje, venho tolerando, pacientemente, esse Centro de Estudos que resolveu assumir posição de frontal contestação a toda e qualquer atitude pastoral que não se ajuste plenamente a seus pontos de vista e critérios ideológicos.

Reconhecendo seus serviços como válidos, sob muitos aspectos, não posso endossar, porém, sua ação global como orientação para a Igreja, e muito menos suas colocações de dono absoluto da verdade.

Só há dois caminhos lógicos para o CEAS: ou mudar de rumo ou mudar de diocese.

D. Avelar Brandão Vilella.³⁰⁴

Nunca, até aquele momento, D. Avelar tinha feito uma crítica tão dura ao CEAS. Diferentemente de outras ocasiões em que as suas admoestações eram feitas por cartas ou telefonemas, nesse momento, ele fez questão de desautorizar a instituição pela

³⁰³ CEAS, Editorial “O papa no Brasil: Riscos e Esperanças”. *Cadernos do CEAS*, nº66, março/ abril, 1980, pp.3-6.

³⁰⁴ Nota de D. Avelar. (Arquivo do CEAS)

imprensa, fazendo uma repreensão pública. Deixando de lado a sua posição moderada, fez críticas severas à instituição dos jesuítas. Afirmou que “tolerava” pacientemente o CEAS e a “sua posição de frontal contestação”. E no final da nota ainda mandava o CEAS escolher entre duas opções: “Mudar de rumo ou mudar de diocese”.

Quando tomaram conhecimento da nota de D. Avelar, os jesuítas do CEAS responderam ao Cardeal, também em uma nota pública. Os inacianos reconheciam que o CEAS não era um órgão da arquidiocese e que não tinham “autoridade para falar oficialmente em nome da Igreja”, diziam também que de forma nenhuma o *Centro Social* pretendia “ser dono da verdade, ainda menos julgar o Papa”. Explicavam que o CEAS tinha apenas manifestado “um parecer do seu conhecimento da situação concreta das classes populares” e terminavam a nota afirmando que estavam “abertos para críticas e mudanças” que pudessem melhorar os seus serviços.³⁰⁵ Dois dias depois da nota do CEAS, o provincial dos jesuítas reconhecia que “entre o CEAS e a Autoridade Eclesiástica local criou-se uma real dificuldade”, mas que estavam todos os jesuítas “empenhados em tirar os obstáculos para uma plena unidade eclesial, de forma que o CEAS possa continuar sua ação de promoção da Justiça”. E, no final concordava com a nota dada pelo CEAS, considerando “definitivamente encerrado o assunto”.³⁰⁶

Evidente que o assunto não estava encerrado, na verdade, estava apenas começando. Neste capítulo será estudado esse conflito do arcebispo com o CEAS para analisar a relação muitas vezes conflituosa entre a Igreja diocesana e uma Ordem religiosa. Procurarei demonstrar como setores ligados ao Regime militar buscaram ampliar esse conflito como uma forma de marginalizar o CEAS dentro da instituição. E como evidenciarei depois, o problema maior do conflito de D. Avelar com o CEAS não estava no que o *Centro Social* tinha dito sobre o Papa.

A Campanha Difamatória contra o CEAS

A nota de D. Avelar desautorizando o CEAS teve uma grande repercussão nos jornais baianos. O jornal *Tribuna da Bahia* comentava: “Dom Avelar repudia posição do CEAS e dá ultimato a jesuítas”.³⁰⁷ O jornal *A Tarde* dizia que D. Avelar tinha emitido uma nota oficial com “severos comentários sobre a posição do Centro de

³⁰⁵ Nota do CEAS. 22/05/1980 (Arquivo do CEAS)

³⁰⁶ Nota Oficial. Pe. Dionísio Sciuchetti. 24/05/1980 (Arquivo do CEAS)

³⁰⁷ Jornal *Tribuna da Bahia* 22/05/1980

Estudos e Ação Social”³⁰⁸ e o *Jornal da Bahia* noticiava: “D. Avelar condena ação ideológica do CEAS”.³⁰⁹ O *Correio da Bahia* foi mais incisivo nas suas considerações e afirmava que o CEAS, “um suposto centro de estudos e ação social, que opta pela ação política pura e simples”, parecia querer “banciar um confronto com o Vaticano”, e caso a instituição quisesse “manter vínculos com a população baiana”, era necessário mudar sua posição.³¹⁰

Apesar desse conflito entre o Cardeal e o CEAS ter tido uma repercussão nacional,³¹¹ as principais críticas vieram da Imprensa baiana. E entre os jornais baianos que comentaram o caso, o que teve uma posição mais hostil foi o *Correio da Bahia*. Os próprios membros do CEAS apontaram isso nos seus documentos internos. Esse periódico tentou ampliar a repercussão do conflito entre os jesuítas e D. Avelar. Para se entender, o porquê dessa posição, é necessário lembrar que esse jornal era – e continua sendo – de propriedade da família do político Antônio Carlos Magalhães.

ACM começou sua carreira política na Bahia se elegendo deputado estadual pela UDN, em 1954, e depois deputado federal por duas vezes em 1958 e 1962. Em 1967, foi reeleito deputado federal agora pela ARENA, partido de sustentação dos militares. Antônio Carlos Magalhães apoiou o Golpe de 1964, e em 1967 foi indicado para prefeito de Salvador pelos militares. Foi eleito indiretamente para o governo da Bahia, assumindo o cargo em 1971. Logo depois de terminado o seu mandato como governador, foi nomeado em 1975, pelo então presidente da República, Ernesto Geisel para a presidência da estatal *Eletrobrás*. Em 1979, foi eleito indiretamente mais uma vez ao governo da Bahia. Antônio Carlos Magalhães foi um político que cresceu durante a ditadura militar, que apoiou desde a primeira hora.³¹²

É importante notar que nos Cadernos do CEAS, no período da ditadura militar, as críticas ao governo de Antônio Carlos Magalhães (e aos outros governadores da Bahia do período ditatorial) quase que não existiam, ainda mais, se compararmos com a posição que o CEAS adotou em relação aos militares. Ao ser questionado sobre isto,

³⁰⁸ *Jornal A Tarde* 22/05/1980.

³⁰⁹ *Jornal da Bahia* 22/05/1980.

³¹⁰ *Jornal Correio da Bahia* 24/05/1980.

³¹¹ Vários jornais de outros estados comentaram o caso, como *O Globo*, *Estado de São Paulo*, *Folha de São Paulo*, *Jornal do Brasil* entre outros e revistas de circulação nacional como a *Veja* e *Visão*.

³¹² Sobre a trajetória política de ACM, ver o livro “Tradição, Autocracia e Carisma” de Paulo Fábio DANTAS NETO. O livro “Memória das Trevas” de João Carlos Teixeira GOMES fala sobre a perseguição de ACM ao *jornal da Bahia* e ao autor do livro durante a ditadura militar. No livro “Política é Paixão”, Antônio Carlos MAGALHÃES concedeu uma longa entrevista a alguns jornalistas comentando sua trajetória e fatos da vida política.

Elsa Kraychete disse que ACM era, apenas, “um preposto da ditadura na Bahia”. Ela afirmou que os Cadernos do CEAS sempre se preocuparam em analisar as estruturas, e no período, “a estrutura política era a estrutura ditatorial, então Antonio Carlos Magalhães era uma peça disso”, por isso, os membros do *Centro Social* não iriam se preocupar “de citar um ditadorzinho menor” nos *Cadernos*.³¹³ Nelson Oliveira fez uma análise parecida:

Para nós, ACM nunca representou nada (...) nós nunca consideramos essa figura como nada (...) existia uma ditadura e ele era preposto dessa ditadura (...) tirando essa ditadura quem era esse Antonio Carlos Magalhães? Era um pau mandado (...) ele expressava uma ditadura e a incorporação da Bahia nesse processo (...) Então atacar o Regime era atacar essa figura.³¹⁴

Para o CEAS, naquele momento, mais importante do que entrar num confronto em uma perspectiva micro (estadual), era preciso atacar em uma perspectiva macro (nacional), pois, para eles, eram os militares que davam o respaldo aos políticos estaduais, aos “ditadorezinhos menores”. Não era que estivesse totalmente ausente da revista a perspectiva da política estadual, mas, pelo menos, não estava na medida que queria muito dos seus leitores da Bahia. Em 1980, eles se queixavam que os *Cadernos* não tratavam de temas como “a sucessão na Bahia”.³¹⁵ Joviniano Neto pondera o seguinte, os Cadernos do CEAS tinham um público leitor em todo o país, então, dever-se-ia dar preferência a temas nacionais ou que estivessem tendo repercussão no país todo, pois, assim contemplaria a maior parte dos leitores.³¹⁶

Fica evidente, pelo que foi demonstrado, que o CEAS e Antonio Carlos Magalhães junto com o grupo ligado a ele, estavam em campos opostos. Então, é isso que explica o porquê do jornal *Correio da Bahia* ter sido o periódico que teve uma posição mais contestatória ao CEAS. E dentro do jornal, as críticas mais severas, que na verdade já tinham se tornado em muitos casos ofensas e ameaças, vinham das cartas de *supostos* leitores (mas, essas cartas estavam contidas em outros periódicos também). Mostrarei daqui a pouco, que as cartas desses “leitores”, na verdade, era apenas uma forma de tentar ampliar o conflito que envolvia o CEAS.

³¹³ Entrevista com Elsa Kraychete (1-12-06).

³¹⁴ Entrevista com Nelson Oliveira (21-12-06).

³¹⁵ *Equipe de Redação. I parte – CEAS e conjuntura. Avaliação 80* (Arquivo do CEAS).

³¹⁶ Entrevista com Joviniano Neto (7-02-07).

Em uma carta intitulada *secundarista explica como o CEAS atua*, que teria sido enviada por Gildásio Tavares, onde o mesmo se apresentava como estudante e afirmava que já tinha comparecido a várias reuniões no CEAS e dizia que o padre Cláudio Perani secundado pelos padres Andrés Mato e Tomás Cavazzutti dirigiam “aquela cédula do Partido Comunista do Brasil” onde muitos comunistas tinham espaço para “destilar o marxismo (...) maestrados pelos jesuítas” e colocava que já estava “na hora desses jesuítas do CEAS, não mudarem de paróquias, mas saírem do Brasil. Voltem para suas terras” e “vão engrossar as Brigadas Vermelhas”. Ele perguntava no final da carta: “Será que o Governo tem medo de expulsar esses brigadistas do Brasil? Antes tarde do que nunca”.³¹⁷

Na edição posterior, um outro “leitor” enviava uma carta agradecendo a nota de D. Avelar e falando que o CEAS deveria “ser extinto” e os jesuítas estrangeiros deveriam “retornar aos seus países” e concluía: “o povo baiano precisa de padres e não agitadores”.³¹⁸ Porém, várias missivas foram enviadas aos outros jornais também. Em uma carta enviada ao jornal *Tribuna da Bahia*, por um “leitor” que se identificava como Francisco José Azevedo e que tinha o teor das críticas muito parecido com as apresentadas até agora, ele vinha agradecer a D. Avelar “pela atitude firme e serena” com o ultimato dado ao CEAS, pois “os integrantes desse órgão devem mudar de país, devem retornar às suas pátrias, se é que as tem”. Sobre o padre Cláudio Perani, segundo ele, “é revoltado e indisciplinado para com os seus superiores hierárquicos, tanto o superior provincial, quanto o cardeal primaz do Brasil”.³¹⁹

A tentativa de ampliar as manifestações dos “indignados” com a atuação do CEAS era de tal forma que dois “missivistas” resolveram enviar os mesmos *repúdios* contra o CEAS para jornais diferentes. Agnaldo Assunção Ribeiro elogiava a posição de D. Avelar Brandão contra o CEAS, visto que a instituição queria “viver à margem da autoridade maior da Igreja local, além de realizar um trabalho indigno, jogando irmãos contra irmãos, ao invés de uni-los e congregar-los para uma vida melhor”.³²⁰ Antônio Soares Dutra em sua carta agradecia também ao Cardeal pela atitude tomada, pois o CEAS vivia “à revelia da orientação do nosso Pastor”, já que “é um centro onde se faz tudo, menos religião (...) provocando a luta de classes”.³²¹

³¹⁷Jornal *Correio da Bahia* 29/05/1980

³¹⁸Jornal *Correio da Bahia* 30/05/1980

³¹⁹Jornal *Tribuna da Bahia* 27 /05/1980

³²⁰Jornal *Correio da Bahia* 28/05/1980 e Jornal *Tribuna da Bahia* 30/05/1980

³²¹Jornal *Correio da Bahia* 28/05/1980 e *Jornal da Bahia* 28/05/1980

Mesmo depois que o Papa foi embora do Brasil, continuaram as correspondências atacando a instituição na imprensa. Em 14 de julho de 1980, foi enviada ao CEAS, uma carta de repúdio intitulada *A visita do Santo Padre João Paulo II*. Essa carta era assinada por Manoel Silva Santos. Em um trecho desse documento, ele afirmava:

Mas, meus conterrâneos, causou a mim e a todos os católicos, estranheza e espanto a não-participação do CEAS (Centro de Estudos e Ação Social) em qualquer ato, durante a visita papal. Os seus membros dirigentes, padres jesuítas, e seus “colaboradores” leigos, todos se ausentaram de Salvador, uns realizando “encontros” na região cacauceira e outros passeando por aí... Que absurdo! Por que escolheram o sacerdócio católico? Por que não vão ser militantes declarados de alguma linha vermelha? Ou, então, por que não vão ser políticos? Estão, agora, a agitar a região cacauceira, insuflando os humildes trabalhadores, incitando-os a luta de classes, tão condenada nos discursos papais, entre nós, salientando que a justiça social deve ser conseguida sem ódio, sem violência e sem inverdades. Será que esses homens estão a soldo de alguma ideologia utópica e de interesses estranhos?! Onde estão as palavras de fraternidade que Cristo nos deixou por ensinamento, e que, João Paulo II faz revivê-las? ³²²

Seria apenas mais “um cidadão” externando a sua crítica contra o CEAS, se não fosse um “porém”. Esse mesmo trecho deste documento, transcrito aqui, foi enviado para dois jornais, porém, neles, os autores eram outros. Na *Tribuna da Bahia* aparecia como autor Carmelito Silva ³²³ e no jornal *A Tarde*, o autor já era Antônio Silva Santos. ³²⁴ Ou seja, para *um mesmo documento* existiam *três autores diferentes*. Com isso fica evidenciado que setores contrários ao CEAS estavam enviando cartas para os jornais e inventavam missivistas para criar um clima de repúdio contra a instituição, como se uma grande parte da população baiana estivesse indignada com a atuação do *Centro Social*, tentando assim ampliar o conflito entre o Cardeal e os jesuítas do CEAS.

Os setores contrários ao *Centro Social*, durante a ditadura militar, sempre tentaram jogar os membros do clero contra o CEAS, tentando marginalizá-lo dentro da Igreja Católica. Uma tática muito usada foi a falsificação da autoria de documentos que

³²² *A visita do Santo Padre João Paulo II*. 14/07/1980 (Arquivo do CEAS).

³²³ *Jornal Tribuna da Bahia* 17/07/1980.

³²⁴ *Jornal A Tarde* 27/07/1980.

eram atribuídos ao CEAS ou aos membros da instituição. Dois acontecimentos exemplificam isso de forma clara.

O jornal *Tribuna da Bahia* reservava um espaço chamado *Sr. Redator* para as correspondências dos leitores. Em 26 de agosto de 1982, recebeu a seguinte carta intitulada *Igreja* que criticava “o dito clero progressista”:

Os “novos” bispos e padres tentam transmitir, ao seu rebanho o ódio aos poderes constituídos, uma ótica desfocada das palavras do Santo Padre (...)

Não! Não posso aceitar o ódio e a luta de classes como soluções para nossos problemas.

A Teologia da Libertação desvirtua as palavras do Livro Sagrado, gera desconforto espiritual no homem e o afasta da Igreja (...)

Esta pequena parcela da Igreja precisa ser desmascarada e, os “bispos de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Ruy Barbosa e outros tantos religiosos” precisam ser expulsos do país para deixar em paz nosso povo.³²⁵

Esta carta que criticava setores da Igreja Católica baiana continha a assinatura de Gabriel Kraychete Sobrinho, marxista e integrante do CEAS. Porém, a missiva não foi remetida por ele. Dois dias depois, o próprio, aí sim, enviou uma carta ao jornal para comunicar que não era o autor da missiva intitulada *Igreja*. Gabriel Kraychete afirmava que a fragilidade das afirmações contidas na carta era tamanha que obrigava a “seu autor, ou autores, a refugiar-se covardemente, no nome de quem ao contrário do que ali se diz, se identifica e concorda com a linha de atuação da Igreja”.³²⁶

Em uma outra ocasião, Paulo Bispo dos Santos, da Sociedade das Obras Sociais e Educativas da Diocese de Juazeiro da Bahia, enviou o seguinte livro para o CEAS:

³²⁵ Jornal *Tribuna da Bahia* 26/08/1982

³²⁶ Jornal *Tribuna da Bahia* 28/08/1982



Livro *O AntiCristo*. (Arquivo do CEAS)

Na capa desse livro intitulado *O AntiCristo* estava a foto de D. José Rodrigues de Souza, bispo de Juazeiro no período de 1975 até 2002.³²⁷ O conteúdo deste livro estava no formato de literatura de cordel. Apesar da fisionomia de D. José na capa, o livro fazia críticas à chamada “Igreja Popular” de uma forma geral. Nele se criticava o diálogo de membros da Igreja com o marxismo: “Ouço muita coisa triste/Ouço pranto e pessimismo/ Eu nem sei se Deus resiste/ Tanto ataque do MARXISMO”. No livro também fazia referência às posições políticas do clero: “Faz política somente/ Para toda

³²⁷ O bispo D. José Rodrigues se destacou na defesa da população que foi removida dos municípios que seriam inundados por causa da construção da barragem de Sobradinho. O prelado denunciou constantemente os problemas sociais sofridos pela população, entre eles, o baixo valor pago para as desapropriações. Sobre a atuação de D. José nesse período, ver a dissertação de Margarete Pereira DA SILVA, “‘Não tenho paciência Histórica’ – A Igreja Popular em Juazeiro (BA) 1962-1982”. Salvador: UFBA, 2002.

a faixa etária/ em vez de pregar aos crentes/ Só fala em Reforma Agrária”. E acrescentava: “Quando a fé vira carniça/ Todo o povo fica ateu/ Do jeito que anda a missa/ Muda ela ou mudo eu”.

O representante da diocese de Juazeiro que enviou esse livro ao *Centro Social*, informava a instituição que todo o bispado estava recebendo este material como sendo expedido pelo CEAS.³²⁸ Enviar algum tipo de material como sendo remetido pelo CEAS para membros da Igreja Católica foi atitude corriqueira nesse período, porém, o exemplo mais grave (que não era para atingir o CEAS em si) foi o envio de um caderno do CEAS para a nunciatura, em Brasília, com uma bomba dentro, mas que foi detectada antes que pudesse explodir.³²⁹

D. Avelar Brandão Vilela e os Militares

Em 30 de maio de 1971, D. Avelar Brandão Vilela tomava posse como arcebispo da Sé primacial do Brasil, substituindo D. Eugênio Sales que tinha assumido o arcebispado do Rio de Janeiro. Antes de assumir a arquidiocese de Salvador, ele já tinha sido bispo da diocese de Petrolina, em Pernambuco (1946-1955) e arcebispo da arquidiocese de Teresina, no Piauí (1955-1971). Projetou-se nacionalmente pelas funções que assumiu junto à CNBB, chegando a ser vice-presidente da Conferência dos Bispos, em 1964. D. Avelar se tornaria também presidente do CELAM - Conselho Episcopal Latino Americano, tendo por isso uma grande responsabilidade na coordenação da Conferência de Medellín, em 1968. Já comandando a arquidiocese de Salvador seria nomeado Cardeal pelo Papa Paulo VI, em 1973.

D. Avelar Brandão Vilela é definido pelos estudiosos do período como um bispo “moderado” em suas posições políticas e sociais. E ele mesmo se atribuiu esse adjetivo em vários momentos. O arcebispo de Salvador tentava dialogar com os vários setores da

³²⁸ Carta de Paulo Bispo dos Santos *Aos Amigos do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS)*. 30/10/1982. (Arquivo do CEAS)

³²⁹ Esse “caderno-bomba” foi enviado, logo após a permanência de Theodomiro Romeiro dos Santos na nunciatura depois de ter fugido da penitenciária Lemos de Brito em Salvador. Theodomiro era membro do PCBR, um partido da esquerda armada, que participou de um assalto ao Banco da Bahia para angariar fundos para o enfrentamento armado contra a ditadura. Ele foi preso e condenado por matar um sargento da aeronáutica para ajudar um integrante do seu grupo a fugir. Theodomiro foi um dos prisioneiros que não seria liberto com a Anistia, em 1979. Ele fugiu da penitenciária com a ajuda de membros da Igreja, principalmente do padre Renzo Rossi, por suspeitar que pudesse ser morto pelos militares na cadeia. Ele permaneceu na nunciatura até ser concedido asilo político pelo México. O relato sobre a bomba no caderno do CEAS foi dado ao autor na entrevista com o padre Cláudio Perani e está descrito também, pelo próprio Theodomiro, no livro de Emiliano JOSÉ, “Galeria F – Lembranças do Mar cinzento – IIª parte”. Editora Casa Amarela, 2004, pp. 49-50.

sociedade evitando entrar em radicalismos, deixando sempre a porta aberta para todos. Para Antônio Guerreiro, D. Avelar se comportava como um “paizão”, aquele que procurava manter todos ao seu redor.³³⁰

Mesmo em um momento de radicalização política como na ditadura militar, D. Avelar procurava manter o diálogo com os vários setores da Igreja Católica e da sociedade, tentando administrar os conflitos, pois assim ele entendia ser a função do bispo, do Pastor:

Um grupo entende que a palavra do Pastor deve ser exclusivamente de cunho espiritual (...) outro grupo defende a tese de que a missão profética do Pastor deve necessariamente conter denúncias e fazer acusações abertas e até violentas.

Para uma corrente de sociólogos e de teólogos, o Pastor deve exatamente conduzir as idéias na esteira de suas convicções políticas e filosóficas.

Para outros, a palavra do Pastor deve ser revolucionária e dirigida para a ação concreta de transformação radical das estruturas.

Assim cada cabeça, cada sentença.

No meio de toda essa efervescência de sentimento encontra-se o Pastor.³³¹

No início da década de 1970, a relação Igreja e Estado estava se deteriorando por causa do endurecimento do Regime militar e da repressão contra os setores católicos que faziam oposição ao Governo, era os *Anos de Chumbo*. Então, foi criada uma comissão *Bipartite*, formada por membros do episcopado e dos militares para tentar amenizar os conflitos. Foram mantidos encontros informais entre as cúpulas das Forças Armadas e da Igreja, entre 1970 a 1974, no intuito de reduzir as tensões entre as duas instituições. Tomaram parte desses encontros, bispos e Cardeais de grande influência no Brasil, entre outros, D. Eugênio Sales, D. Ivo Lorscheiter, D. Aloísio Lorscheider, D. Paulo Evaristo Arns e o próprio D. Avelar Brandão Vilela.³³²

O arcebispo de Salvador se manteve sempre disposto ao diálogo com os militares. Mesmo no momento de maior repressão da ditadura, ele evitava fazer críticas abertas ao Regime. Não obstante a relação de D. Avelar com os militares ser complexa,

³³⁰ Entrevista com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas (31-10-06)

³³¹ *Páscoa: Presença, Luta e Esperança de Liberação*. Mensagem do Pastor 17-04-73

³³² Keneth P. SERBIN, “Diálogos na Sombra”. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

é necessária de ser abordada nessa dissertação, para entendermos melhor a atuação do CEAS nesse período. Na documentação guardada no arquivo particular de D. Avelar Brandão Vilela pode-se perceber como o Cardeal era próximo de setores do Governo e como, a todo o momento, tentou evitar um conflito que impedisse o diálogo com os militares, mesmo nos momentos de crise que o envolvia diretamente.

Atendendo ao convite do General Rodrigo Octávio, comandante da Escola Superior de Guerra (ESG), D. Avelar aceitou ministrar uma conferência nesta instituição, em 23 de setembro de 1971. O título da Conferência de D. Avelar foi *A Igreja e o Estado no Brasil*. Nela, o arcebispo perguntava aos militares: “Por que temer o diálogo? Não seria esta a hora indicada para que se abrisse amplo e criterioso diálogo de âmbito nacional?”. D. Avelar tocou em pontos mais críticos ao Regime e afirmava que “a necessidade de Segurança Nacional pode (...) criar um clima de medo perigoso”. Avisava que com a censura, a Imprensa poderia perder o seu direito de criticar “honestamente” e que a juventude poderia “explodir em acesso de violência ou então, acomodar-se excessivamente”. E colocava: “Deve-se registrar que, tanto na parte ligada aos poderes de repressão, como nos setores inconformados com o Regime brasileiro, há comportamentos que excedem a própria orientação das instituições”³³³

Alguns dias após D. Avelar Brandão ter ministrado essa conferência, o General Rodrigo Octávio iria ser destituído do cargo de comandante da Escola Superior de Guerra. Esta atitude surpreendeu o próprio prelado, pois, ele não via nada de ofensivo na sua fala. Porém, o problema não foi o que ele disse, mas sim, o fato dele ter distribuído uma cópia de sua conferência aos jornalistas e o impacto que ela teve na imprensa, como ele ficaria sabendo por uma carta *reservada* da ESG endereçada a ele.

Nesse documento, assinalava-se que, apesar dos militares presentes não terem concordado com as posições defendidas pelo arcebispo, eles entendiam que ele tinha apresentado com “honestidade e patriotismo” o seu ponto de vista. Porém, como o tema era “sujeito a interpretações emocionais” era para ter sido tratado em “caráter reservado”. O autor da carta se disse surpreso ao ter lido nos jornais trechos da conferência que tinha sido distribuído pelo próprio arcebispo aos jornalistas, e afirmava que D. Avelar deixou o comando da ESG “em situação bastante embaraçosa” pela repercussão que teve nos jornais e que foi tratado com “evidente sobrecarga da

³³³ Texto *A Igreja e o Estado no Brasil* (Pasta *P-Romano OSB – L. F. Sécris de Teilhard*. Estante 5 – caixa 23. Arquivo LEV/UCSAL)

emocionalidade (sic)”. Nessa carta, o autor lembrava ao arcebispo que o “livre debate” era para ter ficado “restrito a Escola [Superior de Guerra]”.³³⁴

D. Avelar Brandão Vilela respondeu ao General Rodrigo Octávio no mesmo dia, dizendo estar surpreso pela repercussão que estava tendo o caso, já que para ele era “uma honra falar na Escola Superior de Guerra”. Sobre a publicidade da conferência, ele explicou que “se soubesse que se tratava de documento estritamente reservado não teria permitido que os repórteres o levassem” e finalizava: “sinto profundamente ter sido causa de desgostos e de decepção”.³³⁵ D. Avelar ficou tão preocupado com a repercussão do caso que enviou também, no mesmo dia, uma carta para o presidente Médici, com uma cópia da conferência, dizendo não ter pretendido ofender o Exército e que estava “profundamente angustiado”, pois não sabia que a conferência era reservada, já que, não tratava “de nenhum assunto proibido”. Na carta, percebe-se que o grande problema para D. Avelar era que esse caso se tornasse o que ele chamou de um “instrumento de traumatismo”, ou seja, que fechasse o diálogo entre ele e os militares, pois, para o arcebispo, essa crise não tinha “a mínima razão de ser”.³³⁶

Em 1973, outros dois episódios envolveram D. Avelar Brandão Vilela e o Governo em uma outra crise que também teve uma repercussão nacional. No dia 23 de agosto de 1973, o governador de Pernambuco, Eraldo Gueiros, resolveu outorgar a Medalha do Mérito Pernambucano, classe ouro, a D. Avelar. Uma semana depois, sem nenhuma explicação, ele cancelou o ato. Nesse mesmo período, o presidente da Câmara municipal de Salvador suspendeu a concessão, que seria entregue ao arcebispo, do título de cidadão da cidade de Salvador por tempo indeterminado.

D. Avelar considerou esses atos como um desrespeito a ele. E entrou em contacto com vários representantes da alta hierarquia militar para tentar resolver o caso. Na documentação pesquisada de D. Avelar Brandão estava claro qual o motivo dessa

³³⁴ *Carta Reservada da ESG a D. Avelar. 24/09/71. Assinatura ilegível, mas provavelmente do General Rodrigo Otávio. (Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja – fatos importantes de Agosto a Dezembro de 1971. Estante 5 - Caixa 24. Arquivo LEV/ UCSAL)*

³³⁵ *Carta de D. Avelar ao Exmo.sr. Comandante da Escola Superior de Guerra General Rodrigo Otávio. 24/09/1971. (Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja – fatos importantes de Agosto a Dezembro de 1971. Estante 5 - Caixa 24. Arquivo LEV/ UCSAL)*

³³⁶ *Carta de D. Avelar ao Excelentíssimo Senhor presidente da República General Emílio Garrastazu Médici. 24/09/1971. (Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja – fatos importantes de Agosto a Dezembro de 1971. Estante 5 - Caixa 24. Arquivo LEV/ UCSAL)*

atitude dos militares contra o arcebispo: a publicação do documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*.³³⁷

Como foi demonstrado no capítulo 2, D. Avelar foi convidado a assinar o manifesto, porém se negou a fazê-lo por não concordar com o teor dele. Depois que o documento foi lançado, o arcebispo publicou uma nota comentando-o. Nessa nota o prelado afirmava que o documento manifestava “uma opção religiosa que envolve aspectos de natureza política-social” e que a “Igreja tem o direito e o dever de opinar” nessa questão. Lembrava que o documento fazia denúncias graves e que deveriam ser examinadas “desapaixonadamente”. Porém, afirmou: “Não aceito o documento como Diretriz de pastoral Social em minha arquidiocese”.³³⁸

Mas, pelo estilo comedido dessa nota, deu a impressão para setores militares que o arcebispo poderia ter apoiado o documento e ele se preocupou muito com isso. D. Avelar escreveu ao núncio apostólico mostrando o seu parecer sobre o documento e aproveitou para criticar a “linha pastoral” de D. Helder Câmara:

Estou preocupado com a situação reinante aqui no Nordeste.

Como V. Excia. sabe, eu, pessoalmente, não aceito a linha pastoral de Dom Helder, e já tive oportunidade de escrever isso à Nunciatura, antes de V. Excia. chegar ao Brasil.

O documento – Eu Ouvi os Clamores do meu Povo – efetivamente ultrapassa os limites do normal.

Mesmo assim contém verdades. Estando eu, aqui no Nordeste, muita gente passou a perguntar-me porque não assinara o documento e o que pensava eu acerca do documento. Chegou [a] um ponto em que devia dizer algo. Teria de medir bem as palavras. Foi o que fiz no pronunciamento entregue à imprensa. (...)

Tenho a impressão que certas Autoridades Militares não compreenderam bem o meu pronunciamento.³³⁹

Por ter percebido que os militares tinham entendido de forma errada a sua nota, D. Avelar escreveu uma carta ao comandante da 6ª Região Militar, em Salvador, para

³³⁷ No seu livro “Diálogos na Sombra”, p.312, o historiador Kenneth P. SERBIN afirmou, equivocadamente, que D. Avelar “apoiara *Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo*, o documento radical sobre a pobreza divulgado pelos bispos do Nordeste”. Como será demonstrado nas páginas seguintes, em momento algum, D. Avelar apoiou este documento.

³³⁸ *Jornal da Bahia* 25/08/1973

³³⁹ Carta *Excelência Reverendíssima* 31/08/1973 (Pasta *Assuntos referentes a Títulos e Medalhas – 1973*. Estante 5 - Caixa 23. Arquivo LEV/ UCSAL). No índice dessa pasta consta que essa carta foi enviada ao Núncio.

tentar esclarecer o assunto. O arcebispo começava a carta afirmando que estava “sentindo, no ar, certas manifestações de despreço que me deixam preocupado. Minhas relações de respeito e de amizade com as Autoridades Militares e Civis do Estado da Bahia me levam a escrever-lhe esta carta”. Ele afirmou que os militares não tinham entendido a nota dele a respeito do documento e que ainda tinha um outro problema que ele tinha que explicar, pois o *Eu ouvi os clamores do meu povo* tinha “saído de uma tipografia católica” em Salvador.³⁴⁰ Na carta, o arcebispo afirmou discordar do documento por ter “uma visão radical na interpretação da realidade brasileira”.³⁴¹

D. Avelar por ter se sentido humilhado publicamente com as atitudes tomadas contra ele, resolveu não comparecer à Parada Militar de 7 de Setembro daquele ano. Porém, fez questão de explicar para cada representante das três Forças Armadas, em Salvador, o motivo da sua ausência. D. Avelar, com isso, pretendia que esse seu ato, de forma alguma, fosse entendido pelos militares como um fechamento definitivo ao diálogo, como ele deixou claro ao comandante da 6ª Região Militar: “o meu não comparecimento a esta Parada não significa qualquer modificação no meu comportamento posterior, relativamente ao modo cordial e social como nos vínhamos tratando”.³⁴²

D. Avelar escreveu para vários militares para tentar de toda a forma demonstrar que ele não aprovava o documento *Eu ouvi os Clamores do Meu povo*. O general Antônio Carlos Muricy (de quem D. Avelar era amigo) respondeu ao arcebispo que estava tentando provar que o seu pronunciamento sobre o documento não era “um ato de luta e sim o de indicar a conveniência de um estudo do que lá se contém (...) sem que com isso o Sr. esteja confirmando ou desmentindo o que está escrito”.³⁴³ Para que não ficasse nenhuma dúvida a respeito de sua posição, D. Avelar lançou um outro documento chamado *A legítima interpretação do meu parecer sobre o documento: “Eu*

³⁴⁰ Essa passagem demonstrava que os militares não entendiam a estrutura da Igreja, pois, como foi colocado no capítulo 2, esse manifesto foi impresso na gráfica beneditina, em Salvador. O abade do Mosteiro de São Bento não precisava da autorização de D. Avelar para tal medida, pois, ele não deve obediência ao arcebispo. Por isso, mesmo que o documento tenha sido impresso em uma “tipografia católica” em Salvador, isso não queria dizer que tivesse a participação de D. Avelar, como chegaram a suspeitar os militares.

³⁴¹ *Carta ao General Heitor Fontoura de Morais. Comandante da Sexta Região Militar. 31/08/1973. (Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas – 1973. Estante 5 - Caixa 23. Arquivo LEV/ UCSAL).*

³⁴² *Carta ao General Heitor Fontoura de Morais. Comandante da Sexta Região Militar. 07/09/1973; Carta ao Major Brigadeiro Alberto Costa Matos. Comandante do Comando Costeiro. 07/09/1973; Carta ao Almirante Ernesto Mourão Sá. Comandante do 2º distrito Naval. 07/09/1973. (Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas – 1973. Estante 5 - Caixa 23. Arquivo LEV/ UCSAL)*

³⁴³ *Carta do general Antônio Carlos da Silva Muricy a S. Eminência D. Avelar Brandão vilela 12/09/1973. (Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas – 1973. Estante 5 - Caixa 23. Arquivo LEV/ UCSAL)*

ouvi os clamores do meu povo”, onde ele reafirmava que não aceitava o documento por ser radical e considerava “o diálogo um instrumento valioso de comunicação”.³⁴⁴

Mesmo nesse momento de crise que envolveu D. Avelar e certos setores das Forças Armadas, em que ele mesmo expressou que estava sendo desmoralizado publicamente, em momento algum, o arcebispo fechou as portas para o diálogo com os militares. Ele tentou resolver o impasse com a alta hierarquia militar, evitando que ocorresse um rompimento definitivo. E finalmente, em 1974, o arcebispo D. Avelar receberia o título de “Cidadão de Salvador”.

Durante a ditadura, D. Avelar manteve uma relação muito próxima com os militares e, em vários momentos, celebrou missas nas comemorações das Forças Armadas (essa atitude era evitada por vários bispos, para que não fosse visto como um apoio ao Regime). Como exemplo, em 1977, D. Avelar celebrou missa na Catedral Basílica “pelo aniversário da Revolução”³⁴⁵ e alguns meses depois, celebrava missa em homenagem “à semana do exército”.³⁴⁶ O arcebispo de Salvador evitava apoiar os documentos publicados pelo episcopado nacional que criticavam o Governo, e que com isso pudesse comprometê-lo com os militares. Quando foi lançado o documento *Não oprimas Teu irmão*, após o assassinato do jornalista Wladimir Herzog pelas Forças de Segurança, em que o episcopado paulista condenava a violação dos direitos humanos, D. Avelar preferiu o silêncio.³⁴⁷

Parece indiscutível que D. Avelar pretendeu manter sempre um diálogo intenso com os militares, porém, não se pode deduzir que, por isso, ele apoiava *incondicionalmente* a ditadura e ponto final, pois, seria simplificar a questão. Os setores da esquerda também viam em D. Avelar, alguém em quem poderia se socorrer quando se precisava de ajuda durante a ditadura. Quando os estudantes da UFBA se viram com problemas com o Governo e a Reitoria da universidade, por causa da greve de 1975, eles foram pedir a D. Avelar para intermediar as negociações.³⁴⁸ Foi encontrado, no arquivo do arcebispo, uma cópia de um telegrama dele para o comandante da 6ª Região

³⁴⁴ A legítima interpretação do meu parecer sobre o documento: “*Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo*” 17/09/1973. (Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas – 1973. Estante 5 - Caixa 23. Arquivo LEV/UCSAL)

³⁴⁵ Jornal *Tribuna da Bahia* 01/04/1977

³⁴⁶ Jornal *Diário de Notícias* 20/08/1977

³⁴⁷ Jornal *Tribuna da Bahia* 03/12/1975. O CEAS publicou esse documento no caderno do CEAS, nº 41, janeiro/fevereiro de 1976. pp.71-73.

³⁴⁸ Entrevistas com Gabriel Kraychete (26-10-06), Elsa Kraychete (1-12-06) e Ana Cecília Bastos (10-01-07).

Militar em que ele queria saber sobre o tratamento dado aos presos políticos a pedidos de “um grupo de esposas e mães”.³⁴⁹

Porém, a questão mais importante a ser colocada é a seguinte: Se D. Avelar Brandão Vilela tivesse oferecido um apoio incondicional aos militares, como explicar que logo em sua diocese existisse uma instituição como o CEAS que fazia uma oposição declarada à ditadura militar. E não se pode esquecer que todas as vezes que os militares se voltaram contra algum jesuíta da instituição, D. Avelar teve uma atitude enérgica na defesa dos religiosos.

Quando o autor questionou a Ana Cecília Bastos como ela via D. Avelar Brandão com relação ao CEAS durante a ditadura militar, ela respondeu: “ele era um aliado”.³⁵⁰ Nenhum membro entrevistado fez algum comentário que discordasse dessa afirmação. Eles demonstraram, nas entrevistas, que o arcebispo de Salvador servia como um escudo contra a repressão militar. E essa questão não pode ser menosprezada, pois, uma das primeiras preocupações dos integrantes do *Centro Social*, logo após a nota de D. Avelar desautorizando a instituição, foi que a perda da “cobertura do Cardeal pode enfraquecer o CEAS”.³⁵¹

O Centro de Estudos e Ação Social contou com o apoio de D. Avelar durante o Regime Militar. Como seus próprios membros confirmaram, o arcebispo era “um aliado” naquele momento. Mesmo fazendo severas restrições aos posicionamentos do CEAS, como veremos mais tarde, D. Avelar sempre veio ao socorro da instituição quando foi preciso. E, mesmo sempre procurando manter um diálogo com os militares, D. Avelar dialogou também com os seus opositores, pois como ele mesmo afirmou: “A convivência [com o Governo] não significa nenhuma vinculação, muito menos submissão”.³⁵²

CEAS e D. Avelar: Uma Relação Complexa

Quando ficou sabendo da nota de D. Avelar Brandão, ameaçando o CEAS de expulsão da arquidiocese, o padre Cláudio Perani, diferentemente do provincial dos jesuítas, não se preocupou; pois, sabia que pelo temperamento moderado do arcebispo e

³⁴⁹ *Telegrama do Eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal de São Salvador da Bahia ao Excelentíssimo Sr. Comandante da VI Região Militar (06/09/1973)*. (Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas – 1973. Estante 5 - Caixa 23. Arquivo LEV/ UCSAL)

³⁵⁰ Entrevista com Ana Cecília Bastos (10-01-07)

³⁵¹ *Reunião Conjunto CEAS Jurídico – CEAS executivo. 23/05/1980* (Arquivo do CEAS)

³⁵² *Jornal do Brasil* 12/09/78

do mesmo querer dialogar com todo mundo, ele não desejaria nunca expulsar o CEAS. Perani lembrou que D. Avelar era avesso a atitudes radicais e expulsar essa instituição dos jesuítas seria uma atitude extrema, pois o *Centro Social* tinha uma importância muito grande para vários setores da sociedade baiana e para a própria arquidiocese naquele momento.³⁵³ Se D. Avelar seria capaz ou não de expulsar o CEAS, não cabe nessa dissertação discutir. Importa, entretanto, constatar que na década de 1980, o *Centro Social* estava vivendo o seu auge e tinha uma enorme importância para vários setores da sociedade.

No início da década de 1980, o CEAS já tinha se tornado uma referência para as esquerdas. A luta travada durante a ditadura contra os militares e o apoio oferecido aos Movimentos Sociais e organizações civis durante esse período, dava à instituição uma credibilidade muito forte para vários setores da sociedade. No trabalho de base, o contacto da instituição com as classes populares permitia alcançar vários segmentos sociais, tanto na zona urbana de Salvador, quanto na zona rural de vários estados. Esses trabalhos eram feitos pelas suas equipes de assessoria: A “Equipe Urbana” e a “Equipe Rural” que desenvolviam uma grande diversidade de trabalhos.

A “Equipe Urbana”, além de promover seminários e encontros para trabalhadores e agentes de base, acompanhava escolas comunitárias nas comunidades populares, preparando, entre outras atividades, o treinamento de professores. Trabalhava também, nesse momento, com “Grupos de mulheres” e “Clubes de Mães” de vários bairros do subúrbio. Orientava na organização dos “biscateiros” da construção civil, das lavadeiras e assessoravam a Pastoral Operária em Salvador e na cidade de Camaçari. Mantinha um trabalho constante na Associação dos Moradores do bairro de Plataforma, Federação das Associações de Bairro de Salvador (FASA) e Associação de Cooperação Comunitária Áreas Problemas (ACCAP). Durante a década de 1980, os membros da “Equipe Urbana” liderados pelo jesuíta Gianfranco Confalonieri (ou padre *Confa* como era conhecido) começavam a trabalhar, com uma maior ênfase, com os moradores das Invasões e favelas, para organizar essas pessoas para pressionarem a prefeitura por melhorias na localidade e lutando contra as desapropriações feitas pelo Governo municipal. Para se ter uma idéia do trabalho desenvolvido, somente no ano de 1984, eles trabalhavam com mais de duas dezenas de Invasões em Salvador.

³⁵³ Entrevista com padre Cláudio Perani (20-01-06)

O trabalho da instituição com as camadas populares na zona rural ficava sob responsabilidade da “Equipe Rural”. Essa equipe trabalhava com os trabalhadores rurais e posseiros na organização de grupos para pressionarem por melhores condições de vida, auxiliando em greves e na luta pela Reforma Agrária. A “Equipe Rural” fazia um trabalho sistemático na Bahia, nas zonas do café, em Vitória da Conquista, e do Cacau, no sul do Estado. Trabalhava periodicamente também nos estados que formavam o que eles chamavam de “zona da cana-de-açúcar”, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, e com posseiros em Imperatriz, no Maranhão. Porém, essa equipe fazia esse trabalho de base em outros estados brasileiros com menor frequência.³⁵⁴ Pelo seu trabalho com posseiros na zona sul da Bahia, o padre Cláudio Perani do CEAS e o padre João Schmidt da CPT estavam jurados de morte por um pistoleiro de alcunha “Zé Isqueiro”.³⁵⁵

O trabalho que o CEAS fazia na zona rural creditou a instituição a auxiliar na fundação da CPT - Comissão Pastoral da Terra nacional. Para ver a importância do *Centro Social* na fundação dessa instituição, o diálogo de dois dos principais representantes da CPT é revelador. Ivo Poletto foi o primeiro secretário da instituição e D. Tomás Balduino, bispo emérito da diocese de Goiás, foi presidente por alguns anos da CPT. Eles comentaram a participação do CEAS dessa forma:

Ivo – (...) Acontece um primeiro encontro de articulação em Salvador, Bahia, e aí já não entram só Igrejas, entram também grupos de assessoria, tanto assim que ele é até patrocinado pelo CEAS, dos Jesuítas, e havia muitos outros grupos que assessoravam áreas urbanas e o meio rural. (...)

Dom Tomás – Isso que você levanta é muito importante. O fato de termos tido a ajuda daquele grupo de jesuítas da Bahia, dos jesuítas, do CEAS, nos deu a possibilidade de abarcar uma realidade cultural e politicamente plural. (...) Mas, o mais importante era a clareza em reconhecer nos trabalhadores rurais os verdadeiros sujeitos de sua própria história.³⁵⁶

³⁵⁴ A diversidade de trabalhos e de lugares da “Equipe Urbana” e “Equipe Rural” estão contidos nos *Boletins Informativos e Atividades do CEAS* de 1980-1985. Além desse material, foi analisado as *Avaliações* anuais que cada equipe tinha que fazer do seu trabalho. (Arquivo do CEAS)

³⁵⁵ *Jornal da Bahia* 9/11/1983 e *Voto de Solidariedade do Vereador do PMDB, Fernando Schmidt, aos padres Cláudio Perani e João Schmidt*. 14/11/1983. (Arquivo do CEAS)

³⁵⁶ <http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1188&eid=26>. Acesso em 23/03/07

O Centro de Estudos e Ação Social também participou da assessoria de fundação de algumas CPTs regionais e de outras instituições, de acordo com os seus documentos internos. O CEAS já tinha se tornado um *modelo* para alguns setores católicos que trabalhavam com a Questão Social. A instituição assessorava na fundação e no desenvolvimento de muitas outras instituições em vários estados brasileiros. Na segunda metade da década de 1970, a vice-província setentrional dos jesuítas fundou com o auxílio do *Centro Social*, uma instituição homônima em Pernambuco. O CEAS-Recife ficou durante algum tempo sob responsabilidade da instituição baiana.

Foi também comum, nesse período, o CEAS receber membros de outras instituições católicas que queriam saber como a instituição funcionava. Por exemplo, o coordenador do recém fundado Instituto de Filosofia Social, o jesuíta Paulo Meneses, de Recife, enviou duas representantes para ficarem no CEAS durante algum tempo, observando o trabalho da instituição. Segundo o padre, as representantes voltaram “impressionadas” com o alcance das atividades do *Centro Social* e elas esperavam um dia fazer da instituição deles, algo que se comparasse “com esse admirável CEAS”. O coordenador finalizou dizendo que esperava também um dia se tornar algo parecido com “essa potência toda” chamada CEAS.³⁵⁷ Não se pode pensar que esses elogios fossem apenas meros agrados. Como já foi dito, o CEAS já tinha se tornado um *modelo* para alguns setores católicos que queriam trabalhar com a Questão Social.

Em 1980, os Cadernos do CEAS alcançavam a tiragem de 4500 exemplares por edição, maior número durante o período do Regime militar.³⁵⁸ Os *Cadernos* já tinham se tornado um referencial teórico para a esquerda católica influenciando agentes de base, religiosos, bispos e leigos comprometidos com a Questão Social. O bispo D. Moacyr Grechi afirmava que sua *conversão* aos oprimidos, entre outros fatores, se deu graças ao estudo de livros e artigos especializados e deu como exemplo os Cadernos do CEAS que permitiu a ele “ver as coisas numa dimensão que os simples fatos não permitem ver”.³⁵⁹

Na década de 1980, o CEAS tinha uma importância muito grande até para a própria arquidiocese de Salvador, assessorando e trabalhando com várias instituições arquidiocesanas. Também era comum os jornais baianos chamarem o coordenador do CEAS para falar sobre algum tema relativo às questões sociais, dado o prestígio que a

³⁵⁷ *Carta de Paulo Meneses, coordenador do Instituto de Filosofia Social, a Cláudio Perani 21/04/1988.* (Arquivo do CEAS)

³⁵⁸ *Boletim informativo CEAS – I Semestre de 1980.* (Arquivo do CEAS)

³⁵⁹ Helena SALEM, “A Igreja dos Oprimidos”. São Paulo: Brasil debates, 1981, p.124.

instituição tinha para setores da sociedade baiana. Essa importância do CEAS, de certa forma, nesse momento, já incomodava D. Avelar Brandão Vilela e ele deixou transparecer isso em uma carta, onde se queixava que: “o poder de autoridade do CEAS tem sido maior do que o meu próprio”.³⁶⁰ A relação de um bispo com membros da Companhia de Jesus é complexa e tem que ser mais bem trabalhada para entendermos a relação de D. Avelar com o CEAS.

O marxista e integrante do *Centro Social*, Nelson Oliveira afirmou que D. Avelar Brandão “não controlava” o CEAS.³⁶¹ Os outros integrantes leigos também destacaram, nas entrevistas, essa independência que o *Centro Social* tinha em relação ao arcebispo. A autonomia que os jesuítas (e os membros de outras Ordens religiosas) têm a um bispo é, de fato, muito grande. Um inaciano não deve obediência direta a um prelado como um padre diocesano. Porém, seria mais exato falarmos de uma *autonomia relativa* dos jesuítas, pois, não se deve menosprezar o poder de um bispo, já que ele continua sendo a autoridade máxima da Igreja em uma diocese.

É correto afirmar que um bispo não tem um poder direto sobre um jesuíta, porém, para que os membros da Companhia de Jesus possam trabalhar em uma diocese, eles precisam da autorização do bispo local. Então, D. Avelar Brandão Vilela tinha autoridade para expulsar o Centro de Estudos e Ação Social da arquidiocese de Salvador quando quisesse. É isso que explica a ameaça feita ao *Centro Social* no final de sua nota, D. Avelar não poderia obrigar o CEAS a “mudar de rumo”, mas poderia obrigar a “mudar de diocese”.

No momento em que os membros da Companhia de Jesus precisam da autorização de um bispo para trabalhar em uma diocese, evidentemente, isso gera um compromisso de respeito e de obediência por parte dos inacianos ao prelado. Apesar da autonomia dos integrantes dessa Ordem religiosa em relação ao bispo, os jesuítas têm que trabalhar tendo sempre em conta os limites que o mesmo coloca, para não gerar um conflito que possa atrapalhar a sua atuação na diocese.

É necessário observar que D. Avelar sempre criticou o CEAS por vários motivos. O Cardeal fazia severas restrições à atuação do *Centro Social* e as idéias que a instituição defendia. Ele não concordava com o diálogo do CEAS com o marxismo e os marxistas, como já foi demonstrado em outros momentos. Em uma carta enviada ao

³⁶⁰ Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80. 30/05/1980 (Arquivo do CEAS)

³⁶¹ Entrevista com Nelson Oliveira (21-12-06)

Centro Social, ele afirmou que o CEAS não aceitava “a orientação oficial da Igreja” pelas posições defendidas pela instituição.³⁶² Em uma outra missiva, ele criticou a *opção radical* pelos oprimidos que o CEAS defendia, “segundo a qual a sociedade está dividida em duas partes e quem não estiver com os chamados opressores deve estar com os oprimidos e vice-versa”, ele afirmou que nunca aceitaria essa tese como Pastoral Oficial da sua diocese.³⁶³

O importante de se notar é que, apesar de D. Avelar Brandão Vilela não concordar com várias posições do CEAS, ele nunca procurou se tornar um obstáculo para a instituição, muito pelo contrário. O que se quer defender aqui é o seguinte: O CEAS não teria se desenvolvido até se tornar “uma potência” (como chegou a afirmar um jesuíta) se a arquidiocese de Salvador não estivesse sob a direção de um arcebispo moderado, ao ponto de, mesmo discordando de várias posições do CEAS, permitisse que a instituição atuasse sem grandes problemas por parte dele e ainda a defendesse quando necessário.³⁶⁴

Também é preciso salientar que o CEAS sofria críticas de vários setores da Igreja Católica baiana e não só do Cardeal. O então bispo - auxiliar de Salvador, D. Boaventura Kloppenburg no dia do lançamento de seu livro *Igreja Popular* criticou algumas publicações católicas, entre elas, os Cadernos do CEAS.³⁶⁵ E as queixas ao CEAS eram feitas por setores dos jesuítas da vice-província da Bahia também. O padre Cláudio Perani afirmou, na entrevista, que todos os provinciais durante o período da ditadura militar sempre apoiaram o CEAS. Porém, alguns jesuítas se queixaram da instituição, nesse período, como está contido em um documento interno do *Centro Social*. Nesse documento afirmava que “um setor” da Companhia não concordava com o CEAS pelos seguintes motivos: “pela orientação política (só ataca o governo), pela pouca espiritualidade/teologia, pelo ‘perigo marxista’”.³⁶⁶

A Igreja (e a Companhia de Jesus) é mais conflituosa do que muitas vezes supõem alguns pesquisadores. Os conflitos internos são constantes e por vários motivos. Tanto a Igreja diocesana quanto a Ordem de Inácio de Loyola são diversidades dentro

³⁶² Carta *Ao grupo sacerdotal do CEAS (religiosos) aos cuidados do Pe. Luciano e do Padre Tarcisio.. 29-10-1972* (Arquivo do CEAS)

³⁶³ Carta ao Padre Cláudio Perani, Diretor do CEAS. 29/08/1980. (Arquivo do CEAS)

³⁶⁴ Estou demonstrando as críticas de D. Avelar à instituição, porém, o Cardeal também sempre destacou a importância do trabalho do CEAS para a arquidiocese, apesar de não concordar completamente com ele.

³⁶⁵ *Jornal do Brasil 17/08/1983*. O livro “Igreja Popular” de D.Boaventura KLOPPENBURG é uma dura crítica a chamada Igreja progressista ou Igreja Popular. Na capa da obra aparece uma cruz rachada que é sugestiva do que o autor defende, ou seja, que esses setores queriam dividir a Igreja Católica.

³⁶⁶ *Equipe de Redação – I parte – CEAS E CONJUNTURA. Avaliação 80* (Arquivo do CEAS)

de uma unidade, sob o manto chamado Igreja Católica escondem-se formas de perceber o mundo e de atuação sobre ele totalmente diferentes e muitas vezes opostas. Porém, essa pluralidade tem limites, o que a alta hierarquia não aceita é um setor que ameace a unidade da instituição, o que não era o caso do CEAS. É verdade que os jesuítas do CEAS pretendiam transformar a Igreja, torná-la, na opinião deles, mais próxima do povo. Porém, esses inacianos que trabalhavam nessa instituição eram “homens de Igreja”, no sentido que, queriam transformá-la, porém, fazendo parte dela. E em relação às autoridades eclesiásticas, não pretendiam enfrentar a hierarquia, mas trabalhar junto com ela.

Vendo Mais de Perto o Conflito entre o Cardeal e o CEAS

Logo depois da nota desautorizando o CEAS, o provincial dos jesuítas, Dionísio Sciuchetti foi se encontrar com D. Avelar. O Cardeal estava muito irritado com os jesuítas do *Centro Social* e afirmou, naquele momento, que não queria dialogar com o CEAS, já que a instituição liderava a “contestação na Bahia” a ele. Pelo lado dos membros do CEAS, eles achavam que a nota pública de D. Avelar por causa do editorial não tinha razão de ser e afirmavam que não havia “motivo proporcionado na reação do Cardeal”.³⁶⁷ Porém, não foi por causa do “editorial” do CEAS sobre a visita do Papa que D. Avelar tinha se manifestado publicamente contra o *Centro Social* (como os integrantes da instituição sempre pensaram), mas sim por causa de uma “nota” entregue aos jornais pelos jesuítas do CEAS que tratava do mesmo tema.³⁶⁸

D. Avelar Brandão Vilela deixou isso claro quando respondeu a um grupo de padres que enviou uma carta a ele e ao presidente da CNBB apoiando o CEAS e criticando a postura do Cardeal de Salvador. Nesta carta, D. Avelar afirmou o seguinte: “O CEAS fez publicar, em sua revista, um artigo sobre a vinda do Papa (Riscos e Esperanças). Eu não me incomodei. Era uma circulação de linha elitista”, porém, “o CEAS resolveu dar publicidade ao artigo, com assinatura firmada pelo seu diretor Pe. Cláudio Perani, entregando-o aos jornais de Salvador e do Sul”. Ele afirmou que tomou

³⁶⁷ *Reunião Conjunta CEAS jurídico – CEAS executivo 23/05/1980 (Arquivo do CEAS)*

³⁶⁸ *Nota do Centro de Estudos e Ação Social - Salvador. O Papa no Brasil: Riscos e Esperanças. 16/05/1980. A nota tem o mesmo teor do editorial contendo apenas algumas alterações. (Arquivo do CEAS)*

conhecimento da nota através de um repórter e lendo trechos do documento na imprensa, e pelo que ele leu nos jornais, a nota desprestigiava o Papa e a ele mesmo.³⁶⁹

Na nota em que D. Avelar Brandão desautorizava o *Centro Social*, ele tinha afirmado que o CEAS queria “julgar o Papa”, e foi por isso, que ele advertiu a instituição publicamente. Porém, na verdade, não foi isso que incomodou o arcebispo de fato. Para D. Avelar, o problema era que o CEAS, na sua visão, estava julgando ele próprio, o arcebispo de Salvador. E nessa carta (como em outros documentos) ele demonstrou isso. Para ele, com a nota do CEAS entregue a imprensa, os membros da instituição estavam o criticando diretamente:

Foi a pretensão de estar por cima do Bispo e julga-lo como alguém secundário, dentro da realidade diocesana, vendo nele um perigo à vista, capaz de influir negativamente sobre o Papa, a ponto de poder coloca-lo contra os interesses do povo. (...)

Com a nota (...) Quis que ficasse clara uma cousa: que não aceite interferência pública do CEAS, capaz de desmoralizar e desacreditar o Arcebispo aquele que, por direito canônico e eclesial, deve ser o sinal e o centro da unidade local e o ponto de referência das diretrizes pastorais. Se o CEAS pretende minimizar a missão do Bispo já não poderei aceita-lo.³⁷⁰

D. Avelar Brandão Vilela entendeu que com a nota entregue aos jornais (e não com o editorial), os membros do CEAS estavam tentando enfrentá-lo e desmoralizá-lo perante a opinião pública em sua diocese e isso ele não poderia aceitar. Mas, para entender o que fez D. Avelar pensar dessa forma, é necessário saber que naquele momento, o Cardeal de Salvador estava sendo muito criticado por vários segmentos da sociedade, inclusive dentro da Igreja Católica.

Na visita do pontífice pelas cidades brasileiras, o trajeto que o Papa iria percorrer e todas as providências para recebê-lo, ficaram a cargo de cada bispo ou arcebispo da diocese visitada. Então, D. Avelar Brandão era o responsável pelo preparo do trajeto e de se relacionar com o poder executivo estadual para a recepção e a estadia de João Paulo II, em Salvador. A forma com que ele estava conduzindo as negociações

³⁶⁹ Nessa carta, D. Avelar afirmou que tinha mandado telefonar ao CEAS pedindo a nota que foi entregue à imprensa para ser analisada por ele, porém, o CEAS não enviou nenhum documento como ele pediu. Os membros do *Centro Social* afirmaram, nas entrevistas, não se lembrarem desse pedido de D. Avelar.

³⁷⁰ *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80. 30/05/1980 (Arquivo do CEAS).*

e o percurso que programou para o Papa estava sendo muito criticada. Também as negociações que estavam sendo feitas pelo Cardeal com o governador Antônio Carlos Magalhães não eram aceitas. Para muitos segmentos, ACM estava trabalhando para capitalizar a imagem do Papa à sua própria e com a permissão do Cardeal. Para setores católicos, o que D. Avelar estava permitindo era quase que um “sacrilégio”.

O padre Antônio da paróquia de Nossa Senhora dos Remédios em São Luis, no Maranhão, dizia ser “amigo” de D. Avelar, a quem “amava” como um irmão, porém, fez questão de escrever uma carta pública para dizer “que o comprometimento político com ACM” do arcebispo nesse caso, só poderia fazê-lo expressar a seguinte frase: “Que falha pastoral”. Afirmou que se o CEAS o estava criticando por isso, a instituição estava “dando uma boa colaboração aos católicos brasileiros”.³⁷¹ Um grupo de católicos da cidade de Alagoinhas, na Bahia, foi também muito crítico nas suas colocações contra D. Avelar: “Chega de panos quentes, de conivência, de salamaleques com quem nos quer ver pelas costas. Caridade, sim , mas não subserviência. ‘Quem não está comigo está contra mim’”.³⁷²

O perigo da capitalização do simbolismo do Papa pelo governador Antônio Carlos Magalhães era uma das maiores queixas contra o arcebispo, mas existiam outras. As críticas que D. Avelar Brandão estava recebendo, naquele momento, estavam contidas na edição do Jornal *A visita* que comentava a vinda do Papa à Bahia (Ver caderno de Fotos). Nesse jornal estavam expressas as principais censuras que o arcebispo estava recebendo naquele momento e também essa foi a publicação que mais o deixou indignado.

O jornal começava criticando os gastos públicos que estavam ocorrendo na preparação da visita do Papa (os setores católicos criticaram muito esse ponto também). O jornal afirmava que era D. Avelar que queria receber o pontífice com muita pompa e que até na comunidade pobre do bairro dos Alagados, onde muitos moradores viviam em casas de palafitas, o governo estadual construiu uma ostentosa “catedral” para receber o Papa, porém, os moradores não tiveram nenhuma melhoria significativa para as suas vidas. Para *A Visita*, D. Avelar entrou no jogo do “toma lá, dá cá” com o governador ACM, pois, ele queria receber o Papa com toda pompa, porém “a Igreja não tinha condições de custear a visita do Papa, pelo menos nos termos em que dom Avelar

³⁷¹ *Carta Pública do Padre Antônio da Paróquia de Nossa Senhora dos Remédios. 3/06/1980.* (Arquivo do CEAS).

³⁷² *Carta ao Sr. D. Avelar Vilela. 26/05/1980.* Assinatura ilegível. (Arquivo do CEAS).

pretendia”, então, em contrapartida, ele aceitou as imposições do governador da Bahia.³⁷³

O jornal e vários setores da esquerda criticaram o percurso que o Papa iria fazer em Salvador. O problema começava desde o momento em que o avião onde estava o Papa aterrissou em solo baiano, pois, ao invés do pontífice ter desembarcado no aeroporto 2 de Julho, ele desceu na Base Aérea de Salvador. Muitas outras críticas foram feitas por causa dos trajetos do percurso do Papa (por exemplo, João Paulo II não foi à igreja do Bonfim). Mas a parte do trajeto papal, em Salvador, que deixou mais indignado os setores da esquerda e da Igreja Católica foi, sem dúvida, o Papa ter rezado a Missa campal no CAB (Centro Administrativo da Bahia), onde ficava a sede do Governo baiano, além disso, o Pontífice se preparou para a Missa na sala de trabalho do governador Antônio Carlos Magalhães.³⁷⁴

O Cardeal D. Avelar teve que explicar, em vários momentos, o porquê de a Missa ter ocorrido justamente no CAB. Segundo, o próprio D. Avelar Brandão, ele não queria a Missa no Centro Administrativo da Bahia: “- Eu, de fato, procurei, o mais que pude, evitar que a Missa fosse lá no CAB”, pois ele reconhecia que com isso poderia capitalizar o prestígio do Papa ao governador ACM. Mas, segundo o Cardeal, todos os outros locais possíveis cogitados para a realização da missa não tinham condições de receber o povo que iria assistir ao evento, então, afirmou o arcebispo que: “objetivamente falando, não tive outra alternativa”.³⁷⁵

Foi uma preocupação em vários setores da sociedade que os militares e os políticos ligados a eles capitalizassem para si a visita do Papa. Porém, é necessário observar que as esquerdas não assistiram passivamente a vinda do pontífice, elas entraram também nessa disputa. Jorge Almeida, um dos membros do PT na Bahia naquele momento, afirmou que o que ele se lembrava da primeira visita do pontífice ao país, era que ele com alguns companheiros de partido estavam no meio da população distribuindo panfletos com os seguintes dizeres: “O Papa veio para os trabalhadores” e “O Papa é dos Trabalhadores”.³⁷⁶ Com isso fica evidenciado que, na verdade, houve

³⁷³ Jornal *A Visita – O Papa na Bahia*. Salvador, Julho de 1980. Edição Única (Arquivo do CEAS)

³⁷⁴ Essa cena foi lembrada como a mais simbólica da visita do Papa nas entrevistas com Júlio Brandão, Luís Antonio Amorim de Aguiar e Elsa Kraychete.

³⁷⁵ *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80*. 30/05/1980 (Arquivo do CEAS)

³⁷⁶ Entrevista com Jorge Almeida (1-02-07)

uma disputa entre vários setores da sociedade que tentaram capitalizar a imagem do Papa para os seus objetivos.³⁷⁷

Entender esse clima de pressão por qual passava D. Avelar, é o que explica o porquê, quando ele soube da nota do CEAS na imprensa, interpretou como mais um ataque a sua pessoa, e o mais grave para o arcebispo, vinha de padres que trabalhavam na sua própria diocese. Foi por isso que ele lançou a nota ameaçando o CEAS de expulsão, pois entendeu que o CEAS resolveu o afrontar quando se referia “a hierarquia”, apesar da nota em momento algum falar no nome dele.

Os integrantes do CEAS se reuniram para tentar analisar como se comportar em relação a D. Avelar, eles se mostraram surpresos com a reação do Cardeal, pois, eles não tinham pretendido atacá-lo. Os membros consideraram que a nota do arcebispo poderia ter relação com as “pressões estruturais” que ele vinha sofrendo no período. Então, decidiram evitar entrar em conflito com o Cardeal. Sabendo das manifestações de apoio que iriam receber, eles alertavam que “a solidariedade é melhor que não seja pública”, para que não parecesse um ataque a D. Avelar. E finalizavam: “É importante salvar o CEAS: não entrar em polêmica, mas deixar cair a poeira; não atacar o cardeal, mas defender o positivo do trabalho”.³⁷⁸

No momento em que os jesuítas do CEAS evitaram entrar em confronto com o Cardeal aceitando a sua autoridade, ele mudou o “tom de voz” e concordou em conversar com o coordenador do CEAS. Nesse encontro, D. Avelar mostrou o jornal *A Visita* ao padre Perani e falou das infâmias que continham contra ele nesse material. O arcebispo foi claro do motivo da nota pública contra o CEAS, ele “achou que a crítica à hierarquia visasse a ele e não podia permitir que o CEAS impusesse sua autoridade na diocese”. O padre Perani lembrou, no encontro, a questão da exploração do conflito pelo jornal *Correio da Bahia* e afirmou que o CEAS não tinha tido a “intenção de atacar o Cardeal” e convidou D. Avelar para um encontro no *Centro Social* com o grupo todo.³⁷⁹

D. Avelar aceitou o convite e compareceu ao CEAS, e lá encontrou todos os membros presentes: jesuítas, leigos católicos e os marxistas. Ele começou o encontro tocando mais uma vez na questão do jornal *A visita* que tinha o sentido “de um ataque,

³⁷⁷ Porém, não se pode perder de vista que essa disputa pela capitalização do simbolismo do Papa era feita de forma desigual. Enquanto Jorge Almeida estava no meio da multidão distribuindo panfletos com a imagem de João Paulo II, o governador ACM estava ao lado do Papa e João Paulo II saía da sua sala para realizar a Missa.

³⁷⁸ *Reunião Conjunto CEAS Jurídico – CEAS executivo. 23/05/1980* (Arquivo do CEAS). No arquivo da instituição existem dezenas de cartas de apoio ao CEAS enviadas pelo clero, por instituições civis, políticos, leigos e representantes de instituições católicas no país e no exterior.

³⁷⁹ *Encontro Cardeal - Cláudio 19/08/1980*. Texto manuscrito. (Arquivo do CEAS)

uma perseguição clara contra a sua pessoa”. Ele disse que pretendia dialogar com todo mundo, por isso se relacionava com as autoridades, mas não apoiava um partido ou um candidato. Afirmou que quando ele tinha dito ao CEAS para “mudar de rumo”, ele estava se referindo “ao problema da crítica à hierarquia eclesiástica”, já que, o bispo tem que ter “o lugar central em questões de Igreja”. E foi claro ao afirmar que na orientação pastoral dele: “cabe muito bem o trabalho do CEAS”.³⁸⁰

Um dia após o encontro com os membros do CEAS, D. Avelar enviou uma carta ao padre Cláudio Perani falando que tinha sido proveitosa a reunião da noite passada, mas queria aprofundar algumas questões que não deram tempo de serem mais bem trabalhadas. Ele pedia aos membros do *Centro Social* que tivessem mais “cuidado de conhecer melhor e com mais compreensivo espírito, a pessoa e a missão do Arcebispo”. Ele afirmou que sabia que vários bispos tinham apoiado o CEAS, pois “sintonizam em gênero, número e caso com a sua orientação”. Mas fez questão de lembrar que “o Bispo desta diocese tem um nome e um campo de trabalho”.

Nessa carta, D. Avelar insistiu em tocar mais uma vez na questão do percurso que o Papa fez em Salvador. O arcebispo tentou explicar os principais acontecimentos, em especial, a realização da missa no CAB. Isso demonstrava como D. Avelar Brandão estava preocupado com a repercussão negativa que esse evento gerou em alguns setores católicos. Pois, o que vemos nesse documento, é um bispo *tentando se explicar* a um padre por suas atitudes tomadas, quando pela posição que cabe a cada um na estrutura da Igreja Católica, o normal seria que ocorresse o contrário.³⁸¹

Esse capítulo não pretendeu analisar a visita do Papa em si, mas sim analisar o conflito que ocorreu entre D. Avelar e o CEAS. Tentei demonstrar como setores ligados ao Regime militar quiseram ampliar a repercussão do conflito para tentar marginalizar o CEAS dentro da Igreja. Também foi demonstrada a relação conflituosa entre D. Avelar e o CEAS durante o Regime militar, porém se fez questão de frisar que apesar das restrições que o arcebispo fazia ao *Centro Social*, ele nunca procurou ser um obstáculo à instituição.

Os membros do CEAS nas entrevistas mostraram um respeito muito grande a D. Avelar Brandão Vilela e reconheceram a importância dele para o CEAS, sempre realçando a tentativa do arcebispo de dialogar com todos. O CEAS, após a nota pública do Cardeal criticando a instituição, evitou o confronto direto com ele, aceitando a sua

³⁸⁰ *Encontro D. Avelar – CEAS 28-08-1980. Texto manuscrito. (Arquivo do CEAS)*

³⁸¹ *Carta ao Padre Cláudio Perani, Diretor do CEAS. 29/08/1980. (Arquivo do CEAS)*

autoridade e com isso impediu que o conflito continuasse e as relações fossem reatadas sem grandes problemas. Mesmo depois desse conflito, o CEAS continuou defendendo as mesmas posições de antes e tendo a mesma prática com as classes populares. D. Avelar também continuou fazendo as mesmas críticas à instituição. Mas, isso deve ser entendido na relação complexa entre D. Avelar e os jesuítas, dentro da pluralidade que perpassa toda a Igreja Católica. Apesar da ameaça feita pelo Cardeal na sua nota aos membros do *Centro Social*, no final das contas, o CEAS não mudou de rumo e nem de diocese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Centro de Estudos e Ação Social foi fruto das transformações pela qual passou a Companhia de Jesus (e a Igreja Católica como um todo) durante o século XX e a sua preocupação cada vez maior com a Questão Social. Esse CIAS que foi fundado em Salvador, na década de 1960, foi uma forma dos jesuítas da vice-província da Bahia, tentarem responder aos problemas colocados no seu tempo. Essa instituição nasceu com o objetivo principal de lutar pela promoção humana.

O CEAS começou a se estruturar, de fato, após o ano de 1967, quando o país estava vivendo em uma ditadura militar. O CEAS se destacou na resistência aos militares, mesmo no período mais repressor do Regime, nos chamados *Anos de Chumbo*. Através, principalmente, dos Cadernos do CEAS – uma revista da instituição que começou a ser publicada a partir de março de 1969 -, os membros do *Centro Social* denunciaram o caráter autoritário e a violação dos direitos humanos promovidos pelo Governo e criticaram o modelo econômico excludente dos militares. Os *Cadernos* se tornaram, também, um referencial teórico para setores católicos que se preocupavam com a problemática social.

Durante todo o período ditatorial, o *Centro Social* se tornou um local de aglutinação das esquerdas baianas que pretendessem lutar pela volta ao Regime democrático no país e dos Movimentos Sociais que quisessem se organizar para pressionar o Governo por melhores condições de vida. Pela sua oposição à ditadura e pelo seu trabalho político com as camadas populares, seus integrantes sofreram várias ameaças e tiveram que enfrentar uma campanha difamatória promovida por setores da sociedade que apoiavam os militares.

O CEAS foi um exemplo raro de como era (e é) possível a convivência, em uma mesma instituição, entre padres, leigos católicos e marxistas na luta por um objetivo comum. Os jesuítas e leigos católicos do CEAS por motivações *essencialmente religiosas* dialogaram com o marxismo, como uma forma de entender as transformações por que passava a sociedade brasileira no sistema capitalista e para tentar transformá-la. Eles reinterpretaram o pensamento marxista com base na sua tradição cristã contribuindo para a construção de um novo pensamento social católico.

Os jesuítas do *Centro Social* (junto com vários outros setores da Igreja Católica) lutaram para transformar a sociedade brasileira, para torná-la mais justa, e, por conseguinte mais cristã, e isso ocorria durante uma ditadura que procurava reprimir

qualquer tipo de oposição. Eles se envolveram nas questões sociais e políticas do seu tempo, pois entendiam que os problemas sociais eram obstáculos para a preparação, na Terra, do Reino de Cristo. Esses inicianos que trabalharam no CEAS agiram, a cada momento, com o intuito de fazer valer o lema da Companhia de Jesus, ou seja, toda sua práxis foi sempre orientada com a certeza de que se deve fazer “Tudo por uma maior glória de Deus”.

LISTA DOS ENTREVISTADOS

Entrevista com Padre Cláudio Perani (20-01-06)
Entrevista com Padre Carlos Bresciani (15-05-06)
Entrevista com José Crisóstomo (23-05-06)
Entrevista com István Jancsó (27-07-06) – São Paulo -SP
Entrevista com César Galvan (03-10-06) * – Recife - PE
Entrevista com Padre Francisco Xavier Barturen (09-10-06)
Entrevistas com Joviniano Carvalho Neto (24-10-06) e (7-02-07)
Entrevista com Gabriel Kraychete (26-10-06)
Entrevista com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas (31-10-06)
Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar (25-11-06)
Entrevista com Elsa Kraychete (1-12-06)
Entrevista com Júlio Brandão (2-12-06)
Entrevista com Nelson Oliveira (21-12-06)
Entrevista com Ana Cecília Bastos (10-01-07)
Entrevista com Jorge Almeida (1-02-07)

* César Galvan saiu da Companhia de Jesus no meado da década de 1970.

FONTES PUBLICADAS

1 – Cadernos do CEAS

ARNS, D. Paulo Evaristo. “São Paulo, Capital do Trabalho, chamada a ser Modelo de Justiça”. **Cadernos do CEAS, 27**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, outubro, 1973, p.61-66.

BALDUINO, D. Tomás. “O que está por trás da condenação do padre Jentel”. **Cadernos do CEAS, 26**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Agosto, 1973, p.55-56.

BELDA, Rafael. “Marxismo, cristianismo e luta de classes”. **Cadernos do CEAS, 64**:. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, novembro-dezembro, 1979, p. 60 - 64.

CÂMARA, Helder. “Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?”. **Cadernos do CEAS, 37**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, maio – junho, 1975, p.52 -59.

CARVALHO NETO, Joviniano. “O operário industrial baiano: Alguns traços definidores”. **Cadernos do CEAS, 5**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, fevereiro, 1970, p.1-7.

CASALDÁLIGA, D. Pedro. “Operação da polícia militar e outras forças armadas na área da prelazia de São Félix – MT”. **Cadernos do CEAS, 26**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Agosto, 1973, p.57-64.

CAVAZZUTI, Tomás. “Pastoral e Análise Social. A contribuição do marxismo”. **Cadernos do CEAS, 94**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Novembro-Dezembro, 1984, p.66-73.

----- . “A Propósito de um documento. Algumas distinções necessárias”. **Cadernos do CEAS, 94**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Novembro-Dezembro, 1984, p.74-79.

CEAS. “Colaboração Igreja-Governo”. **Cadernos do CEAS, 2**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março, 1969, p. 2-15.

----- . “Poderes de Exceção e Redemocratização”. **Cadernos do CEAS, 3**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março, 1969, p. 2-15.

----- . “Uma reflexão metodológica”. **Cadernos do CEAS, 12**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, julho, 1971, p. 1-5.

----- . “Algumas Considerações Doutrinárias sobre propriedade e justiça”. **Cadernos do CEAS, 12:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, julho, 1971, p. 45-57.

----- . “Dinâmica de classes na sociedade dependente”. **Cadernos do CEAS, 18:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, abril, 1972, p. 27-48.

----- . “A repartição do bolo: fatias e migalhas”. **Cadernos do CEAS, 21:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Outubro, 1972, p.1-37.

----- . “O primeiro encontro latino-americano de cristãos para o socialismo”. **Cadernos do CEAS, 24:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, abril, 1973, p.36-46.

----- . “O médio São Francisco”. **Cadernos do CEAS, 26:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Agosto, 1973, p.1-45.

----- . “Amazônia e o Nordeste”. **Cadernos do CEAS, 28:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Dezembro, 1973, p.1-6.

----- . “O sentido político da Transamazônica”. **Cadernos do CEAS, 28:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Dezembro, 1973, p. 78-81.

----- . Editorial: “Igreja e Estado: Os primeiros sinais de paz?”. **Cadernos do CEAS, 33:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, setembro/outubro, 1974, p.1-3.

----- . Editorial: “Ano Santo, Caminho de Reconciliação”. **Cadernos do CEAS, 36:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março/abril, 1975, p.1-3.

----- . Editorial: “O papa no Brasil: Riscos e Esperanças”. **Cadernos do CEAS, 66:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março/ abril, 1980, p.3-6.

----- . Editorial: “A Igreja na conjuntura”. **Cadernos do CEAS, 73:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, maio-junho, 1981, p. 3-6.

----- . “A teoria e as exigências da prática”. **Cadernos do CEAS, 77:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, janeiro - fevereiro, 1982, p. 57-58.

----- . Editorial: “Rumos da Igreja”. **Cadernos do CEAS, 91:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, maio/junho, 1984, p.3-7.

----- . “Entrevista – 25 anos de Cadernos do CEAS”. **Cadernos do CEAS, 150:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março/abril, 1994, p.14-23.

----- . “O CEAS em 10 minutos”. **Cadernos do CEAS, 193:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, janeiro - fevereiro, 1993, p. 61-62.

CNBB, “Declaração dos membros da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil”. **Cadernos do CEAS, 1:** Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março, 1969, p. 2-6.

“Decreto 477”. **Cadernos do CEAS, 15**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Novembro, 1971, p.59-61.

“Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo”. **Cadernos do CEAS, 27**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, outubro, 1973, p. 38-60.

FOUREZ, Gerard. “Luta de Classes e Comunhão cristã”. **Cadernos do CEAS, 36**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março-abril, 1975, p. 41-46.

GARAVELLO, Oscar. “Para uma nova política do comércio internacional”. **Cadernos do CEAS, 4**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, outubro, 1969, p. 4-36.

GIRARDI, Júlio. “A luta de classes e os excluídos”. **Cadernos do CEAS, 22**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, Dezembro, 1972, p.51-58.

HUBER, Eduard. “A libertação do homem segundo Marx”. **Cadernos do CEAS, 100**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, novembro-dezembro, 1985, p.74-83.

MADURO, Otto. “Karl Marx a cem anos de distância”. **Cadernos do CEAS, 86**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, julho - agosto, 1983, p. 66 -70.

“Manifesto do Clero da Arquidiocese de São Luis do Maranhão”. **Cadernos do CEAS, 9-10**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, dezembro, 1970, p. 56-57.

“Marginalização de um Povo”. **Cadernos do CEAS, 27**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, outubro, 1973, p.7-36.

“Não oprimas teu irmão”. **Cadernos do CEAS, 41**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, janeiro-fevereiro, 1976, p.71-73.

NELL - BREUNING, Oswald Von. “Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo”. **Cadernos do CEAS, 7**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, junho, 1970, p. 1 - 11.

“Nota da Comissão Episcopal do Nordeste I da CNBB”. **Cadernos do CEAS, 9-10**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, dezembro, 1970, p.58-60.

PERANI, Cláudio. “Pobres e Ricos”. **Cadernos do CEAS, 48**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março-abril, 1977, p. 52-60.

----- . “Libertação e Espiritualidade”. **Cadernos do CEAS, 66**: Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, março-abril, 1980, p. 62-72.

2 – Outras Publicações

ARRUPE, Pedro. “Análise Marxista”. **Coleção Ignatiana, 17**: 5-13. 1981.

“Carta dos provinciais da América latina aos Jesuítas latino-americanos”. In: **Anuário da Companhia de Jesus**, 1968-1969. Edição Portuguesa.

CELAM. “Presença da Igreja na atual transformação da América Latina”. In: **Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?** Texto Oficial. São Paulo, Ed. Paulinas, 2004, p.37-223.

CNBB. **Plano de Emergência Para a Igreja do Brasil**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1963. ----- “Declaração da Comissão Central da CNBB”. **Vozes - Revista Católica de Cultura**, 7: Petrópolis-RJ, ano 58, julho de 1964, pp.537-539.

Congregación general XXXI. Documentos. pp.268-273.

Constituição Pastoral do Concílio do Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. **Gaudium et Spes**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1966.

DA SILVA, D. Augusto Álvaro. “Carta Pastoral do Primaz do Brasil”. **Vozes - Revista Católica de Cultura**, 1: Petrópolis-RJ, ano 58, janeiro de 1964, p. 63 – 68.

“Decreto 4º: A Nossa Missão nos dias de hoje: Diaconia da fé e promoção da Justiça”. In: **Congregação Geral XXXII**, 1975, p.35 - 67.

DE CUETO, José Manuel Ruiz y Sánchez. **Raíces de uma Missão: Dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus**. Salvador, 2002.

GARAUDY, Roger. **Do Anátema ao Diálogo**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1966.

GOZZINI, Mário (org). **Diálogo posto à prova**. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação - Perspectivas**. 3. ed. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 1979.

JANSENS, João Batista. **Instrução sobre o Apostolado Social**, 1950.

JOÃO XXIII. **Mater et Magistra**. Edições Paulinas, (15/05/1961). ----- **Pacem in Terris**. Edições Paulinas, (11/04/1963)

KLOPPENBURG, Dom Boaventura. **Igreja popular**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1983.

KONDER, Leandro. “Marxismo e Cristianismo”. **Revista Encontros com a Civilização Brasileira**, 6 – Número Especial:. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978, p. 57-65.

LEÃO XIII. **Rerum Novarum**. Edições Paulinas, (15/05/1891).

LEHMANN, Paul. “Ética Cristã, Ética Marxista”. **Revista Paz e Terra**, 1: Rio de Janeiro, Ed. Paz e terra, Julho de 1966, p.154 - 162. .

LIMA, Alceu Amoroso. “Diálogo da Igreja com o mundo moderno”. **Revista Paz e Terra, 1:** Rio de Janeiro, Ed. Paz e terra, Julho de 1966, p. 11-27.

“Manifesto do Episcopado Brasileiro sobre a Ação Social”. **Revista Eclesiástica Brasileira vol.6.** Fascículo 2: Petrópolis, RJ: Editora Vozes. Junho 1946, p. 479-484.

MARANHÃO, Luiz. “Marxistas e Católicos: Da mão estendida ao único caminho”. **Revista Paz e Terra, 6:** Rio de Janeiro. Ed. Paz e terra, abril, 1968, p. 57 – 71.

ORFEI, Ruggero. “Não Inimigos e Sim Irmãos Separados”. GOZZINI, Mario (org). **Diálogo posto à prova.** Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968, p.167-191.

“Pastoral Coletiva do Episcopado Paulista sobre alguns erros contra a fé e a moral”. **Revista Eclesiástica Brasileira vol.1.** Fascículo 4: 889-901. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, dezembro, 1941.

PAULO VI. **Populorum Progressio.** Edições Paulinas (26/03/67).

PIO XI. **Quadragesimo anno.** Edições Paulinas. (15/05/1931).

----- **Divini Redemptoris.** Edições Paulinas. (19/03/1937).

----- “Caritate Christi Compulsi”. (03/05/1932). **Magistério Social da Igreja: de Pio IX a Pio XII: 1864 – 1958.** Edições paulinas, 1967.

RADICE, Lucio Lombardo. “Um marxista diante de fatos novos no pensamento e na consciência religiosa”. In: GOZZINI, Mario (org). **Diálogo posto à prova.** Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968, p. 73-94.

VERRET, Michel. “Um marxista diante da Igreja Católica”. **Revista Paz e Terra, 1:** Rio de Janeiro, Ed. Paz e terra, Julho de 1966, p.163-179.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W.A. “Igreja no mundo de hoje”. **Revista Paz e Terra, 1:** Rio de Janeiro, Ed. Paz e terra, Julho, 1966, p 28-38.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil 1964-1984.** Bauru – SP: Edusc, 2005.

ALVES, Solange de Santana. **A Igreja Católica na Bahia: Fé e política.** Dissertação de Mestrado em História. UFBA, 2003.

ARRUPE, Pedro e et al. **Os jesuítas: Para onde caminham?** São Paulo: Edições Loyola, 1978.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. **Brasil Nunca mais**. 33ªed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

AZEVEDO, Ferdinand. **A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)**. Pernambuco: FASA – Fundação Antônio dos Santos Abranches, 1986.

AZZI, Riolando. “O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930”. **Revista Síntese**, 12: janeiro/março, 1978, p. 47-78.

----- . “O fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940)”. **Revista Síntese**, 17: Setembro/Dezembro, 1979, p.69-85.

BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo - Porto: Edições Loyola & Livraria A. I, 1985.

BENEVIDES, Silvio C. S. **Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador, UFBA, 1999.

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na Universidade e na Política**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

----- . **A Igreja do Brasil: de JOÃO XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**. A luta clandestina contra a ditadura militar. 12.ed.. rev. ampl.São Paulo: Editora Casa Amarela, 2000.

BISPO JR., Jorge Santana. **Construindo a Masculinidade na Escola: O Colégio Antônio Vieira (1911 – 1949)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2004.

BOFF, Leonardo (org). **A Teologia da Libertação - Balanços e perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

BORDIN, Luigi. **O Marxismo e a Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro: Editora Dois pontos, 1987.

BORGES, Eduardo José Santos. **Modernidade negociada; cinema, autonomia política e vanguarda cultural no contexto do desenvolvimento baiano (1956-1964)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2003.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **A Bênção de Abril**. Brasil Urgente: Memória e Engajamento Católico no Brasil 1963- 4. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

BRITO, Antonio Mauricio F. **Capítulos de uma história do Movimento Estudantil na UFBA (1964-1969)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2003.

BRUNEAU, Thomas. **O Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Manoel da Nóbrega” à Universidade Católica de Pernambuco**. Dissertação de Mestrado em História. Recife, UFPE - Universidade Federal de Pernambuco, 1993.

CARVALHO NETO, Jovinião (org). **D.Timóteo presença histórica**. Salvador, 1996.

CASTRO, Marcos de. **A Igreja e o Autoritarismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

CEPLAB – Centro de Planejamento da Bahia. **Economia Baiana: Subsídios para um plano de governo**. Documento – Síntese. Salvador, 1978.

COMISSÃO DA HISTÓRIA INACIANA DA BAHIA. **Eles estão na Paz!** Dados biográficos dos jesuítas falecidos da província da Bahia (1952-2005). Companhia de Jesus – província da Bahia / Brasil, 2005.

CÔRTEZ, Ceciélío Dias. **O Ensino Religioso na Companhia de Jesus**. A proposta inaciana expressa nos documentos da Província do Brasil Centro-Leste. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, PUC - Pontifícia Universidade Católica, 2003.

CRERNY, Michael e FOGLIZZIO, Paolo. “Um jubileu de cem anos. O Apostolado Social no Século XX”. In: **Jesuítas – Anuário da Companhia de Jesus. 2000**.

DANTAS NETO, Paulo Fábio. **Tradição, Autocracia e Carisma**. A política de Antonio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974). Minas Gerais: Editora UFMG, 2006.

DELLA CAVA, Ralph. “Igreja e Estado no Brasil do século XX”. **Estudos CEBRAP, 12**: abril-junho, 1975, p.7-52.

DE KADT, Emanuel. **Católicos Radicais no Brasil**. Paraíba: Editora universitária UFPB, 2003.

DIAS, José Alves. **A subversão da Ordem: Manifestações de rebeldia contra o regime militar na Bahia**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2001.

DIAS, Romualdo. **Imagens de Ordem**. A doutrina Católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Editora Unesp, 1996.

DREIFUSS, René Armand. **1964: A conquista do Estado - Ação política, poder e golpe de classe**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1981.

- DUSSEL, Enrique. “Teologia da Libertação e Marxismo”. In: LÖWY, Michael (org). **O marxismo na América Latina**. Uma antropologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- ENGELS, Friedrich. “Contribuição para a história do cristianismo primitivo”. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.
- ESPÍNEIRA, Maria Victória. **O partido, a Igreja e o Estado nas associações de bairros**. Salvador: Edufba, 1997.
- FOULQUIER, Joseph H. **Jesuítas no Norte. Segunda Entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)**. 1940.
- GASPARI, Elio. **A Ditadura Envergonhada - As ilusões Armadas**. São Paulo: Cia das letras, 2002.
- **A Ditadura Escancarada - As ilusões Armadas**. São Paulo: Cia das letras, 2002.
- **A Ditadura Encurralada - O Sacerdote e o feiticeiro**. São Paulo: Cia das letras, 2004.
- GOMES, Ângela de Castro (org). **O Brasil de JK**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- GOMES, João C. Teixeira. **Memória das Trevas**. Uma devassa na vida de Antônio Carlos Magalhães. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes e BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs). **Concílio Vaticano II – Análise e perspectivas**. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. 5.ed. rev. ampl. e atual. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- HOBBSBAWN, Eric. **A Era dos Extremos**. O breve século XX-1914 -1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1994.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL. **Pastoral da Igreja no Brasil nos Anos 70**. Caminhos, experiências e dimensões. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 1994.
- JOSÉ, Emiliano. **Galeria F - Lembranças do mar cinzento**. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2000.
- **Galeria F - Lembranças do mar cinzento. Segunda parte**. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2004.
- **As asas invisíveis do Padre Renzo**. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2002.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos Católicos e da Igreja no Brasil - Hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 1979.

LÖWY, Michael. **A Guerra dos Deuses**. Religião e Política na América Latina. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2000.

MACDOWELL, João Augusto A. “Companhia de Jesus – 450 anos a serviço do povo brasileiro”. In: BRESCIANI, Carlos (org). **Companhia de Jesus – 450 anos a serviço do povo brasileiro**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Política é paixão**. Quem é Antonio Carlos Magalhães? Rio de Janeiro: Editora Revan, 1995. (participam: Ancelmo Góis *et al.*).

MAIA, Pedro Américo. **Crônica dos jesuítas do Brasil Centro-Leste**. Entre o Sonho e a Utopia 1841-1991. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-85)**. São Paulo: editora Brasiliense, 1989.

MARCONI, Paolo. **A Censura Política na Imprensa brasileira 1968-78**. 2. ed. São Paulo: Global editora, 1980.

MARX, Karl. “Crítica da filosofia do Direito de Hegel”. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã. Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

MORAIS, J. F. Regis de. **Os bispos e a política no Brasil**. São Paulo: Cortez editora, 1982.

OLIVEIRA, Antonio Eduardo Alves de. **O ressurgimento do movimento estudantil baiano na década de 70**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador, UFBA, 2002.

OLIVEIRA JR., Franklin. **A Usina dos Sonhos**. . Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 1995.

PRADO, Luiz Carlos e Sá EARP, Fábio, “O milagre brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973)”. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Brasil Republicano – O tempo da ditadura**. Volume 4. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

PRANDINI, Fernando; PETRUCCI, Victor A.; DALE, Romeu (orgs). **As relações Igreja-Estado no Brasil (1964-67)**. Durante o governo do Marechal Castelo Branco – volume I. Centro Pastoral Vergueiro. São Paulo: Loyola, 1986.

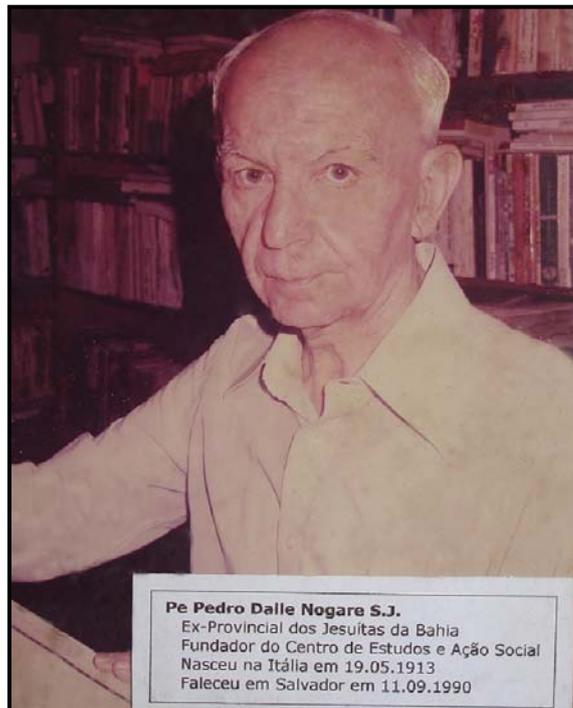
----- **As relações Igreja-Estado no Brasil (1970-74)**. Durante o Governo do General Médici. Centro Pastoral Vergueiro. São Paulo: Loyola, 1987.

- REGIDOR, José Ramos. “Vinte e cinco anos de teologia da Libertação”. In: BOFF, Leonardo (org). **A Teologia da Libertação - Balanços e perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002
- RIDENTI, Marcelo. **O fantasma da Revolução Brasileira**. São Paulo: Editora Unesp, 1993.
- SALEM, Helena. **A Igreja dos Oprimidos**. São Paulo: Brasil debates, 1981.
- SANTOS, Andréa Cristiana. **Ação entre Amigos: a história da militância do PC do B em Salvador (1965-1973)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2004.
- SANTOS, Fabrício Lírio. **Te Deum Laudamos: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2002.
- SANTOS, Israel Silva dos. **Igreja Católica na Bahia. A Reestruturação do Arcebispado Primaz (1890-1930)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2006.
- SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na Sombra - Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da, “Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974 -1985”. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Brasil Republicano – O tempo da ditadura**. Volume 4. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- SILVA, Margarete Pereira da. **Não tenho paciência histórica: A Igreja popular em Juazeiro (1962-82)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2002.
- SILVA, Sandra Regina Barbosa da. **“Ousar lutar, ousar vencer”: histórias da luta armada em Salvador (1969-1971)**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 2003.
- SIMÕES, Solange. **Deus, Pátria e Família – As Mulheres no Golpe de 64**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1985.
- SKIDMORE, Thomas. **Brasil: De Getúlio Vargas a Castelo Branco**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1996.
- **Brasil: De Castelo a Tancredo**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1994.

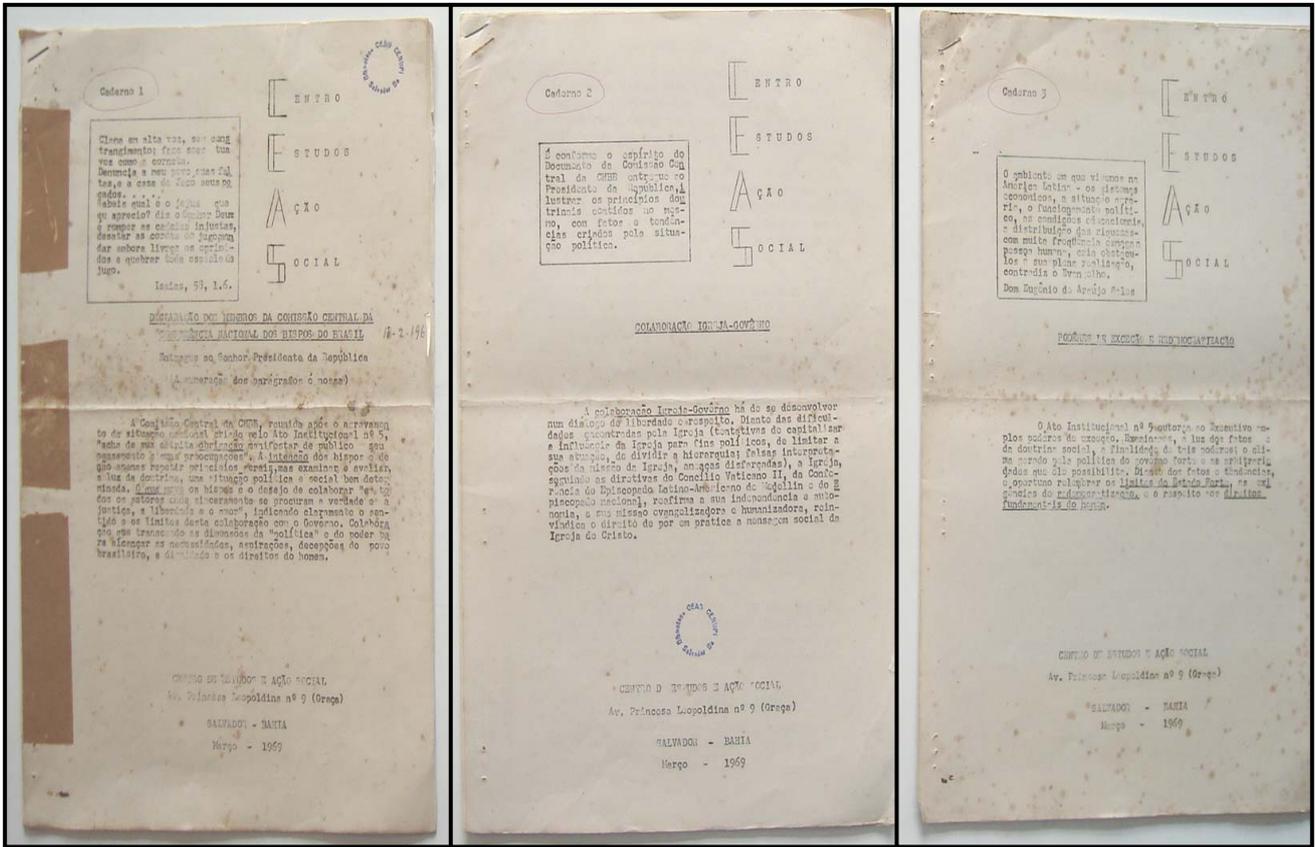
- SOUZA, Admar Mendes de. **Frades dominicanos de perdizes: Movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil**. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, USP - Universidade de São Paulo, 2003.
- SOUZA, George Evergton Sales. **Entre o Religioso e o Político: Uma história do círculo Operário da Bahia**. Dissertação de Mestrado em História. Salvador, UFBA, 1994.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **A JUC: Os estudantes católicos e a política**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1984.
- TAVARES, Eduardo Diogo. **O Milagre de Dom Amoroso**. Ou como D. Timóteo, abade do Mosteiro de S. Bento, venceu as legiões hereges. Salvador, 1995
- TOLEDO, Caio Navarro de. **O governo Goulart e o Golpe de 64**. São Paulo: Editora brasiliense, 1988.
- VARÓN, Paloma e CLAÚDIO, Francisco. **Rumo a terra prometida - A trajetória do grupo Moisés**. Trabalho de final de curso em Comunicação. Salvador, UFBA, 2001.
- ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. "CEAS: Jesuítas e o Marxismo". In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; NEUTZLING, Inácio e MAC DOWELL, João A. (orgs). **A Globalização e os Jesuítas: Origens, história e impactos**. Anais do Seminário Internacional (25 e 29 de setembro de 2006). Segundo volume. São Paulo: Edições Loyola, 2007.



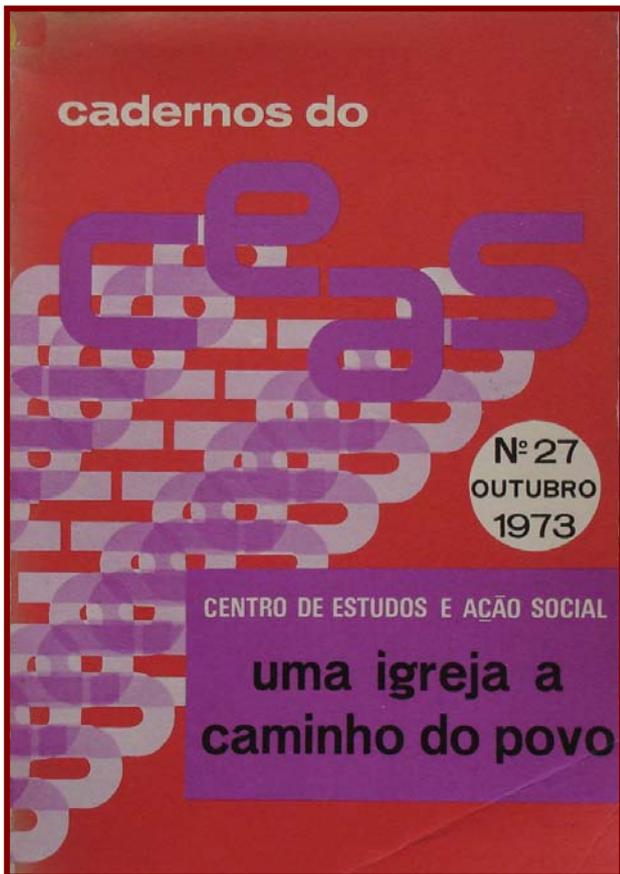
A sede do CEAS, desde 1972, localizada na rua Aristides Novis, 101, próxima a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA



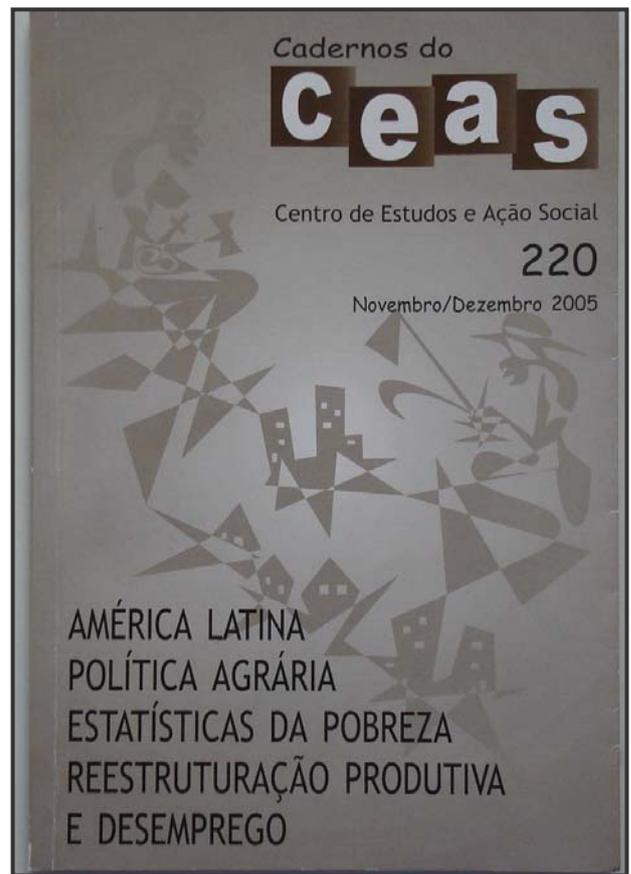
Padre Pedro Dalle Nogare (1913-1990), fundador do CEAS.



Os três primeiros números dos Cadernos do CEAS publicados em março de 1969. Esses números criticavam o AI-5 promulgado pelos militares em dezembro de 1968.



Caderno 27 apreendido pela Polícia Federal por conter os documentos *Eu ouvi os clamores do meu povo* e *Marginalização de um povo*



Número recente do caderno do CEAS



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

MJ-DEPARTAMENTO DE POLÍCIA FEDERAL

SR/BAHIA

//////////DE ORDEM SUPERIOR, FIM EVITAR DÚVIDAS E INTERPRETAÇÕES, REITERO DETERMINAÇÃO SENTIDO PROIBIR DIVULGAÇÃO QUALQUER MATÉRIA, AINDA QUE PROPAGANDA PAGA, CRÍTICA LITERÁRIA, CRÔNICA ESPECIALIZADA OU OUTRO TIPO DE PROMOÇÃO DA PEÇA TEATRAL, DISCO, LIVRO, FILME, ETC, "CALABAR" DE CHICO BUARQUE//////////

//////////FICA TAMBÉM PROIBIDA A DIVULGAÇÃO DO COMUNICADO SOBRE O RESULTADO DA REUNIÃO DE BISPOS DO NORDESTE, REALIZADA RECENTEMENTE EM SÃO LUIZ-MA//////////

//////DE ORDEM SUPERIOR, FICA TERMINANTEMENTE PROIBIDA A DIVULGAÇÃO, ATRAVÉS DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL, DE: NOTÍCIA, REFERENCIA, TRANSCRIÇÃO, COMENTÁRIO, MATERIA PAGA E OUTRAS, SÔBRE A REVISTA "A R G U M E N T O", DA EDITORA FAZ E TERRE. //////////

Salvador, 21 de janeiro de 1974

Censura Federal enviada ao CEAS. (Arquivo do CEAS)

Vários representantes de grupos e movimentos populares manifestaram a necessidade de um folheto em linguagem simples que apresentasse periodicamente a realidade econômico-política do Brasil, procurando compreender melhor e explicar o sentido dos fatos - a conjuntura. O CEAS e o Centro de Documentação 19 de Maio de Salvador tentam satisfazer tal pedido. Por enquanto, o folheto sairá cada 2 meses, em via experimental. Para poder continuar será fundamental recebermos críticas, sugestões e notícias que não saem nos jornais.



de OLHO
na CONJUNTURA
N. 1 NOVEMBRO - DEZEMBRO 79 - 80 Cr 1,00

OPERÁRIO ASSASSINADO

No dia 30 de outubro a polícia matou, em São Paulo, Santo Dias da Silva, operário metalúrgico que participava da greve com seus companheiros para conquistar um salário melhor. Não foi o único. Noutros lugares outros operários, foram assassinados, muitos foram presos ou expulsos da fábrica.

No campo também há muita violência. Só numa parte do Estado de Sergipe este ano foram mortos 31 camponeses que defendiam a posse de suas terras.

Por que esses mortos? Por que toda essa violência contra os trabalhadores?

AS LUTAS POPULARES

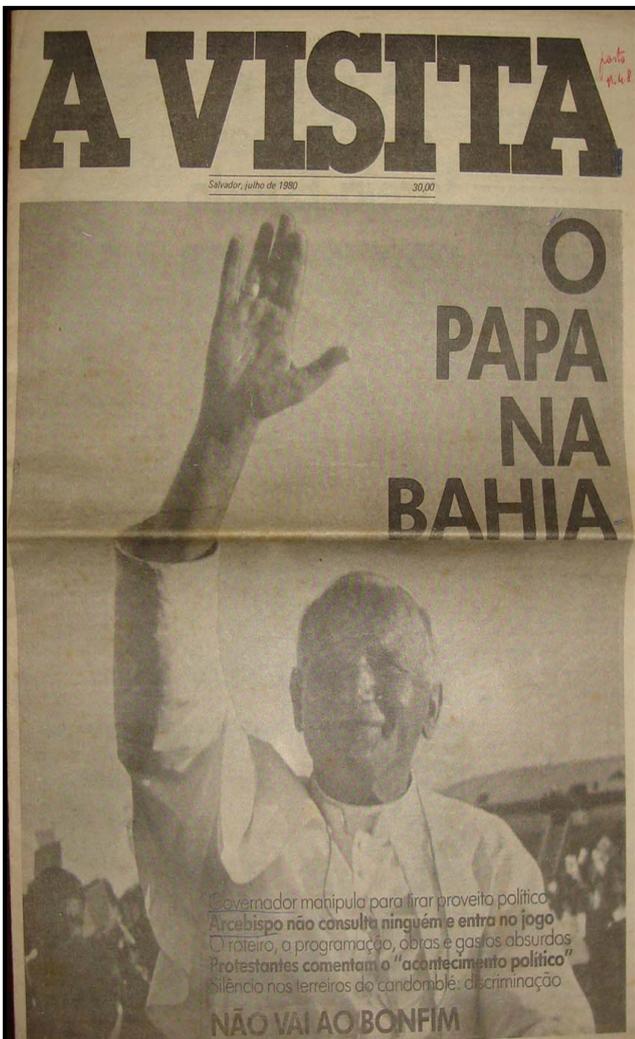
A repressão existe para permitir que o nível de exploração dos trabalhadores seja mantido, os salários continuem baixos e os grandes patrões sigam ganhando sempre mais às custas dos trabalhadores; para permitir que as grandes empresas continuem invadindo a terra dos lavradores e o governo siga sendo imposto e não escolhido pelo povo.

Mas, nesta situação que se agravou, devemos ver também que as lutas populares cresceram muito e aumentou a força dos trabalhadores.

Primeiro número do folheto *De Olho na Conjuntura*. Novembro / Dezembro de 1979



Charge publicada no *De Olho na Conjuntura* n°2 (Jan / Fev 1980) criticando a qualidade dos alimentos vendidos no supermercado estatal *Cesta do Povo*



Jornal *A Visita* noticiando a primeira visita do Papa João Paulo II à Bahia. Esse número tecia críticas ao Cardeal D. Avelar Brandão pelas negociações feitas com o governador Antônio Carlos Magalhães para a vinda do Pontífice



Padre Cláudio Perani, coordenador do CEAS durante a maior parte da Ditadura Militar, hoje com 75 anos.