

ANA VALIM

A COMUNICAÇÃO POPULAR NA CONSTRUÇÃO E PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA DAS LUTAS POPULARES NO BRASIL décadas de 1970 e 1980

Muitos foram os pesquisadores acadêmicos que saciaram sua sede de informação primária sobre os movimentos sociais e seu conteúdo nas fontes do Acervo CPV: Amnéris Maroni, Armando Boito, Celso Frederico, Eder Sader, Rosângela Batistoni, entre tantos e tantos outros. Alguns buscaram informações específicas, outros tiveram como estudo de caso o próprio acervo e similares, ou estudaram a diversidade e pluralidade documental existentes. Mas há os que procuraram estudar o papel do CPV focando suas pesquisas nas atividades e na metodologia de trabalho, construída por aqueles que contribuíram com a entidade ao longo de seus 46 anos de existência voltados para os movimentos dos trabalhadores. Esta última modalidade de objeto de pesquisa é em que se traduz a presente obra. Ana Valim revolveu o baú de informações do Centro de Pesquisa e Documentação Vergueiro (CPV) e do Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel (CEMI), entrevistou pessoas envolvidas e resgatou e analisou a importância da prática desses dois grupos. Enfim, qual a parcela que coube a eles para a prática da comunicação popular voltada para a educação e organização dos trabalhadores em suas atividades de base, em seu dia a dia. Como consequência dessa obra, temos um registro da mais alta importância das atividades dessas instituições voltadas aos movimentos populares. Destaque-se, sobretudo, o retrato e a preservação da memória de um período histórico do país, de como os trabalhadores enfrentavam as injustiças e os desafios de classe de então. Aí está a importância deste livro e por extensão do Acervo CPV, disponível na sede do Arquivo Edgard Leuenroth da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e que em breve estará parcialmente disponível na WEB. Bons estudos.

Pelo CPV, Aldo Escobar

A comunicação popular na
construção e preservação da memória
das lutas populares no Brasil

(décadas de 1970 e 1980)

ANA VALIM

PRODUÇÃO
NPC
Núcleo Piratininga
de Comunicação

PATROCÍNIO

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO
E PESQUISA VERGUEIRO

2020

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA
PROIBIDA A COMERCIALIZAÇÃO

Copyright by Ana Valim

Capa: Daniel Costa e Claudia Santiago

Foto de capa: Arquivo CPV

Preparação editorial: Claudia Santiago Giannotti

Projeto gráfico e diagramação: Daniel Costa

Revisão: Moisés Ramalho

Núcleo Piratininga de Comunicação

Rua Alcindo Guanabara, 17 - 912

Cinelândia - CEP: 20031-130

Rio de Janeiro - RJ - Tel.: (21) 2220-5618

E-mail: npiratininga@piratininga.org.br

Valim, Ana

A comunicação popular na construção e preservação da
memória das lutas populares no Brasil (décadas de 1970 e 1980)

São Paulo, 1ª edição, 2020

ISBN: 978-65-990651-1-8

A todos e todas que ousaram
e ousam lutar por um mundo melhor
nesse processo comunicacional contínuo
que é a vida de cada um e a vida de todos nós.

Aos meus pais, Roque e Maria;
A meus irmãos:
Celsa, José, Rita, Terezinha e Lázaro.

Ao Ari, meu companheiro,
e à Débora, minha filha...

...que embalam e alimentam
meus sonhos de pão e chocolate.

A memória dos pobres jamais
será a memória dos grupos dominantes.
(Luiz Roberto Alves)

As experiências de comunicação popular parecem
insignificantes, mas somadas são uma grande força.
São como o curso do rio Amazonas,
que quando nasce é um rio de nada, mas quando
chega à desembocadura parece um oceano.
(Dom Angélico Sândalo Bernardino)

APRESENTAÇÃO	6
PREFÁCIO	8

CAPÍTULO I

CENTROS DE DOCUMENTAÇÃO: GUARDIÃES DA HISTÓRIA E MEMÓRIA

DAS LUTAS POPULARES E DA COMUNICAÇÃO POPULAR (décadas de 1970 e 80)	13
---	----

1. Cenário político e eclesial	14
2. Centro de Pastoral Vergueiro (CPV): documentando o fazer comunicação dos movimentos operário e popular	23
2.1. Documentação e comunicação populares	32
2.2. Organização, sistematização e devolução de materiais	40
2.3. <i>Hora Extra</i> , a primeira experiência de comunicação popular	45
2.4. Oficinas de comunicação popular	50
2.5. De pastoral a centro de pesquisa	56
2.6. Fatores que contribuíram para o declínio das atividades do CPV	58
3. Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel (CEMI): experiência que nasce no meio do povo	62
3.1. CEMI: instrumento da Igreja	73
3.2. Rádio Popular: a serviço da organização	76
3.3. <i>Grita Povo</i> , primeira produção do centro de São Miguel	83
3.4. CEMI e os movimentos populares	92
3.5. A investida da ala conservadora da Igreja	99

CAPÍTULO II

A COMUNICAÇÃO QUE EMERGE DO «POVO» ORGANIZADO	105
---	-----

1. Comunicação popular versus <i>mass media</i>	107
2. O que se entende por comunicação popular?	115
3. Comunicação popular, alternativa, comunitária	122
4. Comunicação popular: contra-hegemônica?	127
5. Comunicação popular, o cotidiano e a cultura	133
6. Comunicação popular: movimentos populares	136
7. Comunicação popular e a questão da participação	148

CAPÍTULO III

CENTROS DE DOCUMENTAÇÃO: LUGARES DE MEMÓRIA.

A QUEM INTERESSA OS ACERVOS?	155
------------------------------------	-----

1. O que se entende por memória?	157
2. O que abrigam os acervos do CPV e do CEMI?	164
2.1. Acervo jogado às traças ou às pombas	167
2.2. CPV: valorização da memória operária e popular	170
3. Desafios e ações para a preservação dos acervos	174
4. A memória é subversiva. A quem interessa os acervos?	180

CONCLUSÃO	188
-----------------	-----

LISTA DE FIGURAS	195
------------------------	-----

REFERÊNCIAS	199
-------------------	-----

RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS	212
---------------------------------	-----

AGRADEÇO ao Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro, o CPV, por tornar possível essa publicação, que é resultado de minha pesquisa de mestrado em Comunicação Social. O CPV, que, entre outras entidades, com sua atuação junto a movimentos populares, Comunidades Eclesiais de Base, grupos de trabalhadores da cidade e do campo, foi determinante, para desenvolver no Brasil, sobretudo nas décadas de 1970 e 80, a comunicação popular. Comunicação que também ajudou a construir uma nova página na história do país e preservou a memória das lutas sociais do «povo organizado».

Após quase 40 anos de atuação jornalística, em sua maioria, nos movimentos populares, pastorais, sindicatos, organizações não governamentais, fundações, tive a oportunidade de parar para rever e analisar, a partir de conceitos teóricos, a comunicação que também ajudamos a desenvolver.

Eram boletins, informativos, folhetos, cartazes, audiovisuais, cartilhas, fotos, ilustrações, vídeos. Aparentemente inofensivos, por sua simplicidade e confecção artesanal, inundavam as fábricas, as comunidades eclesiais, os bairros, os movimentos. Driblando a ditadura, rompendo as barreiras do silêncio imposto, levavam informações e ideias a fim de conscientizar as pessoas de seus direitos e organizá-las para serem atendidas em suas demandas.

Materiais que, ao mesmo tempo, contribuíam para a organização social e a construção da história do país e registravam a memória das lutas populares que se travavam naqueles anos, por emprego, moradia, terra, saneamento básico, creches, escolas... Essa comunicação era intrinsecamente ligada aos centros de documentação e comunicação popular, entre eles o

Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), depois Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro, e o Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI), que se constituíram em guardiães desta produção. A atuação de tais centros naqueles anos e sua situação atual, bem como o descaso das autoridades e organizações afins em preservar seus arquivos, foram temas da minha pesquisa de mestrado, durante os anos de 2014 e 2015, na UMESP – Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação da professora Cicilia M. Krohling Peruzzo, que prefacia esta publicação.

No fazer comunicativo que se dava no meio do povo, éramos embalados pelo sonho de um mundo novo, da utopia do Reino, do socialismo, ou qualquer outro nome que se dava, de acordo com as opções políticas e ideológicas dos comunicadores comprometidos com a luta popular. No entanto, qual foi a importância (ou não) daqueles materiais simples para a vida e a conscientização dos envolvidos? Esta é uma pergunta que sempre me instigou.

Ao fazer o resgate histórico da atuação de tais centros e do modelo comunicacional por eles desenvolvido, longe de ter um caráter saudosista, pretendi também trazer à tona o debate em torno da possibilidade de se fazer uma comunicação dialógica e participativa, a partir do pensamento de Paulo Freire. Em tempos em que as informações são tão rápidas quanto descartáveis, há que se preservar a memória das lutas dos «pequenos», que não se encontra nos grandes meios de comunicação, porque não interessa aos setores dominantes. Caso venha à tona e seja recriada, por despertar aspirações de liberdade, participação, direito, consciência política e poder de decisão, essa comunicação pode ser subversiva. Como dizia o saudoso padre Agostinho Pretto, militante e referência da Ação Católica e Pastoral Operária: «Quem não tem história, não tem memória. E quem não tem memória não volta mais para casa», perde o rumo.

A autora



CICILIA M. KROHLING PERUZZO

OS CENTROS de documentação de materiais informativos produzidos por grupos populares, associações e movimentos sociais, como o Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), posteriormente denominado Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CPV), e o Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI) guardam a memória dos movimentos sociais das décadas de 1970 e 80, um período histórico ímpar no Brasil, o qual nos remete à capacidade de resiliência da sociedade civil e faz pensar na força que a utopia pode desempenhar na formação das identidades culturais de uma parte da população. É um período histórico ímpar porque retratou formas de resistência de segmentos organizados das classes subalternizadas ao silenciamento político imposto pela ditadura militar (1964-1985) e, ainda, porque almejou equacionar os problemas decorrentes do empobrecimento crescente de grandes contingentes populacionais devido às graves contradições de classe, além de reivindicar os direitos de organização popular e de participação política. Por outro lado, concebo utopia na perspectiva de Thomas More (1478-1535), como um ideal de sociedade, embora seja um «lugar» inexistente.¹ Ou seja, tomo a utopia como um valor que aponta para as venturas do futuro, como um desejo compartilha-

¹ MORE, Thomas. **Utopia**. Brasília: Editora da UnB, [1516] 2004.

do por um mundo melhor – justo e igualitário – que pode ser construído aos poucos e por meio da participação efetiva do/as cidadã/os. Foi esse sonho identitário que fez tanta gente se unir e lutar por mudanças na sociedade brasileira ainda num contexto de pleno cerceamento das liberdades democráticas. Portanto, se no nível do senso comum utopia é tomada como um sonho irrealizável, ela pode ser um sonho passível de tornar realidade, se sonhado coletivamente.

Como mostra Ana Valim neste livro intitulado «**A comunicação popular na construção e preservação da memória das lutas populares no Brasil (décadas de 1970 e 1980)**», que ora prefacio, o contexto no qual as lutas populares se tornaram forças de resistência organizadas que ajudaram na derrocada da ditadura militar foi de greves, principalmente dos metalúrgicos, passeatas, manifestações públicas, ocupações de terra na cidade e no campo, e de um reposicionamento das igrejas cristãs inspiradas na Teologia da Libertação. Os atores coletivos desenvolveram formas próprias de organização e assim foram surgindo os movimentos populares e dos trabalhadores sindicalizados – na figura das oposições sindicais na cidade e no campo, como por exemplo o movimento Oposição Metalúrgica em São Paulo. É a época do fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), das pastorais sociais da Igreja Católica, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), as das Juventudes: Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Agrária (JAC), a JEC dos estudantes secundaristas, a JUC dos universitários e a Juventude Independente Católica (JIC), e da Comissão de Justiça e Paz e dos Clubes de Mães, entre outros. Os movimentos populares se formam a partir de problemáticas humanísticas no mundo urbano e rural, como o acesso à terra, o direito à moradia, contra os loteamentos clandestinos, movimentos nos bairros por equipamentos de saúde, saneamento básico, escolas e creches, movimento dos desempregados etc.

As oposições sindicais recriaram os sindicatos de trabalhadores, até então sob o controle patronal e desfavorável aos interesses dos trabalhadores, cujo movimento desencadeou a criação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) em 1983. Havia efervescência no campo político partidário com o realinhamento de partidos de esquerda e criação em 1980 do Partido dos Trabalhadores (PT). Nas universidades havia ebulição pela intensificação de atividades de extensão e de pesquisa comprometidas com as mudanças sociais. Foi também uma época de criação de centros de educação popular, institutos e associações similares² que

² Vale registrar centros e institutos como a FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social), o IBA-SE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas), ISER (Instituto de Estudos da Religião), CEBRAP (Centro Brasileiro de Planejamento), IBAM (Instituto de Administração Municipal) entre muitos outros que funcionaram em diferentes estados da federação.

atuavam no apoio aos movimentos populares por meio da formação de lideranças, da pesquisa e da assessoria técnica – de comunicação, jurídica, de arquitetura urbana, análises econômicas e sociais e assim por diante. Alguns desses coletivos incluíram o trabalho de documentação, ou seja, criação de sistemas de informação, como é o caso do CPV (1973-2019) e do CEMI (1983-1992), os centros de maior longevidade no âmbito da comunicação, entre os que surgiram nessa época.

A atuação destes centros quando de sua criação e nos anos seguintes foi de suma importância, tanto no sentido do apoio político aos movimentos sociais quanto no envolvimento em atividades concretas na linha da organização de base, na formação de lideranças e na confecção de materiais de comunicação (sonoros, audiovisuais, boletins informativos, cartilhas, pequenos jornais etc.) e, ainda, na documentação destes materiais. Neste último aspecto, a maior contribuição foi do CPV, objeto principal deste livro, até pelo maior período de existência e pela preocupação demonstrada na guarda e preservação da memória. Apesar da crescente falta de apoio institucional das igrejas que lhe deram sustentação no início, o CPV foi mantido e seus documentos preservados em papel, áudio, vídeo etc. e, em parte, digitalizados³ graças à dedicação e esforço pessoal de algumas de suas lideranças.⁴ Como forma de garantir sua permanência, manutenção e disponibilização para acesso público, o acervo do Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CVP) foi definitivamente doado em 2018 para o Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) mantido pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), uma instituição pública em condições de zelar pelo acervo.

Os documentos deste acervo podem se converter em fonte para dezenas de dissertações de mestrado e teses de doutorado, livros e artigos científicos. Tem o potencial imenso de ajudar a explicar um processo histórico constituído por um conjunto de forças políticas formadas a partir das bases da sociedade que protagonizaram inovações e contribuíram para mudar o Brasil. Ajudaram o país a sair do regime político de exceção, ditatorial e opressivo em todos os sentidos – do político ao econômico e social, e a instituir a democracia – inclusive por meio de um processo constituinte com ampla participação da sociedade civil que resultou na nova Constituição de 1988, e criação de organismos civis e outros canais autônomos de participação, tanto na sociedade civil quanto em instâncias governamentais e na sociedade política.

³ Grande parte está disponível para acesso gratuito no seguinte endereço: <http://www.cpvsp.org.br/>

⁴ Não é caso do CEMI, que cessou suas atividades em 1992, e houve extravio da maior parte do acervo devido a fatores ainda não bem esclarecidos.

Essa memória é uma demonstração de que a sociedade civil mobilizada em torno de objetivos comuns direcionados à constituição da justiça e ampliação dos direitos de cidadania é capaz de revolucionar o cotidiano e as políticas públicas de modo a estabelecer bases de um futuro com dignidade para toda/os.

Preservar a memória histórica das lutas populares significa não só preservar a história das classes subalternas, em geral, menosprezada ou omitida pelos registros oficiais no olhar das classes dominantes, mas disponibilizar informações de modo a servir de inspiração para as lutas do presente e futuras, pois estas nunca cessam sua atualidade pois muitas das demandas permanecem vivas. Significa também a possibilidade de aprofundar teoricamente os estudos sobre a práxis da comunicação popular e alternativa,⁵ a expressão comunicacional dos segmentos organizados das classes subalternizadas no seu processo de mobilização em torno das reivindicações dos direitos de cidadania e melhoria das condições de existência e de participação política no conjunto da sociedade.

Por outro lado, depois de tantas conquistas e avanços democráticos a partir dos anos 1980 decorrentes da participação ativa de muitos protagonistas da sociedade civil e política, é difícil conviver em plena primeira metade do século XXI com os retrocessos políticos e administrativos em curso desde 2019. Cabe perguntar pelas causas desse fenômeno. Cabe perguntar se a memória das lutas populares dos anos 1970 e 80 contém algum foco de luz para indicar caminhos para superação de tantos antagonismos que perduram na atualidade e para a constituição de novos processos de conscientização-organização-ação populares.

A contribuição do acervo do CPV está para ser avaliada em sua plenitude. O material está preservado, contém mais de 100 mil documentos,⁶ entre pequenos jornais, livros, panfletos, atas, fitas em áudio, vídeos etc.,

⁵ Para estudo da comunicação popular dessa época ver: PERUZZO, Círcia M.K. Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania. 3 ed. São Paulo: Vozes, 2004. 342 p. A versão completa deste livro está disponível para acesso gratuito em: http://www.4shared.com/office/hIItKg_o/COMUNICAO_NOS_MOVIMENTOS_POPUL.htm

⁶ Estes estão assim classificados: a) **Documentos textuais**: artigos, convocatórias, atas, boletins, cartas abertas, circulares, correspondências, folders, teses, resoluções de encontros, congressos, pautas, convites, filipetas, bônus, denúncias, folhetos, projetos, análises, moções, propostas, relatórios, peças de teatro, músicas etc. b) **Documentos hemerográficos**: clippings de jornais, periódicos e dossiês temáticos. c) **Documentos bibliográficos**: livros, teses, dossiês temáticos, cadernos de formação, cadernos populares, cordéis etc. d) **Documentos iconográficos**: conjuntos de eslaides (material pedagógico e de animação de reuniões), eslaides avulsos temáticos, fotografias, adesivos, cartazes e charges. e) **Documentos filmográficos**: filmes e documentários. f) **Documentos sonoros**: fitas cassetes com gravações de eventos, entrevistas e depoimentos, programas de rádio, radionovelas, discos e CDs. g) **Documentos tridimensionais**: broches, camisetas, bandeiras e flâmulas. Fonte: <http://www.cpvsp.org.br/acervo.php>

que memoriza a história das lutas populares dos anos 1970 e 80, um acervo disponível para consulta dos pesquisadores e ativistas interessados. Mas, a dissertação de mestrado de Ana Valim, agora transformada em livro, dá um grande passo nesse sentido. Além de dizer: olhe, existe um sistema de informação que disponibiliza uma imensa gama de documentos, ela analisa os conceitos e as visões da comunicação popular e alternativa, aquela processada no calor do contexto dos movimentos populares e sindicais da época, e também averigua o papel e os antagonismos no interior da Igreja Católica que, se por um lado, possibilitaram a criação de organismos como o CVP e do CEMI, por outro, e depois de certo tempo, dificultaram a prosperidade destes. Realiza essa empreitada não só com base em bibliografia e pesquisa documental, mas com o auxílio de protagonistas desse movimento social que acompanharam o percurso histórico dos centros de documentação enfatizados na pesquisa. Uma contribuição para ampliar a memória do CPV, importante por proporcionar o acesso público a tantos documentos, é a memória verbalizada construída por Ana Valim ao reunir os depoimentos de pessoas que vivenciaram a prática dos movimentos sociais da época, os quais foram colhidos mediante entrevistas na modalidade história oral, cujos fragmentos estão documentados neste livro.

As fotografias desses protagonistas que aparecem no fim do livro trazem lembranças vivas de um tempo histórico e da história de vida de pessoas comprometidas com a construção de uma sociedade digna, capaz de zelar pela dignidade humana, ambiental e social. Afinal, vidas humanas contam e requerem cada vez mais seu reconhecimento social e pelo Estado. Se pessoas como as que me refiro existem e ajudaram a escrever a história das lutas populares cívicas de um certo período histórico no Brasil, é sinal de que uma nova cultura civilizatória é possível de ser construída. As pessoas vivem utopias e as utopias miram um mundo do *nós*, do *nosotros*. La cultura do *nosotros* já é realidade na cosmovisão maya-tojolabal.⁷

São Paulo, 27 de fevereiro de 2020

⁷ Ver LENKERSDORF, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. 5.ed. Ciudad de México / Buenos Aires / Madrid: Siglo XXI, 2008.

Centros de documentação: guardiães da história e memória das lutas populares e da comunicação popular (Décadas de 1970 e 80)

*A memória dos pobres jamais será
a memória dos grupos dominantes.
(ALVES, 1986, p.144)*

A TRAJETÓRIA dos centros de documentação financiados e mantidos por setores progressistas da Igreja Católica e da Protestante, e que surgem nas décadas de 1970 e 80, no Brasil, se confunde com o desenvolvimento da comunicação popular, no período. Uma comunicação que se elaborava na perspectiva da transformação político-social, a partir da luta por demandas sociais que se davam nas fábricas e nos sindicatos; nos grupos e comunidades pastorais, e nos movimentos populares. Ambas as experiências aqui analisadas, CPV e o CEMI, assim como tantas outras, nortearam, difundiram e alimentaram os diversos movimentos no fazer comunicativo, registrando suas ações, coletando e preservando materiais produzidos, com a participação direta dos envolvidos. Atuação que se deu em um contexto de ebulição político-social-religioso e cultural no Brasil, marcado pela resistência à ditadura militar, greves, sobretudo de trabalhadores metalúrgicos, passeatas, manifestações dos movimentos populares urbanos, ocupações de terras rurais e urbanas, implementação da Teologia da Libertação por meio das Comunidades Eclesiais de Base. Todos esses termos serão detalhados mais adiante. No contexto aqui tratado, a rede articulada e a dinâmica de entidades voltadas para a comunicação e a educa-

ção popular, na qual se situam o CPV e o CEMI, para além da função que a denominação de entidade de apoio e assessoria aos movimentos sindicais e populares lhe sugere, «deve ser pensada como dimensão ativa das formas de organização e luta daqueles sujeitos sociais» (CRUZ, 2013, p.9).

Tanto os centros de documentação, como a própria comunicação elaborada no âmbito dos movimentos e comunidades eclesiais, tiveram importante papel na construção da história e preservação da memória das lutas populares e dos trabalhadores, no período de «distensão» da ditadura militar e «abertura» política, e de reorganização social, nos anos de 1970 e 80, contribuindo no processo de redemocratização do país e na formação de uma nova identidade política e social.

Esses temas serão abordados neste e nos demais capítulos, através de informações colhidas na bibliografia e em documentos; e também nas falas de entrevistados que protagonizaram as experiências do CPV e do CEMI, em diferentes momentos e circunstâncias, enquanto operários, militantes de movimentos populares e de trabalhadores, membros de comunidades de base da Igreja Católica, estudantes, profissionais e religiosos. Procuo resgatar a participação e entendimento de cada um no que se refere à atuação e importância de tais centros de documentação junto aos movimentos e grupos de base, naquele período histórico, bem como no fazer comunicação popular.

Por meio da história oral e da memória individual desses protagonistas, pretendo recuperar o vivido conforme concebido e interpretado por quem viveu. Registro que, segundo Verena Alberti (2013, p.33), embora traga uma visão de mundo e de acontecimentos individual, se constitui também em um elemento indispensável para a compreensão do seu grupo social, sua geração, seu país e da humanidade como um todo.

1. Cenário político e eclesial

Ao me propor a estudar a comunicação popular, a partir das referidas experiências comunicacionais criadas por setores progressistas da Igreja Católica, nas décadas de 1970 e 80, fez-se necessário retomar o contexto político-social e eclesial em que tais produções surgiram, bem como do período anterior que será base de sua configuração.

O golpe militar de 1964 no Brasil interrompeu o rápido crescimento das lutas populares e sindicais, desencadeadas nos anos de 1962, 63 e 64, no campo e na cidade, pró «Reformas de Base», propostas pelo governo de João Goulart. O regime ditatorial que se instalou, com atos institucionais,

decretos, cassações, censura à liberdade de expressão, proibições, prisões, torturas, desaparecimentos e assassinatos, praticamente paralisou os movimentos populares de denúncia, reivindicações, resistência, restando uma única forma de oposição, a clandestina (BRASIL, 1985, p.62).

Em 1974, portanto um ano após a criação do CPV, o general Ernesto Geisel, indicado por seu antecessor Garrastazu Médici, que conduziu os chamados «anos de chumbo» do regime militar, é eleito presidente da República pelo Colégio Eleitoral e inicia o denominado período de «distensão lenta, gradual» da ditadura militar e do início de uma «abertura» política. No entanto, o termo distensão vai na contramão do saldo repressivo deste governo, que se prolongou até 1979, durante o qual 39 opositores desapareceram, 42 foram mortos pela repressão, além do fechamento do Congresso Nacional por 15 dias (NAPOLITANO, 2014, p.234).

No âmbito da Igreja Católica, documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) dão conta da mudança da postura eclesial em um intervalo de nove anos. Em maio de 1964, a entidade saudou o golpe militar em sua *Declaração da CNBB sobre a situação Nacional*, distribuída a 2 de junho do mesmo ano, dando «[...] graças a Deus, que atendeu às orações de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares [...]»(CASTRO; CARTA; PEREIRA, 1984, p.325).

Em 1973, nove anos depois, bispos brasileiros alertavam para as consequências do milagre brasileiro, como ficou conhecida a política econômica desenvolvimentista implantada pelo regime militar, entre 1968 e 1973. No documento, de maio de 1973, denominado *Eu Ouvi os Clamores do meu Povo*,⁸ os líderes católicos denunciavam que «No rastro do milagre ficou o empobrecimento relativo e absoluto do povo [...] a concentração de renda é a demonstração mais clara da opressão e da injustiça [...]» (CASTRO; CARTA; PEREIRA, 1984, p.325).

⁸ Trata-se de uma carta pastoral coletiva, assinada por bispos e superiores religiosos do Nordeste. Entre eles: de Pernambuco: Dom Helder Câmara e Dom Lamartine, da Arquidiocese de Olinda e Recife; Dom Severino Mariano de Aguiar, da Diocese de Pesqueira; Dom Francisco Austregésilo de Mesquita, da Diocese de Afogados da Ingazeira; do Maranhão: Dom João da Motta e Albuquerque e Dom Manoel Edmilson da Cruz, arcebispo e bispo auxiliar da Arquidiocese de São Luís; Dom Rino Carlesi, da Diocese de Balsas; Dom Pascasio Rettler, da Diocese de Bacabal; e Dom Francisco Hélio Campo, de Viana; da Paraíba: Dom José Maria Pires, da Arquidiocese da Paraíba, e Dom Manoel Pereira Costa, da Diocese de Campina Grande; do Ceará: Dom Antônio Batista Fragoso, bispo de Crateús; de Sergipe: Dom José Brandão de Castro, da Diocese de Propriá. Entre os superiores religiosos: Frei Walfrido Mohn, provincial dos Franciscanos de Recife; Pe. Hidenburgo Santana, provincial dos Jesuítas do Nordeste, Recife; Pe. Gabriel Hofstede, provincial dos Redentoristas, Recife; Dom Timóteo Amoroso Anastácio, Abade do Mosteiro de São Bento, Bahia; e Pe. Tarcisio Botturi, vice provincial dos Jesuítas da Bahia (CALADO, 2013).

A exemplo deste, outros documentos foram publicados pouco antes ou pouco depois, no Brasil de «tempos de chumbo», sob o mais brutal dos governos militares, o do presidente Médici (1969-1973).

Em 12 de novembro de 1971, veio a público a carta pastoral do então padre Pedro Casaldáliga, dias depois ordenado bispo de São Félix do Araguaia (MT), intitulada «*Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*». Época em que também apareceu o documento «*Y-Juca Pirama o Índio, aquele que deve morrer*», datado de 1974, e assinado pelos bispos da região Extremo-Oeste do Brasil, entre os quais Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino, com denúncias de invasões e gradativa usurpação das terras dos índios (CALADO, 2013). Documento que veio a ser a primeira publicação oficial do CPV.

Tais posições contraditórias expressam a existência de uma divisão no seio da hierarquia da Igreja Católica – entre bispos da ala conservadora e aqueles ligados aos setores mais progressistas – no que se refere ao contexto político da época. Portanto, ao analisarmos a Igreja não se deve considerá-la um bloco monolítico. Herbert de Souza (1982, p.25-26) afirma que nela existem três tipos de tendências, «que vivem permanentemente em luta [...] resultado das contradições existentes na própria sociedade [...] A conservadora, a liberal e a democrática» (SOUZA, 1982, p.25).

A primeira está totalmente em função da ordem conservadora, do status quo; a liberal é que tem compromisso com certos princípios, como o de justiça social, por exemplo. A terceira vertente, a democrática, se baseia, segundo o autor (1982, p.26), em dois princípios básicos, quais sejam a igualdade e a participação. «Igualdade nas relações econômicas, sociais, políticas e culturais, e participação de todos na luta por essas igualdades» (SOUZA, 1982, p.26).

Neste sentido, não obstante a mudança de posição da hierarquia eclesiástica, diante dos acontecimentos históricos do país, desde os anos de 1950 e 60 a igreja católica já vinha dividida, entre visões diferenciadas da teologia e da prática pastoral. Sobretudo, dada a participação crescente dos leigos e sua inserção no mundo, bem como de clérigos, comprometidos com movimentos de transformação social como o Movimento de Educação de Base (MEB), Movimento Popular de Cultura (MPC) do Recife, Campanha de Educação Popular (CEPLAR) da Paraíba, com destaque para a experiência alfabetizadora de Paulo Freire, com forte presença de cristãos (ROSSI, 2007, p.26-29).

A participação dos leigos na Igreja e sua inserção, enquanto cristãos, no mundo, à revelia dos grupos conservadores, foi acentuada pelo Concílio Vaticano II, reunião de bispos de todo o mundo, convocado pelo papa João

XXIII, e realizado em Roma, de outubro de 1962 a dezembro de 1965, «para deliberar sobre assuntos de doutrina e da missão da Igreja no mundo [...]» (PUNTEL, 1994, p.44). Inserção que se dava por meio de grupos como a Ação Católica Brasileira (ACB),⁹ e seus setores especializados: Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC) – dos estudantes secundaristas, Juventude Universitária Católica (JUC) e Juventude Independente Católica (JIC) que agrupava os que não se encaixavam nas outras categorias (SALEM, 1981, p.22).

É o que confirma o depoimento de Waldemar Rossi,¹⁰ participante do CPV e um dos entrevistados pela autora. Vindo de uma família católica, da cidade de Sertãozinho, na região de Ribeirão Preto, interior paulista, e membro da Congregação Mariana, grupo tradicional da igreja, aos 22 anos teve o primeiro contato com uma visão mais ampla de igreja. Foi em 1955, durante um dia de formação assessorado pelo então promotor público local, Plínio de Arruda Sampaio, que falava sobre o papel do cristão no mundo moderno e que o convidou a participar da Ação Católica.

«Isso começou a mexer na minha cabeça e depois com os debates a coisa explodiu», lembra Rossi, no mesmo depoimento. O que o levou, após

⁹ A Ação Católica Brasileira (ACB) foi fundada oficialmente, em 1935, pelo cardeal do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme (1882-1942), inspirada na Ação Católica que nasceu oficialmente com o papa Pio XI, a 23/12/1922, cujo pontificado foi marcado pelo período pós-guerra que abalou o mundo ocidental. Período de profundas transformações econômicas, políticas e sociais, de desenvolvimento do capitalismo, com o avanço das indústrias e a urbanização das cidades e pela marginalização da classe operária e o crescimento da pobreza, que possibilitou o avanço das ideias socialistas e comunistas. Mudanças que repercutem na Igreja Católica e que a leva a reordenar a sua prática pastoral através de uma ação social que a aproxime das classes mais oprimidas da sociedade da época. Era preciso trazer as pessoas afastadas da religião para Cristo e, com o objetivo de converter, a Igreja busca refazer o seu discurso e a sua ação, de modo a assegurar a confiança dos descrentes. Assim, a Ação Católica se configura como 'união de forças católicas organizadas para a afirmação, difusão, atuação e defesa dos princípios católicos na vida individual, familiar e social, mas sempre distinta da política partidária, pois a atividade dos católicos organizados não é uma ação política, mas religiosa. No Brasil, inicialmente, o papel da ACB foi a defesa dos valores e princípios cristãos por parte dos leigos católicos no campo da atuação política. Neste sentido, ela teve o mérito de levar a doutrina social da Igreja às escolas, às universidades, às fábricas, aos meios de comunicação, aos sindicatos, e estimular a criação de inúmeros outros movimentos sociais de inspiração cristã (SOUZA, 2006, p. 41-45). Em 1948, a ACB abandona o modelo tradicional italiano, formulado por Pio XI, que dividia seus participantes entre os ramos masculino e feminino, e adota o francês, que os separa por classes e categorias sociais. Organizada para os leigos, mas vinculada diretamente à hierarquia, a ACB vai ter um papel de fundamental importância na renovação da Igreja Católica brasileira (SALEM, 1981, p.21-22).

¹⁰ Este e os demais depoimentos que integram esse livro serão devidamente detalhados em nota de rodapé, apresentando o perfil do entrevistado e a data da realização da entrevista. Waldemar Rossi, embora não tenha participado diretamente da criação do CPV, atuou em consonância com o centro desde os seus primórdios. Participou da coordenação da Juventude Operária Católica, da criação da Oposição Metalúrgica de São Paulo, Pastoral Operária, Central Única dos Trabalhadores (CUT), do Partido dos Trabalhadores (PT). Entrevista concedida à autora em 28/11/2014. Waldemar faleceu no dia 4 de maio de 2016.

conhecer a Juventude Operária Católica (JOC), a iniciar o trabalho na organização de pequenos grupos de jovens operários na cidade e depois na capital, e que marcou toda a sua trajetória de luta e comprometimento que continua até nos dias atuais. Passando por sua participação na criação da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo (OSMP),¹¹ da Pastoral Operária, do Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), como membro da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo; na fundação da Central Única dos Trabalhadores (CUT), na formação do Partido dos Trabalhadores (PT), e inclusive a representar os trabalhadores brasileiros, no estádio do Morumbi, por ocasião da visita do papa João Paulo II ao Brasil, em 1980.

As ideias que passaram a mexer com sua cabeça tinham como base as encíclicas *Rerum Novarum*, em português *Das Coisas Novas*, e a *Quadragesimo Anno*. A primeira escrita pelo papa Leão XIII e promulgada a 15 de maio de 1891, sobre as condições dos operários durante a revolução industrial do século XIX. A segunda, por Pio XI, o papa da Ação Católica, promulgada a 15 de maio de 1931, por ocasião do 40º aniversário da *Rerum Novarum*, no contexto da Grande Depressão de 1929.

«A vivência do Evangelho no contato com o outro onde ele é explorado, onde ele vive, e não dentro da igreja», explica Rossi, em seu depoimento, era a tônica da Juventude Operária Católica (JOC), que se guiava pelo método ver, julgar e agir, implantado pelo cardeal Joseph Cardijn, fundador da JOC, em 1912, e usado para a análise da realidade com jovens trabalhadores da Bélgica. Método que lhes permitia discutir o papel do cristão em seu mundo do trabalho (Ver), a partir da Bíblia (Julgar), e buscar soluções e saídas para seus problemas (Agir).

Nesta perspectiva, militantes dos vários setores da Ação Católica ingressavam nas atividades sindicais e lutas populares. Os jovens da Juventude Agrária Católica (JAC), inseridos nas ações sindicais rurais, por exemplo, colaboraram, como já dissemos, para o desenvolvimento do Movimento de Educação

¹¹ A OSMP tem suas raízes em algumas experiências realizadas em fábricas na região Metropolitana da Grande São Paulo, a partir de 1961. Fruto de uma análise do movimento sindical brasileiro, decidiu-se pela formação de núcleos dentro da fábrica buscando aglutinar operários dispostos a debater problemas ocorridos nas empresas. E assim, buscar possíveis saídas para conquistar reivindicações e organizar o maior número possível de trabalhadores para ampliar a luta. Por meio de discussões e lutas, um dos objetivos centrais era desenvolver a consciência de classe entre os operários <http://www.iiep.org.br/sistema/arquivos/lidas/historia.htm>. Segundo Rossi, na entrevista à autora, é em 1967 que a Oposição se consolida, com a formação de uma chapa, encabeçada por ele, em oposição aos interventores que estavam a serviço dos militares no Sindicato dos Metalúrgicos de São Paulo, considerado o maior e mais importante do Brasil e da América Latina. Na década de 1980, a OSMP passou a se chamar MOSMSP (Movimento de Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo).

de Base (MEB),¹² inspirado por Paulo Freire, que também foi militante da Ação Católica. Os operários da JOC e da ACO, que agrupava os operários adultos e antigos jocistas, integravam o movimento sindical operário. Da JUC e da JEC surge a Ação Popular (AP),¹³ em 1962, movimento político-partidário, que teve Herbert de Souza, o Betinho, como idealizador (ROSSI, 2007, p.26-27).

Os jucistas atuavam lado a lado de militantes comunistas e demais forças da esquerda, «na medida que seus interesses imediatos coincidem» (SALEM, 1981, p.25), por exemplo, na defesa do ensino público e gratuito, o que divergia frontalmente do episcopado que insistia nas escolas religiosas e pagas. Como argumenta a autora (1981, p.25), os militantes da Juventude Universitária Católica descobrem que o marxismo não se tratava da «encarnação do diabo», como queria impor a hierarquia da igreja, mas de um método de análise da realidade e de uma filosofia «passíveis de discussão e, até, de incorporação parcial pelos cristãos» (SALEM, 1981, p.25).

Com o golpe militar, em 1964, houve prisão ou perseguição de milhares de militantes, sobretudo da JUC e católicos em geral, sem que a CNBB se pronunciasse, salvo alguns bispos como Dom Helder Câmara, que também foi vítima da repressão militar, tendo sua casa, em Recife, invadida por contingentes do exército. Apenas a JOC e a Ação Católica Operária sobreviveram em alguns estados, mas bastante débeis.

A prisão de Waldemar Rossi, como ele lembra, ocorreu em 1974, com outros companheiros da Oposição Metalúrgica, quando foram levados para o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Lá, foi torturado e detido por «quatro meses e oito dias», sendo posteriormente solto e somente quatro

¹² O MEB foi fundado em 1961, como resultado da experiência acumulada de técnicas de trabalho em grupo, com o método ver, julgar e agir da Ação Católica Brasileira no fim dos anos de 1950 e início de 60, e adota uma linha de «educar para transformar». Idealizado por Dom Eugênio Sales, então bispo de Natal/RN, que em 1949 deu início a uma experiência de educação radiofônica, a partir de outra experiência levada por Padre Salcedo, da Colômbia. Ampliando-se também para Aracaju/SE (SALEM, 1981, pp.24-25).

¹³ A Ação Popular (AP) era composta por cristãos progressistas ligados à Ação Católica Brasileira (ACB), sobretudo da Juventude Universitária Católica (JUC), com a proposta de lutar por uma sociedade justa, condenando tanto o capitalismo quanto os países socialistas existentes. Definindo-se em um primeiro momento como movimento político e não partido, inspirado em ideias humanistas de Jacques Maritain, Teilhard de Chardin, Mounert e Padre Louis-Joseph Lebret. A organização controlou sucessivas direções da União Nacional dos Estudantes (UNE). Com o golpe de 1964 seus militantes enfrentam a repressão, prisões e exílio. Nos anos seguintes se reorganiza e redefine seus princípios políticos e filosóficos e se caracteriza como uma organização maoísta. Na prática, não chegou a envolver-se em ações de guerrilha. O espírito da Revolução Cultural Chinesa de Mao Tsé-Tung levou os militantes da AP a se deslocarem para os trabalhos em fábricas, ou para o meio rural, na tentativa de transformar sua composição social, marcadamente de classe média. Entre 1972 e 1973, se funde com o PC do B, o que dividiu as lideranças. Entre 1973 e 74 a organização sofre mais uma vez duros golpes dos órgãos de segurança, com alguns de seus membros presos, mortos e desaparecidos (BRASIL, 1985, p.100-102).

anos depois absolvido, por falta de provas. A acusação era de que eles teriam participação no Movimento Popular de Libertação (MPL), ligado a Miguel Arraes, governador pernambucano cassado e exilado pela ditadura militar.

Em seu depoimento, Rossi lembra que a proposta era a criação de um movimento de conscientização dos trabalhadores e de educação política. Para isso, representantes de várias entidades se reuniam em um escritório no centro de São Paulo. Entre eles, pessoas ligadas a Miguel Arraes, outras ao Partido Comunista, à Ação Popular, entidades de comunicação social e educação popular. Um deles, embora tivesse sido avisado de que estava sendo vigiado pela polícia, insistiu em aparecer no escritório. Foi seguido e preso e, ao ser interrogado, informou inclusive onde o grupo da Oposição Metalúrgica se reunia, na igreja São João do Brás. Antes de começar a missa os policiais, comandados pelo temível delegado Sérgio Paranhos Fleury, «nos cercaram e fomos levados para o DOPS».

Há certa unanimidade nos setores da Igreja em reconhecer a importante contribuição dos grupos da Ação Católica na formação da chamada Igreja Popular, que se desenvolve, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, inspirada na Teologia da Libertação,¹⁴ no período de «distensão» e «abertura» da ditadura militar no Brasil (SALEM, 1981, p.28). Vertente essa que contribuirá também e criará condições para o desenvolvimento da comunicação popular.

Os movimentos populares da década de 1960, ligados ou não à Igreja, mas com a participação ativa de cristãos, duramente reprimidos após o golpe de 1964, como lembra Regina Festa (1986, p.18), ressurgem lentamente, com outras características após 1970. Neste processo, muitos dos militantes dos movimentos de cultura e educação popular dos anos 60 se integram na tarefa de trabalho de base. Segundo a autora (1986, p.18) porque: O golpe havia mostrado que não bastava realizar trabalho de massa. Era preciso conscientizar as classes trabalhadoras brasileiras, um trabalho lento, de formiga, que ampliava os ensinamentos da etapa anterior e assimilava, com outras características, a proposta de Paulo Freire aliada aos ensinamentos de Gramsci (FESTA, 1986, p.18).

Assim, muitos dos antigos militantes, inclusive não-cristãos, que conseguiram permanecer no país passaram a trabalhar com a igreja. Já que

¹⁴ A Teologia da Libertação tem sua origem no Concílio Vaticano II, mas sua primeira aparição pública foi na Conferência de Chimbote, no Peru, em 1968, ocasião em que o dominicano peruano, Gustavo Gutierrez apresentou as linhas do pensamento teológico latino-americano, que propunha a necessidade de articular a teologia com o contexto socioeconômico e político da América Latina (PUNTEL, 1994, p.75). É uma reflexão crítica da práxis sobre a fé, uma teologia militante, que utiliza como fator de racionalidade, o da análise e o da transformação da história (RICHARD, 1982, p.22).

com a repressão crescente do regime militar e o conseqüente desmantelamento de partidos e organizações de esquerda, ela se configurou como espaço fértil de reflexão e reconstrução tanto dos movimentos populares como dos trabalhadores e das lutas sociais em geral (FESTA, 1986, p.18).

Os anos de 1970 e 80 registraram também uma expansão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs),¹⁵ ao mesmo tempo em que a Igreja Católica cria as chamadas pastorais sociais: Pastoral Operária, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Regina Festa (1986, p.19) ressalta a importância das CEBs no que se refere à comunicação popular, «por sua constituição que privilegiava a fala, a relação interpessoal, a formação de seus participantes a partir da convivência fraterna e cotidiana», constituindo-se no «maior espaço de comunicação, hominização como dizia Paulo Freire» (FESTA, 1986, p.19).

A autora (1986, p.19) destaca a rica interação entre educação, cultura e comunicação popular que se dá no interior dessas comunidades, «a partir do resgate popular das próprias experiências, da formação de seus participantes e dos instrumentos de comunicação utilizados para apoiar esse processo» (FESTA, 1986, p.19). Pelo método ver, julgar e agir, como já dissemos implantado pelo cardeal Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária Católica, em 1912, na Bélgica, os participantes das CEBs discutem os problemas da vida, da comunidade – religiosos, sociais e políticos, numa «junção fé e vida», representando assim a palavra dos oprimidos na sociedade. Palavra que se expressa na produção de materiais e que configura uma rede de comunicação popular, com boletins diocesanos, folhetos litúrgicos, cordel, cadernos de formação, elaborados pela comunidade (GOMES, 1990, p.10).

Também é nas décadas de 1970 e 80 que setores progressistas da Igreja Católica e da Protestante apoiam e financiam o surgimento de vários centros de documentação, educação e comunicação popular em todo o país, como o CPV e o CEMI. Tais centros «terão papel fundamental na recriação de uma educação popular mais comprometida com o nível de consciência da classe subalterna» (FESTA, 1986, p.18). O que se dá, como já assinalamos, por meio da coleta e arquivo, bem como da elaboração de uma vasta produção

¹⁵ As CEBs são pequenos grupos integrados por leigos cristãos, organizados em torno da paróquia, no setor urbano, ou capela, no rural e vinculam-se diretamente ao serviço libertador do próximo, nos mutirões, campanhas, lutas por melhorias no bairro, atividades sindicais, denúncias, defesa dos direitos humanos (BETTO, 1986, p.99-100). Neste sentido, as CEBs funcionam como núcleos de articulação e motivação de militantes cristãos que atuam nos movimentos populares e nas organizações operárias de base [...] na linha do compromisso evangélico com a libertação dos oprimidos [...] São espaços de animação da vida em sua totalidade, à luz da fé (BETTO, 1979, p.17-18).

de cadernos de estudo, folhetos, cartazes, audiovisuais, filmes, programas de rádio, material para reflexão, para grupos de mães, operários, favelados, alfabetização, comissões de direitos humanos, além do material propriamente religioso para as campanhas, festas litúrgicas e novenas. O acesso aos centros de documentação, destaca Regina Festa (1986, p.21), se dava, sobretudo por meio de lideranças, dos agentes pastorais e dos religiosos.

De acordo com Luiz Roberto Alves (1986, p.144), os centros surgem não por uma necessidade acadêmica, mas «pela motivação das bases em construir uma memória e usá-la para a reflexão, para o processo de conscientização» (ALVES, 1986, p.144). Em suas palavras, embora a questão da memória seja um assunto nacional, interessa aos grupos populares criarem a sua memória. E assim, «descobrir as várias dimensões da sua experiência. A memória dos pobres jamais será a memória dos grupos dominantes». Nessa perspectiva, lembra o autor (1986, p.144-145), pessoas semi-especializados ou mesmo especialistas e curiosos da documentação e da informação propuseram a criação de tais núcleos ou centros.



FIGURA 1
Cartilha «Novena de Natal», 1980, reproduzida no livro Roteiros e subsídios para grupos paroquiais - Região Episcopal de São Miguel - parte I, acervo pessoal de Dom Angélico.

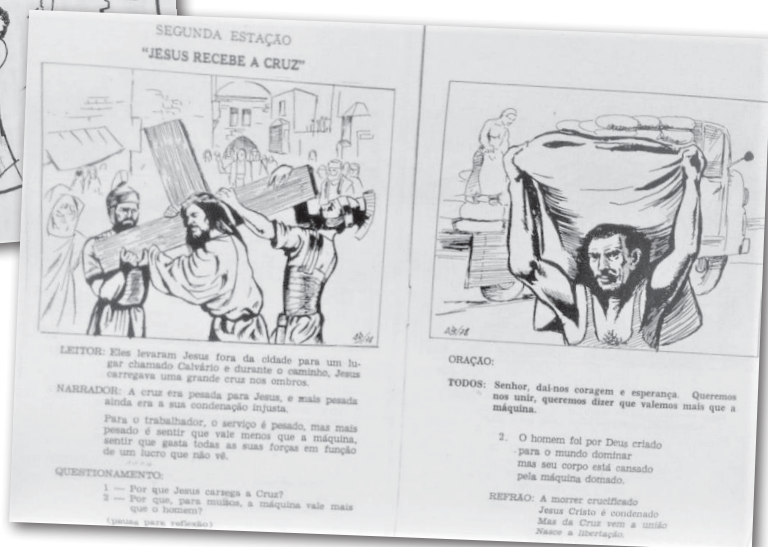


FIGURA 2
Páginas da cartilha da «Campanha da Fraternidade» (Via Sacra), que junta fé e vida, reproduzida no livro Roteiros e subsídios para grupos paroquiais - Região Episcopal de São Miguel - parte I, acervo pessoal de Dom Angélico.

2. Centro de Pastoral Vergueiro (CPV): documentando o fazer comunicação dos movimentos operário e popular

Segundo Aldo Escobar (2012, p.6), o CPV desde a sua fundação assumiu o compromisso de preservação da memória de resistência e organização popular, «não para armazená-la simplesmente, mas para difundi-la a fim de que servisse de instrumento de ação social em função da transformação». Esta característica fundante na proposta dos idealizadores do CPV pode ser constatada no depoimento de Victor Augusto Petrucci,¹⁶ um dos entrevistados para esse livro, que é sócio fundador do centro de pastoral. Ele fez parte do grupo de estudantes universitários que participou da formação e criação do CPV nos anos de 1970. Como lembra na entrevista:

Quando chegamos lá, na Vergueiro, em 1973, a convite de uma colega do curso de Química da USP, encontramos uma proposta alinhavada que era de recolher informações disponíveis, organizá-las e repassar para o povo entre aspas. Quer dizer para movimentos e entidades. Esse termo povo a gente usava no sentido pejorativo. Quando dizíamos vamos trabalhar com o povo significava vamos sair do meio universitário para a periferia. E ali estava a proposta embrionária do CPV com *zilhões* de papéis, pilhas de jornais da grande imprensa, coletados por um dos freis que estava na organização da comunidade específica da Vergueiro. Daí, eu não só aceitei a proposta deles como entrei com tudo.

O frei que coletava os materiais era Giorgio Callegari, como enfatiza Petrucci, em seu depoimento, «um comunista padre ou um padre comunista». Ele tinha uma energia fantástica que contaminava as pessoas. Com isso, um pequeno grupo começou a trabalhar com essa documentação, com aquilo que poderia ter alguma contribuição para a reorganização da sociedade pós-ditadura, «prevendo-se que acabaria algum dia».

Em artigo publicado em 2004, por ocasião do primeiro aniversário de morte de Frei Giorgio Callegari, Petrucci (2004, p.31) conta que foram milhares de horas de trabalho árduo de organização das publicações e informações coletadas pelo dominicano, empreendida pelo grupo de es-

¹⁶ Victor Augusto Petrucci é sócio fundador do CPV e que assinou a ata de fundação. Na época era estudante de Química pela USP e membro do Partido Operário Revolucionário Trotskista. Trabalhou no CPV durante 12 anos na coordenação do Departamento de Documentação e Pesquisa. Atualmente é aposentado e é membro da Secretaria do PSOL, em Campinas (SP). Entrevista concedida a autora em 09/06/2015.

tudantes. «Era o início de algo que dura até hoje», afirma referindo-se ao acervo que o CPV constituiu desde aqueles anos de 1970.

É importante ressaltar que, segundo Petrucci, todas as pessoas que passaram pelo processo de formação e criação do CPV, sobretudo até 1975, quando o volume de atividades exige a contratação de funcionários, trabalhavam voluntariamente. Atuavam em suas áreas profissionais, no caso dele como professor de cursinho da Poli, e nos finais de semana e tempos livres dedicavam-se às atividades sociais da comunidade dominicana e, posteriormente, do centro.

Ainda em seu artigo, Petrucci (2004, p.31) lembra que após essa etapa de organização de informações, surgiram as primeiras edições de publicações populares, como a *Y-Juca Pirama o Índio: aquele que deve morrer*, documento de urgência de bispos e missionários, datado de 1974, sobre a situação indígena naquele momento e assinado pelos bispos da região Extremo-Oeste do Brasil, entre os quais Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino. Essa publicação é indicada por vários entrevistados como a primeira do CPV. Dom Tomás Balduino, também dominicano, então bispo da Diocese de Goiás, em texto escrito em 2003 para uma releitura do *Y Juca Pirama*, conta que:

Era em plena ditadura militar. Levei pessoalmente os originais deste Y Juca Pirama a todas as gráficas católicas para imprimir. Um após o outro todos os diretores fugiram. Graças, porém, à estratégia do meu confrade Frei Giorgio Caggari, fui bater numa gráfica de porão, em São Paulo. Aí um senhor jovem e forte, que já tinha lido o texto, me perguntou: «O senhor é o autor deste escrito?» Sim, respondi, sou um dos autores. «E o senhor é padre?» Sim, disse eu. E ele continuou: «Agora estou realmente sem entender como é que o senhor, sendo padre, tenha escrito isso, que é exatamente o que eu penso, sendo eu um comunista». E acrescentou, com fineza: «Só lhe peço que assine este termo de responsabilidade, pois estas velhas máquinas que o senhor está vendo são o pão dos meus filhos». No Brasil não houve reedição desta obra. Traduções, sim, na Europa e até na Coreia. As inúmeras cópias surgidas por aqui foram de iniciativa de estudantes universitários usando a nova tecnologia xerox que permitia driblar o rígido controle militar (BALDUINO, 2012, p.153).

Em seu depoimento, Petrucci afirma que a distribuição desse material por parte do CPV provocou os órgãos de repressão, tanto que, segundo ele,

há versões de que parte do material está debaixo da capela Cristo Operário, «se é verdade não sei». «A gente ia para o Vergueiro e não sabia se saía, mês após mês, ano após ano, esperando o momento em que a repressão baixaria ali para prender todo mundo, para matar. Isso não ocorreu, sorte.

Embora tenha sido fundado oficialmente em 1973, as primeiras ações para a criação do CPV remontam ao ano de 1969, em uma sala da Igreja Sagrada Família, dos frades dominicanos, situada na Avenida do Cursino, Zona Sul de São Paulo. Lá, de acordo com Rozinaldo Antonio Miani (2008, p.2) tem início o setor de documentação da paróquia, que mantinha também um curso de alfabetização de adultos na perspectiva da educação popular.

A fundação do Centro de Pastoral Vergueiro, posteriormente denominado Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro é registrada em ata de 15 de novembro de 1973. Em um contexto de repressão política, nos «anos de chumbo» da ditadura militar, ainda no governo de Garrastazu Médici. A ideia da criação do centro partiu dos frades dominicanos, mais precisamente de Frei Giorgio Callegari, que reuniu em torno do projeto não só seus confrades, mas também professores e estudantes universitários, profissionais liberais, além de militantes de organizações de esquerda. Os participantes se reuniam na comunidade dominicana Cristo Operário, localizada no nº 7.290 da Rua Vergueiro, Bairro Basílio Machado, na Zona Sul de São Paulo (HISTÓRIA..., 2011). Daí a denominação do centro.

A localização do CPV «naquele lugar privilegiado» não foi por mera casualidade assegura Aldo Escobar (2012, p.3). Segundo ele, há relatos de que na comunidade dominicana Cristo Operário¹⁷ eram realizadas reuniões de organizações clandestinas de esquerda já no final da década de 1960.

Assim, o CPV nascia «como utopia de pessoas engajadas para as quais a ação pastoral, social e política deveria estar a serviço da transformação e da liberdade» (HISTÓRIA..., 2011). A proposta do grupo, como já dissemos liderado por Frei Giorgio Callegari, lembra Escobar (2012, p.2), era a formação de um centro social voltado para a evangelização de jovens e adultos dos bairros adjacentes, bem como à formação política de trabalhadores das fábricas da região sudeste da capital paulista, que faz limites com a região do ABC. Nas palavras do autor (2012, p.2):

¹⁷ Onde também funcionou o projeto da Comunidade Unilabor, uma cooperativa administrada pelos próprios operários, apoiada pelos dominicanos, que se constituiu em torno de uma fábrica de móveis modernistas, entre os anos de 1954 e 1967. Projeto que integrou, além dos trabalhadores e dos religiosos, artistas modernistas, intelectuais, comunistas, trotskistas, estudantes interessados na transformação social do país (SALLES, 2013, p.29).

Não se tratava de uma entidade com vínculos orgânicos, em quaisquer níveis, com a Igreja Católica Apostólica Romana, mas professava a ação cristã, com a concepção e orientação clara e radical da Teologia da Libertação (ESCOBAR, 2012, p.2).

Neste sentido, Victor Petrucci lembra que Frei Geórgio e os dominicanos traziam também grande experiência de trabalho popular com a juventude no Rio de Janeiro, por meio dos setores da Ação Católica, como a Juventude Operária Católica, Juventude Estudantil Católica e a Juventude Universitária Católica. A ata da Assembleia Geral Ordinária, de 15/11/1973, que instituiu o Centro de Pastoral Vergueiro, o define como «associação sem fins lucrativos, políticos ou religiosos, com prazo indeterminado de duração», com a finalidade de:

Atender no sentido mais amplo as pessoas necessitadas da Zona Sul de São Paulo, em especial as provenientes das regionais do Ipiranga e Vila Mariana, como também estudantes dos vários níveis da cidade de São Paulo, visando a promoção humana e cultural dos mesmos (CPV, 1973).

Paula Ribeiro Salles (2013, p.29), em sua tese de mestrado, ressalta que apesar de assumir um tom assistencial fica claro entre os objetivos iniciais do CPV que seus fundadores visavam mais do que atender necessidades básicas da população necessitada da Zona Sul de São Paulo. O que se pode constatar, segundo a autora, na própria ata de fundação, frei José de Queiroz, recém-empossado presidente, completa a lista dos objetivos do CPV propondo:

[...] a elevação social e cultural bem como a orientação jurídica dos assistidos, dos meios para atingir esses objetivos, a saber, um serviço social de casos, a criação de um departamento educacional para alfabetização de adultos, a organização de plantões de atendimento jurídico e orientação de casos, a organização da biblioteca, cursos, palestras, formação de grupos de teatro e de grupos de documentação e pesquisa (apud SALLES, 2013, p.29).

Embora não esteja na lista dos que assinaram a ata de fundação do CPV, o então operário metalúrgico, e hoje presidente do CPV, Anizio Batista de

Oliveira,¹⁸ participou do processo de formação do centro de pastoral. Em entrevista concedida à autora, ele lembra que chegou à cidade de São Paulo em 1960, originário de São José do Rio Preto, interior paulista, onde trabalhava na zona rural. Vindo de uma família católica, passou a frequentar a igreja Sagrada Família, dos dominicanos, no Jardim da Saúde: «Onde eu vim cair, sorte a minha», conta Anizio. Ele era catequista e fazia parte do conselho da igreja. «Eu era um cara reacionário, depois eu vim descobrir isso».

Como os padres dominicanos eram bem avançados, descreve Anizio, «a gente tinha muita discussão política e eu fui pegando algumas coisas importantes, como a questão da participação do trabalhador». Na época, recorda, frei Georgio Callegari era seminarista, assim como outros freis que participaram da fundação do centro de documentação, José de Queiroz e José de Rezende Ribeiro, e davam suporte para os movimentos. «Então eu começo minha atuação mais ativa dentro da igreja e depois no movimento sindical, junto com a Oposição Sindical Metalúrgica, a Pastoral Operária, época em que também se formou o CPV».

Segundo Anizio, ainda na mesma entrevista, a fundação do CPV se deu devido à repressão por conta da participação ativa dos dominicanos no movimento. Assim, afirma ele, junto com o conselho da igreja, movimento sindical, pastorais, «se planejou criar uma entidade para dar respaldo popular». Em suas palavras:

Esse respaldo popular se dava junto ao movimento sindical e da Igreja e na formação de lideranças. Como a repressão era muito violenta, a gente ajudava o pessoal que ficava desempregado por participar em greves, ou dispensado sem conseguir novo emprego. Quando se pensou no CPV já se pensava na documentação, já se pensava em fazer caderninhos de formação para os trabalhadores. Já se pensava na formação, tanto religiosa, como marxista, política, sindical... Nós tínhamos formação de todo tipo. O CPV para mim, nesses termos, foi a ponta de lança.

¹⁸ Anizio Batista de Oliveira participou da fundação do CPV, do qual é o atual presidente; da Oposição Metalúrgica de São Paulo, da fundação do Partido dos Trabalhadores (pelo qual foi eleito deputado estadual, em 1982) e da CUT. Atualmente é aposentado e faz parte da executiva da Casa da Solidariedade, órgão ligado à Arquidiocese de São Paulo que atua junto aos trabalhadores desempregados; é dirigente da Associação dos Professores de Filosofia e Filósofos do Estado de São Paulo (Aproffesp) e do Centro da Comunidade Jardim Maria Estela (CDC) e integra a direção estadual do Partido Solidariedade e Liberdade (PSOL) em São Paulo. Entrevista realizada em 10/04/2015.

Anizio destaca que nessa primeira etapa do processo de formação do centro muita gente apoiava, inclusive intelectuais e militantes dos partidos clandestinos de esquerda, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Comunista do Brasil (PC do B), Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR-8), Organização Revolucionária Marxista-Política Operária (POLOP), Partido Operário Comunista (POC), entre outros que também assessoravam os movimentos populares.

Naquele tempo de repressão, assegura Anizio, o CPV e a Pastoral Operária acabaram abarcando essas lideranças. Intelectuais e militantes que, como avalia, ajudaram no crescimento dos movimentos, com suas ideias, conhecimentos e propostas, e contribuíram para a formação dos trabalhadores, inclusive ministrando curso de alfabetização gratuitamente, como foi o caso de alguns professores ligados à PUC e à USP que participaram da formação do CPV.

Há relatos informais de que o centro de pastoral teria nascido da necessidade de guardar materiais, ditos subversivos, de militantes de esquerda para driblar a repressão político-militar. Anizio não acredita nessa versão, embora admita que algumas publicações foram arquivadas, já que havia uma pequena biblioteca. Victor Petrucci assegura que havia tais documentos, mas que não se tratava do grosso das publicações.

De maneira geral, os educadores, voluntários e militantes sindicais que se integravam ao CPV eram politicamente independentes que atuavam diretamente nos grupos de base dos movimentos sindicais e populares. Em sua maioria se afinavam com a luta sindical tendo como referência a Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo (Salles, 2013, p.53).

Expoente da Oposição Metalúrgica, Waldemar Rossi lembra na entrevista que em 1972, quando encabeçou a chapa de oposição para concorrer ao Sindicato dos Metalúrgicos de São Paulo, o CPV, ainda em formação, já fazia o trabalho de juntar e arquivar o material produzido. Ele conta que:

Eram os próprios operários que faziam o material – cartazes, rifas, programas da chapa – mandavam imprimir e para pagar fazíamos coleta. Às vezes, a gente recebia ajuda do pessoal de Igreja da França, da Itália. Era o operário que fazia. Havia uns do movimento estudantil, mas a organização era nossa. O cartaz era bonito, tinha nossas fotos de gravata. Era um material bem feito e aceito porque a comunicação era boa. Em 1970, já começam a surgir os folhetos que eram impressos em mimeógrafo. Primeiro foi o reco-reco trazido pelo companheiro Cleodon Silva, depois o mimeógrafo a álcool,

seguido pelo a tinta... e aí foi uma evolução! E o CPV tem todo esse material em seu acervo. Eu levava pessoalmente todo material produzido ao centro de pastoral, trocava ideia, mas não participei da organização do CPV. Para a elaboração do material, a gente tinha a colaboração de todo mundo. O pessoal tinha vínculo com a Oposição Sindical e com a Pastoral Operária, a gente era o setor quente e punha fogo na Igreja de São Paulo. Com o apoio de Dom Paulo Arns, as comunidades trabalhavam em função da PO e da Oposição Sindical. Nós chegamos a usar algumas vezes o espaço do CPV para reuniões, mas elas eram mais frequentes na igreja Santa Terezinha, no Bosque da Saúde.

Raymond Perillat,¹⁹ então padre da igreja Santa Terezinha, no Bosque da Saúde, lembra que o CPV nasceu no momento duro do governo Médici. Por conta de seu trabalho pastoral junto aos perseguidos pelo regime militar, Perillat foi convidado a participar da reunião de fundação do centro. Tempos difíceis, como lembra:

Eu acompanhava os presos políticos e suas famílias, escondia os perseguidos, cristãos ou não, cedia o espaço da paróquia para reuniões de militantes operários... inclusive uma vez para União Nacional dos Estudantes, que tinha ligação com o Partido Comunista. Além disso, participava do trabalho de alfabetização com os dominicanos da Sagrada Família, na Avenida do Cursino. Em uma viagem a Genebra, cheguei a levar para a apreciação de Paulo Freire três livros que fizemos sobre essa experiência, com a participação dos jovens da Santa Terezinha. Chamava-se Madureza naquela época, inclusive o Anizio vai fazer esse curso mais tarde.

Perillat destaca que inicialmente o trabalho do CPV era mais voltado à Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo. Inclusive, afirma, é também em 1973, ano de fundação do centro, que ocorrem várias greves, como na Villares de Santo Amaro, «onde Anizio Batista foi o grande líder».

¹⁹ Raymond Perillat, então padre, participou da formação do CPV e assinou a ata de fundação do centro; foi militante da Oposição Metalúrgica, da Pastoral Operária. Atualmente é suplente do Conselho Fiscal do CPV e presidente da Casa de Solidariedade da Região Episcopal Ipiranga. Entrevista em 15/05/2015.

Paula Salles (2013, p.42) aponta o intervalo que vai da fundação em 1973 a 1977 como o período de criação e estruturação dos trabalhos do CPV. Que se dão por meio da criação de departamentos/setores, demarcados pelos interesses e coordenação dos frades e estudantes envolvidos. Assim, foram implantados os departamentos de Assistência Jurídica, Educação para Adultos, Documentação e Pesquisa e Publicações. Sendo que os dois últimos seriam a base para a consolidação do CPV como um centro de documentação e comunicação popular, com atuação junto aos movimentos populares e a uma rede de entidades, que alcançou abrangência nacional.

Para o desenvolvimento dos trabalhos, como lembra Victor Petrucci, o CPV contava com a capacidade que Frei Georgio e os dominicanos tinham para captar recursos, por exemplo, junto à social democracia europeia e setores progressistas da América do Norte: Holanda, Bélgica, Alemanha, Canadá, entre as Igrejas Católica e Protestante. Com grande penetração também em segmentos da classe média alta.

Nas décadas de 1970 e 80, segundo Escobar, havia uma compreensão por parte das entidades internacionais de ajuda ao chamado Terceiro Mundo²⁰ de que era preciso subsidiar financeiramente as lutas no país. Neste sentido, o CPV foi privilegiado, conseguindo manter por vários anos o apoio vindo do exterior em escala crescente, conforme relata: «À medida que se expandia a luta social e por conseguinte crescia o volume de trabalho por nós desenvolvido», embora «o CPV nem de longe era a entidade que recebia o maior aporte do exterior» (ESCOBAR, 2012, p.7).

Os financiamentos vindos de agências internacionais de ajuda, em sua maioria, ligadas à Igreja Católica europeia foram fundamentais para estruturação e o desenvolvimento do CPV. Repasses que tiveram início em 1975 e se prolongaram por toda a década de 1980 (SALLES, 2013, p.47).²¹

De acordo com a ata de 17 de janeiro de 1975, o primeiro financiamento para a ampliação das estruturas do CPV foi concedido pela agência *Entraide et Fraternité*, organismo de ajuda internacional dos bispos da Bélgica, e destinado à compra de um mimeógrafo, uma máquina elétrica

²⁰ O termo foi cunhado pelo demógrafo Alfred Sauvy que o empregou pela primeira vez no início dos anos 50 e rapidamente foi adotada pelo discurso intelectual mundial (WALLERSTEIN, 2001). Referia-se à Teoria dos Mundos originado na Guerra Fria (1945-1989) para descrever os países tidos como neutros que não se aliavam nem à União Soviética, nem aos Estados Unidos. Sendo que o conceito mais amplo do termo também é usado para definir os países em desenvolvimento e subdesenvolvidos.

²¹ Dentre os organismos que financiaram o CPV, estão: Action de Carême des Catholiques Suisses (Suíça); Comité Catholique Contre la Faim et pour le Développement (França); Fastenopfer Schweitzer Katholiken (Suíça); Broederlijk Delen (Bélgica); UNAIS (Inglaterra); CAFOD (Inglaterra); Misereor (Alemanha); Développement et Paix (França); Vastenaktie (Holanda), dentre outras (SALLES, 2013, p.48).

IBM, estêncis, papel, tinta, copiadora a álcool. No mesmo documento consta o registro de solicitação de recursos feita para a CEBEMO, entidade ecumênica holandesa, com vistas à contratação de dois funcionários para atuarem no serviço de catalogação e recorte de jornais e revistas.

A partir de 1982, como relata Salles (2013, p.48) foi fundamental para o orçamento do CPV o acordo estabelecido com a CEBEMO, através do CERIS e do governo holandês, determinando planos de financiamento trienais, vigentes pelo menos por uma década.

Victor Petrucci lembra que o CPV tinha mais recursos que quaisquer embriões de organizações que surgiam, como os grupos operários: «Nós tínhamos computador que os dominicanos conseguiram por meio de um empresário da Scopus, que era de esquerda. Porque na época esse setor era ferrenhamente controlado pela repressão». Depois as coisas foram evoluindo e o centro de pastoral adquiriu máquinas impressoras, *offset*, guilhotina de grande porte, constituindo-se uma gráfica de grande capacidade.

Embora a concessão de recursos oriundos do exterior tenha se intensificado a partir de meados dos anos de 1970, Petrucci lembra na mesma entrevista, que já no período que antecedeu a criação do CPV, os dominicanos se destacavam por sua capacidade de captação: «Era grande a quantidade de dinheiro que arrecadavam, por conta da seriedade do trabalho que faziam». Ele afirma que, na época, parte dos recursos era repassada para a Ação Libertadora Nacional (ALN),²² como explica em seu depoimento:

Não me pergunte quanto, nem para quem. Então, você tinha uma faixa de clandestinidade por fora do Vergueiro que já vinha transcorrendo e passava pelo apoio à luta armada, que vai acabar se refletindo anos depois com a prisão dos frades dominicanos.

Depois da fundação do CPV, em 1973, Frei Giorgio, que já havia sido preso em 1969, por sua participação na ALN (SALLES, 2013, p.38), começa a ser pressionado cada vez mais pela repressão, o que o leva a fazer uma viagem ao Peru, onde se exila, como conta Petrucci. Ocasão em que o frade foi substituído na direção do centro por Frei Romeu Dale, vindo anteriormente do Rio de Janeiro para ajudar na coordenação. «É Frei Romeu

²² Organização de maior expressão e contingente entre os grupos que deflagraram a guerrilha urbana entre 1968 e 1973. Resultado da cisão do PCB, em 1967, a ALN tem sua história ligada ao nome Carlos Mariaguella, antigo dirigente do partido (BRASIL,1985, p.93).

quem vai desenvolver o CPV com a gente, porque o Giorgio estava proibido de voltar ao Brasil, sob pena de ser preso e assassinado pela ditadura».

A saída de Frei Giorgio causou certo mal-estar na equipe do CPV, conforme relata Petrucci:

Frei Giorgio falava em voltar a qualquer custo para o Brasil clandestinamente. Mas a gente o alertava para não voltar porque acabaria sendo morto. Daí ele argumentava, por cartas, que a gente não queria mais o retorno dele e que estávamos tomando o CPV. Era uma situação desagradável, porque afinal ele havia fundado o Vergueiro. Quando a situação acalmou, ele voltou; mas não para o CPV. Não sei se houve um acordo entre os dominicanos. Ele ficou de nariz virado com a gente por muito tempo.

Embora garanta que não houvesse diferenças de pensamento significativas entre os frades, em seu depoimento Petrucci destaca que, por volta de 1975, houve um racha com os militantes do PCB, envolvidos na formação do CPV. «Eles tinham uma posição mais reformista e a gente tinha uma proposta um pouco mais avançada, mas nada que fosse levar para a revolução no dia seguinte», adverte. Com o rompimento, o núcleo ligado ao PCB e que contribuiu também no período anterior à fundação do CPV, se retira. Então, «era um grupo novo que estava iniciando ali».

A entrada de Frei Romeu Dale na direção do CPV, a partir de 1975, foi determinante na conformação do centro enquanto irradiador e difusor de informações e materiais populares produzidos por grupos, entidades e centros de documentação de todo o país. Segundo Salles (2013, p.42), Dale teve importante papel «não só na dinâmica cotidiana do trabalho – realizando pesquisas e trabalhos com documentação – mas também no estabelecimento de contatos com uma ampla rede de entidades», em toda a América Latina.

2.1. Documentação e Comunicação populares

A organização da documentação do Centro de Pastoral Vergueiro neste primeiro período, que vai da fundação em 1973 a 1977, de acordo com Salles (2013, p.101), se dava em dois pilares: a biblioteca e o setor de recortes de jornais. Mas, no final da década de 1970 e início dos anos 80, segundo Frei Romeu (apud Salles, 2012, p.8), os recortes de jornais

deixam de ser a prioridade da documentação escrita para dar lugar aos documentos produzidos pelos próprios movimentos sindical e popular. Também foi nessa etapa que tiveram início as redes de trocas e venda de publicações populares, organizadas pelo Setor de Publicações do centro.

Tal processo de distribuição, nas palavras de Victor Petrucci, se dava da seguinte forma:

Nós imprimíamos o material e, como tínhamos dinheiro, começamos a comprar materiais de comunidades, grupos de bairros, de igrejas e de movimentos embrionários operários. O que era um tremendo repasse de dinheiro para eles. De forma que o CPV se tornou literalmente o maior distribuidor de publicações populares do Brasil.

Em 1978, chega ao centro de pastoral um grupo de 14 jovens estudantes secundários e universitários, o que dá um novo impulso ao trabalho, sobretudo no que se refere às ações integradas aos movimentos populares e sindicais e ao trabalho de comunicação e documentação popular. «A gente chegou louco para fazer as coisas», conta Aldo Escobar,²³ que era estudante de Jornalismo da USP nessa época, em que justamente o CPV necessitava de pessoal para trabalhar. Como lembra Escobar, o apoio de Frei Romeu ao engajamento do centro junto ao movimento popular e operário e às pastorais sociais, baseado na Teologia da Libertação, fez com que o CPV «virasse um centro de aglutinação e difusão».

As ações foram se multiplicando e exigindo mais tempo e dedicação, bem como a elaboração de projetos para captação de recursos por parte do Frei diretor. Com a vinda do dinheiro começaram as contratações e as novas ideias, lembra Escobar: «Nunca foi um trabalho planejado, acho que nem pelo Frei Romeu. As coisas foram crescendo assim. Ele simplesmente não dizia não para um movimento ligado à esquerda, em São Paulo, sobretudo à oposição metalúrgica». Neste sentido, afirma Escobar, o CPV e outras entidades cumpriam um papel muito importante de apoio logístico e de assessoria aos movimentos. Além do sindical, na época, havia um movi-

²³ Aldo Escobar participou do CPV, enquanto ainda estudante da USP. Foi responsável pela gráfica e pela implementação do curso de comunicação popular no centro, que ministrou por mais de dez anos. Jornalista, atualmente trabalha na Secretaria de Comunicação da Assembleia Legislativa de Vitória/ES e integra a Comissão Especial de Verdade, como pesquisador. É o atual vice-presidente do CPV. Entrevista concedida em 18/02/2015.

mento popular muito forte, como aquele contra a carestia, que demandava a elaboração e impressão de materiais de comunicação. «O pessoal chegava muitas vezes com o texto pronto feito por eles mesmos, só para rodar; outras, vinham apenas com a necessidade e a gente montava o boletim», conta Aldo Escobar, no mesmo depoimento.

A metodologia implementada pelo CPV na prática da documentação e comunicação popular, como se constituiu, sobretudo nos anos de 1980, segundo Escobar (2012, p.14), remonta às décadas de 1960 e 70. Período em que intelectuais e militantes na América Latina, vinculados ou não aos movimentos cristãos, envolvidos em projetos de entidades apoiadas por recursos vindos do exterior, dedicavam-se a uma leitura crítica da realidade latino-americana «na perspectiva da educação popular transformadora». Em países como Venezuela, República Dominicana, Colômbia, Bolívia, Uruguai, Peru, entre outros, inclusive da América Central e México.

Entre as entidades, destacavam-se duas de abrangência continental: o Centro Internacional de Estudos Superiores de Comunicação para a América Latina (CIESPAL), com sede em Quito, Equador, e a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC),²⁴ em Lima, Peru. Ambas foram responsáveis por iniciativas e execução de um amplo trabalho de pesquisa e debate sobre o papel da educação popular nos projetos de transformação social no contexto latino-americano. Trabalho esse, segundo Escobar (2012, p.9), sustentado teoricamente em autores latino-americanos que se dedicavam ao estudo da comunicação e responsáveis pela introdução – e, ao mesmo tempo, críticos – do pensamento da Escola de Frankfurt no continente – tema que detalharemos em outro capítulo. A ênfase da pesquisa recaía na comunicação e na documentação populares «como instrumentos voltados para a atividade educativa das massas trabalhadoras» (ESCOBAR, 2012, p.9).

Nas palavras do autor:

²⁴ Desde a sua fundação, em outubro de 1962, em Lima, Peru, a CELADEC produz materiais educativos para as igrejas, com bases no pensamento do educador brasileiro Paulo Freire, confrontando a mensagem bíblica com a realidade social e comunitária (CELADEC, 2003, tradução nossa). A CELADEC, assim como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), entre outros órgãos «para-eclesiais», surgiu a partir das Conferências Evangélicas Continentais (CELAs) com o objetivo de promover o protestantismo ecumênico, que buscava também aproximar-se do catolicismo pós Concílio Vaticano II para responder à difícil situação social do continente latino-americano com uma teologia radical, que veio a ser denominada teologia da libertação (SOUZA, [s.d.]).

Esse grupo de investigadores empenhava-se em estudar e exercer a práxis da documentação da experiência histórica sistematizada dos trabalhadores em seus locais de trabalho, de moradia e, inclusive, no meio rural, bem como pensar conceitualmente a comunicação popular como registro de tais experiências, dos fatos sob o ponto de vista da classe dos oprimidos, no esforço de desmistificar a comunicação da ideologia dominante. Não só na comunicação, mas a documentação passa a ser um processo cujo objetivo é o mesmo. O registro, a difusão das informações sobre as ações e a preservação organizada da memória com a finalidade de realimentar tais ações (ESCOBAR, 2012, p.9).

Com base nos pensadores frankfurtianos, a visão do grupo de investigadores latino-americanos em relação ao papel dos então chamados meios de comunicação de massa (MCM),²⁵ conforme Escobar (2012, p.9), era a de que se tratava de «instrumentos de penetração e conservação ideológica». Ao mesmo tempo, se construía um pensamento comunicacional que relativizava os efeitos supostamente produzidos pela ação desses meios.

É o que constatamos em um dos cadernos de capacitação publicado pela CELADEC, intitulado ***La comunicación del Pueblo***:

[...] os meios de comunicação de massa (rádio, imprensa, televisão e cinema) funcionam em nossos países latino-americanos como meios de dominação, a serviço dos interesses daqueles que controlam econômica e politicamente a sociedade. [...] O fato de que os meios sejam úteis para os dominadores não quer dizer que o poder dos meios seja total. Se assim fosse, todos os homens – submetidos cotidianamente a sua influência – obedeceríamos passivamente as imposições, os ditados dos dominadores. Além do que, como todos ou quase todos recebemos as mesmas mensagens, se seu poder fosse absoluto, pensaríamos todos do mesmo modo (LA COMUNICACIÓN, 1979, p.3-15, tradução nossa).

²⁵ O termo era usado, na época, para referir-se ao rádio, imprensa, televisão e cinema que, segundo uma vertente de pensamento científico nos países latino-americanos, estavam a serviço dos interesses do poder econômico e político (LA COMUNICACIÓN, 1979, p.3, tradução nossa).

Aldo Escobar lembra que no final da década de 1970 o CPV, representado por Frei Romeu, foi convidado a participar de uma oficina de comunicação promovida pela CELADEC. O encontro foi coordenado por Maria Cristina Mata, pesquisadora argentina, exilada no Peru, e por seu marido, Alfredo Paiva. Ela trabalhava a questão da comunicação popular e ele da documentação popular. Eles tinham os teóricos frankfurtianos como ponto de partida, mas com uma crítica diferenciada, «porque eles tinham muito vínculo social, o que não era o caso dos pesquisadores da Escola de Frankfurt». A junção dessa visão com a marxista e a do educador Paulo Freire contribuiu para o desenvolvimento do que eles chamaram de comunicação popular, avalia Aldo. Do encontro articulado pela CELADEC, além do CPV, conforme Salles (2013, p.90), participaram centros de documentação e comunicação popular de vários países da América Latina e Central: Centro de Estudios y Acción Social Panameño (CEASPA); Centro Dominicano de Estudios de la Educación (CEDEE), o Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativa (CEBIAE); Centro de Comunicación Social de México (CENCOS); Centro de Información y Documentación de Bolívia (CIDOB); Servicio Colombiano de Comunicación Social (SCCS).

«E foi assim, nesse caldo teórico, incluindo Juan Diaz Bordenave, que esteve conosco no CPV, Mario Kaplún, Martín-Barbero, entre outros, que eu comecei o trabalho de comunicação popular no CPV». Dentro dessa visão «que era preciso horizontalizar o processo comunicacional, ir para a periferia, para as fábricas», recorda Aldo Escobar. E não só mudar o modo de produção, mas o conteúdo, a matéria prima, que deveria ser classista, «classista no processo todo de produção». Além da preocupação de que as organizações populares tinham que se apoderar desse processo para fazer sua própria comunicação, era preciso também fazer a leitura crítica da comunicação burguesa e «se contrapor a ela no micromundo».

Nesta perspectiva, por comunicação e documentação popular, conforme Escobar (2012, p.13), entende-se uma ação voltada para os explorados, «onde é estimulado o debate, a produção, a ação com ênfase no processo de produção contextualizado na realidade da comunidade, da organização [...] voltado para o interesse de classe». Portanto, conclui:

[...] a ação por meio da documentação e comunicação popular, particularmente, está vinculada à luta pela transformação social, com base na apropriação do conhecimento, da consciência de classe, domínio das técnicas e metodologias de ação, como parte de um processo permanente de educação popular. Trata-se de um trabalho de formação (ESCOBAR, 2012, p.13).

As publicações da CELADEC se tornaram «porta de entrada para refletir sobre dinâmicas de experimentações nas áreas de documentação e comunicação popular em nível continental» (SALLES, 2013, p.89). Experiências essas que desde 1977 já estavam disseminadas no Peru, Bolívia, Colômbia, Venezuela, México, Costa Rica, Panamá, República Dominicana e Nicarágua e que, de acordo com Salles, coincidiam, sob vários aspectos, com o trabalho que se desenvolvia no Brasil. No final dos anos de 1970, a CELADEC começa a publicar uma série de cadernos de capacitação vinculados aos seus *Programas de Documentación y Comunicación* que, como lembra Salles (2013, p.92), reeditavam materiais originários de experiências acumuladas desde 1977 e 78, período em que a entidade ministrou oficinas por todo o continente latino-americano. Tais publicações caracterizavam-se por uma linguagem simples, recheadas de imagens e propunham que a comunicação popular deveria ser assumida pelos setores populares, que, por sua vez, deveriam combater a comunicação opressora. Além de ensinar pedagogicamente as técnicas de como fazer os materiais de comunicação popular. Entre as publicações destacam-se *La comunicación del Pueblo e Periodismo popular*, que foram traduzidas e reeditadas pelas Edições Paulinas no Brasil em meados de 1980. O CPV, esclarece Salles (2013, p.93), foi responsável pela tradução das cartilhas *A comunicação do povo* e *Como se organiza um centro de documentação e comunicação popular* e a FASE-SP (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional) pela tradução do caderno *Jornalismo Popular*.

FIGURA 3
«La Comunicación del pueblo»,
CELADEC, 1978, acervo CPV.

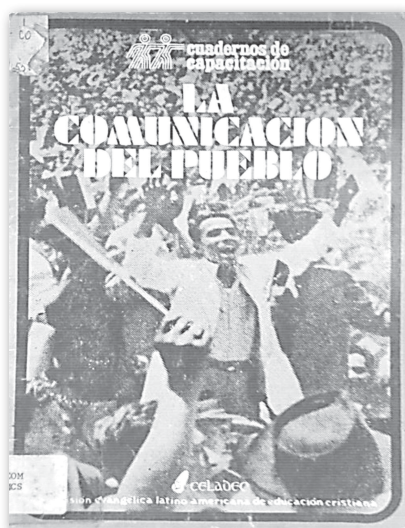


FIGURA 4
Página da cartilha «La Comunicación
del pueblo», CELADEC, 1978, acervo CPV.

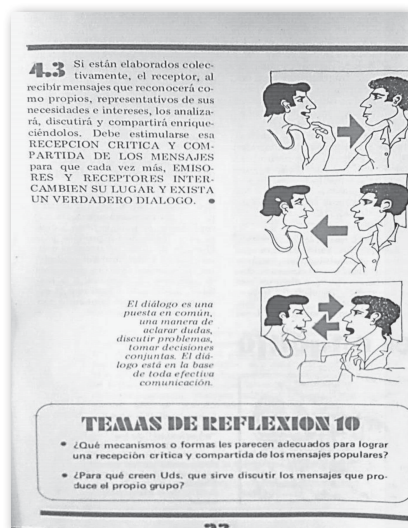


FIGURA 5
 Cómo se organiza un centro popular
 de documentación y comunicación,
 CELADEC, 1978, acervo CPV.

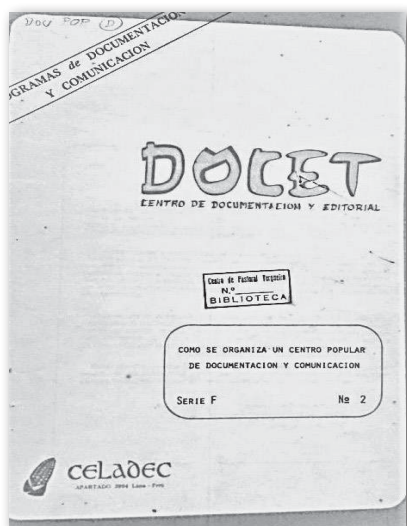


FIGURA 6
 Publicação da CELADEC traduzida
 pelo CPV e publicada pelas Paulinas,
 1985, acervo CPV.



FIGURA 7
 Como fazer um jornal popular, publicação da CELADEC, editado pela FASE, 1978, acervo CPV.

FIGURA 9
Cartilha «Jornalismo popular»,
publicação da FASE, 1982,
arquivo pessoal da pesquisadora.



FIGURA 8
Extraída da publicação
«Como fazer um jornal popular»,
CELADEC, 1978, acervo CPV.



Na apresentação da cartilha *Cómo se organiza un centro popular de documentación y comunicación popular* (1978, p.1) a equipe se diz convencida da eficácia dos centros populares de documentação e comunicação «para a implementação de tarefas de conscientização, comunicação e organização do povo, ou seja, para as tarefas da educação popular». Referem-se a tais centros como uma das formas com que «os oprimidos do nosso continente tratam de potencializar e fortalecer suas ações em matéria de intercomunicação e organização».

Na proposta da rede latino-americana, incentivada pela CELADEC, segundo Salles (2013, p.97), as concepções de documentação e comunicação popular, além de vinculadas às ideias de transformação social e da educação popular, abrangem práticas artísticas diversas – música, teatro, marionetes; a produção da comunicação nas mais variadas formas – jornais, murais, painéis, rádio –; leitura e guarda de documentos e livros em forma de documentação e biblioteca.

A exemplo da rede latino-americana, a ideia de organização de uma rede brasileira de entidades voltadas à documentação e comunicação popular, recorda Salles (2013, p.79), aparece na ata da assembleia anual do

CPV de 1978. E apontava como primeiro passo para a consolidação desta rede um encontro realizado em Vitória (ES), em setembro de 1977, com a participação de cinco entidades dos quatro estados da Região Sudeste e duas do Nordeste: Bahia e Pernambuco.

A articulação da rede brasileira, segundo Cruz (2013, p.11), se viabiliza por meio dos Encontros Nacionais de Comunicação e Documentação Popular (ENDOCOP), que são realizados em diferentes cidades e regiões do país entre 1977 (em Vitória, como já dissemos) e 1985.

Luiza Mafalda Guasco Peixoto²⁶ lembra que no encontro de 1979 o CPV ficou responsável como centro aglutinador das produções que eram feitas nacionalmente. Assim, afirma ela, todo material que se produzia deveria ser encaminhado para o CPV, onde além de ser arquivado, era divulgado, via catálogos de publicações (enviado por correio para militantes, organizações e agentes pastorais de todo o país) ou reproduzidos para maior distribuição e venda, conforme a importância e interesse dos temas. É nesta época, que o CPV passa a dispor também de uma livraria popular para a venda dos materiais produzidos pelos movimentos e outras entidades e pelo próprio centro.

2.2. Organização, sistematização e devolução de materiais

Com a intensa onda de mobilizações populares e sindicais nos anos de 1978 e 1979, sobretudo dos trabalhadores metalúrgicos de São Paulo e do ABC paulista, e a participação do CPV no apoio, agitação e principalmente na impressão, coleta e distribuição de materiais produzidos pelos movimentos e agentes sociais envolvidos, o centro passa a acumular um enorme volume de publicações. O que vai demandar novas práticas de documentação vinculadas à comunicação popular. Período que, segundo Salles (2013, p.103), pode ser considerado o mais rico no que se refere à produção e sistematização do trabalho, bem como o momento em que o CPV se reconhece efetivamente como centro de documentação e comunicação popular.

²⁶ Luiza Mafalda Guasco Peixoto chegou ao CPV em 1978 com um grupo de estudantes de cursinho e da USP, onde era aluna do curso de História. Posteriormente, foi admitida como funcionária, responsável pela livraria. Mais tarde, tornou-se professora de História, lecionando no ensino público. Hoje, é guia turística no Centro Histórico de São Paulo e atua na Casa de Solidariedade, órgão vinculado à CNBB que oferece formação aos trabalhadores desempregados. Além disso, continua trabalhando como voluntária na preservação e digitalização do acervo do CPV, na elaboração de projetos de financiamento, no apoio à diretoria, e no atendimento às pessoas que procuram o acervo do centro. Entrevista realizada em 11/02/2015.

O Departamento de Documentação e Pesquisa do CPV, como recorda Salles (2012, p.8), se estruturava a partir da coleta, da organização e sistematização e da devolução dos materiais. A coleta se dava por meio de uma série de estratégias, entre elas, o uso de caixas que eram deixadas nas sedes dos movimentos, na gráfica, livraria e setor de distribuição de publicações populares do próprio CPV, onde eram colocadas cópias de todos os materiais que se produzia e rodava. Recolhiam-se materiais também nos encontros, reuniões, assembleias dos movimentos populares e sindicais e de entidades afins.

Quanto à organização e sistematização dos documentos, Luiza Peixoto lembra em seu depoimento que no início dos anos de 1980 o centro Vergueiro estabeleceu, com a ajuda de Chris Whitehouse, voluntário inglês, um sistema de classificação por temas, «que só existe no CPV e nos centros que o adotaram a partir da nossa experiência». Temas como movimento operário (urbano e rural); mundo do trabalho; movimento popular; lutas urbanas (habitação, saúde, transporte etc.); comunicação (popular, meios de comunicação social etc.); direitos humanos; violência; meio ambiente; mulher; negros; documentação; igreja (pastorais, CEBs); política (partidária, repressão, organizações de esquerda, conjuntura etc.); luta pela terra; economia; índio e menor.

O que nos dá a dimensão do conteúdo histórico do acervo do CPV no que se refere às lutas populares e dos trabalhadores nas décadas de 1970, 80 e 90, tema que detalharemos em outro capítulo. «Aqui tem a memória da classe trabalhadora, memória de resistência política à ditadura militar e da resistência do dia a dia, do trabalhador na fábrica, na casa, no movimento do transporte», garante Luiza.

Afirmção compartilhada por Escobar (2012, p.14). Em suas palavras:

Jornais, boletins, panfletos, folhetos, convites para festas, reuniões, simples «mosquitinhos», enfim uma gama de impressos de conteúdo breve, factual, denunciativos, tratados como efêmeros e sem importância, produzidos com pouca técnica gráfica e audiovisual, formam um conjunto em proporção, quantidade e representatividade de luta, em uma época, que se tornam subsídio e referência para a reconstituição histórica.

Neste sentido, tal documentação, e conseqüentemente sua preservação, é essencial para a pesquisa científica, nos mais variados campos de interesse – linguagem, conteúdos, formatos, discursos, imagens, posicionamento político e ideológico, etc. – no que se refere às experiências de comunicação popular que mobilizaram e agitaram as lutas populares no Brasil,

naquele período histórico. Mas, não só da comunicação como também das diversas áreas de estudo, sobretudo das ciências sociais.

«A gente trabalhava muito para que os movimentos fizessem sua própria memória, guardasse seus documentos, fizessem seus arquivos», conta Luiza, tanto que o CPV oferecia também cursos de documentação para lideranças e militantes de todo país. No entanto, alguns movimentos preferiam guardar seus arquivos no CPV, como por exemplo, a Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, cujo acervo foi recuperado, digitalizado e disponibilizado por meio do Projeto Memória da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo,²⁷ lançado em 2007. Já, a etapa da devolução, segundo

Salles (2012, p.9), consistia desde o atendimento direto ao público até a elaboração de pesquisas encomendadas ou de iniciativa do próprio CPV, como os dossiês, a série de cadernos de documentação, de cadernos de informação, os informes bibliográficos, as pesquisas temáticas. Entre essas publicações estão, por exemplo, os dossiês: *Eleições metalúrgicas – 1981*, agosto de 1984; *Sindicalismo classista*, em parceria com o MOSM-SP, maio de 1989; *O livro negro da Cipa na Arno*, março de 1984; «*Luta sindical*» – radiografia de um jornal operário, 1984; *Comissão de fábrica*, março de 1984; *Autonomia sindical*, fevereiro de 1985; *Notícias das greves – 01 a 08 nov. 85*



FIGURA 10
Publicação do CPV, 1989, acervo CPV.

²⁷ O objetivo central desse projeto é preservar e construir a história/memória da OSMSP, do ponto de vista dos trabalhadores (as), e torná-la disponível às gerações atuais e futuras. O acervo da OSMSP está sob custódia do IIEP – Intercâmbio, Informações, Estudos e Pesquisas, associação sem fins lucrativos, voltada a pesquisas e estudos nas áreas de educação, trabalho e memória, com ênfase no trabalhador. Dentre as ações de recuperação do projeto, destaca-se o acordo com o Centro de Pesquisa e Documentação Vergueiro (CPV) na digitalização de cerca de seis mil documentos/30 mil imagens da Oposição (SALLES; LOPES, 2009, p.49). O arquivo OSMSP / IIEP integra Acervo Textual: 10 metros lineares; Bibliográficos: 300 títulos; Iconográficos: Fotografias positivos: 3.673 itens; Negativos: 3.950 itens; Contatos: 3.300 itens; Audiovisuais: Fitas cassete: 262 itens; Fitas VHS/ DVD: 61 itens (110 h); Fitas Mini- DV: 74 itens; Dimensão Memória Oral: 34 entrevistas individuais; 07 entrevistas coletivas (IIEP, 2009). Todo esse material está disponível no site www.iiep.org.br

– campanha salarial unificada, novembro de 1985; *Discutindo a estrutura sindical*, julho de 1985; *Eleições dos metalúrgicos de São Paulo - SP* – 1978-90, de agosto de 1990; *Enos e Entoes* – 1979-1980, março de 1995; *Entoes* – *Anampos* – 1981-1982, março de 1995.

Conta Luiza Peixoto: «Tínhamos a preocupação de que o material produzido pelos movimentos fosse não só arquivado, mas devolvido de alguma forma para realimentar a sua própria luta». Preocupação que é enfatizada em um dos cadernos de documentação elaborados pelo centro:

Temos de entender nosso trabalho de documentação no conjunto de um processo social que parte do próprio movimento e a ele é devolvido. O acervo de documentação, dessa forma, deixa de ser um 'depósito de papéis' à espera de um eventual consulente. [Para ser] uma ação que visa diretamente a utilização da documentação como instrumento cotidiano que os setores populares têm a seu alcance para dinamizar suas próprias lutas. Isto é alcançado com a acumulação da experiência histórica desses setores; a construção da memória coletiva (SÉRIE, 1985, p.8).

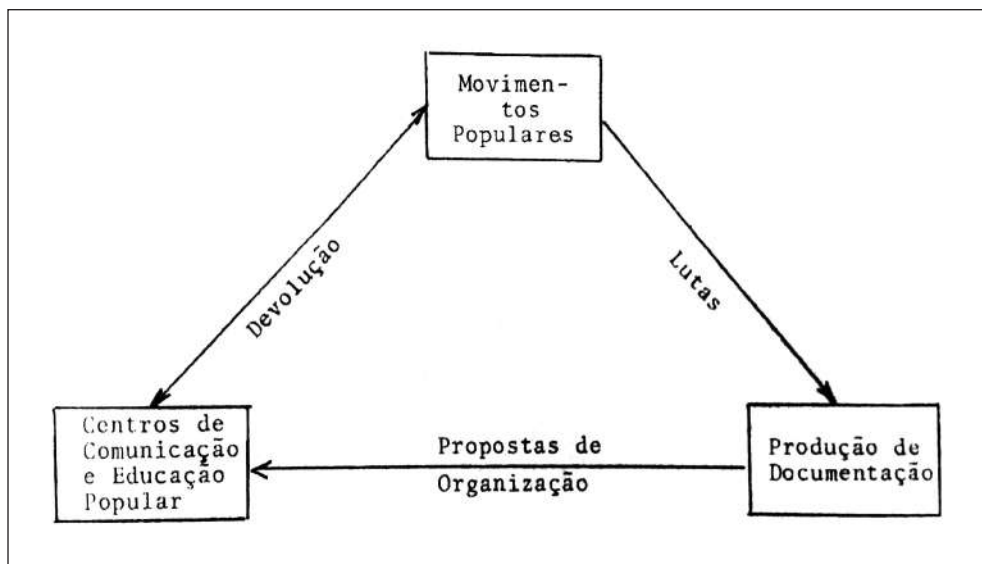


FIGURA 11

Organograma da dinâmica adotada pelo CPV, extraído da publicação «Nosso trabalho em documentação» – Série de Documentação, volume 1985, p.5, acervo CPV.

Com o aumento das demandas vindas dos movimentos populares e sobretudo sindicais em 1980, conforme Escobar (2012, p.19), o CPV já se constituía da seguinte forma:

- **Setor de documentação:** responsável pela organização e produção de informação e capacitação em documentação popular;
- **Livraria popular:** divulgação e distribuição de publicações populares nacionalmente;
- **Gráfica:** produções próprias do CPV e prestação de serviços subsidiados para movimentos populares e sindicais de São Paulo;
- **Setor de apoio direto às lutas:** assessoria aos movimentos populares, participação destacada em todos os encontros de oposições sindicais em nível local e nacional, pré- formação da Central Única dos Trabalhadores (CUT); encontros de pastorais, eleições sindicais, encontros de trabalhadores rurais e de grupos pelos direitos humanos e outros;
- **Setor de comunicação popular:** produção de materiais escritos e audiovisuais, cursos de formação em comunicação popular, especialmente de boletins impressos em mimeógrafos nas comunidades populares e grupos de fábricas (ESCOBAR, 2012, p.19).

Para divulgar o material, produzido tanto pelos movimentos e entidades de apoio como pelo próprio CPV – cartilhas, dossiês, boletins, audiovisuais, cartazes, fitas cassete com rádio novela, músicas de luta, guia de teatro popular, entre outros –, surge o Núcleo de Correspondência, como uma proposta do Núcleo 13 de maio, entidade parceira do centro. As solicitações se davam a partir do informe bibliográfico – com a relação dos materiais disponíveis, telefones e endereços de entidades produtoras – que era enviado por correio para lideranças, agentes pastorais e organizações de todo o país. «A gente se reunia para decidir e enviar o material de forma sistemática, com base em pesquisa junto com as entidades e as pessoas, para saber que temas mais interessavam», lembra Luiza.

Além da remessa de materiais por correio, o CPV levava diretamente as publicações ao movimento popular por meio de seus funcionários militantes,²⁸ marcando presença nos diversos encontros, cursos, seminários,

²⁸ Segundo Luiza, na entrevista à autora, a militância era condição para se trabalhar no CPV, ter compromisso com a classe trabalhadora. «Todos nós tínhamos uma militância. Eu, por exemplo, participava da Associação dos Trabalhadores do Ipiranga, juntamente com outros colaboradores do centro».

congressos, eventos culturais, onde montavam a banquinha de publicações (EQUIPE, 1986, p.189).

Até o final da década de 1980, de acordo com Rozinaldo Miani (2008, p.3), os vínculos estabelecidos com os movimentos de oposição sindical e populares e pastorais sociais fizeram do CPV uma das principais referências para as lutas sociais da época. Com destaque para a efetiva participação do centro no processo de construção da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e na reconquista de inúmeros sindicatos até então sob intervenção, ou nas mãos dos sindicalistas pelegos.

«Primeiro a gente ganhou o sindicato dos plásticos, depois dos químicos, depois dos bancários, tudo com trabalho ligado ao CPV», conta Anizio Batista. Petrucci, por sua vez, lembra que o CPV participou de praticamente todas as eleições da Oposição Metalúrgica de São Paulo para a retomada do sindicato, o que acabou não acontecendo. «Na CUT, eu pessoalmente, portanto o Vergueiro, organizamos a documentação do primeiro ao quarto congresso», o que significava recolher e disponibilizar todo o material, desde uma simples filipeta, jornais, boletins, convites, até os textos oficiais.

Por meio do setor de apoio direto às lutas, conta Luiza Peixoto, o CPV chegou a liberar uma funcionária para acompanhar a formação da CUT, que também atuou na secretaria da primeira gestão da central com a incumbência de ajudar a estruturar o setor de documentação e memória. Esse apoio do centro à organização dos trabalhadores sempre se deu, como relata:

Nós trabalhávamos como secretários nos encontros das oposições sindicais; participamos também na formação da Conferência Nacional da Classe Trabalhadora (CONCLAT) realizada em agosto de 1981, na Praia Grande (SP), que originou a criação da CUT. Nos congressos da CUT a gente secretariava, fotografava, e ainda montava a banquinha de publicações de materiais populares de todo o Brasil.

2.3. «Hora Extra», a primeira experiência de comunicação popular

O *Hora Extra*, que de abril de 1978 até 1982 e idealizado pelo metalúrgico Anizio Batista, é considerado o primeiro boletim editado pelo CPV, pelo qual muitos colaboradores iniciaram sua atuação no centro e ou na militância política.

Entre eles, Sueli Bossam²⁹ que chega ao Vergueiro em 1978, a convite de Victor Petrucci. Na época, conta, participava da União dos Moradores na Zona Sul e ministrava gratuitamente um curso para trabalhadores da empresa Linhas Corrente, no Ipiranga, nos fundos de uma igreja situada na Rua do Fico – de onde foram expulsos, por conta dos conteúdos discutidos.

No CPV ela passa a coordenar o curso de alfabetização para adultos, denominado Madureza Avante, que funcionou até 1980. «Conhecemos o CPV e aí a gente se apaixonou», lembra Sueli:

Começamos um trabalho voluntário. Eu trabalhava durante o dia, dava aula à noite e nos finais de semana ia lá ajudar no que precisasse: separar material, fazer limpeza, escrever relatórios dos materiais para divulgar para outras entidades. O que Frei Romeu pedisse, a gente fazia, porque a gente via potencial no trabalho do CPV.

Além do curso Madureza, de acordo com de Sueli, a proposta era que ela conhecesse e se aproximasse da Oposição Metalúrgica de São Paulo, pela qual conheceu o operário Anizio Batista. Com isso, desde o início ela passou a contribuir na elaboração do ***Hora Extra***. Embora já houvesse jornais da própria Oposição Metalúrgica, «ele queria um que pegasse mais as questões sindicais e populares. Queria um pouco mais de base. E o jornal funcionou. A gente usava nas aulas de supletivo com o pessoal da Arno».

Como ela explica, o processo de elaboração do material, consistia na definição da pauta por Anizio e um grupo de trabalhadores militantes que traziam o conteúdo e na redação das matérias, que contava com a participação dela, além de Frei Romeu, Aldo e Luiza, além de estudantes que chegavam naquela época para ajudar. Nas palavras de Sueli Bossam:

A gente tinha preocupação com a linguagem, com a verdade e a história popular, sua realidade e sua luta. Tinha a preocupação com a visão de classe e de relatar o que os grandes jornais não faziam. Porque, vivendo no período da ditadura, muita coisa que acontecia de luta não era divulgada. Você tinha massacres, organização popular, greves, manifestações

²⁹ Sueli Bossam é professora de História aposentada; foi funcionária do CPV e responsável pelo jornal ***Hora Extra*** e pelo setor de audiovisual; é pesquisadora do *Projeto Memória da Oposição Sindical Metalúrgica* – SP, do IIEP – Instituto de Intercâmbio, Informações, Estudos e Pesquisas. Entrevista concedida em 13/05/2015.

de que ninguém ficava sabendo. Então era importante o jornalzinho, na questão de comunicar o que estava acontecendo – dos movimentos para os movimentos – em uma linguagem acessível. O jornal da Oposição era muito mais dirigido para as lutas sindicais, para as lutas da oposição, já o Hora Extra era mais amplo nos temas. A gente levava o jornalzinho, que já era rodado à tinta, para as reuniões de saúde e educação, fazendo questão de ler, fazia leitura na roda, na assembleia.

O boletim, segundo Salles (2013, p.53), era rodado mensalmente na então pequena gráfica do centro de pastoral, como afirma:

[...] noticiando a demissão de trabalhadores que denunciaram as péssimas condições de trabalho no 1º Congresso das Mulheres Metalúrgicas; greve na empresa metalúrgica Maxwell; o problema de salário e as últimas agitações do Movimento do Custo de Vida; greve dos metalúrgicos do ABC [...] (SALLES, 2013, p.53).

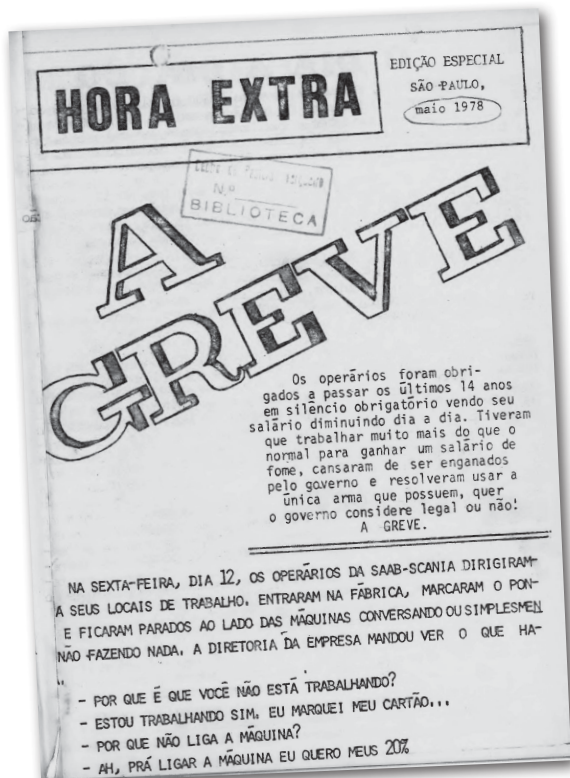


FIGURA 12
Boletim «Hora Extra»,
maio 1978, acervo CPV.

Batista conta que, na época, o trabalho de distribuição de materiais de comunicação nas fábricas era muito visado. Para driblar a segurança, «a gente entrava de manhã com o jornalzinho escondido, deixava no armário das pessoas, colocava nas frestas, pregava nos banheiros e em tempo de greve ia de bancada em bancada para deixar o material».

O *Hora Extra* marcou também a entrada de Luiza Peixoto no CPV. Ela lembra que entre as preocupações da equipe estavam uma linguagem acessível, textos curtos, seleção de ilustrações adequadas. «A gente montava, fazia todo o processo, as imagens a gente «chupava» de outras publicações». Havia reunião de pauta, «a Sueli, Frei Romeu, Anizio, Aldo e eu dividíamos as matérias, pesquisava e fazia os artigos, que eram apresentados e avaliados por todos». Em sua análise:

Esse boletim era interessante porque trazia assuntos da conjuntura econômica e política e de dentro das fábricas, dos direitos trabalhistas. Muito naquela linha: vamos passar informação para conscientizar a pessoa, para ela saber que tem direitos, para saber o que está acontecendo, para se perguntar o porquê das coisas.

A princípio, o objetivo do boletim, bastante simples, «mas com muito cuidado no fazer», diz Luiza, era o de ser usado dentro das fábricas, como um veículo de informação e discussão entre as lideranças e os operários, mas acabou sendo enviado, por correio, para fora de São Paulo, inclusive com um pequeno sistema de assinaturas.

O *Hora Extra* era encaminhado para as comunidades eclesiais de todo o Brasil, enfatiza Aldo Escobar. Havia lugares em que a Sueli chegava e as pessoas falavam: «Olha, esse aqui é o único material que a gente recebe para saber das coisas, fora o rádio e a TV». Como avalia:

O boletim falava do movimento operário e popular, da luta na América central, Guatemala, Honduras, Nicarágua, e do Brasil. A gente escrevia, montava e rodava no mimeógrafo. No começo, o padre Xavier desenhava direto no estêncil, no espaço que a gente deixava depois de distribuir as matérias. Ele lia os artigos e fazia ilustração em cima dos assuntos. O jornal era muito sintético, com quatro ou oito páginas; você não podia falar muita coisa. Era bonitinho e foi um material muito importante. No início, o principal distribuidor era o

próprio Anizio, que levava para a fábrica onde ele trabalhava. Depois, começamos mandar para as pessoas e entidades do nosso endereço e o pessoal queria mais; a gente mandava vinte, trinta pacotinhos.

Maria Zetildes Lima,³⁰ que trabalhou na gráfica do CPV, também integrou a equipe do *Hora Extra*, quando conheceu o centro, em 1979. «Eu nasci no sertão do Maranhão. Aos 19 anos, vim para São Paulo, morar na casa de uma amiga, na Zona Sul, exatamente na Rua Vergueiro, a mesma do CPV». Foi «caçando missa», já que no Nordeste participava de comunidade de base, que ela conheceu Frei Romeu e Frei Sérgio. Começou a participar de um grupo de jovens e foi convidada a ajudar fazer o boletim. «Nesse tempo, eu trabalhava em uma empresa metalúrgica, quando participei da greve na qual mataram Santo Dias»,³¹ lembra ela.

No entanto, ela participou de algumas reuniões da redação, mas como não sabia como escrever, acabou saindo. E disso tirou uma lição:

Hoje eu tenho muito cuidado quando eu faço isso no movimento, porque você acha que a pessoa sabe de alguma coisa e nem sempre ela sabe. Tiro por mim, que vinha da comunidade de base lá do sertão e me vi numa cidade grande para fazer uma matéria para o jornal metalúrgico de uma entidade. Esse jornal, eu me lembro, a gente lia e passava para frente, super legal.

Além do *Hora Extra*, o CPV publicou outros boletins com foco no movimento sindical e popular, como informa Salles (2012, p.8). Entre eles, o *Resenha* (1981-1985), produzido por um grupo ligado à Oposição Sindical, que fazia uma seleção de matérias com variadas opiniões, publicadas na grande imprensa e na imprensa alternativa, direcionado às lideranças dos movimentos populares; o *Quinzena* (1985-1995), parecido com o anterior, mas que incluía textos de movimentos, organizações e entidades afins, também voltado às lideranças populares e produ-

³⁰ Maria Zetildes Lima é pedagoga, fotógrafa, auxiliar de enfermagem; foi funcionária do CPV, responsável pelo funcionamento da gráfica. Hoje, é coordenadora do Grupo Reflorescer pra Vida, que reúne mulheres que participaram do movimento de saúde nas décadas de 1970 e 80, e do Grupo de Taekwondo; trabalha no Hospital Heliópolis. Entrevista feita em 08/05/2015.

³¹ Operário, membro da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo e da Pastoral Operária, assassinado por um policial militar, em frente à fábrica Sylvania, em Santo Amaro, no dia 30 de novembro de 79, durante repressão à greve da categoria.

zido inteiramente pelo centro; o *A Propósito dos Movimentos Populares* (1982-1984), no formato de cartilha popular, com edições temáticas, produzido pelo CPV e um grupo vinculado ao Partido dos Trabalhadores (PT); o *E Agora*, produzido por um grupo minoritário do PT (PT Vivo), ligado a então prefeita de São Paulo, Luiza Erundina, a partir dos debates sobre a criação da Central de Movimentos Populares (CMP).

FIGURA 13
«Quinzena», 1989,
acervo CPV.

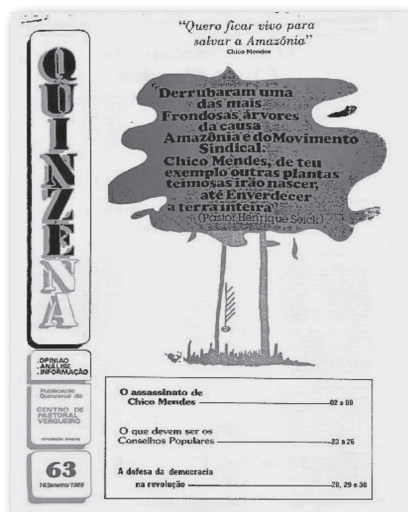


FIGURA 14
A Propósito dos Movimentos
Populares [s.d.], acervo CPV.



2.4. Oficinas de comunicação popular

Em conjunto, os setores da gráfica, editoração e audiovisuais do CPV tiveram papel significativo na formação e capacitação na área da comunicação popular. «Eu entrei no centro de pastoral para trabalhar com o mimeógrafo», recorda-se Zetildes, embora «nem soubesse o que era isso». No início era um equipamento de impressão a álcool, passando depois para um elétrico e finalmente para uma pequena impressora *offset*. «A gente supria as necessidades de comunicação dos movimentos, as pessoas chegavam pediam para rodar o material. Muitas vezes, nem sabiam fazer o boletim ou o panfleto, daí o Aldo e o pessoal sempre se dispunham».

Para a execução da sua proposta de trabalho de documentação e comunicação junto aos movimentos sindicais e populares, no início dos anos de

1980, relata Heloísa Cruz (2013, p.17), o CPV substitui o mimeógrafo a álcool e adquire um mimeógrafo elétrico e uma pequena *offset* Multilit. Equipamentos que vão viabilizar a produção de boletins, cadernos e jornais do próprio centro e a montagem e impressão do material editado por outras entidades e movimentos. Produções que vão formar e integrar o rico acervo do CPV, responsáveis por articular a comunicação entre os movimentos e divulgar suas ações para o espaço público, tema que detalharemos em outro capítulo.

O CPV contribuiu muito imprimindo e elaborando materiais dos movimentos direcionados para eles, conta Zetildes, que destaca a importância das oficinas ministradas por Aldo Escobar que apontavam para a autonomia e participação desses movimentos na elaboração de seus documentos:

Ele era jornalista e incentivava a gente a elaborar nosso próprio material. Na época, eu participava da Associação União de Moradores do Jardim São Savério e do Movimento de Saúde do Parque Bristol, que tiveram muito apoio do CPV. Através das oficinas de comunicação que o Aldo dava, a gente fazia os nossos boletins, o que vinha na linha de contribuir para a autonomia das comunidades. Acho que era porque ele sabia que o CPV iria acabar e quando acabasse as pessoas não ficariam ao léu, tendo condição de cuidar da sua entidade, do seu movimento.



FIGURA 15
Boletim elaborado como exercício de curso de imprensa da União dos Moradores do Parque Bristol e Jardim São Savério, julho de 1983.

Enquanto agente político externo à comunidade, afirma Escobar (2012, p.16): «o nosso papel era sistematizar o processo de produção comunicacional na perspectiva popular», que consistia em um prévio debate sobre o porquê de se fazer um boletim impresso para um público em sua quase maioria analfabeto ou analfabeto funcional. As respostas sempre apontavam para a aparente facilidade de se fazer um boletim escrito e as dificuldades técnicas de se fazer materiais audiovisuais, além do maior custo financeiro de tais produções. Independente das limitações, o boletim representava, na época, um anseio das comunidades e movimentos, que buscavam nas oficinas se apropriar das técnicas de sua produção.

Nas oficinas, das quais tivemos a oportunidade de colaborar, enquanto prestadora de serviços ao CPV, em 1988, os participantes, em sua maioria lideranças populares e sindicais, eram motivados a fazer um diagnóstico da realidade local e as relações transversais que aquele meio tinha com outros grupos afins – bairro, fábrica, cidade, país. Interligando e promovendo assim a intercomunicação dos vários ambientes sociais, característica fundamental nos materiais de comunicação elaborados pelo CPV ou por ele divulgados. O objetivo do diagnóstico, lembra Escobar (2012, p.17), era levantar os problemas, as necessidades e as conquistas das comunidades e movimentos, bem como definir o público-alvo do boletim a ser produzido.

Outra preocupação no curso, de acordo com Aldo Escobar, era a questão dos então denominados meios de comunicação de massa, como propagadores da ideologia dominante. Neste sentido, o curso promovia o que se chamava leitura crítica da comunicação, a partir da realidade dos participantes, nas periferias e nas fábricas. O que exigia, lembra ele, uma mudança de códigos de referência das pessoas acostumadas com o conteúdo veiculado pela televisão, por exemplo, «que não desperta para nada, ao contrário adormece e promove o consumo».

Para mudar os códigos, sustenta Escobar, «você tem que colocar uma coisa no lugar, no caso, o conteúdo da comunidade; combater ideologicamente com as armas do próprio movimento. Uma luta quase quixotesca». Mas que deu resultado, garante. Nesse processo, «algumas comunidades conseguiam enxergar melhor, não que deixassem de gostar das novelas, ou de deslumbrar a tecnologia da mídia, mas vê-la de forma crítica», assegura.

Já na fase de elaboração dos textos, o grupo definia o conteúdo, fazia exercícios de redação com orientações referentes aos gêneros jornalísticos e linguagem. O conteúdo era dado pelo próprio movimento social, «vinha da comunidade e era discutido, era uma coisa de raiz», enfatiza Aldo Escobar. «Você tinha um problema, por exemplo, de horário de ônibus ou de preca-

riedade dos transportes, então nada melhor do que quem sofre na carne discutir os problemas e procurar resolvê-los». Assim, «o trabalho de comunicação era o resultado de uma organização que servia também para melhorar essa organização, em uma espiral». Definido o conteúdo e escritos os textos, as oficinas de comunicação popular ensinavam como diagramar o boletim, que em geral era a preocupação maior do grupo. Não era uma diagramação como se faz hoje eletronicamente, lembra Escobar (2012, p.18) explicando:

Os textos eram datilografados já no formato de coluna em que iriam ser impressos, seguindo o desenho do esboço da publicação, paginação, <pestapagem> (colagem), definição da arte-final, gravação das matrizes para impressão em mimeógrafo (ESCOBAR, 2012, p.18).

COMO CALCULAR A ALTURA DO TEXTO NA DIAGRAMAÇÃO

Depois da elaboração do boneco, medir a altura do espaço reservado para cada artigo.

Ex.

→ nome do boletim, tipo, nome da cidade, data e mês.
→ título
→ texto
→ ilustração

2. No boneco acima temos para o texto uma coluna de 18 cm de largura, ou seja, de 70 toques (letras, espaços, pontos e vírgulas) em cada linha.
- O espaço para o texto tem ainda uma altura de 14 cm.
- Se em 10 cm de altura podemos escrever 24 linhas, quantas linhas poderemos escrever numa altura de 14cm?

$10 - 24$	$10X = 336$	$X = \frac{336}{10}$	$X = 33,6$
$14 - X$			

- Então, poderemos escrever 33 linhas, com 70 toques em cada linha.

3. Um outro exemplo:

→ foto ou ilustração

$14 + 17 \text{ cm} = 31 \text{ cm}$

4. No boneco acima temos para o texto 2 colunas de 9 cm de largura, ou seja, de 35 toques em cada linha.
- O espaço para o texto tem ainda uma altura de 31 cm.
- Se em 10 cm de altura podemos escrever 24 linhas, quantas linhas poderemos escrever numa altura de 31 cm?

$10 - 24$	$10X = 744$	$X = \frac{744}{10}$	$X = 74,4$
$31 - X$			

- Então, poderemos escrever 74 linhas, com 35 toques em cada linha.

5. Um outro exemplo:

→ foto ou ilustração

$14 + 19 + 10 = 43 \text{ cm}$

6. No boneco acima temos para o texto 3 colunas de 6 cm de largura, com 23 toques em cada linha.
- a altura das três colunas é de 48 cm.
- se em 10 cm podemos escrever 24 linhas, quantas linhas poderemos escrever em 48 cm?

$10 - 24$	$10X = 1.152$	$X = \frac{1.152}{10}$	$X = 115,2$
$48 - X$			

- Então, podemos escrever 115 linhas, com 23 toques em cada linha.

FIGURA 16
Material utilizado nas oficinas de comunicação, acervo pessoal da pesquisadora.



FIGURA 17
Cadernos de desenhos disponibilizados para os materiais
de comunicação dos movimentos, acervo CPV.

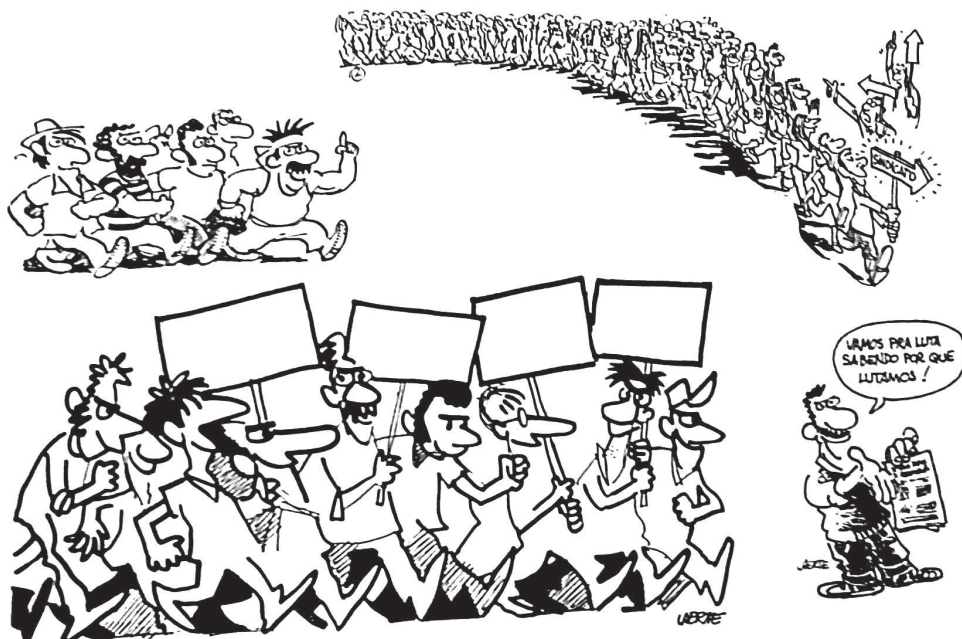


FIGURA 18
Um dos desenhos disponibilizados no livro Ilustração Sindical do Laerte, editado pela Oboré.

Para suprir as necessidades de ilustrações, o CPV dispunha de cadernos com uma gama de ilustrações e charges produzidas por artistas comprometidos com as publicações populares de sindicatos, movimento social, associações, enfim. Desenhos que podiam ser usados abertamente, «num autêntico *copyleft*, hoje defendido e praticado por internautas na rede mundial de computadores» (ESCOBAR, 2012, p.18).

Nessa perspectiva, a questão estética dos materiais também era uma preocupação da equipe que ministrava as oficinas de comunicação popular do CPV. «Por ser popular e a partir da periferia o material não tinha que ser feio», assevera Aldo Escobar. Ao contrário, «tinha que ser o mais bonito possível», até porque as referências de beleza das pessoas eram aquelas dos grandes meios de comunicação.

Embora houvesse falta de recursos para elaboração dos materiais populares de comunicação, Escobar imputa à Igreja a resistência em investir na beleza das publicações populares: «não se podia fazer uma coisa bonita que destoasse da realidade, aquela coisa da opção não pelos pobres, mas vinculada ao voto de pobreza que os religiosos fazem e que se expressava nos materiais». Mas não existia rejeição, na época, pelas publicações «mais feias», afirma Escobar, porque «as comunidades é que as faziam».

A exemplo dos boletins impressos, a elaboração do material audiovisual do CPV contava com a participação e discussão dos envolvidos. Como lembra Sueli Bossam, responsável por esse setor nos anos de 1980, a primeira produção desse tipo foi uma radionovela de dez minutos, gravada em fita cassete, intitulada *A incrível história de Marta e Raimundo*, que segundo ela depois virou filme. Era uma adaptação que a equipe do CPV fez de um material latino-americano para trabalhar com os integrantes da União dos Moradores do Jardim São Savério, na região sudeste de São Paulo, a partir de um problema concreto. O áudio, em fita cassete, lembra ela, tinha como pano de fundo a questão do machismo e o modo de enfrentá-lo:

Na época, lá no bairro, uma menina, filha de um trabalhador metalúrgico engravidou e o pai queria expulsá-la de casa. Como a gente iria abordar essa questão? Pensamos, então, em uma dramatização, invertendo os papéis sociais do homem e da mulher, a partir de um sonho da personagem Marta – já no filme quem sonha é o Raimundo. O material fez tanto sucesso nas comunidades que resolvemos reproduzir e distribuir em nível nacional. Além dessa, a nova cassete trazia mais três radionovelas e uma poesia dramatizada, acompanhada

de um caderninho de orientação para os debates: A história de uma terra que comprou a guerra; A história de um empresário que não subia o salário; O operário em construção. Foi incrível! Esse material percorreu o Brasil todo, fizemos milhares de cópias!

O CPV trabalhava também na montagem e empréstimo de gavetas de eslaides, como conta Sueli Bossam, a partir de temas solicitados por grupos populares e de trabalhadores. Por exemplo, eles queriam discutir a questão da terceirização, faziam o roteiro, escolhiam as imagens disponíveis no CPV, «a gente montava, mais tarde introduzíamos também o áudio, e emprestava para subsidiar as discussões». Além dos materiais do próprio centro, havia conjuntos de eslaides prontos produzidos por entidades e movimentos de todo país, disponíveis para empréstimo.

O setor de audiovisuais se desenvolveu de tal maneira que nos anos de 1980 o CPV montou seu próprio estúdio de gravações, como lembra Victor.

2.5. De pastoral a centro de pesquisa

Desde sua fundação, na década de 1970, o CPV, conforme afirma Salles (2012, p.137), atuou com características de centro de pastoral, tornando-se progressivamente mais laico ao longo dos anos de 1980, até desvincular-se da Ordem dos Dominicanos em 1989. Quando passa a denominar-se Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro e muda sua sede para a Rua Cláudio Rossi, no bairro da Aclimação, em São Paulo, onde passa a arcar com o aluguel. Em 1991, se transfere para Rua Professor Sebastião Soares de Faria, Bela Vista e, finalmente em 1997, o CPV compra a área de uma garagem em um prédio antigo à Rua São Domingos, 224, também na Bela Vista, onde está até hoje. A venda do prédio e a doação do acervo estão sendo discutidas pela diretoria e pelos sócios, questão que abordaremos mais adiante.

Victor Petrucci afirma que a Igreja nunca controlou ideologicamente o CPV, embora tivesse o controle de local e do dinheiro. Houve embates com o setor mais de centro, segundo ele, representado por Frei Calixto Valverde; que tentaram derrubar o grupo ligado ao Frei Romeu, que defendia a proposta de um trabalho de apoio e serviço aos movimentos populares e dos trabalhadores, em detrimento das ações pastorais propriamente ditas. «A gente dizia, não há problemas em disputar, só que o financia-

mento que ganhamos é para essa proposta e se sairmos vamos comunicar às entidades financiadoras», o que poderia impactar no corte de repasses.

Em seu depoimento, Luiza Peixoto afirma que sempre houve esse conflito entre grupos: de um lado os que defendiam uma posição mais pastoral do CPV; de outro, os que queriam o centro a serviço dos movimentos popular e sindical. «Nunca fomos obrigados a obedecer às orientações da Igreja», garante ela. «A gente trabalhava muito para a Igreja, principalmente com os setores ligados à Teologia da Libertação, mas na nossa cabeça não tínhamos a ver com ela». A ponte e relações com o bispo e a hierarquia, lembra, ficavam por conta de Frei Romeu, que nunca disse: «Olha a Igreja não vai gostar disso ou aquilo». Ao contrário, diz Luiza, o frei apoiava e puxava a linha de trabalho junto ao movimento operário, apesar da reação contrária de setores dos dominicanos.

Algumas medidas já davam sinais desse rompimento do CPV com os dominicanos e, conseqüentemente, com a Igreja, lembra Salles (2012, p.58). Entre eles, o contrato de comodato, entre o centro e a Sociedade Impulsionadora dos frades, estabelecido em 1984, e que determinava a saída da entidade do local de propriedade dos dominicanos num prazo de quatro anos. Ou ainda o corte da colaboração mensal concedida pela Ordem dos Dominicanos. A exigência formal de mudança do nome do centro veio do bispo da Regional Episcopal do Ipiranga, «sob a alegação de que o CPV não fazia trabalho pastoral como a Igreja oficial entendia e não estava vinculado aos planejamentos pastorais daquela regional católica» (ESCOBAR, 2012, p.2).

Tal concepção de ação pastoral, à época, era contestada por alguns religiosos vinculados ao CPV, ainda que não oficialmente, inclusive pelo seu presidente Frei Romeu Dale, «reafirmando a pastoralidade dos trabalhos da entidade» (ESCOBAR, 2012, p.2). Independente da mudança do nome do centro, que retirou o termo pastoral, Frei Romeu Dale (1911-2007) continuou na direção da entidade, no cargo de presidente, até março de 1990.

Também é nesta época que se desenvolve uma série de ações por parte da hierarquia da Igreja Católica, o que desembocou em uma reviravolta conservadora, sob o papado de João Paulo II, em combate à Teologia da Libertação e seus pensadores. Que, direta ou indiretamente, incidirá nos projetos populares ligados aos setores progressistas, como o CPV e, sobretudo no CEMI, como veremos mais adiante.

Em 1984, o teólogo Leonardo Boff, expoente da linha da libertação no Brasil, é penalizado pela Congregação para a Doutrina da Fé, comandada pelo então cardeal Joseph Ratzinger, depois papa Bento XVI, devido

ao seu livro *Igreja: carisma e poder*.³² Foi condenado com a deposição da cátedra de teologia e a imposição de um chamado «silêncio obsequioso». Sendo liberado após 11 meses. Em 1992, mais uma vez Roma quis impor as mesmas penas com o agravante de que o religioso deveria sair do Brasil e mudar-se para a Coréia ou para as Filipinas, sob novo «silêncio obsequioso». Por conta desse episódio, o teólogo, considerando a medida excessiva, deixou a Ordem Franciscana (GUEDES, [s.d.]).

A santa inquisição, como era chamada a Congregação nos meios progressistas, foi responsável ainda pela retirada de milhares de padres do mundo todo, ligados à Teologia da Libertação, de cargos docentes e do ministério sacerdotal. Os casos mais contundentes ocorreram na Nicarágua da revolução sandinista, «sobretudo quando o Governo desse país, depois de derrubar a ditadura apoiada pelos Estados Unidos, entrou em guerra não declarada com a grande potência, com o presidente Ronald Reagan empenhado em desalojá-los do poder» (BEDOYA, 2014).

Ainda de acordo com Bedoya (2014), na Nicarágua, na época, inspiração para os movimentos populares e políticos brasileiros, o padre Miguel d'Escoto, outro expoente da Teologia da Libertação, e então ministro de Relações Exteriores daquele país, foi suspenso de suas atividades pastorais, celebração de missas e confissão de fiéis pelo papa João Paulo II, em 1984. Penalidade que foi removida em agosto de 2014 pelo papa Francisco, sucessor de Bento XVI, que renunciou à chefia da Igreja da Católica, em 2013.

2.6. Fatores que contribuíram para o declínio das atividades do CPV

Além das mudanças ocorridas no âmbito da Igreja Católica, como vimos no item anterior, expressas pelo combate contundente aos setores progressistas da chamada Igreja Popular, sobretudo a partir de meados da década de 1980, mudou também o cenário político-social brasileiro.

Luiza Peixoto acredita que com a redemocratização que se efetiva nos anos de 1980, o CPV começa a perder campo no seu papel de fortalecer os movimentos. É quando também, lembra Victor Petrucci, os sindicatos, muitos apoiados pelo CPV no processo de retomada pelas opo-

³² O livro, publicado pela Vozes em 1982, é composto por uma série de ensaios elaborados por Leonardo Boff, nos anos de 1970 e início de 80, pondo em cheque as estruturas internas da Igreja, questionando se é possível o poder e a igreja se converterem.

sições, passam a ter vida e estrutura próprias e já não dependem mais da entidade para a elaboração de seus materiais de comunicação, por exemplo. A exemplo do que ocorre também no Partido dos Trabalhadores.

Opinião compartilhada por Sueli Bossam, que credita à abertura política a perda de sentido também do setor de publicações, ponto forte do CPV, «já que as entidades conseguiam se organizar, tinham suas próprias livrarias e a distribuição de materiais se dava de forma mais tranquila sem a repressão militar». Ela aponta ainda a questão dos financiamentos por entidades internacionais que redirecionam seu apoio a outros países que se encontravam em situação mais opressora do que no Brasil, como da África, do Leste Europeu. «Tudo isso foi levando à exaustão», avalia.

Entre os motivos que contribuíram para as mudanças de cenário no final dos anos de 1980 e que tiveram impacto no trabalho do CPV e demais organizações no que se refere à queda acentuada de financiamentos externos, Rudá Ricci (2008, p.1) destaca três:

- O primeiro, a queda do muro de Berlim, que gerou «uma nova leitura da geopolítica de investimentos externos». Momento em que o Leste Europeu passou a demandar apoio para a consolidação de sua tênue democratização, a exemplo do Brasil no início da década de 1980. Assim como a África desponta como continente mais necessitado de ajuda financeira.
- A Constituição Federal de 1988 é apontada por Ricci (2008, p.1) como o segundo motivo, por ter promovido mecanismos de cogestão de políticas sociais no Brasil, inserindo os movimentos sociais e as organizações não governamentais no âmbito da administração pública, com a criação de fóruns e conselhos participativos. Luiza Peixoto avalia que as instituições internacionais passaram a ver de forma diferente a nossa realidade, porque no Brasil vários sindicatos haviam sido conquistados, a CUT já existia, além do PT e de uma série de movimentos estruturados. Então, os financiamentos para atividades do CPV foram escasseando e determinando o declínio da entidade, cujo funcionamento, segundo Luiza, dependia em 80% dos recursos vindos do exterior.
- O terceiro motivo da queda de repasses a projetos sociais no Brasil por organizações internacionais, destacado por Ricci (2008, p.2), foi a imposição de monitoramento e agendas europeias como contraponto ao financiamento externo. O foco passou a ser a observação de resultados concretos expressos na mudança de

qualidade vida do público atingido por ações de organizações não governamentais (ONGs) financiadas por entidades da Europa, principalmente da França, Alemanha e Holanda, assim como dos Estados Unidos, Japão, Canadá, entre outras.

Ações «de caráter simbólico», por exemplo, as romarias de agricultores familiares, passaram a ser questionadas pelas agências financiadoras por serem consideradas «de baixa efetividade na mudança social». Com isso, explica Ricci (2008, p.2), agendas como meio ambiente e direitos da mulher, na época tipicamente europeias, passaram a fazer parte obrigatória dos projetos de entidades brasileiras.

Além da redução do financiamento externo, que marca o final dos anos de 1980, a década de 1990, segundo Miani (2008, p.4), assiste ao que ele chama de refluxo do conjunto dos movimentos sociais e populares.³³ A política neoliberal implantada com o governo Collor de Mello e seus impactos na conjuntura política «promoveram um desequilíbrio na correlação de forças e as organizações dos trabalhadores sofreram uma desmobilização e um desgaste generalizados» (MIANI, 2008, p.4). Neste cenário, afirma o autor (2008, p.4), o CPV também foi afetado. Tendo em vista a dificuldade de readequar o seu papel às mudanças conjunturais, somado à falta de financiamento, o centro obrigou-se a diminuir significativamente suas atividades e reduzir seu orçamento e pessoal.

Sem recursos financeiros, conta Victor Petrucci, o CPV começa a perder a capacidade de sustentação da militância assalariada. Em 1981, ainda com uma base financeira estável, segundo Salles (2013, p.54), o centro chegou a ter uma equipe de 12 profissionais, em sua maioria vinculados ao movimento sindical paulistano e organizações de base de trabalhadores e moradores de bairros. No final da década de 1990, a entidade não mantinha nenhum funcionário contratado, contando apenas com o trabalho de um corpo de voluntários e militantes.

No final dos anos de 1980 e durante a década de 90, o CPV permaneceu em atividade, embora alguns serviços tenham sido suspensos, como, por exemplo, o apoio direto aos movimentos. A entidade passou a intensificar sua condição de centro de documentação e pesquisa e, por algum tempo, enquanto distribuidora de publicações, atividade depois também

³³ Há controvérsias no que se refere à concepção de que houve um refluxo dos movimentos sociais no final dos anos de 1980 e 90. Cicilia Peruzzo (2004a, p.41-42) afirma que enquanto nos meios acadêmicos se discutia essa tendência, na prática, tais movimentos se transformavam de micro-organizações em organizações mais abrangentes, tornando sua ação mais qualificada, bem como abrindo caminho para gradativa interferência nos processos de efetivação de políticas públicas.

desativada, como relata Miani (2008, p.4). Ainda é nessa época que o campo de comunicação popular do CPV perde a força. Como lembra Heloísa Cruz (2013, p.25), com a crescente estruturação de departamentos de imprensa e comunicação nos sindicatos, bem como «a intervenção crescente dos profissionais da imprensa e dos modos de fazer jornal do jornalismo profissional», com estruturas gráficas bem equipadas, a imprensa sindical modifica-se e ganha outras características. Ao mesmo tempo, em que, sem o apoio das entidades e o chamado descenso dos movimentos, a imprensa dos bairros e dos movimentos urbanos acaba se desarticulando e perde o que ela considera um importante espaço de expressão autônoma.

Referindo-se ao CPV, Luiza Peixoto conclui: «A gente nasceu como um acervo e voltou a ser um acervo». Mas com um agravante, o conjunto dos documentos encontrava-se acondicionados na garagem de um prédio antigo, à Rua São Domingos, 224, bairro Bela Vista, no centro de São Paulo. Embora a sede fosse própria, o que alguns entrevistados consideraram uma conquista, as condições eram precárias, com vazamentos, umidade, sem higienização regular, presença de insetos, exposição à luz direta, que colocavam em risco a preservação do conjunto dos documentos.



FIGURA 19

Fachada do prédio, em cuja garagem (com a porta semiaberta) funcionava a sede do CPV.



FIGURA 20

Sem o espaço necessário, os documentos, embora organizados, aguardavam a necessária higienização e digitalização.

3. Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel (CEMI):³⁴ experiência que nasce no meio do povo

O surgimento do CEMI (Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel) tem sua referência na figura de Dom Angélico Sândalo Bernardino, jornalista de profissão,³⁵ que é nomeado bispo-auxiliar da Região Episcopal de São Miguel Paulista, Zona Leste de São Paulo, em 1975, pelo então cardeal arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns. Dom Angélico lembra que quando chegou à região se defrontou «com um povo maravilhoso,

³⁴ Tendo em vista que o Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI) passou por várias denominações, adotaremos nesse estudo esta última para nos referir àquela experiência comunicacional.

³⁵ Na entrevista concedida em 17/03/2015, Dom Angélico Sândalo Bernardino relatou que quando jovem trabalhou como jornalista em Ribeirão Preto, no interior de São Paulo. Após fazer teologia e ordenar-se padre, foi convidado pelo bispo a dirigir o jornal diário da diocese, ocasião em que foi detido e enquadrado na Lei de Segurança Nacional por fazer críticas ao então governador Sodré. Foi bispo auxiliar de São Paulo e vigário episcopal das Regiões Episcopais em São Miguel Paulista e das Regiões Episcopais de Belém e Brasília. Foi responsável pela criação do CEMI e do jornal *Grita Povo*. Dirigiu o jornal *O São Paulo*, da Arquidiocese de São Paulo e fez parte do Sindicato dos Jornalistas do Estado de São Paulo. Atualmente é bispo Emérito de Blumenau/SC.

lutador, um povo trabalhador, sofrido e generoso, moradores das marcantes periferias». Na época, a Região Episcopal de São Miguel compreendia a chamada Zona Leste II, dividida em setores pastorais: São Miguel Paulista, Ponte Rasa, Cangaíba, Itaquera, Itaim Paulista, Vila Esperança, Artur Alvim, Ermelino Matarazzo, Cidade Líder e Guaianases, bairros que apresentavam os piores índices de condição de vida da cidade de São Paulo (OLIVEIRA, 1995, p.49).

Resultado de uma expansão desordenada que tem início a partir da década de 1950, a região de São Miguel Paulista é marcada por construções feitas em finais de semana pelas próprias famílias, que levaram de 12 a 20 anos para concluí-las. No final da década de 1970, não havia rede de esgoto, exceto no centro de São Miguel, e 70% das ruas não eram pavimentadas, com acúmulo de lixo nas vias públicas e proliferação de insetos e ratos (IFFLY, 2004, p.140).

A população era formada em sua maioria de migrantes do Nordeste, mas também do interior de São Paulo e Minas Gerais, operários sem qualificação ou trabalhadores com baixa remuneração, que atuavam na região do ABC paulista, Guarulhos e outras zonas da capital. Os índices de mortalidade infantil chegavam a 113 por 1000 nascidos vivos, em Guaianases, e 80 por 1000 em São Miguel. Além da alta incidência de criminalidade e violência (IFFLY, 2004, p.140-141).

No final dos anos de 1970, a situação social do Brasil era uma panela de pressão prestes a explodir, segundo a comparação feita por Regina Festa (1986, p.15). Os focos de resistência surgiam em todo o país, a partir de manifestações por melhores condições de salário, trabalho e de vida. Os movimentos grevistas que se desencadeiam nesta época, lembra Festa (1986, p.15), obedecem mais «a uma explosão humana do que efetivamente à consciência de classe dos operários», enfatizada no trabalho de formação dos trabalhadores, no período de repressão política.

Como afirma Círcia Peruzzo (2004a, p.40), nesta fase histórica a população passa a ocupar espaços públicos – ruas e praças – «para opor-se, denunciar e reivindicar», em aberto enfrentamento às proibições do regime militar vigente e acelerando um processo de conscientização, que se efetiva em grande parte no interior das Comunidades Eclesiais de Base.

A formação e ampliação de tais comunidades era uma das prioridades da Igreja de São Paulo, liderada por Dom Paulo Evaristo Arns, desde 1970, nos passos do Concílio Vaticano II, com ênfase na participação dos leigos (ESPERANÇA, 1995, São Paulo, p.13). Linha que vai nortear as ações dentro e fora das comunidades e a criação do CEMI, sob a égide da Teologia da Libertação.

Conhecido por sua luta intransigente em defesa dos direitos humanos nos tempos sombrios da ditadura militar, Dom Paulo realiza em 1973

a chamada Operação Periferia. Ele vende o palácio episcopal, situado no bairro nobre do Paraíso e muda-se para uma casa mais simples no Sumaré. Com o dinheiro, um total de US\$ 5 milhões, segundo artigo publicado pelo jornal *Folha de S. Paulo* (MENDONÇA, 2013), o cardeal determinou a construção de 1.200 centros comunitários na periferia da cidade para serem ocupados como espaços informais para reuniões e encontros pastorais.

Nestes barracos de madeira, muitos feitos em mutirão, como relata Mendonça (2013) em seu artigo, os moradores, incentivados pela Igreja, passam a se organizar e lutar por direitos básicos como transporte, creches, escolas, moradia, postos de saúde, entre outros.

«Dom Paulo arma todo um esquema eclesial fantástico, com gestos que não ficam devendo para o papa Francisco», assegura Carlos Strabeli.³⁶ Um dos pensadores do CEMI, Strabeli vai para São Miguel em 1978, ainda seminarista. Em suas palavras:

Dom Paulo chega e revoluciona a Arquidiocese de São Paulo, na época a maior do mundo. Era uma extensão imensa; ele divide em nove regiões episcopais, coloca um bispo-auxiliar em cada uma, com um plano pastoral comum a todos, dá autonomia administrativa aos bispos, mas mantém um colegiado pastoral. O arcebispo traz Dom Angélico da região de Ribeirão Preto, onde atuava como sacerdote. E para cá nós roubamos seminaristas de dioceses de todo o estado; os melhores para atuar na criação de Comunidades Eclesiais de Base, que vinham para trabalhar nas favelas, ocupações de terras, nos movimentos, essa era a nossa mística.

Além da ação pastoral colegiada, a criação das novas regiões episcopais visava dar uma resposta eficaz «ao crescimento desordenado, à miséria e à migração» que marcava o contexto da capital paulista naquela década (ESPERANÇA, 1995, p.13). Cabia, assim, a cada setor assumir e articular as quatro prioridades escolhidas pelo povo: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Direitos Humanos e Marginalizados, Mundo do Trabalho e Pastoral da Periferia.

³⁶ Carlos Strabeli foi um dos criadores do CEMI, que coordenou por oito anos enquanto padre; Foi também coordenador de Cultura do CEU Inácio Monteiro na Cidade Tiradentes, em São Paulo. Strabeli morreu em sua casa enquanto dormia na madrugada de 8 janeiro de 2019, aos 67 anos. Entrevista concedida em 30/05/2015.

Tais iniciativas seriam fortemente combatidas pelos setores conservadores da hierarquia eclesiástica, culminando na divisão da arquidiocese, o fim das regiões episcopais e na saída de Dom Angélico, em 1989, por determinação do papa João Paulo II. Consequências que, como veremos adiante, serão determinantes para a descontinuidade e o encerramento das atividades do CEMI, em 1992.

Naquela época, lembra Antônio Luiz Marchioni, o padre Ticão,³⁷ ele deixou a diocese de São Carlos onde estudava e veio para São Paulo, que mantinha os institutos de referência no ensino da Teologia da Libertação. Ocasão em que foi convidado por Dom Angélico para trabalhar na região de São Miguel. Como ele, outros estudantes de teologia deixaram São Carlos para atuar com o bispo.

A determinação e opção pastoral de Dom Angélico são também destacadas pelos leigos, moradores da região de São Miguel. Como é o caso de Maria Aparecida Pereira Lima,³⁸ uma de nossas entrevistadas, cuja militância começou no início dos anos de 1970, na Juventude Operária Católica, passando pela Pastoral Operária, Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo.

A chegada de Dom Angélico, segundo avalia Maria Aparecida, reforçou a caminhada da Igreja local e incentivou os movimentos populares «daquela região sofrida». Uma vez, conta, ele foi falar para a gente das comunidades e perguntou o que era igreja. E ele mesmo respondeu: «Igreja é povo que se organiza, gente oprimida buscando a libertação, em Jesus Cristo, a ressurreição». «Então, a gente entendeu melhor o que era igreja, que igreja somos nós e que a gente tem que estar organizado».

A partir da ação progressista de padres belgas que já trabalhavam na região e das prioridades do plano de pastoral da arquidiocese, como lembra Strabeli, ao assumir, Dom Angélico prioriza a ampliação das comunidades de base. Em dez anos, de 1978 a 88, foram criados 256 centros comunitários autônomos que, além dos serviços paroquiais que ofereciam, se tornaram espaços de irradiação do movimento popular. «Era ali que a gente fazia... era um lugar de culto, de organização da população, de formação política, na perspectiva da Teologia da Libertação», rememora Strabeli.

³⁷ Antônio Luiz Marchioni, o padre Ticão, chegou a São Miguel em 1978, ainda seminarista e participou do CEMI desde a criação. Atualmente é pároco da Igreja São Francisco de Assis, em Ermelino Matarazzo, onde preserva o que conseguiu recuperar do acervo do CEMI. Entrevista concedida à autora em 04/05/2015.

³⁸ Maria Aparecida Pereira Lima é advogada aposentada, assessora da Associação de Mulheres da Zona Leste; Membro da Coordenação da Pastoral Operária Estadual de São Paulo e da Pastoral Operária Diocesana de São Miguel; participou dos movimentos populares e de trabalhadores da região; e participou do CEMI. Entrevista realizada em 18/03/2015.

Com o crescimento vertiginoso dos movimentos populares e das CEBs na região, a Igreja deparou-se com o problema da necessidade de uma intercomunicação entre as organizações. «A gente precisava atualizar nossos meios para manter uma organicidade em nível de conjunto da região episcopal». Assim surge a proposta de colocar em uma assembleia a questão da comunicação «como necessidade absoluta para desemperrar o avanço dos movimentos». Segundo Elizabete Costa Dantas,³⁹ a população pedia o CEMI.

Tudo isso era muito discutido, enfatiza Strabeli, era muita gente pensando junto, até que em assembleia foi aprovada a criação de um centro «que irradiasse a comunicação, fizesse a transversalidade das informações entre os movimentos e comunidades e preparasse comunicadores».

Neste contexto eclesial e com o apoio incondicional de Dom Angélico, jornalista de profissão, um apaixonado pela comunicação, assim como Dom Paulo Arns, surge o CEMI. A paixão do bispo pela comunicação inspirou também o então seminarista Carlos Strabeli, que destacou a tese defendida por Dom Angélico:

Ele dizia «eu acredito nos pequenos meios, que façam devagar ali onde acontece a vida, onde os pobres estão. Quem repercute, quem dá notícia? Então nós vamos fazer com que os pobres virem notícia. Sem os pequenos meios você não faz mudança social. Para atingir mudança nacional você tem que fazer ali no local, fazer acontecer». Essa questão conduziu minha perspectiva em relação à comunicação, que carregou até hoje.

A criação do centro, do jornal **Grita Povo**, como tudo na região episcopal de São Miguel, como assegura Dom Angélico, foi resultado de trabalho em equipe, com padres, religiosos, leigos e leigas. A ideia foi simples, conta: «nós, pretensiosamente, dizíamos que era preciso ter a universidade do povo, feita pelo povo que não frequenta a escola, que não frequentou a universidade, mas que tem sabedoria».

«É por isso que nós cantávamos: «Que sabedoria é essa que vem do povo? É o Espírito Santo, falando de novo»», argumenta Dom Angélico, confirmando que a Igreja seguia as orientações do Concílio Vaticano II.

³⁹ Elizabete Costa Dantas, militante das comunidades de base da região de São Miguel, posteriormente esposa de Carlos Strabeli, foi coordenadora executiva do CEMI por aproximadamente oito anos. Embora enferma e com limitações na fala e locomoção, por conta de um AVC, ela se dispôs a colaborar com a pesquisa. A entrevista foi realizada em 30/05/2015.

Na luta popular, afirma o bispo, duas coisas são fundamentais: a conscientização e um povo que está com os pés na estrada e tem a palavra de Deus, a Bíblia, nas mãos, «um povo que se encontra pessoalmente com Jesus e que luta contra uma burguesia incrustada».

Baseada na pedagogia de Paulo Freire, que inclusive esteve no CEMI, lembra Dom Angélico, a proposta do centro, assim como da igreja de São Miguel, era conscientizar o povo, por meio de encontros, assembleias, para que reivindicasse aquilo que lhe era de justiça. Daí vieram as grandes lutas, «por habitação, creche, postos de saúde, sarjetas, pavimentação, que chegaram a mobilizar até 15 mil pessoas na Praça Padre Aleixo». Por meio do CEMI, afirma o bispo, as comunidades de base foram robustecidas com subsídios para suas reflexões, caderninhos, roteiros para reuniões, na perspectiva de «aprofundar a palavra de Deus e o compromisso libertador de uma realidade opressiva, o centro era o grande articulador da comunicação popular».

Assembleia da terra em São Miguel

17 de JUNHO DE 1984
(dia do Migrante)


LOCAL: Salão da Igreja de São Miguel
HORARIO: 14:00 horas (duas horas da tarde)

PASSOS DA LUTA PELA TERRA NA REGIÃO

1. > CADASTRAMENTO DAS FAMILIAS:
Cada Setor já está organizando o fichamento das famílias sem terra.
2. > CADASTRAMENTO DAS ÁREAS LIVRES
Cada Setor está organizando um levantamento dos terrenos livres da Região. Endereço de cada terreno.
3. > ASSEMBLEIA DA TERRA
Nós teremos no dia 17 de junho, às 14:00 horas, no salão da Igreja de São Miguel a primeira grande Assembleia da Terra.
4. > REUNIÃO COM AS AUTORIDADES DO GOVERNO
Revavelmente teremos uma reunião do POVO com o GOVERNO para encontrar uma solução para a questão da terra.

EQUIPE REGIONAL DE DIREITOS HUMANOS
São Miguel (Leste II)

FILHOS DA TERRA



'É hora dos filhos da terra se unirem para a libertação da terra'

Que esta mensagem seja lida nas Celebrações, nos Conselhos das Comunidades, nos Grupos de Rua das Comunidades da Região São Miguel

CEMI 6-84

FIGURA 21

Folheto chamando para assembleia, distribuído e lido nas celebrações e grupos de rua, CEMI 1984, acervo pessoal padre Ticão.

Entre os seminaristas que se transferiram para a Região Episcopal de São Miguel Paulista estava um dos entrevistados, Douglas Mansur,⁴⁰ que chegou ao local no final do ano de 1979: «Eu vim para ajudar na formação do CEMI, além do trabalho pastoral junto às comunidades. A gente fazia esse intercâmbio», diz ele.

O objetivo, afirma, era a formação pastoral, política, teológica, econômica e cultural dos leigos. «E da nossa», acrescenta. O CEMI era a base de tudo, promovia cursos nas diversas áreas: música, grafite, jornal, locução, rádios comunitárias, «as cornetas, que hoje são as webs», audiovisuais. «Tudo voltado para as comunidades, Pastoral Operária, movimentos de mulheres, educação, saúde, moradia... Isso era forte», assegura.

Responsável pelos cursos de fotografia oferecidos pelo CEMI, segundo ele, «a preocupação era formar pessoas das comunidades para que se interessassem pelo registro da história da região». Como avalia em seu depoimento à autora, o lance principal do CEMI era o elo que promovia, por meio da comunicação, entre a comunidade e o movimento, o que resultou em muitas conquistas. O que falta hoje, garante. «Com todos os recursos tecnológicos que temos, os movimentos não falam entre si, vivemos no feudalismo da comunicação, cada um defende seu feudo!»

A declaração de Douglas Mansur confirma o que postula o educador, escritor e comunicador popular Mario Kaplún. Segundo o autor (1983, p.53), quando os grupos e as comunidades passam a intervir diretamente no processo comunicacional ocorre, simultaneamente, outro importante avanço. «Já não são núcleos isolados cada um fazendo sua própria reflexão», mas, através do meio, os grupos podem dialogar, intercomunicar-se, numa «comunicação de dupla via». O meio interconecta os grupos, «os une a distância e permite o intercâmbio e confrontação de mensagens e a construção de uma nova mensagem» (tradução nossa).

A história do CEMI passa a ser construída, efetivamente, em março de 1980, conforme relata em sua dissertação de mestrado Roberto Joaquim de Oliveira (1995, p.57-58), quando são realizados os primeiros encontros do que se pensava ser o Núcleo de Comunicação e Formação Dom Oscar Romeiro (NOR). A proposta partiu do subgrupo de comunicação da Equipe de Direitos Humanos da Região de São Miguel, forma-

⁴⁰ Douglas Mansur participou do CEMI, enquanto seminarista, desde sua criação. Foi fotógrafo do jornal da Arquidiocese O São Paulo e professor universitário; é fotógrafo autônomo dos movimentos sociais, pastorais e sindicais. Seu trabalho fotográfico pode ser acessado na página da organização sem fins lucrativos que administra - Celeiro de Memória - em <https://www.facebook.com/Celeirodememoria>. Entrevista realizada em 27/01/2015.

da por lideranças locais, entre elas, a jornalista Regina Dalva Festa, referência nos estudos da comunicação popular, Antônio Marchioni, Carlos Strabeli, Gabriela O'connor e outros membros. O surgimento do núcleo, de acordo com Regina Festa e Carlos Strabeli (apud OLIVEIRA, 1995, p.57), foi decorrência de três questões fundamentais:

[...] primeiro, a necessidade demonstrada pelos setores populares de terem aqui na Zona Leste um jornal informativo e um centro de estudos e de formação; segundo, decorrente da disponibilidade da equipe organizadora em levar adiante a proposta popular; terceiro, deve-se ao apoio de D. Angélico Sândalo Bernardino, bispo da Zona Leste, criando assim condições objetivas para que o projeto se tornasse realidade (apud OLIVEIRA, 1995, p.57).

O projeto, conforme Oliveira (1995, p.71), foi elaborado pela equipe e encaminhado à Misereor, entidade episcopal de cooperação ligada à Igreja Católica da Alemanha, que financiou as atividades do centro de 1981 a 1988. Processo inicialmente marcado por um embate entre a diplomacia brasileira e o governo alemão. Isso porque, além das doações dos católicos, a agência, em alguns casos, solicitava cofinanciamentos com o governo daquele país.

A questão, como lembra Carlos Strabeli em seu depoimento à autora, recaía na linha pastoral progressista adotada pela Igreja de São Paulo e principalmente da região de São Miguel Paulista. Como explica:

A Misereor era financiada em 70% pelo governo alemão, que na época, repassava 1% do PIB para ajudar projetos do chamado Terceiro Mundo. Os outros 30% vinham da Igreja Católica alemã, que fazia captação entre os fiéis durante a quaresma. Daí a diplomacia brasileira entrou na questão para impedir o financiamento ao centro de São Miguel. Estávamos ainda sob à ditadura, no governo de João Figueiredo, que definia Dom Angélico como «o bispo vermelho, o bispo comunista». Com isso, o governo brasileiro tentou barrar o repasse. Dom Angélico escreveu uma carta para a Misereor, que era comandada pela Conferência dos Bispos da Alemanha. Como resposta a entidade garantiu que, se o governo alemão não financiasse os 70% do projeto, eles garantiriam os 30%. Eles compraram a nossa briga e mandaram um dinheiro gordo e financiaram o nosso trabalho por três anos.

O projeto, que acabou sendo também cofinanciado pelo governo alemão, previa custos de equipamentos como uma impressora *offset*, gravadora de matrizes eletrostática, estúdio de som, um aparelho de videoteipe, material para escritório, um automóvel; bem como para a realização de cursos de formação para agentes de pastoral e jornalistas; programas de rádio e televisão. Somando um total de DM\$ 300 mil (marcos alemães – cerca de US\$ 100 mil, na época), para o período de 1981 a 1985, conforme relata Oliveira (1995, p.74).

Um segundo projeto de financiamento também junto à Misereor, e conseqüentemente ao governo alemão, garantiu os trabalhos e aquisição de equipamentos no período seguinte. Até 1988, segundo Oliveira (1995, p.76), chegaram aos cofres do CEMI um montante de US\$ 116.622,66. Além da Misereor, lembra o autor (1995, p.77), outras entidades estrangeiras contribuíram financeiramente para os projetos do CEMI, entre elas a CEBEMO, da Holanda.

Além dos financiamentos externos, o CEMI passou a contar com recursos próprios, por meio da prestação de serviços de gráfica para entidades ligadas ou não à igreja. Imprimia boletins, folhetos, cartazes, bem como cartões de visita, convites de casamento, lembra Strabeli. Outra fonte de renda era o estúdio de gravação, que além de atender as demandas das comunidades, da igreja e dos movimentos populares, mantinha serviços comerciais. Porque, além dos equipamentos de gravação, o estúdio dispunha de instrumentos musicais possibilitando a gravação de demos para artistas interessados. «Assim, a gente ganhava dinheiro por fora, e que não era pouco. Graças a Deus, o tempo em que estivemos lá nunca ficamos no vermelho», assegura Strabeli.

De acordo com o projeto inicial encaminhado à Misereor, eram objetivos do então denominado NOR: contribuir e capacitar para a formação da consciência crítica dos setores populares marginalizados, incluindo a luta pela criação da Universidade Popular; contribuir para o desenvolvimento de uma comunicação popular a partir das necessidades do momento histórico-político; estimular a fé, a reflexão e a participação efetiva dos cristãos na sociedade; desenvolver o sentido crítico dos meios de comunicação de massa; criar condições que permitam a conquista de instrumentos alternativos de expressão e unificação do movimento popular; além de atender às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), ao Movimento Popular Urbano e ao Movimento operário (OLIVEIRA, 1995, p.58).

Entre junho e julho de 1980, Carlos Strabeli e Regina Festa, responsáveis pela formação da equipe de execução do projeto, percorreram seis países da América Latina – Peru, Colômbia, Equador, Costa Rica, Nicarágua e

Panamá – para conhecer experiências de comunicação popular (OLIVEIRA, 1995, p.59). Experiências que, segundo Strabeli, tinham a assessoria da *Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana* (CELADec), entidade protestante que produzia materiais – para e a partir – das comunidades e movimentos, com vistas à formação política.

Além de conhecer as ações, a dupla recolheu publicações, com teorias e técnicas, produzidas pelo conjunto das entidades latino-americanas na época. Porque, conforme Strabeli, a proposta do centro era formar e capacitar comunicadores e educadores populares, «sem perder a dimensão da politização da população». Assim, «não bastava a gente simplesmente querer um centro que irradiasse a comunicação, sem que tivéssemos pessoas que trabalhassem essa comunicação nos diversos movimentos e comunidades».

Além dessas, Oliveira (1995, p.59) aponta outras experiências de comunicação popular que contribuíram no sentido de clarear os objetivos do centro, como a desenvolvida pela Arquidiocese de Vitória junto às CEBs, por meio do Secretariado Pastoral do Setor de Meios de Comunicação; o *Programa de Comunicación por Cassete*, de Mario Kaplún, no Uruguai; a aplicação de métodos audiovisuais comunitários do professor Luiz Fernando Santoro, da USP; entre outras. Entre os teóricos estudados pela equipe do centro, segundo Oliveira (1995, p.59), estiveram Armand Mattelart, Juan Somavia, Herbert Schiller, Hans Magnus Enzensberger.

A denominação Núcleo de Comunicação e Formação Dom Oscar Romero (NOR) foi dada pela Equipe de Comunicação que o organizou, mas com o início dos cursos de formação surgiu a proposta de que a escolha do nome do centro fosse feita mais democraticamente. Assim, em 1982, por decisão de uma assembleia, o núcleo passa a denominar-se Centro de Comunicação e Educação Manoel do Ó (OLIVEIRA, 1995, p.61).

A proposta inicial do centro, segundo Flora Lovato (apud OLIVEIRA, 1995, p.61), era a de utilizar os diversos meios de comunicação, «não apenas o impresso», e «ampliar o próprio conceito de comunicação, proporcionando a efetiva participação das comunidades». Levando-se em conta, como argumenta a autora (apud OLIVEIRA, p. 1995) que:

[...] as experiências levadas pelo Centro não estão isoladas de toda a problemática da região. Elas surgem quando as comunidades e os movimentos sentem a necessidade de desenvolvê-las; não estando desvinculadas dos contextos social, político e cultural, portanto, não deixam de considerar os condicionamentos impostos por estes fatores (apud OLIVEIRA, 1995, p.61).

A partir dessa proposta, surge o jornal *Grita Povo*, como primeiro fruto do Centro de Comunicação e Educação Manoel do Ó, que abordaremos em item específico a seguir.

Em depoimento na reportagem de Regina Tavares, da TV UNICSUL, intitulada *Grita Povo*, de 2003, Regina Festa destaca que a experiência da Zona Leste foi importante porque mostrou que «era possível» trazer para a região todo seu conhecimento em comunicação. «Nós criamos aqui um centro de comunicação, fizemos o primeiro jornal popular de circulação, pensado a partir das comunidades, a sociedade decidindo».⁴¹ A jornalista destaca ainda o projeto internacional feito por ela e um grupo de amigos das áreas de vídeo e cinema, aprovado por organizações alemãs, e que propiciou a vinda da primeira câmera de vídeo para o Brasil.

Durante os seus dez anos de existência, de 1982 a 1992, o CEMI disponibilizou uma gama enorme de documentos escritos e materiais audiovisuais às pastorais e movimentos populares. Além de oferecer formação técnica nessas áreas, foi o primeiro grupo no Brasil a utilizar o vídeo para projetos de comunicação. O centro foi também responsável, por meio de seu setor de som, pela animação e realização festas, festivais de música e passeatas (IFFLY, 2004, p.211).

Carlos Strabeli relata que quando deixou a coordenação do CEMI, em outubro de 1989, o centro mantinha uma gráfica, uma biblioteca com 35 mil documentos abordando as lutas da Zona Leste no período. Além de 3.500 livros, uma hemeroteca com 5.000 eslaides que registraram o movimento popular e da igreja na região, coleções de jornais de esquerda, 20 mil horas de vídeo, um estúdio de som, um caminhão de som do tipo trio elétrico, de máxima potência, um prédio de dois andares. Estrutura que foi desmontada progressivamente com as mudanças no cenário político-ecclesial, como veremos adiante. Atualmente, não há informações do paradeiro do acervo do CEMI por parte da Diocese de São Miguel. Para nossa pesquisa tivemos acesso ao arquivo pessoal do padre Antônio Luiz Marchioni, o Ticão, que mantém uma pequena mostra do que foi produzido e ou arquivado pelo centro nas décadas de 1980 e início de 1990 em uma sala da Igreja São Francisco de Assis, em Ermelino Matarazzo, da qual é pároco.

⁴¹ Entrevista concedida a Regina Tavares e que consta no vídeo intitulado *Grita Povo*, cópia da reportagem realizada pela TV UNICSUL em 2003, e que integra o arquivo pessoal de Angelina Camilo, uma de nossas entrevistadas.

3.1. CEMI: instrumento da Igreja

A denominação do centro de São Miguel passou por algumas alterações; inicialmente, como relata Oliveira (1995, p.57-61), foi chamado Núcleo de Comunicação e Formação Dom Oscar Romero (NOR), em homenagem ao arcebispo salvadorenho assassinado em 1980 por um atirador de elite do exército de El Salvador. Em julho de 1982, passa a chamar-se Centro de Comunicação e Educação Popular Manoel do Ó, em homenagem ao sindicalista pernambucano, nomenclatura que é substituída finalmente, em 1983, por Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI).

A última mudança no nome do centro provocou um racha na equipe e o afastamento da jornalista Regina Festa, como explica Carlos Strabeli:

A indicação do nome de Manuel do Ó, sindicalista pernambucano, para o centro foi uma proposta da Regina Festa e foi aprovada em assembleia. Só que quando eu levei a decisão para a Igreja, Dom Angélico argumentou que o centro era um instrumento de comunicação pastoral, portanto da Igreja, e que deveria fazer referência à região episcopal de São Miguel. Bom, eu que fui o sacana e melei o esquema e mudamos o nome. Foi aí que a Regina se separou da gente, ela não admitia que se mudasse uma decisão discutida e aprovada em assembleia, ela achou que foi um golpe, uma atitude autoritária.

Outra questão no processo de consolidação do centro de São Miguel foi a mudança de critérios para a formação da equipe coordenadora do centro. Enquanto o grupo inicial do NOR contava com uma equipe organizadora e uma equipe executiva formada por quatro pessoas – Regina Festa, Carlos Strabeli, Francisco Moser e um membro da Pastoral Operária –, a partir de 1982, segundo IFFLY (2004, p.216), o então padre Strabeli, nomeado pelo bispo, assume sozinho a direção da entidade. «A coordenação do CEMI, na prática era mantida por leigos, mas estatutariamente sua organização era hierárquica. O poder era do bispo. Ele colocava quem queria na coordenação do Centro» (OLIVEIRA, 1995, p.69). Tanto, que o padre Strabeli ficou no cargo de coordenador até 1988, quando saiu, e coube ao bispo indicar um novo diretor, também um padre, Carlos Garcia, argumenta Oliveira.

O vínculo e dependência do centro com a Igreja já havia sido tema nas discussões que antecederam sua fundação. Como lembra Strabeli, a ideia foi discu-

tida junto aos participantes do Movimento Popular de Arte (MPA), formado por militantes de esquerda, pessoas ligadas ou não à Igreja, que atuavam na região de São Miguel. Inclusive ventilou-se a ideia de se adotar o mesmo nome do jornal deles, o *Espalha Fatos*, para o veículo que o CEMI queria criar. O que não se viabilizou, o jornal do centro veio a denominar-se *Grita Povo*, assim como não se efetivou a participação do conjunto do movimento na nova entidade, afirma.

Por trás de tais decisões, estava a posição intransigente do então padre Carlos Strabeli, idealizador e responsável pela implementação do centro, orientado pelo bispo Dom Angélico, na defesa de um instrumento que contemplasse às Comunidades Eclesiais de Base. Embora negue que houvesse uma deliberação da igreja de «ganhar católicos», conforme explica:

Eu era de Igreja e puxava essa questão. Mas, o que nos importava nos movimentos que reuniam gente de todas as religiões era o pobre, os ferrados da sociedade. A Igreja não queria ganhar católicos. A gente queria organizar o povo, na perspectiva de Medellín. A meta era conquistar direitos, não o poder. Não havia proselitismo. As questões eram discutidas, as estratégias, os encaminhamentos e como fazer o movimento. Se a Igreja ganhou muita gente, foi pela luta, pela postura que tinha, ela ganhou credibilidade pela posição clara contra a ditadura, de apoio a toda luta democrática de todos os partidos e outros movimentos locais e nacionais. O que a gente ganhou nesse período foi pela militância, pela credibilidade e pelos avanços que conseguimos.

No entanto, além da questão institucional da Igreja Católica, Catherine Iffly (2004, p.216) chama a atenção para os problemas que a Igreja de São Miguel, na pessoa de Dom Angélico, enfrentava por sua ação sociopolítica.

Desde 1978, ela estava na defensiva, enquanto militantes de partidos políticos atuavam no interior de suas pastorais e organismos, sendo o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) o principal ponto de conflito por conta de suas estratégias. Inclusive, diversos membros da equipe organizadora do NOR, em 1980, segundo Iffly (2004, 217), militavam em partidos ou grupos da esquerda proscrita.

Entre eles, a jornalista Regina Festa, uma das fundadoras do CEMI, inicialmente executiva do grupo Abril, que tinha grande conhecimento na área dos meios de comunicação alternativos e era colaboradora da entidade peruana *Comisión Latinoamericana de Evangelización Cristiana* (CE-LADEC). Além de ser membro da assessoria de comunicação do setor de

comunicação da CNBB e ligada ao grupo dos teólogos da Libertação, em particular a Frei Betto, com quem trabalhou no campo da educação popular, inclusive para a cruzada de alfabetização na Nicarágua.

Neste sentido, para Iffly (2004, p.217), o controle exercido pelo bispo e seu representante no que se refere à condução do CEMI, como vimos acima, pode ser justificado como uma estratégia diante do temor da possibilidade de uma politização do centro. As dificuldades para uma efetiva participação dos leigos, católicos ou não, na gestão da entidade e o seu vínculo com a estrutura hierárquica da igreja, ainda que, na época, sob a responsabilidade de um bispo progressista, são alguns dos elementos que contribuíram para o seu declínio e fechamento.

Em seu depoimento à autora Carlos Strabeli lembra que no final da década de 1970 e início dos anos 80 a ditadura militar ainda estava instalada no país e os partidos de esquerda que estavam na clandestinidade se acomodavam dentro da igreja – PCB, PCdoB, PCBR, e outras siglas. «Porque era onde acontecia o movimento popular, obviamente e inteligentemente eles estavam dentro». Mas, segundo avalia, essas pessoas contribuíram muito: «Para ajudar a gente a pensar, a organizar, mobilizar. Eu era ingênuo politicamente, devo a minha consciência política a esse pessoal».

Quando o centro de comunicação popular de São Miguel muda de nome, passando a denominar-se Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI), em 1983, a entidade apresenta a sua Carta de Princípios (OLIVEIRA, 1995, p.61). O documento, seguindo a linha defendida por Carlos Strabeli, como apontamos anteriormente, reforça a vinculação estrutural do centro com o evangelho, com a orientação da Igreja e com o compromisso da Igreja local. Lembrando que as ações pastorais na região se orientavam pela Teologia da Libertação, linha progressista com bases no compromisso com os pobres e no apoio aos movimentos que lutavam por seus direitos.

Na referida carta do CEMI, lembra Oliveira (1995, p.62), as Comunidades Eclesiais de Base aparecem como a primeira referência de trabalho, seguida do movimento popular e sindical e partidos políticos (sem apoio específico a nenhum). Prioridade destacada em trecho do documento, citado por Oliveira (1995, p.62): «Isto significa que, em seus programas e projetos este referencial (CEBs) estará em primeiro lugar na ordem de importância».

No que se refere à atuação do centro, o primeiro organograma, apresentado pelo Núcleo de Comunicação e Formação Dom Oscar Romero (NOR), dividia o trabalho em quatro setores, segundo relata Oliveira (1995, p.60): comunicação, documentação, audiovisuais e formação.

Cabia ao **setor de comunicação** a produção de programas de rádio, jornal, cadernos de estudo e suplementos, com o apoio técnico de uma má-

quina *offset*, um microcomputador *composer*, uma prensa e grampeador.

Ao de **documentação**: a montagem de arquivos de informação, fotográficos, biblioteca, hemeroteca e diapoteca.

Ao setor de **audiovisuais**: o trabalho com vídeo cassete, montagem de fotoforo (a partir de fotos temáticas), foro-cassete (debate a partir de programas de rádio), experiências inspiradas nas produções da CELADEC e da *Asociación Latinoamericana de Educación Radifônica* (ALER), do Equador (OLIVEIRA, 1995, p.60), utilizando-se de máquinas fotográficas, aparelhos de televisão, gravadores, equipamentos de som e laboratório fotográfico.

Finalmente, ao **setor de formação** cabia a realização de cursos de arte e comunicação junto às comunidades, o que se dava com o apoio técnico de uma máquina de *silk-screen* para impressão de cartazes, folhetos e camisetas.

Pela Carta de Princípios de 1983, os objetivos do CEMI passam a ser: produção de meios e materiais originais, promoções, capacitação, assessoria e prestação de serviços. A serem viabilizados pelos departamentos de documentação, criança, vídeo e o Jornal *Grita Povo*. Em 1986 e 1987, como relata Oliveira (1995, p.62), foram agregados ao centro mais dois departamentos, o de rádio popular (alto-falantes) e o de alfabetização de adultos.

Segundo o autor (1995, p.62), o Departamento de Documentação era responsável por arquivar todas as publicações elaboradas na região de São Miguel, a partir de 1970, além de montar uma livraria popular, nos moldes do Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), que vendia cadernos de comunicação e de educação popular. Em 1989, o setor contava com um acervo de 3.000 livros e materiais impressos com a história da organização da região, disponíveis para uso gratuito dos interessados.

Diante da preocupação com o analfabetismo na região de São Miguel e antecedido por várias experiências desenvolvidas na região, o CEMI cria, em 1985, o departamento de Alfabetização de Adultos, com base no modelo de Paulo Freire. O projeto chegará a integrar 86 grupos de alfabetização, com a participação voluntária de monitores – lideranças de várias comunidades, estudantes universitários e professores.

3.2. Rádio Popular: a serviço da organização

Como relata Oliveira (1995, p.66), o trabalho com alto-falantes nasceu em 1983 na favela Nossa Senhora Aparecida, em Ermelino Matarazzo, experiência que se denominou Rádio Popular da Vila Nossa Senhora Aparecida, então sob a responsabilidade do padre Ticão. Na época, lembra Denise

Cogo (1998, p.103), a população da região de São Miguel Paulista enfrentava problemas de educação, transporte e saúde, quando os moradores da favela Nossa Senhora Aparecida, pertencente à paróquia São Francisco de Assis, resolveram buscar soluções. Primeiro, criaram um grupo de alfabetização de adultos com base no método Paulo Freire. Depois, decidiram implementar um canal de comunicação oral para chamar os moradores para as reuniões e atividades comunitárias – já que o uso de panfletos impressos era inviável, tendo em vista o alto índice de analfabetismo entre eles.

Inicialmente, a equipe de comunicação passa a percorrer a área com um megafone a pilha, etapa que se denominou «rádio móvel», segundo Esmeralda Villegas Uribe (1997, p.201). Mas, tendo em vista o alcance limitado do instrumento, decidiu-se por colocar duas cornetas na janela do Centro Comunitário que eram retiradas ao final das transmissões das mensagens, lembra a autora (1997, p.201).

Apesar de pouco sistemática e precariamente organizada, até por conta de seu caráter inédito e funções limitadas, como afirma Villegas Uribe (1997, p.201), a experiência da favela Nossa Senhora Aparecida passa a apresentar característica de animação cultural. «Ao romper a condição de «cima para baixo» [...] e ao fazer uso, pela primeira vez, da comunicação não escrita, identificando desta forma um elemento que atingiria uma maior parte da população» (URIBE, 1997, p.201). Iniciativa, acrescenta, que foi efetiva, já que motivou uma maior presença dos moradores às reuniões.

Com o sucesso da experiência, decide-se fixar cornetas na sede do centro comunitário, que são transferidas posteriormente para o alto da igreja. Estimulada pelo padre peruano Bernardo Paquete, a equipe passa a desenvolver uma programação mais sistemática, utilizando os alto-falantes como rádio popular, a exemplo de experiências similares em Lima, no Peru (COGO, 1998, p.104).

Padre Ticão destaca a contribuição do então seminarista Carlos Garcia, que mais tarde vai coordenar o departamento da Rádio Popular do CEMI e o próprio centro, após a saída de Carlos Strabeli. O seminarista morava na favela Nossa Senhora Aparecida, conta o padre, e foi ao Peru conhecer as experiências de rádio popular, de onde voltou entusiasmado.

A princípio, lembra padre Ticão, a *Rádio do Povo*, como era chamada, prestava também serviço de utilidade pública; ajudava a encontrar as crianças perdidas pela favela, por exemplo. «Imagine, filhos de migrantes vindos das áreas rurais, no meio de uma área enorme. As mães vinham desesperadas; a gente ligava os alto-falantes e em um instante encontrava os meninos».

De meio utilizado para dar avisos e convocar os moradores para reuniões sobre o lixo, água, esgoto, o equipamento passou a ser usado como

veículo de organização popular, afirma o padre. A primeira «briga», lembra, foi com a diretoria da escola local, que cobrava o material que recebia de graça para ser distribuído aos alunos. «A gente ligava as cornetas e denunciava que o material estava no armário e que as mães deviam ir à escola para fazer valer seus direitos. A diretora nos odiava...»

A rádio popular, enquanto rádio fixa, de acordo com Esmeralda Uribe (1997, p.202), foi inaugurada em abril de 1984, com o *1º Festival de Música, Poesia e Conto*, e a aparelhagem instalada na igreja de Nossa Senhora Aparecida. Entre os equipamentos: um microfone, um gravador, um amplificador de 100 Watts, um toca-discos, discos e fitas; na torre foram colocadas quatro cornetas de 8 OHMS, de 50 Watts cada uma (URIBE, 1997, p.203).

A equipe de comunicação da favela Nossa Senhora Aparecida era composta por nove membros encarregados do jornal mural, de realizar entrevistas, redigir as notícias, além de ser responsáveis pela dinâmica da programação e pela coordenação do trabalho. Para se estruturar, mantinham contato com entidades afins, como o CPV e o CEMI, além do *Centro de Producción y Documentación Radiofónica «El Dia Del Pueblo»*, da rádio popular do Peru (COGO, 1998, p.104). As notícias eram tiradas dos boletins, jornais e revistas, mas principalmente do jornal *Grita Povo*, que trazia informações da região (RÁDIO DO POVO, [s.d.], p.11). Para subsidiar os

trabalhos o CEMI em parceria com a Comissão Pastoral da Terra publicou em 1984 a cartilha *No ar... uma rádio popular!*, como resultado de um curso prático para radialistas do meio rural dado pela *Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER)* e promovido pela CPT, com o apoio técnico da União Cristã Brasileira de Comunicação (UCBC).



FIGURA 22
Publicação do CEMI, 1984,
arquivo pessoal da pesquisadora.

A maior parte dos equipamentos da rádio, como relata Esmeralda Uribe (1997, p.204), inicialmente foi doada pela Paróquia de São Francisco de Ermelino Matarazzo. Sendo que sua manutenção – compra de fitas, discos, subsídios, conta de luz etc. – ficava por conta das verbas arrecadadas nas quermesses e vendas realizadas nos bazares, «sustentada pelas mulheres da comunidade» (URIBE, 1997, p.204). Por meio de projetos, em 1986, a comunidade conseguiu recursos financeiros da Igreja holandesa e alemã para a compra de um amplificador novo, usado para a transmissão do programa nos sábados.

Em artigo que publicamos na revista *Ave Maria* (1985, p.23-25) apresentamos o cenário que configurava os sábados de manhã na vila, quando o programa elaborado pelos próprios moradores ia ao ar:

No ar quatro cornetas, um microfone, um toca-discos, um amplificador: é a voz do povo que extrapola do alto da torre da igreja da favela Nossa Senhora Aparecida [...] É a «Rádio do Povo» que, longe de ser um adversário para rádio comercial, é antes uma tentativa de comunicar e chamar o povo para a organização (o programa é levado ao ar depois dos programas do Gil Gomes e do Afanásio) (VALIM, 1985, p.25).

Para orientar o trabalho, foi elaborado um anteprojeto com os objetivos do grupo de comunicação:

Através dos níveis de comunicação, melhorar a organização do povo da vila nas lutas, na animação. Criar laços de amizade entre as pessoas, despertar o senso crítico. Denunciar e anunciar. Servir ao povo da vila; conscientizar os favelados; esclarecer a população explorada sobre os seus direitos, através de sua cultura, para mudar a história do país (URIBE, 1997, p.204).

O documento citado pela autora (1997, p.205) alertava para que a mensagem fosse transmitida «de modo agradável, com programas musicais, culturais, dramatizações, radionovelas e noticiários». Para a necessidade de usar uma «linguagem popular», e que se desse apoio às lutas populares. Além de propor a criação de novos espaços de formação e oferecer para o grupo subsídios sobre os equipamentos eletrônicos e seu uso. Outro ponto importante do anteprojeto dizia respeito à necessidade dos participantes terem informações sobre outras comunidades, as lutas nos movimentos populares, no sindicato e em outras vilas. No que se refere à participação, o documento enfatiza:

Participação de todos nos trabalhos, dar oportunidade para que as pessoas escolham o que queiram fazer, naquilo em que queiram participar. Dividir as tarefas de três em três meses para que cada um possa descobrir sua aptidão. Fazer rodízio de funções (URIBE, 1997, p.205).

Roberto Joaquim de Oliveira⁴² relata que, a exemplo dessa primeira experiência, outras surgiram na Vila Itaim, da qual participava, Jardim Verônica, Jardim Helena, Cangaíba, entre outras localidades, num total de oito. O crescimento desse modelo de comunicação levou à realização do 1º Encontro de Rádio Popular em São Miguel, em maio de 1985, reunindo dezenas de lideranças das comunidades (RÁDIO, [s.d.], p.16). Tendo por tema a diferença entre rádio comercial e rádio popular, os participantes definiram a rádio popular como aquela que «fala os interesses do povo; deve comunicar a vida do povo; mobilizar as comunidades para ações comunitárias; entreter o povo; promover seus valores culturais e artísticos» (RÁDIO, [s.d.] p.17).

Ainda como resultado do encontro e das experiências que se multiplicavam, também em 1985, é criado o Projeto de Comunicação Não Escrita da Leste II (PROCONEL), formado por um representante de cada grupo ou comunidade envolvida na questão da rádio popular (RÁDIO, [s.d.] p.17). E que, em 1986, se torna um departamento de Rádio Popular do CEMI, como já citamos, coordenado pelo já ordenado padre Carlos Garcia. Na ocasião, com recursos de entidades de apoio do exterior, o novo setor contrata dois funcionários; entre eles, nosso entrevistado Roberto Joaquim de Oliveira, por conta de sua participação na comunidade em que morava.

Juntamente com o CEMI, o departamento promoveu, em julho e agosto de 1986, o 1º Curso Intensivo para Comunicadores Populares, com a assessoria de Pedro Sanches, da *Asociación Latinoamericana de Educación Radifónica* (ALER), buscando um aprofundar a discussão acerca dos objetivos e tipos de programas da rádio popular.

A centralização das experiências de rádio popular no CEMI foi orientação de Dom Angélico, com o intuito de organizar o que havia de comunicação na região episcopal de São Miguel, bem como facilitar o acesso das

⁴² Roberto Joaquim de Oliveira, morador da Região de São Miguel, participava das comunidades eclesiais. Por sua atuação junto às rádios populares é convidado a trabalhar no CEMI, em 1986, no Departamento de Rádio Popular. Jornalista de formação, atualmente é professor da Universidade Metodista de São Paulo nos cursos de Jornalismo, Relações Públicas, Produção Multimídia, Rádio e TV e Internet. Entrevista realizada em 02/07/2015.

pessoas aos serviços, argumenta Roberto Joaquim, acrescentando: «Daí, a gente começa a organizar todo o trabalho de implantação de novas rádios e de capacitação de lideranças populares não só na região e em São Paulo, mas também em outros estados e regiões do Brasil».

Os cursos, afirma, foram realizados na cidade do Rio de Janeiro, em Belo Horizonte, Minas Gerais, em Mossoró e Natal, no Rio Grande do Norte; e em nível regional com participantes de vários estados do Nordeste – Paraíba, Pernambuco, Ceará, Bahia, Piauí e Maranhão. A equipe, afirma Roberto Joaquim, chegou a realizar uma semana de formação para os alunos do curso de jornalismo na Universidade Federal do Ceará.

No entanto, o trabalho com alto-falantes, como lembra Roberto, no mesmo depoimento, já era uma tradição no Brasil, sobretudo nas cidades do interior para divulgação de eventos, prestação de serviços, como aviso de falecimento e outros. O diferencial em São Miguel é que as rádios, seguindo os passos do CEMI e a orientação da igreja local, «passam a politizar o debate e contribuir no processo de conscientização das pessoas para que pudessem reivindicar seus direitos». Na apresentação da cartilha *Rádio do Povo de São Miguel* (s/d, p.3), Dom Angélico a define como sendo «[...] Povo na prática, quebrando a ditadura no campo das comunicações! É Povo se comunicando com o Povo, um compromisso libertador com o Povo». Ainda em suas palavras:



É povo quebrando, criticamente, a «magia» de que somente gente estudada, rica, sabe falar ao microfone! É a vida do Povo, suas lutas, vitórias, colocadas no ar, penetrando em suas casas e ruas, em rede de comunicação, buscando comunhão [...] num serviço à sua conscientização, união e organização endereçados à construção de sociedade justa e fraterna! (RÁDIO, [s/d], p.3).

FIGURA 23
Publicação da Rádio do Povo,
[s.d.], arquivo do GPV.



FIGURA 24

Foto publicada na cartilha «Rádio do Povo de São Miguel». O primeiro à esquerda é um dos nossos entrevistados, Roberto Joaquim, que integrava a coordenação do projeto.

Em 1987, também por sugestão de Dom Angélico, em função de decisões internas da igreja, como relata Denise Cogo (1998, p.112), o Departamento de Rádio Popular se transfere da sede do CEMI para uma paróquia de Guaianases. Neste período de um ano em que o departamento funcionou nas dependências do CEMI, segundo informa Roberto Joaquim, o trabalho com alto-falantes foi expandido para 42 localidades.

Como assegura ainda Roberto Joaquim, a transferência do departamento de Rádio Popular para Guaianases foi devida à forma com que os então coordenadores, Carlos Strabeli e Elizabete Dantas, conduziam o CEMI. «Ela tinha mão de ferro, era do jeito que ela entendia comunicação popular e participação. Ela ditava as regras, era o braço forte», o que resultou em conflito com o Carlos Garcia, responsável pelo trabalho com as rádios populares, e determinou a saída do departamento da sede do centro. Apesar disso, Roberto Joaquim considera que a coordenadora foi uma grande mentora do que era fazer comunicação na época, «de passar para as pessoas essa vontade de fazer, de perceber que era possível fazer jornalismo sem ser jornalista». No entanto, essa era uma questão também presente nas discussões entre os jornalistas colaboradores do jornal *Grita Povo*, que viam outras possibilidades na execução dos trabalhos, como abordaremos no próximo item.

3.3. «Grita Povo», primeira produção do centro de São Miguel

Na entrevista concedida à autora, Carlos Strabeli lembra que a proposta do jornal *Grita Povo* surgiu da necessidade que o trabalho com as comunidades e de apoio aos movimentos passou a ter de um veículo para transmitir suas ações, lutas e conquistas. Em suas palavras:

A gente precisava de um jornal que transmitisse as notícias, o que estava acontecendo nos movimentos, nas comunidades, com editorial que trouxesse ideias que a gente ia plantando com a nossa perspectiva: Teologia da Libertação, Comunidades Eclesiais de Base... A nossa primeira preocupação era dizer para todo mundo o que estava acontecendo em todo mundo. Tem uma reunião aqui, tem não sei o que lá, conquistaram isso, fizeram aquilo, tem movimento aqui, tem protesto lá.

Além desse, outro objetivo do jornal, segundo Strabeli, era a formação, tanto no que diz respeito a questões específicas, como no caso da compreensão da economia – tema que contava com a assessoria do economista e então seminarista, Jung Mo Sung – como também no trabalho pastoral, para subsidiar os debates nas comunidades.

Antes do *Grita Povo*, conta Strabeli, houve uma experiência que durou um ano, por meio de um jornalzinho chamado *Peneira*, impresso em duas folhas de sulfite, tamanho A4 e publicado semanalmente pelo Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Igreja de São Miguel. Como o nome diz, a equipe peneirava notícias dos grandes jornais e dos periódicos alternativos, como *Movimento*, *Opinião*, *Pasquim* e outros, recortava e montava o boletim que era usado como subsídio para o debate nas reuniões dos grupos de rua das comunidades eclesiais.

Em nossa pesquisa documental constatamos a existência do número zero do jornal *Grita Povo*, por meio de um exemplar de 17 de julho de 1982, data escrita à mão em tinta azul. Definindo-se como Jornal Mensal da Região de São Miguel e publicação do Centro de Comunicação e Educação Popular Manoel do Ó, conforme seu expediente (Jornal Grita Povo, p. 12).

Embora estudos, como o de Pedro Gilberto Gomes, que utilizamos também como referência da nossa pesquisa, considerem o lançamento do jornal a partir do número 1 (um), de agosto de 1982. A edição zero do *Grita Povo* des-

tacava em seu editorial e na matéria de capa – com o título *Cadê a abertura?* – a visita feita por padres da região de São Miguel em solidariedade aos padres franceses, Aristides Camio e Francisco Gouriou, e posseiros presos na região do Araguaia. Os artigos abordavam questões referentes à saúde, como artigo assinado por Dom Angélico que questionava o programa Pró-Família do então governador Paulo Maluf; ao Movimento de Creche do Itaim Paulista; à regularização dos terrenos na região; além de outros como desapropriação de terras, eleições sindicais, teatro e cinema na periferia, conselhos de saúde; o proveito político em torno da copa do mundo de 1982 também estava em pauta, além de críticas a programas sensacionalistas que enfatizavam crimes e violência.

O *Grita Povo* número zero divulgava ainda os serviços do Centro de Comunicação: livraria popular com mais de 150 títulos em cadernos populares, folhetos de reflexão, experiências de luta, «produzidos em vários cantos do Brasil»; o lançamento em breve da Série «Como Fazer» – um jornal mural, um boletim, cartazes e faixas, mosquitos, panfletos e convites, como escrever uma notícia e fazer uma entrevista –; curso de audiovisual; serigrafia. E chamavam os leitores para participar dos trabalhos: «Empreste seu jeito de dizer as coisas, sua arte sua criatividade. Multiplique a sua palavra, estique seu grito para além dos muros – da sua comunidade. COMUNIQUE-SE!!!» (GRITA POVO, 1982, p.11). Com 12 páginas, em formato um pouco maior que A4, o jornal diagramado em três colunas, com foto na capa e ilustrações no miolo, pecava pelo tamanho dos textos, principalmente se levarmos em conta o alto índice de analfabetismo da população local registrado na época.



FIGURA 25
Jornal «Grita Povo»,
número zero, 17
de julho de 1982,
arquivo pessoal
Padre Ticão.

Segundo Pedro Gilberto Gomes (1990, p.114), o *Grita Povo* teve duas fases distintas: a primeira, entre 1982 e 1984, quando circulou do número 1, datado de agosto de 1982, ao número 23, de agosto de 1984, afirmando-se como «um ato de legítima defesa». Depois dessa edição iniciou-se um período de discussão interna para a redefinição da linha, segundo Elizabeth Costa Dantas (apud GOMES, 1990, p.115), «em virtude da necessidade de se definir o caráter de um jornal popular». É que, como explica o autor (1990, p.115):

Para alguns membros da equipe, o Grita Povo não estava sendo um jornal popular. Era feito por um grupo de intelectuais e não havia espaço para a participação do povo. Outros membros viam a posição do jornal como comprometido com o movimento popular, mas realizado por um grupo de especialistas [...] exigia-se também dos membros da equipe do Grita Povo um compromisso mais amplo com o trabalho da Igreja nas comunidades (GOMES, 1990, p.115).



FIGURA 26

Após o número zero, o jornal passa a ter o formato para tabloide, arquivo pessoal de Angelina Camilo, uma de nossas entrevistadas.



FIGURA 27

O jornal «Grita Povo» no formato A4, arquivo pessoal do padre Ticão.

A segunda fase teve início com a publicação do número 24, em março de 1985, depois de um período de paralisação. Como relata Gomes (1990, p.114-117), o formato do jornal também passou por uma transformação. Deixou de ser tabloide, impresso em *offset*, com periodicidade mensal, passando a ser publicado quinzenalmente, com tamanho reduzido a uma folha de sulfite e uma impressão mais popular, feita na própria gráfica do CEMI. Segundo Catherine Ifly (2004, p.217), embora retomada a publicação do jornal *Grita Povo*, a sua linha editorial não era mais a mesma e quase toda a equipe de redação acaba se

afastando. As questões políticas que ocupavam predominantemente as suas páginas deram lugar a seções fixas voltadas aos diferentes aspectos da vida da Igreja e suas pastorais. Como aponta Gomes (1990, p.117), seções como Palavra do bispo; página da Pastoral da Terra, da Pastoral Operária, Agenda dos Setores, Região e CEMI, Pastoral do Menor, Economia e Política, «Deixa eu falar», específica do leitor, entre outras.

Essa mudança de linha editorial e formato gráfico expressa também os diferentes pontos de vista que os entrevistados para esse estudo têm não só do jornal *Grita Povo*, mas do conjunto do trabalho do CEMI. Avaliações que vão desde críticas à maneira de comandar a entidade e do controle eclesial – por parte dos profissionais de comunicação e alguns religiosos – a elogios por viabilizar e promover a conscientização e organização popular – da parte de militantes e lideranças populares. No que se refere ao processo de elaboração do jornal, Strabeli explica que o pessoal das comunidades mandava as informações e a equipe transformava em notícias, contando com a colaboração voluntária de estudantes de jornalismo. Conforme relata:

Era um tremendo time, eram todos estudantes e perceberam o lance. Naquela época a gente tinha clareza que a grande mídia não noticiava o que acontecia na periferia. Não falava para o povo pobre. Nosso objetivo era pegar as notícias da grande imprensa e traduzir na linguagem que as pessoas pudessem entender.

Por sua linha editorial, em suas primeiras edições, lembra Oliveira (1995, p.61), o **Grita Povo** teve problemas de censura por parte da gráfica Metrô News, onde era impresso, que se recusou a rodar o jornal, por conta «de sua audácia em colocar o dedo em algumas feridas do Regime».

Na primeira fase, afirma Gomes (1990, p.115), os temas referiam-se à vida do povo, suas lutas e esperanças, sua cultura e é nesse período que o então estudante de jornalismo, Gilberto Nascimento,⁴³ é convidado a contribuir com o jornal **Grita Povo**. Militante do Movimento Popular de Arte (MPA), em cujas bases foi pensado o CEMI, segundo avalia, Gilberto chega ao centro e ao jornal por meio do grupo que se alinhou mais ao PT e à igreja, depois do racha ocorrido no referido movimento. Em suas palavras ele conta:

Eu era um jovem inconformado com as situações de injustiça, de desigualdade, de violações dos direitos humanos e achava que tinha de lutar por melhores condições de saúde, transporte, educação, acesso à cultura. Naquelas condições dadas, eu me afinava mais com a proposta de talvez um socialismo democrático ou um projeto de justiça social com democracia e não aquelas teses de ditadura do proletariado. Eu defendia justiça, a igualdade, a liberdade, propostas defendidas pelo PT, CUT, pelos movimentos de luta por direitos humanos.

Assim como a maioria dos profissionais e militantes da época, Gilberto Nascimento trabalhava voluntariamente, lembrando que sua ação se dava nos finais de semana, já que trabalhava em um jornal no município de Mogi das Cruzes, onde cursava a faculdade. Isto, além de participar das comunidades, das reuniões do PT, do movimento de arte. Segundo ele, o que

⁴³ Gilberto Nascimento é jornalista, atuou como voluntário no Jornal **Grita Povo**, desde sua fundação. Trabalhou n' **O São Paulo**, **Folha de São Paulo**, **Estadão**, **Carta Capital**, TV Record, TV Gazeta, **Correio Braziliense**, **Isto É**, **Terra**, **Tempo** e **Presença**, **Brasil Econômico**, entre outros. Entrevista concedida à autora em 13/05/2015.

o movia era a motivação criada pelo fato de ser morador da região, filho de migrante nordestino, que começou a trabalhar com nove anos de idade, engraxando sapatos, para ajudar no sustento da família, porque havia perdido o pai: «Cresci, tive oportunidades, acesso a um monte de coisas e estava ali naquele processo de mobilização, que vejo como uma coisa muito rica».

O **Grita Povo**, segundo avalia, foi muito importante naquele momento histórico de apoio aos movimentos sociais: «As matérias... tudo aquilo que a gente fazia para informar as atividades dos movimentos por creche, moradia, saúde, educação... a gente sabia dessa importância». Mas havia dificuldades para fazer algumas coisas «que até hoje você tem quando se trata de veículos ligados à Igreja».

«O trabalho na igreja é sempre controlado por ela, ela é inflexível no controle total e absoluto dos espaços e no **Grita Povo** não era diferente», pondera Gilberto Nascimento:

Você vai fazer um jornal para a igreja, por melhor e mais competente que você seja, ou a comunidade ou organização, quem manda é o padre e não interessa se ele entende de comunicação ou não. O Grita Povo era assim. Se você discordasse, tinha que pegar o boné e ir embora. O São Paulo é assim e todos os espaços de comunicação da igreja são assim. A crítica que faço se refere também, de maneira geral, aos veículos mantidos por sindicatos, partidos de esquerda, e movimentos sociais. Todos tiveram e têm importante papel para aquele processo, mas deixam a desejar na perspectiva de crescer.

Ele lembra uma vez em que sugeriu uma entrevista com o Casagrande, jogador de futebol, nascido na Penha, e que na época estava começando no Corinthians. «Ele era polêmico e tinha uma cabeça diferente, pois questionava a situação política, e que falava de sexo, de *rock and roll*». O dia em que foi publicada a matéria «a igreja achou um absurdo: «Como falar de futebol?» E o cara ainda falando de sexo, de drogas, de *rock and roll*...E essa era uma visão de gente progressista», argumenta.

No que se refere à participação dos envolvidos na elaboração do jornal do CEMI, na época, Gilberto Nascimento mostra as contradições que ainda hoje permeiam o processo de produção dos meios alternativos e comunitários. Como assegura, embora as entidades e organizações eclesiais e sindicais e as pessoas de esquerda critiquem a mídia de direita, a mídia capitalista, os grandes veículos de comunicação, elas agem de forma semelhante: «Você pode até

ter um grau de interferência, mas poder de decisão e encaminhamento, nenhum!» E chama a atenção: «Olha os meios de comunicação das igrejas, dos sindicatos e outros, veja se são livres, independentes e democráticos», desafia.

Nascimento lembra que a participação das lideranças populares no processo de elaboração do **Grita Povo** se dava por meio de reuniões abertas, «onde todo mundo falava, se colocava, eram discutidas as ideias e propostas». Além disso, o CEMI oferecia várias oficinas coordenadas pelo grupo que trabalhava com vídeo, com educação popular e com a rádio comunitária. No entanto, em sua avaliação, a ideia da igreja de desenvolver a comunicação popular «na teoria era bonito e fácil, mas na prática não era tanto».

Naquele momento, relata, as lideranças eram porta-vozes das suas atividades e traziam as informações para o **Grita Povo**, «mas acabava sobrando para a gente que era jornalista fazer os textos e editar». Conforme afirma e critica, não havia preocupação por parte do CEMI e demais organizações afins – o que acontece até hoje – em criar uma estrutura profissional, funcional, porque todas eram e são amadoras. «Não se investe, não há interesse. O interessante é ter os veículos como espaço de aglutinação só, de mobilização para ter as pessoas aqui, até um certo ponto, porque depois elas crescem e se vão».

A finalidade «não é fazer comunicação, parece que é aglutinar pessoas. A comunicação não é atividade fim – e eu digo isso enquanto profissional do setor –, é outra ótica», justifica Nascimento. Nesta perspectiva, ele destaca que houve resultados momentâneos nas atividades voltadas para a formação de quadros para atuar na área de comunicação, embora não tenham saído dali profissionais do setor. Os questionamentos de Gilberto eram comuns entre nós profissionais de comunicação que atuávamos junto aos movimentos e à Igreja. Afinal o que somos? Jornalistas profissionais, militantes jornalistas, apenas militantes, agentes de pastoral? Angústias que se agravavam quando éramos contratados. Em nossa atuação sempre priorizamos a participação dos envolvidos, embora a arrogância de algumas lideranças tenha sido um obstáculo para o exercício do jornalismo, tantas vezes desmerecido.

Ao que parece, essa realmente não era a preocupação do CEMI, nem tampouco do **Grita Povo**, como constatamos nas declarações de Carlos Strabeli, nas quais afirma que o objetivo do centro era formar comunicadores e educadores populares que fizessem o intercâmbio entre a entidade, as comunidades e os movimentos.

«Eu estou vendo muito hoje, mas acho que naquele momento a gente achava que estava fazendo a revolução», assegura Gilberto Nascimento. «Estávamos conscientizando todo mundo, vamos tomar o poder e vamos transformar. Acho que isso ajudou muito dentro do processo e todos es-

ses espaços foram importantes». E resume: «Para mim foi muito importante, não renego nada que fiz. A igreja era isso, ela foi o guarda-chuva, ela incentivou, abriu espaços e criou as condições».

Naquele período histórico, final dos anos 1970 e início dos 80, tanto o **Grita Povo** como o CEMI, afiança Gilberto Nascimento, foram importantes para estimular os movimentos sociais, que viviam seu auge e fortalecimento, bem como para apoiar o processo de redemocratização do país e a luta pelos direitos humanos. «Eles contribuíram para uma leitura de mundo e consequentemente para a formação de lideranças e para a minha própria, com um trabalho de base com vistas à conscientização e despertar popular», afirma. Tal apoio é destacado por Maria Aparecida Pereira Lima, que enfatiza a importância do jornal em valorizar «as coisas da gente». Referindo-se a uma entrevista sobre sua atuação nos movimentos populares e de trabalhadores e pastorais da época que foi publicada no **Grita Povo**, ela lembra da repercussão que teve nas comunidades. «Todos liam e discutiam coisas que eram nossas». Em suas palavras:

O jornalzinho era de fundamental importância porque para o peão, para uma pessoa de base, e isso tem que entender... quando a gente se vê assim, o trabalho da gente espelhado, é um orgulho. E o pessoal leva a sério e dá mais crédito ao outro, porque está vendo ali no jornal. Está vendo um registro, não é uma coisa que você está só falando.



FIGURA 28
Entrevista com Maria Aparecida, publicada no «Grita Povo», para ela um motivo de apoio e de credibilidade junto às comunidades e movimentos e arquivos pessoal da entrevistada.

Entretanto, expõe Maria Aparecida: «a gente não ia lá no jornal dar entrevista e acabou». Como lembra, ela já havia passado por um processo de formação, tanto de participação das lutas como de comunicação popular. Inclusive participando de uma oficina que Carlos Strabeli ministrou, onde ele propunha uma caminhada em silêncio «para ouvir nossos passos». Entrando na sala, ele fechou porta e janelas, «sem que a gente falasse nada ou reclamasse da falta de ar ou do calor, daí a pouco ele deu uma bronca: «Eu fechei isso tudo aqui e vocês não falam nada, como vocês querem lutar assim?»».

Com isso, «a gente ia se fortalecendo e ficando esperta, enxergando a mão do companheiro trabalhador em tudo, enxergando o pessoal da roça que trabalhou para você ter alimento... Isso tudo era trabalho da Igreja», afirma.

Nesta perspectiva, Otto Maduro (1981, p.177) afirma que:

Se o trabalho religioso das e para as classes subalternas, em uma sociedade determinada, produz uma visão religiosa do mundo (comunicável e partilhada), capaz de situar e orientar as classes subalternas em seu meio sócio-natural de modo autônomo, diverso das e oposto às classes dominantes, então a produção religiosa, ali, tenderá a desempenhar função social revolucionária (MADURO, 1981, p.177).

Quanto à sua participação no processo de elaboração do jornal, Maria Aparecida afirma que «nunca foi de escrever», por isso, participava das entrevistas: «Tem muitas falas minhas, mas que outros escreveram, eu ajudava um pouco no sentido do conteúdo», afirma.

Segundo sua avaliação, tanto o **Grita Povo** como o CEMI foram muito importantes no apoio ao movimento operário no qual ela militava: «contribuíram para clarear mais as nossas ideias, porque havia coisas que a gente tinha de entender melhor e isso nós conseguíamos por meio das discussões nos grupos». Além do jornal, ela cita outras publicações editadas ou divulgadas pelo CEMI, bem como a disponibilização de máquina fotográfica e de filmagem para os grupos registrarem suas ações nos bairros e fábricas, material que posteriormente era utilizado para a produção de audiovisuais como subsídio de reflexão nas comunidades.

O jornal **Grita Povo**, como define Dom Angélico, «era a luta do povo, era a cartilha da universidade popular, que o povo lia e passava... Uma beleza! Era a vida e estava na mão do povo». Tanto o jornal como o CEMI, garante, «ajudavam o povo a não ter a cabeça da TV Globo, mas ter cara de discípulo de Jesus, cidadãos que se reconhecem com dignidade de filhos de Deus».

Ao retomar a história do jornal e do CEMI, o bispo enfatiza que não é saudosista, «mas presta homenagem a todos quantos lutaram. E lutamos para valer nesses longos anos!», nestes tempos atuais em que em termos de comunicação da Igreja «nós andamos de jegue». Embora a comunicação tenha sido sempre uma preocupação da Igreja, segundo Dom Angélico, há que se melhorar a qualidade da programação, «falta mística e quando ela falta não se acredita, não se vai para frente», assegura.

3.4. CEMI e os movimentos populares

Como relata Catherine Iffly (2004, p.148), no final da década de 1970 a Zona Leste conta com diversas forças político-sociais, época em que foram implantadas as Sociedades Amigos de Bairros (SABs) e cresceu a influência do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), ainda na clandestinidade, que controlaram, em vários períodos, os sindicatos dos motoristas de ônibus e dos químicos. Entre as primeiras mobilizações populares reivindicatórias esteve a assembleia promovida pela SAB do bairro Cidade A. E. Carvalho pela instalação de abastecimento de água e melhoria dos serviços do posto de saúde.

Ainda nesse período ocorre um acidente na passagem de nível localizada no bairro Artur Alvim, quando um trem se chocou com um ônibus resultando na morte de 22 pessoas. O fato desencadeou uma manifestação pela instalação de cancelas, que contou com o incentivo e apoio do recém-empossado bispo-auxiliar, Dom Angélico, que considerava o ocorrido um «descaso, um desrespeito com o povo». Como ele lembra em seu depoimento à autora:

Nós nos unimos, e quando digo nós, é sempre o povo, liderança, eu nunca fiz alguma coisa sozinho. Sempre presente, mas sozinho não. Então, estávamos à noite lá no Jardim Nordeste discutindo o que fazer. Daí uma pessoa falou vamos rezar uma missa, outra religiosa disse vamos barrar os trens. E eu falei vamos barrar os trens. Os jornais publicaram: «Bispo ameaça parar os trens». Era tempo de ditadura, o superintendente da Rede Ferroviária me telefonou e convocou minha presença lá na Estação da Luz. Eu disse: «Eu vou, mas vou com uma comissão», e fomos seis mulheres e eu. As mulheres ameaçaram sentar nos trilhos e o superintendente pediu um

prazo de dois meses para colocar a cancela. Eu falei está suspensa, agora se o senhor não colocar, nós vamos suspender as missas de domingo e rezar sentados nos trilhos. Um mês e pouco depois, as cancelas estavam lá.

Entre as conquistas obtidas com a luta popular na região de São Miguel Paulista, Dom Angélico lembra que a primeira foi «o povo levantar a cabeça». A palavra de ordem «Povo unido jamais será vencido!» eletrizava as manifestações», por meio das quais, continua o bispo: «conquistamos saúde melhor, creches, habitação, e a consciência de ser povo». O mérito, assegura Dom Angélico, «é de um povo organizado, do qual eu tive a honra de ser pastor».

A gênese do movimento popular no que se refere à questão da terra em São Miguel Paulista, área de intensa grilagem de terrenos, na década de 1970, é inseparável das pastorais e organismos da Igreja na região episcopal. Tanto que o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH), criado pela Igreja em junho de 1978, tinha por objetivos: a defesa das pessoas contra a violência policial e tratar do problema dos loteamentos clandestinos, conforme relata Iffly (2004, p.171).

Coordenador do CDDH, na época de sua fundação, Carlos Strabelli garante que não há nenhum movimento de reivindicação na década de 1970 e 80 – por creches, transporte, iluminação, asfalto, regularização fundiária etc. – que a igreja, na liderança de Dom Angélico, não estivesse envolvida. Como relata:

Em 1979 tivemos grande movimento por conta dos problemas com terrenos clandestinos e grilados que teve apoio do CDDH e assessoria dos estudantes do 11 de Agosto da USP, da Faculdade de Direito São Francisco. Tivemos conquistas fantásticas em nível de ocupação, sendo que a maior foi a do Monte Taó, ocupação feita no Itaim Paulista.

A ocupação e a conquista dessa área foram contadas em livreto em forma de cordel, intitulado *Monte Taó: a terra esperada*, elaborado pela Comissão de Moradores. Na apresentação, Dom Angélico afirma que Monte Taó é um dos símbolos fortes da luta da região no setor dos Direitos Humanos, «unidos, pés fincados no chão, iluminados pelo Evangelho, construíram suas casas [...] é gente simples, gente boa, como todas as famílias de retirantes de nosso País».

A seguir reproduzimos algumas estrofes da publicação (s.d.):

*Caro leitor amigo /
Preste bem atenção /
a força do nosso país /o Governo sempre quis /
fraqueza da Nação [...]
Dinheiro não tem quem trabalha / dia e noite sem dormir /
pendurado em ônibus e trem / dinheiro nem um vintém /
sem uma roupa pra vestir [...]
Monte Taó e Afuá /
um pedacinho de chão / aqui só tinha mato /
um criatório de rato /
esconderijo de ladrão /
O povo sofrido e jogado /
sem ter onde morar /
uns despejados na rua /
outros sem vida crua /
resolveram aqui ficar [...]
O Centro de Defesa dos Direitos Humanos /
trabalharam noite e dia /
e o povo resistia sem dormir sem sentir sono [...]
Temos padres, temos freiras /
Assistentes Sociais /
Advogados e seminaristas /
todos trabalham otimistas /
sem interesses pessoais.*

FIGURA 29
Cartilha cordel,
arquivo pessoal da
pesquisadora.



Como relata Catherine Iffly (2004, p.209) a ação das pastorais da Igreja, das comunidades eclesiais de base e de diferentes grupos da sociedade contribuem para a formação de importantes movimentos reivindicatórios por terra e moradia, sobretudo no decorrer nos anos de 1980.

Padre Ticão, conhecido por sua atuação junto ao movimento por moradia na região de São Miguel Paulista, lembra que nos anos de 1980 era comum, em um mesmo final de semana, ocorrer uma série de assembleias nas várias comunidades. Enquanto as mulheres se reuniam pela educação, na igreja de São Miguel, pela manhã, outra assembleia era realizada contra o lixão no Itaim Paulista à tarde e outra acontecia na Cidade Ademar pelo posto de saúde. Todas as atividades, afirma, contavam com a presença de Dom Angélico e com o apoio do CEMI e a cobertura do ***Grita Povo***.

Quando o jornal chegava às comunidades «era um rastilho de fogo e pólvora», compara o padre, a exemplo da intervenção que o bispo fazia nas reuniões. Apesar de rápida, sua passagem era avassaladora «porque ele jogava um galão de gasolina e riscava o fósforo», metaforiza. «O ***Grita Povo*** era altamente conectado com as necessidades do povo e fazia a ligação da fé com a vida», avalia.

Sem dúvida, os espaços abertos pela Igreja na Zona Leste II, sob a batuta de Dom Angélico, «para a população pensar e participar ativamente da sua realidade foram essenciais para a organização da região». Por meio do CEMI, a Igreja «deu respostas às necessidades dos movimentos e pastorais de organizarem seus trabalhos de comunicação e aprenderem como usar os meios em benefício próprio» (OLIVEIRA, 1995, p.101).

A então dona de casa, Angelina Aparecida dos Reis Camilo,⁴⁴ lembra que começou sua militância nos grupos de igreja, no bairro do Burgo Paulista, no início dos anos de 1980, apesar da proibição do marido, um sindicalista que não permitia sua participação. Começou nos grupos de rua onde se cantava e discutia fé e política, a partir da leitura da Bíblia e da análise da realidade e das lutas do bairro.

A primeira luta de que participou e que foi vitoriosa, relembra, foi a das mulheres para aterrar a lagoa seca, onde, apesar do nome, morriam muitas crianças afogadas. Na época, ela compôs uma música para animar as manifestações que se faziam junto à subprefeitura, onde batiam panelas e

⁴⁴ Angelina é professora aposentada, militou nos movimentos populares, comunidades de base e Consciência Negra, participou das atividades do CEMI, trabalhou na Casa de Solidariedade, entidade vinculada à Arquidiocese de São Paulo que atua junto aos trabalhadores desempregados. Atualmente, é coordenadora da Associação Sociocultural Adebante, que funciona nos baixos da passarela e viaduto Artur Alvim, na Zona Leste, capital paulista. Entrevista realizada em 18/03/2015.

gritavam palavras de ordem. O que lhe valeu ameaças por parte de agentes do DOPS, então departamento de polícia política do governo. A música dizia: «Lagoa, lagoa, lagoa antiga que matou muita gente, sim! Mas o grupo de rua, com muita fé, esforço, conseguiu aterrar a lagoa».

Naqueles anos, a ditadura ainda não havia acabado, por isso acredita que a distribuição da letra da música, que trazia seu nome, durante as manifestações, levou os policiais a abordarem e suas amigas do grupo de rua, em uma noite, na saída da reunião. As mulheres conseguiram driblar e dispensar os agentes, afirmando que ali não existia nenhuma Angelina, mulher que estavam procurando. «A luta da lagoa foi seguida pela do posto de saúde, pela creche, que também conseguimos para o bairro», conta ela.

Ao saber do fato, afirma Angelina, Dom Angélico, durante uma assembleia gritou que havia gente rondando as mulheres do Burgo Paulista, colocando medo nelas, «mas nós queremos dizer que não temos medo», e a situação foi se acalmando. «E a gente continuou na luta», conclui.

A sua participação no movimento negro aproximou-a do CEMI, em cuja sede se reunia o grupo local e que chegou a contar com nove núcleos, mas que se desvinculou da Igreja quando foi criada a Pastoral do Negro, que na época, justifica Angelina, não discutia política, nem a questão da cultura: «A gente queria ser livre. Podia até falar do negro dentro da igreja, mas não ter vínculo direto».

Como voluntária, ela conta, que ajudava a rodar e empacotar material impresso na época de eleições: «a gente varava a noite e foi aí que conheci o Carlos Strabeli e todo o pessoal do CEMI. Quando dava fome cada um tirava um pouquinho do bolso e fazia o lanche, era uma delícia». O seu primeiro contato com a comunicação, lembra Angelina, foi por ocasião do primeiro curso de Teologia, quando Strabeli deu aula de comunicação e expressão. «A gente tinha de separar a mídia dominadora da outra que se fazia. Foi no CEMI que eu fiz minhas primeiras escritas», lembra Angelina.

Ao contrário da avaliação feita por alguns entrevistados, Angelina destaca que Carlos Strabeli e Elizabete Dantas, a Bete, que eram coordenadores do centro, não interferiam na redação dos textos: «Não tiravam nada daquilo que a gente escrevia, a não ser alguns errinhos, mas o conteúdo era mantido. Aquilo que a gente queria falar é o que ia para o jornal», garante.

Ela conta que chegou a escrever cinco matérias sobre a questão do negro para o **Grita Povo**: «Para mim foi um meio de comunicação que permitiu a gente dar o nosso grito». Apesar de não participar plenamente da elaboração, estava junto, na decisão do conteúdo. «A gente era responsável por encontrar nas comunidades quem queria escrever

um artigo para sair no jornal», acrescenta. Os materiais de comunicação chegavam às comunidades e o CEMI sabia onde estavam as lideranças dentro de cada paróquia, relata. Com isso, afirma, «quando estavam acontecendo problemas de ocupação, por exemplo, eles davam um toque e em um instante reuniam as pessoas antes da polícia chegar».

Angelina destaca também a importância do jornal como subsídio para os debates nas reuniões dos grupos e movimentos, a partir das matérias e temas tratados, como, por exemplo, o Partido dos Trabalhadores, eleições, CEBs. «Esse jornal serviu muito para nós, para ajudar na discussão e reflexão do conteúdo entre aquelas donas de casa que não gostavam de ir à igreja, mas que participavam do grupo de rua», conforme relata ainda:

Nós mulheres do Burgo tínhamos muitas lutas e vitórias. E tínhamos que discutir, nos aprofundar, não dava para ficar falando só da luta sem uma referência política, do por que nós estávamos lutando. Por exemplo, a questão da distribuição gratuita do leite era tema de matérias no Grita Povo quando não chegava a determinado local. Mas porque não chegou? Daí em cima do artigo se fazia uma discussão. Era uma época em que estávamos mais abertos para aprender, para ter essa conscientização da política, da questão social. Ao contrário de hoje que você chama e ninguém vem.

Além do jornal havia os cartazes, os pirulitos «que o Strabeli ensinava fazer nos cursos de comunicação» –, a música, o teatro, a marionete, os audiovisuais, as rádios. «Essa comunicação ajudava muito para animar as nossas lutas e conquistas que se davam de forma unificada, juntando a questão do negro com a Pastoral Operária, com a luta dos sem-terra».

Naquela época em que o povo vivia sob a repressão, avalia Angelina, o CEMI deu condições «para a gente poder gritar, poder falar, poder fazer. Mesmo aqueles que não tinham consciência política, como eu, que vinha de uma situação de repressão doméstica, de mulher fechada dentro de casa», pondera, acrescentando: «Daí eu queria fazer tudo... queria me libertar!» Em suas palavras ela expressa o sentimento de estar participando:

Nós não tínhamos preguiça, nem desânimo. Tudo começava a dar certo, você brigava por um posto de saúde e conseguia, pela pavimentação e conseguia, pela creche e conseguia, enfim. A gente começou a ter vitórias e quando a gente tem vitórias vai tendo

mais ânimo de lutar. E o trabalho do CEMI de comunicação nos ajudava muito, por meio da música, da marionete, do audiovisual. Nós tínhamos o mimeógrafo a álcool no bairro – que às vezes saía tudo apagado... Ai que sufoco! Nós passamos por tudo isso.

Douglas Mansur atribui às lutas populares das décadas de 1970 e 80 os serviços públicos de mais qualidade que se tem hoje. «Quando eu vejo um ônibus descendo a escada para o acesso de uma pessoa com deficiência» – reflete ele – «eu penso quantas vezes nós empurramos companheiros cadeirantes para reivindicar esse direito nas várias manifestações». E conclui: «tudo isso é fruto nosso, daquela luta, o que nos leva a não desanimar».

Nesse processo de conquistas, sobretudo na Zona Leste, região episcopal de São Miguel Paulista, dos anos de 1970 e 80, Douglas Mansur ressalta o papel do CEMI, enquanto formador e mobilizador junto às comunidades e movimentos. A formação na perspectiva de construir uma nova visão de mundo, «o que falta hoje à ação da Igreja, dos partidos políticos e dos movimentos em geral», assegura. Para ele, a Igreja é «o celeiro» que deve formar as pessoas para os movimentos sociais e partidos, enquanto «fermento na massa». Ao mesmo tempo em que investiu na formação, enfatiza Douglas Mansur, o CEMI promoveu a integração e o diálogo entre as comunidades e movimentos ao criar uma rede de comunicação por meio de boletins, cartilhas, cartazes, da rádio popular e dos cursos de comunicação popular. Iniciativa, segundo ele, que falta hoje, porque não há um intercâmbio entre os vários grupos, «ninguém se fala».

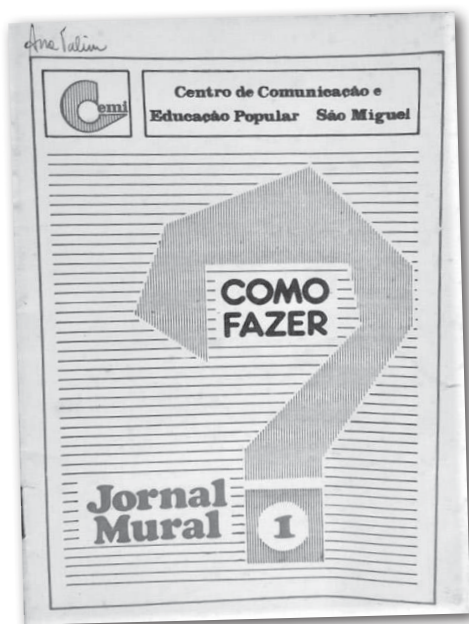


FIGURA 30
Cartilha, com tradução e adaptação de um texto do Centro Educativo Tarea, do Peru, publicada pelo CEMI, 1984, arquivo pessoal da pesquisadora.

3.5. A investida da ala conservadora da Igreja

Os entrevistados para este estudo são unânimes em apontar como fator mais relevante do declínio e fechamento do CEMI a mudança que ocorre na Igreja de São Paulo em 1989, com a divisão da arquidiocese. No dia 15 de março de 1989, tornou-se pública a decisão da Santa Sé, sob o comando do papa João Paulo II, de dividir o território de São Paulo, capital e municípios, em quatro dioceses, conforme relata Ney de Souza (2007, p.356).

Tal decisão desmonta o esquema eclesial e pastoral implantado por Dom Paulo Evaristo Arns no início dos anos de 1970, desde sua posse como arcebispo – e posteriormente cardeal – de São Paulo. Como já abordamos, o referido plano era baseado na descentralização da arquidiocese em regiões episcopais, para facilitar o trabalho e o acesso a todos os fiéis, mas que atuavam de forma integrada e colegiada.

Com a mudança determinada pela Santa Sé, ao contrário, as quatro dioceses deveriam ser independentes entre si e somente ligadas ao papa para determinadas questões. «Desta forma, ficou eliminada a interação dentro de uma imensa cidade, como o fizéramos em São Paulo. Foi esse, talvez, o capítulo mais triste de minha vida de arcebispo sob a orientação do Papa João Paulo II», declara Dom Paulo Evaristo Arns (apud SOUZA, 2007, p.356). Com isso, há um remanejamento dos bispos. Sai Dom Angélico da Região Episcopal de São Miguel para assumir a região de Brasilândia. Ele é substituído por Dom Fernando Legal, que, por sua vez, adota uma linha contrária àquela que até então orientava a Igreja de São Miguel Paulista.

Assim como Dom Fernando, os outros três bispos nomeados para dirigir as novas dioceses, mais preocupados com um trabalho espiritualista, não seguem a linha de Dom Paulo Arns. O que, segundo Ney de Souza (2007, p.356), influenciaria nas ações que se desenvolviam no campo social, apoiadas e incentivadas pelos bispos substituídos. Entre elas o CEMI.

A imprensa, na época, como lembra Ney de Souza (2007, p.357), relacionou as decisões do Vaticano ao intuito da Santa Sé de abalar a Igreja progressista de São Paulo e diminuir o poder do cardeal Arns, com marcada atuação no confronto ao regime militar e no enfrentamento às perseguições de Roma contra a Teologia da Libertação.

Ney de Souza transcreve trecho de um artigo veiculado pelo *Jornal da Tarde*, na época, e citado no livro *Dom Paulo Evaristo Arns. Um homem amado e perseguido*, de Evanize Sydow e Marilda Ferri, que julgamos es-

clarecedor da realidade vivida pela ala progressista da Igreja não só de São Paulo, mas do Brasil e da América Latina:

A divisão feita pelo Papa João Paulo II na Arquidiocese de São Paulo, pela qual diminui drasticamente o poder e a influência do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, representa um golpe decisivo na ala progressista da Igreja e na sua expressão ideológica, a teologia da libertação. A atitude do Papa não é importante apenas porque atinge a maior diocese brasileira (além de ser a mais radical na sua atividade política) e uma das maiores do mundo, mas principalmente porque se insere num conjunto de medidas que o Vaticano vem adotando há alguns anos para disciplinar e enquadrar a Igreja progressista. Em outras palavras, ela faz parte de uma política que vem sendo aplicada com os necessários cuidados e cautelas, como é próprio da instituição, mas implacavelmente (apud SOUZA, 2007, p.357).

Por trás da política repressiva do Vaticano contra a Igreja progressista e sua ação teológica libertadora figuram também as investidas do governo norte-americano do então presidente Ronald Reagan, eleito em 1980, para desestruturar ações contrárias ao seu projeto neoliberal. Como relata Regina Tavares de Menezes, em sua dissertação de mestrado.

Nesse sentido, segundo a autora (2007, p.45), era preocupação do governo Reagan conter as manifestações contrárias ao capitalismo, em especial no então denominado Terceiro Mundo, no qual o Brasil também se situava.

Prova disso, afirma Menezes (2007, p.47), foi a emissão do intitulado *Documento de Santa Fé*, para o programa de política interamericana, no ano em que o presidente toma posse, que é «incisivo quanto aos meios de comunicação atrelados à Igreja na América Latina», como pontua o texto selecionado por Marilena Chauí em artigo veiculado na época e recuperado por Menezes (2007, p.46):

A manipulação dos meios de informação através de grupos vinculados à Igreja e de outras camarilhas encarregadas de debates em torno dos chamados direitos humanos tem desempenhado um crescente e importante papel na derrubada de governos autoritários, sim, mas pró-norte-americanos – substituindo-os por ditaduras antinorte-americanas, comu-

nistas ou pró-comunistas, de caráter totalitário. A política exterior dos EUA deve começar a enfrentar (e não simplesmente reagir) a Teologia da Libertação, tal como é utilizada na América Latina pelo clero da Teologia da Libertação (apud MENEZES, 2007, p.46).

Em entrevista à jornalista Ciça Guedes do jornal **O Globo** ([s.d.], o teólogo Leonardo Boff, que foi punido pela Santa Sé em 1984, como já abordamos, afirma que o então papa João Paulo II recebia informações da CIA sobre a Teologia da Libertação, tendo em vista as relações diplomáticas estabelecidas entre os EUA e o Estado do Vaticano. Segundo ele, o papa havia colaborado com o governo Reagan e a CIA para a derrubada do comunismo no Leste Europeu. Na visão da CIA, a Teologia da Libertação constituía-se em um instrumento do marxismo «para penetrar em Cuba, na América Latina».

Na mesma entrevista Leonardo Boff diz que o papa nunca entendeu a luta dos cristãos pobres «a partir deles mesmos e de sua fé». Ao contrário, teve uma visão paternalista conservadora de que «a Igreja e as pessoas de boa vontade devem fazer algo de bom para os pobres». Na sua interpretação equivocada, justifica Boff, ele queria livrar o povo do perigo do comunismo, «sem se dar conta de que o perigo era e continua sendo o capitalismo selvagem e o reacionarismo social de nossas elites».

Neste cenário, tem início também o declínio das atividades do CEMI e a mudança na linha editorial e na função do jornal **Grita Povo**, que passa de «um ato de legítima defesa», como o definia o dístico colocado logo abaixo do título, no início dos anos de 1980, para se tornar a «Voz de São Miguel», e depois a «Voz da Diocese», sob o novo bispado de Dom Fernando Legal. Bispo, que segundo padre Ticão, «veio para acabar com a história e a memória de Dom Angélico na região de São Miguel Paulista».

Além da questão da divisão interna da Igreja de São Paulo, outros fatores contribuíram para a descontinuidade dos trabalhos do CEMI, como a própria mudança no cenário político-social brasileiro, tema que já abordamos quando tratamos dos problemas enfrentados pelo CPV.

Enquanto muitos religiosos vão se moldando às novas regras da Igreja e outros vão rompendo vínculos com a instituição, o processo de redemocratização se efetiva, sobretudo a partir da Constituição Federal de 1988, com a qual a vida cidadã ganhou espaços «diferentes dos oferecidos pelo catolicismo em contraponto à ditadura, a exemplo dos sindicatos, dos partidos políticos, dos movimentos sociais, das organizações não governamentais (ONGs)» (MENEZES, 2007, p.46). Assim como o CPV, o CEMI perdeu

força no seu papel de fortalecimento e apoio aos movimentos, que vão construindo suas próprias estruturas a partir do final da década de 1980, bem como às comunidades, tendo em vista as novas orientações da Igreja local.

Outro agravante foi o fim – ou redução em alguns casos –, dos financiamentos por parte das entidades estrangeiras a projetos sociais brasileiros. A Misereor, por exemplo, deixou de financiar o CEMI em 1989, em razão de as novas prioridades da diocese não corresponderem mais aos objetivos da entidade, como relata Catherine Iffly (2004, p.220).

A partir de 1989, com a reviravolta conservadora orquestrada pelo papado de João Paulo II, que resultou na saída de Dom Angélico e a chegada de Dom Fernando Legal,⁴⁵ houve mudanças importantes na diocese. Muitos padres passaram a usar batinas, prática que deixou de ser obrigatória nos anos de 1960 e 70, a partir das orientações do Concílio Vaticano II; ampliaram-se os grupos de oração da Renovação Carismática Católica (RCC) e, sobretudo, a igreja voltou-se para dentro, deixando de apoiar os movimentos populares, na defesa dos direitos dos pobres, opção adotada pela Teologia da Libertação.

As mudanças teológicas e pastorais incidiram também nos rumos do CEMI, que se afasta progressivamente do seu projeto original de apoio às comunidades e movimentos populares locais e se constitui como entidade exclusiva de serviço à igreja, o que ocorre também com o Jornal **Grita Povo**. Sem recursos e sem o propósito que o originou, o centro de comunicação tem suas atividades encerradas em dezembro de 1992.

Além do que, como já dissemos, com o fim da ditadura militar no Brasil, em 1985, e os avanços que se tem – a Constituição Federal de 1988, a legalização de partidos políticos e a criação de outros como o Partido dos Trabalhadores (PT), a retomada dos sindicatos, a criação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) –, as entidades internacionais redirecionam seu apoio a outros países, como os da África e do Leste Europeu.

Consideradas as questões conjunturais que contribuíram para o encerramento das atividades do CEMI, Oliveira (1995, p.102) chama a atenção para a questão da ausência dos leigos no controle e gestão do centro de São Miguel. Entre as limitações para a continuidade dos trabalhos, ele aponta a ligação do CEMI com a Região Episcopal e depois com a Diocese, o que favoreceu o monopólio do poder por parte dos padres, e enfatiza a falta de democracia na escolha do cargo de coordenador, ocupado por oito anos pelo

⁴⁵ No rol de novas dioceses criadas pela Santa Sé, em 1989, constou a de São Miguel Paulista, então administrada pelo bispo dom Angélico Sândalo Bernardino, substituído pelo paulistano dom Fernando Legal, indicado pelo papa João Paulo II.

então padre Carlos Strabeli, seguido de outros religiosos, após sua saída.

Oliveira (1995, p.102) destaca ainda as cláusulas do estatuto do centro que davam todos os poderes para o bispo e nenhum para a assembleia. Ao mesmo tempo, em que se fazia a opção pelos pobres, não se garantia efetivamente a sua participação no comando dos trabalhos. E, por último, o que chama de «atitude ingênua» de acreditar que o espaço dentro da Igreja seria garantia de existência.

Com a saída de Dom Angélico e de padres progressistas, lembra Oliveira (1995, p.104), a Igreja de São Miguel fica nas mãos de leigos sem nenhuma autonomia e liberdade. O que confirma, segundo o autor, a tese de Sílvio Caccia Bava de que a Igreja Católica traz em si uma dinâmica [...] que reproduz a dominação política de classe naquilo que define seu traço mais profundo: impedir que as massas tomem em suas próprias mãos, o poder de decidir sobre seus rumos e de construir os seus próprios instrumentos de ação (apud OLIVEIRA, 1995, p.11).

Nessa linha de análise, em seu depoimento à autora, Douglas Mansur credita a descontinuação do CEMI ao fato de sua gestão não ter sido delegada aos leigos e faz uma crítica às grandes estruturas que tanto o centro de São Miguel como o CPV desenvolveram e que dificultaram sua manutenção.

Referindo-se a Dom Angélico, Roberto Joaquim de Oliveira questiona: como um bispo progressista que conseguiu fazer um trabalho tão importante sai e deixa toda a estrutura montada «com recursos que foram conquistados com discurso social» para um bispo que não vai dar continuidade aos trabalhos? E responde: «É que ele é bispo, é estrutura também, mesmo sendo um bispo consciente».

Com a implementação da nova linha da diocese de São Miguel, o setor de documentação do CEMI foi o primeiro a ser desativado, depois que os padres Carlos Strabeli e seu sucessor na coordenação do centro, Carlos Garcia, deixaram o celibato. Como conta Roberto Joaquim, o material foi amontoado em uma sala em cima da quadra de futebol que o novo bispo construiu para alugar, ao mesmo tempo em que o prédio onde funcionava foi realocado e o jornal *Grita Povo* sofreu um processo de despolitização e arrefecimento.

Em 1993, quando precisou acessar o acervo do CEMI para sua pesquisa de mestrado, Roberto Joaquim lembra que os materiais estavam jogados em uma pequena sala insalubre, com vazamento de água no teto e tomados pelo pó.

Com as mudanças, «cada um foi para o seu mundo, com a quebra das comunidades de base, o que era forte foi se rompendo; as pessoas se cansando», lembra Angelina Camilo em seu depoimento. Como avalia, o ciclo foi fechado, assim como aconteceu com o Partido dos Trabalha-

dores: «que foi se quebrando. A gente lutou tanto para isso e olha aonde chegou!», lamenta, acrescentando: «A gente não está mais vendo o agente multiplicador, mas não vou dizer que acabou tudo, não».

«Acabou o prédio do CEMI, mas não o ideal», assegura Elizabete Dantas, que coordenou o centro por oito anos, juntamente com Carlos Strabeli. Na cadeira de rodas, contornando as sequelas deixadas por um AVC que lhe tirou a mobilidade e quase totalmente a capacidade de fala. Ironia do destino; ela que tanto trabalhou para a criação de espaços de comunicação e expressão popular.



A comunicação que emerge do «povo» organizado

As experiências de comunicação popular parecem insignificantes, mas somadas são uma grande força. São como o curso do rio Amazonas, que quando nasce é um rio de nada, mas quando chega à desembocadura parece um oceano.
(BERNARDINO, 1989, p.9)

NESTE capítulo apresentaremos os conceitos de comunicação popular que nortearam o trabalho e que, segundo Pierre Bourdieu, «servem para explicar resultados de pesquisa, já que o trabalho empírico é lugar de revelação teórica» (apud BERGER, 1996, p.3). Os anos de 1970 e 80 são decisivos para compreender o fenômeno da comunicação popular e alternativa no Brasil, lembra Regina Festa (1986), que destaca três fases distintas da vida política brasileira nas quais esse modelo comunicacional se desenvolve.

A primeira, que vai de 1968 a 1978 – entre a instituição do Ato Institucional de número 5 (AI 5) e a abertura política –, se caracteriza por uma comunicação de resistência. Período em que é criado o Centro de Pastoral Vergueiro, o CPV, fundado em 1973. A segunda, de 1978 a 1982 – período de explosão social –, caracterizada pelo surgimento de uma comunicação popular, «multiplicadora de meios nas bases». Momento em que é formado o Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista, o CEMI, fundado oficialmente em 1983. A terceira, de 1982 a 1983, se insere em um tempo de indefinições e de refluxo momentâneo

nas lutas sociais e caracteriza-se por uma comunicação popular e alternativa que adota novos instrumentos e técnicas, acompanhando a entrada do Brasil na era da eletrônica (FESTA, 1986, p.10).

Assim como a comunicação de massa, lembra Regina Festa (1986, p.25), a comunicação alternativa e popular surge como resultado do próprio desenvolvimento do capitalismo. Ela nasce «efetivamente a partir dos movimentos sociais, mas sobretudo da emergência do movimento operário e sindical, tanto na cidade como no campo». Em sua avaliação, o período que vai de 1978 a 1983 foi o mais rico da emergência popular, «quando parcela representativa dos movimentos sociais retoma, toma nas mãos, as rédeas do destino histórico que quer construir» (FESTA, 1986, p.173).

Neste sentido, a comunicação popular e alternativa «aparecem, desenvolvem e refluem na mesma medida da capacidade de os movimentos sociais articularem o seu projeto alternativo de sociedade» (FESTA 1986, p.30).

De acordo com Maria Sallet Tauk Santos (2002, p. 199), alguns elementos históricos combinados engendraram, na década de 1970, o que ela chama de uma das vertentes mais férteis da Teoria da Comunicação do século XX, a comunicação participativa, também denominada comunicação popular, entre outras conceituações, como veremos mais adiante.

O primeiro desses elementos que favoreceram o surgimento da comunicação popular foi o avanço das ditaduras militares em quase toda a América Latina, inclusive no Brasil, e que privilegiavam as elites internacionais e nacionais em detrimento dos contextos populares.

Em segundo lugar, a ação da Igreja Católica, que no afã de mudar a sua relação com o mundo, «passa a empreender uma luta «libertadora» dos pobres e oprimidos, pela via da organização popular», combinando princípios do marxismo e do cristianismo (SANTOS, 2002, p.199). E, finalmente, destaca a autora (2002, p.199), a disseminação da teoria de Paulo Freire, que propõe o diálogo para desenvolver a consciência crítica e promover a participação, é outro elemento importante no surgimento da comunicação popular.

Neste sentido, a ideia dominante no período, sobretudo na década de 1970, apontava para a necessidade de libertação do continente latino-americano da opressão das ditaduras militares e do «imperialismo econômico e cultural», empreendido pelos Estados Unidos e países da Europa Ocidental. E no âmbito interno, para a libertação das classes populares, no campo e na cidade, da opressão das elites econômicas sob o aval dos governos nacionais. O termo libertação, cunhado pela Igreja Católica, significava também «devolver a palavra e a ação aos movimentos sociais, à época em grande refluxo devido à repressão do Estado» (SANTOS, 2002, p.200).

A comunicação «libertadora», por sua vez, na visão de Santos (2002, p.200), se constituía na ferramenta fundamental para o desenvolvimento de uma ação «que não pretendia apenas a substituição de uma classe por outra no poder», mas, de acordo com Juan Diaz Bordenave (apud SANTOS, 2002, p.200), «libertar as relações entre operários e patrões, a estrutura agrária, as estruturas mentais para eliminar a exploração de qualquer tipo, a ignorância, o machismo, a doença...»

Neste modelo comunicacional participativo que prioriza o diálogo, desaparece a noção de *feedback*, que representa o fundamento dos modelos tradicionais da comunicação, bem como a noção de fonte e receptor, que são substituídos pelos «interlocutores». Já que ambos são, ao mesmo tempo, emissor e receptor no processo comunicacional de dupla via e se afetam mutuamente (SANTOS, 2002, p.200-201).

Dos princípios marxistas, a comunicação popular ou participativa «incorpora a noção de luta de classe, a existência da relação dominante-dominado na sociedade e a crença da necessidade de uma transformação radical para a construção de uma sociedade igualitária». Da teoria de Paulo Freire, «privilegia o diálogo como forma de comunicação capaz de desenvolver a «consciência crítica» das classes «dominadas» através da valorização do saber dessas classes na luta pela transformação social» (SANTOS, 2002, p.201).

1. Comunicação popular versus mass media⁴⁶

Outro princípio que a comunicação popular incorpora da teoria marxista, explica Santos (2002, p.202), diz respeito à importância que a estrutura social e a ideologia têm sobre o funcionamento da comunicação. Isto porque, como lembra a autora, esse modelo comunicacional, em sua gênese, se nutre e se inspira na teoria marxista predominante na América Latina; e no Brasil, das correntes frankfurtiana e althusseriana, «que viam os meios de comunicação como elementos executores do «imperialismo cultural» e como aparelho ideológico do sistema dominante».

Como lembra Christa Berger (1996, p.72) em sua tese de doutorado, o popular na comunicação, nas décadas de 1970 e 80, é estudado de forma marginal,

⁴⁶ O termo é uma abreviatura para descrever meios de comunicação que operam em grande escala, atingindo e envolvendo virtualmente quase todos os membros de uma sociedade em maior ou menor grau. Refere-se a meios de comunicação social familiares e há muito estabelecidos, como jornais, revistas, filmes, rádio, televisão e música gravada (MCQUAIL, 2003, p.4).

a partir do pensamento vindo da Escola de Frankfurt⁴⁷ e da Teoria da Dependência⁴⁸ que analisam a relação entre economia, política e comunicação, «sustentada nos conceitos de ideologia e manipulação». Assim, a cultura integra as «estratégias de dominação transnacionais e nacionais» (BERGER, 1996, p.72).

O termo «*mass media*», segundo Theodor Adorno (1977, p.288), pioneiro da Escola de Frankfurt, responsável pela elaboração da Teoria Crítica, introduzido para designar o que chama de indústria cultural,⁴⁹ «desvia, desde logo, a ênfase para aquilo que é inofensivo». Já que, segundo o autor (1977, p.29), o objetivo último da indústria cultural é a dependência e servidão dos homens, «[...] a saber a dominação técnica progressiva, se transforma no engodo das massas [...] impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente» (ADORNO, 1977, p.295).

O pensamento frankfurtiano, na visão de Ana Carolina Temer (2004, p.85), questiona as consequências do desenvolvimento dos novos meios de comunicação na produção e transmissão da cultura, «entendendo que a lógica do capital e da indústria cultural formam um só bloco». A autora afirma que, para os pensadores da Escola de Frankfurt, a sociedade capitalista entrara em uma fase totalmente diferente com a implantação dos chamados meios de comunicação de massa, uma vez que a indústria cultural, no contexto de um mundo industrial moderno, «é a portadora da ideologia dominante, agindo ao mesmo tempo como aliada e cúmplice da ideologia capitalista» (TEMER, 2004, p.85). Nesta perspectiva, a comunicação participativa ou popular só pode ser compre-

⁴⁷ A Escola de Frankfurt (denominação que se deu posteriormente) surgiu na Alemanha, a partir da segunda década do século XX, com um grupo de pensadores oriundos de influências teóricas distintas, majoritariamente judeus alemães com perfil cosmopolita, que integravam o Instituto para Pesquisa Social, como um anexo da Universidade de Frankfurt (CITELLI; BERGER et al., 2014, p. 147-158). Pensadores que desenvolveram a chamada Teoria Crítica com vistas a estudar os problemas do capitalismo moderno, inicialmente em um contexto de turbulência política e econômica que na Alemanha desembocaria no nacional-socialismo, ou nazismo de Adolf Hitler, e na destruição dos movimentos comunistas e socialistas que intentaram a revolução no período pós-guerra em 1918-1919 (CITELLI; BERGER et al., 2014, p. 147). Além de Adorno, entre os teóricos da Escola de Frankfurt destacam-se os também neomarxistas: Max Horkheimer, Georg Lukács, Friedrich Pollock, Erich Fromm, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas.

⁴⁸ A Teoria da Dependência surge na metade dos anos de 1960, quando cientistas sociais, como o brasileiro Fernando Henrique Cardoso e o chileno Enzo Falleto, passam a escrever sobre a injusta relação entre os países da América Latina e os Estados Unidos (CITELLI, Adilson; BERGER, Christa; BACCIGA, Maria A. et al., 2014, p.202).

⁴⁹ O termo indústria cultural foi utilizado pela primeira vez no livro *Dialektik der Aufklärung*, de autoria de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, fundadores da Escola de Frankfurt, publicado em 1947, em Amsterdã, que tratava do problema da cultura de massa. Termo esse substituído pelos autores por indústria cultural, contrariando a interpretação que se fazia de que a cultura de massas surgia espontaneamente das próprias massas (Adorno, 1977 p.288).

dida a partir da análise dos meios de comunicação de massa «que integram um sistema econômico, político e cultural na América Latina, caracterizado por um capitalismo dependente» (SANTOS, 2002, p.202). Sistema esse marcado pela concentração dos meios de comunicação e o controle da informação, impondo os interesses da classe hegemônica sobre a sociedade civil, dos centros urbanos sobre os rurais. E, dessa forma, «rompendo as raízes culturais e históricas [...] neutralizam na população as possibilidades de participação em movimentos organizados favoráveis ao processo de libertação» (SANTOS, 2002, p.202).

Segundo estudos da época, sobretudo dos anos de 1980, como afirma Cicilia Peruzzo (2004a), a concepção que se tinha dos meios de comunicação de massa, era a seguinte:

[...] estão nas mãos da burguesia; orientam-se pela unidirecionalidade e verticalidade; privilegiam os objetivos e ideologia das classes dominantes; criam hábitos de consumo por meio da persuasão; ocultam ou desvirtuam a realidade; distorcem os fatos; despolitizam o receptor; desmobilizam interesses das classes subalternas; impedem o acesso, o diálogo e a participação da sociedade no que se refere a decisões relativas a programações e mensagens; apropriam fragmentos da cultura popular; detêm a tecnologia; e são economicamente estáveis (PERUZZO, 2004a, p.134).

Ao contrário, explica Peruzzo, a comunicação popular (e seus meios comunitários) era concebida pelos estudiosos da época como aquela que estava nas mãos de instituições sem fins lucrativos e de movimentos sociais, portanto:

[...] é multidirecional, horizontalizada, emitida a partir dos anseios das classes subalternas; mobiliza e organiza o povo em torno de seus interesses, mediante a persuasão; desvenda a realidade; sustenta a existência de conflitos entre as classes sociais; inter-relaciona os fatos, para facilitar uma compreensão de conjunto; politiza a comunidade; propicia o diálogo e a participação no que diz respeito às decisões; é economicamente instável; tem um raio de ação limitado; não se lhe assegura o acesso às ondas nem à tecnologia (PERUZZO, 2004a, p.135).

A partir da compreensão dos meios de comunicação de massa como recursos de mera manipulação e aparelhos monolíticos reprodutores da ideologia

dominante, pesquisadores da comunicação e militantes latino-americanos passam a desenvolver ações comunicacionais, mesmo em pequena escala, com o uso de meios alternativos no contexto das lutas pelas liberdades democráticas, lembra Santos (2002, p.204), apontando ainda que, no âmbito das práticas sociais, a Igreja Católica foi a principal condutora das várias experiências do que se constituiu na comunicação popular e participativa desenvolvidas, sobretudo nas décadas de 1960 a 1980, não só no Brasil, mas em toda a América Latina.

Constata-se uma visão radicalmente crítica em relação aos meios massivos de comunicação nas diversas cartilhas populares editadas nos anos de 1970 e 80 por entidades de apoio, em sua maioria, ligadas a igrejas cristãs do Peru, Colômbia, Bolívia, Chile, Equador, Uruguai, e que nortearam as experiências comunicacionais no Brasil, durante aquele período, como o CEMI e o CPV, cujo acervo integram.

Muitas, inclusive, foram traduzidas e reeditadas pelo CPV, CEMI, Edições Paulinas e *Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica* (ALER), em parceria com outras organizações brasileiras. Além de referências teóricas essas publicações mostravam, de forma simples e didática, como fazer um jornal popular em todas suas etapas de produção: desde a discussão de pautas, elaboração da notícia – com ênfase na linguagem a ser usada –, realização da entrevista, diagramação e edição, até sua distribuição; ensinavam também como fazer faixas, panfletos, cartazes; explicavam ainda as técnicas da serigrafia, da fotografia, do rádio, audiovisual e teatro popular, entre outras.



FIGURA 31

Cartilhas: «A entrevista coletiva» e «A notícia popular», ambas publicadas pela ALER-Brasil, IBASE, FASE, SEPAC/Paulinas, 1986; (arquivo pessoal da pesquisadora); e «La noticia popular», ALER, 1984, acervo CPV.

A CELADEC (*Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana*), do Peru, em um dos seus cadernos de capacitação, destinado a contribuir no processo de formação dos setores populares latino-americanos, como já citamos no capítulo I, alerta que os meios de comunicação de massa (MCM) – rádio, imprensa, televisão e cinema – funcionam na América Latina como «meios de dominação, a serviço dos interesses dos que controlam econômica e politicamente a sociedade» (LA COMUNICACIÓN, 1979, p.3, tradução nossa). De acordo com a cartilha, os MCM:

[...] são úteis para os dominadores porque: impedem a participação do povo; distorcem a realidade e impedem seu conhecimento crítico; se impõem como necessários diante dos olhos do povo; cobrem a todos os grupos e setores sociais; asseguram a ordem econômica [...] favorecendo a sociedade de consumo [o que] não quer dizer que seu poder seja total. (LA COMUNICACIÓN, 1979, p.14-15, tradução nossa).

Nessa linha, publicação do *Centro de Publicaciones Educativas TAREA*, entidade peruana, alerta que «cada dia somos assaltados por uma avalanche de notícias de todo o tipo e de mensagens publicitárias [...] que nos dizem o que passa no mundo, o que devemos pensar, o que devemos comprar». Tal dominação «é disfarçada e justificada mediante dois grandes mitos difundidos pelos mesmos que controlam os meios [...] a chamada liberdade de imprensa e a objetividade da informação». Uma verdadeira liberdade de imprensa, adverte, «deveria impedir a dominação que, através da propriedade, uma minoria exerce sobre os meios que forjam a opinião pública» (MANUAL, 1981, p.9, tradução nossa).

Ser objetivo para a burguesia «é nos fazer crer que os fatos que nos informam explicam real e totalmente o que sucede». Quando, na verdade, «os meios de comunicação burgueses escolhem os fatos que a eles convêm, os apresentam a partir do seu ponto de vista», além de desvinculá-los do contexto global, distorcer ou excluir simplesmente (MANUAL, 1981, p.11, tradução nossa).

Em uma das cartilhas traduzidas e publicadas pelas Edições Paulinas, e que integra a série de manuais de comunicação, destaca-se que as notícias veiculadas nos meios massivos:

Em vez de informar, nos distraem; esclarecer, nos confundem; despertar, nos adormecem; unir, nos dividem; fortalecer, nos debilitam [...] Essas notícias servem para defender uma si-

tuação de dominação; para manter as coisas como estão; para nos tirar a vontade mudá-las (A NOTÍCIA, 1986, p.13).



FIGURA 32
Cartaz do Grito dos Excluídos/as 2015.

homem ser ao mesmo tempo o produto e o criador de sua sociedade e sua cultura». Momento também em que a sociedade civil constatou que o amplo poder da comunicação não estava voltado para o crescimento integral das pessoas de todas as classes sociais, «sendo antes empregada como um narcótico que oferece ao povo «pão e circo» em troca de sua desistência da luta pela transformação da sociedade» (DIAZ BORDENAVE, 1997, p.100).

Em resistência contra esse modelo, destaca Bordenave (1997, p.100), a luta adota tipos de comunicação chamados: comunicação alternativa, participativa, militante, popular, de resistência, folclórica ou tradicional.

Apesar de cada denominação expressar alguma diferença de significado, Bordenave (1997, p.100) explica que a ideia comum é a de que o ho-

Tal visão continua presente ainda hoje nos materiais de comunicação de movimentos ligados aos setores progressistas da Igreja, haja vista o lema do Grito dos Excluídos de 2015:⁵⁰ «Que país é este, que mata gente, que a mídia mente e nos consome?». Em seu jornal, as entidades organizadoras chamam a atenção para «o papel destruidor da mídia cujo principal objetivo é defender os interesses das classes dominantes, que dita seus valores e quer dirigir o pensamento do povo brasileiro» (QUE PAÍS..., 2015, p.2). Juan Diaz Bordenave (1997, pp.7-8), lembra que é na década de 1970 que se dá a descoberta do que chamou de «homem social», quando se passou a dar importância ao fato de «o

⁵⁰ A proposta do Grito dos Excluídos/as surgiu em 1994, no âmbito da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Caracteriza-se por um conjunto de manifestações que acontece por ocasião da semana da pátria, mais precisamente no dia 7 de setembro, em todo o Brasil, como um contraponto ao Grito da Independência de 1822. É resultado de um processo e compromissos coletivos que reúnem igrejas, grupos, entidades e movimentos sociais comprometidos com as causas dos excluídos (Jornal Grito dos/as Excluídos/as, n.62, ano 21, abril de 2015).

mem social, «até agora reduzido à qualidade de um parâmetro numa equação econômica e submetido a um planejamento hierarquizado que não o consulta seriamente», luta por uma sociedade participativa, igualitária e antielitista. Neste sentido, garante:

A transformação de uma sociedade liberal representativa numa sociedade participativa passa forçosamente pela participação pessoal, e esta passa forçosamente pela comunicação. Deseja-se colocar o poder da comunicação a serviço da construção de uma sociedade onde a participação e o diálogo transformantes sejam possíveis (DIAZ BORDENAVE, 1997, p.100).

Sempre com o propósito de modificar em algum sentido a realidade, o meio alternativo, como afirma Máximo Simpson Grinberg, (1987), surge na própria práxis social, «quando se faz necessário para gerar mensagens que encarnem concepções diferentes ou opostas às difundidas pelos meios dominantes» (SIMPSON GRINBERG, 1987, p.24).

Para ser alternativo, não basta ao meio estar à margem das redes de distribuição da grande imprensa, mas «deve ostentar *diferença qualitativa* em face dela [...] opõe-se ao meramente complementar ou marginal, pois implica, embora em medida variável, um *questionamento do status quo*» (SIMPSON GRINBERG, 1987, p.24).

Nessa perspectiva, na cartilha intitulada *Como fazer jornal mural?* editada pelo CEMI, em 1984, a equipe do centro destaca que:

[...] na América Latina é indiscutível a importância da comunicação popular na luta pela libertação. A comunicação joga papel fundamental na formação de militantes e na informação sempre necessária em qualquer campo da atividade popular. É indispensável que os setores populares dominem a técnica dos pequenos meios de comunicação, uma vez que o acesso aos grandes meios é impedido pela burguesia que tem seus interesses totalmente opostos. Não podemos, entretanto, esquecer que a técnica deve estar subordinada a uma proposta. No caso do movimento popular, a técnica está a serviço da grande causa da libertação de todos os oprimidos. É necessário, portanto, que quem se utiliza dos meios de comunicação, o faça transmitindo um conteúdo que ajude realmente nosso povo a tomar as rédeas de seu próprio destino e a fazer sua história (COMO, 1984, p.1).

Entretanto, apesar do monopólio que exercem por setores privilegiados sobre sua propriedade e controle, segundo Simpson Grinberg (1987, p.30), os meios de comunicação de massa não são onipotentes. Em suas palavras:

Uma coisa é que os denominados aparatos ideológicos do Estado, entre os quais Althusser inclui o aparato da informação, cumpram com o encargo de reproduzir a «submissão às regras da ordem estabelecida», e outra bem diferente é a magnitude real de sua gravitação nos processos político-sociais, medidos com critério histórico (SIMPSON GRINBERG, 1987, p.30).

Embora critique o que denomina de «ideologia mecanicista-catastrófica» de alguns autores que enfatizam a eficácia real dos meios de comunicação de massa como instrumentos de dominação, Simpson Grinberg (1987, p.18) acredita que, «à margem desta fetichização dos *media*», o fato é que «seu monopólio permite produzir, reproduzir, administrar e veicular o discurso do poder em dimensões até agora desconhecidas». Assim sendo, os meios de comunicação de massa, por sua estrutura de propriedade, controle que sobre eles se exerce, sua linguagem e caracterização da realidade, «constituem de certo modo o símbolo de um silêncio: o silêncio das maiorias marginalizadas» (SIMPSON GRINBERG, 1987, p.18).

O surgimento da comunicação alternativa, entendida como «antídoto frente ao monopólio da palavra por parte dos que usufruem também o poder político e econômico», em um contexto histórico marcado pela supressão de liberdades formais e da democracia parlamentar, «constitui um fato de considerável significado na história recente de nossos países» (SIMPSON GRINBERG, 1987, p.19).

Para Luiz Gonzaga Motta (1987, p.42), no contexto de acumulação capitalista e da luta pela sobrevivência, as classes populares «necessitam dispor amplas informações relevantes e de canais para expressar seus inconformismos e reivindicações», frente ao aumento da necessidade de receber e transmitir mensagens, já que os meios de comunicação de massa não cumprem esse papel.

Diante de um quase total bloqueio da informação, argumenta Motta (1987, p.42): «a imaginação popular cria ou reinventa novas e originais formas de expressão própria». Assim, na busca de soluções para seus problemas cotidianos, os grupos populares se mobilizam, criam canais alternativos, muitas vezes efêmeros e formulam conteúdos próprios, às vezes ambíguos.

A essas formas alternativas de comunicação, enfatiza Motta (1987, p.42), se convencionou chamar de comunicação popular, «uma comunica-

ção feita pelo povo e para o povo». Como afirma, ela tem um nítido caráter de classe porque expressa os interesses de um determinado grupo social «no seu conflito pela sobrevivência, no seu enfrentamento da dominação política, cultural e econômica» (MOTTA, 1987, p.42).

Essa postura que opõe os meios de comunicação populares aos de massa, como lembra Cicilia Peruzzo (2004a, p.128), sofreu profunda revisão nos anos de 1990, tendo em vista as mudanças que ocorreram na sociedade neste período. «Apesar de serem campos de conflitos e terem suas especificidades, sob a ótica do receptor não se estabelece este antagonismo» (PERUZZO, 2004a, p.128).

Além do que, muitas das metas e linguagens, características dos meios alternativos, passam a ser incorporadas na produção da mídia convencional, afirma ainda Cicilia Peruzzo: «seja por iniciativa desta ou por pressão de organizações da sociedade civil». Ou ainda, entidades e grupos dos movimentos populares passam a ocupar espaço nos grandes meios,⁵¹ ou mesmo a deter a posse de canais de comunicação, tais como jornais e rádios de alcance local e regional (PERUZZO, 2004a, pp.128-129).

2. O que se entende por comunicação popular?

O pensamento freiriano, no que se refere à dialogicidade na educação e a defesa da posição transformadora do ser humano no mundo, inspirou muitos autores latino-americanos em seus estudos sobre a comunicação popular, como lembra Cicilia Peruzzo (2009a, p.48-49) – inclusive ela própria. Entre eles, também, Mário Kaplún, Juan Diaz Bodenave, Luis Ramiro Beltrán, Regina Festa, Joana Puntel, Máximo Simpson Grinberg, Luiz Gonzaga Motta, e outros, cuja contribuição norteia a fundamentação teórica deste trabalho.

Para Paulo Freire (1971, p.67), «o que caracteriza a comunicação enquanto este comunicar comunicando-se é que ela é diálogo, assim como o diálogo é comunicativo». Na comunicação, afirma o autor, não há sujeitos passivos, «os sujeitos cointencionados ao objeto de seu pensar se *comunicam* seu conteúdo». Neste sentido, adverte o educador, para que seja

⁵¹ Nossas experiências no campo do jornalismo indicam que a revisão de que Peruzzo fala já se faz presente no final dos anos de 1980. Tendo em vista minha trajetória profissional junto aos movimentos populares e pastorais fui convidada a trabalhar no jornal Metrô News, em 1988, exatamente para implementar naquele veículo as questões de interesse social, utilizando a linguagem popular, reportando o cotidiano dos trabalhadores e pessoas comuns. Dando espaço às suas falas e histórias, trazendo à tona declarações de lideranças, logicamente levando-se em conta e ou driblando os limites político-editoriais do jornal.

eficiente é indispensável ao ato comunicativo o acordo entre os sujeitos, «reciprocamente comunicantes».

Em resumo, a comunicação eficiente exige que os seus interlocutores «incidam em sua «admiração» sobre o mesmo objeto; que o expressem através de signos pertencentes ao universo comum a ambos, para que assim compreendam de maneira semelhante o objeto da comunicação» (FREIRE, 1971, p.67).

As diferentes denominações da comunicação popular tais como, alternativa, participativa, participatória, horizontal, comunitária, dialógica e radical, segundo Cicilia Peruzzo (2008, p.368), estabeleceram-se de acordo com o lugar social, o tipo de prática em questão, bem como com a percepção dos estudiosos. Denominações que detalharemos mais adiante em um item específico.

Entretanto, afirma Peruzzo, que o sentido político é o mesmo: «uma forma de expressão de segmentos empobrecidos da população» que, em processo de mobilização, visa «suprir suas necessidades de sobrevivência e de participação política com vistas a estabelecer a justiça social» (PERUZZO, 2008, p.368).

Modelo de comunicação que «representa o exercício da liberdade de expressão e de participação popular através de canais próprios», com a finalidade de «difundir conteúdos orgânicos à própria realidade, e como forma de promover a educação informal e a mobilização comunitária» (PERUZZO, 2013, p.89).

A comunicação popular não se caracteriza como um tipo qualquer de mídia, mas como «um processo de comunicação que emerge da ação dos grupos populares» (PERUZZO, 2008, p.368). Ação que tem caráter mobilizador coletivo na figura dos movimentos e organizações populares, que perpassa e é perpassada por canais próprios de comunicação. Possui conteúdo crítico-emancipador e reivindicativo e tem o «povo», termo entendido como as classes subalternas situadas em oposição às classes dominantes na sociedade, como protagonista principal, «o que a torna um processo democrático e educativo» (PERUZZO, 2008, p.368).

Luis Ramiro Beltrán ([1991] 2007, p.30) também concebe a comunicação popular como um processo de interação social democrática que se baseia no intercâmbio de símbolos pelos quais os seres humanos «compartilham voluntariamente suas experiências sob condições de acesso livre e igualitário, diálogo e participação [...] com o propósito de satisfazer suas necessidades de comunicação por meio do gozo dos recursos» disponíveis. Lembrando que os indivíduos se comunicam com diversos propósitos, sendo que o principal «não é o exercício de influência sobre o comportamento do outro» (tradução nossa).

Ainda nessa linha e referindo-se ao que denomina «comunicador popular», Mario Kaplún (1985, p.13) lembra que a verdadeira comunicação

não começa falando, mas escutando e que é preciso avançar de forma paciente, passo a passo, sabendo que a participação é um processo, «não se dá de um dia para outro, nem tampouco por geração espontânea: há que saber estimulá-la [...] nós buscamos «outra» comunicação: libertadora, participativa, conscientizadora, problematizante» (tradução nossa). Kaplún (1987, p.66) ressalta que um princípio básico da comunicação popular participativa é de que deve basear-se nas necessidades e aspirações dos participantes.

Embora tenha tido suas primeiras experiências de comunicação ainda nas décadas de 1950 e 60, Waldemar Rossi, que protagonizou a formação do CPV, lembra que seu aprendizado foi baseado na escuta. Enquanto integrante da equipe que escrevia o boletim da Juventude Operária Católica, a JOC, ele conta como era o processo para a elaboração das matérias:

A estratégia era ouvir bastante e perguntar muito, para procurar entender e depois disso imaginar como entrar no universo dos jovens trabalhadores, que também era o meu. Descobrir e entender onde estava a ideologia deles, como viam o mundo. Então, tudo que saía nas conversas eu acompanhava, sem escrúpulos; era futebol, mulher, piadas, o raio que o parta. O boletim era escrito em linguagem nossa, coisinha simples. Uma coisa eu aprendi: comunicação com trabalhador não tem que ter floreio, é direta. E isso foi fundamental para a minha militância.

Em contraposição à unilateralidade e verticalidade que caracterizam os processos tradicionais de comunicação, segundo Mario Kaplún (1983, p.53), «os grupos e as comunidades passam a intervir diretamente no processo comunicacional e a emitir mensagens». Ao mesmo tempo em que ocorre, simultaneamente, outro importante avanço, porque «já não são núcleos isolados cada um fazendo sua própria reflexão». Mas, através do meio, podem dialogar, intercomunicar-se, numa «comunicação de dupla via», pois propicia «o intercâmbio e confrontação de mensagens e a construção de uma nova mensagem» (tradução nossa).

De acordo com o texto-base da Campanha da Fraternidade de 1989 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), intitulado *Comunicação para a verdade e a paz*, a comunicação popular alternativa «é expressão de um projeto popular social que visa a transformação da sociedade, para a justiça e fraternidade». Trata-se de um modelo de comunicação em que o relacionamento das pessoas envolvidas no processo de produção e a mensagem refletem «uma prática social transformadora» (COMUNICAÇÃO, 1989, p.25).

Entretanto, os bispos católicos advertem que nem toda comunicação popular é alternativa, já que «não se reduz à mera crítica do sistema dominante, mas apresenta propostas alternativas para uma nova convivência social» (COMUNICAÇÃO, 1989, p.25).

Nessa linha, Aldo Escobar (2012, pp.9-10), que foi responsável pelo trabalho de capacitação em comunicação popular no CPV desde o final da década de 1970, enfatiza a inserção desse modelo comunicacional no contexto social em que se dá. Em suas palavras:

Capacitação em documentação e comunicação popular é um processo integral, originado nas necessidades que os setores populares envolvidos em práticas documentalistas e comunicacionais experimentam ao aprender o «saber conhecer-se», saber atuar em seu campo de ação específica militante e «saber saber» no contexto de uma práxis social global de libertação (ESCOBAR, 2012, p.10).

O resultado concreto de uma comunicação popular, afirma Escobar (2012, p.12), é consequência «das novas relações entre indivíduos de um coletivo e deste com sua realidade». Não se trata, entretanto, como adverte, apenas de consertar «um processo de comunicação tecnicamente deficiente», mas de envolver um público «qualificado, definido com o mesmo interesse imediato de classe, ao contrário dos meios de comunicação de massa [...] que se dirige a uma multidão anônima, indefinida», com resultados que podem ser mensuráveis nos índices de audiência para fins comerciais (ESCOBAR, 2012, p.12).

Para Dom Angélico Sândalo Bernardino (1989, p.9), bispo responsável pela criação do Centro de Comunicação Educação Popular de São Miguel, do CEMI e do jornal **Grita Povo**, no início da década de 1980, a comunicação popular «é serviço específico de libertação da comunidade; do povo ao povo!». Ela não é contrária e nem substitui aquela feita pelos grandes meios de comunicação, porque «é simples, exercida com meios e alcances diferentes» daquela. Dom Angélico garante que as experiências de comunicação popular, que «parecem insignificantes», somadas são «grande força».

O bispo compara tais experiências ao curso do rio Amazonas, que «quando nasce é um rio de nada, quando chega à desembocadura, parece um oceano» (BERNARDINO, 1989, p.9). Reconhecendo, assim, a «imensa força» do que ele chama de «jornalismo caseiro» na construção da «maneira nova e crítica de pensar e de agir do povo».

A concepção de que a comunicação popular é aquela que «vem do

povo ao povo», defendida por diversos estudiosos do setor nos remete a questionar o que se entende por povo?

De acordo com Luiz Wanderley (apud PERUZZO, 2004a, p.116), entre as diversas concepções que se tem do termo, e que nos interessa nesse estudo, é a de tratar-se de «um conceito dinâmico, aberto, conflitivo e, portanto, histórico, encerrando uma rica negatividade, que o dinamiza e atualiza permanentemente, na relação dialética entre povo e antipovo». Que, na perspectiva dos movimentos sociais, segundo Cicilia Peruzzo (2004a, p.117), refere-se às classes subalternas, «submissas, econômica e politicamente, às classes dominantes».

Nessa linha, Gilberto Gimenez (1984, p.7-8) lembra que o povo a que se refere a comunicação popular deve ser entendido não como uma «essência ou substância», mas por sua posição relacional, a partir da diferenciação socioeconômica e sociocultural no marco das relações sociais de produção. Ou seja, é «o conjunto das classes subalternas e instrumentais submetidas à dominação econômica e política das classes hegemônicas dentro de uma determinada sociedade» (GIMENEZ, 1984, p.8, tradução nossa).

No contexto das Comunidades Eclesiais de Base, com bases na Teologia da Libertação, Jorge Ribeiro Júnior (1982, p.21), afirma que o significado do termo povo sintetiza a situação de classe social e oprimida, bem como a identidade histórica forjada pela resistência à opressão. Para o autor, povo é também quem adota a causa do oprimido, «em prol da transformação das condições que produzem sua pobreza». Lembrando que a «opção preferencial pelos pobres», expressa pela Igreja Latino-Americana, caracteriza «uma opção ética de ser-povo».

Definição que compartilhamos, a partir de nossa participação nas comunidades de base, sobretudo nos anos de 1980, onde povo era sinônimo de «pobre e oprimido»,⁵² referindo-se à parcela da população desprovida de condições econômicas, explorada em seu trabalho, alijada em seu direito de participação política e acesso a serviços de qualidade de saúde, saneamento básico, transporte, educação. Definição que se aproxima também daquela defendida por Cicilia Peruzzo, que entende povo como o conjunto de pessoas que integram as classes subalternas submissas política, econômica e culturalmente às classes dominantes. Entretanto-

⁵² Nessas comunidades, partia-se da premissa teológica e evangélica de que Deus é o Deus da vida e Jesus veio ao mundo para que todos tenham vida em abundância. Portanto, a Igreja de base era aquela que defendia a vida, principalmente onde ela é mais ameaçada, ou seja, no meio dos pobres, dos oprimidos, dos trabalhadores.

to, como afirma Peruzzo, o termo povo pode vir a abarcar também outros segmentos, que não só as classes subalternas, como nos casos em que grandes parcelas da população se identificam e se aglutinam em torno de um objetivo forte, como foi nos processos das Diretas-Já no Brasil, nos anos de 1990, ou no auge da revolução nicaraguense, na década de 1970 e 80. Povo, neste sentido, «é todo um conjunto lutando contra algo e a favor de algo, com vistas aos interesses da maioria» (PERUZZO, 2004a, p.117).

Sob a égide das utopias de mudança, da contestação e da reivindicação, surgiram em toda a América Latina o que Regina Festa (1999, p.584) chama de «mais inovadores processos comunicativos» e que envolveram diferentes sujeitos sociais. Experiências que, na prática, passaram por meios impressos, inicialmente artesanais e depois semi-industrializados; por manifestações culturais, inclusive folclóricas; pelo teatro; literatura; música; humor; por meios eletrônicos, como o rádio, o vídeo, a televisão e o cinema. Tendo como contexto os movimentos populares e organizações sociais, além de centros de pesquisa e de formação.

Embora a comunicação popular não seja um fenômeno recente no Brasil, já que remonta aos idos dos anos de 1880, conforme Cicilia Peruzzo (2004a, p.113), é nas décadas de 1970 e 1980 que aparece de forma mais significativa nos estudos acadêmicos, coincidindo com sua maior incidência no nível da prática. Como explica Peruzzo (2004a, p.114), neste período, o desenvolvimento de práticas comunicacionais populares em todo o país se dá em uma conjuntura de insatisfação frente às precárias condições de vida de uma grande parte da população e de restrição à liberdade de expressão pelos meios de comunicação de massa.

Assim, são criados os instrumentos «alternativos» dos setores populares, sem o controle direto de governos e empresas, «comunicação vinculada à prática dos movimentos coletivos» e que retratava momentos de um processo democrático «inerente aos tipos, às formas e aos conteúdos dos veículos, diferentes daqueles da estrutura então dominante, da chamada «grande imprensa»» (PERUZZO, 2004a, p.115).

O que Cicilia Peruzzo (2008, p.372) chama de «contracomunicação» ou «outra comunicação», é produzida especialmente no âmbito dos movimentos populares, organizações de base, da imprensa alternativa, oposição sindical metalúrgica, setores progressistas da Igreja Católica e realizada por militantes articulados nos núcleos de produção audiovisual. Essa nova comunicação representou «um grito sufocado, de denúncia e reivindicação por transformações» (PERUZZO, 2004a, p.115), por meio de boletins, pequenos jornais, folhetos, faixas, alto-falantes, cartazes, pôsteres, cartilhas,

audiovisuais, bótons, camisetas, vídeos, teatro, fotografia, entre outros.

Trata-se de um instrumento político das classes subalternas no sentido de externar sua concepção de mundo, «seu anseio e compromisso na construção de uma sociedade igualitária e socialmente justa» (PERUZZO, 2008, p.370). Em síntese, resume Peruzzo (2008, p.370), a comunicação popular, também denominada alternativa e comunitária, é expressão das lutas populares por melhores condições de vida.

Nesse sentido, Carlos Strabeli,⁵³ um dos fundadores do CEMI, lembra que a comunicação popular que se fez na região de São Miguel Paulista, nos anos de 1970 e 80, «coordenou, deu liga, deu conjunção para o movimento popular, juntou as pessoas e propostas, criou consciências novas». Tanto que, como afirma, daquela geração saíram vereadores, deputados estaduais, federais, «lideranças criadas nesse tempo e que hoje estão comandando o país», argumenta.

No entanto, pondera Strabeli, a comunicação popular dentro da igreja de São Miguel «foi um agente dentro de um conjunto muito maior». Embora tenha sido um ator importante, «ela não foi determinante em nada, ela foi parceira, foi algo dentro de um movimento muito maior. Isso a gente tinha consciência tranquila, a gente não era liderança de nada».

Em termos de comunicação popular, na Zona Leste dos anos de 1970 e 80, «aí éramos nós. Não tinha para ninguém!», afirma Strabeli. «Não vamos dizer que fizemos a revolução, mas no movimento de redemocratização do país éramos um elemento forte, militantes bravos e organizados, tínhamos ideias, propostas e postura», avalia. Lembrando a presença da Igreja e do CEMI nos movimentos como o do custo de vida, pela anistia, no processo de formação do PT, «a gente tinha argumentos grandes para brigar».

Epistemologicamente, de acordo com Camilo Moncada (1986, p.5), o termo alternativo vem do latim *alter* que quer dizer outro, «distinto e contraposto a um». No âmbito da comunicação, a alternativa refere-se à «outra comunicação, distinta da uma que conhecemos [...] a comunicação predominante» (tradução nossa). Definição que reforça a concepção de «outra-comunicação» formulada por Cicilia Peruzzo no que se refere à comunicação desenvolvida no âmbito dos setores populares e de trabalhadores nas décadas de 1970 e 80.

Moncada (1986, p.8) apresenta três características da comunicação alternativa, a primeira é que ela expressa as realidades da parte silenciada da sociedade, marcadas pela precariedade social; por isso, é de denúncia dessa situação. A segunda é que ela anuncia a sociedade alternativa, pro-

⁵³ Entrevista realizada em 30/05/2015.

clamando que é possível construí-la, e entusiasma as pessoas para isso. Finalmente, a comunicação alternativa é aquela que divulga todos os passos que são dados no processo de construção dessa nova sociedade, que se configuram nas conquistas populares, na recuperação da cultura, na consolidação da identidade (tradução nossa).

Ao constatar que os meios de comunicação de massa não se prestam a construir essa nova sociedade, assegura Moncada (1986, p.9), se faz urgente buscar outros meios, reafirmando a tese de que não se trata de antimeios massivos, mas alternativos (tradução nossa).

Para Luiz Gonzaga Motta (1987, p.43), a comunicação popular é aquela praticada pelos setores populares «na sua autodefesa física ou intelectual contra a dominação política, cultural ou econômica». Entretanto, destaca que o fato de ter um caráter de classe não significa que deva ser feita com participação apenas de indivíduos e grupos das camadas populares. O que se constata nas experiências do CPV e do CEMI, que contavam com o apoio, inclusive voluntário, de estudantes e profissionais de comunicação para a elaboração dos materiais. Devido ao caráter instrumental da comunicação popular, Gonzaga Motta (1987, p.45), destaca que ela ocorre sempre junto com os movimentos populares e a forma que assume depende do tipo de reivindicação, bem como da correlação de força dos grupos envolvidos, do grau de organização dos grupos, do tipo de informação a ser buscada ou divulgada, dos recursos disponíveis, do apoio encontrado, enfim.

3. Comunicação popular, alternativa, comunitária

Em termos conceituais, comunicação popular, alternativa, comunitária e/ou radical se confundem, segundo Cicilia Peruzzo (2009, p.135). A comunicação alternativa, que se desenvolve no contexto do regime militar no Brasil e se mescla à comunicação popular na última metade do século XX, pretende ser uma opção como «canal de expressão e de conteúdos infocomunicativos em comparação à grande mídia comercial e à mídia pública de tendência conservadora» (PERUZZO, 2009b, p. 132).

Nas palavras da autora:

Historicamente, a posição político-ideológica desse tipo de comunicação no Brasil é de caráter contestador ao status quo e serve como canal de expressão de setores subalternos da população organizados com vistas a obter respostas para

suas demandas ligadas às carências sociais e econômicas advindas das desigualdades sociais (condições de moradia, de saúde etc.), bem como às lutas para democratizar a política e a sociedade, além daquelas do mundo do trabalho que visam melhorar a distribuição de renda e as condições de execução das tarefas produtivas (PERUZZO,2009b, p.133).



FIGURA 33
Boletim «Movimento do Custo de Vida»,
1978, acervo CPV.

Como lembra Regina Festa (1986, p.16), com a censura imposta aos meios de comunicação de massa pelo regime autoritário pós-golpe militar de 1964, coube à imprensa alternativa e popular realizar a que denomina «comunicação de resistência», a tarefa de comunicar e informar os acontecimentos ocorridos no círculo do poder à sociedade brasileira. O que se dava seja através do lançamento de jornais tabloides, conhecidos inicialmente como imprensa nanica, seja das publicações que surgiram nas Comunidades Eclesiais de Base, associações de moradores, Movimento do Custo de Vida, sociedade amigos de bairros, favelados, entre outros, tanto no meio operário como rural. Independente da diversidade de formas da comunicação alternativa, segundo Peruzzo (2009b, p.133) é possível agrupá-la em duas grandes correntes: comunicação popular, alternativa e comunitária; e imprensa alternativa, que têm seus desdobramentos, no decorrer do tempo. A primeira corrente constitui-se por iniciativas populares – jornais e demais veículos e expressões de comunicação – e «orgânicas» aos movimentos sociais. Expe-

dependente da diversidade de formas da comunicação alternativa, segundo Peruzzo (2009b, p.133) é possível agrupá-la em duas grandes correntes: comunicação popular, alternativa e comunitária; e imprensa alternativa, que têm seus desdobramentos, no decorrer do tempo. A primeira corrente constitui-se por iniciativas populares – jornais e demais veículos e expressões de comunicação – e «orgânicas» aos movimentos sociais. Expe-

riências chamadas de comunicação «participativa, dialógica, educativa, horizontal, comunitária ou radical», provindas de segmentos subalternos da população (PERUZZO, 2009b, p.133), que, como lembra ainda, representam uma forma alternativa de comunicação que tem sua origem no âmbito dos movimentos populares dos anos de 1970 e 1980 no Brasil (PERUZZO, 2008, p.368).

Com o decorrer do tempo, destaca Cicilia Peruzzo (2008, p.373), o caráter mais combativo das comunicações populares, «no sentido político-ideológico de contestação e projeto de sociedade», foram dando lugar a experiências e discursos mais realistas e plurais no que se refere ao tratamento das informações e abertura à negociação. Bem como incorporando o lúdico, a cultura e o entretenimento, «o que não significa dizer que a combatividade tenha desaparecido».

Entretanto, a história seguiu seu curso, a ditadura se flexibilizou, agilizou e morreu em sua forma mais dura, com avanços no processo de democratização do país, conforme lembra Peruzzo (2009b, p.134). Também os movimentos sociais populares cresceram, refluíram, alguns desapareceram, outros nasceram e se revigoraram. Dinâmica que a comunicação popular e alternativa parece ter acompanhado.

Apesar das aproximações de sentido, alguns conceitos no que se refere à comunicação alternativa e suas vertentes foram se configurando com perfis mais específicos, devido à mudança do contexto histórico, tendo em vista a ampliação das bandeiras de luta, e por não haver mais o caráter explícito de oposição política, que unia os grupos de esquerda, frente à ditadura militar e seus desdobramentos (PERUZZO, 2009b, p.135).

Nesse sentido, desde o final do século passado, o termo comunicação comunitária passa a ser empregado no Brasil de forma mais sistemática, «para designar este mesmo tipo de comunicação, ou seja, seu sentido menos politizado», afirma Peruzzo (2008, pp.368-369), explicando em seguida que, na prática, a comunicação comunitária, por vezes, incorpora, conceitos e reproduz práticas características da comunicação popular em sua fase histórica inicial, confundindo-se com ela, mas construindo outros matizes. O que se pode constatar, afirma, por exemplo, «quando ela se desconecta de movimentos sociais, assumindo feições diversificadas no que se refere às bandeiras de luta e mensagens veiculadas».

Cicilia Peruzzo (2008, p.369), enfatiza que a grande mídia, ela própria, incorporou o termo «comunitário» para designar algumas de suas produções, o que leva a afirmar o uso problemático da palavra, «já que pode se referir a processos diferentes entre si». Por isso, a importância de se recorrer às origens históricas desse modelo comunicacional na Améri-

ca Latina, assim como aos conceitos de comunidade, para uma caracterização mais adequada do processo, destaca a autora.

A partir do início do século XXI, ressalta Peruzzo (2009b, p.134), constata-se a retomada crescente de iniciativas de comunicação popular, alternativa e comunitária. Agora incorporando as novas tecnologias de informação e comunicação, que germinam no contexto dos movimentos populares ou em coletivos envolvidos em dinâmicas de transformação das sociedades (PERUZZO, 2013, p.89).

Em um movimento de reelaboração no processo histórico, os movimentos sociais e comunidades passam do ambiente presencial ao virtual, «do movimento comunitário de bairros às comunidades virtuais de escolha, do alto-falante à webrádio, da TV de rua à TV comunitária no sistema cabo, do jornalzinho impresso à plataforma colaborativa na internet...» Embora, afirma, ainda persistam as formas mais tradicionais de comunicação, a do tipo face a face, o alto-falante, a rádio comunitária, o jornal mural, os pequenos jornais e fanzines, bicicleta de som, e outros (PERUZZO, 2013, p.89).

Na forma como vem sendo desenvolvida nos últimos tempos, a comunicação comunitária significa «o canal de expressão de uma comunidade (independente de seu nível socioeconômico e território)», pelo qual os indivíduos manifestam seus interesses comuns e suas necessidades mais urgentes (PERUZZO, 2008, p.375).

Nas comunidades, enfatiza Cicilia Peruzzo, a comunicação encontra o seu universo de realização, na perspectiva de instigar os processos comunicacionais nesses ambientes sociais, «seja para dar voz aos membros [...] para facilitar sua participação [...] e com poder de decisão contribui para forjar sujeitos históricos ativos» (PERUZZO, 2010, p.7).

A partir da concepção de Simpson Grinberg sobre as dimensões do alternativo, Cicilia Peruzzo (2008, p.376) afirma que o modelo comunitário caracteriza-se por processos de comunicação com bases em princípios públicos. Entre eles: não ter fins lucrativos, promover a participação ativa da população na programação e a transmissão de conteúdos, ter propriedade coletiva, difundir conteúdos visando o desenvolvimento da educação, cultura e ampliação da cidadania. Além de englobar os canais de comunicação, em suas várias modalidades, sob controle dos movimentos e organizações sociais, associações comunitárias sem fins lucrativos, viabilizando o direito de comunicar dos cidadãos não apenas enquanto receptores, mas na condição de produtores e difusores de conteúdos (PERUZZO, 2008, p.376).

A imprensa alternativa, que Cicilia Peruzzo apresenta como a segunda corrente da comunicação alternativa no Brasil, engloba o jornalismo alter-

nativo, praticado no contexto dos movimentos populares, que compreende a imprensa popular, com publicações de porte e tiragens maiores, elaboradas por organismos comprometidos com causas sociais; a imprensa político-partidária, como o nome já diz, ligada a partidos e correntes políticas; a imprensa sindical combativa; e o jornal alternativo propriamente dito, de informação geral, como os diários, semanários ou mensários, mas com abordagem crítica (PERUZZO, 2009b, p.135).

Cicilia Peruzzo (2009b, p.136) lembra que a imprensa alternativa destacou-se durante o regime militar no país através de jornais que visavam a mudanças na sociedade, e que traziam conteúdos contestadores alternativos aos veiculados pela grande imprensa, então sob censura, ou subservientes ao regime autoritário. Entre eles, os famosos *PIF-PAF*, *Pasquim*, *Movimento*, *Opinião* e outros, que eram vendidos em bancas ou comercializados por assinatura, com grande penetração nos setores progressistas. Jornais, segundo Peruzzo (2008, p.373), dirigidos e elaborados por jornalistas de esquerda, alguns vinculados à pequena burguesia.

De acordo com Regina Festa (1986, p.16), o termo imprensa alternativa, de domínio comum da sociedade brasileira, identifica um tipo de jornal tabloide e de revista de oposição que surgiram nos anos de 1970, publicações de caráter cultural e político que expressavam os interesses da média e pequena burguesia e dos trabalhadores. «Espaços nos quais grupos de oposição ou frentes políticas emitiam corajosa condenação ao regime político».

Com o passar do tempo, o uso do termo «alternativo» para identificar um modelo de comunicação vai se modificando, destaca Peruzzo (2009b, p.132). Já que tanto pode se referir a jornais e outros canais de comunicação independentes, ligados ou não a movimentos sociais e organizações afins, como a publicações alternativas elaboradas por segmentos da pequena burguesia, à comunicação popular e comunitária, ou ainda à produzida por grupos combativos de oposição sindical.

A imprensa alternativa, que teve seu papel histórico nos «anos de chumbo» do regime militar no Brasil e desaparece naquela modalidade combativa contra a ditadura e o modelo econômico, vem sendo recriada nas últimas décadas. Ela «se reinventa, muda o caráter combativo», em relação ao que representava nos anos de 1970 e 80 tendo em vista o contexto político, avalia Peruzzo (2013, p.90).

No entanto, «continua se caracterizando como independente de governos e empresas e não se alinhando ao modo de operar dos grandes meios de comunicação, na sua lógica de mercado e como sistema burocrático». Mantendo sua posição contrária aos interesses ideológicos e políticos das classes

dominantes, «parece não querer derrubar governos, mas exercitar a liberdade de expressão em favor do interesse público» (PERUZZO, 2013, p.90).

Alguns desses veículos se especializam e buscam suprir o debate em torno de determinadas questões ou região: meio ambiente, Amazônia, moradores de rua, temas políticos, econômicos e sociais, entre outros. Nos tempos atuais, afirma a autora, a imprensa alternativa reedita formas de expressão impressas e audiovisuais, cria novos canais e, ao mesmo tempo, «se recria por meio de novos formatos digitais que o avanço tecnológico favorece», mantendo, entretanto, seu caráter alternativo. São jornais, revistas, web rádios, vídeos, *foto-logs*, *homepages*, *e-zines*, *podcasts*, *websites*, enfim (PERUZZO 2009b, p.137).

4. Comunicação popular: contra-hegemônica?

Embora esse estudo não se baseie em conceitos de comunicação popular como contra-hegemônica, mas na perspectiva de Cicilia Peruzzo (2008, p.372) que a entende como uma «outra comunicação», e sem nos aprofundar no debate conceitual, abordaremos a questão. Na constituição do conceito de comunicação popular, o pensamento gramsciano é também importante referencial. O intelectual italiano, na década de 1930, «instaurou o caráter formativo da cultura naquilo que entendia como hegemonia» (CITELLI et al., 2014 p.47).

Ou seja, que a soberania e os equipamentos de controle social «estão concentrados não apenas nas relações políticas e econômicas, mas também no direcionamento moral e ideológico da cultura, dos meios de comunicação, dos mecanismos de relacionamento humano». A literatura gramsciana no Brasil, no período da ditadura militar, contribuiu para a associação direta entre as ações comunitárias e coletivas e a ideia de contra-hegemonia, expressa na comunicação popular, sobretudo dos anos 1970 e os 80 (CITELLI et al., 2014, p.47).

Segundo Vito Giannotti (2004, p. 147), o sentido da comunicação popular, sindical, de esquerda, é disputar a hegemonia. Disputar «uma nova visão de mundo contrária àquela do sistema dominante», é disputar um outro projeto político em contraposição à visão conservadora. Para o autor, é essa a função da comunicação popular «se quiser estar do lado do povo e dos trabalhadores».

Pensar comunicação popular, afirma Giannotti (2004, p.149), é se dispor a fazer uma disputa contra-hegemônica, «é querer afirmar, construir e consolidar uma nova hegemonia». Hegemonia entendida, a partir de Lênin e Gramsci, como uma visão de mundo «feita de valores culturais, morais e políticos e, simultaneamente, uma força social organizada que assegure e ex-

panda essa visão [...] um forte consenso que se traduz em ação». Assim, ter hegemonia é ser capaz de dar direção político-ideológica à sociedade e implementar uma «força político-social capaz de levar milhares e milhões nesta direção» (GIANNOTTI, 2004, p.150). Hegemonia em Gramsci, de acordo com Luciano Gruppi (1980, p.70), é «a capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas sim marcado por profundas contradições de classe». Gramsci (apud GRUPPI, 1980, p.72) ressalta que o marxismo, a que denomina «filosofia da práxis», «não tende a manter as pessoas simples em sua filosofia primitiva do senso comum, mas tende, ao contrário, a conduzi-las a uma concepção superior de vida».

Nesse processo, Gramsci (apud GRUPPI, 1980, p. 72) destaca o papel dos intelectuais, lembrando que, ao afirmar a exigência do contato entre esses e pessoas simples, o marxismo «não o faz para limitar atividade científica e para manter uma unidade das massas no nível mais baixo», mas «precisamente para construir um bloco intelectual e moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massas e não apenas de escassos grupos intelectuais».

Segundo Gruppi (1980, p.72), esse é o significado mais profundo da noção gramsciana de hegemonia, «tal enquanto se traduz numa reforma intelectual e moral». Nas palavras de Gramsci (apud GRUPPI, 1980, p.73):

Por isso, deve-se sublinhar como o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa um grande progresso filosófico e não político-prático, porque implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética a ela adequada, uma concepção do real que superou o sentido comum e se transformou – embora dentro dos limites ainda restritos – em concepção crítica.

Assim sendo, afirma Gruppi (1980, p.73), a hegemonia não é apenas política, mas é também um fato cultural, moral, de concepção de mundo.

A princípio, para Gramsci (1978, p.7) todos os homens são intelectuais, mas nem todos desempenham a função de intelectuais na sociedade. Carlos Nelson Coutinho (1978), tradutor da obra de Gramsci *Os intelectuais e a organização da cultura*, destaca a distinção que ele faz entre o que chama de «intelectual orgânico», «criado pela classe no processo de sua formação e desenvolvimento», e os «intelectuais tradicionais», «que formam uma camada possuidora de relativa autonomia e continuidade histórica», entre os quais se enquadram o filósofo, o literato, o artista, além da categoria dos eclesiásticos (GRAMSCI, 1978, p.5, 8). A organicidade, a que se refere Gramsci, segundo Giovanni Semeraro (2006, p.378),

está relacionada sobretudo à profunda vinculação do intelectual à cultura, à história e à política das classes subalternas. Assim, afirma o autor, Gramsci valoriza o saber popular, «defende a socialização do conhecimento e recria a função dos intelectuais, conectando-as às lutas políticas dos «subalternos»» em sua relação com o «povo nação». Características que os diferenciam dos intelectuais tradicionais, «funcionais à elite e especializados na administração e no controle da sociedade» (SEMERARO, 2006, p.379).

De acordo com Semeraro (2006, p.378), para Gramsci, os intelectuais orgânicos às classes populares caracterizam-se pela democratização do poder, expansão dos direitos e eliminação da violência e do embuste. Assim, de um lado, subvertem a concepção de dominação, autoritarismo e burocratismo e, por outro, «criam uma nova concepção de política fundada sobre o conceito de hegemonia, de democracia, de «dirigentes» de uma nova civilização». O que significa, destaca o autor, estar convencido de que todos são capazes de pensar e agir, elaborar conhecimentos, acumular experiências, ter um ponto de vista próprio.

A atuação de profissionais e estudantes junto ao CEMI e ao CPV, nas décadas de 1970 e 80, ilustra muito bem essa organicidade dos intelectuais de que Gramsci fala. Referindo-se às oficinas de capacitação em comunicação popular voltadas a militantes de movimentos operário e popular, por ele implantadas e ministradas na época, Aldo Escobar, do CPV, destaca que:

Nosso papel enquanto agente político externo à comunidade era sistematizar todo o processo de produção comunicacional na perspectiva popular, mas não sem introduzir um debate que considerávamos fundamental [...] em torno da comunicação de massa, caracterizando seu papel na difusão da ideologia dominante [...] Para a caracterização dos meios e a construção de sua alternativa recorriamos aos conceitos elaborados por Paulo Freire e os autores latino-americanos (ESCOBAR, 2012, p.17).

O jornalista Gilberto Nascimento⁵⁴ que foi colaborador voluntário do **Grita Povo**, desde a criação do jornal em 1982, é outro exemplo. Como afirma, a decisão de trabalhar no jornal foi antecedida por sua militância no movimento estudantil e no movimento popular de arte que, na época, dava apoio aos grupos sindicais, populares e da igreja. Sua origem, além do contexto social e familiar – morador da região, filho de nordestinos, que

⁵⁴ Entrevista concedida à autora em 13/05/2015.

com a morte do pai foi obrigado a trabalhar desde os nove anos para ajudar no sustento da casa – o fizeram trilhar naturalmente este caminho.

Tais condições, lembra, faziam dele, então estudante de jornalismo, «um jovem inconformado com a situação de desigualdade, de injustiça, de violência e desrespeito aos direitos humanos», o que também contribuiu para que aceitasse o convite de fazer parte da equipe do CEMI, onde além do periódico colaborou dando aulas pelos grupos de alfabetização de adultos.

Partindo do conceito de hegemonia em Gramsci, «aquela exercida pela classe dominante, na época, a burguesia italiana», segundo Giannotti (2004, p.155), para implantar uma outra hegemonia da nova classe, a operária, seria necessário uma «forte atividade contra-hegemônica [...] destruir a velha hegemonia e construir uma nova». O que demandaria a criação de um novo consenso que, por sua vez, exigiria um grande trabalho de convencimento que, no pensamento gramsciano, se associa à consolidação simultânea do poder.

Neste processo de convencimento e organização, afirma Giannotti (2004, p.155) se constitui o papel da comunicação. O autor (2004, p.152), lembra que Lênin, em várias ocasiões, escreveu e destacou a importância da comunicação para divulgar a ideia da revolução e convencer operários, camponeses e soldados da necessidade de derrubar o regime de opressão instalado na Rússia.

Segundo Lênin (apud GIANNOTTI, 2004, p.152), o primeiro passo prático para a criação e organização e o elo fundamental «que nos permitirá desenvolver, alargar e aumentar incessantemente essa organização deve ser a criação de um jornal político para toda a Rússia». Sem ele, argumentava o líder soviético, não seria possível a realização de um trabalho sistemático de propaganda e agitação múltipla.

Para Giannotti (2004, pp.156-157), na construção de uma nova hegemonia é importante a criação de instrumentos de convencimento e ação, que podem ser tanto um programa de rádio ou a criação de um jornal, quanto a ocupação de fábricas, prédios urbanos ou terras. Em um movimento simultâneo de organizar ações e difundir ideias. No entanto, enfatiza, é claro para Gramsci que a hegemonia não se conquista ou consolida apenas por meio da comunicação, já que sozinha ela não garante o convencimento e, em consequência, o consenso. Giannotti (2004, p.158) afirma que a comunicação é apenas «uma das pernas da hegemonia» que para ser alcançada demanda, ao mesmo tempo, a difusão de uma nova visão de mundo e de valores e a construção da força para garantir e firmar o novo poder.

No entanto, relacionando os conceitos de contra-hegemonia com as práticas no campo comunicacional, entendemos que a contra-hegemonia se refere muito mais à imprensa alternativa, sindical e partidária de esquerda do

que aquela elaborada no interior dos movimentos populares e grupos de base eclesiais e de trabalhadores, desenvolvida, sobretudo nas décadas de 1970 e 80.

Depoimentos dos entrevistados para esse estudo dão conta de visões diferenciadas neste sentido: a dos intelectuais, profissionais, algumas lideranças e a das pessoas «comuns» envolvidas em tais experiências de comunicação popular. Enquanto os intelectuais acenam para a derrubada de governo e tomada de poder, no caso a ditadura militar, rumo ao socialismo, os militantes dos movimentos populares estão preocupados em resolver os problemas do dia a dia de suas comunidades, bairros; assim como os trabalhadores em melhorar suas condições de trabalho e salário. É o que constata o Anizio Batista de Oliveira, contemporâneo de Vito Giannotti, militante da Oposição Metalúrgica de São Paulo e cofundador do Centro de Pastoral Vergueiro (CPV):

Naquela época, os nossos boletins, que iam para as portas de fábrica, quase semanalmente, eram mais em termos de lei, de direitos do trabalhador. Não tinha nada de política, tomada de poder. Isso era mais os clandestinos, o pessoal do PCB que tinha a Voz Operária.

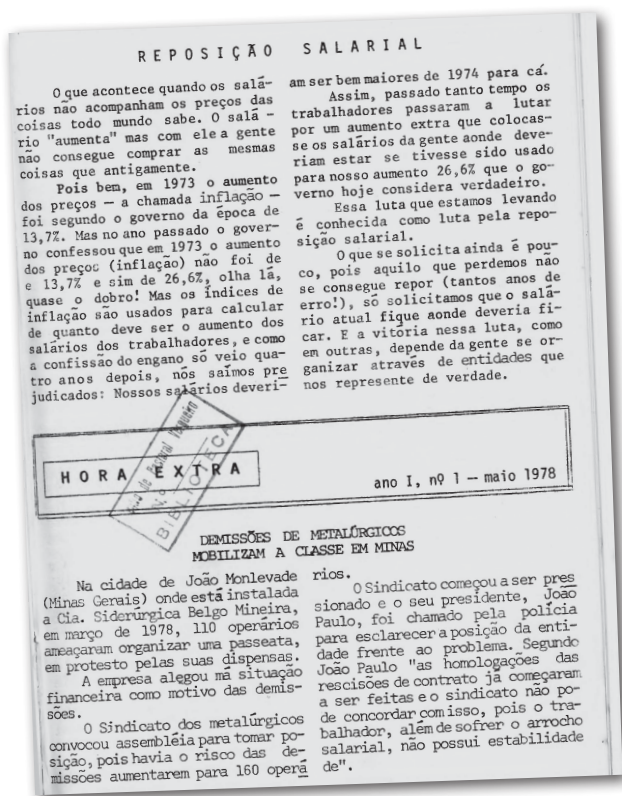


FIGURA 34
Boletim «Hora Extra»,
1978, acervo CPV.

Como destaca Waldemar Rossi, nos boletins que os operários da Oposição Sindical Metalúrgica elaboravam para distribuir nas fábricas, posteriormente com o apoio do CPV: «a gente não fazia a pregação da luta armada, não havia condição de colocar naquele tempo a luta pelo socialismo, uma linguagem que ainda não cabia na agenda».

O conteúdo das publicações, lembra Rossi, priorizava a realidade de exploração do trabalho, depois o papel dos pelegos contra a luta e a organização dos trabalhadores, a necessidade de se organizar pequenos núcleos clandestinos dentro das fábricas, denunciava a ditadura, o arrocho salarial, o fim da estabilidade no emprego, a introdução do FGTS, «saía alguma coisa no combate ao capitalismo, em cima daquilo que o trabalhador podia entender, era a linguagem possível da época».

Além do que, ressalta Waldemar Rossi, «a maioria da classe trabalhadora que se formava com a migração era o pessoal que vinha em busca de trabalho, de salário, de décimo terceiro, férias, assistência médica», e que se configurava no público dos materiais de comunicação. «Era para isso que eles vinham, não estavam imaginando um processo de ruptura com o sistema capitalista, nem entendiam a ditadura militar», garante.

Enquanto religioso, afirma o ex-padre, Carlos Strabeli, cofundador do CEMI, «a gente tinha um horizonte histórico que era o socialismo, que se aproximava mais da nossa utopia maior que era o Reino de Deus, baseado na Igreja de Medellín». Utopia que, como dizia o jornalista Eduardo Galeano, «quanto mais você se aproxima, mais ela fica longe, o horizonte que você nunca alcança, mas que te faz caminhar, que te faz fazer coisas».

Na época, afirma Strabeli, ele e «os amigos de luta» trabalhavam na perspectiva de uma sociedade socialista, «com todas as contradições que o socialismo trazia na época. Capitalismo: absolutamente não! Era isso que movia a gente». Preocupação e perspectiva que não aparecem nos depoimentos concedidos à autora por lideranças e militantes dos movimentos populares e das Comunidades Eclesiais de Base que protagonizaram a experiência do Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista. Nem tampouco nos materiais de comunicação popular, que, em sua maioria, conclamavam para a construção do Reino de Deus – de justiça, amor e fraternidade – já na Terra, configurado na luta por uma nova sociedade.

5. Comunicação popular, o cotidiano e a cultura

A base da comunicação popular é fundamentalmente o cotidiano das pessoas pertencentes às classes subalternas, a partir do qual se faz a leitura da realidade que as cerca, enquanto estratégia de sobrevivência para driblar as diversidades do poder. Ao abordar temas locais ou específicos, a comunicação popular, segundo Cicilia Peruzzo (1998, p.157), desperta o interesse do seu público, por seu conteúdo e personagens terem relação direta com a vida concreta das pessoas, «o que leva a incrementar o processo de construção das identidades e de cultivo dos valores históricos e culturais».

Condizente com sua perspectiva de classe, para Escobar (2012, p.16), o trabalhador, sua luta, sua percepção das relações sociais injustas constituem a fonte primária fundamental desse modelo comunicacional que se desenvolveu nas décadas de 1970 e 80, «pois ele [o trabalhador], a sua organização, a sua classe, era o sujeito, o emissor privilegiado da comunicação popular, dirigida horizontalmente e em duas vias para seus iguais, tendo na outra ponta ele próprio enquanto classe» (ESCOBAR, 2012, p.16).

Agnes Heller (2000, pp.20-21), afirma que a vida cotidiana está no centro do acontecer histórico, é a «verdadeira essência da substância social», porque ela é a vida do indivíduo, que é ser particular e genérico ao mesmo tempo. Isto porque, segundo a autora, embora suas motivações sejam particulares, o indivíduo é genérico na medida em que é produto de suas relações, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano, da «consciência de nós». Citando Georg Lukács, ela enfatiza que se trata do «homem inteiro», que intervém na cotidianidade, em um processo de homogeneização, que passa pela completa suspensão do particular-individual em direção ao humano-genérico (HELLER, 2000, p.28).

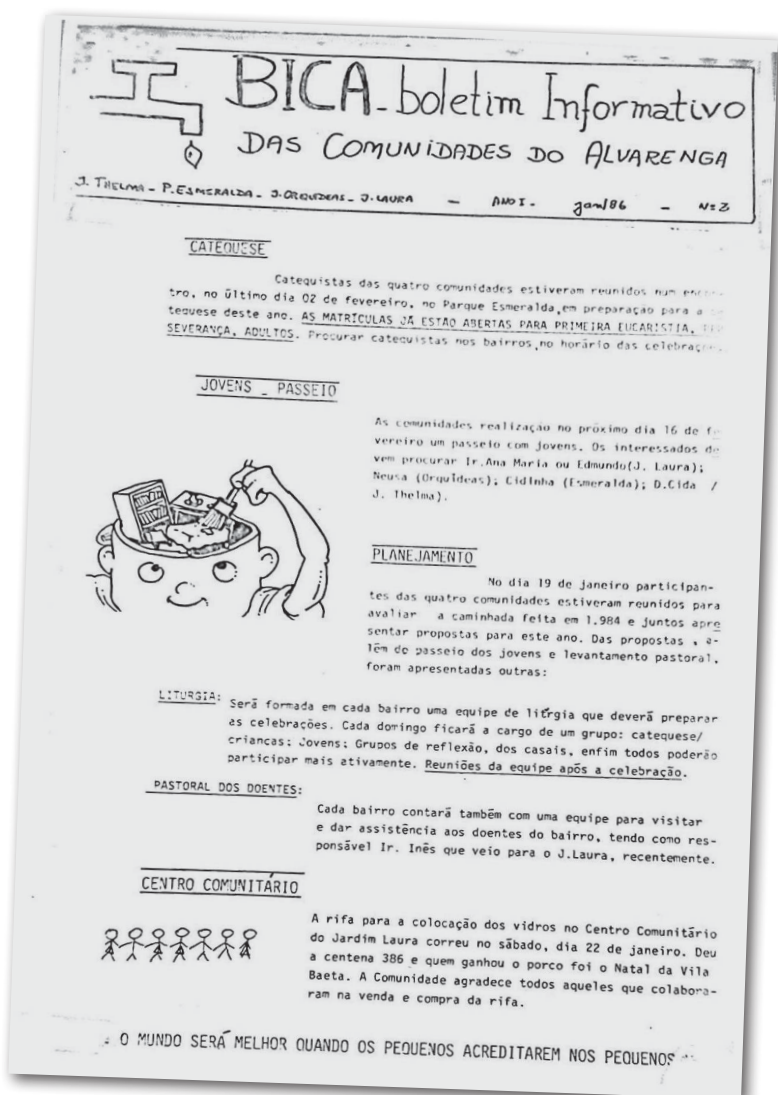
É no meio dessa vida cotidiana e sua dialeticidade que se desenvolve a comunicação popular, num processo de invenção do cotidiano, que segundo Michel de Certeau (1998, pp.59-106) se dá graças ao que ele chama de «artes do fazer», «astúcias sutis» e «táticas de resistência» adotadas pelos mais fracos, representados pelo «homem ordinário», o «herói comum» que «é o murmúrio das sociedades».

Certeau assegura que «a tática é a arte do fraco [...] determinada pela ausência do poder», que se concretiza em maneiras de fazer, definidas por ele como práticas pelas quais os indivíduos se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural, não se deixando aprisionar ou dominar por uma linguagem que pertence a uma sociedade estruturada

em papéis abstratos. A tática utiliza «as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém está. É astúcia» (CERTEAU, 1998, p.101).

Em um dos boletins discutido e definido por participantes da Comunidade Santa Luzia, no Jardim Thelma, em São Bernardo do Campo (SP), da qual participamos nos anos de 1980, uma frase de rodapé traduzia bem esta astúcia sutil e tática de resistência de que fala Certeau: «O mundo será melhor quando os pequenos acreditarem nos pequenos». Ou ainda na palavra de ordem proclamada durante a procissão pelas ruas do bairro no dia da santa padroeira: «Santa Luzia, abre os olhos do povo».

FIGURA 35
«BICA - Boletim Informativo das Comunidades do Alvarenga São Bernardo do Campo», 1986, acervo pessoal da autora



José Salvador Faro (2011, p.111) lembra que, para Michel Certeau, as pessoas são astutas por si mesmas, pelos mecanismos de sobrevivência que se utilizam para «driblar as adversidades do poder, seja ele o simbólico ou o concreto», e que «nos assoberba a vida como uma sombra». Assim, re-interpretam o mundo e inventam o cotidiano, «a partir do aguçamento da sensibilidade que se transforma em território movediço de gestos, palavras, posturas subjetivas, a recusa ao hegemônico».

Segundo Faro (2011, p.111), tais manifestações não se dão ao acaso, mas são construídas «em torno de experiências incorporadas no contato com o real e [...] na sensibilidade que esse mesmo real desperta ou estimula». E cita como exemplos as inúmeras alternativas «indisciplinadas» dos anos de 1970, no Brasil, «que se confrontaram com o autoritarismo e em torno das quais criou-se uma complexa teia de releituras do quadro político».

Ao analisar artigo de Jarbas Maciel⁵⁵ sobre o Sistema Paulo Freire, Rosa Maria Dalla Costa (2014) enfatiza a atualidade do pensamento freiriano, após 51 anos de sua publicação. Como lembra, Freire amplia a visão de comunicação da época, baseada nos pensamentos frankfurtiano e funcionalista, e traz um conceito que articula as dimensões antropológica e social implicadas no processo comunicacional. Assim, tanto a educação como a comunicação ganham sentido no contexto cultural em que ocorrem, fundamentação que passou a predominar principalmente na América Latina a partir dos anos de 1980, «a cultura enquanto determinante de sentido social» (COSTA, 2014, p.134).

Tendo como mote «O Homem diante do mundo da natureza e do mundo da cultura», o Sistema Paulo Freire, segundo Maciel (apud COSTA, 2014, p.134), enfatiza a relação entre educação, cultura e comunicação:

[...] o homem, dotado de consciência, põe-se a refletir sobre a realidade e produz conhecimento, ao comunicá-lo – se relaciona, porque é um ser de relações – educa. Além de conhecer a natureza, age sobre ela. Ao comunicar aos outros a transformação que operou sobre a natureza, faz cultura. Portanto, sem comunicação, entre os seres humanos, não há cultura, o que leva o autor a afirmar «a comunicação é o sopro que dá a vida à cultura».

⁵⁵ Trata-se de uma releitura que a autora faz do texto do professor Jarbas Maciel, intitulado «A fundamentação teórica do Sistema Paulo Freire», publicado em 1963, pela Revista de Cultura da Universidade de Recife. Sistema que se inicia na alfabetização infantil, segue para a de adultos e se insere nos círculos de cultura, culminando na criação do Instituto de Ciências do Homem e do Centro de Estudos Internacionais, da Universidade de Recife.

Contra-pondo-se ao que chama de «visão hegemônica norte-americana» de estudar os efeitos dos meios de comunicação de massa sobre o receptor, Jesús Martín-Barbero (2000, p.154) destaca que «entre estímulo e resposta há um espesso espaço de crenças, costumes, sonhos, medos, tudo o que configura a cultura cotidiana [...] a vida festiva, lúdica, familiar, religiosa», o que denomina mediações. Segundo o autor, lograr dimensionar a importância dos meios «em si mesmos», sem considerar «essa bagagem de mundo, da vida, da gente, é estar falsificando a vida para que caiba no modelo dos estudos dos meios» (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.154).

Essa cultura, de acordo com Martín-Barbero (2000, p.157), não é entendida apenas como a sociologia a define, «aquelas atividades, aquelas práticas, aqueles produtos que pertencem às belas artes e às belas letras, à literatura». Mas, na concepção antropológica «ligada às suas crenças, aos valores que orientam sua vida, à maneira como é expressa sua memória, os relatos de sua vida, suas narrações, e também a música, atividades como bordar, pintar [...] Isso é cultura, seja bom ou mal». Neste sentido, a cultura se impõe como mediação social da comunicação com o popular.

Para Berger (1996) a questão popular desemboca tanto no campo da cultura como da política. Assim, afirma, a mediação da cultura e da política é parte do processo de comunicação que, por sua vez, «dá identidade aos movimentos sociais e permite a interregulagem dos diversos interesses e, então, destes com a sociedade» (BERGER, 1996, p.74).

6. Comunicação popular: movimentos populares

Segundo Beatriz Dornelles (2007, p.2), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) deram início, no final dos anos de 1960, na América Latina, ao que ela chama de «novo fazer popular [...] formando uma rede de comunicação popular». Comunicação esta produzida a partir da realidade e da discussão de problemas da comunidade, de religiosos ou não, que se ampliavam para debates sociais e políticos.

O processo de comunicação que se dá no interior da CEBs baseia-se no método ver, julgar e agir, como já abordamos no capítulo anterior, implantado pelo cardeal Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária Católica, a JOC, em 1912, na Bélgica. Por meio dele, os participantes levavam para as reuniões e encontros os problemas da comunidade, do bairro, do trabalho, da terra – necessidade de emprego, melhores salários, transporte, educação, creches, saneamento básico, moradia, posse de terra, títulos de

prioridade etc. (ver); e, à luz da Bíblia, a Palavra de Deus, buscam as causas e as consequências desses problemas (julgar); e, em um terceiro momento, o grupo traça uma estratégia de ação (agir) (PUNTEL, 1994, p.232).

Neste último estágio do processo, a conscientização ganha seu espaço no seio do projeto libertário e a comunicação se expressa numa variedade de formas: jornais, em geral mimeografados, murais, cartazes, desenhos, audiovisuais, vídeo, música, poesia, relatos, petições a serem encaminhadas às autoridades, enfim (PUNTEL, 1994, p.237).

Ao desenvolver a conscientização dos seus membros, através de um processo participativo de comunicação (ver, julgar e agir), as CEBs dão origem a muitos movimentos populares, «que, a longo prazo, terão influência no contexto sócio-político» (PUNTEL, 1994, p.239).

A contribuição das CEBs, na visão de Cicilia Peruzzo (2004a, p.52), se dá, sobretudo nos anos de 1970 e 80, período de emergência dos movimentos sociais, somando-se a outros grupos ligados à Igreja Católica, mais precisamente aos setores identificados à opção preferencial pelos pobres. Orientação que a Igreja adota a partir do Concílio Vaticano II, realizado de 1963 a 1965, e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em Medellín, na Colômbia, em 1968, e se confirma na Conferência de Puebla, no México, em 1979.

Segundo Eder Sader (1988, p.198), ao acompanhar a história dos diversos tipos de organização popular na Grande São Paulo, na década de 1970, «nos defrontamos quase sempre com a presença da Igreja Católica». O que se dá, como justifica o autor, por meio de:

[...] sua rede de agentes pastorais e suas estruturas de funcionamento; com as matrizes discursivas de contestação, mescladas nas práticas concretas onde se encontraram; muitas vezes até com as mesmas pessoas circulando de um movimento para o outro (SADER, 1988, p.198).

Entre esses movimentos, Regina Festa (1986, p.14) destaca o Movimento do Custo de Vida, que surge em 1973 na periferia de São Paulo, mais precisamente na Zona Sul da cidade, onde proliferavam áreas enormes de favelas, ocupadas por subempregados e grande contingente de operários migrantes e suas famílias, em sua maioria, trabalhadores no parque industrial do ABC paulista.

Como afirma a autora (1986, p.14), o movimento tem origem no interior das CEBs que integravam os Clubes de Mães da Paróquia de Vila Remo. A decisão das mulheres de escrever uma carta às autori-

dades reclamando contra o custo de vida – resultado da economia desenvolvimentista praticada entre 1968 e 1973, período conhecido como «milagre econômico» –, e denunciando as péssimas condições de moradia, alimentação e saúde, repercute nas diversas comunidades de base. O protesto ganha as ruas, ocupando «novos espaços de discussão e resistência explícitas» (FESTA, 1986, p.14).

Em 1978, o movimento se torna de massa e se transforma em reivindicação de caráter nacional, atingindo quase todos os estados do país. Sob a coordenação nacional da Associação das Donas de Casa, através de um abaixo-assinado de 1 milhão de assinaturas, operários e militantes políticos convocam um ato público na Praça da Sé, centro da capital paulista, que reuniu cerca de 20 mil pessoas, apesar da proibição do regime militar às manifestações públicas. Por isso, reprimida pela polícia que entrou em confronto direto com os manifestantes. Foi a primeira explosão de massa da sociedade brasileira depois de 1968 (FESTA, 1986, p.14). No processo de denúncia, reivindicação, organização e mobilização se fazem presentes os materiais de comunicação, conforme ilustração de boletins abaixo, que fazem parte do acervo do CPV e guardam a memória dessa e de outras lutas populares daquelas décadas.

FIGURA 36

Boletim «Movimento do Custo de Vida»
Região Sudeste, 1978, acervo CPV.



FIGURA 37

«Barriga Vazia», Pastoral Operária,
Americana (SP), 1984, acervo CPV.

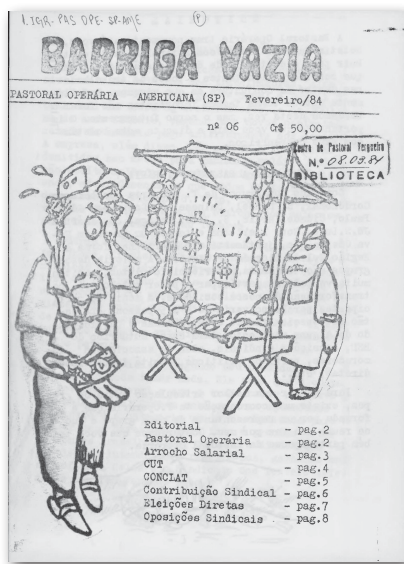


FIGURA 38
Boletim da Associação das Donas de Casa de São Paulo [s.d.], acervo CPV.



FIGURA 40
Boletim do GTME, 1988, acervo CPV.



FIGURA 39
«Pé de Moleque», Informativo da Comissão de Organização Nacional de Meninas e Meninos, [s.d.], acervo CPV.



FIGURA 41
«Sucata», informativo dos Movimentos de Transportes da Zona Leste, 1984, acervo CPV.

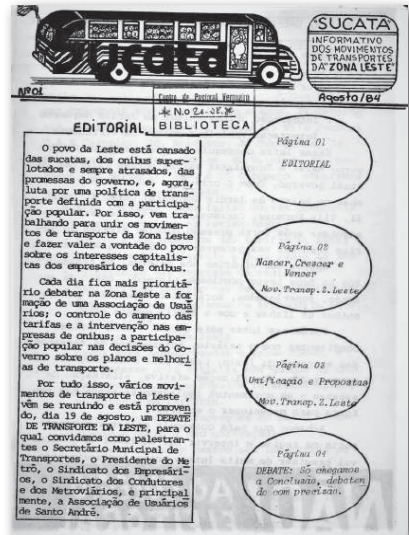


FIGURA 42
 Cartaz Romaria da Terra,
 Ronda Alta (RS), 1986, acervo CPV.



FIGURA 44
 «Documento dos Favelados sobre Terra»,
 1982, impresso pelo CPV,
 acervo pessoal da pesquisadora.



FIGURA 43
 Cartaz CUT 1º de Maio, [s.d.],
 acervo CPV.



FIGURA 45
 «Operário em construção»,
 reprodução e impressão do CPV,
 acervo pessoal da pesquisadora.



Segundo Gonzaga Motta (1987, p.46), pode-se dizer que a comunicação popular no movimento social desempenha duas funções: de apoio e de potencialização. A primeira refere-se ao auxílio à mobilização e organização, atendendo a necessidade do movimento de levar a informação a um maior número possível de pessoas, em torno de um determinado problema. A segunda diz respeito à necessidade de sensibilizar essas pessoas a participar e interessar-se pela questão, bem como mobilizá-las e motivá-las para a organização e uma ação consciente. Lembrando que a comunicação nos movimentos populares se dá por diferentes meios, que passam por conversas, reuniões, assembleias, circulares, cartas, alto-falantes, cartazes, panfletos, folhetos etc. (MOTTA, 1987, p.47).

Para atender tais necessidades populares é que se criou o CEMI em São Miguel Paulista, como conta Carlos Strabeli, «como necessidade absoluta para resolver o problema da intercomunicação que se colocou com o crescimento vertiginoso das comunidades eclesiais e movimentos populares na região, nos anos de 1970 e 80». Os movimentos sociais e populares foram e são objetos de estudos de muitos pesquisadores e por isso dispomos de uma gama de conceitos que os define, de acordo com a realidade em que se desenvolvem e linhas de pensamento acadêmico, que apresentaremos a seguir.

Embora entendamos que os movimentos desencadeados nos anos de 1970 e 80, no Brasil, abarquem diversas características identificadas nos variados estudos, optamos por nortear nossa pesquisa no conceito apresentado por Cicilia Peruzzo (2004a, p.54), que também vem ao encontro das nossas experiências. Para a autora, o movimento social popular é aquele que nasce a partir de baixo, vinculado às classes populares subalternas, que traz conteúdos emancipadores, e se organiza independente de instituições públicas e privadas, bem como de sindicatos e partidos políticos, embora possa se fortalecer com o apoio destes.

Segundo Regina Festa (1986, p.11), os movimentos sociais não surgem por acaso, sua origem está nas contradições sociais que «levam parcelas ou toda uma população a buscar formas de conquistar ou reconquistar espaços democráticos negados pela classe no poder». São essas contradições, afirma a autora que geram processos de resistência «em momentos de repressão social, de convergência histórica em momentos de acumulação de forças por parte das oposições, ou de desarticulação dessas mesmas forças», quando «as condições internas que as geraram encontram-se incapazes de articular uma alternativa histórica».

Neste sentido, pode-se dizer que a comunicação popular, desenvolvida, sobretudo no referido período, em que vigorava a ditadura militar, integra o conjunto dos processos de resistência, a que se refere Festa (1986, p.11).

Como lembra Peruzzo (2013, p.76), no Brasil sempre existiram movimentos sociais de diferentes matizes, sendo que nas últimas décadas, desde a era pós-ditadura, eles podem ser agrupados em categorias de acordo com os fatores que os motivaram ou orientam sua ação.

Entre esses, a autora (2013, p.76-77) destaca: os movimentos vinculados a melhorias das condições de trabalho e de remuneração; os de defesa dos direitos humanos relativos a segmentos sociais, como gênero, raça, idade, cor; os voltados a solucionar problemas gerados pelas desigualdades, referentes a transporte, terra, moradia, saúde, lazer, meio ambiente, paz, contra a violência, defesa dos animais etc.; e aqueles de caráter político-ideológico voltados à luta por participação política, por democracia, mudança de regime, enfim.

Os movimentos sociais representam estruturas novas que podem contribuir na formação de «um duplo poder», afirma a autora. Em suas palavras:

São criações da sociedade civil, que a vão democratizando, exercendo um papel do qual os canais tradicionais de representação não estavam dando conta. Além do mais, não tiram espaços destes, mas, pelo contrário, podem somar esforços com eles. São depositários de experiências da democracia direta, surgindo, talvez, para complementar a democracia representativa (PERUZZO, 2004a, p.69).

De acordo com Maria da Glória Gohn (2011, p.342), no final da década de 1970 e parte dos anos 80, no Brasil e em outros países da América Latina, destacaram-se os movimentos sociais populares articulados por grupos de oposição às ditaduras militares, sobretudo por movimentos de base cristãos, inspirados na Teologia da Libertação. Movimentos que, segundo a autora, contribuíram de forma decisiva, «via demandas e pressões organizadas», na conquista de direitos sociais, inclusive inseridos em forma de leis na Constituição Federal de 1988.

A ideia que se tinha quando se falava de «novos» movimentos sociais, nos eventos acadêmicos, no final da década de 1970, segundo Gohn (2004, p.281), é de que se tratava de movimentos sociais populares urbanos, vinculados às práticas da ala progressista da Igreja Católica. Denominação, como diz a autora, que se contrapunha aos ditos «já velhos» movimentos, «expressos no modelo clássico das sociedades amigos de bairros ou associações de moradores», e com ênfase na questão da autonomia expressa nas novas ações. De um lado, em relação ao Estado autoritário e, de outro, às práticas populistas e clientelistas presentes nas associações de bairro,

sindicatos e outras instituições corporativistas (GOHN, 2004, p.282).

Em sua tese de doutorado, Christa Berger (1996, p.75), destaca que, entre os pesquisadores das Ciências Sociais que passam a estudar os movimentos sociais a partir da década de 1970, havia uma definição considerada consensual. Caracterizados como «novos» e «situados privilegiadamente na problemática urbana», os movimentos sociais eram definidos como formas de organização e mobilização, «inscritos como elos ativos entre os processos de reprodução social e a esfera política» (1996, p.75).

Os movimentos sociais articulam-se tanto nos processos de construção da sociabilidade quanto ao campo político, em seus conflitos, como explica Christa Berger (1996, p.75). Dualidade que pode ser reconhecida, exemplifica, nas lutas cotidianas de organizações, como as da luta das mulheres por creches, que propõem alternativas concretas de reorganização da estrutura familiar, em um contexto de problemas econômicos, e ao mesmo tempo expõem as mesmas a uma prática política. E é nisto, afirma, que consiste o «novo» que diferencia os movimentos sociais que surgem a partir da década de 1970 das experiências anteriores de mobilização e dos partidos políticos.

A ênfase na realidade urbana se dá, segundo Berger (1996, p.75) ao fato de tais práticas estarem inseridas em um contexto de relações estabelecidas pela formação capitalista, portanto, industrial. Dentre as diferentes chaves de interpretação que se tem dos movimentos sociais, a autora (1996) enfatiza a diferenciação que é feita entre lutas e movimento, concluindo que as lutas sociais, por si só, não se constituem em movimento. «É preciso que lutas específicas se articulem às questões mais gerais e deem respostas a elas» (BERGER, 1996, p.75). Para a maioria dos estudiosos, afirma, os movimentos sociais inserem-se na perspectiva da luta de classes.

De modo geral, nos anos de 1970 e início dos 80, segundo Gohn (2004, p.282), predominou a análise de cunho marxista dos movimentos sociais. Nesta linha, Manuel Castells (2012, p.209-230) os define como alavancas da mudança social. Surgindo normalmente de uma crise nas condições de vida insuportável à maioria das pessoas e que move uma profunda desconfiança em relação às instituições políticas da sociedade. Esses dois aspectos induzem as pessoas a tomar seus assuntos nas mãos, «participando em ações coletivas diferentes dos canais institucionais prescritos, para defender suas reivindicações e, em última instância, mudar os governantes» (tradução nossa).

Para Maria da Glória Gohn (2011, p.335), movimento social são ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam formas distintas da população se organizar e expressar suas demandas. Formas que na ação concreta podem adotar diferentes estratégias, que vão desde a simples denún-

cia, à pressão direta, por meio de marchas, mobilizações, concentrações, distúrbios à ordem estabelecida, atos de desobediência civil, ou as pressões indiretas.

Representam forças sociais organizadas que aglutinam as pessoas não como «força-tarefa», mas como «campo de atividades e experimentação social». Constituindo e desenvolvendo, segundo ela, o chamado empoderamento de atores da sociedade civil organizada e criando identidades para grupos antes dispersos e desorganizados (GOHN, 2011, p.336).

A existência dos movimentos sociais, segundo Berger, decorre de uma distribuição desigual de bens produzidos socialmente, a qual «demanda um tipo de organização cujo objetivo é reivindicar». Neste sentido, a cultura dos movimentos sociais é a «do conflito e da solidariedade; da carência, da escassez, da falta», sendo essa cultura que «subsidiaria a possibilidade da reunião e a capacidade da rebelião» (BERGER, 1996, p.74).

De acordo com Miguel Arroyo (2003, p.37), os movimentos sociais nos remetem ao perene da condição humana, ou seja, a terra, o lugar, o trabalho, a moradia, a infância, a sobrevivência, a identidade e diversidade de classe, idade, raça ou gênero. Eles se alimentam das velhas e tradicionais questões humanas «não respondidas» e retomam as velhas lutas no que se refere aos direitos humanos mais elementares «perenes não garantidos pelas novas tecnologias, nem pelo instrumental, nem pela sociedade do conhecimento [...] e tantas outras promessas da modernidade e do progresso» (ARROYO, 2003, p 38).

Assim, afirma o autor, os movimentos sociais «geram um saber e um saber-se para fora [...]». Os sujeitos que deles participam «vão sendo munidos de interpretações e de referenciais para entender o mundo lá fora, para se entender como coletivo nessa <globalidade> [...] de saberes, valores, estratégias de como enfrentá-lo» (ARROYO, 2003, p 39).

Para Gohn (2011, p.336), os movimentos sociais são portadores da experiência «que não advém de forças congeladas do passado [...] embora este tenha importância crucial ao criar uma memória que, quando resgatada, dá sentido às lutas do presente». Mas experiência que se recria, cotidianamente, diante das situações adversas que enfrentam.

Os vários estudiosos fazem ainda uma diferenciação conceitual entre movimento social e popular, como abordamos a seguir. Na prática, no contexto das comunidades de base em que atuamos nos anos de 1980, os termos se confundiam e se conformavam na palavra «luta», perpassando por todo tipo de manifestações, seja de reivindicação por melhores condições de vida e de trabalho, seja de solidariedade, de protesto, de resistência, de gênero, enfim. O que pode ser constatado no conteúdo das produções comunicacionais produzidas no âmbito dessas comunidades e dos movimentos dos quais seus

membros atuavam. Exemplos disso podem ser vistos em letras de músicas que embalavam e ilustravam as reuniões, encontros e celebrações em todo o país, como a que destacamos a seguir, de autoria do artista popular Zé Vicente:

*Igreja é povo que se organiza, gente oprimida
buscando a libertação em Jesus Cristo, a ressurreição.
O operário lutando pelo direito de reaver a direção
do sindicato. O pescador vendo a morte dos seus rios
já se levanta contra esse desacato.
O seringueiro com sua faca de seringa se libertando
das garras do seu patrão. A lavadeira, mulher forte
e destemida, lava sujeira, injustiça e opressão.
Posseiro unido que fica na sua terra e desafia
a força do invasor. Índio poeta que pega a sua vida
que canta a vida, a saudade e a dor.
É gente humilde, é gente pobre, mas é forte,
dizendo a Cristo: meu irmão, muito obrigado, pelo caminho
que você nos indicou pra ser um povo feliz e libertado.*

De forma conceitual, segundo Cicilia Peruzzo (2004a, pp.44-46), termos como movimentos sociais, movimentos populares, movimentos sociais urbanos, movimentos coletivos, movimentos sociais populares, entre outros, são usados indistintamente, o que talvez expresse sua diversidade e heterogeneidade. A autora os agrupa em sete categorias:

- **A primeira** integra os movimentos ligados aos bens de consumo como as associações (de moradores, favelados etc.) ; grupos (de mulheres, por exemplo); e comissões, que se organizam, em geral, a partir do local de moradia, em torno de reivindicações de melhorias (do transporte coletivo, coleta de lixo etc.) ou do atendimento de carências nos setores da saúde, segurança, educação, enfim.
- **Segunda:** movimentos envolvidos na questão da terra (Movimento dos Sem-Terra/MST etc.) que reivindicam a reforma agrária e acesso à terra como meio de produção de bens para a sobrevivência.
- **Terceira:** movimentos relacionados às condições gerais de vida (preservação do meio ambiente; contra a alta do custo de vida, melhores condições de moradia etc.).
- **Quarta:** movimentos motivados por desigualdades culturais (referentes à etnia – como o da cultura negra; feminista).

- **Quinta:** movimentos dedicados à questão trabalhista (sindicatos, oposições sindicais, em torno de reivindicações por salário, condições de produção, quer nas fábricas, quer nas fazendas).
- **Sexta:** movimentos voltados à defesa dos direitos humanos (contra a violação dos direitos da pessoa, contra a impunidade, tais como comissões e centros de defesa dos direitos humanos; o próprio Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos).
- **Sétima:** movimentos vinculados a problemas específicos voltados a determinados segmentos da população, como o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, associações de pais e mestres de escola privadas, associações de catadores de lixo (PERUZZO, 2004a, p.44-46).

Camacho (apud PERUZZO, 2004a, p.46) aponta diferenças entre movimentos sociais e movimentos populares, lembrando que há movimentos sociais que representam os interesses do povo, bem como há aqueles que reúnem setores dominantes do regime capitalista, que não se interessam em questionar «de modo absoluto», nem em «transformar totalmente» as estruturas de dominação. Já que, segundo o autor, são beneficiados pela manutenção de tais estruturas, [...] interessam-se em questionar fragmentariamente a ordem social e propõem reformas parciais» (apud PERUZZO, 2004a, p.46), como por exemplo os movimentos empresariais e patronais. Como mostram também os movimentos sociais recentes convocados por setores da burguesia nacional que, longe de proporem uma transformação política e social que beneficie o conjunto da população, se limitam a defender reformas que vão ao encontro dos seus interesses de classe. Neste sentido, Gohn (2004, p.275) situa o movimento popular como uma parcela dos movimentos sociais.

Já, Cílicia Peruzzo (2013, p.75) afirma que há uma diferenciação conceitual entre movimento social, «mais amplo», e movimento popular, «aquele orgânico às classes populares [...] subalternas» e que «portam conteúdos emancipadores». Os movimentos sociais populares, lembra a autora (2004a, p.54), nascem a partir «de baixo» e se organizam «por fora e independentes» de instituições públicas e privadas, assim como dos meios tradicionais de participação – sindicatos e os partidos políticos –, «preenchendo um vazio deixado por eles enquanto canais institucionalizados» e, ao mesmo tempo «abrindo-se à confluência dos interesses da sociedade». No entanto, como enfatiza Eder Sader (apud PERUZZO, 2004a, p.54), «os movimentos sociais não substituem os partidos nem podem cancelar as formas de representação política [...]».

De maneira geral, destaca Peruzzo (2013, p.75), um movimento social

pressupõe a existência de um processo de organização coletiva e se caracteriza pela consistência dos laços, bem como por identidades compartilhadas, certa durabilidade e clareza não só no uso de táticas – mobilizadoras, comunicativas, civil judiciais etc. – mas também nas estratégias, como as que envolvem um projeto amplo de sociedade ou programas para determinados setores.

Neste sentido, protestos, revoltas, motins, por exemplo, em sua concepção (PERUZZO, 2013, p.75), não se constituem necessariamente como movimento social ou popular, por seu caráter ocasional e temporário. Bem como, adverte que não convém confundir com movimento social ou popular as organizações não governamentais, coletivos, associações e grupos, entre outras formas organizativas.

Ainda na linha da diferenciação entre movimento social e popular, Rubens Naves (2013, p.550) afirma que os movimentos sociais se fundamentam em questões de identidade coletiva, enquanto os movimentos populares se caracterizam por um alcance limitado a questões localizadas na vida cotidiana da comunidade. O autor lembra que estes últimos ocorreram, a partir da década de 1970 no Brasil, principalmente nos bairros mais pobres, com o objetivo de cobrar das autoridades providências de natureza diversas referentes à distribuição de água, coleta de lixo, à construção e abertura de vagas em creches, escola, rede de esgoto etc. Para Frei Betto (2000, pp.28-29), a diferença entre movimento social e popular está em que no primeiro caso trata-se de um movimento global das entidades, como as organizações não governamentais, cooperativas, grupos organizados etc., que atuam em torno de demandas específicas. Já, o movimento popular congrega e mobiliza o «mundo popular – assalariados, desempregados, excluídos e marginalizados», centrado em uma demanda que pode ser material ou simbólica.

Entre os movimentos populares, Frei Betto (2000, p.29) destaca os de conquista de direitos: humanos, mulheres, negros, entre outros; de resistência, a partir de uma área ameaçada de despejo, por exemplo, ou de um centro de saúde a ser fechado; de solidariedade, aos trabalhadores sem terra ou ao Timor Leste etc.; e de protesto, como aqueles contra a empresa, contra o presidente ou ainda em defesa do meio ambiente. Lembrando que a característica fundamental de um movimento popular é estar aberto a uma perspectiva estratégica com vistas à mudança social.

Neste estudo, adotamos o termo movimentos populares para nos referir às lutas organizadas das décadas de 1970 e 80, a partir dos quais a comunicação popular se desenvolve no Brasil. Em um processo de construção da história e da memória das lutas dos trabalhadores, como canal de divulgação das ações, reflexão, organização, mobilização e documentação das ações sociais.

7. Comunicação popular e a questão da participação

Segundo Cicilia Peruzzo (2008, p.368), uma das características essenciais da comunicação popular que tem sua origem nos movimentos populares dos anos de 1970 e 1980 é a questão participativa voltada para a mudança social. Participação que pode significar desde o mero «assistir» até o pleno «tomar parte ativamente» (PERUZZO, 2004a, p.73).

De acordo com Juan Diaz Bordenave (1983, p.30-33) há vários níveis e graus de participação em um grupo ou organização, que determinam o controle dos membros sobre as decisões, bem como a importância das decisões, a cuja elaboração têm acesso. O menor é o da informação, quando os dirigentes informam as decisões tomadas. Um mais avançado é aquele em que os envolvidos elaboram medidas a serem aceitas ou rejeitadas pelos dirigentes.

Em um degrau acima está a «cogestão», na qual a administração da organização é compartilhada «mediante mecanismos de Co decisão e colegialidade» (DIAZ BORDENAVE, 1983, p.32) e os administrados exercem influência direta na eleição de um plano de ação e na tomada de decisões.

Outro grau da participação, segundo o autor (1983, p.32), é a delegação, pela qual os administrados têm autonomia em campos antes reservados aos administradores. Mas é a autogestão o seu grau mais elevado, no qual o grupo «determina seus objetivos, escolhe seus meios e estabelece os controles pertinentes, sem referência a uma autoridade externa» (DIAZ BORDENAVE, 1983, p.33).

A participação, destaca Diaz Bordenave (1983, p.16), tem duas bases que se complementam: a afetiva, quando a pessoa participa porque sente prazer em fazer coisas com outros, e a instrumental, porque «é mais eficaz e eficiente que fazê-las sozinhos». Bases que devem se equilibrar para não torná-la puramente «consumatória», quando as pessoas não priorizam a obtenção de resultados, ou ser usada apenas como instrumento para atingir objetivos. Do ponto de vista dos setores progressistas, a participação viabiliza «o crescimento da consciência crítica, fortalece seu poder de reivindicação e a prepara para adquirir mais poder na sociedade» (DIAZ BORDENAVE 1983, p.12).

Cicilia Peruzzo (2004a, p.73), lembra que a questão da participação esbarra na própria experiência histórica dos povos latino-americanos, incluindo o brasileiro, que não têm tradição nesse sentido. Condição que, aliada à reprodução de valores autoritários e à falta de conscientização política, entre outros fatores, dificulta a concretização de um grau de participação mais elevado das pessoas em quaisquer setores da vida nacional. «Nossas tradições e nossos costumes apontam mais para o autoritarismo

e a delegação de poder do que para o assumir o controle e a corresponsabilidade na solução dos problemas» (PERUZZO, 2004a, p.74).

A participação «não é dada, é criada. Não é dádiva, é reivindicação. Não é concessão, é sobrevivência [...] precisa ser construída, forçada, refeita e recriada», de acordo com Pedro Demo (apud Peruzzo, 2004a, p.75). Neste processo, lembra a autora, destaca-se a formação e a prática dos movimentos populares, que surgem das bases, que são independentes da estrutura de poder do Estado, abrindo espaço para a democratização da sociedade.

A partir das abordagens conceituais em torno desse tema, Peruzzo (2004a, p.78) engloba a participação popular em três diferentes modalidades: a passiva, a controlada e a participação-poder, lembrando que uma não exclui a outra e nem obedecem necessariamente a uma ordem cronológica, porque se concretizam dialeticamente. Na primeira modalidade, explica Cicilia Peruzzo (2004a, pp.78-79), a pessoa delega poder a outros, assumindo uma posição de submissão e conformismo e favorecendo a imposição das decisões de cima para baixo. Já, a participação controlada pode ser detectada na relação com o poder público e mesmo com as lideranças das organizações, marcada pela manipulação e controle de poder em detrimento do conjunto da população. A terceira modalidade se baseia em processos que favorecem «a participação democrática, ativa e autônoma, propiciando [...] o crescimento das pessoas ou das organizações coletivas enquanto sujeito» (PERUZZO, 2004a, p.81).

A participação-poder, em suas palavras:[...] não é passiva nem manipulada, apesar de por vezes ser limitada, no sentido de não atingir todas as instâncias da estrutura política ou não abarcar todas as decisões. O exercício do poder é partilhado. (PERUZZO, 2004a, p.81). São expressões do poder-participação a cogestão e a autogestão. A cogestão, segundo Peruzzo (2004, p.82), é entendida como coparticipação ativa no gerenciamento de uma instituição, associação sem fins lucrativos, empresa, ou órgão público, mas com limitações no acesso ao poder e a sua partilha. Embora o poder seja descentralizado, as decisões centrais permanecem nas mãos das cúpulas, sem alterar sua estrutura central.

Já a autogestão é resultado da participação direta da população nas associações e nos órgãos do poder, ou dos trabalhadores nas empresas, no que se refere à tomada de decisões. Trata-se da estrutura básica da sociedade socialista, na qual a tomada das decisões fundamentais está nas mãos das assembleias organizadas e conselhos de auto-gestão, com membros escolhidos livremente «responsáveis por seu eleitorado, demissíveis, sujeitos à rotatividade e sem privilégios materiais» (PERUZZO, 2004a, p.84). Exemplo desse tipo de experiência no Brasil, lembra ainda Peruzzo (2004a, p.110), foram os quilombos, como o dos Palmares, no século XVII, que durou de 1601 a 1694.

Embora haja críticas entre os entrevistados para esse estudo no que se refere à participação dos envolvidos na gestão, sobretudo no caso do CEMI, há todavia unanimidade entre eles em reafirmar o propósito dos seus fundadores na formação da consciência crítica e compromisso dos militantes com a transformação social e no fazer comunicativo.

Neste sentido, apesar de criticar a forma como a coordenação do CEMI centralizava as decisões, sob as orientações do bispo, Roberto de Oliveira, por exemplo, destaca como positiva a existência de grupos de comunicação nas paróquias e nas comunidades, «que era bom e fruto desse trabalho».

Exemplo de participação popular na elaboração e na gestão de projeto foi a experiência da Rádio do Povo, na Vila Nossa Senhora Aparecida, inserida região episcopal de São Miguel, que detalharemos mais adiante.

No contexto da comunicação popular, podemos dizer que a participação se expressa, como define Bordenave, em seu caráter de processo coletivo transformador «às vezes contestatório», no qual «os setores marginalizados se incorporam à vida social por direito próprio [...] conquistando uma presença ativa e decisória nos processos de produção, distribuição, consumo, vida política e criação cultural» (DIAZ BORDENAVE, 1983, p.20).

De modo geral, as experiências de comunicação popular, segundo Washington Uranga (1989, p.120), representam espaços onde «efetivamente o povo, setores dominados, através de uma genuína participação, consegue explicitar parte de seu projeto utópico». Neste modelo comunicacional, a produção da mensagem «corre por conta dos próprios grupos, das comunidades, dos sindicatos e organizações de base» por meio de uma linguagem própria diferente do estilo e formato comercial (URANGA, 1989, p.120).

Na comunicação popular, a elaboração da mensagem se dá «a partir e como parte da mesma prática», vinculada diretamente «com o real, com o histórico-político», explica Uranga, destacando ainda:

O produto cultural que surge com a prática da comunicação popular reúne, junto aos elementos do projeto utópico de sociedade, claras referências à história do povo elaboradas pelo mesmo grupo e as mediações políticas são submetidas à comunidade. O grupo é quem cumpre a função de mediador entre a utopia e o dinamismo político (URANGA, 1989, p.123).

Referindo-se às diversas formas de comunicação promovidas e incentivadas pelo CEMI junto às comunidades e movimentos populares – jornais, cartilhas, música, audiovisuais, teatro, rádio etc. –, Angelina Apare-

cida dos Reis Camilo assegura que na época em que ainda se vivia sob o regime militar, o centro de São Miguel deu condições ao povo de «gritar, falar, fazer... mesmo àqueles que não tinham consciência política».

No seu processo de constituição, os movimentos populares, lembra Cicilia Peruzzo (2004b, p.2), descobriram a necessidade de se apropriarem das técnicas de produção jornalística e radiofônica, das estratégias de relacionamento público etc. Bem como da utilização da comunicação – desde as formas grupais e individuais até os meios tecnológicos – «como uma necessidade, ou seja, como canais importantes para se comunicarem entre si e com seus públicos», na perspectiva de se fortalecer e realizar os objetivos propostos (PERUZZO, 2004b,p.2).

Entre as principais características desse processo comunicacional, que se dá no interior dos movimentos populares, Peruzzo (2004b, p.3) destaca a opção política de colocar os meios de comunicação a serviço dos interesses populares; a transmissão de conteúdos a partir de novas fontes de informações – do cidadão comum e de suas organizações comunitárias –; a comunicação é mais que meios e mensagens, «pois se realiza como parte de uma dinâmica de organização e mobilização social».

Além disso, tal processo «está imbuído de uma proposta de transformação social e, ao mesmo tempo, de construção de uma sociedade mais justa»; abrindo possibilidade para a participação ativa do cidadão comum «como protagonista do processo» (PERUZZO, 2004b, p.3).

Trata-se de uma outra comunicação, por envolver diversos setores das classes subalternas – moradores de uma determinada localidade desassistidos em seus direitos básicos à educação, saúde, transporte, moradia, segurança etc.; trabalhadores urbanos e do campo; mulheres; homossexuais; defensores da ecologia; negros; cidadãos sem terra interessados em produzir meios para sua própria subsistência etc. (PERUZZO, 2004b, p.3).

Comunicação essa que, segundo a autora, não chega a ser uma força predominante, mas que desempenha papel importante para a «democratização da informação e da cidadania», tanto no que se refere à ampliação do número de canais de informação e inclusão de novos emissores, como no fato de se constituir em um processo educativo, «não só pelos conteúdos emitidos, mas pelo envolvimento direto das pessoas no quefazer comunicacional e nos próprios movimentos populares» (PERUZZO, 2004b, p.3).

Nessa linha, embora considere a importância da comunicação que se desenvolveu no âmbito das comunidades e movimentos, nos anos de 1970 e 80, Aldo Escobar afirma que ela não foi determinante para as mudanças político-sociais que se deram no período. No seu entender, a

comunicação de modo geral nunca é determinante, «ela difunde as coisas». Naquele momento histórico, avalia, ela serviu para o movimento organizado se comunicar com todas as outras manifestações. «Mas o que mudou a situação foi o movimento social organizado», garante.

A prática de participação na produção de bens culturais populares, como afirma Uranga (1989, p.124), se traduz como «experiência libertadora do discurso dominante». Neste sentido, na comunicação popular, os setores marginalizados da sociedade «se autorreconhecem como protagonistas, descobrem suas capacidades e aptidões e desenvolvem outras potencialidades» (URANGA, 1989, p.125). Em suas palavras:

Compartilhar a elaboração de mensagens que são dirigidas ao conjunto social exige na comunicação popular um desenvolvimento peculiar da coerência de grupo, uma maior integração entre seus membros que atravessa em muitos casos o processo do debate, a confrontação e a dissidência não sempre com resultados vitoriosos, mas que ajuda no crescimento pessoal e comunitário e se converte em escola de participação (URANGA, 1989, p.126).

O autor enfatiza ainda a importância que a comunicação participativa exerce no sentido político global, enquanto elemento «gerador da consciência crítica, reassegurado constantemente para não perder de vista o horizonte da utopia» (URANGA, 1989, p.126). Utopia que no interior das comunidades de base se configurava como o projeto do Reino de Deus, a nova sociedade, a sociedade justa, fraterna e igualitária, buscada e cantada, como nos versos que se seguem, de autoria de Vera Lúcia Nascimento:

*Irá chegar um novo dia, um novo céu,
uma nova terra, um novo mar. E nesse dia os oprimidos,
numa só voz, a liberdade irão cantar.
Na nova terra, o negro não vai ter corrente e o nosso índio
vai ser visto como gente. Na nova terra, o negro, o índio,
o mulato, o branco e todos vão comer no mesmo prato.
Na nova terra, o fraco, o pobre e o injustiçado serão juízes
deste mundo de pecado. Na nova terra, o forte, o grande
e o prepotente irão chorar e até ranger os dentes.
Na nova terra, a mulher terá direitos, não sofrerá
humilhações nem preconceitos. O seu trabalho todos
vão valorizar, nas decisões ela irá participar.*

Simpson Grinberg (1987, p.19) destaca como características definidoras do alternativo o controle e a propriedade coletivos do meio, assim como a confluência do princípio de participação tanto na eleição dos temas como na elaboração das mensagens, além do conteúdo «claramente aberto e antiautoritário», a ambivalência dos papéis emissor-receptor e a multidirecionalidade das mensagens. O que, segundo ele, seria uma alternativa popular por excelência, por conjugar tais «elementos democratizadores» da comunicação (SIMPSON GRINBERG, 1987, p.25).

Apesar da democracia se fazer presente em muitos movimentos populares, pondera Cicilia Peruzzo (2004a, p.126), ela não está assegurada necessariamente no que se refere à elaboração da comunicação. Neste processo, como afirma Maria Cristina da Mata (apud PERUZZO, 2004a, p.126), aparece a falta de participação, desagregação e até convicção dos envolvidos «de serem incapazes frente «aos que sabem»», além da possibilidade do exercício de «autoritarismo ou dirigismo dos mediadores, sua falta de coerência com opção assumida».

Visão compartilhada também por Uranga (1989, p.123), que chama a atenção para os deslumbramentos e paixões precoces que se possa ter em relação às experiências deste tipo de comunicação, que não são isentas de ambiguidades e contradições. Como, aliás, podemos constatar no decorrer desse trabalho, a partir dos depoimentos dos entrevistados que protagonizaram as experiências do CPV e sobretudo do CEMI. Principalmente no que se refere às críticas feitas a não participação efetiva dos envolvidos leigos na direção e gestão do CEMI, apontada como uma das causas para o encerramento de suas atividades e o conseqüente desmonte de seu acervo.

É importante ressaltar também, como afirma Mario Kaplún (1987, p.69), que assim como a chamada comunicação de massa, a comunicação participativa não é imune à ideologização pelo fato de «emanar do povo». «Nem toda comunicação gerada pelas classes populares responde aos verdadeiros interesses das mesmas». Para o autor, há que se colocar numa atitude crítica também diante das mensagens populares, dado que «muitas veiculam conteúdos desmobilizadores que contribuem para manter o dominado em sua condição de tal» (KAPLÚN, 1987, p.69). Embora nossa pesquisa documental não tenha constatado tal discrepância nos materiais acessados. Ao contrário, enfatizam a necessidade e a importância da participação, da luta pela garantia dos direitos, inclusive o de reivindicar e tomar decisões nos rumos políticos do país. O que não necessariamente se efetiva quando se trata da Igreja institucional.

Cicilia Peruzzo chama a atenção também para o fato de que, embora os conteúdos reflitam a visão de mundo de segmentos organizados das classes subalternas, nem sempre os meios de comunicação que se autodenominam

populares ou comunitários «realizam o potencial mobilizador e comunitarista», característico desse modelo de comunicação (PERUZZO, 2010, p.232). Nesta perspectiva, a participação dos envolvidos no processo comunicacional, como já apontou a Peruzzo (2008, p.368), é ponto chave para compreender o fenômeno da comunicação popular e comunitária. Conforme explica:

A participação popular na comunicação comunitária pode significar, numa gradação crescente: o simples envolvimento das pessoas, geralmente ocasional, no nível das mensagens, ou seja, dando entrevistas, avisos, depoimentos e sugestões ou cantando [...]; elaborar matérias (notícias, poesias, desenhos); compartilhar a produção global do jornalzinho, do programa de rádio etc.; tomar parte na definição da linha política, do conteúdo, do planejamento, da edição, do manejo de equipamentos. Compartilhar o processo de gestão da instituição comunicacional como um todo (PERUZZO, 2004a, p.143).

A partir da nossa experiência no campo da comunicação popular, acreditamos que a ativa e plena participação dos envolvidos é também uma utopia. Aquele desejo, que como define o jornalista Eduardo Galeano, já citado por nós, nos move e direciona, mas que está sempre no horizonte, sempre a ser alcançado, por isso não impossível. Assim, a participação é um exercício contínuo, por meio do qual as pessoas se conscientizam, se descobrem, se posicionam e decidem. No entanto, entendemos que a participação dos setores e pessoas envolvidas, em seus diferentes níveis, é também determinante entre os fatores que contribuem para o êxito ou fracasso das várias experiências comunicacionais, quer nas décadas de 1970 e 80, período de nosso estudo, quer nos dias atuais. Porque, como diz Cílicia Peruzzo (2004a, p.143), não basta «dar voz e vez», «dar voz a quem não tem voz», ou ainda «abrir os microfones ao povo», expressões e práticas propaladas e até assumidas no âmbito da comunicação popular, sobretudo nas décadas de 1970 e 80. A participação, como já vimos, implica em compartilhar o poder; não acabar com ele, já que é necessário para a organização, mas «pela participação, democratizá-lo» (PERUZZO, 2004a, p.147). Desafio que continua ainda hoje.



Centros de documentação: lugares de memória. A quem interessa os acervos?

*A memória da luta dos trabalhadores
deve ser resgatada, preservada e difundida.
A memória é a arma essencial na superação
de todas as formas de exploração.
(ESCOBAR, 2012, p.13)*

AS DÉCADAS de 1970 e 80 foram marcadas pela emergência de movimentos populares diversos que se constituíram em importantes dimensões históricas de luta de resistência à ditadura militar e de redemocratização do Brasil. Nas palavras de Eder Sader: Foram assim redescobertos movimentos sociais desde sua gestão no curso da década de 70. Eles foram vistos, então, pelas suas linguagens, pelos lugares de onde se manifestavam, pelos valores que professavam, como indicadores da emergência de novas identidades coletivas. [...] O impacto dos movimentos sociais em 1978 levou a uma revalorização de práticas sociais presentes no cotidiano popular, ofuscadas pelas modalidades dominantes de sua representação (SADER, 1988, p.26-27).

Nesse contexto, surgiram e se consolidaram os centros de documentação e comunicação popular, tais como o Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), posteriormente denominado Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro, e o Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI), como forma de potencializar e fortalecer as ações desses movimentos e comunidades eclesiais. Com bases em três pilares: conscientização, co-

municação e organização popular (COMO SE, 1978, p.1, tradução nossa).

Os centros, segundo Heloísa Cruz (2013, p.9), configuraram-se em uma «rede articulada e dinâmica», que mais do que apoio e assessoria, deve ser pensada como «dimensão ativa das formas de organização e luta daqueles sujeitos sociais». Por isso, a necessidade de serem analisados como formações culturais, espaços constitutivos do «fazer-se histórico daqueles movimentos» (CRUZ, 2013, p.10,16).

Nesta perspectiva, segundo Círcia Peruzzo (2004a, p.157), ao documentar decisões e fatos referentes aos processos de organização e de lutas dos movimentos, a comunicação popular – que se desenvolveu concomitantemente aos centros e sendo por eles promovida, entre outros atores –, contribuiu para registrar a história dos segmentos subalternos e, por conseguinte, sua memória. O CPV, por exemplo, como afirma Aldo Escobar, não foi mero depositário de documentos impressos e audiovisuais, «mas um centro de difusão da memória viva». Enquanto «agente no processo de registro das ações dos movimentos sociais, tendo como principais ferramentas a documentação e a comunicação populares» (ESCOBAR, 2012, p.1). Assim, contribuindo com a circulação horizontal da informação produzida pelos trabalhadores e para os próprios trabalhadores.

Por meio dos centros de documentação, história e memória se confundem e se complementam. Como lembra Aldo Escobar (2012, p.13), o movimento dos trabalhadores produz a comunicação em sua luta cotidiana, «que registra suas reflexões, análises, propostas, convocatórias, ações pedagógicas, de mobilização e organização, avaliações, relatórios, notícias, denúncias, derrotas, conquistas etc.». Material que é ao mesmo tempo um documento da sua ação e a sua memória, «[...] não há consciência sem memória, [...] não há memória sem a arte da luta da classe».

São jornais, boletins, panfletos, folhetos, convites para festas, reuniões, simples «mosquitinhos», enfim, uma gama de impressos de conteúdo breve, factual, denunciativos, tratados como efêmeros e sem importância, produzidos com pouca técnica gráfica e audiovisual, formam um conjunto em proporção, quantidade e representatividade de luta, em uma época, que se tornam subsídio e referência para a reconstituição histórica (ESCOBAR, 2012, p.14).

O autor (2012, p.13) enfatiza que a memória da luta dos trabalhadores deve ser resgatada, preservada e difundida, porque «é arma essencial na superação de todas as formas de exploração». Referindo-se aos acervos do CPV, alerta para a necessidade de se preservar e difundir «essa ação política documentada [...] a memória histórica da luta contra o capital, de grande valor para as ações atuais e futuras» (ESCOBAR, 2012, p.13). A

preocupação com a preservação da memória e a história das lutas populares também é enfatizada na ata de fundação do CEMI, de 15 de maio de 1983. No documento, segundo Regina Tavares de Menezes (2007, pp.42-43), um dos objetivos do centro era ser um local que preservasse e divulgasse a memória e a história de toda a produção criada pelos movimentos.

No entanto, não obstante a importância dos acervos do CPV e do que restou do CEMI, a falta de financiamento e interesse para a preservação e digitalização dos originais é uma ameaça iminente de dimensões históricas e científicas. Pois o que está em risco não são somente os documentos, mas a própria memória das lutas populares e dos trabalhadores naquele período, a história protagonizada, contada e elaborada pelos seus sujeitos através de meios próprios de comunicação. Tais acervos se configuram em memória viva dessas lutas, bem como da própria comunicação que se desenvolveu a partir delas. O que abrigam esses acervos? Qual sua importância histórica? Quais têm sido os esforços empreendidos para sua preservação e quais as perspectivas? A que se deve à falta de interesse tanto do poder público como dos movimentos sindicais e populares organizados e da própria Igreja em preservar a memória dessas lutas que marcaram momentos decisivos de participação popular nos rumos políticos e sociais do país? São questões que abordaremos neste capítulo.

1. O que se entende por memória?

Tanto os centros de documentação, tais como o CPV e o CEMI, como a própria comunicação elaborada no âmbito dos movimentos e comunidades eclesiais, tiveram, como já apontamos, importante papel na construção da história e preservação da memória das lutas populares e dos trabalhadores, nos anos de 1970 e 80. Lembrando-se que tais lutas se deram no contexto de distensão da ditadura militar, podemos afirmar a contribuição dos centros e da comunicação popular no próprio processo de redemocratização do país, assim como na formação de uma nova identidade política e social, marcada pelo direito de reivindicar direitos, de participação política e de expressão, sobretudo por meios próprios de comunicação.

O que se entende por história e memória?

Para Jaques Le Goff ([1924], 1990, p.21) a relação entre memória e história está no fato de ambas possuírem duplo significado: a história, experiência coletiva dos homens (história-realidade) e elaboração intelectual sobre ela (história-estudo desta realidade); a memória, registro e armazenamento, mas também evocação do que foi registrado e armazenado (LE GOFF, [1924], 2008, p.429).

A diferença entre a história e a memória, para Maurice Halbwachs (1990, pp.81-82), é o fato de a história se prender a calendários e fatos, sendo o seu tempo, portanto, homogêneo. A essa o autor chama de história escrita, diferente da história vivida, que, como afirma, se relaciona com a memória coletiva. Portanto, Halbwachs (1990, pp.67-71) assegura que é na história vivida que se constrói a memória. A lembrança é «uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente».

Assim sendo, entendemos que a memória preservada pelos centros de documentação é a organização sistemática da história enquanto experiência coletiva dos movimentos populares e sindicais e comunidades, vivida por seus participantes naquele período. Para Lucilia de Almeida Neves (2000, p.113), memória e história são processos sociais, enquanto construções dos próprios homens [e mulheres], com bases nas experiências individuais e coletivas «inscritas nos quadros da vida em sociedade». Assim, «a memória, como substrato da identidade, refere-se aos comportamentos e às mentalidades coletivas», na medida em que o ato de lembrar individual «encontra-se relacionado à inserção histórica de cada indivíduo» (NEVES, 2000, p.113).

Nesse sentido, afirma a autora, podem-se estabelecer duas formas de relação da história com a memória. Em suas palavras, na primeira:

A história pode ser identificada como alimento da memória e, simultaneamente, a memória pode ser tomada como uma das fontes de informação para a construção do saber histórico. Na segunda, a História assume uma dimensão específica de cultura erudita, voltada para produção de evidências e, portanto, assume uma função destrutiva da memória espontânea. No primeiro caso, pode-se inferir que a História, por ser fertilizadora da memória, acaba por contribuir para que a sociedade encontre, através da própria História, subsídios necessários ao processo inerente ao ser humano de busca de identidade. Trata-se, neste caso, das chamadas identidades sociais dos mais variados matizes e tipos: nacionais, raciais, familiares, religiosas, partidárias, culturais, ideológicas. Nesta dinâmica interrelacional, a História acaba por adquirir uma dimensão pluralista, que reconhece o homem como um sujeito duplamente ativo: construtor do próprio processo histórico e do saber crítico sobre a dinâmica da história (NEVES, 2000, p.111).

Os termos memória e história estão longe de ser sinônimos, segundo Pierre Nora (1993, p.9). A memória, afirma, é a vida, «sempre carregada por grupos vivos», portanto em permanente evolução, «aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, [...] vulnerável a todos os usos e manipulações» (NORA, 1993, p.9). Já, a história, diz, é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. O autor traça um paralelo entre uma e outra:

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une [...] há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (NORA, 1993, p.9).

Michael Pollak (1992, pp.201-202) define memória como um fenômeno construído de forma coletiva «submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes». Entre os elementos que constituem a memória, individual ou coletiva, o autor aponta os acontecimentos vividos pessoalmente ou pelo grupo ou pela coletividade, dos quais o indivíduo pertence; pessoas ou personagens; e os lugares. Critérios que caracterizam a memória como seletiva, porque nem tudo fica gravado, nem tudo fica registrado (POLLAK, 1992, p.203).

Outra característica da memória, destaca Pollak (1992, p.204), é que ela é, em parte, herdada, pois não se refere somente à vida física da pessoa, já que «sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que está sendo expressa». Assim sendo, «as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória» (POLLAK, 1992, p.204).

Quando se trata de memória herdada, segundo o autor, há uma ligação «fenomenológica» estreita entre a memória e a identidade, esta tomada no seu sentido «mais superficial [...] da imagem de si, para si e para

os outros». Pode-se dizer, afirma, que a memória, tanto individual como coletiva, é um elemento constituinte do sentimento de identidade, «na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si» (POLLAK, 1992, p.204).

Para Maurice Halbwachs (1990, p.53), há duas formas de se organizar as lembranças, ora em torno de uma pessoa definida, referindo-se à memória individual; ora no interior de uma sociedade grande ou pequena, no caso da memória coletiva. Halbwachs sublinha que, embora a memória pareça ser um fenômeno individual, ela deve ser entendida como um fenômeno coletivo e social. Neste sentido, a memória coletiva envolve as individuais, «mas não se confunde com elas».

A tarefa de coletar e preservar os materiais de comunicação produzidos no interior dos movimentos populares e operários, nos anos de 1970 e 80, foi assumida pelos centros de documentação, que, segundo Luiz Roberto Alves (1986, p.144), surgiram pela motivação das bases «em construir uma memória e usá-la para a reflexão, para o processo de conscientização». Com o apoio de setores progressistas da Igreja, a participação de intelectuais de esquerda, líderes sindicais e populares, educadores, estudantes, jornalistas, os centros passaram a ser «lugares de memória», termo forjado pelo historiador francês Pierre Nora (1993, p.21).

Nora (1993, pp.21-22) define lugares de memória em um tríptico sentido: material, simbólico e funcional, aspectos que coexistem simultaneamente. São lugares materiais por seu conteúdo demográfico, onde a memória social se fixa e pode ser apreendida pelos sentidos. São funcionais porque garantem, ao mesmo tempo, «a cristalização da lembrança e sua transmissão», têm ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas. São simbólicos porque se caracterizam por acontecimentos ou experiências vividos por grupos, onde a memória coletiva (identidade) se expressa e revela. Assim sendo, observa Nora (1993, p.21), um depósito de arquivos, por exemplo, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica.

Ainda de acordo com Pierre Nora (1993, p.13), os lugares de memória nascem e vivem do sentimento «que não há memória espontânea», por isso é preciso criar arquivos, manter aniversários, organizar celebrações, registrar atas, enfim, por não serem operações naturais. Os arquivos, assim como os museus, cemitérios, monumentos, santuários, associações, «são os marcos testemunhas de uma outra era, das ilusões de eternidade» (NORA, 1993, p.13).

Os lugares de memória são constituídos em «um jogo da memória e da história, uma interação dos dois fatores que leva à sua sobredetermina-

ção recíproca» – jogo que supõe a «vontade de memória», uma «intenção de memória» (NORA, 1993: 22), para que não se limitem a «lugares de história». Nas palavras do autor, lugares de memória são:

[...] mistos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e de morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do indivíduo, do prosaico e do sagrado, do imóvel e do móvel [...] a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho de esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial [...] os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações (NORA, 1993, p.22).

Ao recuperar o vivido, afirma Lídia Cavalcante, é à memória que a sociedade ou o indivíduo recorre para manter o passado próximo ao presente através do ato de relembrar. Desta forma, permitindo que se mantenha a vida «seja pessoal, de um grupo, comunidade, sindicato ou movimento popular». No momento em que é pronunciada, a palavra «recupera percursos, transpõe tempo e espaço e se integra às tradições, o que cria um elo entre duas categorias distintas: experiência e expectativa» (CAVALCANTE, 2004, p.53).

Acionar a memória de uma comunidade ou de pessoas, provocando suas lembranças e retirando do esquecimento episódios, fatos e personagens que não apareceram na memória oficial, «pressupõe a reafirmação do sujeito da ação, que recria e reconstrói suas diferentes identidades e possibilidades de identificação» (PERAZZO; LEMOS, 2013, p.16).

Neste sentido, o conjunto de documentos impressos e audiovisuais que compõe os acervos do CPV e do CEMI, a nosso ver, traz também em seu conteúdo, formato e linguagem a expressão das novas identidades coletivas construídas no âmbito dos movimentos populares e comunidades nas décadas de 1970 e 80. O que Eder Sader (1988, p.26-27) define como o «algo novo» que emergia na história social do país, enunciado sob as formas de imagens, narrativas e análises, a partir dos grupos populares diversos «que irrompiam na cena pública reivindicando seus direitos, a começar pelo primeiro, pelo direito de reivindicar direitos» (SADER, 1998, p.26). Como lembra Paula Ribeiro Salles (2013, p. 73), ao se constituir em um centro distribuidor de materiais populares de entidades e movimentos de todo o país, o CPV teve um

papel de fundamental importância para o fortalecimento dos processos de construção de uma identidade de classe e de luta popular.

A partir da noção de sujeito coletivo, lembra Heloísa Cruz (2013, pp.3-4), os movimentos que emergiram nas décadas de 1970 e 80 propunham pensar – e acreditamos que efetivaram –, a formação de uma nova cultura operária e ou popular, característica daquele momento. Proposta que é reforçada e incentivada por meio das suas variadas formas de comunicação. E que entendemos ser importante referência e inspiração para os movimentos atuais, enquanto memória herdada, como aquela definida por Michael Pollak (1992, p.204).

A construção da identidade, segundo Pollak (1992), «é um fenômeno que se produz em referência aos outros», levando-se em conta critérios de aceitabilidade, admissibilidade, credibilidade, por meio da negociação direta com outros. Portanto, memória e identidade podem ser negociadas, «são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos» (POLLAK, 1992, p.205).

Enquanto para a elite a identidade se agarra a valores de ordem, progresso e prosperidade, buscando passar o mesmo projeto para a aceitação da nação, «novos quadros de referência possibilitaram relações de identificação diversas» (ALVES, 1999, p.550). Referências que passam por «ações-valores», tais como a arte brasileira, o esforço de criação de massa crítica, mesmo que sob repressão, a busca da associatividade e expansão da comunicabilidade, o uso alternativo das tecnologias, a acumulação de memória. Ações que, segundo o autor, ensejaram novas relações de «pertinência, coesão social, trabalho comum, reivindicação coletiva, memória familiar e social» (ALVES, 1999, p.550).

Neste sentido, identidade no Brasil para Luiz Roberto Alves, deve ser pensada nesses marcos que fogem «à pretensa identidade do colonizador projetada sobre o colonizado». Parafraseando Guimarães Rosa, afirma o autor (1999, p.550) identidade é «o homem no meio da rua, no meio do redemoinho». Segundo Alves:

Identidade é produzida nos confrontos, nos atos amadurecidos do conhecimento, quer a criança educada para ver a diversidade rica da vida, quer o adulto sofrido a produzir com as mãos calejadas, sinais de sua própria história no grupo de trabalho ou na escola noturna, quer ainda os segmentos de bairro a fazer a crítica do processo de comunicação e empreender a sua própria criação de instrumentos de comunicação social (ALVES, 1999, p.550).

A nova identidade operária formada no âmbito dos movimentos das décadas de 1970 e 80, conforme Luiz Roberto Alves (1999, p.551), teve seu caminho nas comissões de fábrica, que ganharam «uma nova gramática das relações de trabalho» na qual «o sujeito dos discursos e ações é o nós, pronome coletivo que nomina a unidade desejável do movimento sindical», enquanto o verbo «é o próprio movimento sindical, capaz de veicular e carrear a informação substantiva» (ALVES, 1999, p.551).

De acordo com Jacques Le Goff, a memória «na qual cresce a história», e que a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. A memória coletiva, afirma, não é somente uma conquista, mas também um instrumento e objeto de poder. Portanto, «tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas» (LE GOFF, [1924], 2008, p.471).

Para o autor, «os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva» (LE GOFF, 2008, p.422), o que o leva a enfatizar a importância de se trabalhar a memória coletiva de forma que ela possa servir para a libertação e não para servidão dos homens (LE GOFF, [1924], 2008, p.471).

A memória se constrói, já que o passado ainda está em nós, afirma Magali do Nascimento Cunha (2014, p.30). Por isso, a necessidade de não se entender a memória coletiva apenas como revisão ou recuperação do passado. Ela precisa ser vista como utopia. «É olhar para o passado como algo que alimenta o presente e o futuro [...] ela edifica as pontes que ligam o presente e o passado, sendo o presente não uma oposição ao passado» (CUNHA, 2014, p.30).

«A memória é cabedal infinito do qual só registramos um fragmento», afirma Ecléa Bosi (2004, p. 31). A partir do pensamento de Henri Bergson, a autora (BOSI, 2004, pp.46-47) destaca que a memória permite «a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo «atual» das representações». Pela memória, assegura, o passado não apenas vem à tona «das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, «desloca» estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência». E, assim, aparece como «força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora», como «reserva crescente a cada instante e que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida» (BOSI, 2004, p.47).

Nessa concepção, segundo William W. Moss (apud HAGUETTE, 2005, p.79), a memória não é somente «um reservatório passivo de dados, cujo conteúdo pode ser esvaziado e escrutinado à vontade». Mas, ela

está «empenhada e integrada com o presente – com atitudes, perspectivas e compreensões que mudam continuamente», num processo de trabalho e retrabalho dos dados da experiência, «em novas reformulações, opções e, talvez, até novas criações».

2. O que abrigam os acervos do CPV e do CEMI?

Como afirma Herbert de Souza, o Betinho, «a ditadura não entregou a rapadura porque quis. Essa rapadura foi sendo tomada dela, aos pedaços, mas foi sendo tomada dela» (apud PANDOLFI; GAZIR; CORRÊA, 2012, p.112). E é esse processo de «tomada», protagonizado pelos movimentos populares e dos trabalhadores nos anos de 1970 e 80 e registrado por seus materiais de comunicação e ou a eles voltados, que constitui os acervos tanto do CPV como do que restou do CEMI. Nesta perspectiva,

FIGURA 46
Jornal «Grita Povo»,
1983, acervo CPV.



Cicilia Peruzzo (2008, p.370) afirma que a comunicação popular, alternativa e comunitária é expressão das lutas populares por melhores condições de vida, a partir dos movimentos populares. «É um instrumento político das classes subalternas para externar sua concepção de mundo, seu anseio e compromisso na construção de uma sociedade igualitária e socialmente justa» (PERUZZO, 2008, p.370). Nesse processo de construção, a comunicação popular contribui para democratização da sociedade e a conquista da cidadania, o que, nas palavras da autora:

[...] não significa só alguém poder votar a cada cinco anos naqueles que vão decidir por ele, mas também aprender a participar politicamente da leitura do bairro e da escola para os filhos, a apresentar sua canção e seu desejo de mudança, a denunciar as condições indignas, a exigir seus direitos de usufruir da riqueza gerada por todos, por meio de melhores benefícios sociais e de salários justos, a organizar-se e a trabalhar coletivamente (PERUZZO, 2004a, p.158).

Os acervos do CEMI, ou o que restou dele, e do CPV abrigam jornais, boletins, cartilhas, panfletos, cartazes, audiovisuais, vídeos, entre outras formas de comunicação, que além de servirem como instrumentos de organização e mobilização naquele momento histórico, eternizaram as lutas e contribuíram, assim como elas, para o longo e inacabado processo de redemocratização do Brasil.

Materiais esses que nos remetem também para a necessidade e importância da democratização dos meios de comunicação, bem como para a efetivação do direito de comunicar, uma luta que continua nos dias atuais. Porque «não existe democracia sem comunicação democrática», sem que todos os cidadãos tenham igual acesso à informação, «sem o direito de cada pessoa se comunicar» (INTERVOZES, 2006, p.17).

No entanto, segundo Luiz Gonzaga Motta, a luta pela democratização da comunicação não caminha sozinha, porque se insere na luta pela democratização geral das sociedades autoritárias. Como afirma:

Trata-se de reconquistar um direito fundamental que foi usurpado da população por parte do poder político e econômico vigente: o direito de informar e de ser informado sobre o que a população julga relevante. A comunicação é uma necessidade social básica, sem a qual o homem não pode so-

breviver; é um direito fundamental relacionado com o direito de se reunir, discutir, participar, expressar-se, perguntar, ser informado [...] em um contexto da luta política contra o autoritarismo, a dominação e a manipulação de uns grupos sobre outros (MOTTA, 1983, p.13, tradução nossa).

A comunicação popular, afirma Motta (1983), inserida nos movimentos populares, estimula a participação coletiva e promove um processo pedagógico no qual os grupos populares «sejam o sujeito e o objeto de seu próprio conhecimento na construção de uma nova sociedade» (MOTTA, 1983, p.13).

Luiza Mafalda Guasco Peixoto destaca que o acervo do CPV «tem a memória de resistência da classe trabalhadora». Mas «não só do pessoal que foi perseguido politicamente na época da ditadura». Como assegura, «é a resistência do dia a dia, do trabalhador na fábrica, na casa, no movimento de transporte e em todos os tipos de atuação que a classe trabalhadora teve para transformar a realidade naquele momento histórico». Trata-se de um «acervo riquíssimo» porque traz as «memórias das ideias e das práticas dos trabalhadores e expressa uma identidade muito forte de todas as lutas de sobrevivência para a liberdade de ação».

Referindo-se ao conjunto de periódicos que integra o acervo do CPV, que denomina imprensa popular e dos trabalhadores, Heloísa Cruz (2013, p.18) enfatiza que eles remetem às lutas organizativas «por melhores condições de vida e trabalho, por direitos de organização, direito de greve, contra o arrocho salarial e pelo direito à cidade» e constituem-se como «momento significativo da cultura urbana e popular do período» (CRUZ, 2013, p.18).

Aquele material do dia a dia que se fazia nos movimentos e comunidades para apoiar e organizar as lutas, hoje é histórico, lembra Victor Augusto Petrucci. O arquivo do CPV, afirma, retrata aquele período da história sindical, popular e partidária. «Eu morreria antes de jogar aquele acervo fora», garante.

Ao referir-se ao CEMI e ao jornal **Grita Povo** da Região Episcopal de São Miguel Paulista, Dom Angélico Sândalo Bernardino é enfático: «Aqui é vida, não é biblioteca, isso é vida, que estava na mão do povo, é universidade popular». Na visão de Heloisa Cruz (2010, p.426), os centros de documentação que articularam projetos de memória, história e comunicação populares constituem-se «na face mais orgânica» do processo das lutas de resistência à ditadura e pela redemocratização que teve como sujeitos ativos os movimentos populares e sindicais das décadas de 1970 e 80.

2.1. Acervo jogado às traças ou às pombas

Com as mudanças no cenário político, social e eclesial que se dão, sobretudo no final dos anos de 1980, conforme abordamos no primeiro capítulo, desenvolve-se um processo de desmonte do CEMI e de descontinuação das atividades e a luta para a preservação dos materiais, no caso do CPV.

Depois de encerrar suas atividades em dezembro de 1992, o CEMI foi desalojado do prédio onde funcionava, na antiga casa paroquial, na Praça Aleixo Monteiro Mafra, nº 13, ao lado da catedral de São Miguel. Aos poucos, os documentos, como relata Roberto Joaquim de Oliveira, foram amontoados em uma pequena sala em cima da quadra de esporte construída no espaço onde funcionava o centro. Já em 1993, quando precisou acessar o acervo do CEMI por conta de sua pesquisa de mestrado, Roberto Joaquim lembra que havia vazamento no teto do local onde estavam os materiais, tomados pelo pó, pois foram tratados «como entulho e não documentos». Com a mudança da linha pastoral da Igreja, imposta pelo Vaticano, como já abordamos, destruiu-se literalmente «um trabalho bonito, organizado. Aquelas cartilhas, aquele material todo, não interessavam mais», afirma.

Em 2002, como relata Regina Tavares de Menezes (2007, pp.86-87), em sua dissertação de mestrado, ela deparou-se com o descaso a que o acervo do CEMI havia sido relegado. Na época, estudante de jornalismo e estagiária na TV UNICSUL da Universidade Cruzeiro do Sul, foi designada para fazer uma reportagem sobre a comunicação popular brasileira durante a abertura democrática. Depois de muita busca e falta de informações sobre o paradeiro do material, ela encontrou o patrimônio do extinto CEMI no subsolo do prédio da Arquidiocese, mantido em condições inapropriadas. Eram, como elenca, máquinas de escrever, fotografias, jornais, vídeos, eslaides, revistas, documentos, livros e inclusive o letreiro que existia na fachada do prédio que abrigava o centro.

Tratava-se de um arquivo literalmente morto e de acesso proibido, que, segundo Tavares de Menezes, ela teve que explorar em caráter sigiloso, com a ajuda de uma funcionária. A investigação resultou em um vídeo intitulado *Grita Povo*, cuja veiculação com a denúncia da não preservação do referido acervo levou a Cúria a providenciar o resgate e acomodação dos materiais e a promessa de sua incorporação à biblioteca do Instituto de Teologia de São Miguel Arcanjo.

«No dia em que eu fui lá, fiquei horrorizado!», lembra padre Antônio Luiz Marchioni, o Ticão. «Todo o material do CEMI, uma história, tudo

sujo de cocô de pombas». Indignado, ele procurou o bispo e ameaçou resgatar os documentos à força se não lhes fosse dado um encaminhamento adequado. Como resultado, conta, foi feito um mutirão e o material foi colocado nas dependências do Instituto Teológico, mas muitas coisas foram descartadas, afirma, «porque Dom Fernando⁵⁶ veio para acabar com a história e a memória construídas por Dom Angélico», assegura.

No entanto, em 2005, portanto três anos depois, por conta de sua pesquisa de mestrado, Regina de Menezes (2007, p.88) constatou que apenas os livros haviam sido incorporados à biblioteca do instituto, sendo que o restante dos materiais continuava amontoado no mesmo local. Com a aprovação do então padre responsável, os documentos foram transportados para uma sala, onde ela desenvolveu um trabalho de restauração dos jornais que restaram.

Em seu levantamento, Menezes (2007, p.89) catalogou 72 veículos de comunicação além de documentos administrativos, contábeis e jurídicos; correspondências; fitas de vídeo em VHS e Super VHS; fitas cassete; fotografias e negativos; eslaides, impressos; clipagem e publicações acadêmicas. Inventariou também documentos referentes aos movimentos populares, pastorais, CEBs, partidos políticos e personalidades da época, com variados temas: movimento de educação, movimento dos trabalhadores rurais e sem terra e movimentos dos trabalhadores sem teto, Universidade Pública do Trabalhador, Pastoral Operária, Oposição Sindical, Sindicalismo, Clube de Mães, Feminismo, Marxismo e religião, dossiês, Pastoral da Juventude.

De acordo com inventários produzidos pelo CEMI e acessados por Regina de Menezes (2007, p.45), o centro contava, nos anos de 1980, com um acervo de 40 mil itens. Informação confirmada por Carlos Strabeli, que, como vimos, foi um dos fundadores da entidade e a coordenou desde sua fundação em 1983. Segundo afirmou Strabeli, quando ele saiu, no final da década de 1980, o CEMI tinha uma biblioteca com mais de 3000 volumes com temas políticos, sociais, filosóficos e teológicos e um total de 35 a 55 mil documentos de tudo o que aconteceu na região Episcopal de São Miguel, na Zona Leste durante aquele período. «Deixamos uma hemeroteca com 5000 eslaides registrando o movimen-

⁵⁶ A Igreja, como outras instituições, abriga diversas correntes de pensamento que se conflitam e lutam por espaço de atuação e poder. Com a mudança na Arquidiocese de São Paulo em 1989, determinada pelo então papa João Paulo II, que resultou em uma reviravolta conservadora, o bispo Dom Fernando Legal, indicado pelo Vaticano, substituiu Dom Angélico Sândalo Bernardino na região de São Miguel. O novo bispo adota uma linha contrária àquela que até então orientava a Igreja de São Paulo, sob o comando de Dom Paulo Evaristo Arns, e assume uma postura teológica e pastoral voltada mais para um trabalho espiritualista, em prejuízo daquela baseada na opção preferencial pelos pobres, inspirada pela Teologia da Libertação.

to popular e da igreja de São Miguel e pelo menos 20 mil horas gravadas de vídeo», lembrando também que o CEMI foi a primeira entidade a ter uma filmadora de vídeo no Brasil. Além de coleções de jornais de esquerda do período de 1979 a 1989. Quando entrou, Dom Fernando «matou tudo», assegura.

Para o nosso trabalho, entramos em contato com o Secretariado Diocesano de São Miguel Paulista que não tem informações sobre esse material. Em visita ao Instituto de Teologia de São Miguel Arcanjo, para onde deveriam ser realocados os documentos do CEMI, ou pelo menos mantidos os materiais recuperados por Regina de Menezes, encontramos apenas duas pequenas prateleiras algumas dezenas de cartilhas identificadas pelo carimbo do extinto CEMI. Os funcionários não sabem informar o paradeiro do restante dos materiais e a maioria não sabe nem da existência do centro.



FIGURA 47

Tudo o que se tem do acervo do CEMI na biblioteca do Instituto de Teologia de São Miguel, responsável por sua preservação.

Para nossa pesquisa documental, nos utilizamos do arquivo pessoal do padre Antônio Luiz Marchioni, o Ticão, localizado na paróquia São Francisco de Assis, em Ermelino Matarazzo. Não se trata do acervo do CEMI, mas abriga materiais comuns – cartilhas, cartazes, panfletos, recor-

tes de jornais e revistas, sobretudo das lutas por moradia e terra, sempre apoiadas e incentivadas pelo padre – coletados por ele, que participou da formação do centro, ou a ele doados por militantes da época. O material se encontra depositado por temas em caixas de papelão, mas como não foi feito um diagnóstico não há como precisar a quantidade. Padre Ticão teme que seu acervo tenha o mesmo destino daquele do CEMI, caso tenha que sair da paróquia ou venha a faltar. Por isso ele tem um sonho: fazer um centro de memória na Zona Leste, assunto que detalharemos mais adiante.



FIGURA 48

Arquivo pessoal do padre Ticão, que mantém o que conseguiu coletar e resgatar dos materiais do acervo original do CEMI.

2.2. CPV: valorização da memória operária e popular

O acervo do CPV é considerado «um patrimônio documental resultante do registro da luta de milhares de trabalhadores do País enquanto sujeito do processo histórico» (CONHEÇA, 2011). São documentos de vários gêneros: textuais, bibliográficos, iconográficos, filmográficos,

sonoros, tridimensionais «frutos da ação e pensamento dos trabalhadores e seus aliados em busca da transformação social» (HISTÓRIA, 2011). O acervo é também expressão da atuação do CPV nas décadas de 1970 e 80 quando a entidade apoiou a organização de movimentos independentes de governos, partidos políticos, entidades religiosas, que buscassem «a construção da consciência de classe e uma sociedade igualitária, sem exploração» (HISTÓRIA, 2011). O centro abriga também documentos anteriores aos anos de 1970 e posteriores aos de 80. De acordo com diagnóstico realizado em 2005, são mais de 100 mil documentos, 77 mil periódicos, 12.500 livros, 314 fitas cassete e 550 de vídeo gravadas, produzidos pelo movimento sindical e popular, entidades, intelectuais, artistas, militantes, organizações partidárias, grupos de igreja etc. Formam parte da memória das ideias e ideais, propostas e ações dos movimentos daquele período histórico (DIAGNÓSTICO, 2005).

Entre os documentos textuais estão: atas, convocatórias, cartas abertas, circulares, correspondências, resoluções de encontros, congressos, moções, pautas, convites, análises, propostas, relatórios, artigos, boletins, folhetos, filipetas, bônus, peças de teatro, músicas, entre outros. Dos documentos hemerográficos constam: clippings de jornais, periódicos e dossiês temáticos. Entre os bibliográficos: livros, teses, dossiês temáticos, cadernos de formação, cadernos populares, cordéis etc. Integram os documentos iconográficos: conjuntos de eslaides como material pedagógico e de animação de reuniões, eslaides avulsos temáticos, fotografias, adesivos, cartazes e charges. Entre os filmográficos: filmes e documentários com temas políticos e sociais. Além dos sonoros: fitas cassete com gravações de eventos, entrevistas e depoimentos, programas de rádio, radionovelas, discos e CDs; e os tridimensionais: broches, camisetas, bandeiras e flâmulas (ACERVO, 2011).

Os materiais referem-se a questões de caráter reivindicativo, propositivo, teórico, metodológico, analítico, organizativo, informativo e cultural e seu arquivamento obedece à classificação por temas, adotada pelo CPV. Quais sejam: Movimento Operário (Urbano, Rural); Mundo do Trabalho; Movimento Popular; Lutas Urbanas (Habitação, Saúde, Transporte etc.); Educação (Educação Popular, Movimento Estudantil, Creche etc.); Cultura (Cultura Popular etc.); Comunicação (Comunicação Popular, Meios de Comunicação Social etc.); Direitos Humanos; Violência; Meio Ambiente; Mulher; Negros; Documentação; Igreja (Pastorais, CEBs etc.); Política (Política Partidária, Repressão, Organizações de Esquerda, Conjuntura etc.); Luta pela Terra; Economia; Índio e Menor (ACERVO, 2011).

TABELA 1
MATERIAIS QUE INTEGRAM O ACERVO DO CPV

	TIPO DE MATERIAL	QUANTIDADE APROXIMADA
1	Documentos avulsos produzidos pelos movimentos populares e entidades de apoio (a maioria dos anos de 1970 e 80 e uma pequena parte do início dos anos 90 e 2000).	1.645 pastas suspensas com aproximadamente 70.000 a 100.000 documentos diversos.
2	Biblioteca (livros, cadernos, periódicos).	6.000 a 6.500 títulos de periódicos produzidos por cerca de 3.500 entidades/editores, num total de cerca de 77.000 exemplares; 12.500 livros.
3	Hemeroteca (recortes de jornais, pré-dossiês e dossiês).	250 pastas de recortes por temas + 2 caixas grandes de papelão com recortes a classificar; 105 caixas-arquivo/pastas com pré-dossiês; 184 pastas/caixas-arquivo com dossiês prontos.
4	Cartazes.	33 pastas grandes com aproximadamente 4.000 cartazes.
5	Conjuntos de eslaides (material pedagógico e de animação de reuniões).	161 pastas, cada qual contendo um conjunto de eslaides.
6	Conjuntos de eslaides temáticos	375 pastas com 20 diapositivos cada.
7	Fitas cassete (gravações de eventos e entrevistas, músicas, programas de rádio) – e transcrições de gravações.	Cerca de 200 temas, num total de 314 fitas (há ainda algumas cópias de pequena parte do material).
8	Videoteca.	550 fitas de vídeo (documentários e filmes com temáticas sociais).
9	Fotografias.	44 pastas suspensas, com fotos.
10	Adesivos/broches.	71 adesivos e 270 broches.
11	Discos.	11 títulos em LPs e 5 títulos em CDs.
12	Livraria (livros novos e usados), acervo próprio e/ou consignação.	Total de: 11.200 documentos, sendo: 2026 exemplares para doação; 581 livros tomados em consignação; 1.161 livros novos em exposição; 7.206 livros novos em estoque; 248 livros usados à venda.

Fonte: CPV Diagnóstico 2005, p.2, acervo CPV.

Ainda de acordo com o levantamento feito em 2005, apesar de não funcionar regularmente desde 2000, o centro e seu acervo foram procurados por pesquisadores, estudantes, militantes de mais de cem organizações (sindicatos, universidades, partidos políticos, movimentos, igrejas, escolas, jornais, prefeituras, organizações não governamentais), para a realização de pesquisas de mestrado, doutorado, trabalho escolar, subsídio para peças de teatro, estudos individuais ou em grupos. Sendo os temas mais procurados: movimentos sociais brasileiros, partidos políticos, lutas pela terra, mulheres do ABC na década de 1980, movimento estudantil, movimento sindical, reformas políticas, entre outros (DIAGNÓSTICO, 2005, página 13).

Em 2012, o CPV executou um projeto de R\$ 52,2 mil para a digitalização e microfilmagem de 70 mil imagens, em parceria com a Associação de Amigos do Arquivo e a colaboração do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Os recursos foram obtidos pela Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo por meio de uma emenda parlamentar ao orçamento de 2012 apresentada pelo deputado estadual Adriano Diogo do Partido dos Trabalhadores (PT). Sendo que a preparação dos documentos – seleção e higienização – contou com ação voluntária de militantes em um período de oito meses (CPV, [s.d.]).

O resultado pode ser acessado no site do centro: <<http://www.cpvsp.org.br/acervo.php>>. São 2.120 cartazes produzidos pelo movimento social urbano e rural em diversos formatos, em cores e preto e branco, e que se configuram em uma mostra das atividades de divulgação de encontros, congressos, seminários, eventos etc. realizadas nas décadas de 1970 a 1990. Além de uma seleção de periódicos produzidos pelos movimentos sociais e entidades de apoio aos movimentos sindicais e populares e dossiês sobre documentação e comunicação populares (ACERVO, 2011).

Apesar da importância desse trabalho, ainda restam cerca de um milhão de páginas a serem organizadas, digitalizadas e disponibilizadas na internet. A informação é de Valderi Antão Ruviaro.⁵⁷ Ele é um dos militantes que colaboraram com a preparação dos documentos. E esse montante, afirma, refere-se ao que chama de «filé *mignon*», do que foi produzido pelos movimentos.

⁵⁷ Valderi Antão Ruviaro conheceu o CPV na época de sua fundação, no início dos anos de 1970, quando era religioso vinculado aos dominicanos. Atualmente se dedica à reconstituição de acervos históricos do movimento dos trabalhadores, inclusive o do CPV. Entrevista em 20/07/2015.

3. Desafios e ações para a preservação dos acervos

A importância da preservação dos acervos do CPV e do que restou do CEMI tem acalentado sonhos e esforços de diversos grupos de militantes que protagonizaram tais experiências e de outros que reconhecem o valor histórico e científico desse patrimônio documental. Prova disso são os inúmeros projetos elaborados na tentativa de angariar recursos para a conservação, digitalização e disponibilização dos materiais que registram a história recente das lutas populares do Brasil, e guardam a memória dos movimentos que mudaram os rumos políticos do país nas décadas de 1970 e 80.

Danilo Morcelli,⁵⁸ que é pesquisador, memorialista e integrante do Grupo de Memória da Zona Leste, afirma que é importante pensar memória, «porque se tudo for descartável, a identidade for descartável, o ser humano se tornará descartável». O grupo de memória, segundo Danilo, surgiu a partir de uma proposta do padre Ticão de se construir um memorial da Zona Leste no terreno da USP Leste, e cujo projeto foi inclusive desenhado pelo arquiteto Ruy Ohtake em 2012. A instalação da universidade na região remonta às lutas populares por educação que eclodiram sobretudo na década de 1980.

No entanto, a constatação de depósito irregular de estimados 18 mil caminhões de terra contaminada no campus da universidade, durante todo ano de 2011 (ORTELLADO; MENNA-BARRETO; HADDAD, 2013), acabou por congelar o projeto do memorial. A proposta, lembra Danilo Morcelli, além de guardar os acervos, inclusive do CEMI, era a de que funcionasse como um museu histórico e cultural da região.

Outro projeto que está sendo discutido é a criação de um centro de memória no campus da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), situado à Avenida Jacu Pêssego, nº 2630, em Itaquera, na capital paulista. No terreno, doado pela prefeitura de São Paulo, onde será construída a universidade, há um antigo prédio que pertencia à empresa metalúrgica Gazarra. A doação da área, como lembra padre Ticão, também é fruto das lutas populares. «Primeiro fizemos manifestações na rua, com os portões fechados, depois entramos na área, hoje nos reunimos dentro do antigo prédio da empresa», onde a universidade será construída.

⁵⁸ Danilo Morcelli desenvolveu dissertação de mestrado na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP) sobre o patrimônio histórico da zona leste paulistana. A entrevista foi concedida à autora em 13/07/2015.



FIGURA 49

É neste prédio, situado no terreno cedido à UNIFESP pela prefeitura de São Paulo, e que está sendo reconstruído, que está prevista a instalação do Centro de Memória da Zona Leste.

Além do Centro de Memória da Zona Leste, no sentido de preservar a memória e o patrimônio, o projeto prevê a instalação do Observatório de Políticas Públicas, com o objetivo de reunir e interpretar dados sobre a Zona Leste e a Região Metropolitana, além de promover estudos dos problemas sociais, urbanísticos e ambientais – moradia, saúde, educação, emprego, serviços públicos, transporte, cultura, áreas verdes, poluição, degradação dos rios etc. – para elaboração de propostas de políticas públicas.

De acordo com os responsáveis do projeto, o observatório e o centro de memória deverão ser «um espaço para que a sociedade e a UNIFESP dialoguem e atuem conjuntamente para promover o desenvolvimento local, a cidadania e o conhecimento» (OBSERVATÓRIO, [s.d.]). No processo de criação está previsto um mapeamento dos acervos documentais (jornais, boletins de entidades diversas, revistas, fotografias, memórias, audiovisual etc.) dos movimentos sociais da Zona Leste de São Paulo. Materiais que se encontram dispersos em igrejas, entidades, movimentos sociais ou com moradores, sem o respaldo de instituições voltadas à preservação patrimonial (OBSERVATÓRIO, [s.d.]). Além de atender a uma demanda antiga de lideranças comunitárias e movimentos vinculados ao desenvolvimento da

região, a UNIFESP visa incentivar a pesquisa e o protagonismo de ações acadêmicas relevantes. Como afirmam os responsáveis pelo projeto:

Tais documentos, reunidos e organizados de acordo com as normas arquivistas, permitirão a elaboração de pesquisas e usos que ajudem a documentar, compreender e problematizar a experiência histórica da Zona Leste de São Paulo, o que interessa tanto aos moradores da região e às suas lutas sociais, como também aos que investigam a urbanização em geral, os movimentos sociais e políticos, a participação da mulher na sociedade, a religiosidade e cultura populares. Para a comunidade universitária esse acervo pode fornecer dados para inúmeros trabalhos. Para os moradores da Zona Leste de São Paulo é um instrumento de reafirmação de sua identidade de luta em prol do desenvolvimento social (OB-SERVATÓRIO, [s.d.]).

No dia 29 de agosto de 2015, centenas de militantes dos movimentos de moradia, educação e saúde da Zona Leste participaram de um ato em defesa do orçamento da Educação, por uma política de investimento de obras, realizada no terreno onde será construída a universidade. O ato foi convocado pelo padre Ticão, movimentos sociais da Zona Leste e pela reitoria da UNIFESP. Estiveram presentes também representantes da universidade, vereadores, deputados estaduais e federais que se comprometeram em apresentar emendas parlamentares que totalizaram mais de R\$ 10 milhões a serem revertidos para obras nos diversos *campi* da UNIFESP.

Em consequência da nossa pesquisa, em 29 de maio de 2015, ocorreu uma reunião na sede do CPV para discutir a possibilidade de se buscar uma saída conjunta para os acervos do Vergueiro e do CEMI. Participaram representantes dos dois centros e da UNIFESP de Guarulhos. A proposta inicial era de transferir os documentos para o centro de memória da unidade de Guarulhos. O que não se concretizou por conta do volume dos materiais e do espaço disponível, além do que, em assembleia, os sócios do CPV decidiram pela doação dos documentos ao Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) - Centro de Pesquisa e Documentação Social - Instituto de Filosofia e Ciências Humana da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

O CPV vinha sofrendo com a falta de financiamento desde 1990, problema que se agravou a partir dos anos 2000, apesar dos esforços empreendidos pelos militantes e sócios em pensar e apresentar projetos para

captação de recursos – em sua maioria frustrados –, e eventos para divulgação e valorização do acervo.

Levantamento feito por Luiza Mafalda Guasco Peixoto, responsável pela elaboração e encaminhamento de projetos da entidade, mostra as diversas tentativas feitas até hoje. Em 2002, foi lançada a Campanha «Sócio Contribuinte», pela qual a pessoa assumia, via débito em conta bancária, uma quantia mensal – R\$60,00, R\$100,00 ou R\$ 150,00 – por um ano, com direito a uma assinatura anual do *Boletim Quinzena*, produzido pelo próprio centro; emprestar livros do acervo e alugar um filme por semana. Em 2003, foi a vez da Campanha «Memória de Resistência, Ação Política e Cultural», por ocasião dos 30 anos de fundação do CPV, quando se solicitava a doação de verbas.

Também em 2003, Valderi Ruviaro apresentou um projeto denominado «Cooperativa de Movimentos: Cooperativa de trabalhadores da produção científica e prestação de serviços aos Movimentos Sociais Populares». Que propunha ao CPV «montar uma nova cara a partir do patrimônio histórico acumulado em termos de acervo documental e de sua relação com os Movimentos Sociais» (RUVIARO, 2003, p.3), com a participação de 50 cooperados. Que também não se viabilizou por falta de recursos financeiros.

Em 2004, o CPV participou do processo de seleção no Edital da Petróbras Cultural – Reorganização, Preservação e Difusão da Memória Histórica, Cultural e Política de Acervo, no valor de R\$ 182 mil, mas que não foi aprovado. O que também aconteceu com a apresentação do Projeto CESE – «Reconstituição Histórica de Lutas e Experiências Organizativas» – reconstituição das lutas por habitação/ seminários com metodologia participativa.

Ainda naquele ano, o centro promoveu uma feijoada entre militantes e simpatizantes para angariar fundos. E, em setembro, obteve um repasse de R\$ 66.877,27 por meio do Projeto para Desenvolvimento e Paz, de entidades apoiadoras do Canadá. Em 2005, o CPV foi contemplado pelo Projeto VAI para Mostra de Cinema «As lutas sociais e o cinema», que integrava 12 projeções de filmes nos bairros, num total de R\$ 14.674,67, sendo R\$ 8.837,34 em equipamentos e compra de filmes.

Em 2006, enquanto atividade de divulgação, foi realizado o seminário «O registro, a organização, a preservação e a alimentação das lutas dos trabalhadores com sua própria história». De 2007 a 2010, foi elaborado e atualizado, por quatro vezes, projeto para o Programa Memórias Reveladas, coordenado pelo Arquivo Nacional. O último foi feito como Projeto Âncora entre cinco entidades, cada uma solicitando R\$ 200 mil, e apresentado pelo Instituto de Políticas Relacionais (IPR), ao BNDES, mas que não foi aprovado.

Em comemoração aos 35 anos do CPV, em 2008, foi lançada a «Campanha de Arrecadação e Mobilização Política sobre Preservação dos Acervos da Memória Operária», quando foram confeccionados bônus no valor de R\$ 5,00, R\$ 10,00, R\$ 20,00 e R\$ 50,00 a serem vendidos por militantes e entidades parceiras.

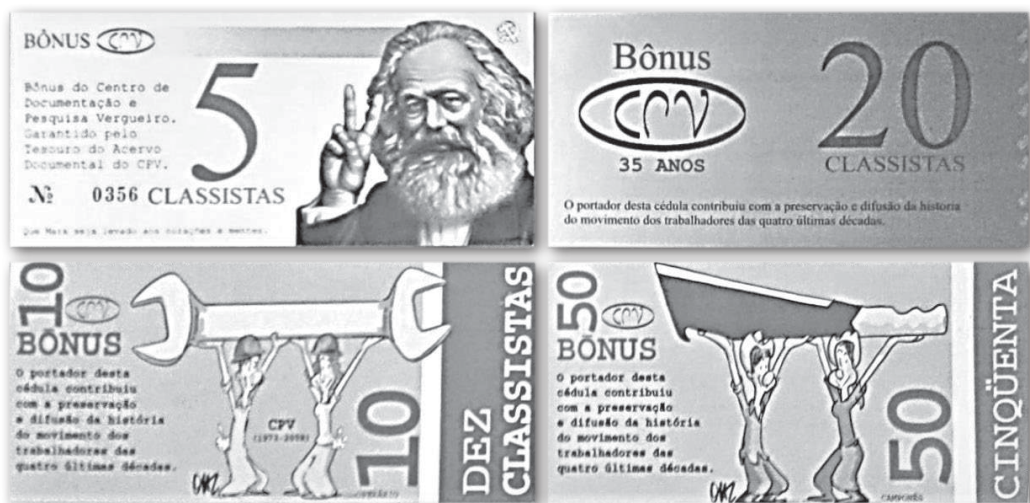


FIGURA 50

Coleção de bônus para a Campanha de Arrecadação do CPV, acervo CPV.

De 2010 a 2013, houve a «Campanha de Valorização da Memória da luta dos trabalhadores» junto a vários sindicatos para solicitar apoio para manutenção anual da entidade e compra de equipamentos. Para divulgá-la, foram produzidos um folheto e um vídeo que pode ser acessado em <https://www.youtube.com/watch?v=ZrdI2IGES54>. Em maio de 2010, com o objetivo de arrecadar fundos, o CPV promoveu o debate «O sindicalismo ontem e hoje», com macarronada e vinho produzido pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), no Espaço Cultural Latino Americano - ECLA.

Em 2011, como já citamos anteriormente, foi executado o Projeto «Digitalização e Microfilmagem do Acervo CPV», apresentado por emenda parlamentar pelo Deputado Estadual, Adriano Diogo, que possibilitou convênio com a Secretaria Estadual da Cultura, no valor de R\$ 52 mil. O resultado – 70 mil imagens, entre periódicos, cartazes e dossiês – pode ser acessado no site <http://www.cpvsp.org.br/acervo.php>. Em 2013, o centro recebeu uma doação de R\$ 2.400,00 da Confederação Nacional dos Trabalhadores em Estabeleci-

mentos de Ensino (CONTEE). Neste mesmo ano, não foi possível cadastrar o «Projeto Marcas da Memória no Acervo CPV» no Edital do Ministério da Justiça - Comissão de Anistia. A emenda parlamentar do Deputado Federal Ivan Valente no valor de R\$ 250 mil, embora tenha sido aprovada, foi desviada para Biblioteca Mário de Andrade, devido a um erro no documento.

De 2013 a 2015, em convênio com o Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Químicas e Plásticos de São Paulo, o CPV passou a receber doações financeiras mensais e para compra de equipamentos, em troca de doação de documentos para recompor o acervo da entidade sindical.

Tendo em vista este cenário desolador, tornou-se difícil para o CPV custear até mesmo despesas básicas de água, energia, limpeza, atendimento agendado, que chegam a R\$2.200,00 mensais, além do IPTU anual (ESTAMOS, 2013). Em 2007, a duras penas, um grupo de três voluntários passou a trabalhar na organização, seleção, higienização e digitalização dos materiais. Segundo informou Valderi Antão Ruviaro, apesar da falta de recursos e do número reduzido de pessoas, neste período já foram digitalizadas 27 mil imagens referentes aos sindicatos urbanos e rurais de todo o Brasil e parte referente ao trabalho pastoral e das CEBs.

Em assembleia extraordinária realizada no dia 20 de junho de 2015, os sócios do CPV decidiram, por unanimidade, doar o acervo físico da entidade ao Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), o que aconteceu em 21 de junho de 2018.

Não houve consenso sobre a continuidade ou não do CPV. As propostas eram desde a extinção jurídica da entidade até a venda da sede, situada à Rua São Domingos, nº 224, bairro Bela Vista, em São Paulo, e a compra de um espaço menor, onde se pudesse «garantir o acesso dos movimentos, trabalhadores, pesquisadores e público em geral ao acervo digitalizado». Tal argumentação remete aos princípios que originaram a criação do CPV, de ser apoio e referência a esse público, já que há uma preocupação entre os sócios e simpatizantes de que a transferência dos originais para a academia pode restringir o acesso. O CPV encerra sua existência jurídica no início de maio 2019.

A doação do acervo do CPV à universidade, segundo Valderi Antão Ruviaro, foi uma aposta na ausência de outra saída». Mesmo que a UNICAMP trabalhe os documentos daqui a dez anos «institucionalmente é um compromisso, que hoje ela tem chance de fazer por conta da linha política de quem está na direção», afirma. Mas «se mudar para a direita, pode acontecer o que houve na Metodista de São Bernardo do Campo», onde, segundo ele, a mudança de linha política na direção acabou com todo um trabalho de anos de professores e alunos para a formação de um acervo histórico do

movimento sindical do ABC, nos anos de 1980. Outra questão que Valderi Ruviaro destaca «é que não dá para passar o acervo de papel para o digital e morrer por aí». «Apenas você troca uma morte por outra». Ao contrário, alerta, tem que se garantir a socialização gratuita desse material: «soltar na nuvem para que todo mundo possa ter acesso e não fazer disso uma mercadoria». O ideal, assegura, seria que os movimentos populares e sindicatos assumissem a recuperação da sua própria história, bem como a guarda, digitalização e disponibilização dos materiais que produziram e de que foram sujeitos, «que cuidassem dos seus filhos!» «Mas estamos longe disso», lamenta.

4. A memória é subversiva. A quem interessa os acervos?

Mas se a importância dos acervos do CPV e do CEMI é reconhecida nacionalmente, tanto por militantes que os protagonizaram, ou delas se beneficiaram, como por pesquisadores que os têm como referência para seus estudos acadêmicos, a que se deve o desinteresse por parte do poder público, dos movimentos e sindicatos estruturados, ou ainda da Igreja para sua conservação e preservação?

O memorialista Danilo Morcelli atribui o desinteresse pela memória à falta de sensibilidade: «A pessoa não sabe lidar com os documentos, acha que papel velho não é importante, que já passou», diz ele. No entanto, no que se refere ao poder público, Morcelli acredita que incentivar a memória «é dar voz a certos grupos que não tiveram voz, grupos marginalizados; e dar voz a esses grupos é arrumar um problema», garante. Porque, como justifica, seria mais alguém para os governos atenderem, mais um ponto de conflito, «e o poder público é muito ruim para lidar com múltiplas visões».

O Brasil não tem política de documentação, lembra Douglas Mansur. O desinteresse não é só do poder público, afirma, mas é da Igreja, dos movimentos sociais, das centrais sindicais, dos sindicatos. O que, segundo assegura, com a evolução da tecnologia digital vai ser ainda pior, «a memória está sendo registrada, todo mundo fotografa, posta textos, mas não há preocupação com um armazenamento organizado, essa será uma grande preocupação da história daqui a 20 anos», profetiza.

Em tempos de afirmação do direito à memória e à verdade, lembra Aldo Escobar (2012, p.14), alguns exemplos podem ilustrar a pouca ou nenhuma importância dada à preservação do que foi construído socialmente na sociedade brasileira. Como a destruição de patrimônios históricos, a

queima de documentos e arquivos em vários períodos da história, a deterioração de originais (veja o caso dos acervos do CPV e do CEMI). «São exemplos incontestes de que a classe dominante não considera a existência de nossa história ou, por outra, procura sepultar no esquecimento fatos e periódicos que podem servir para sua condenação» (ESCOBAR, 2012, p.14).

No que se refere aos explorados, o autor (2012, p.14) acredita que «por razões históricas de classe», além da preocupação com a sobrevivência e a reprodução da força de trabalho, a temática da preservação da memória sequer é encarada como uma questão. Tendo em vista o «massacre ideológico que os impedem de pensar o seu papel na estrutura capitalista» (ESCOBAR, 2012, p.14).

«Há pessoas que guardam, mas há outras que fazem questão de colocar a memória como se fosse papel higiênico. Isso é uma falta de cultura, de respeito, falta de tudo», assegura Dom Angélico Sândalo Bernardino na entrevista à autora, referindo-se ao destino dado pela Igreja ao acervo do CEMI.

A afirmação de Dom Angélico nos remete a fatos curiosos com que nos deparamos durante as entrevistas com pessoas que participaram tanto da experiência do CEMI como do CPV. Lideranças, militantes ou mesmo participantes comuns que ainda guardam uma cartilha, um exemplar do *Grita Povo*, fotos. Angelina e Maria Aparecida do CEMI nos cederam impressos e imagens de jornais para os quais escreveram ou deram entrevista; Angelina preserva um vídeo intitulado *Grita Povo*, com reportagem sobre a comunicação popular em São Miguel, na época da ditadura, produzido em 2003. Zetildes, do CPV, nos repassou imagens de boletins do movimento de saúde, elaborados durante as oficinas de comunicação popular, promovidas pelo centro nos anos de 1980. São relíquias de um tempo em que se sentiam «sujeitos», e o brilho nos olhos e a emoção nas falas confirmam.

Não há como negarmos que a participação, seja em que nível for, gera um sentimento de pertencimento, que se quer perpetuado, seja em um exemplar amarelado de um jornal, em um livreto de cantos, ou simplesmente guardado na memória e que, ao vir à tona, «dá força para continuar a luta», apesar das mudanças «e das desesperanças».

Entretanto, acreditamos que o apagamento de certas memórias e falta de interesse em preservá-las atende também a interesses de classes dominantes no poder do Estado, da Igreja e nos variados setores da sociedade. Questão que abordaremos mais adiante.

De maneira geral, não há dúvidas que diversos elementos da nossa cultura contribuam para o processo de desmemorialismo. Neste sentido, segundo Marilena Chaui, a sociedade brasileira conserva as marcas da «cultura senho-

rial», cunhada pela sociedade colonial escravista, pela qual o outro «jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos [...] como subjetividade nem como alteridade». Assim sendo, «as diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdade que reforçam a relação mando-obediência [...] um superior, que manda, e um inferior, que obedece» (CHAUI, 2013, p.87).

As desigualdades entre «uma pequena minoria superprivilegiada e a imensa maioria marginalizada», afirma Darcy Ribeiro (1979, p.76), são mantidas «porque foram geradas historicamente pelo sistema [...] os setores deserdados estão estritamente subordinados a uma ordenação social compulsória que mantém incólume a estrutura social» (RIBEIRO, 1979, p.76).

Essa relação histórica forjada desde os tempos coloniais pode explicar a falta de tradição proativa do povo brasileiro, não só no que se refere à questão da preservação da memória, mas também à participação política e à luta por direitos. O que somado à reprodução de valores autoritários, à falta de conscientização política, entre outros fatores, «apontam mais para o autoritarismo e a delegação de poder do que para o assumir o controle e a corresponsabilidade na solução dos problemas» (PERUZZO, 2004a, p.74).

Para Plínio de Arruda Sampaio (2005, p.49) o grande entrave à participação democrática no Brasil é o seu passado colonial. «Na cultura brasileira, a discordância beira à afronta [...] porque nós somos herdeiros de uma cultura autoritária». Como lembra: «Autoritário era senhor de terras, autoritária, a mulher dele, autoritário, o filho em relação aos empregados, o empregado mais categorizado em relação aos menos, e assim por diante» (SAMPAIO, 2005, p.49).

Pierre Nora chama a atenção também para a aceleração da história, que se dá no contexto da mundialização, pela qual, com a ajuda da mídia, a percepção histórica «dilatou-se prodigiosamente, substituindo uma memória voltada para a herança de sua própria intimidade pela película efêmera da atualidade» (NORA, 1993, p.8).

A aceleração da história e a febre de atualidade imposta pela globalização apontam para a velocidade com que os fatos vêm ocorrendo, ou se construindo os objetos, ao longo das últimas décadas do século XX e início do século XXI, o que torna a novidade obsoleta rapidamente. Nesse processo em que o novo é que dá as cartas e conduz as vidas, o passado é descartável, não há lugar para a memória. Pierre Nora atribui esse fenômeno ao:

Fim das sociedades-memória, como todas aquelas que asseguravam a conservação e a transmissão dos valores, igreja ou escola, família ou Estado. Fim das ideologias-memórias, como todas aquelas que asseguravam a passagem regular do

passado para o futuro, ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar o futuro; quer se trate da reação, do progresso ou mesmo da revolução (NORA, 1993, p.8).

«Para que saber o que aconteceu na greve de mil novecentos e bolinha? A preocupação dos sindicatos hoje é ter o jornal pronto para estar na porta da fábrica, quer dizer, quando eles ainda fazem isso». A constatação é do nosso entrevistado Victor Augusto Petrucci. «A própria dinâmica do movimento de trabalhadores se alterou profundamente», afirma.

No entanto, além das questões históricas, outras de ordem político-ideológica e até pessoais figuram entre os fatores que contribuem para a falta de interesse em se preservar os acervos do CPV e do CEMI e conseqüentemente a memória da história recente das lutas populares e dos trabalhadores no Brasil.

«Por que o PT ou a CUT não assumem o acervo do CPV»? Essa é uma pergunta comum, lembra Luiza Peixoto. Segundo Anizio Batista de Oliveira, ex-metalúrgico que ajudou a criar o CPV e preside a entidade hoje, a causa está nas divergências políticas sindicais que tiveram início nas décadas de 1970 e 80, e se mantiveram depois da fundação do partido e da central.

Como explica Anizio, «tanto a CUT, como Lula e o pessoal do Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo viam os militantes da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo (OMSP)⁵⁹ como oposição a eles». «Nós tínhamos críticas de como o Lula e o sindicato conduziam o movimento sindical». A proposta da Oposição de São Paulo era de romper com a estrutura sindical nos moldes decretados ainda no governo de Getúlio Vargas, de acabar com o imposto sindical e implementar a negociação direta entre trabalhadores e patrões, sem a intermediação do Estado, batia de frente com a política seguida pelos metalúrgicos do ABC, argumenta Anizio.⁶⁰

Quando o PT ganhou o governo, mais uma vez o CPV foi preterido, afirma Anizio em seu depoimento, «porque nós ajudamos a construir o partido e tínhamos críticas também na sua condução». Por exemplo, abandonando os núcleos de base e diretórios regionais e centralizando as decisões, num processo de centralismo democrático. O CPV é visto

⁵⁹ Como já citamos no primeiro capítulo, a OMSP formou-se a partir de 1961 e suas experiências priorizavam a formação de núcleos de operários dentro das fábricas na região Metropolitana da Grande São Paulo.

⁶⁰ Dentro da CUT havia e há as várias correntes de pensamento. A Oposição Metalúrgica de São Paulo fazia parte do grupo minoritário denominado CUT pela Base, enquanto os sindicalistas do ABC integravam a corrente majoritária, a Articulação, que sempre esteve no comando da central desde a sua fundação. Com algumas variações, essa composição se dava também dentro do Partido dos Trabalhadores.

historicamente como instrumento da CUT pela Base e da Oposição Metalúrgica, portanto em campo oposto à Articulação, corrente majoritária tanto da CUT como do PT, e agora no comando do governo.

«Apesar de termos apresentado diversos projetos e mantido contatos pessoais, não conseguimos nada até agora». A verdade, assegura Anizio Batista, «é que o PT quando entrou no poder deixou de ter uma visão socialista e passou a administrar o capital».

Contraditoriamente, destaca Aldo Escobar, embora o acervo do CPV tenha sido criado na construção do que foi base para o PT e a CUT, «não há nenhuma preocupação efetiva com sua preservação, e não é por falta de projetos», assegura. Mas essa falta de interesse em preservar a história e memória da luta dos trabalhadores não se dá somente com o acervo do CPV, lembra Escobar. Segundo ele, o mesmo acontece com os arquivos do Instituto Cajamar, centro de formação político-sindical criado pela CUT em 1986, e da Fundação Perseu Abramo, instituída pelo PT, em 1996, que se encontravam amontoados em condições inadequadas.

A preservação da memória não interessa à classe dominante, afirma Aldo Escobar, «e quando o trabalhador chega ao poder, reproduz isso, a gente não tem consciência da importância da nossa história, acho que é coisa da humanidade, da sociedade moderna», acredita.

«O capital conseguiu nos destruir, não temos movimentos fortes», lamenta, por sua vez, Waldemar Rossi. Para ele, a CUT, que poderia ser um instrumento de apoio e suporte, «virou essa coisa que está aí». ⁶¹ Rossi lamenta ainda o que chama de cooptação dos movimentos sociais pelo governo do PT, a exemplo da Marcha Mundial das Mulheres, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), entre outros. «Que interesse tem a igreja de São Paulo nessa história?», provoca Rossi. Para ele, que não vê «uma luz no final do túnel», o governo deveria tratar a preservação de acervos como política pública, «mas o que esperar desse governo?», questiona.

«Eu não entendo por que a própria Igreja que tinha condições de continuar com a ideia do CEMI deixou de fazer quando veio outro bispo e outras cabeças», confessa Angelina Aparecida dos Reis Camilo. Os questionamentos feitos pelos protagonistas tanto do CEMI quanto do CPV no

⁶¹ À revelia do que a CUT se propunha por ocasião de sua criação, ser uma central que representasse o conjunto dos trabalhadores – do campo e da cidade, da ativa ou aposentados, empregados, sub e desempregados – os novos estatutos aprovados no III CONCUR (Congresso da CUT) romperam com essa visão (CARVALHO, 1993, p.152). O que contribuiu para que a organização abrisse mão da crítica à velha estrutura sindical implantada pelo governo de Getúlio Vargas e optasse por restringir sua ação aos sindicatos filiados.

que se refere ao desinteresse de organizações parceiras e poder público pela preservação dos acervos que abrigam a história das lutas populares podem ter respostas no pensamento de Jacques Le Goff, Michael Pollak e Pierre Nora, ou ainda em publicações dos próprios centros de documentação.

«A identidade de uma pessoa ou de uma classe social é formada pelos conhecimentos que ela (pessoa ou classe) possui sobre sua própria história». Assim sendo, «recuperar a memória das vitórias e derrotas que vivenciamos, ajuda a construir nossa identidade, permite que incorporemos ao nosso dia-a-dia essa experiência, passada e presente», com vistas «à realização de nossos sonhos e aspirações» (MEMÓRIA, 1991, p.5).

Como afirma Le Goff ([1924], 2008, p.422), além de ser uma conquista, a memória coletiva é um instrumento e objeto de poder. Apoderar-se dela ou do seu esquecimento é preocupação das classes e grupos que dominam a sociedade. Assim sendo, «os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores de mecanismos de manipulação da memória coletiva» (LE GOFF, [1924], 2008, p.471). A memória, segundo Pierre Nora (1993, p.9), é aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, portanto vulnerável a todos os usos e manipulações. Nessa dialética, a quem interessa preservar e disponibilizar materiais de comunicação popular, memória viva de um período de experiências de resistência, participação, conscientização política e religiosa? Materiais que trazem à tona a utopia possível de criticar, debater, se expressar, organizar, mobilizar, reivindicar e conquistar direitos? Experiências que forjaram novas culturas operária e popular na luta por cidadania e na construção de uma nova sociedade «justa, fraterna, igualitária»?

Neste sentido, como afirma Rubem Alves:

A memória tem uma função subversiva [...] Talvez que a memória das esperanças já mortas seja capaz de trazê-las de novo à vida, de forma que o passado se transforme em profecia e a visão do paraíso perdido dê à luz a expectativa de uma utopia a ser conquistada (apud CUNHA, 2014, p.30).

A memória, tanto individual como coletiva, pode ser subversiva porque, como destaca Michael Pollak (1992, p.204) ela é um elemento constituinte do sentimento de identidade. O que a torna também «um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si» (POLLAK, 1992, p.204). Esquecer ou silenciar a história dos movimentos populares das décadas de 1970 e 80, que contribuíram para mudar os rumos do Brasil

na conquista da democracia, e a identidade popular que neles se forjou, calcada no direito de participar e decidir, configura uma opção política.

Opção essa que se materializa na falta de sensibilidade e de financiamento para a preservação de acervos como o do CPV e de destruição do patrimônio documental do CEMI, seja do poder público, das organizações sindicais estruturadas ou da Igreja. O que vai à contramão do que propõe Le Goff (2008, p.471): que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. Nesse sentido, destacamos a importância da memória para a ressignificação dos fatos históricos das décadas de 1970 e 80, enquanto referência para os movimentos atuais e da retomada da identidade forjada nas lutas populares daquele período. O que explica também a falta de interesse pela sua preservação.

Trata-se de uma questão político-ideológica, afirma Cicilia Peruzzo. Não há intenção de se preservar «porque o que prevalece é a história a partir das classes dominantes, na disputa de sentidos, de luta de classes». Não interessa o que «canais outros [meios de comunicação popular], que furaram os bloqueios e a visão predominante de sociedade, registraram». Citando Marx, ela afirma que os pensamentos dominantes de uma época são os das classes dominantes, porque dispõem dos meios. «Por isso cabe às classes subalternas guardar suas memórias» (informação verbal).⁶²

Por trás da simplicidade daqueles materiais elaborados no âmbito dos movimentos populares e operários e nas comunidades de base nas décadas de 1970 e 80 e que integram os acervos do CPV e do CEMI, podem estar os caminhos para as mudanças que a sociedade brasileira procura hoje. Que passa pela necessidade do debate em torno das questões básicas que dizem respeito, sobretudo, ao direito de se expressar, de reivindicar, de se informar, de decidir, de reconhecer-se pessoa de direitos.

Documentos empoeirados, amarelecidos, tecnicamente obsoletos, aparentemente inofensivos e descartáveis, mas que escondem um segredo de importância vital para o desenvolvimento social: PARTICIPAÇÃO, construída no exercício democrático do fazer comunicativo. Utopia que se concretiza em um processo lento de conscientização, educação e organização popular, com vistas à transformação e na construção de um mundo melhor. Talvez por isso, desdenhados pelo Poder Público, Igreja, sindicatos, partidos. Aos que estão no comando interessa um povo apático,

⁶² Em conversa ocorrida durante Simpósio Internacional Comunicação e Cultura: aproximações com Memória e História Oral – 27 a 30 de abril de 2015 – São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul e São Paulo.

desmemoriado, ávido de consumo, desnudado de valores éticos e humanos. Não que o simples fato de preservar tais materiais possa mudar essa realidade, mas são provas vivas de que a participação, seja em que nível for, é o primeiro passo para desestabilizar o *status quo* e o poder que oprime. E a comunicação popular elaborada naqueles anos, além de preservar a memória das lutas sociais, pode ser hoje um referencial imprescindível para os movimentos e para as novas experiências comunicacionais.



APESAR da minha paixão pelo jornalismo engajado e comprometido com as causas sociais⁶³ mesmo antes de acabar o curso de comunicação, em 1978, somente em 1988 tive o primeiro contato com aportes teóricos sobre a comunicação popular, termo que ainda desconhecia. Nesta ocasião fui convidada a trabalhar com a equipe do Centro de Pastoral Vergueiro, o CPV, que ministrava oficinas de capacitação para lideranças populares e sindicais em comunicação. Nada menos que Mario Kaplún foi o autor selecionado para o estudo do grupo. O seu pensamento passou então a nortear minha trajetória, sobretudo no que se referia ao perfil do «comunicador popular», aquele que deve ouvir, porque a verdadeira comunicação não começa falando, mas escutando. Porque é preciso avançar passo a passo, sabendo-se que a participação é um processo, assim como a comunicação deveria ser.

Em seus textos, Kaplún falava de participação dos envolvidos como elemento determinante do processo de elaboração dos materiais comunicativos e mais, que, enquanto comunicadores populares, deveríamos

⁶³ A exemplo das crônicas de Lourenço Diaferia, publicadas pelo jornal Folha de São Paulo, como aquela que o levou à prisão em 1977, pelo regime militar. Nela comparava o heroísmo de um sargento que pulou no poço de aranhas no zoológico de Brasília para salvar um menino e citava Duque de Caxias, patrono do exército brasileiro, cuja estátua no centro de São Paulo servia de poleiro para as pombas defecarem. Ou ainda a exemplo das reportagens de Ricardo Kotscho, também jornalista da Folha de São Paulo, ora falando da vida difícil dos migrantes, ora das lutas dos trabalhadores por emprego, por melhores condições, por moradia, saúde; ou da atuação de padres e religiosos ligados à Teologia da Libertação, enfim.

saber estimular essa participação. Porque, para ele, buscávamos «outra comunicação»: libertadora, participativa, conscientizadora, problematizante, à luz do que propunha o educador Paulo Freire.

E assim fizemos, com todas as limitações que este processo pode implicar. Certamente não podemos quantificar – e nem é essa nossa intenção – os resultados desse trabalho junto aos envolvidos, militantes dos movimentos populares e operários e integrantes de comunidades eclesiais de base. Mas, se utilizando mais uma vez da máxima de Mario Kaplún, podemos ouvi-los, resgatar a memória de cada um. Saber deles o que representou esse modelo comunicacional que privilegia o diálogo e a participação, desenvolvido nas décadas de 1970 e 80, tanto para os movimentos quanto para as suas vidas.

O desenvolvimento da comunicação popular, sobretudo neste período, é intrinsicamente ligado aos centros de documentação e comunicação popular. Entre eles, o Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), atualmente Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro, e o Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI), guardiães da história e memória das lutas populares recentes e da comunicação que se fez a partir delas. São cartilhas, folhetos, boletins, jornais, informativos, cartazes, eslaides, fotos, vídeos, que, apesar do seu valor histórico e científico, referência para os atuais movimentos sociais, estudos acadêmicos, e novas experiências comunicacionais, correm o risco de deterioração e descarte.

Com o resgate histórico da atuação de tais centros e do modelo comunicacional por eles desenvolvido, longe de ter um caráter saudosista, pretendemos também trazer à tona o debate em torno da possibilidade de se fazer uma comunicação dialógica, com a participação dos envolvidos, quer de uma comunidade, de um sindicato, quer de um movimento ou de um grupo social, enfim.

Lembrando que a comunicação popular se desenvolve em um período que ainda vigorava o regime militar, a repressão e a censura, apoiados pelos então chamados meios de comunicação de massa e seu aparato de persuasão. Em uma verdadeira luta quixotesca, como lembra um dos nossos entrevistados, aqueles pequenos folhetos impressos – a princípio em mimeógrafo a álcool! –, animavam e até inflamavam os debates nos grupos de base e contribuíam para o processo de conscientização política dos seus participantes.

Aparentemente inofensivos, por sua simplicidade e confecção artesanal, os materiais inundavam as fábricas, as comunidades eclesiais, os bairros, os movimentos. Driblando a ditadura, rompendo as barreiras do silêncio imposto, levavam informações e ideias no sentido de conscientizar as pessoas de seus direitos e organizá-las para serem atendidas em suas demandas.

A comunicação popular, ao contrário dos grandes meios, trazia a história e a vida do povo, que foi preservada pelos acervos dos centros de documentação. Daí a importância desses arquivos como referência, tanto para os movimentos sociais, como para a academia.

Por isso a questão central desse estudo girou em torno do porquê da falta de interesse na preservação de acervos tão significativos. Desinteresse que passa pelo poder público, em nível federal, estadual e municipal, que não tem políticas para esse setor, embora a Constituição Federal de 1988, em seus artigos 23 e 30, garanta que é de sua competência proteger os documentos, obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural. Mas aqueles materiais simples e efêmeros populares que valor histórico teria para os governos?

Para entender a atual situação dos acervos do CPV e do CEMI, buscamos em nossas pesquisas bibliográfica e documental e sobretudo nas entrevistas com seus protagonistas compreender os fatores que contribuíram para a descontinuidade da atividade do CPV e a extinção do CEMI.

Dentre eles, ressaltamos os de ordem financeira, que impactou na atuação de ambos os centros de documentação, cujos recursos vinham principalmente de agências apoiadoras do exterior. Recursos que são reduzidos progressivamente, com a mudança no cenário político, social e religioso do país. Com o fim da ditadura militar no Brasil em meados dos anos de 1980 e a implementação das eleições diretas para a presidência em 1989, que representaram a volta da «democracia», as agências redirecionam, a partir dos anos de 1990, seu apoio a projetos no Leste Europeu e África.

No campo do movimento sindical – foco da atuação do CPV –, a vitória de grupos de oposição de operários em eleições sindicais – apoiados e assessorados pelo centro – leva a uma crescente estruturação de departamentos de documentação e comunicação nos sindicatos, no final da década de 1980, forjando novas características à imprensa sindical, principalmente no que se refere à profissionalização do setor. Com isso, os serviços prestados pelo Vergueiro já não se faziam tão necessários e vão perdendo força.

Ao mesmo tempo em que ocorre um descenso nos movimentos populares, e conseqüentemente na comunicação popular, que, como afirma Regina Festa (1986, p.30), aparece e reflui na mesma medida da capacidade que os movimentos têm de articular seu projeto alternativo de sociedade.

A investida da ala conservadora da Igreja Católica, promovida no papado de João Paulo II, contra os setores seguidores da Teologia da Libertação, que tem seu apogeu no final da década de 1980, impactou muito mais o CEMI que o CPV. Dirigido exclusivamente por religiosos e como órgão da Igreja, bastou a mudança de linha teológica e pastoral para que o centro de São Mi-

guel definhasse gradativamente, até sua extinção em 1992. O CEMI teve suas atividades encerradas e seu acervo original praticamente se perdeu. Por quê?

As respostas a essa pergunta nos remete aos princípios que nortearam desde o início as duas experiências comunicacionais, pensadas, sobretudo a partir da importância da participação popular no processo de transformação social do país, naqueles anos de 1970 e 80. Participação que se efetivava no âmbito dos movimentos populares e operários e comunidades eclesiais de base, assim como na comunicação que desenvolviam, buscando a conscientização política, organização e ação.

Nesta perspectiva, entendemos que a participação dos envolvidos, em seus diferentes níveis, é determinante entre os fatores que contribuem para o êxito ou fracasso das várias experiências comunicacionais populares, seja naquele período, ou nos dias atuais.

É o que mostram as entrevistas com aqueles que atuaram junto ao CPV e o CEMI e que confirmam o que diz Cicilia Peruzzo (2004a) que não basta «dar voz e vez», «dar voz a quem não tem voz», ou ainda «abrir os microfones ao povo». Porque a participação implica em partilhar o poder e não acabar com ele, mas sim democratizá-lo.

O CEMI, embora promovesse e motivasse a participação das pessoas, nas comunidades, movimentos e na própria elaboração dos materiais de comunicação, sempre teve sua direção e coordenação sob a responsabilidade do bispo e de padres. Não há registro da presença de leigos na cogestão do centro de São Miguel. Tanto que sua extinção foi uma decisão do bispo, de linha conservadora, que substituiu Dom Angélico Sândalo Bernardino, idealizador e criador, sem possibilidades legais de intervenção dos leigos envolvidos.

Já o CPV, embora criado por um grupo de frades dominicanos, manteve a presença de leigos em sua direção desde o início, como comprova as assinaturas na ata de sua fundação, o que contribuiu para que, mesmo se desvinculando da Igreja, em 1989, o centro tivesse vida própria e continuasse suas atividades e sobretudo preservasse seu acervo, mesmo diante da falta de recursos.

Contudo, por que não há interesse dos setores que poderiam investir na sua preservação?

Depoimentos de nossos entrevistados que protagonizaram as experiências do CPV respondem à questão. Preservar tais documentos, que falam e chamam as pessoas para a participação e transformação social, vai de encontro aos interesses dos governos que, em sua maioria, preferem tratar com uma população apática e passiva. Neste sentido, por que interessaria preservar a memória das lutas populares? Com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, em várias instâncias e sobretudo no

governo federal, com o presidente Lula, acendeu uma luz no final do túnel. Ledo engano. Os projetos para a continuidade das atividades do CPV e preservação do acervo apresentados, como mostraram os documentos por nós pesquisados, nunca foram aprovados. Militantes do Vergueiro, em seus depoimentos, atribuem tal procedimento às divergências político-ideológicas que se configuraram sobretudo nos anos de 1980 entre os seguidores da Oposição Metalúrgica de São Paulo, grupo apoiado e assessorado pelo CPV desde sua fundação e a corrente majoritária liderada pelo presidente no interior do PT e da CUT.

E para a Igreja, cujos setores progressistas foram responsáveis tanto pela criação de tais centros como por boa parte da elaboração de materiais comunicacionais, por que não os preservar? O paradeiro do conjunto do acervo do CEMI é uma incógnita (suspeita-se que parte dele ainda esteja amontoado no subsolo do prédio da Arquidiocese, ao qual não tivemos acesso, até por falta total de informações sobre a existência de tais documentos). O que pode ser uma indicação de que para a parte da hierarquia que provocou a reviravolta conservadora, ao final dos anos de 1980, em contraposição à Teologia da Libertação, não interessa preservar a memória de um tempo em que, dadas as devidas proporções, o «povo» era chamado a participar e lutar por seus direitos, como exigências do Reino de Deus.

Tanto o CPV, quanto o CEMI cumpriram sua missão, naqueles anos de 1970, 80 e parte de 1990. De lá para cá, o cenário político, sindical, social e religioso mudou, exigindo uma repaginação nas ações, uma atualização tecnológica, o que demandaria fôlego (e isso não falta apesar de muitos militantes se declararem já cansados) e, principalmente, recursos financeiros.

A falta de uma política pública que garanta a preservação dos acervos é sinal concreto de que no Brasil predomina uma cultura que não privilegia a memória, sobretudo das camadas empobrecidas da população. Dando a impressão de que tudo que é popular é paralelo, é secundário, é marginal.

Assim sendo, a saída para salvar o arquivo do CPV e o que restou do CEMI passou a depender da boa vontade de universidades e de negociações pessoais. No caso do CPV a decisão foi doar o acervo para o Arquivo Edgar Leuenroth (AEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Quanto aos documentos do CEMI, que integram o acervo pessoal do padre Antônio Luiz Marchioni, o Ticão, cofundador do centro, há uma proposta de repasse para o Centro de Memória da Zona Leste, a ser construído no campus da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). O terreno, onde funcionava uma antiga fábrica e também serão construídos os prédios da universidade, foi desapropriado pela prefeitura e cedi-

do à UNIFESP, como resultado da luta popular pela educação na região.

Preservar os acervos do CPV e do CEMI é perpetuar a memória coletiva de lutadores e lutadoras que fizeram a diferença no processo de redemocratização do país. Sem revolução ou tomada de poder, como imaginávamos e acreditávamos agentes de pastoral, jornalistas, educadores, enquanto elaborávamos juntos os jornais, os pequenos boletins, audiovisuais, vídeos... Mas, na cabeça do povo simples, conforme depoimentos que tomamos, passava tão somente a necessidade de ver seus direitos básicos atendidos: morar, ter serviços de saúde, de transporte, asfalto, esgoto, água encanada, escola, creche.

Sociedade socialista era um desejo dos intelectuais, ao «povo» interessava melhores condições de vida e trabalho. No entanto, como mostraram os protagonistas das duas experiências em suas entrevistas, conservou-se a garra e a ousadia de reivindicar e exigir direitos por meio da organização popular, tema que permeia os conteúdos daquelas publicações. O que nos leva a admitir que no contexto dos movimentos populares e operários e nas comunidades eclesiais de base dos anos de 1970 e 80, mais que instrumento de luta e resistência cotidiana à ditadura, a comunicação contribuiu para a construção de identidades coletivas, calcadas em uma nova cultura operária e popular, inspirada no direito a ter direito, a participar, a se expressar.

O que confirmam os entrevistados: «O *Grita Povo* valorizava as coisas da gente» (Maria Aparecida Pereira Lima). «Quando o jornal chegava às comunidades parecia um rastilho de fogo e pólvora» (Padre Ticão). «O CEMI deu condições para a gente poder gritar, poder falar, poder fazer, mesmo aqueles que não tinham consciência política, como eu» (Angelina Camilo). «As experiências de comunicação popular parecem insignificantes, mas somadas são como o curso do rio Amazonas, que quando nasce é um rio de nada, mas quando chega à desembocadura parece um oceano» (Dom Angélico Sândalo Bernardino).

A preservação dos acervos do CPV e do CEMI é imprescindível também para a realização de novas pesquisas. Naqueles materiais há infinitas possibilidades de estudos nos mais variados campos de interesse. Desde os conteúdos históricos que abarcam uma enorme gama de setores: movimentos sindicais de trabalhadores rurais e urbanos, de mulheres, de saúde, de educação, dos sem-terra, indígenas, moradia, migrantes, transporte, estudante, negros, meio ambiente, partidos políticos, igreja. Ou ainda a questão da linguagem, discursos, formatos, imagens, visão política e ideológica.

Em tempos em que as informações são tão rápidas quanto descartáveis, há que se preservar a memória das lutas dos «pequenos», que não se encontra nos grandes meios de comunicação, porque não interessa

aos setores dominantes. Até porque se vier à tona e for recriada pode ser subversiva por despertar aspirações de liberdade, participação, direito, consciência política, poder de decisão.

Quem dera tivéssemos centros de documentação, a exemplo do CPV e do CEMI, que pudessem registrar e preservar as atuais e futuras lutas populares. Com a aceleração da história e a febre de atualidade que se impõe em nossos dias, como lembra Pierre Nora (1993), o novo dá as cartas e o passado é descartável. Daqui a 40 anos, onde as novas gerações encontrarão subsídios para pesquisar sobre as lutas do povo? A quem elas podem interessar?



● FIGURA 1	22
Cartilha Novena de Natal, 1980, reproduzida no livro <i>Roteiros e subsídios para grupos paroquiais – Região Episcopal de São Miguel</i> – parte I, acervo pessoal de Dom Angélico.	
● FIGURA 2	22
Página da cartilha da Campanha da Fraternidade (Via Sacra), que junta fé e a vida, reproduzida no livro <i>Roteiros e subsídios para grupos paroquiais – Região Episcopal de São Miguel</i> – parte I, acervo pessoal de Dom Angélico.	
● FIGURA 3	37
<i>La Comunicación del pueblo</i> , CELADEC, 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 4	37
Página da cartilha <i>La Comunicación del pueblo</i> , CELADEC, 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 5	38
<i>Cómo se organiza un centro popular de documentación y comunicación</i> , CELADEC, 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 6	38
Publicação da CELADEC traduzida pelo CPV e publicada pelas Paulinas, 1985, acervo CPV.	
● FIGURA 7	38
<i>Como fazer um jornal popular</i> , publicação da CELADEC, editado pela FASE, 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 8	39
Extraída da publicação <i>Como fazer um jornal popular</i> , CELADEC, 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 9	39
Cartilha <i>Jornalismo popular</i> , publicação da FASE, 1982, arquivo pessoal da pesquisadora.	
● FIGURA 10	42
Publicação do CPV, 1989, acervo CPV.	
● FIGURA 11	43
Organograma da dinâmica adotada pelo CPV, extraído da publicação <i>Nosso trabalho em documentação, Série de Documentação</i> , volume 1985, p.5, acervo CPV.	
● FIGURA 12	47
Boletim <i>Hora Extra</i> , maio 1978, acervo CPV.	

● FIGURA 13	50
<i>Quinzena</i> , 1989, acervo CPV.	
● FIGURA 14	50
<i>A Propósito dos Movimentos Populares</i> [s.d.], acervo CPV.	
● FIGURA 15	51
Boletim elaborado como exercício do curso de imprensa da União dos Moradores do Parque Bristol e Jardim Savério, julho de 1985.	
● FIGURA 16	53
Material utilizado nas oficinas de comunicação, acervo pessoal da pesquisadora.	
● FIGURA 17	54
Cadernos de desenhos disponibilizados para os materiais de comunicação dos movimentos, acervo CPV.	
● FIGURA 18	54
Um dos desenhos disponibilizados no livro <i>Ilustração Sindical</i> do Laerte, editado pela Oboré.	
● FIGURA 19	61
Fachada do prédio, em cuja garagem (com a porta semiaberta) funciona a sede do CPV.	
● FIGURA 20	62
Sem o espaço necessário, os documentos, embora organizados, aguardam a necessária higienização e digitalização.	
● FIGURA 21	67
Folheto chamando para assembleia, distribuído e lido nas celebrações e grupos de rua, CEMI 1984, acervo pessoal padre Ticão.	
● FIGURA 22	78
Publicação do CEMI, 1984, arquivo da pesquisadora.	
● FIGURA 23	81
Publicação da Rádio do Povo, [s.d.], arquivo do CPV.	
● FIGURA 24	82
Foto publicada na cartilha <i>Rádio do Povo de São Miguel</i> . O primeiro à esquerda é um dos nossos entrevistados, Roberto Joaquim, que integrava a coordenação do projeto.	
● FIGURA 25	84
Jornal <i>Grita Povo</i> , número zero, 17 de julho de 1982, arquivo pessoal Padre Ticão.	
● FIGURA 26	85
Após o número zero, o jornal passa a ter o formato tabloide, arquivo pessoal de Angelina Camilo, uma de nossas entrevistadas.	

● FIGURA 27	86
Jornal <i>Grita Povo</i> no formato A4, arquivo padre Ticão.	
● FIGURA 28	90
Entrevista com Maria Aparecida, publicada no <i>Grita Povo</i> , para ela um motivo de apoio e de credibilidade junto às comunidades e movimentos. Arquivo pessoal da entrevistada.	
● FIGURA 29	94
Cartilha cordel, arquivo pessoal da pesquisadora.	
● FIGURA 30	98
Cartilha, com tradução e adaptação de um texto do Centro Educativo Tarea, do Peru, publicada pelo CEMI, 1984, arquivo pessoal da pesquisadora.	
● FIGURA 31	110
Cartilhas: <i>A entrevista coletiva</i> e <i>A notícia popular</i> , ambas publicadas pela ALER-Brasil, IBASE, FASE, SEPAC/Paulinas, 1986; (arquivo pessoal da pesquisadora); e <i>La noticia popular</i> , ALER, 1984 (acervo CPV).	
● FIGURA 32	112
Cartaz do Grito dos Excluídos/as 2015.	
● FIGURA 33	123
Boletim <i>Movimento do Custo de Vida</i> , 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 34	131
Boletim <i>Hora Extra</i> , 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 35	134
<i>BICA - Boletim Informativo das Comunidades do Alvarenga</i> , São Bernardo do Campo, 1986, arquivo da pesquisadora.	
● FIGURA 36	138
Boletim <i>Movimento do Custo de Vida</i> Região Sudeste, 1978, acervo CPV.	
● FIGURA 37	138
<i>Barriga Vazia</i> , Pastoral Operária, Americana (SP), 1984, acervo CPV.	
● FIGURA 38	139
<i>Boletim da Associação das Donas de Casa</i> <i>de São Paulo</i> [s.d.], acervo CPV.	
● FIGURA 39	139
<i>Pé de Moleque</i> , Informativo da Comissão de Organização Nacional de Meninas e Meninos, [s.d.], acervo CPV.	

● FIGURA 40	139
Boletim do GTME, 1988, acervo CPV.	
● FIGURA 41	139
<i>Sucata</i> , informativo dos Movimentos de Transportes da Zona Leste, 1984, acervo CPV.	
● FIGURA 42	140
Cartaz Romaria da Terra, Ronda Alta (RS), 1986, acervo CPV.	
● FIGURA 43	140
Cartaz CUT 1º de Maio, [s.d.], acervo CPV.	
● FIGURA 44	140
<i>Documento dos Favelados sobre Terra</i> , 1982, impresso pelo CPV, acervo pessoal da pesquisadora.	
● FIGURA 45	140
<i>Operário em construção</i> , reprodução e impressão do CPV, acervo pessoal da pesquisadora.	
● FIGURA 46	164
Jornal <i>Grita Povo</i> , 1983, acervo CPV.	
● FIGURA 47	169
Tudo o que se tem do acervo do CEMI na biblioteca do Instituto de Teologia de São Miguel, responsável por sua preservação.	
● FIGURA 48	170
Arquivo pessoal do padre Ticão que mantém o que conseguiu coletar e resgatar dos materiais do acervo original do CEMI.	
● TABELA 1	172
Materiais que integram o acervo do CPV.	
● FIGURA 49	175
É neste prédio, situado no terreno cedido à UNIFESP, pela prefeitura de São Paulo, e que está sendo reconstruído, que está prevista a instalação do Centro de Memória da Zona Leste.	
● FIGURA 50	178
Coleção de bônus para a Campanha de Arrecadação do CPV, acervo CPV.	

Acervo. CPV, São Paulo, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.cpvsp.org.br/acervo.php>> Acesso em: 24 de nov. de 2015.

ADORNO, Theodor W. A indústria cultural. In: **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo, Nacional, 1977, pp.287-295.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALVES, Luiz Roberto. Comunicação e cultura popular: as prosopopeias na rua, no meio do redemoinho. In: FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. pp.118-145.

_____. Para pensar a cultura brasileira: identidade, literatura e colonização. In: MARQUES DE MELLO, José; BRANCO, Samantha Castelo (orgs.). **Pensamento comunicacional brasileiro: o grupo de São Bernardo (1978-1998)**. São Bernardo do Campo: UESP, 1999, pp.533-554.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. São Paulo: Pioneira, 1998.

A NOTÍCIA popular. **ALER-BRASIL; FASE; IBASE; et tal**. São Paulo: SEPAC/EP, 1986.

ARROYO, Miguel G. Pedagogias em movimento – o que temos a aprender dos movimentos sociais?. Currículo sem Fronteiras, Associação Brasileira de Currículo (ABdC). Rio de Janeiro, v.3, n.1, pp.28-49, jan-jun.2003.

BALDUINO, Dom Tomás. À guisa de Prefácio. In: **Povos Indígenas aqueles que devem viver Manifesto contra os decretos de extermínio**. Brasília: CIMI, 2012, pp.153-155.

BEDOYA, JUAN G. O novo gesto de Francisco a favor da Teologia da Libertação. **El País**. Santander. 04.ago.2014. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/08/04/sociedad/1407181648_906668.html> Acesso em: 1º de out. de 2015.

BELTRÁN, Luis Ramiro. Adiós a Aristóteles: la comunicación «horizontal». In: **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**. a.7. n.7, pp.12-36, [1991] 2007. Disponível em: <<http://www.alaic.net/revista-alaic/index.php/alaic/article/view/42/41>> Acesso em: 15 de dez. de 2014.

BERGER, Christa. **Campos em confronto: jornalismo e movimentos sociais**. As relações entre o movimento sem terra e o zero hora. 1996. Tese (Doutorado) – ECA, USP, São Paulo. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/berger-christa-campos-3.html>> Acesso em: 31 de jan. de 2015.

BERNARDINO, Dom Angélico Sândalo. O povo conta a sua verdade, **Vida Pastoral**, São Paulo, mar-abr. pp. 9-12,1989. Disponível em: <<http://vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/o-povo-counta-a-sua-verdade/>> Acesso em: 30 de jun. de 2014.

BETTO, Frei. Comunicação popular e igreja. In: FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas,1986. pp.99-117.

_____. **Prática pastoral e prática política**. Osasco: [s.n.], 1979.

_____. **Desafios da educação popular**. São Paulo, CEPIS, 2000.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade** lembranças de velhos. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

BRASIL nunca mais: um relato para a história. **ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO**. São Paulo, Petrópolis: Vozes, 1985.

CALADO, Alder J. Ferreira. Eu ouvi os clamores do meu povo: um documento profético publicado no auge da ditadura empresarial-militar, no Brasil. **Kairós**, 09 fev.2013. Disponível em: <<https://kairosnostambemosigreja.wordpress.com/2013/02/09/eu-ouvi-os-clamores-do-meu-povo-um-documento-profetico-publicado-no-auge-da-ditadura-empresarial-militar-no-brasil-por-alder-julio-ferreira-calado/>> Acesso em: 17 de out. de 2015.

CASTELLS, Manuel. Cambiar el mundo en la sociedad en red. In: **Redes de indignación y esperanza**. Espanha: Alianza Editorial, 2012. pp.209-230.

CASTRO, Marcos de. Os caminhos da igreja. In: CARTA, Mino; PEREIRA, Raimundo Rodrigues. **Retrato do Brasil**. v.2. São Paulo: Política, 1984, pp.325-328.

CARVALHO, Durval de. CUT: democracia, solidariedade, socialismo. In: **Para onde vai a CUT?** São Paulo: Scritta, 1993. pp.150-164.

CAVALCANTE, Lídia E. A memória como acervo. **Infociência**, São Luis, v.4, pp.52-67, 2004.

CELADEC celebra 40 años y elige nueva directiva. **Cristianos.com**, Porto Alegre, 20.out.2003. Disponível em: <<http://cristianos.com/celadec-celebra-40-anos-y-elige-nueva-directiva/>> Acesso em: 10 de out. de 2015.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis: Vozes, 3.ed.,1998.

CHAUI, Marilena. **Brasil mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2013.

CITELLI, Adilson; BERGER, Christa; BACEGGA, Maria A. et al. (ogs). **Dicionário de comunicação** escolas, teorias e autores. São Paulo, Contexto, 2014.

COGO, Denise Maria. **No ar uma rádio comunitária**. São Paulo: Paulinas, 1998.

COMO fazer jornal mural 1. CEMI. São Paulo, 1984.

CÓMO SE organiza un centro popular de documentación y comuncación, **CELADEC**, Lima, 1978.

COMUNICAÇÃO para a verdade e a paz.– Texto-base da Campanha da Fraternidade. **CNBB**, Brasília, 1989.

CONHEÇA o CPV, um centro de documentação a serviço da preservação e difusão da memória da luta dos trabalhadores. **CPV**, São Paulo, 2011.

COSTA, Rosa Maria Dalla. O sistema Paulo Freire e os desafios da educação-comunicação e cultura no século XXI. In: MARQUES DE MELLO, José;

FERNANDES, Guilherme M. (orgs.). **Pensamento comunicacional brasileiro o legado das Ciências Humanas**. São Paulo: Paulus, 2014, pp.131-137.

CPV digitaliza 70 mil páginas de seu acervo. Notícias. **CPV**, São Paulo, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.cpvsp.org.br/ver.php?id=3>> Acesso em: 24 de nov. de 2015.

CPV. Ata da assembleia Geral Ordinária de 15/11/1973 – CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO. Arquivo Administrativo. Livro de Atas de Assembleias e Reuniões do Centro de Pastoral Vergueiro, 1973-1998, p.1.

_____. Ata de 17 de janeiro de 1975, CPV DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO. Arquivo Administrativo. Livro de Atas de Assembleias e Reuniões do Centro de Pastoral Vergueiro, 1973-1998, p.13 verso.

CRUZ, Heloísa Faria. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990. In: **Projeto História** – Revista da PUC-SP, São Paulo, n. 48, dez. 2013. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/20703/15265>> Acesso em: 15 de ago. de 2015.

CRUZ, Heloisa de Faria; TESSITTORE, Viviane. Documentação, Memória e pesquisa: o CEDIC faz 30 anos. In: **Projeto História** – Revista do Programa de Pós-Graduação de História da PUC-SP, São Paulo, pp.423-445, nº40, jun 2010.

CUNHA, Magali. A memória é subversiva. A Comissão Nacional da Verdade, a memória dos anos de chumbo e os processos de comunicação no Brasil. In: **Comunicação & Sociedade** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, v.35, n.2, pp.27-40, jan-jul 2014.

DIAGNÓSTICO 2005. **CPV**, São Paulo, 2005.

DIAZ BORDENAVE, Juan E. **O que é comunicação**. São Paulo: Brasiliense, 1997. Coleção primeiros passos 67.

_____. **O que é participação**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DORNELLES, Beatriz. Divergências conceituais em torno da Comunica-

ção popular e comunitária na América Latina. In: **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**. Belo Horizonte, pp.1-18, ago.2007.

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In: DUARTE, J; BARROS, ANTONIO (orgs.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2006, pp.62-83.

EQUIPE, CPV. No CPV a primeira distribuidora de publicações populares. In: FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (orgs.). **Comunicação Popular e Alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas,1986. pp.184-189.

ESCOBAR, Aldo. Memória e história: comunicação e documentação no processo de registro da luta. In: II SEMINÁRIO INTERNACIONAL MUNDOS DO TRABALHO - DA ANPUH (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS PESQUISADORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA); VI JORNADA DE HISTÓRIA DE TRABALHO, 2012, Rio de Janeiro, novembro de 2012, pp.1-19.

ESPERANÇA sempre 1745-1995. **ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO**. São Paulo, 1995.

ESTAMOS em campanha permanente. Notícias. **CPV**, São Paulo, ago.2013. Disponível em:<<http://www.cpvsp.org.br/ver.php?id=2>> Acesso em: 20 de nov. de 2015.

FARO, José Salvador. À flor da pele: narrativas híbridas, cotidiano e comunicação. Intexto, Porto Alegre, UFRGS, v.02, n.25, pp.105-114, dez. 2011.

FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo da (Orgs.). **Comunicação Popular e Alternativa no Brasil**. São Paulo, Paulinas,1986.

_____. Elementos para uma análise da comunicação na América Latina: perspectivas para os anos 90. In: MARQUES DE MELO, José; BRANCO, Samantha Castelo (Orgs.). **Pensamento comunicacional brasileiro: o grupo de São Bernardo (1978-1998)**. São Bernardo do Campo, p. 583-597, 1999.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

GIANNOTTI, Vito. **Muralhas da linguagem**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

GIMENEZ, Gilberto. Notas para uma teoria de la comunicaci3n popular. **Comunicaci3n y slidariedad**: ECO – educaci3n y comunicaciones, Santiago, 1984.

GOHN, Maria da Gloria. **Teorias dos movimentos sociais - Paradigmas cl3ssicos e contempor4neos**. 4.ed. S4o Paulo: Loyola, 2004.

_____. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educa3o**: ANPED - Associa3o Nacional de P3s-Gradua3o e Pesquisa em Educa3o, Rio de Janeiro, v.16, n.47, p.333-361, maio-ago.2011.

GOMES, Pedro Gilberto. **O jornalismo alternativo no projeto popular**. S4o Paulo: Paulinas, 1990.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organiza3o da cultura**. Tradua3o de Carlos Nelson Coutinho, 2ª ed. Rio de Janeiro: Civiliza3o Brasileira, 1978.

GRITA POVO. CEMI. n.zero, S4o Paulo.

Grita Povo. Produ3o de Regina Tavares. Coordena3o Cec3lia Luedmann. S4o Paulo: UNICSUL, 2003. 1 DVD (28 minutos).

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Tradua3o de Carlos Nelson Coutinho, 2.ed. Rio de Janeiro: Graal,1980.

GUEDES, Ci3a. **Pontificado de J.P. II e as tens3es na Igreja**. **O Globo**, [s.d.] Dispon3vel em: <<http://www.leonardoboff.com/papa/pontificado-tensoes.htm>> Acesso em: 10 de out. de 2015.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A for3a dos pobres**. Tradua3o de 4lvaro Cunha, Petr3polis: Vozes, 1981.

HAGUETTE, Teresa M.F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 10.ed. Petr3polis: Vozes, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A mem3ria coletiva**. Tradua3o de Laurent L3on Schaffter, S4o Paulo: V3rtice, 1990.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a hist3ria**. Tradua3o de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, S4o Paulo: Paz e Terra, 6.ed.,1970.

HISTÓRIA um pouco da nossa. História. **CPV**, São Paulo, jan.2011. Disponível em: <[http:// www.cpvsp.org.br/cpv.php](http://www.cpvsp.org.br/cpv.php)> Acesso em: 26 de jun. de 2014.

IFFLY, Catherine. **Transformar a metrópole** – Igreja Católica, territórios e mobilizações sociais em São Paulo 1970-2000. São Paulo: UNESP, 2004.

INTERVOZES. **Vozes da democracia** – Histórias da comunicação na redemocratização do Brasil. São Paulo, 2006.

KAPLÚN, Mario. **El comunicador popular**. Buenos Ayres: Lumen, 1985.

_____. **Hacia nuevas estrategias de comunicación en la educación de adultos**, Santiago: Unesco, 1983.

_____. Uruguai: participação, práxis, problema. A experiência do cassete-foro. In: SIMPSON GRINBERG (org.). **Comunicação alternativa na América Latina**. Petrópolis: Vozes, pp.51-71, 1987.

LA COMUNICACIÓN del pueblo. **CELADEC**. Lima, 1979.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Stora e memoria. Campinas: UNICAMP, [1924] 1990.

_____. **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira; Bernardo Leitão; Suzana Ferreira Borges, Campinas: Unicamp, 3ª reimp., [1924], 2008.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Tradução de Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1981.

MANUAL de prensa obrera y popular. **ATC; TAREA**. Lima, 1981.

MARTÍN-BARBERO, Jesús; BARCELOS, Claudia. Comunicação e mediações culturais. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**: Intercom, São Paulo, v.23, n.1, pp.151-163, jan-jun.2000.

MCQUAIL, Denis. **Teoria da Comunicação de Massas**. Tradução de Carlos de Jesus, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

MEMÓRIA & documentação – Como organizar os acervos sobre o movi-

mento operário e sindical. **CEDI; CMS; CPV**, São Paulo, 1991.

MENDONÇA, Ricardo. Periferia ganhou voz com d. Paulo Evaristo Arns, diz biógrafo. Folha Uol. São Paulo, 13.nov.2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/11/1365928-periferia-ganhou-voz-com-d-paulo-evaristo-arns-diz-biografo.shtml>> Acesso em: 7 de out. de 2015.

MENEZES, Regina Tavares de Menezes. **Memória em papel: o jornalismo popular e a memória coletiva**. 2007. 213 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 3.ed., 2000.

MIANI, Rozinaldo Antonio. Boletim Quinzena: seleção de informações para a disputa da hegemonia. In: VI CONGRESSO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 2008, Niterói.

MONCADA, Camilo. La alternativa, outra comunicación. **Comunicación alternativa**: Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogota, 1986).

MONTE Taó: a terra esperada. **COMISSÃO DE MORADORES**. [São Paulo] [s.d.].

MOREIRA, Sonia Virgínia. Análise documental como método e como técnica. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (orgs.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo, Atlas, 2006, pp.269-279.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Brasil: alternativa popular: comunicação e movimentos sociais. In: SIMPSON GRIBERNG, Máximo (org.). **A comunicação alternativa na América Latina**. Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 37-71.

_____. Comunicación popular: contradicciones y desafios. In: **CHASQUI** – Revista Latinoamericana de Comunicación, Quito, n.8, pp.12-18, out-dez. 1983, tradução nossa.

NAPOLITANO, Marcos. **1964 – história do regime militar brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2014.

NAVES, Rubens. Novas possibilidades para o exercício da cidadania. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da cidadania**. São Paulo, Contexto, 2013, pp.545-565.

NEVES, Lucília de Almeida. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. In: **Revista História Oral**: ABHO, Associação Brasileira de *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 3, pp.109-116, 2000.

NORA, Pierre. Entre memória e história – A problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. In: **Projeto História** - Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, n.10, São Paulo, pp.7-28, dez.1993.

OBSERVATÓRIO de políticas públicas e centro de memória da zona leste da cidade de São Paulo. UNIFESP, São Paulo, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.unifesp.br/campus/zonaleste/extensao/extensao-titulo/projetos-ativos/observatorio-de-politicas-publicas-e-centro-de-memoria-da-zona-leste>> Acesso em: 20 de nov. de 2015.

OLIVEIRA, Roberto Joaquim. **Igreja católica e Comunicação popular: um relato de caso na zona leste da cidade de São Paulo: 1981-1992**. 1995. 124 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Instituto Metodista de Ensino Superior.

ORTELLADO; Pablo; MENNA-BARRETO, Luiz; HADDAD, Thomás. Sobre o caso da contaminação do terreno da USP Leste. **Jornal GGN**, São Paulo, 28 nov.2013. Disponível em: <<http://jornalggn.com.br/noticia/sobre-o-caso-da-contaminacao-do-terreno-da-usp-leste>> Acesso em: 24 de nov. de 2015.

PANDOLFI, Dulce; GAZIR, Augusto; CORREA Lucas. **O Brasil de Betinho**. Rio de Janeiro, Ibase, 2012.

PERAZZO, Priscila F.; LEMOS, Vilma. **Memórias do teatro no ABC paulista expressões de cultura e resistência**. Porto Alegre: Edipucrs, 2013.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. **Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania**. Petrópolis: Vozes, 3.ed. 2004a.

_____. **Comunicação nos movimentos populares: a participação na**

construção da cidadania. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Conceitos de Comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. **Palabra Clave:** Revista da Universidad de La Sabana, Bogotá, v.11, n.2, pp. 367-379, dez. 2008.

_____. Movimentos sociais, redes virtuais e mídia alternativa no junho em que «o gigante acordou» (?). **Matrizes:** Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo, São Paulo, n.2, pp.75-93, jul-dez.2013.

_____. Conceitos de Comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados e as reelaborações no setor. In: **ECO-Pós:** Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v.12, n.2, maio.ago 2009a, pp.46-61.

_____. Aproximações entre a Comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço. **Revista Galáxia,** São Paulo, n.17, pp.131-146, jun.2009b.

_____. O processo de participação na Comunicação popular e comunitária. In: D. THORNTON, Ricardo; CIMADILLA, Gustavo. **Usos y abusos del participare.** Buenos Aires, INTA, 2010, pp.229-247.

_____. Direito à comunicação comunitária, participação popular e cidadania. In: VII COLÓQUIO INTERNACIONAL SOBRE A ESCOLA LATINO-AMERICANA DE COMUNICAÇÃO / V ENCONTRO DE ENSINO E INVESTIGAÇÃO DA COMUNICAÇÃO NOS PAÍSES DO MERCOSUL - CELACOM/ENDICOM, 2004b, São Bernardo do Campo.

PERUZZO, Cicilia M. M. Krohling; BERTI, Orlando M. de Carvalho. As novas configurações das comunidades comunicacionais nas «comunidades de escolha». In: I Colóquio Brasil-China de Ciências da Comunicação. Intercom. Vitória, 12/13 maio 2010.

PETRUCCI, Victor A. CPV: um legado de Giorgio. **Revés do Averso.** São Paulo, 12.abr.2004, pp.30-33.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos,** Rio

de Janeiro, v.5, n.10. pp.200-212, 1992.

PROJETO memória da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo. **IIEP**, São Paulo, nov.2009. Disponível em: <http://www.iiep.org.br/sistema/arquivos/docs/caderno_2009.pdf> Acesso em 05 de out. de 2015.

PUNTEL, Joana. **A igreja e a democratização da comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1994.

QUE PAÍS é este, que mata a gente, que a mídia mente e nos consome? **Jornal Grito dos/as Excluídos/as**, ano 21, n.62, abr. 2015, p.2.

RÁDIO do povo São Miguel. **RÁDIO DO POVO**. São Paulo, [s.d.].

RIBAS, Cinthia. Memórias classistas CPV mantém em seus arquivos milhares de registros históricos da classe trabalhadora brasileira. **Revista Visão Classista**, jun.2012, p.32-35.

RIBEIRO, Darcy. **O dilema da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Jorge C. N. Júnior. **A festa do povo – Pedagogia de resistência**. Petrópolis: Vozes, 1982.

RICHARD, Pablo. **A igreja latino-americana entre o temor e a esperança**. Tradução de José A. de Assis. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICCI, Rudá. De organizações populares e movimentos sociais brasileiros. **Adital**. 03.abr.2008. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=32405>> Acesso em: 05 de out. de 2015.

ROSSI, Waldemar. A teologia da libertação e o movimento operário. In: DAL MÉDICO, Clarice F.; SILVA, Êmerson N. da (orgs.). **Palavra e vida: os novos desafios do mundo do trabalho**. São Leopoldo: Oikos, 2007, pp.25-37.

RUVIARO, Valdo Antão. **Projeto: do CPV à cooperativa movimentos**. São Paulo, 2003.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiên-**

cias e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo 1970-1980. São Paulo, Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Maria S. Tauk. Comunicação participativa e ação libertadora: marxismo e cristianismo combinados na teoria da comunicação dos anos 1970 e 1980. In: MARQUES DE MELO, José; GOBBI, Maria Cristina; KUNSCH, Waldemar (orgs.). **Matrizes comunicacionais latino-americana.** São Bernardo do Campo: Umesp, 2002. pp.199-219.

SALEM, Helena. Dos palácios à miséria da periferia. In: MOURA, A. Carlos; SALEM, Helena; ANTERO, Luiz Carlos; MAKLOUF, Luiz; GUSMÃO, Sérgio Buarque; SALEM, Helena (coord.). **A igreja dos oprimidos.** Brasil Hoje, São Paulo: Brasil Debates, n.3, 1981. pp.17-64.

SALLES, Paula Ribeiro. **Documentação e Comunicação popular: a experiência do CPV – Centro de Pastoral Vergueiro (São Paulo/SP, 1973-1989).** 2013.161 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. Um olhar sobre a trajetória do CPV– Centro de Pastoral Vergueiro. In: XXI ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH-SP, 2012, Campinas. Anais ... 2012 pp.1-12.

SALLES, Paula Ribeiro; LOPES NETO, Sebastião. Remando contra a maré Projeto Memória da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, uma experiência de memórias e arquivos não oficiais. In: MARQUES, Antônio J.; STAMPA, Inez T. **Arquivo, memória e resistência dos trabalhadores no campo e na cidade.** Comunicações do 2º seminário internacional o mundo dos trabalhadores e seus arquivos. São Paulo: Arquivo Nacional/CUT, 2012, pp.48-61.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. Participação popular. In: TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves (org.) **Os sentidos da democracia e da participação.** São Paulo, Polis, 2005, pp.47-50.

SEMERARO, Giovanni. Intelectuais «orgânicos» em tempos de pós-modernidade, **Cad.Cedes**, set-dez., vol. 26, n. 70, p. 373-39, 2006. Disponível em: <<http://cede.unicamp.br>> Acesso em: 10 de fev. de 2015.

SÉRIE de Documentação. **CPV.** v.1, São Paulo, 1985.

SIMPSON GRINBERG, Máximo (org.). Comunicação alternativa: dimensões, limites, possibilidades. In: **A comunicação alternativa na América Latina**. Petrópolis, Vozes, 1987. pp.17-35.

SOUZA, Herbert José. Relação igreja-poder político. In: BETTO, Frei (org.). **Fé e compromisso político**. São Paulo: Paulinas, 1982. pp.25-31.

SOUZA, Ney de. Ação católica, militância leiga no Brasil: méritos e limites. **Revista de Cultura Teológica**, do Programa de Estudos Pós Graduados em Teologia da PUC/SP, São Paulo, v.14, n.55, abr.-jun.2006, pp.39-59.

_____. Catolicismo e evangelização em São Paulo centenário da arquidiocese (1908-2008). **Kairós**, Revista Acadêmica da Prainha, ano IV, jul.-dez.2007, pp.329-363.

SOUZA, Alderi de Matos. **A missão da igreja: uma perspectiva latino-americana**, [s.d.]. Disponível em: <http://portuguese.thirdmill.org/FILES/PORTUGUESE/85034~9_19_01_9-48-03_AM~ALDERI.HTM> Acesso em: 10 de out. de 2015.

TEMER, Ana Carolina R.P. Críticas à Teoria Crítica: repensando o impacto dos frankfurtianos nos estudos brasileiros de comunicação. in: MARQUES DE MELLO, J.; GOBBI, Maria Cristina (orgs.). **Pensamento comunicacional latino-americano: da pesquisa-denúncia ao pragmatismo utópico**. São Bernardo do Campo: UNESCO/Universidade Metodista de São Paulo, pp.83-94, 2004.

URANGA, Washington. Utopia e realidade na Comunicação popular. Marques de Mello, José (org.). **Comunicação na América Latina – Desenvolvimento e crise**. Campinas, Papirus 1989 – Campinas.

URIBE, Esmeralda Villegas. **A rádio popular da Vila Nossa Senhora Aparecida: uma proposta de Comunicação popular**. 1997.404 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo.

VALIM, Ana. Rádio do povo: a única rádio onde você pode falar! **Revista Ave Maria**, São Paulo, pp.23-25, 1985.

WALLERSTEIN, Immanuel. O que era mesmo o Terceiro Mundo? Disponível em <<http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=50>> Acesso em: 10 de out. de 2015.

Centro de Pastoral Vergueiro (CPV)



ALDO ESCOBAR

Data da entrevista: 18/02/2015

Local: São Paulo (SP)

Jornalista na Secretaria de Comunicação da Assembleia Legislativa de Vitória (ES). Trabalhou no CPV a partir de 1978, responsável pela gráfica e pela implementação do curso de comunicação popular, que ministrou por mais de dez anos. É o atual vice-presidente do CPV.



ANIZIO BATISTA DE OLIVEIRA

Data da entrevista: 10/04/2015

Local: São Paulo (SP)

Metalúrgico aposentado, presidente do CPV, dirigente da Associação dos Professores de Filosofia e Filósofos do Estado de São Paulo (APROFFESP), integrante da executiva da Casa da Solidariedade da Arquidiocese de São Paulo e da direção estadual do Partido Solidariedade e Liberdade (PSOL) em São Paulo. Participou da fundação do CPV e foi idealizador do boletim *Hora Extra*.



**LUIZA MAFALDA
GUASCO PEIXOTO**

Data da entrevista: 11/02/2015

Local: São Paulo (SP)

Trabalhou no CPV a partir de 1978. Atualmente é guia turística no Centro Histórico de São Paulo e é voluntária na preservação e digitalização do acervo do CPV, na elaboração de projetos de financiamento, no apoio à diretoria e no atendimento às pessoas que procuram o arquivo.



MARIA ZETILDES LIMA

Data da entrevista: 08/05/2015

Local: São Paulo (SP)

Auxiliar de enfermagem, fotógrafa, coordenadora do Grupo Renascer pra Vida, funcionária do Hospital Heliópolis. Foi funcionária do CPV, integrou a equipe do *Hora Extra*, e foi responsável pelo funcionamento da gráfica.



RAYMOND PERILLAT

Data da entrevista: 11/05/2015

Local: São Paulo (SP)

É suplente do Conselho Fiscal do CPV; presidente da Casa de Solidariedade da Região Episcopal da região do Ipiranga; integra a coordenação da Pastoral Operária Metropolitana região Ipiranga; militante do Instituto de Intercâmbio, Informações, Estudos e Pesquisas (IIEP). Então padre, participou da criação do CPV e assinou a sua ata de fundação; foi militante da Oposição Sindical Metalúrgica de SP.



SUELI BOSSAM

Data da entrevista: 13/05/2015

Local: São Paulo (SP)

Professora de História aposentada, pesquisadora do Projeto Memória da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, do Instituto de Intercâmbio, Informações, Estudos e Pesquisas (IIEP). Foi funcionária do CPV e responsável pelo jornal *Hora Extra* e pelo setor de audiovisual.

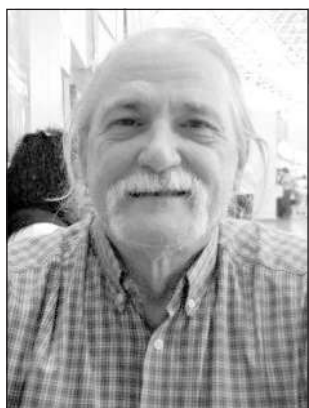


VALDERI ANTÃO RUVIARO

Data da entrevista: 20/07/2015

Local: Santo André (SP)

Pesquisador que se dedica à reconstituição de acervos históricos do movimento dos trabalhadores, inclusive do CPV. Ele conheceu o CPV na época de sua fundação, quando era religioso vinculado aos dominicanos.



VICTOR AUGUSTO PETRUCCI

Data da entrevista: 09/06/2015

Local: Campinas (SP)

Professor aposentado, membro da Secretaria do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), em Campinas. Foi sócio fundador do CPV e trabalhou durante 12 anos na coordenação do Departamento de Documentação e Pesquisa.



WALDEMAR ROSSI

Data da entrevista: 28/11/2014

Local: São Paulo (SP)

Participante do Centro de Pastoral Vergueiro (CPV); metalúrgico aposentado, membro da coordenação da Pastoral Operária da Arquidiocese de São Paulo; militante do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Waldemar faleceu no dia 4 de maio de 2016.

Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI)



**ANGELINA APARECIDA
DOS REIS CAMILO**

Data da entrevista: 18/03/2015

Local: São Paulo (SP)

Professora aposentada, coordenadora da Associação Sociocultural Adebanke. Militou nos movimentos populares e participou das atividades do CEMI, sobretudo do jornal *Grita Povo*.



**ANTÔNIO LUIZ MARCHIONI
(PADRE TICÃO)**

Data da entrevista: 04/05/2015

Local: São Paulo (SP)

Participou da criação do CEMI. Atualmente é pároco da Igreja São Francisco de Assis, em Ermelino Matarazzo, onde preserva o que coletou e conseguiu recuperar do acervo do CEMI.



CARLOS STRABELI

Data da entrevista: 30/05/2015

Local: São Paulo (SP)

É um dos fundadores do CEMI, que coordenou por oito anos, enquanto padre. Atualmente é coordenador de Cultura do CEU Inácio Monteiro, na Cidade Tiradentes, em São Paulo. Strabeli faleceu no dia 08 de janeiro de 2019.



DANILO MORCELLI

Data da entrevista: 13/07/2015

Local: São Paulo (SP)

Pesquisador, memorialista e integrante do Grupo de Memória da Zona Leste. Desenvolveu tese de mestrado na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP) sobre o patrimônio histórico da zona leste paulistana.



DOM AGÉLICO

SÂNDALO BERNARDINO

Data da entrevista: 17/03/2015

Local: São Paulo (SP)

Atualmente bispo emérito de Blumenau (SC), jornalista. Foi bispo auxiliar da Região Episcopal de São Miguel Paulista, responsável pela criação do Centro de Comunicação e Educação Popular de São Miguel Paulista (CEMI) e do jornal *Grita Povo*.



DOUGLAS MANSUR

Data da entrevista: 27/01/2015

Local: São Paulo (SP)

Fotógrafo autônomo dos movimentos sociais, pastorais e sindicatos. Participou do CEMI desde a sua criação, enquanto seminarista; ministrou cursos de fotografia para membros das comunidades. Seu trabalho fotográfico pode ser acessado na página da organização sem fins lucrativos que administra: Celeiro de Memória: <http://www.facebook.com/celeirodememoria>.



ELIZABETE COSTA DANTAS

Data da entrevista: 30/05/2015

Local: São Paulo (SP)

Militante das Comunidades Eclesiais de Base da região de São Miguel; posteriormente, tornou-se esposa de Strabeli. Foi coordenadora executiva do CEMI. Embora enferma por conta de um AVC que provocou limitações na fala e locomoção, ela se dispôs a colaborar com essa pesquisa.



GILBERTO NASCIMENTO

Data da entrevista: 13/05/2015

Local: São Paulo (SP)

Jornalista; atuou como voluntário no jornal *Grita Povo*, desde sua fundação, e deu aulas junto ao grupo de alfabetização de adultos do CEMI, participou de movimentos populares.



**MARIA APARECIDA
PEREIRA LIMA**

Data da entrevista: 18/03/2015

Local: São Paulo (SP)

Advogada aposentada, assessora da Associação de Mulheres da Zona Leste, membro da Coordenação da Pastoral Operária Estadual de São Paulo e da Pastoral Operária Diocesana de São Miguel. Participou dos movimentos populares nas décadas de 1970 e 80 e do CEMI.



ROBERTO JOAQUIM DE OLIVEIRA

Data da entrevista: 02/07/2015

Local: São Paulo (SP)

Jornalista, professor da Universidade Metodista de São Paulo nos cursos de Jornalismo, Relações Públicas, Produção Multimídia, Rádio e TV e Internet. Como morador da região de São Miguel, participou das comunidades eclesiais de base. Por sua atuação junto às rádios populares, foi funcionário do CEMI no Departamento de Rádio Popular.

NPC
Núcleo Piratininga
de Comunicação

Este livro foi impresso em São Paulo em maio de 2020 pela gráfica Forma Certa com tiragem de 500 exemplares. A fonte utilizada no miolo é Minion Pro, corpo 11/13.2. O papel do miolo é off-set 75 g/m² e da capa é Couché Fosco 250 g/m².



ANA VALIM é jornalista, mestra em Comunicação Social, com atuação na comunicação dos movimentos sociais, sindicais, pastorais (Operária e dos Migrantes), organizações não-governamentais e do terceiro setor. São quase 40 anos de atuação jornalística, em sua maioria, dedicados à Comunicação Popular. Autora de «Migrações: da perda da terra à exclusão social», Ed. Atual/Saraiva, 1996, 11ª edição; «Virgílio Gomes da Silva – Direito à Memória e à Verdade», publicado pelo Sindicato dos Químicos de São Paulo, 2009; «A Luta faz a história», publicado pela Subsede da Apeesp – São Bernardo do Campo, 2016; «Moradia em movimento – Experiências de Luta», Dialógica Editora, 2018; coautora, com Roberto Baraldi, de «50 Anos de Luta», editado pelo Sindicato dos Metalúrgicos de Santo André, Mauá e Ribeirão Pires, 1984; coautora com Aldo Santos: «Vila Lulaldo: Da lei do barbante à Regularização Fundiária», Dialógica Editora, 2013; coautora com Anizio Batista: «Anizio Batista: da roça a Rousseau – Trajetória que fez a diferença na organização dos trabalhadores», Haikai Editora, 2018.



ISBN: 978-65-990651-1-8

9 786599 065118

PATROCÍNIO

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA VERGUEIRO