



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Ronald Apolinario de Lira

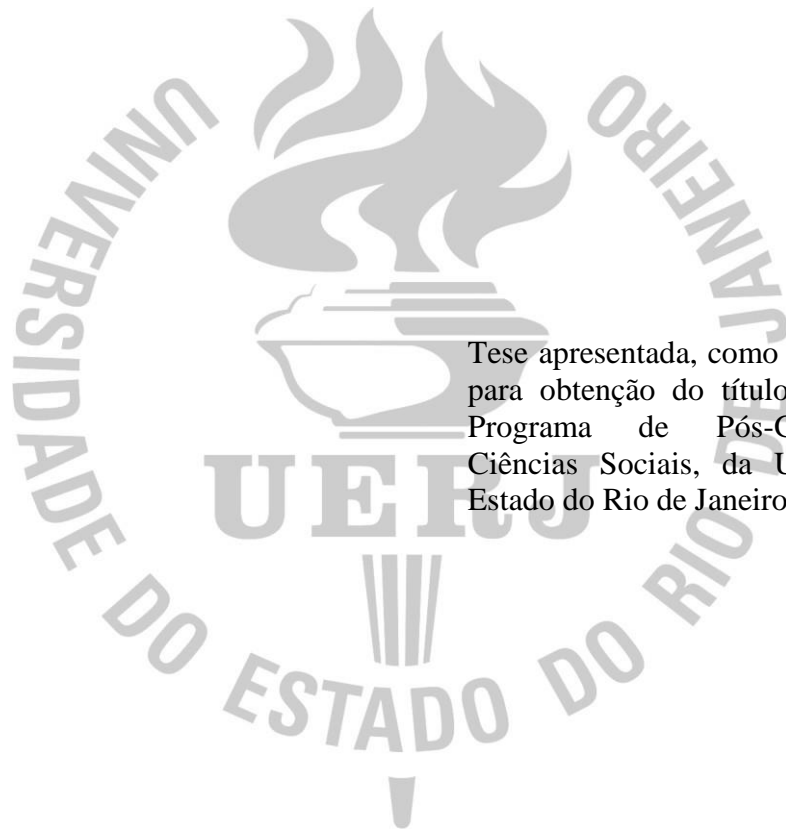
**Um momento novo: Pastoral da Juventude e formação político-partidária
na Diocese de Nova Iguaçu**

Rio de Janeiro

2015

Ronald Apolinario de Lira

**Um momento novo: Pastoral da Juventude e formação político-partidária
na Diocese de Nova Iguaçu**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Cecília Loreto Mariz

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

L786

Lira, Ronald Apolinario de.

Um momento novo: Pastoral da Juventude e formação político-partidária na Diocese de Nova Iguaçu / Ronald Apolinario de Lira – 2015.

249 f.

Orientador: Cecília Loreto Mariz.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Igreja Católica – História – Baixada Fluminense (RJ) – Teses. 2. Obras da igreja junto a juventude – Baixada Fluminense (RJ) – Teses. 3. Igreja Católica – Atividades políticas – Teses. I. Mariz, Cecília Loreto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 282(815.3)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Ronald Apolinario de Lira

**Um momento novo: Pastoral da Juventude e formação político-partidária
na Diocese de Nova Iguaçu**

Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 08 de julho de 2015.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Cecília Loreto Mariz (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Maria Josefina Gabriel Sant'Anna
Instituto Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Christina Vital Cunha
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. João Marcus Assis
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Júnior
Universidade Candido Mendes

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho, em primeiro lugar, à minha esposa, Luciana de Fátima, que se absteve de si mesma, abrindo mão dos seus dias de sol para que ele pudesse ser concluído. Dedico também à minha mãe, que me fez chegar até aqui. Aos meus filhos, Helen Christine e Hiram Said.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, e logo em seguida, à minha mãe, Risalva Apolinario de Lira, costureira tão sofrida, mãe de cinco filhos e sedenta pelo saber, que me fez voar mais longe.

Luciana de Fátima, minha amada esposa que soube com grande alegria que nossa primeira filha nasceria no ano em que eu passei para o doutorado. Você me deu, mesmo antes das minhas duas joias, Helen e Hiram, o que mantém meu coração pulsando: o seu amor e respeito. Mais do que os demais, você me alavancou para enfrentar os desafios da pós-graduação, aceitando nunca viajar ou passear por causa da minha necessidade de estudar para o Mestrado e, depois, para o Doutorado. Outras esposas poderiam largar tudo, mas você ficou! Desculpe pelas noites em que teve que se mudar para a casa de seus pais – meus amados sogros Paulo Nei e Lúcia Raquel, a quem incluo nesses agradecimentos – para que essa tese nascesse! Como é difícil escrever uma tese com dois filhos pequenos e dois empregos... só você poderia me entender!

Agradeço à professora Elane Cardoso e seu filho, Luis Carlos Cardoso, meus mestres, meus amigos. Sem vocês, talvez a vida fosse muito mais difícil. Por sua bondade e seu amor ao saber e às pessoas, não mais possuem seu legado: o Centro Educacional Elane Cardoso, mas detêm a gratidão e o reconhecimento de terem dado direção a vida de dezenas de homens e mulheres. Obrigado.

Agradeço à minha orientadora, Cecília Mariz por sua doce paciência, orientação e compreensão. Não sei se outro orientador seria tão amigo em compreender os momentos difíceis como quando o da paternidade, saiba que nunca vou esquecer de sua bondade, compreensão e de sua ajuda para que essa tese saísse!

Aos membros da banca de qualificação, João Marcus Assis e Maria Josefina Gabriel Sant'Anna, pelos seus valiosos conselhos sobre os melhores caminhos a seguir para a confecção desse trabalho.

Felipe Pereira Primo, Caroline Pereira de Melo e Lucas Martiniano, obrigado pela ajuda nas transcrições das entrevistas e pesquisas de campo. Fico imaginando que minha defesa dessa tese se arrastaria bastante sem sua ajuda.

Meus agradecimentos também a todos os entrevistados, meus velhos amigos de PJ. Especialmente a Jessé Dutra, que, gentil e pacientemente, abriu todas as portas da prefeitura de Mesquita para minha pesquisa e os demais que, sempre quando entrevistados, o faziam como camaradas.

Finalmente agradeço o financiamento privado oferecido pelo meu empregador, o UNIABEU Centro Universitário que, por enorme coincidência, financiou minha tese na forma de um projeto análogo naquela instituição através do Programa de Bolsas Institucionais (PROBIN), coordenado pelo Prof. Marcelo Mariano Mazzi. Também agradeço aos professores coordenadores do UNIABEU Andréa Pessanha, Vinícius Gentil, Sidney Castilhos e a Pró-Reitora Acadêmica Shirley Carreira por sua enorme paciência acerca de minhas limitações junto a minhas obrigações no momento da confecção desta tese.

Pelos caminhos da América,

Latino América.

Pelos caminhos da América há tanta dor, tanto pranto

Nuvens, mistérios, encantos

Que envolvem nosso caminhar.

Há cruzes beirando a estrada,

Pedras manchadas de sangue,

Apontando como setas,

Que a liberdade é *pra* lá.

Pelos caminhos da América há monumentos sem rosto

Heróis pintados, mau gosto, livros de história sem cor

Caveiras de ditadores, soldados tristes, calados,

Com olhos esbugalhados, vendo avançar o amor.

Pelos caminhos da América há mães gritando, qual loucas,

Antes que fiquem tão roucas, digam onde acharão,

Seus filhos mortos, levados na noite da tirania,

Mesmo que matem o dia, elas jamais calarão.

Pelos caminhos da América, no centro do continente,

Marcham punhados de gente, com a vitória da mão.

Nos mandam sonhos, cantigas, em nome da liberdade,

Com o fuzil da verdade, combatem firme o dragão.

Pelos caminhos da América, bandeiras de um novo tempo,

Vão semeando, ao vento, frases teimosas de paz.

Lá na mais alta montanha, há um pau d'arco florido,

Um guerrilheiro querido, que foi buscar o amanhã.

Pelos caminhos da América há um índio tocando flauta,

Recusando a velha pauta, que o sistema lhe impôs.

No violão um menino e um negro tocam tambores,

Há sobre a mesa umas flores, pra festa que vem depois.

Pelos Caminhos da América

Zé Vicente

RESUMO

LIRA, Ronald Apolinario de. *Um Momento Novo: Pastoral da Juventude e formação político-partidária na diocese de Nova Iguaçu*. 2015. 249 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

O presente estudo tem como intenção apresentar a relação entre a formação religiosa dada pela Pastoral da Juventude da Igreja Católica (PJ) e as trajetórias sociopolíticas de alguns de seus antigos membros na diocese de Nova Iguaçu. Será considerada a ligação com a formação de quadros para o partido dos Trabalhadores (PT) e, de forma menos recorrente, a formação de sacerdotes e leigos engajados religiosamente na sociedade civil. A partir do estudo de caso, foram observadas as relações entre a proposta da Teologia da Libertação (TL), propagada pela PJ entre as décadas de 1980 e 1990 e os resultados diversificados que tais discursos produziram na vida política, vocacional e profissional desses indivíduos, principalmente em um forte alinhamento político de esquerda e a proposta de que o PT seria o fim de uma caminhada religiosa militante. Como personagens privilegiados desse estudo, foram escolhidos antigos participantes da PJ de Nova Iguaçu do período citado e que, entre os anos de 2000 a 2012 exerceram funções análogas às sugeridas pela metodologia formativa da PJ: ação na política partidária; sacerdócio e atividades nos meios sociais. Através da história individual desses atores sociais, procuramos compreender se e como a formação da PJ definiu suas escolhas profissionais e, de alguma forma, se essa formação ainda possa possuir um caráter de ética religiosa em suas vidas. Para dar conta dessa proposta, serão analisados: o contexto histórico da Baixada Fluminense desde sua fundação; a TL e suas relações com a História do Brasil, da Igreja e da PJ e, por fim a relação da proposta daquela teologia com a formação de quadros para o PT.

Palavras-chave: Catolicismo. Baixada Fluminense. Pastoral da Juventude. Partido dos Trabalhadores.

ABSTRACT

LIRA, Ronald Apolinario de. *A New Moment: Pastoral of Youth and political party formation at the diocese of Nova Iguaçu*. 2015. 249 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

This research has the aim of presenting the relation between the religious formation given by the Catholic Pastoral of Youth (PJ) and the social and political life stories of some of its former members at Nova Iguaçu diocese and its commitment with formation of political party members to the Partido dos Trabalhadores (PT). In effect and in a less effective way, priests and laymen who carried its religious formation to the civil society. Going forth through case studying, we could see relations between the Theology of Liberation's formative plan, used by the Pastoral of Youth through the 1980 and 1990's and the multiple results that those plans achieved on the political, vocational and professional life of those individuals. This occurrence happened especially when it produced a strong affinitive connection with left winged policies and an approach with the Partido dos Trabalhadores identified as an end of a militant religious path. As privileged characters of this study, we chose former participants of the Pastoral of Youth from that referred period of time, whose ones occupied similar occupations suggested by that Pastoral main formative plan from the 2000 to 2012: political party activity; priesthood and activities on lay society. Through the social actors' life story, we intended to comprehend if and how the formative process defined their professional choices and, somehow, that formation can still keep decisive religious ethics role in the subjects lives. To fulfil this task, we decided to analyses: the historical context of Baixada Fluminense region since the time that place came to be; Theology of Liberation and its connections with the Brazilian, Church and Pastoral of youth History. Finally, the related connection between that theology's carvings with the building of members to the Partido dos Trabalhadores.

Keywords: Catholicism. Baixada Fluminense. Pastoral of youth. Partido dos Trabalhadores.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	A BAIXADA FLUMINENSE.....	31
1.1	Abordagens sóciohistóricas.....	32
1.2	Geografia e sociedade.....	37
1.2.1	<u>Iguassú/Nova Iguaçu.....</u>	42
1.2.2	<u>Ocupação da terra.....</u>	43
1.3	Rede de resolução de problemas práticos.....	47
1.4	Os amados heróis da vizinhança.....	53
1.4.1	<u>Política centrípeta e a valorização dos heróis da vizinhança.....</u>	60
1.4.1.1	Tenório Cavalcanti.....	61
1.4.1.2	Joca.....	64
1.4.1.3	Zito.....	65
1.5	O interregno da transição democrática no Brasil e seu reflexo na Baixada	67
1.5.1	<u>Os movimentos sociais.....</u>	69
1.5.2	<u>O PT quer ser governo: políticos e emancipações.....</u>	73
2	IGREJA, MARXISMO E PRÁXIS POLÍTICA.....	78
2.1	A Igreja da Libertação.....	79
2.1.1	<u>A Ação Católica Brasileira.....</u>	80
2.2	Urgências latino-americanas e o Concílio Vaticano II.....	83
2.2.1	<u>Frutos do Concílio.....</u>	84
2.3	Mudança social e mudança na religião.....	86
2.4	A ética Econômica das Religiões.....	89
2.5	Viés histórico do Cristianismo de Libertação.....	93
2.5.1	<u>O Caminhar da Igreja popular: os Anos da ditadura.....</u>	97
2.6	A Teologia da Libertação.....	100
2.6.1	<u>Marxismo e Cristianismo.....</u>	103
2.6.2	<u>Os resultados do CL na sociedade.....</u>	109
2.7	O Declínio da militância.....	110
2.8	As CEBs.....	114
2.8.1	<u>Rápido estudo de caso: as Comunidades de São José e São Sebastião.....</u>	115
2.8.1.1	A Comunidade de São José.....	116

2.8.1.2	A Comunidade de São Sebastião.....	118
3	A PASTORAL DA JUVENTUDE E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	121
3.1	A “Civilização do Amor”.....	122
3.1.1	<u>Um rápido histórico da PJ.....</u>	123
3.2	O tempo antes da PJ: O ocaso das juventudes da ACE.....	126
3.3	Os Movimentos de Encontro.....	130
3.4	1983: Nasce uma Pastoral da Juventude Orgânica.....	136
3.4.1	<u>Organização e histórico após 1983.....</u>	141
3.5	Estudo de caso: o nascimento da PJ em Nova Iguaçu.....	155
3.5.1	<u>Grupos jovens.....</u>	156
4	PASTORAL DA JUVENTUDE E OS DESAFIOS DO PRESENTE.....	166
4.1	O que fazer sem as classes?.....	167
4.2	Mudanças de sentido na PJ.....	173
5	A PASTORAL DA JUVENTUDE E O PT EM NOVA IGUAÇU.....	184
5.1	Os diferentes caminhos da militância.....	185
5.1.1	<u>Militantes da política.....</u>	186
5.2	Pastoral da Juventude e PT: O que sobrou do céu?.....	202
5.2.1	<u>Críticas ao governo do PT por militantes da PJ.....</u>	202
5.3	Sucessão de Messias, derrota de Taffarel.....	207
5.4	O envolvimento da Igreja de Nova Iguaçu.....	214
5.5	O que move o militante: a Ética da Convicção versus a Ética da Responsabilidade.....	216
5.5.1	<u>Política como Vocação.....</u>	218
5.5.2	<u>Mesquita: Responsabilidade e convicção.....</u>	221
6	ALTERNATIVAS MILITANTES À POLÍTICA PARTIDÁRIA.....	223
6.1	Militantes pela Fé: Pastoral de juventude e o caminho da ordenação.....	223
6.1.1	<u>Vida sacerdotal militante.....</u>	227
6.2	Agentes Sociais Leigos.....	230
6.3	Outras militâncias, outros lugares.....	234
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	238
	REFERÊNCIAS.....	242

INTRODUÇÃO

No ano de 2016, a cidade de Nova Iguaçu completará cem anos. Mas isso é só parte de seu jubileu, pois, assim como toda “comunidade imaginada”, usando os termos de Benedict Anderson (2008), datas de aniversário nem sempre dizem mais do que os seus criadores desejam que seja dito. Em outras palavras, a cidade de Nova Iguaçu traça muito mais tempo do que os registros iniciados em 1916, ano da transferência do centro da capital do município, da Vila de Iguassú para a da antiga freguesia de Maxambomba, atual centro de uma “Nova Iguaçu”.

A história desse município percorre, como veremos em detalhes mais adiante, uma linha que nasce ainda no período colonial, passando pelos tempos do Primeiro e Segundo Reinados, encontrando a febre desenvolvimentista da Primeira República e alcançando os dias atuais. Nesse percurso, muitas mudanças ocorreram no tecido geográfico do município através de mais de seis emancipações, todas ocorridas no século XX. Outras mudanças se referem à política local, que, acompanhando as modificações socioeconômicas do país, se transformaram ao longo do tempo: agricultura de exportação; especialização no transporte fluvial do café do Vale do Paraíba; exportador de laranjas e, por fim, cidade-dormitório, produtora de mão-de-obra e receptora dos migrantes do Nordeste do país.

Outro ponto importante da história desse município é a ligação entre a igreja Católica e a política. Essas alianças não se resumiriam apenas às terras de Iguassú, mas da relação secular entre a Igreja e o Estado desde a colonização do país. Diversos autores trabalham com o tema da ligação entre a política e a Igreja, como Paulo César Gomes (2014), Scott Mainwaring (2004), Maria das Dores Campos Machado (2008); Kenneth Serbin (2001) e Manoel Ricardo Simões (2007). Um autor que trata especificamente da diocese de Nova Iguaçu é João Marcus F. Assis (2008)

A Igreja está profundamente enraizada na Baixada Fluminense, já que ela foi e ainda é detentora de grandes áreas doadas pelo governo português e, em seguida, pelos governantes brasileiros. Os moinhos de farinha e cana-de-açúcar pertencentes ao clero recortaram a região de Iguassú, nomeando lugares e definindo suas fronteiras.

Mas, com o passar do tempo, tanto o Estado como a Igreja vieram a se modificar, se adequar às realidades sociais de sua época. No nível nacional, podemos apontar a chegada do regime militar, iniciado em 1964 e encerrado vinte e um anos mais tarde. Esse período de exceção marcaria a vida nacional, não apenas politicamente, mas também na esfera cultural,

econômica e até mesmo religiosa. Nesse período, não apenas os sindicatos, artistas ou políticos eram perseguidos e condenados a torturas, mas também foram perseguidos religiosos e religiosas, assim como leigos engajados nas ações sociais da Igreja.¹

As mudanças que ocorrerão no interior da Igreja se darão principalmente pelo Concílio Vaticano II (CV-II): uma reunião dos bispos católicos convocada pelo papa João XXIII, em 1962, que trazia modificações para a instituição. Há uma maior abertura para com as ações leigas, promovendo mais a participação destes. O CV-II foi precedido por um período de forte contestação da realidade social do Ocidente, como o endurecimento de políticas anticomunistas nos Estados Unidos e a Revolução Cubana, assim como o trabalho da Ação Católica Especializada (ACE), uma nova forma de evangelização, presente no país desde os anos de 1930, que passa a se alinhar à visão de esquerda nesse mesmo período.

Apenas dois anos antes, em 1960, o papa João XXIII instalou a diocese de Nova Iguaçu, que nasce com influências do Concílio em andamento. Uma inspiração conciliar é aplicada na região: a construção das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) – pequenas igrejas com uma grande participação dos leigos, mas também uma forma de manutenção dos serviços religiosos na ausência do padre. As CEBs se espalharão por toda a diocese. Os primeiros bispos da nova diocese, Dom Walmor Battú Wichrowski e Dom Honorato Piazero governaram por curtos períodos – um ano e cinco anos, respectivamente.

Será principalmente através das CEBs que os movimentos sociais nos bairros de Nova Iguaçu se manifestará. Com a chegada do bispo Dom Adriano Hypólito, em 1966, os movimentos sociais, principalmente as associações de moradores, serão vistas pela diocese como uma prioridade no trabalho da Igreja. O bispado de Dom Adriano será visto como uma ameaça ao governo ditatorial, que perpetrará atos terroristas contra o bispo e a Diocese, como será visto mais adiante.

A “Esquerda Católica”, na qual pode-se incluir o bispo Adriano, será composta não apenas por sacerdotes, mas também por leigos de diferentes localidades, portadores de ideias anátemas ao sistema, como os escritos do educador Paulo Freire e do próprio Marx, além da herança francesa de base marxista recebida por religiosos membros de ordens (MAINWARING, 2004, LÖWY, 2000).

O Cristianismo de Libertação (CL), do qual tratarei com mais detalhes adiante, será uma forma de pensamento de Esquerda com uma proposta forte da visão de mundo marxista, onde essa tomará, paulatinamente um *corpus* definitivo numa teologia específica: a Teologia

¹ Não ignoro que outras denominações religiosas foram perseguidas pelo regime militar, mas são esses o nosso ponto de referência para a confecção desse trabalho.

da Libertação (TL), produzida não apenas no Brasil, mas em outros lugares da América Latina como no Peru, pelo padre Gustavo Gutiérrez (1976) nos anos de 1970. Ela será uma leitura latino-americana do CV-II, feita principalmente nas duas reuniões da Conferência Episcopal Latino Americana e do caribe (CELAM), ocorridas nas cidades de Medellín, na Colômbia (1969) e Puebla, no México (1979). A TL problematizou a relação existente entre os leigos e os serviços da Igreja, produzindo por parte deles um protagonismo nunca antes experienciado pela Igreja.

O CL, através de enfrentamentos contra os excessos do regime militar, denúncias de tortura e posicionamentos públicos a favor da democracia representará uma força considerável na arena político-religiosa no país. Através da ação de ideais da TL junto às CEBs, teremos o desenvolvimento de importantes movimentos sociais, como o Movimento de Amigos de Bairro da diocese de Nova Iguaçu (MAB), que unificava as associações de moradores e pressionava o governo municipal para melhorias no saneamento e na situação de vida em geral dos moradores.

O início dos anos de 1980 representou o declínio do governo militar no país. Na Baixada Fluminense, militantes católicos, membros de movimentos sociais enfrentarão os poderes locais, ao propor políticas diferentes daquelas construídas no período ditatorial, onde famílias de comerciantes constituíam verdadeiros “feudos” políticos (ALVES, 2003). Seguindo em direção ao fim do período de exceção nacional, em consonância com as reivindicações mais amplas, como as greves dos metalúrgicos do ABC paulista, nascerão dentro do ambiente católico na baixada os primeiros focos do Partido dos Trabalhadores (PT), que estará ligado ao ideário da TL durante muito tempo.

Em consonância com os pedidos de democracia produzidos em certas alas da Igreja, parte de sua juventude iniciará uma modificação no modelo juvenil praticado desde a instalação do golpe. Se até o ano de 1968 algumas juventudes católicas eram o exemplo de mobilização política no campo religioso através das linhas juvenis da Ação Católica Especializada (ACE), braço católico de evangelização no seio da sociedade laica – Juventude Agrária Católica (JAC); Juventude Estudantil Católica (JEC); Juventude Independente Católica (JIC); Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC) – depois dessa data, ocorrerá um processo de desmobilização política da juventude da Igreja, para conter o ocorrido previamente com a JUC que, a partir de 1962, tinha passado a se posicionar alheia à cúpula conservadora da Igreja, criando o grupo político marxista “Ação Popular” (AP).

Nesse processo de desmobilização política, surgirão os chamados “Movimentos de Encontro”, onde os jovens não mais discutirão política, dando ênfase ao lado mais celebrativo da religião. Apenas a partir da segunda metade de 1970, grupos de jovens católicos mostrar-se-ão dispostos a trazer de volta uma politização mais militante para a Igreja, lançando mão de um discurso marxista, baseado fortemente na TL, a partir do apoio de certas lideranças religiosas que possuíam os mesmos ideais. O seguimento dessa proposta desaguará na Pastoral da Juventude (PJ) e suas divisões específicas, que atenderão às necessidades dos jovens da periferia, do campo e da escola.

A proposta principal da PJ será formar jovens críticos e participantes no mundo social e também na Igreja. Essa formação se dava através de materiais didáticos voltados para a formação política como os livros do padre irlandês naturalizado brasileiro Jorge Boran (1983), que apontava que a juventude católica, formada pela PJ possuía uma *missão*: seguir sua vida religiosa. Como veremos mais adiante, Boran é um dos autores que inspiravam esses jovens e seus formadores, através de uma *caminhada* em busca da “Militância” que partiria da “base”, situada nas CEBs em seus grupos jovens, seguindo para a participação nas coordenações da PJ e, no fim, essa juventude estaria pronta para a militância nos meios social – associação de moradores, sindicatos, partidos políticos – e religioso – trabalho nas pastorais da Igreja como leigo ou a ordenação sacerdotal. Enquanto as ACEs de juventude foram a militância juvenil desde antes da ditadura, a PJ será aquela da abertura política, dialogando muito mais com os tempos de redemocratização do que com o período ditatorial.

Na diocese de Nova Iguaçu, muitos jovens se apegaram às propostas da PJ, surgidas na região, onde partiram tanto para a militância política como para o sacerdócio, além de certos jovens seguirem caminhos diferentes, elegendo outras formas de militância, como na Educação e na prática de ação social.

O discurso da PJ – que é, ao mesmo tempo, uma modalidade daquele pregado pela TL – encontrou solo fértil na região da Baixada principalmente pela sua situação de esquecimento dos poderes públicos. A falta de resposta dos governos municipais em relação ao saneamento básico, água potável dentre outras necessidades fez com que o espaço geográfico baixadense se tornasse um estigma, simbolizado como “lugar muito longe”; violento e sem acesso à cultura, como afirma André Santos da Rocha (2010, p.34). Esses adjetivos tiveram suas origens dada a situação de abandono da Baixada Fluminense, lugar de grandes propriedades agrícolas falidas que, desde o fim dos anos de 1940, vem sendo dividida em lotes para a construção de bairros proletários. Sem serviços públicos de mínima qualidade os moradores da Baixada foram obrigados a lidarem por conta própria com seus próprios problemas,

construindo do zero seus bairros no que Linderval Monteiro (2007) denominou “Rede de Resolução de Problemas Práticos”. Nesse contexto de autoconstrução e ausência do poder público, surgirão os seus sucedâneos nas pessoas dos “heróis da vizinhança”²: mantenedores da ordem local, utilizando a violência no lugar do Estado.

Esses personagens locais serão o substrato da resolução de problemas tanto de segurança – os “heróis” dão conta do crime local ao “proteger” os moradores matando aqueles que ameaçam a ordem da comunidade – como da esfera política, sendo seus principais representantes eleitos.

Assim, a partir da década de 1980, a política da Baixada se resumirá em dois tipos-ideais: 1) as famílias políticas, herdeiras dos benefícios dos governos militares e 2) os carismáticos políticos autoconstruídos, “heróis da vizinhança”, promotores das esperanças de melhorias estruturais para a população. Mas, um terceiro grupo minoritário somou-se aos outros dois: os representantes dos movimentos sociais, ligados à Igreja de Nova Iguaçu, filiados ao PT.

Segundo minhas observações, a partir de coleta de dados e entrevistas, além da experiência como antigo membro do Partido dos Trabalhadores (PT) e participante da PJ de Nova Iguaçu, a chegada do PT na corrida eleitoral de Nova Iguaçu foi, de longe, uma grande mudança no jogo político na Baixada Fluminense. Afirmo isso pois, até então, não existia qualquer representação dos movimentos sociais na política local e, muito menos, tinha-se visto uma atuação abertamente apoiada moralmente pela Igreja de Nova Iguaçu, através de sua aproximação com o MAB. O PT em Nova Iguaçu iniciaria sua carreira dentro da lógica católica e popular, não sendo herdeiro das políticas locais exercidas desde há muito.

Foi com essa concepção, de que o PT em Nova Iguaçu, na sua origem, representava uma aliança entre os movimentos sociais e a Igreja que tentei estudar tal fenômeno. Ele tem como semente o movimento de esquerda católico na TL, passando pelos grupos de jovens da PJ e, por fim se partidizando e assumindo o poder local. Minha intenção nesse trabalho é compreender a trajetória desses militantes petistas católicos e os seus continuadores, localizando em suas trajetórias a formação política da PJ e como eles conseguem ascender ao poder.

Ao observar que, a partir do ano 2000 um ex-militante da PJ de Nova Iguaçu e filiado do PT, André Taffarel, tinha ganho o pleito para vereador da recém-emancipada cidade de Mesquita, separada de Nova Iguaçu por um referendo iniciado em 1999, passei a me

² Abordarei, mais adiante, a categoria “heróis da vizinhança”, criada por mim para explicar o uso da violência em bairros da Baixada Fluminense.

interessar pelo histórico que poderia ligar a PJ, o PT e o exercício do poder político. Essa sensação cresceu ainda mais quando, nas eleições seguintes, Artur Messias, testemunha do nascimento da PJ na diocese de Nova Iguaçu e membro de grupos jovem na paróquia de São José Operário na Vila Emil, em Mesquita, ganhou, em 2004 as eleições para prefeito daquela cidade, levando consigo um certo número de antigos militantes da PJ para a prefeitura.

Messias e Taffarel conseguiram a reeleição em 2008. Com as vitórias do PT em Mesquita, passei a conceber uma hipótese acerca dos eventos políticos daquela cidade: a PJ de Nova Iguaçu, através do seu projeto de formação de jovens para a política, teria nos ocupantes do poder mesquitense a sua expressão de realização. Esses militantes católicos de esquerda, formados na didática da PJ teriam efetuado a “caminhada da militância”?

Em resumo, inicialmente – antes de minha inserção no campo – eu acreditava que seria possível encontrar no governo municipal da cidade de Mesquita esse grupo de pessoas que tinham alcançado o mais alto nível da militância aprendida nos manuais de PJ, os quais todos tiveram acesso. Esse grupo estaria produzindo no mundo da prática política, segundo meu pensamento, o resultado visível e palpável da militância partidária do catolicismo da TL. Seria suficiente entrevista-los para, a partir daí, comprovar teoricamente minhas hipóteses.

Através de entrevistas e da análise histórica da TL e da PJ na diocese de Nova Iguaçu, pensei ser possível encontrar um grupo constituído de ex-membros da PJ, liderados por Artur Messias, que seguiriam bem sua cartilha de militantes católicos de esquerda desde que estiveram presentes na fundação do PT de Nova Iguaçu³. Os dados históricos estavam corretos, mas a minha abordagem sobre o real papel da formação católica no exercício político dos atores sociais em questão não fazia jus à realidade empírica.

Minha intuição acerca da aproximação do PT às demandas da igreja Católica militante não eram infundadas. Num artigo de Michael Löwy (2007), vemos que a TL serve de substrato para diversas lutas populares pela democracia e direitos humanos e políticos desde os anos de 1970, dentre eles o PT:

Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassa os limites da Igreja como instituição e reúne, a partir dos anos 70, milhões de cristãos que partilham a ‘opção prioritária pelos pobres’. Sem a existência desse movimento social, que poderíamos designar pelo termo ‘cristianismo de libertação’ [...] é impossível entender o conflito entre a Igreja e o regime militar nos anos 70, assim como, a partir de 1978, o espetacular surgimento de um novo movimento das classes subalternas, dos trabalhadores da cidade e do campo: o **Partido dos Trabalhadores (PT)**, a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST). (LÖWY, 2007, 411-12, grifo meu)

³ Entre os entrevistados, três deles estavam presentes nas reuniões que deram origem ao PT no município: Artur Messias, Maria de Fátima e Luis Menezes. Mais adiante apresentarei suas biografias.

Superficialmente eu estava certo sobre o envolvimento de elementos da Igreja Católica e membros da PJ na formação do PT (ainda que me refira ao nível local), mas não contava com algumas especificidades residentes na biografia de cada um dos atores sociais que compunham meu universo de pesquisa. Somente após algumas entrevistas, pude conceber melhor a dinâmica do movimento de juventude católica de Nova Iguaçu dos anos de 1980 e 1990.

O resultado das entrevistas, somado a dados do PT e da Igreja presentes em bibliografias e documentos, desenharam uma forma final para o meu trabalho: *reconhecer a intencionalidade da formação de jovens preparados para a política partidária de esquerda – especialmente para o PT – nos projetos formadores da PJ e entender que, além dessa intenção primeira, seria possível encontrar outros antigos membros que assumiram de forma diferenciada essa formação, levando-a para a ordenação ministerial na Igreja e, também outros que mesmo filiados ao PT, decidiram optar por carreiras voltadas para o conhecimento acadêmico*. A diferença existente entre essa hipótese e o meu encaminhamento anterior é que, na etapa inicial, acreditei que a formação da PJ se concentrava unicamente na formação de políticos partidários, o que se mostrou falso.

Mas, como pude perceber ao arrolar os dados das entrevistas e acompanhar a realidade política da prefeitura de Mesquita ocupada por meus antigos colegas de PJ e PT, a relação entre a política e a religiosidade dos entrevistados não era exatamente harmoniosa ou, num sentido weberiano, essa relação não garantia um sentido ou valor único compartilhado por todos os ex-membros da PJ. Em outras palavras, ainda que os políticos de Mesquita possuíssem uma história em comum, além de laços ideológicos e político-religiosos análogos, esses não eram suficientemente fortes para dar sentido às suas ações políticas. As agendas individuais de certos entrevistados mostravam-se, às vezes, mais interessados nas decisões políticas do que o sentimento de pertença à militância religiosa. Para compreender as questões internas do pessoal político de Mesquita, que levaram a discórdias políticas, tratei de tentar entender não só a crise que ocorria dentro do PT daquele município, mas também o foco mais amplo das mudanças ocorridas na política, sociedade e religião nos últimos anos. Para compreender como isso se dá, lanço mão das abordagens dos sociólogos Anthony Giddens (1997), Ulrich Beck (2003; 2011) e Zygmunt Bauman (2004). Tais autores tentam explicar a realidade contemporânea em movimento, descrevendo-a de maneira similar, mas explicando-a de forma diferente, seja denominando-a “Pós-moderna” ou “Reflexiva”.

Para Giddens e Beck, as questões surgidas com a chamada “Segunda Modernidade” ou “Sociedade do Risco” trazem novos desafios, como o abandono das certezas sociais e

políticas da Primeira Modernidade – busca por estabilidade no trabalho, definições claras das regras sociais para a família, etc. –, as sociedades ocidentais passam a valorizar o individualismo, transformando conceitos muito importantes na Primeira Modernidade, como “classe social” em uma categoria sem qualquer reflexo da realidade.

No lugar dos estamentos, já não entram as classes sociais; no lugar das classes sociais, já não entra o quadro referencial estável da família. *O indivíduo mesmo (homem ou mulher) converte-se em unidade reprodutiva do social no mundo da vida*, dito de outra forma: tanto dentro como fora da família, os indivíduos convertem-se em agentes que asseguram existencialmente sua mediação pelo mercado e a organização e o planejamento biográficos com ela relacionados. (BECK, 2011, pp. 110-111, grifos do autor)

Como “Segunda Modernidade”, podemos entender o período onde a Modernidade de base industrial, celebrada principalmente no século XIX não consegue mais oferecer uma narrativa totalizante, mas encarrega o indivíduo a, cada vez mais, tomar lugar nas decisões antes ocupadas pelo Estado. Com a “Sociedade de Risco” de Beck, vemos esse indivíduo tendo que arcar com as consequências dos riscos tomados pelas instituições, privadas ou sociais, sejam econômicos ou ecológicos. A ascensão de uma sociedade globalizada e ao mesmo tempo voltada para o indivíduo desmontaria as tentativas coletivistas na busca de sentido.

Bauman seguirá uma linha teórica parecida, apontando o “derretimento” de laços anteriormente fortes, já quase inexistentes na “Sociedade Líquida”, como os compromissos e sentimentos de grupos sociais e locais.

Não posso afirmar que todas essas “modernidades” se configurariam na realidade social da Baixada Fluminense, ou de Nova Iguaçu/Mesquita. A sociedade baixadense ainda se apegava bastante em ideais tradicionais, como a crença no emprego fixo e na família nuclear, assim como em laços comunitários entre seus vizinhos e relações de cunho pessoal como base de vida. Lanço essas afirmativas por experiência de morador nascido na região e morador por 40 anos. Mas, quando amplio as questões da realidade social segundo a caminhada das modernidades dos autores acima, afirmo que, mesmo no nível micro, é possível sentir os ventos da mudança, mesmo nos municípios da Baixada. Isso incluiria a paulatina mudança nas agendas políticas, religiosas e sociais dos moradores locais.

Justificativa

Tudo se iniciou em 1988, quando eu tinha de 13 anos e comecei a participar da Comunidade Eclesial de Base de São José, no bairro de mesmo nome em Belford Roxo. Eu

não era muito interessado em ir às missas, mas um vizinho mais velho, colega de meus irmãos, chamava-me no portão todos os domingos às sete e meia da manhã.

Ingressando em uma Comunidade bastante pobre e com dificuldades de preencher todos os bancos vazios do templo, composta majoritariamente de pessoas maiores de quarenta anos, eu comecei a me interessar nas atividades religiosas e sociais da sua igreja: cantava nas missas e celebrações; ajudava na festa do padroeiro, além de participar do grupo de jovens. Crisei-me aos quinze anos e logo me vi como líder do meu grupo jovem, mais tarde denominado JOSEC – “Jovens Seguindo a Cristo”, uma corruptela para incluírem o nome de São José como identificador comunitário nos encontros de juventude.

Foi através de seu grupo que tive contato com a Pastoral da Juventude (PJ) paroquial. Minha paróquia, Nossa Senhora Aparecida, instância superior à CEB que participava, era composta de treze Comunidades, algumas tão ou mais pobres que a sua. O meu grupo jovem, descobri em um encontro na paróquia, deveria ter representante na comissão paroquial da PJ, para receber todo o apoio de formação devido aos jovens católicos. Fui o escolhido como membro representante de meu grupo, seguindo o que os membros da PJ chamavam de “militância”.

Entre a PJ paroquial e o abandono do catolicismo, muitos anos depois, eu trafeguei pelos principais eventos de juventude da PJ da diocese de Nova Iguaçu: organizando retiros de formação sociopolítica; participando e às vezes coordenando a PJ no nível paroquial, regional e diocesano. Essa trajetória *militante* construiu-me uma visão de mundo muito peculiar, majoritariamente de esquerda e apegada ao campo das ciências humanas e sociais. Assim também ocorreu com boa parte dos entrevistados nessa tese que militavam na PJ junto comigo: Taffarel, Márcia Brandão, Álbea Regina e Maria de Fátima.

Algumas das ideias que deram origem a essa tese nasceram ainda naquele período de militância de PJ. Foi lá que pude perceber a relação entre a política, a pobreza e a religião católica da Teologia da Libertação (TL). Para nós, “*militantes*” da PJ, os outros jovens que não estavam interessados em debater a política social em que vivíamos dentro da igreja eram “*alienados*” ... falávamos de “*práxis*” e utilizávamos o léxico marxista sem saber mesmo quem era Karl Marx! Essas experiências marcaram a geração de membros da PJ, que, como veremos ao longo da tese, foi o palco de transformações importantes no meio popular da diocese de Nova Iguaçu. Muitos se aliaram aos movimentos de esquerda e ao PT, alcançando postos na administração pública.

Procedimentos metodológicos

Decidi utilizar no texto a narrativa em primeira pessoa pois, como ficará claro ao longo do trabalho, as trajetórias aqui estudadas devem ser somadas à minha própria vivência na PJ e no PT. Não seria possível separar as experiências por mim vividas, até mesmo porque foi através dessas mesmas experiências que consegui alcançar e entrevistar todos os sujeitos dessa tese. Devo admitir que, às vezes, a minha presença teve um efeito negativo nas entrevistas, já que todos os entrevistados eram velhos amigos meus, a maioria deles compartilhava boa parte de suas memórias nas experiências de PJ comigo. Essa limitação, assim como um certo sentimento de companheirismo, fez com que muito das entrevistas se dirigissem a memórias da PJ, não alcançando sempre o alvo de certas questões mais técnicas, como situação social e origem dos entrevistados, dados que eu “já deveria saber”. Assumo que, assim como os entrevistados, as entrevistas me atingiram como antigo membro da PJ e amigo, fazendo com que até mesmo eu me sentisse como um “de dentro”, deixando de questionar aquelas coisas citadas acima que, para mim, pareceriam óbvias.

Ao todo, nove militantes foram entrevistados num período de três anos de trabalho de campo. Ao invés de enquadrá-los em grupos divididos por faixa-etária, optei pela divisão por categorias de militância, ou seja, segui o modelo de formação da PJ, que advogava que, ao final da “caminhada”, ou seja do processo de formação daquela organização, os jovens “militantes” atuariam como protagonistas em três direções: 1) a militância no partido político; 2) a vida consagrada e 3) a militância no mundo social, como nas carreiras acadêmicas ou, simplesmente, na vida da sociedade como leigos engajados. Em todos os casos, decidi manter os nomes verdadeiros dos entrevistados, tanto pelo motivo de alguns deles serem pessoas públicas, como Artur Messias e Taffarel, como por que nenhum demonstrou vontade de que sua identidade fosse omitida.

Dentre as três categorias de entrevistados, é sobre a categoria 1 que apresentarei mais dados. O motivo para essa discrepância se dá, pois, a maior parte dessa pesquisa baseia-se nela. Para as outras duas categorias, decidi tratar de ex-militantes que escolheram possíveis alternativas à primeira, não saindo, ainda assim, da proposta de formação política da PJ, foram incluídas como contraponto à primeira. Seria possível encontrar outros antigos membros da PJ para equalizar as categorias – ainda que a segunda seja realmente pequena – e assim, elencar dados mais acurados das trajetórias de membros da PJ em Nova Iguaçu, mas o aumento de depoentes expandiria demais o universo da análise qualitativa, obrigando-me a

traçar uma nova metodologia de adequação de pessoas de paróquias e faixas-etárias diferentes.

Dessa forma, dividi os entrevistados nas três categorias que veremos a seguir:

- a) **Participantes políticos de Mesquita** – aqui, agrupei os antigos militantes a PJ e Crisma⁴ da diocese de Nova Iguaçu que participaram da gestão de Artur Messias no executivo de Mesquita de 2004 a 2012, sem me apegar na duração de seus serviços no governo⁵. Eles são: Artur Messias; Márcia Brandão; Álbea Regina e Jessé Dutra. No campo do legislativo, o entrevistado é André Taffarel, que, mesmo não sendo o único vereador do PT no município nem sendo o único de origem católica, merece o recorte por seu papel na proposta da tese.
- b) **Militantes religiosos** – os religiosos que são abordados nessa categoria são dois padres da diocese de Nova Iguaçu: o padre Antônio Pedro da paróquia do bairro do Caonze e Ricardo Barbosa, sacerdote da paróquia de Santa Rita, no bairro de mesmo nome. O primeiro é o responsável pelo Setor Juventude da diocese enquanto o segundo coordena a Cáritas diocesana, setor da Igreja que organiza sua ação social.
- c) **Militantes na sociedade laica** – nessa categoria figuram o casal de professores Luis Menezes e Maria de Fátima, moradores de Nova Iguaçu com participação premente na PJ no início de sua existência na diocese de Nova Iguaçu.

Os entrevistados

Segue uma breve apresentação dos entrevistados. As biografias serão aprofundadas no capítulo cinco.

⁴ O sacramento do Crisma se refere à “confirmação” dos votos do Batismo. Sendo que na fé católica o ritual do batismo se dê em crianças, os votos feitos devem ser confirmados quando da juventude (normalmente, aos 15 anos).

⁵ Quando me refiro à duração dos serviços aponto que, durante os oito anos de governo de Artur Messias, militantes como Jessé Dutra e Álbea Regina tiveram diferentes funções e períodos de afastamento, como veremos no texto mais adiante. Além de que a militante Márcia Brandão e Jessé Dutra acompanhavam Messias há cerca de vinte anos, em pleitos políticos distintos.

Políticos

Os entrevistados que identifiquei como parte desta categoria foram, ao todo, cinco pessoas: três homens – Artur Messias; André Taffarel e Jessé Dutra – e duas mulheres – Álbea Regina e Márcia Brandão.

Artur Messias

Artur Messias da Silveira, é o mais velho e experiente do grupo, nascido em 14 de dezembro de 1961, é um político carioca que reside em Mesquita desde seus quatro anos de idade. É formado em Jornalismo pela UERJ. Proveniente de família católica nordestina, Messias participou, a partir de 1978, de grupo jovem católico, onde experimentou a lógica da TL. Como jovem ligado à PJ, Messias e seu grupo jovem envolveram-se com os problemas de seu bairro, a Vila Emil, assumindo a associação de moradores. Ele forjou ligações com os movimentos sociais e com o bispo Dom Adriano Hipólito, sendo eleito vereador pelo PT de Nova Iguaçu em 1990, deputado estadual em 1998 e prefeito de Mesquita por dois mandatos: 2004 e 2008. Foram feitas duas entrevistas com o prefeito, a primeira em 9 de março de 2010 e a segunda em 19 de outubro de 2011.

André Taffarel

Filho de migrantes nordestinos, André Inácio dos Santos nasceu em 1977, em Mesquita. Proveniente de uma família pobre e católica, começou a atuar no PT com quinze anos de idade. Ele foi membro de grupos jovens de sua paróquia em Edson Passos, Mesquita e atuou no movimento estudantil de Nova Iguaçu. Participou de coordenações regionais e diocesanas de PJ e, em 2000 elegeu-se a vereador e sua cidade, conseguindo reeleger-se por mais duas vezes. No pleito municipal de 2012, no qual veio candidato a prefeito, ficou em terceiro lugar, perdendo para o vereador Gelsinho Guerreiro. Decidi entrevistar Taffarel em dois momentos, antes e depois das eleições municipais para prefeito, que ocorreram no dia 11 de maio de 2012 e 13 de fevereiro de 2013.

Álbea Regina

Álbea Regina Melo Vilar, nascida em Mesquita em 1965, é professora de Língua Portuguesa na rede estadual de ensino do estado do Rio de Janeiro. Militante da PJ desde a segunda metade dos anos de 1980, Álbea foi coordenadora diocesana de PJ, além de ter sido assessora adulta para a pastoral até 1999. Ela é membro do PT de Mesquita e ocupou a Secretaria de Governo durante os dois mandatos de Messias. Sua entrevista aconteceu em seu gabinete, no dia 8 de outubro de 2012, um dia após as eleições municipais de Mesquita.

Márcia Brandão

Márcia Regina Brandão veio ainda criança morar no bairro da Chatuba, em Mesquita. Nascida em 1974, Márcia esteve sempre presente nas campanhas de Messias, atuando desde seu mandato a vereador, algumas das vezes de forma remunerada em seus gabinetes. Ativa participante da PJ da diocese de Nova Iguaçu, ocupou a secretaria de Ação Social nos dois últimos anos do governo de Artur Messias por motivo da morte de sua esposa, antiga ocupante do cargo. A entrevista se deu no dia 30 de janeiro de 2013.

Jessé Dutra

Jessé da Silva Dutra é formado em História pelo Centro Universitário UNIABEU, morador do bairro da Palhada, em Nova Iguaçu é originário de família humilde católica não praticante de Belford Roxo, onde nasceu, em 1970. Jessé é militou tanto em grupos jovens, ligados à PJ em Belford Roxo como também na catequese do sacramento do Crisma. Ele é um político experiente, atuando no PT desde 1990. Ocupou diferentes secretarias no mandato de Messias na prefeitura de Mesquita. A entrevista foi feita em sua casa no dia 7 de fevereiro de 2013.

Os religiosos

Dois padres foram entrevistados: Antônio Pedro e Ricardo. Ambos os padres são responsáveis por suas paróquias, além de fazerem parte da administração da diocese de Nova Iguaçu

Padre Antônio Pedro

Antônio Pedro da Conceição Monteiro é padre diocesano, ordenado em 2006. Nascido em 1971 em Jacarepaguá, fruto do segundo casamento de sua mãe, ele teve uma longa experiência com a lógica política da Teologia da Libertação através da formação da PJ, no início dos anos de 1990. Participou de coordenações de PJ até optar pelo celibato. Ainda assim, após sua ordenação, Antônio Pedro continua a atuar com a juventude, como assessor diocesano do Setor Juventude de Nova Iguaçu. A entrevista se deu no dia 24 de abril de 2013.

Padre Ricardo Barbosa

Ricardo Barbosa de Freitas nasceu em 1971, no bairro iguaçuano de Vila de Cava, mudando-se com sua família um ano depois para Jardim Bom Pastor, em Belford Roxo. É filho de nordestinos emigrados de Pernambuco, mais velho de sete irmãos. Ricardo participou de grupos jovens da PJ – ainda que nunca tenha participado efetivamente de coordenações – além da catequese de preparação para o sacramento do Crisma. Foi ordenado em 2005. Hoje é responsável pela Cáritas Diocesana de Nova Iguaçu, braço social da Igreja na região. A entrevista ocorreu no dia 19 de julho de 2012.

Os Leigos

A terceira categoria é composta por dois professores. O casal Maria de Fátima e Luis Menezes são antigos membros da PJ na diocese de Nova Iguaçu, onde se conheceram

Maria de Fátima Braz Barbosa

Nascida em 1956, Maria de Fátima é professora de Língua Portuguesa na rede estadual de educação do estado do Rio de Janeiro e na rede privada. Mora no município de Nova Iguaçu é casada e tem um filho. Fundadora da PJ na diocese, ela participou dos “Movimentos de Encontro”, anteriores à formação daquela pastoral. Casada com outro entrevistado, o professor Luis Menezes, Fátima militou pelo PT desde sua fundação no município ainda que nunca tenha pretendido ocupar cargos eletivos ou participar formalmente de um governo. Atuou na PJ até 1999 em diferentes cargos nas coordenações. A entrevista ocorreu em 16 de julho de 2012.

Luis Menezes

Luis Menezes Brito, casado com Maria de Fátima, nasceu em 1962, na cidade do Rio de Janeiro e veio, ainda criança, para Mesquita. É professor de Geografia na rede estadual de ensino do estado do Rio de Janeiro e na rede privada. Partilha suas experiências na formação jovem com sua esposa, onde participou de grupos jovens, mas ao contrário dela, não ocupou cargos nas coordenações, atuando no nível do grupo. Junto com Messias e Fátima, Menezes é um dos fundadores do PT na região. Após os escândalos de corrupção envolvendo o PT em 2005, Menezes deixa o partido e entra para o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Mas, assim como fez com sua militância política no antigo partido, não pretende envolver-se na luta por cargos eletivos ou na participação de governos. A entrevista ocorreu em 16 de julho de 2012.

Posso me incluir como parte desse trabalho, pois como apontei na justificativa, fiz parte da trajetória da PJ durante cerca de nove anos. Nasci em 1975 no bairro de Parque São José, Belford Roxo, filho de Geraldo Bezerra de Lira e Risalva Apolinario de Lira, ela carioca, filha de nordestinos de Alagoas e Sergipe, ele migrante do Rio grande do Norte. Meus pais não tiveram o ensino fundamental completo, meu pai tem pouquíssimo domínio da leitura. Compunha-se uma família pobre com cinco filhos, sendo eu o caçula.

Passei a participar da Igreja em 1988, depois de passar poucos anos visitando a igreja Batista, junto com minha irmã mais velha – que não continuou naquela denominação. Apenas eu participava das missas em minha família. Com o tempo, iniciei-me no grupo de primeira comunhão, depois o Crisma e o grupo jovem. Daí, parti, em 1990 para a PJ paroquial, Regional e Diocesana, de onde saí em 1996. Deixei de atuar em grupos jovens em 1999 e, em 2004 concluí minha graduação em História pela UERJ. Em 2009, me converti ao Islã.

Olhando atentamente, podemos observar que alguns dos entrevistados possuem faixas etárias diferentes que outros: Artur Messias, Luis Menezes e Álbea Regina estão, hoje, na casa dos cinquenta anos. Maria de Fátima completará sessenta em 2016. Já os demais entrevistados são todos nascidos na década de 1970, estando, hoje, na faixa-etária dos quarenta anos. Essa diferença de cerca de dez anos se apresenta como importante divisor na trajetória dos entrevistados, dado que os primeiros conviveram com uma realidade socioeconômica bastante distinta dos segundos.

Excetuando o padre Ricardo e Jessé Dutra, os demais entrevistados conviveram na mesma região da diocese, no município de Mesquita, onde participaram de paróquias vizinhas ou mesmo conviveram no mesmo grupo de jovens – Messias, Fátima, Menezes, Álbea e

Antônio Pedro participaram do grupo jovem da mesma paróquia (São José Operário), ainda que nem todos tenham convivido no mesmo espaço temporal. O mesmo se dá com Taffarel e Márcia – da comunidade. Todos eles ainda moram no município no ano de 2015.

O recorte não invalida a possibilidade de interseção de discursos, ou seja, leva em consideração que entrevistados de categorias diferentes possam ter vivido experiências análogas, dada a coincidência de sua participação em comum na PJ.

Os apontamentos acima acerca da proximidade dos lugares onde moravam ou participavam nas CEBs, somado com a questão das diferenças etárias, nos remete às questões acerca da categoria de “geração”, apontada por Karl Mannheim (1982). Segundo o autor, a existência das gerações é um fato que tem como base tanto o fator biológico como o sociológico, ainda que o segundo não seja obrigatoriamente determinado pelo primeiro. Em outras palavras, o fato de pessoas terem a mesma idade não seria um fator *sine qua non* para que elas façam parte de mesma geração:

O fenômeno sociológico das gerações está baseado, em última análise, no ritmo biológico de nascimento e morte. Mas estar *baseado* num fator não significa necessariamente ser *deduzível* dele, ou estar implicado nele. [...] O problema *sociológico* das gerações, portanto, começa nesse ponto onde é descoberta a relevância sociológica dos fatos biológicos” (MANNHEIM, 1982, p. 72, grifos no original)

O fator biológico é apenas parte do fenômeno das gerações. O segundo fator de monta seriam as experiências sociais compartilhadas por um dado grupo etário. Essas experiências se dariam através do acesso comum de indivíduos com a mesma posição de classe social.

É, então, possível afirmar que os entrevistados, ainda que, tenham participado do mesmo grupo concreto – a Pastoral da Juventude e em certos casos, também o PT – podem ser entendidos como pertencentes a duas gerações diferentes. Nesse caso específico, a diferença de idade, ainda que não tão distante, pôde proporcionar experiências sociais diferentes para cada grupo etário. Os mais velhos conheceram a PJ em seu momento de construção, testemunhando o processo de abertura política desde o seu início. Os mais jovens só chegarão à puberdade nos anos de 1980, alguns deles na segunda metade dessa década, onde, então, iniciarão sua participação nos grupos juvenis da Igreja.

Mas, mesmo se tratando de duas gerações diferentes, a mais jovem recebe a herança cultural da mais velha, através da participação no mesmo grupo concreto, portador de uma história documentada. Essa passagem de memória não será assimilada e vivenciada pela geração mais jovem do mesmo jeito que a mais velha. Essa passagem da memória de uma geração para outra se dá no que Mannheim distingue entre memórias “apropriadas” e memórias “adquiridas pessoalmente”:

[...] precisamos fazer uma distinção fundamental entre memórias *apropriadas* e memórias *adquiridas pessoalmente* [...]. Faz uma grande diferença se adquiro recordações por mim mesmo no processo de desenvolvimento pessoal, ou se simplesmente assumo as de alguma outra pessoa, eu apenas possuo realmente aquelas “recordações” que criei diretamente para mim, somente esse “conhecimento” foi adquirido pessoalmente por mim em situações reais. (MANNHEIM, 1982, p. 78, grifos no original)

Concluindo a questão sobre as gerações de entrevistados, posso dizer que, ainda que as duas tenham vivido momentos diferentes na sua experiência com a PJ ao longo do tempo cronológico, há não só uma continuidade ideológica ou transferência memorialística entre elas, mas também a experiência do convívio de quase todos em uma mesma época no trabalho da Pastoral ou do PT – ou em ambos.

Estrutura das entrevistas

Quanto ao formato, optei por um modelo de entrevista que deixasse o entrevistado livre para falar sem interrupções constantes, o que resultou em momentos de longas falas e, em certos casos, uma reconstrução de memórias. Os encontros se deram na casa dos entrevistados, paróquias, nos seus gabinetes ou até mesmo em uma praça no centro de Mesquita.

Essas longas entrevistas – a maior teve três horas de duração – sempre se iniciavam com memórias pessoais, as quais eram dirigidas à atuação religiosa e, em seguida, eram ligadas à prática política católica de esquerda, seja na PJ ou em outro lugar. As falas dos entrevistados políticos sempre foram levadas tanto como discurso oficial da posição que ocupavam, como relato de vida. Essa dicotomia se fez clara principalmente durante a segunda entrevista com André Taffarel, em fevereiro de 2013, quando foi derrotado nas eleições municipais, havia uma diferença sensível nas suas colocações de “homem comum”. Em dois casos foram feitas entrevistas com mais de um ator: Luiz Meneses e sua esposa e a entrevista de Márcia Brandão, que contou, já no fim de sua entrevista, com a presença de Taffarel e dos militantes da PJMP Guilherme Monteiro e Simone Serafim os relatos desses dois últimos, por motivos de direcionamento metodológico, decidi não utilizar. O caso do casal de professores foi uma escolha minha, já que ambos possuíam uma história muito próxima, tanto na vida da PJ como na profissional e política; já no segundo caso, a entrevista com a presença de mais três pessoas se deu de forma totalmente acidental, com a chegada dos outros atores no meio da entrevista da ex-secretária de Ação Social, rendendo duas entrevistas em um único dia.

O fator “tempo” deve ser levado em consideração ao lermos os relatos dos atores escolhidos por esse trabalho. Isso quer dizer que, durante os quase três anos nos quais planejei e executei as entrevistas, a realidade política do município de Mesquita mudou bastante. Essa nota se refere principalmente àqueles entrevistados que se envolviam diretamente com o governo da cidade: Artur Messias, André Taffarel, Márcia Brandão, Álbea Regina e Jessé Dutra. O confronto interno entre diferentes linhas do PT e os posicionamentos pessoais do então prefeito desenharam uma mudança radical nos espíritos dos políticos em questão, dando origem a um clima de trincheiras logo antes das eleições municipais de 2012. Aqueles que apoiavam o governo se posicionavam de um lado e os que levantaram o nome de Taffarel para a sucessão, de outro. Com a derrota de Taffarel para prefeito, pude registrar acusações de parte de seus apoiadores em relação ao governo de Messias e sua forma de administração. Posso dizer que essa experiência também contribuiu para relativizar uma das minhas hipóteses básicas da tese: que o governo de Messias seria composto por seus companheiros formados na PJ com mesmo projeto político, e que essa equipe seria resultado de uma afinidade religiosa na composição de um mandato.

Decidi abordar mais profundamente as trajetórias dos sujeitos da pesquisa no último capítulo, onde as narrativas se encaixam com as discussões propostas por este trabalho.

Organização dos capítulos

A tese será dividida em seis capítulos temáticos, que serão desdobrados em sessões:

O primeiro capítulo versará sobre a Baixada Fluminense. A escolha do tema para essa parte da tese se deu por eu acreditar que, antes de tratar dos assuntos relativos aos militantes da PJ, seria necessária uma inserção na realidade *sui generis* da Baixada, destrinchando tanto seu perfil histórico como político e econômico. Nesse momento discutirei a relação entre a política e as heranças deixadas pela ditadura militar na forma das famílias importantes e influentes da região tanto na economia e política regional. Achei importante desvelar as diferentes concepções da Baixada tanto para os pesquisadores especialistas como para seus moradores e visitantes. A ponte que liga o tema dos militantes da PJ ao debate sobre a Baixada está na atuação da diocese de Nova Iguaçu, em especial, a de seu bispo Dom Adriano Hypólito, grande apoiador das políticas sociais na região. Na linha de continuidade da ação da Igreja iguaçuana, apresentarei as suas relações com a formação do PT na Baixada através de quadros essencialmente católicos.

A Teologia da Libertação será o assunto do segundo capítulo, onde tratarei não apenas da teologia em si, mas também de todo entorno histórico que cerca a sociedade brasileira e latino-americana nos anos próximos ao Concílio Vaticano II (1962-1965). É no final da década de 1950 que movimentos católicos de esquerda começarão a surgirem no continente, que, segundo Michael Löwy (2000, p. 70) serão influenciados principalmente pelo modelo da Revolução Cubana de 1959. É um momento que coincidirá com o golpe militar de 1964 e a radicalização da repressão contra todos os movimentos de esquerda. Em momentos decisivos, certos setores progressistas da Igreja irão se pronunciar contra as constantes violações dos direitos humanos, enfrentando as ordens do governo militar. Aqui será gestada a proposta de uma nova forma de catolicismo na Teologia da Libertação, que, mais adiante influenciará diferentes movimentos e pastorais, como o MST e o PT, como a PJ e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

O terceiro capítulo tratará da Pastoral da Juventude, desde as suas origens até o seu dilema com as novas agendas políticas. Aqui abordarei como a PJ desenvolveu seu método, herdeiro das antigas ACEs – Ver, Julgar e Agir – numa nova configuração. A PJ será beneficiada teoricamente pela rica produção bibliográfica de teólogos de peso, como Leonardo e Clodovis Boff, Ivo Lesbaupin e Frei Betto, construindo uma estrutura formativa sólida, alcançando todas as dioceses do Brasil. A PJ diferenciar-se-á de todos os movimentos de juventude anteriores, ao promover uma formação orgânica, coordenada por um corpo de religiosos, inclusive bispos responsáveis pela formação dos jovens. Tratarei também de apresentar a ligação dessa pastoral com os movimentos sociais, em especial a afinidade eletiva entre suas ideias e as do PT nascente.

O quarto capítulo terá o tema as mudanças ocorridas nos últimos anos do segundo milênio dentro da PJ, pondo ênfase na relação entre o marxismo, adotado pela TL e a relativização desse discurso com a primazia das ideias individualistas da Segunda Modernidade. Aqui, veremos como as relações da PJ, fundadas nos valores de esquerda e voltada para uma vivência religiosa pautada na formação política dos jovens enfrentará os desafios dos tempos de relativização de valores absolutos.

No quinto capítulo trabalharei com a trajetória dos militantes da PJ que optaram pela vida política partidária, ocupando cargos políticos no PT de Mesquita. Aqui tratarei de explicar as relações entre a lógica da formação da PJ e a atuação dos petistas na atuação da política no mundo empírico. As relações entre os valores marxistas e relativistas apontados anteriormente, também serão analisados através da trajetória dos políticos de Mesquita, levando-nos a pensar sobre a possibilidade da atuação política pautada em ideais religiosos.

No sexto e último capítulo, abordarei a trajetória das outras duas categorias analíticas: os sacerdotes que foram participantes da PJ e os que optaram por um outro campo de militância, mais especificamente para o magistério. Aqui, problematizarei a questão de que certos atores sociais, possuidores da mesma vivência de grupos – em alguns casos, membros dos mesmos grupos jovens – entenderam de forma diferente a formação política da PJ.

1 A BAIXADA FLUMINENSE

O presente capítulo tem como objetivo definir a realidade histórica, geográfica e social da Baixada Fluminense, onde se localiza a diocese de Nova Iguaçu, eixo central desse estudo. A ênfase principal é situar o leitor quando às discussões acadêmicas a respeito dessa região, mas, também, delimitar o espaço geo-histórico trabalhado nesta tese em suas especificidades, a saber, seus limites territoriais; formação de identidade; violência e explicar como todas essas categorias deságuam no exercício da política, entendida de forma particular pelos moradores baixadenses.

É mister que conheçamos as dinâmicas sociopolíticas da região, pois somente compreendendo a lógica particular das questões políticas e econômicas da Baixada Fluminense ao longo de sua história, será possível situar a relação dos militantes religiosos que atuarão no município de Nova Iguaçu/Mesquita⁶ a partir dos anos de 1980.

É na singularidade da realidade baixadense – pobreza, clientelismo político, abandono das autoridades na área social, violência – que poderemos entender a diferença proposta pelos agentes católicos ligados aos movimentos sociais a partir dos anos de 1980, desaguando na militância do Partido dos Trabalhadores da. O desaguar dos movimentos políticos de esquerda e a militância católica será uma constante até os últimos anos da década de 1980. Os sujeitos dessa pesquisa serão os herdeiros dessa nova forma de política, alcançando a vitória nos pleitos da cidade de Mesquita entre 2000 e 2008.

Diversos autores trabalham com o tema da baixada, tanto na área das ciências sociais como na História e Geografia, dentre eles, podemos apontar José Cláudio Souza Alves (2003); João Marcus Assis (2008); Alessandra Siqueira Barreto (2006); Ana Lúcia Silva Enne (2002); Linderval Augusto Monteiro (2007, 2013); Waldick Pereira (2004); Leonardo Aguiar Rocha Pinto (2007); Maria de Fátima Souza Silva (2007); Manoel Ricardo Simões (2006, 2012) e Gênesis Torres (2008). Os autores acima são minhas referências para elaboração dessa análise e são mencionados no decorrer do presente capítulo.

⁶ O termo “Nova Iguaçu/Mesquita” pretende apontar que, até 1999, a região de Mesquita pertencia a Nova Iguaçu. Quando abordo a região de Mesquita anteriormente a essa data, ela está contida no outro município como seu quinto distrito.

1.1 Abordagens sóciohistóricas

Existem muitas formas de abordar teoricamente a Baixada Fluminense. São tantas as possibilidades de compreensão a respeito dessa região quanto o número de teorias sobre o que é e o que não é parte da Baixada. Enne (2002), nos oferece algumas possíveis categorias analíticas para entendermos a Baixada:

[...] A Baixada geográfica, a Baixada histórica, a Baixada memorialística, a Baixada estigmatizada pela grande imprensa, a Baixada valorizada pelos cadernos jornalísticos de circulação local, a Baixada marcada pela construção da cidadania, a Baixada identificada positivamente pelo ‘resgate’ ou pela *invenção* de um *passado* glorificado, a Baixada identificada positivamente por uma ‘releitura’ ou ‘problematização desse mesmo passado, a Baixada ‘construída’ no campo das práticas discursivas para dentro dela mesma, a Baixada ‘construída’ no campo das práticas para a interação com o que lhe é externo, a Baixada percebida como mercado consumidor e a Baixada inserida na nova ordem mundial, marcada por um viés globalizador, com fronteiras e discursos de extrema mobilidade e fluidez. (ENNE, 2002, p. 29)

Não optarei por uma dessas categorias apenas, pois creio que isso reduziria meu campo de análises. Mas, ao longo desse capítulo, certamente visitarei algumas delas para poder delinear de qual Baixada estou me propondo falar. Por ser morador dessa região, certamente não posso me isentar de colocar a mim mesmo no banco dos sujeitos objetificados da pesquisa, já que partes do texto se referem diretamente a eventos que eu presenciei pessoalmente, ou relativos à minha família.

Morei durante trinta anos em Parque São José, no município de Belford Roxo, antes e depois da sua emancipação de Nova Iguaçu, ocorrida em 03 de abril de 1990 – quando eu já tinha quinze anos. Hoje moro em Nova Iguaçu, em um bairro quase tão abandonado quanto o outro em Belford Roxo. A realidade da região sempre foi, e ainda é, uma experiência bastante impactante, principalmente quando visitamos algum bairro da zona sul do Rio de Janeiro. Nota-se o contraste da ordem pública existente – calçamento, água potável, espaços de lazer em perfeitas condições de uso... – com seu negativo em lugares da Baixada. Tudo isso é um choque para boa parte dos moradores dos bairros pobres dos municípios baixadenses. Por que apenas *parte* dos moradores se incomoda com o choque de realidade entre os dois mundos? Porque, segundo defendo, corroborado por Enne, existe um processo de construção de identidade positiva e até mesmo idílica da Baixada que alcança um grande número de moradores, a partir da mídia local ou da grande mídia. A identidade construída da Baixada se alterna em uma tentativa recente de edenizar seus aspectos positivos um sentimento de

inferioridade bem antigo de seus moradores, uma relação sistólica/diastólica de significado e de valor proposto por seus moradores e seus cronistas.

Enne sugere que essa produção de significados por moradores da Baixada e por aqueles que moram em outros lugares, mais precisamente na cidade do Rio de Janeiro, são resultado de uma relação reflexiva, onde a grande mídia, durante algum tempo – muito tempo – desenhou uma imagem estigmatizada negativa da Baixada, como lugar de violência e morte, “o enfoque dado pela grande imprensa acabou se refletindo na formação de uma opinião generalizada sobre a região, onde esta aparece associada a estigmas que marcam de maneira decisiva a vida de seus moradores [...]” (ENNE, 2002, p. 17). Ainda que esta mesma mídia venha mudar a forma como representa a região em suas publicações, com a criação de cadernos semanais como “Globo Baixada”, mostrando coisas positivas nos municípios, elas ainda se apresentam como algo fora do comum na região. No dia 22 de janeiro de 2015, ao fazerem uma reportagem no bairro Virgem de Fátima, no município de Japeri, por exemplo, usaram constantemente o termo “comunidade”, termo esse sempre associado a reportagens sobre favelas no Rio, o que não era o caso daquele bairro.

Enne afirma que, ao mesmo tempo em que grande parte dos moradores da Baixada assume o discurso da mídia sobre a inferioridade estigmatizada de seus bairros, outros constroem redes de resistência formadas a partir da recuperação da história e memória dos seus bairros e municípios. Segundo Enne (2002) essas redes buscam encontrar na historiografia, numa disputa pelo passado em busca de identidades positivas num tempo pretérito, um exercício de arqueologia em busca de um extinto *glamoure*, ao mesmo tempo uma tentativa de construir um novo futuro, “a tentativa de construir uma nova história em que o passado possa ser pensado criticamente a partir de uma revisão das visões tradicionais no sentido de fazer pensar o presente e transformá-lo.” (Ibidem, p. 17)

Mas, ainda que se possa produzir, no campo intelectual, significados ideais positivos para a região, essas redes falham em dar substância a uma identidade positiva duradoura quando os moradores se deparam, diariamente, com os frutos do descaso da esfera pública nas regiões de toda a Baixada no presente.

Mesmo com a existência de áreas privilegiadas nos municípios baixadenses, elas ainda são permeadas dos problemas do entorno, já que não possuem qualquer forma de isolamento do resto dos bairros mais humildes. Um bom exemplo é o “outro lado” de Nova Iguaçu, onde condomínios de alto luxo estão sendo construídos, seguidos de uma rede de serviços para

abastecer seus moradores⁷. Segundo Simões: “[...] o ‘outro lado’ tem sofrido um intenso processo de afirmação do seu uso residencial de alto e médio status social e de intensa transformação no seu uso comercial” (SIMÕES, 2011, p. 344). Como foi dito, ainda que essas áreas de moradores privilegiados existam, ela não possui o aparato social que os proteja das mazelas da violência e das demais questões que assolam a Baixada.

Existe na bibliografia utilizada, a ser citada mais adiante, a preocupação em definir a geografia da Baixada para poder compreender sua lógica socioeconômica. A questão importante para essa abordagem são os limites que separam os municípios da Baixada Fluminense dos bairros periféricos da cidade do Rio. Essas regiões cariocas sofreriam com o que Alves (2003) define como “baixadização”, ou seja, os bairros do Rio que fazem fronteira com a Baixada como: Anchieta, Vigário Geral, Pavuna, Bangu (região militar do Gericinó) e Campo Grande são muito parecidos com seus vizinhos da Baixada. Particularmente, o transbordo da cidade do Rio e seus limites com a Baixada Fluminense só se tornam realmente perceptíveis depois de certo tempo de viagem por suas ruas.

Quando afirmo, acima, que a mudança de ambiente só é notada pelos viajantes – em ambos os sentidos da viagem – quero dizer que os bairros limítrofes da capital do Estado são bastante parecidos visualmente com os municípios com que fazem divisa. Um exemplo: a divisa de Duque de Caxias e Vigário Geral é quase imperceptível, basta atravessar um rio, ao lado da linha férrea da Supervia sobre uma ponte arqueada. Mas a coincidência entre Duque de Caxias e Vigário Geral se dá principalmente pela existência de um bolsão de violência e pobreza na favela de Vigário Geral e no bairro ao redor, sugerindo que o estigma assumido pelo município de Caxias seja refletido para além do rio Pavuna. Alves afirma que a violência é, na sua opinião, o ponto principal de identificação entre o que é e o que não é Baixada Fluminense. Ele segue abordando o exemplo citado acima:

Quando, no dia 30 de agosto de 1993, a favela de Vigário Geral expunha ao mundo os 21 mortos da maior chacina cometida pela Polícia Militar no Rio de Janeiro, uma deputada federal lamentou, no rádio, a tragédia ocorrida naquela ‘favela da Baixada Fluminense’ [sic.]. Assim, o bairro, que na verdade pertence ao subúrbio carioca, foi incorporada à Baixada. Esse equívoco, por sua vez, revela o problema dos limites dessa região. (ALVES, 2003, p. 15)

O trecho de Alves poderia ser lido de duas maneiras: primeiro, explicando a fluidez e quase imperceptibilidade das fronteiras da região da Baixada com a cidade do Rio e segundo,

⁷ “O outro lado” no jargão local, refere-se à área do centro do município situada aos pés da Serra de Madureira, separada pela estrada de ferro da Supervia da região do grande comércio. Nesse local há uma diferença visível das construções e lojas nas ruas, sempre mais limpas que às do “lado de cá”. Segundo meu aluno e auxiliar nas transcrições das entrevistas aqui presentes, Felipe Primo, seu amigo comprou um apartamento de quatro cômodos, de dois quartos, no lado nobre por R\$ 5000.000,00.

propondo que a violência funciona como identidade principal daquelas duas regiões. Mais adiante o autor se concentrará, principalmente em seguir pela segunda opção:

Não seria difícil compreender, seguindo essa lógica, o que poderíamos chamar de ‘baixadização’ de alguns bairros cariocas, como o que ocorreu no comentário da deputada acima citado. A violência, que serviu de referência na demarcação de fronteira entre o mundo civilizado e a barbárie, separando a cidade do Rio de Janeiro da Baixada Fluminense, ao longo de mais de duas décadas, foge dos seus limites espaciais e passa a fazer parte da realidade carioca. (ALVES, 2003, p. 16)

Ainda tomando o primeiro trecho do autor, é muito comum, até mesmo para os moradores da Baixada Fluminense não conhecerem de forma fixa os limites da região onde moram. Um dos motivos é que essa região não existe oficialmente nos documentos do Estado do Rio de Janeiro. Institutos de pesquisa sediados no Estado não entram em consenso sobre as fronteiras do que seria a Baixada.

Historiadores tentam explicar através de diferentes aportes – histórico, geográfico, antropológico, sociológico – as lógicas particulares dessa vasta região fluminense desde a composição da Baixada como um grupo de cidades egressas do antigo município de Iguassú até a possível unidade local através da política violenta dos grupos de extermínio e a ausência de serviços públicos. Muitos se pautam na formação da geografia e história da Baixada, enquanto outros se debruçam em um campo mais denso, através das lógicas sociais que construíram a região e fizeram dele um *lugar*, totalmente diferenciado dos demais municípios do Estado. Ao mesmo tempo, existe, no trabalho dos autores acima, um dilema explícito: a existência ou não de uma identidade *baixadense* e como essa mesma identidade pôde promover um desenvolvimento compartilhado por diferentes municípios no seu interior.

Monteiro afirma que não seria necessário procurar questões específicas ou *sui generis* nos estudos da Baixada,

A exposição dos fatos únicos ocorridos ali é o máximo de diferença entre o que existe na Baixada e aquilo que ocorre em qualquer zona recuada de grandes cidades. Atribuir aos baixadenses características próprias não é algo essencial, ainda mais após tanta discussão sobre como as massas populares se comportam quando abandonadas a sua própria sorte ou manipuladas por um ser invisível geralmente identificado com o Estado, com a elite ou com um governo qualquer. (MONTEIRO, 2007, p. 12)

Essa é uma fala bastante generalista, tentando apagar qualquer singularidade da região. Se todas as “zonas recuadas de grades cidades” se comportassem da mesma maneira, não haveria a necessidade de tantos trabalhos acadêmicos, citados acima, tentarem explicar pontos específicos recorrentes em cada região, incluindo a Baixada. André Santos da Rocha (2010) contradiz por completo a visão de impossibilidade de uma identidade própria à Baixada Fluminense:

A Baixada Fluminense é conhecida interna e externamente por esse nome no âmbito do estado do Rio de Janeiro, do Brasil e quiçá do Mundo. No entanto, esta nomeação, atualmente, revela mais que uma simples nomenclatura, ou melhor, para ser mais preciso, mais que um substantivo próprio que possui a função de nomear. Atribui-se a “Baixada” uma ideia “qualificadora”, quase que adjetivada, associada às noções de miséria, fome, violência, grupos de extermínio, periferia, lugar distante etc. Ou seja, explicita-se uma dimensão espacial distinta no Estado do Rio de Janeiro. O espaço socialmente produzido possui uma qualificação que o distingue dos demais espaços (DI MEÓ, 2001), e a Baixada Fluminense se diferencia das outras áreas do estado a ponto de se firmar como uma verdade (reconhecida no senso comum), como um espaço legítimo, no entanto, ainda não reconhecida como unidade “regional” no estado do Rio de Janeiro pelo IBGE. Por outro lado, a mesma vem ganhando um corpo de legitimidade nos discursos de políticos locais e ações governamentais das mais distintas esferas (municipal, estadual e federal), que acabam por legitimar a distinção entre o que é, e o que não é “Baixada”. (ROCHA, 2010, pp. 3-4)

Acredito que, assim como em outras periferias no país – e no mundo – as características simbólicas, econômicas e históricas da Baixada construam narrativas particulares, não se repetindo por completo em outras regiões. São os habitantes dessas regiões que acrescentam o diferencial humano sobre a vastidão da geografia, construindo um *lugar*, ampliando a noção ampla de espaço e, dessa forma, dando a ele uma identidade reconhecida por seus habitantes, única e compartilhada por todos eles. Essa visão conceptual de Baixada Fluminense como *lugar* traduzir-se-á em uma realidade religiosa, política e social diferenciadas.

O processo de compartilhamento de experiências sociais é explicado por Yi-Fu Tuan (2013) nas relações entre espaço e lugar, se desdobraram sobre o *topos* puramente geográfico – do *espaço*, amplo e abstrato –, imprimindo nele a visão daqueles que o habitam, transformando-o no *lugar*: “[...] As relações de espaço e lugar, [...] ‘Espaço’ é mais abstrato do que ‘lugar’. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor. ” (TUAN, 2013, p. 14, grifos do autor). O sentido dado pelos atores sociais que habitam o espaço da Baixada o construíram como lugar há cerca de sessenta anos, quando ocuparam, migraram, lotearam e lhe atribuíram valor, conseguiram “interpretar espaço e lugar como imagens de sentimentos complexos – muitas vezes ambivalentes” (Ibidem, p. 15).

A identidade do que deve ser considerado Baixada Fluminense reside não apenas nos seus limites geográficos, mas nas relações humanas que constroem as múltiplas identidades locais, num constante redesenho dos valores que os fixam nesses lugares. O mecanismo mais específico de dotação de valores – negativos ou positivos – na construção da identidade na Baixada Fluminense derivaria de uma experiência vivida naquele local desde o começo de sua ocupação, no início dos anos de 1920, o que Monteiro (2006) chamou de “rede de resolução

de problemas práticos”. Essa rede de auxílio mútuo entre os moradores que chegaram do nordeste para ocupar os loteamentos isentos de serviços públicos responde a boa parte da identidade baixadense no campo da política e no exercício da violência como forma de poder.

O movimento sistólico de pertença a um bairro e/ou a um município – microcosmos preenchido de códigos únicos, mas compartilhados por seus habitantes – não anula a identidade mais ampla de ser morador da Baixada Fluminense. Ainda que não exista, da parte dos governos municipais um movimento de criação de identidades,⁸ belforroxense ou iguaçuano sabem no íntimo que ambos são baixadenses. Isso não representa, de forma, que tais identidades sejam obrigatoriamente positivas, pois as realidades de descaso social refletem-se na necessidade da utilização de métodos próprios, nem sempre positivos, para a manutenção da permanência no local.

1.2 Geografia e sociedade

A ocupação do Recôncavo da Guanabara – as terras do entorno da Baía de Guanabara, em direção à Serra do Mar (SIMÕES, 2011, p. p. 33) –, deram-se a partir do século XVI, com a vitória dos colonizadores portugueses sobre os invasores franceses, no Rio de Janeiro, em 1565. “Ao terminar a fase de expulsão dos franceses, o governo português tratou de organizar a ocupação da terra e usou do velho princípio da doação de terras pelo sistema de sesmarias”⁹ (TÔRRES, 2008, 59). Nesse momento, não havia muito interesse por parte dos portugueses em fixarem-se por definitivo em terras tão difíceis, assim, nem todas as sesmarias recebidas foram ocupadas.

[...] vamos contar a partir de 1565 o governo português distribuindo uma grande quantidade de terras não só no Rio de Janeiro, mas também no entorno da Baía de Guanabara. No período de 1565 e 1600 foram distribuídas cerca de 70 sesmarias, espalhadas desde Magé a Pavuna e daí pelas encostas do Gericinó até a Serra do mar pelas alturas de Japeri (TÔRRES, 2008, p. 59)

Essa ocupação enfrentou problemas, como o convívio e posterior extermínio de grande número de aldeias indígenas, principalmente os tupinambás, antigos aliados dos franceses. O

⁸ Um possível movimento de formação de identidade ocorreria apenas, segundo Simões (2006), nos momentos de emancipações, em que foi necessário diferenciar os moradores iguaçuanos dos outros a serem separados pela divisão municipal. Em um dado momento, “belforroxense” sentiram-se diferenciados de “iguaçuanos”.

⁹ “Da palavra sesmo ou sesma (a sexta parte de uma porção) veio sesmaria”, TORRES, 2008, p. 59. As sesmarias são formas de doação de terras em um nível menor que as Capitânicas, doadas pelo governo de Portugal a pequena nobreza lusa no intuito de colonizar o Brasil.

extermínio dos indígenas se deu logo após a vitória portuguesa, se estendendo por séculos de conflitos isolados. A língua tupi deixou nomes como Iguassú (“grande rio”) e Jacutinga (“jacu branco”) em lugares da Baixada.

Para Leonardo Aguiar Rocha Pinto (2007), esse movimento de ocupação amadureceu em meados do século XVII, com a descoberta de ouro no território dos atuais estados de Minas Gerais e Goiás. Para ter acesso aos terrenos auríferos, a coroa fez abrir caminhos para as minas, trajetos que cruzam boa parte da Baixada Fluminense atual. Na esteira da distribuição de terras, a Igreja se beneficiou bastante, organizando o rebanho católico em “Freguesias”: sedes religiosas com uma capela, distribuidora de bens de salvação. Para Pinto, a fixação do aparato religioso viria cimentar a manutenção dos sesmeiros¹⁰ em suas terras, evitando a busca de ouro nas Gerais,

A presença ostensiva da Igreja e as relações de compadrio que se desenvolviam no seu interior e ao seu redor, contribuía para desenvolver no colono uma identidade regional. Esse sentimento de pertencer a um lugar, de fazer parte de uma comunidade, contribuiu para que o Estado alcançasse seu propósito de minimizar o fluxo migratório para as [minas] Gerais de uma população que vivia às margens de sua principal via de acesso. (PINTO, 2007, p. 12).

A característica de hinterland dos caminhos do ouro e, um pouco mais de um século mais tarde, do café, construiu as bases de um lugar lucrativo para a fixação de povoados. As vias fluviais também faziam do recôncavo uma forma rápida de acessar a região do fundo da Baía da Guanabara através de embarcações, que atracariam nos rios navegáveis da região: Iguassú, Botas, Meriti, Magé e Sarapuí.

Mas, ainda que falemos de Baixada Fluminense como um lugar, no sentido aplicado por Tuan (2013) carece-se de uma definição geográfica mais pontual dessa região, o que, até os dias de hoje não se alcançou plenamente através dos órgãos públicos. Notadamente, essa divisão geográfica conhecida como “Baixada” não existe de forma oficial, assim como seus contornos não representam unanimidade quanto aos estudos da região. Não há concordância sobre quais municípios fazem parte do seu desenho e, segundo autores (SIMÕES, 2006, 2011; ALVES, 2003), seus contornos estão ligados umbilicalmente ao município de Iguassú e seus desmembramentos. Simões (2011) nos mostra que, ao longo dos anos, órgãos oficiais (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, Fundação para o Desenvolvimento da Região Metropolitana do Rio de Janeiro - FUNDREM etc.) utilizam de diferentes formas de interpretações para definir o que seria a Baixada. Podemos encontrar, majoritariamente, uma tentativa de identificação por similaridade geográfica ou uma abordagem que definiria a região através dessemelhança do desenvolvimento urbano das mesmas. Uma terceira forma de

¹⁰ “Sesmeiros”: possuidores legais de sesmarias.

delimitar a Baixada, utilizada por Alves como vimos acima, é que essa região sempre foi desenhada pelo nível de violência que nela existe por órgãos de mídia de grande circulação.

Três definições sobre a geografia da Baixada se mostraram satisfatórias para o presente trabalho, ainda que nem sempre coincidentes para tentarmos minimamente delimitar o conceito ao longo da tese. Nos trabalhos acadêmicos, três formas de representação geográfica da Baixada são as mais utilizadas: a do IBGE, do FUNDREM e da Turisrio.

Até hoje, um núcleo sempre se manteve estável, seja o recorte geográfico, histórico ou econômico nas representações da Baixada Fluminense até os dias de Hoje: os municípios de Nova Iguaçu e Duque de Caxias. Em nenhuma abordagem, nas delimitações do presente, discordam que ambos os municípios pertencem à Baixada. Essa certeza, ainda segundo Simões, se dá porque os citados municípios fazem parte do “núcleo duro” da história da Baixada, o antigo município de Iguassú, fundado em 1833. Sendo que algumas regiões de Duque de Caxias fizeram parte do antigo município de Iguassú, já no século XIX e que, até o ano de 1943 o atual município de Duque de Caxias era um distrito iguaçuano, Simões chamará de "Grande Iguaçu" o território dessas duas cidades:

A despeito de inúmeras tentativas de delimitar esta região, geopoliticamente este é um termo (Baixada Fluminense) que cada vez mais se identifica com a área original do antigo município de Iguaçu, nome oficial de Nova Iguaçu até 1916 [...] ou seja, o que chamaremos daqui em diante de “Grande Iguaçu” (SIMÕES, 2011, P.15).

O núcleo da Grande Iguaçu de Simões, como sendo a base principal do nascimento da Baixada também leva em conta os municípios emancipados, como Nilópolis, Belford Roxo, Mesquita e São João de Meriti. Essa constante aparecerá em todas as definições. Essa será, para o Autor, a Baixada Fluminense:

Mapa 01 – A Grande Iguaçu



Fonte: SIMÕES, 2011

Diferentemente, o IBGE inclui a Baixada na *Meso Região Metropolitana do Rio*, não levando em consideração qualquer particularidade dessa área em especial, incluindo aí as regiões do Rio de Janeiro, Itaguaí, Vassouras, Serrana, e Macacu Caceribu (SIMÕES, 2011, p.22), propondo o seguinte mapa:

Mapa 02 – Meso Região Metropolitana do Rio - IBGE

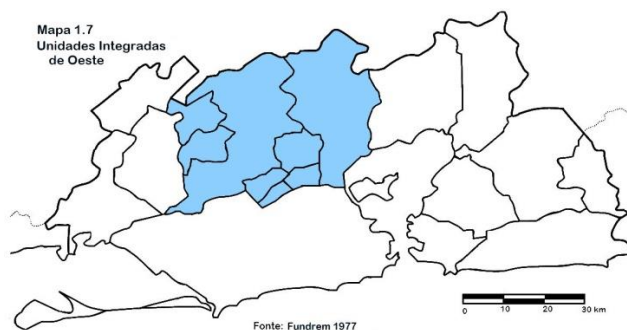


Fonte: SIMÕES, 2011

A definição do IBGE deixa a desejar, pois não se apega em detalhes internos das unidades que define. As lógicas geográficas e sociais ficam alheias nessa representação.

A Fundação para o Desenvolvimento da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (FUNDREM) usa "critérios como o grau de urbanização e a densidade populacional, restringiu a Baixada aquilo que ela denominou Unidades Urbanas Integradas de Oeste, (UIIO)" (Alves, 2003, p. 15).

Mapa 03 – Unidades Urbanas Integradas de Oeste



Fonte: SIMÕES, 2011

Para o presente trabalho, seria essencial levar em consideração as particularidades sociopolíticas e econômicas dos municípios que compõem a Baixada, já que elas são muito mais identificáveis *in loco* do que as explicações puramente relativas ao relevo. Assim, no mapa da FUNDREM, temos os municípios de Nova Iguaçu, Duque de Caxias, São João de Meriti, Belford Roxo, Mesquita, Nilópolis, Japeri e Queimados, que, ao invés de receber o título de Baixada Fluminense, é denominada Unidades Urbanas Integradas de Oeste (UUIO).

Quatro outros municípios, em certas representações, são incluídos nos mapas da Baixada: Itaguaí, Seropédica, Magé e Guapimirim. Essas unidades municipais, por diferentes motivos se incluem ou excluem do desenho da Baixada, seja por representação de algum órgão público (como é o caso da TURISRIO), seja para se desvincilhar do aspecto negativo da Baixada nos meios de comunicação ou, ao contrário se aliarem a ela para receber insumos federais (ROCHA, 2013).

A TURISRIO representa a Região Metropolitana do Rio, incluindo 6 regiões turísticas: Baixada Fluminense, Metropolitana, Costa Verde, Serra Imperial, Baixada Litorânea e Costa do Sol. Ela inclui no traçado da Baixada os municípios da FUNDREM, somados a Seropédica, Paracambi, a oeste e o município de Magé. Exclui-se o município de Guapimirim, anexando-o à "Serra Imperial".

Mapa 04 – TURISRIO



Fonte: SIMÕES, 2011

Geograficamente, me propus a aceitar o desenho do FUNDREM como representação da Baixada, pois nele encontramos unidos os municípios historicamente relacionados desde o período da colonização, a Grande Iguaçu. Esses lugares passaram por experiências históricas muito semelhantes, sendo difícil até mesmo diferenciá-los quando por eles passamos. As áreas da Grande Iguaçu se encaixam exatamente no traçado da diocese de mesmo nome,

excetuando apenas dois municípios: Duque de Caxias e São João de Meriti, frutos de antigas emancipações, que compõem uma diocese à parte, a de Duque de Caxias, criada em 1980.

1.2.1 Iguassú/Nova Iguaçu¹¹

As Cidades só poderiam ser criadas pela Coroa (governo de Portugal). Capitães Donatários, Governadores Gerais etc., tinham autoridade só para a criação de vilas. Havia uma gradação: arraial, povoado, vila e cidade. [...] Para que um povoado passasse a ser capital do município (sede da Câmara), [...] teria que ser elevado (erecto) à categoria de Vila. Assim aconteceu com a Povoação de Iguassú (15 de janeiro de 1833), desanexando seis freguesias da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, para a formação do Município de Iguassú. (PERES, Guilherme, 2008, *apud* TÔRRES, p. 106)

Iguassú, passará a ter foro de município, como vimos, sendo a capital a Vila de Iguassú, na antiga freguesia da Piedade de Iguassú, que passa a ser a sede da Câmara. A cidade se estenderia por grande parte dos atuais municípios que compõem a Baixada Fluminense de hoje; ele era composto pelas freguesias: N. S. da Piedade do Inhomirim (Magé); N. S. do Pilar (Caxias); N. S. da Piedade do Iguassú (agora Vila de Iguassú, a capital do município); Santo Antônio de Jacutinga (antiga Maxambomba, atual centro de Nova Iguaçu); S. João do Meriti (ainda com o mesmo nome nos dias de hoje) e N. S. da Conceição do Marapicu (Queimados).

Das questões sociais existentes em Nova Iguaçu no período temporal abordado por este trabalho – 1980-2012 –, as que alcançaram os números mais alarmantes e críticos ocorreram nos anos de 1980, sendo criticadas pelo bispo Dom Adriano Hypólito – falta d’água, ausência de saneamento básico, ausência de transporte público, inexistência de serviços públicos de saúde segurança. Elas só podem ser entendidas se recuarmos no tempo até os fins do século XIX, com as mudanças ocorridas na região pelo advento da estrada de ferro, as mudanças no modelo agrícola e os loteamentos das terras das antigas fazendas de cana-de-açúcar. Essa matemática produziu uma grande crise de ordem pública, resultando em uma forma particular de violência e desigualdade na posse dos meios de produção, além de

¹¹ Para não que não haja confusão quando do uso de diferentes topônimos como “Iguassú” e “Nova Iguaçu”, é necessário que sigamos uma ordem: Quando for utilizado o nome “Iguassú”, refiro-me ao município fundado em 1833. “Iguassú Velho” ou “Vila de Iguassú” referem-se à sede daquele município hoje em ruínas. Como já dito, Iguassú era composta por seis freguesias, sendo “Maxambomba” o arraial que recebeu a estação de trem e que crescerá economicamente por isso. Em 1916, a sede da vila é transferida para Maxambomba, nascendo assim “Nova Iguaçu”. Dessa forma, sempre que se utilizar o topônimo “Iguassú”, me refiro à época pretérita ao ano de 1916, compreendendo a cidade com sua sede no interior, e “Nova Iguaçu”, quando me referir à cidade em fase de industrialização do seu centro atual.

um fluxo exacerbado de migrantes para ocupar os terrenos baratos, frutos de grilagem de erra e expulsão de colonos nativos.

1.2.2 Ocupação da terra

Assim como os demais povoamentos da colônia, entre o século XVI e o XIX, a base econômica no Brasil se deu através da agricultura canavieira e dos produtos dela derivados. Os engenhos pontilhavam a geografia do Rio de Janeiro, de norte a sul, resultando em uma cultura escravista de produção para a exportação, seguindo o modelo colonial do Antigo Regime Português (BOXER, 2008). A produção de cana-de-açúcar era a cultura comum nas fazendas da Baixada, onde engenhos laicos ou religiosos produziam melão e aguardente. Somam-se à produção de subsistência nas fazendas, representada pelos engenhos de farinha. Nos territórios que seriam a futura Vila de Iguassú, teremos a construção de grandes engenhos, além de olarias.

O modelo agroexportador do interior da Guanabara, no fim do século XVIII não mais poderia concorrer com a agricultura cafeeira do Vale do Paraíba, tornando-se uma cultura menos lucrativa, mas ainda resiliente. As fazendas de cana de Iguassú conviviam com a facilidade de transporte pelos rios da região e também lucravam muito com o transporte do café para a capital do Rio de Janeiro através do porto de Iguassú e demais rios navegáveis.

A mão-de-obra escrava era essencial tanto para o cultivo e beneficiamento da cana como para o transporte de café pelos rios, que, com o tempo passaram a ficar mais e mais assoreados, devido ao desmatamento das florestas locais para a produção de lenha, mercadoria abundante e lucrativa na região. Mas, com a chegada do trem da Estrada de Ferro Dom Pedro II, Futura Central do Brasil em 1858, as coisas mudaram em Iguassú.

Segundo Monteiro, podemos pontuar as atividades econômicas em Iguassú a partir da chegada da linha férrea,

O fato marcante derivado do café, não foram as fazendas, que ali não ganharam mais importância devido ao novo produto e sim a estrada de ferro que rasgou a região em seu caminho para o sul fluminense, produtor efetivo dos grãos. Os trens carregaram o café para o porto do Rio de Janeiro e deixaram na Baixada Fluminense gente que se juntou primeiramente ao redor das estações e que depois, já no final do século XIX e início do XX, contribuiu para que a única lavoura promissora da região se iniciasse: a cultura citrícola. (MONTEIRO, 2007, p.37)

O trem modificou a lógica inicial de economia da Baixada: retirou a importância da cidade de Iguazu de hinterland entre a Serra do Mar e o porto do Rio no transporte do café do Vale do Paraíba, já que eram por seus rios que o produto chegava à capital da província. Mesmo que, como diz Monteiro, tenha trazido novas formas de economia, como a citricultura, esta só seria efetiva nos primeiros anos do século XX, deixando o prejuízo de quase 30 anos de improdutividade para os fazendeiros que apostavam nos rios.

Enquanto o Rio de Janeiro crescia junto com os capitais drenados para o seu porto, a Baixada tornava-se uma região não mais necessária, pois a circulação de mercadorias não mais precisava de seus portos, transformando-se numa zona de passagem rápida. (ALVES, 2003, p.42)

Entre os anos de 1870 e 1930, foi preciso reinventar a lógica econômica da Baixada, que, depois de perder sua posição de elo de comércio fluvial, foi assolada por surtos de cólera e malária devido tanto à destruição ambiental – a retirada de madeira para lenha era um dos braços da economia do interior da região, intensificada para a produção de dormentes para as linhas de trem – e pelo próprio recorte feito pela estrada de ferro em antigas regiões fluviais: a linha se localizava bem acima das margens dos rios, criando espaços alagados e enormes pântanos.

A existência de regiões alagadiças, insalubres e sem qualquer condição de gerar um lucro comparável às atividades de plantio, fez com que as regiões mais afastadas da vida urbana do centro de Iguazu perdessem muito de seu valor. Já no período da abolição da mão de obra escrava no país, os fazendeiros ainda resistentes da Baixada se apegavam cegamente no antigo modelo escravo, não querendo arriscar na modernização das suas lavouras.

Ainda que o poder público imperial apostasse no renascimento da região, investindo na melhoria do lugar (ALVES, 2003, P. 43), abandonam-se grandes propriedades no interior para apostar na urbanização em Maxambomba, criando um núcleo comercial próximo à linha férrea. As antigas fazendas são arrendadas ou vendidas e desmembradas para iniciar a citricultura na região, o que foi bastante lucrativo até os anos de 1950, quando a praga da Mosca do Mediterrâneo junto com a crise do pós-guerra encerrou os anseios da riqueza da exportação de laranjas.

A crise econômica se somou à chegada de migrantes nordestinos já a partir dos anos de 1920. Os loteamentos de fazendas improdutivas traziam lucro para seus donos, fazendo essa prática se multiplicar por toda Nova Iguazu. As regiões periféricas do município pulularam de novos loteamentos, fazendo crescer estonteantemente o número de moradores. Esses lotes não possuíam qualquer infraestrutura de moradia: não existiam luz elétrica, esgoto ou mesmo ruas entre os lotes, o que era sanado pela ação dos próprios compradores dessas

terras. As construções de casas eram feitas pelo processo de autoconstrução¹², onde o morador construía, pouco a pouco sua moradia que, e em sua maioria, contava com a ajuda dos vizinhos e da mão-de-obra de toda a família. A sanha para lotear facilitou a ação de agentes privados, que, com a ajuda do poder público local, expulsavam moradores originais das fazendas – autodenominados “posseiros” – para poderem lotear e lucrar com a divisão.

Entre as décadas de 1920 e 1940 a população cresceu explosivamente: de 33.396, em 1920, para 105 809 vinte anos mais tarde. Ao longo dos quarenta anos seguintes, alcançou o número de moradores da cidade sofreu um crescente aumento, chegando a 1.094 805 em 1980, sendo que apenas 0,29% vivia na zona rural. (MAINWARING, 2004, 209). Ainda que a cidade cresça em tamanho, o mesmo não acontecerá com os serviços básicos para os seus cidadãos. Segundo Scott Mainwaring,

Em 1980, apenas 37,7% da população do município dispunha de água encanada, 30% de esgotos [...]. A cidade só dispunha de 265 médicos, 27 dentistas e 961 leitos de hospital [...]. Entre 1968 e 1972, a taxa de mortalidade infantil nos primeiros quatro anos de vida era de 39% [...]. O analfabetismo entre a população com mais de dez anos de idade era de 17% em 1980, sendo que apenas 3% da população cursava o secundário completo. [...] O serviço policial inadequado levou a um dos mais altos índices de criminalidade do país. Menos de 10% das vias municipais estavam pavimentadas [...]. Uma estimativa da década de 1980 demonstrava que, se a prefeitura continuasse a pavimentar as estradas no ritmo da década anterior, levaria 250 anos para asfaltar todas as ruas existentes. (MAINWARING, 2004, 210)

Esse mosaico de descaso político e ausência do poder público serviu de cadinho para problemas endêmicos como as doenças transmitidas pelo esgoto a céu aberto e depósitos de lixo irregulares. Para os cidadãos iguaçuanos, as melhorias sociais eram vistas como um favor para o povo, gerando laços entre os candidatos a cargos políticos e seu eleitorado, como poderemos ver mais adiante. Ligações com a criminalidade também eram lugar-comum para os representantes municipais.

Para Alves, o processo de colonização da Baixada não foi apenas a ganância de proprietários pela reposição de lucros das perdas da agricultura falida. A chegada de tantos nordestinos pobres fazia parte de um plano político mais refinado: a desocupação da cidade do Rio de Janeiro dos pobres recém-chegados.

Da perspectiva dos indivíduos que buscavam a “casa própria”, a Baixada foi ao mesmo tempo eldorado e lugar de expiação. Representava a possibilidade da crença em um futuro melhor, com terrenos baratos e adequados aos restritos orçamentos dos membros das camadas populares. Mas também encerrava inúmeras outras relações: de abandono, de dominação e de submissão. Se por um lado tornava possível o surgimento do *selfmade man*, por outro mantinha os moradores sob o jugo de práticas políticas coronelistas e clientelistas, quase invariavelmente associadas à violência. (BARRETO, 2006, pp. 132-133)

¹² Para o conceito de autoconstrução, Cf. Barreto, 2006, p. 137.

O baixo preço da passagem de trem em direção à Baixada contribuía para que a distância entre Nova Iguaçu e o centro do Rio não fosse empecilho para se morar no interior.

Para os trabalhadores despossuídos, os arrabaldes insalubres e sem infraestrutura, que passam a se irradiar a partir das estações, tornam-se uma solução pelo baixo custo do lote e pagamento parcelado. [...] o que unia as duas pontas desse processo de expansão urbana, os desertos de Copacabana e os pântanos da Baixada era sobretudo as estratégias das imobiliárias para atrair compradores, entre elas o baixo custo das tarifas dos transportes ou mesmo sua gratuidade. Sem falar, é claro, da colaboração entre o capital imobiliário e o envolvido com os transportes sob o patrocínio do estado. (ALVES, 2003, p. 54)

Esse foi o caminho de meu avô paterno, José Apolinário – alagoano – marido de Maria de Lourdes, Apolinário – sergipana – que, depois de se casarem nos fins da década de 1930, conseguiram facilmente morar em diferentes municípios da Baixada apenas com o salário de servidor civil da Força Aérea do senhor José. Sua filha Risalva Apolinario, depois de casada e com quatro filhos seguiu o mesmo caminho, comprando um terreno resultante do desmembramento de segundo grau¹³ de uma fazenda pertencente inicialmente à Ordem dos Beneditinos, em Belford Roxo. O mesmo se deu com o meu pai, filho mais novo de Luiza Barbosa de Lira, com mais três irmãos vindos do Rio Grande do Norte, que conseguiram na Baixada a única possibilidade de adquirir um lugar onde não era necessário pagar aluguel, a despeito da falta de tudo que representasse o poder público no local escolhido. O máximo de serviços prestados pelo estado era a luz elétrica – a Light, prestadora do serviço de energia elétrica ainda era uma empresa pública na época. Mas, a iluminação das ruas (que não passavam de trilhas entre o mato nas suas laterais) era de responsabilidade dos moradores: comprar lâmpadas e demais apetrechos para não viverem no escuro, correndo risco de violência. Meu pai, Geraldo Bezerra de Lira, sempre foi o responsável de iluminar a rua Neri Xavier, até mesmo quando levou um choque na orelha esquerda, caindo de uma escada de três metros dentro do córrego onde passava o esgoto dos moradores. Felizmente ele sobreviveu ao ocorrido.

Morar em uma casa própria, ainda que sem as condições essenciais para viver dignamente era ainda melhor que morar de aluguel. Monteiro cita uma entrevista com um morador de um bairro da Baixada:

¹³ O que chamo de “desmembramento de segundo grau” refere-se ao processo de divisão daquela terra, que era desmembrada pelo segundo proprietário depois que a dona primitiva já tinha feito o mesmo. Segundo entrevista concedida em 1999, com o alemão Lothar Schwietzer, ex-combatente do exército alemão na Segunda Guerra Mundial e antigo morador da região de Belford Roxo (chegou com seus pais ainda nos anos 1930), a região que compreende os bairros de Parque São José, Parque Suécia, Lote XV, Jardim Redentor em Belford Roxo até a fronteira longínqua com o bairro de Xerém, em Duque de Caxias, pertencia à Ordem dos Beneditinos, sediada na Fazenda São Bento, no bairro de Jardim Gramacho, em Duque de Caxias. Teria sido Getúlio Vargas quem negociou essas terras com a Ordem, conseguindo loteá-la para pequenos agricultores, ainda nos anos 30. Com o tempo, essas fazendas se desmembraram em lotes pequenos, surgindo os bairros citados.

Não lembro de casa aqui no bairro que não fosse feita pelo morador mesmo. Todo mundo é pobre e faz do jeito que dá, mas fica direitinha e se por fora é feia assim, por dentro tem até algum conforto. Todo mundo constrói porque a maior parte é pedreiro ou servente e vai fazendo a própria casa as vez [sic.] até com resto de obra que a gente faz lá embaixo [para o morador da Baixada Fluminense o município do Rio de Janeiro é chamado de “lá embaixo” e “cidade”] que traz aqui pra cima e vai montando a casa. É de pobre, mas é muito melhor que barraco de favela ou que aluguel lá de baixo. (MONTEIRO, 2007, p. 40)

A relação entre os moradores e seus vizinhos formava um elo maior do que aquele entre estes e o estado. A desconfiança para com o poder público, até mesmo a incredulidade de que serviços como asfalto e saneamento cheguem à sua porta era – e, em certos lugares da Baixada, como a minha rua ainda é – um sentimento constante. É nesse sentimento de descaso e abandono que, segundo Monteiro, surgiu a “rede de resolução de problemas práticos” entre os primeiros moradores dos bairros da Baixada. Essa rede permeou as relações sociais dos moradores principalmente no que tange à violência e na política até na solução de problemas menores, como o auxílio na construção de casas e manutenção da morabilidade daquelas regiões.

1.3 Rede de resolução de problemas práticos

Segundo Monteiro (2007), a realidade social da Baixada Fluminense, criada a partir de total ausência de planejamento urbano pelo estado através de um conjunto desordenado de ações individuais como o desmembramento de antigas fazendas e o loteamento de áreas agrícolas precárias, estimulou uma forma de auto-organização de seus habitantes. Na ausência de intervenções dos governos municipal ou estadual, são os próprios moradores que se ocuparão da organização pública de seus bairros. O termo utilizado por aquele autor a respeito dessa auto-gestão é “rede de solução de problemas práticos”, assim definida pelo autor essa rede seria:

[...] a forma como a população dos bairros proletários da Baixada Fluminense ‘organizava-se’ a fim de realizar a grande quantidade de serviços de natureza pública não efetivados pelos órgãos estatais nos bairros originários dos loteamentos baixadenses. Ao longo do tempo essa *rede* tornou-se capital na minha forma particular de explicar a realidade política da Baixada Fluminense, sendo impossível não retomar explicações sobre a *rede* na análise das maneiras como a população baixadense construiu a sua vida invisível à sombra da ausência do poder público. (MONTEIRO, 2007, p. 20).

Essa tomada de iniciativa privada, que deveria ser uma obrigação pública, não ficaria apenas no âmbito das relações de ordem material, como a manutenção das ruas, escavação de

vias de esgoto, iluminação nos postes, etc. mas vai além. Ela metamorfosear-se-á para uma forma de solidariedade que desenha uma visão de mundo bastante particular, incidindo sobre as relações sociais entre vizinhos, dentro dos seus bairros, na aplicação da justiça e no campo da política. Veremos mais adiante como a formação política da Baixada se tornou umbilicalmente ligada à violência, aos grupos de extermínio e justiceiros autônomos da região.

A mobilização dos moradores para fazer sua vida nas duras terras dos loteamentos enfrentava não apenas as agruras da ausência de serviços básicos, mas também a vontade política de que essa situação continuasse assim. A falta de serviços na Baixada traduzia-se na vontade do poder público, que sabotava planos para a melhoria dos moradores. Um exemplo desse boicote, em nome do interesse privado, alguns médicos donos de casas de saúde e políticos “do contra” (ALVES, 2003, p. 67), boicotavam projetos de construção de um hospital público, no fim dos anos de 1950.

No fim dos anos de 1940, o município de Nova Iguaçu perdeu uma parte grande de seu território por meio de três emancipações municipais: Duque de Caxias (1943); Nilópolis (1947) e São João de Meriti (1947). Essa diminuição representou a perda de quase metade de seu território original, que será novamente “estilhaçado” (SIMÕES, 2006) cinquenta anos depois, com as emancipações de Queimados e Belford Roxo (1990), Japeri (1991) e Mesquita (1999). Mesmo menor, a quantidade de suas terras ainda promovia lutas sociais intensas.

Em resposta ao endurecimento da política municipal, já presente antes mesmo do golpe militar de 1964, a população rural das antigas chácaras de Nova Iguaçu e Duque de Caxias começam a politizar a questão do direito à terra. A formação de associações de camponeses em defesa da permanência nas terras abandonadas e, desde há algumas décadas, cultivadas por eles, trouxe para a luta a participação de partidos de esquerda, mais especificamente membros do PCB.

Com a queda nos lucros da produção agrícola da Baixada Fluminense entre 1940 e 1950, e o contrário ocorrendo no empreendimento urbano dos loteamentos, passará a acontecer um maior interesse de certos grupos privados para a desapropriação em massa de antigas fazendas de cana e laranja para a construção de lucrativos loteamentos. Surge a figura do “grileiro”:

Apoderando-se de terras alheias através de documentação falsa e despejando lavradores por meio de recursos que iam das ações judiciais ao uso da violência de policiais e jagunços, eles operarão uma profunda ruptura nas relações até ali existentes entre lavradores e proprietários (ALVES, 2003, p. 69).

Para se protegerem dos despejos, os agricultores criam organizações como a Associação Dos Lavradores Fluminenses (ALF), em 1952, com atuação nas regiões onde havia surgido, sendo ampliada em 1959 com o nome de Federação das Associações de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Estado do Rio de Janeiro (FALERJ). As premissas políticas de esquerda dessas associações iam desde a defesa da usucapião até propostas de desapropriação total e reforma agrária. Esses clamores surgem em consonância com as bases da campanha de Roberto Silveira ao governo do Rio de Janeiro (ALVES, 2003, p. 70) baseadas no Partido Trabalhista Brasileiro (PTB).

Ainda que o movimento campesino tenha se fortalecido com o enfrentamento mordaz aos grileiros e dos poderes locais que sempre apoiavam esses últimos, o momento histórico do início dos anos 60 se mostrou bastante infrutífero para tendências de esquerda, dada a proximidade do golpe militar de 1º de abril de 1964.

Na manhã de 31 de março de 1964, o Brasil acordou em polvorosa, recebendo, pelo rádio, notícias desencontradas sobre uma movimentação de militares que desciam de Minas Gerais em direção ao estado do Rio de Janeiro, supostamente, para derrubar o presidente João Goulart de seu cargo e “salvar” o país do risco de se tornar comunista. Era o golpe civil-militar de 1964, que enterrou o país numa ditadura que duraria vinte e um anos.

Para René Armand Dreifuss (1981) e outros autores (GASPARI, 2002a, 2002b; FICO, 2004), o epíteto “civil-militar” para o golpe de 1964 se dá devido à cooperação entre diferentes elites civis – até mesmo estrangeiros, como afirmam Thomas Skidmore (2004) e alguns outros (FICO et al, 2008) – e os militares das Forças Armadas que, anos antes do golpe, já pensavam numa maneira de derrubar o governo de Goulart em prol de uma reorganização econômica e política que melhor atendessem seus interesses. O apoio de industriais, intelectuais e políticos de diferentes partidos contava também com a anuência de parcelas da Igreja Católica, fazendo eco ao coro – no seu caso já secular – contra os perigos do comunismo ateu.

Além da cúpula da Igreja no Brasil, representada pelos bispos da Confederação Brasileira dos Bispos do Brasil (CNBB), a ala conservadora da Igreja apoiou oficialmente ao golpe (MAINWARING, 2004, p. 103). Esse grupo já havia se colocado nas ruas através das Marchas das Famílias com Deus e pela Liberdade, mesmo que a CNBB não tenha dado apoio oficial a elas (PRESOT, 2010, p. 82-83). Seguindo o dia primeiro de abril daquele ano, o país não mais teria um governante civil, até que, em 1985, o general João Figueiredo entregue seu cargo – ainda que não a faixa presidencial – aos civis.

Ainda em 1964, em 09 de abril, através de um decreto produzido pela cúpula das Forças Armadas, o Ato Institucional nº 1 (AI-1), uma junta militar de governo cassou o mandato de centenas de funcionários públicos, políticos e outros profissionais que, aparentemente, colocavam em risco a segurança do país, além de colocar os partidos de viés socialista ou comunista na ilegalidade, cassando todos os seus membros e representantes.

No segundo Ato Institucional (AI-2), o presidente Castelo Branco modificaria a Lei Eleitoral do Brasil, transformando as eleições presidenciais de diretas para indiretas – votadas pelo congresso – e, através do Ato Complementar nº4 ao AI-2, dissolveu todas as legendas partidárias, criando os dois únicos partidos legais dali em diante: a Aliança Renovadora Nacional (ARENA) e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), representando a oposição consentida. (ABREU, 2001, pp. 419-420). O modelo militar que duraria vinte e um anos afetaria profundamente as relações políticas e fundiárias na Baixada Fluminense

Quando se observa a dinâmica de organização das associações de trabalhadores rurais na Baixada, não há como se privar de compará-los ao modelo das “ligas camponesas” nascidas no nordeste brasileiro nos anos 1940. A presença do PCB através de pessoas como o comunista José Pureza¹⁴ (ALVES, 2003, p. 69) nos movimentos de trabalhadores rurais da Baixada se encaixa no formato de movimentos organizados por esse partido anteriormente: “O PCB, no período da redemocratização, de 1945 e 1947, instituiu um movimento de mobilização e organização dos trabalhadores rurais, em diversos estados do Brasil, que, na época, foi denominado Ligas Camponesas” (MONTENEGRO, 2003, p. 253). Os meios de comunicação condenavam os levantes camponeses, acusando-os de complôs comunistas.

Alves acredita que, a partir da luta dos camponeses de Nova Iguaçu e Duque de Caxias, um novo ator no exercício informal do poder passe a fazer parte da arena política da Baixada: as grandes companhias imobiliárias, interessadas nas terras para a construção de mais loteamentos. Esses atores subvertem a antiga ordem de poder dos proprietários de terras, construindo uma forma de violência pontual, praticada por grupos específicos da sociedade para fins particulares (ALVES, 2003, p. 73-74).

¹⁴ “José Pureza da Silva, militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB) que, em 1947, iniciou a organização de posseiros em defesa dos seus direitos, no município de Duque de Caxias. Ao longo da década de 1950, seu trabalho se estendeu por todo o estado do Rio de Janeiro, por meio da fundação de várias associações de lavradores, até que, em 1959, essas entidades se estruturaram na Federação das Associações de Lavradores do estado do Rio de Janeiro (FALERJ), entidade que apoiou ocupações de terra no início dos anos 1960.” In: Elisa Figueira Corrêa, Marcelo Ernandez Macedo, “Zé Pureza e Reforma Agrária no Rio de Janeiro do pré-1964. Endereço eletrônico: <http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/293>. Sítio visitado em 23 de janeiro de 2015.

Por último, a derradeira e duradoura mudança na esfera política da Baixada – especificamente nos municípios de Nova Iguaçu e Duque de Caxias – foi a liquidação das eleições do executivo municipal pela indicação direta dos militares. Segundo Monteiro,

Tomando como exemplo o grande município de Nova Iguaçu tal transformação resultou na “[...] nomeação de/ou na eleição de oito prefeitos diferentes, fato que, diante da situação política conturbada que se estabeleceu após a instauração do regime militar, culminou na interferência direta sobre o poder local, com cassações de prefeitos e vereadores da oposição e a imposição de interventores na região.” [...] de Nova Iguaçu. Duque de Caxias, conforme adiantei acima, tornou-se área de segurança nacional após 1968, tendo como primeiro interventor Carlos de Medeiros e sendo governado por interventores até 1985. Em São João de Meriti, José Amorim foi cassado e substituído por João Batista Lubanco, nomeado interventor em 1970. (MONTEIRO, 2007, pp. 67-68)

Ao invés de valorizar as teias de poder existentes nos municípios intervindos, os militares decidiram reorganizar a arena de poder nessas localidades, privilegiando os empresários locais em detrimento da velha elite rural. Eram seus estabelecimentos que mais recebiam insumos federais, como verbas para custear bolsas de estudo em escolas privadas.

Em cada município, algumas famílias – verdadeiros clãs – surgem como beneficiários da nova ordem política:

Políticos como os Raunheitti ou o prefeito Rui Queiroz passaram a pulular na Baixada Fluminense a partir do golpe militar da década de 1960, não sendo incomum o domínio de grupos semelhantes ao clã Raunheitti por longo tempo em alguns municípios como os Cozollino em Magé ou os Abrahão David em Nilópolis. Estes últimos aliaram-se aos militares, dominaram a política local e sofisticaram as suas bancas de contravenção à sombra da impunidade permitida sempre pelos militares governantes. [...] A infraestrutura responsável pela melhoria da qualidade de vida dos proletários-migrantes nasceu privatizada e com poucas famílias controlando serviços básicos como os ligados à saúde e à educação através da posse de hospitais particulares, do controle administrativo dos raros hospitais públicos e da propriedade dos colégios e da única instituição de ensino superior existente em toda a extensa região. Evidencia a importância destas famílias o fato de qualquer acordo para o estabelecimento de candidaturas nas prefeituras passarem pela concordância de seus chefes, que mesmo após o final do regime militar continuaram controlando a política baixadense até serem desgastadas pela forma mais popular de representação pública caracterizada pela ascensão ao poder dos líderes populares, originários todos eles dos bairros proletários. (Ibidem, pp. 69,71)

Ainda que, segundo o autor, as elites dos empresários tenham enfraquecido nas urnas com o advento dos políticos carismáticos dos anos 90 – como Zito em Caxias e Joca em Belford Roxo – suas raízes estão muito longe de secarem. A cidade de Magé, assim como Nilópolis, vivem em uma constante sucessão de representantes públicos, legislativos e executivos, das tradicionais famílias Cozollino e Abrão David. Essa última conseguiu eleger Farid Abrão David, de quem falarei em mais adiante, a deputado estadual com 38.342 votos, o

candidato mais votado em Nilópolis em 2014.¹⁵ Outras estratégias de poder, como o domínio sobre o carnaval e o jogo do bicho, não deixam que os Abrão David abandonem por completo a vida política do seu município e do Estado do Rio. Somente após a volta do multipartidarismo, ocorrida em 1979, legendas de esquerda como o PDT e PTB iniciaram um lento processo de modificação na esfera política dos municípios da Baixada que, longe de extinguir a máfia política dos clãs, ao menos promoverão opções de outros tipos de política.

Desde a falência das fazendas de cana, na década de 1920 até a redemocratização dos anos de 1980 e a plena democracia dos anos de 1990, a posse do poder se organizou em três atos: a) através de mudanças diretamente envolvidas nas relações de terra – poder dos coronéis; b) chegada do capital imobiliário – violência privada dos grileiros e jagunços e, por fim, c) a intervenção militar, promotora de novos atores políticos na luta pelo poder – clãs familiares de empresários e contraventores. Ao mesmo tempo em que a lógica política é desenhada por atores de grande vulto, outros personagens atuam paralelamente construindo uma política miúda que, além de conviver com os meandros da arena oficial, ou seja, na corrida eleitoral e participação ativa de aquisição de poder político nas esferas do legislativo e dos executivos, contribui de modo contundente na construção de um modelo político típico da Baixada: o político do lugar.

Esses personagens que são tidos como gente do povo ou “líder popular” (MONTEIRO, 2007; BARRETO, 2006), preocupado com as mazelas sofridas pelos moradores das localidades. Três políticos emblemáticos se encaixam nesse modelo: Tenório Cavalcanti, em Duque de Caxias; Jorge Júlio “Joca” dos Santos, em Belford Roxo e José Camilo Zito, também em Duque de Caxias.

Ao invés de pertencerem a uma família de comerciantes influentes, a atuação desses políticos circulou em torno de seu carisma e senso de oportunidade política, não negando que, em algum momento esses mesmo personagens também sofrem a ação do tempo e encontram seu lugar na ordem macro política da Baixada.

Nas entrevistas com moradores da Baixada, Monteiro coletou diversas acepções acerca do que seria um político próprio daquele lugar e ouviu grande parte de seus entrevistados assumirem que a “política boa” deve ser feita por pessoas que são da região. A prática apontada por Monteiro sobre a preferência dos moradores da Baixada pelos seus iguais ainda não caducou pois, nas eleições de 2014 era possível ver faixas muito interessantes pregadas por candidatos locais, algo como “quem é do bairro não vota em político de fora”

¹⁵ A respeito da eleição de Farid Abrão David, Cf. <http://www.eleicoes2014.com.br/farid-abrao-14198-ptb>. Sítio visitado em 21 de janeiro de 2015.

por vários locais de votação em Nova Iguaçu. O curioso é que, numa eleição onde serão decididos os cargos de presidente da república e senador, fica difícil escolher alguém do bairro para se votar! Essa luta pelo isolamento do pleito no nível local é uma expressão clara da incapacidade de certos políticos/eleitores de entender a estrutura mais ampla da política. A valorização dos moradores da região é bastante praticada.

Nas eleições de 2014, segundo o relato de uma de minhas alunas de graduação em Recursos Humanos, seu tio, candidato a deputado estadual, foi atacado a tiros por estar fazendo campanha em um bairro “que não deveria” no município de Mesquita. Parte de sua equipe foi ferida e enviada para o hospital da Posse, em Nova Iguaçu, mas sem risco de morte. Isso mostra que, numa competição de caráter estadual, não se pode penetrar em nichos municipais – e até mesmo de alguns bairros – considerados como feudos políticos de outros candidatos. O mesmo ocorreu em outras eleições em Belford Roxo no bairro de Lote XV.

Essa falta de visão global da política se deu ao longo do período de ocupação do espaço da Baixada por populações de diferentes lugares do Brasil, que não trouxeram consigo a prática do exercício político. Não devemos culpar os migrantes, mas situar sua chegada – anos 20 a 60 do século passado – onde a estrutura de poder, tanto nos bairros baixadenses como no resto do país sofreu diferentes ataques à formação da identidade política de seus cidadãos. O que agravou o fato, segundo defendo, na Baixada, foi a situação de extrema dureza da vida material, seguida do surgimento de pessoas que catalisavam a admiração dos seus vizinhos, seja por possuírem um grande carisma pessoal, seja por conseguirem proteger a comunidade nascente de perigos além da possibilidade do poder público. A formação dos políticos típicos da Baixada, inseridos nas esferas já abordadas acima, se encaixa na lógica da resolução dos problemas práticos.

1.4 Os amados heróis da vizinhança¹⁶

Pretendo delimitar a categoria *herói da vizinhança* dentro da explicação weberiana do conceito de *carisma*

¹⁶ A categoria “herói da vizinhança” é de minha autoria. Para sua construção, baseio nas abordagens de Eric Hobsbawm (1976) sobre o banditismo social e o nascimento de personagens populares que, ainda que cometam crimes, são tidos como heróis pela população mais carente. Essa categoria aproxima-se do que Simões (2006, p. 166) chama de “heróis locais”, ainda que no trabalho desse autor não haja a tentativa de contrapor tais agentes aos matadores do Esquadrão da Morte, como tento apresentar aqui.

Denominamos “Carisma” uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como “líder”. O modo objetivamente “correto” como essa qualidade teria de ser avaliada, a partir de um ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não teria importância alguma para o nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados – os “adeptos”. (WEBER, 2004. Vol. I: 158-159).

Assim como os líderes carismáticos militares, os heróis da vizinhança também possuem sua esfera de validação composta por adeptos, que nesse caso pode ser traduzido pelas pessoas que o auxiliam e, em certas situações, prestam serviços para eles: os *ajudantes*¹⁷. Mas a esfera mais importante na validação do poder dos heróis da vizinhança é a população que assimila os serviços, violentos ou não, como forma de preenchimento do espaço deixado pela ausência do poder público. A ética do herói da vizinhança se alinha com a do líder carismático principalmente pela recusa de pagamento por sua liderança, uma atitude iniciada pela crença de se estar fazendo um sacrifício em nome do grupo, uma ação que não vê lucros, mas se exerce como um serviço abnegado.

Os heróis da vizinhança demandam, dentro da lógica carismática, o reconhecimento da efetividade de suas ações por parte dos demais vizinhos e, até mesmo concorrentes. Eles não são necessariamente perpetradores de violência, mas podem ser os líderes naturalmente reconhecidos de uma rua, que zela pela manutenção da capina do caminho entre os lotes; a pessoa responsável por representar os moradores quando necessitam reivindicar benefícios à prefeitura, além de comerciantes que possuem a fama de benfeitores. A liderança efetiva desses heróis da vizinhança se dará pelo nível de necessidade que sua ajuda representa ao bairro, assim, os líderes que conseguem sanar as agruras mais profundas – segurança e saúde – conseguirão certamente um reconhecimento mais duradouro.

No caso de heróis da vizinhança que oferecem serviços de proteção em suas localidades, a utilização da violência pode ser entendida como moeda de troca utilizada por ele para conseguir capital simbólico de reconhecimento no local onde vive, fazendo com que as pessoas da região se sintam em débito de gratidão quando ele resolve fazer justiça com as próprias mãos, mas esse reconhecimento não se traduz como prebenda ou pagamento. Os heróis da vizinhança que usam a violência devem ser diferenciados da ação dos esquadrões da morte. Esses últimos são definidos por Alves como provedores de violência oriunda do poder do estado, personificado pela ação ilegal da polícia em assassinatos de suspeitos de crimes na

¹⁷ Os ajudantes podem ser membros da família dos justiceiros, assim como pessoas da vizinhança que pretendem adquirir respeito em seu meio social.

região (ALVES, 2003, p. 120 e seg.). Mas, como já foi dito, a atuação dos heróis da vizinhança não se dá de forma alheia às possíveis influências do meio em que atuam: a sua carreira pode fazê-lo diferenciar seus serviços –prestar ajuda aos esquadrões da morte em certos casos, por exemplo – sem que abandone seus vínculos de responsabilidade assumida com sua comunidade de ação. A essa diferenciação entre a categoria de “heróis da vizinhança” e “esquadrões da morte” deve ser somada uma terceira, a de “grupos de extermínio”. Defendo que essa última categoria seja a mais abrangente, possibilitando colocar sob sua égide as outras duas, dada a plasticidade que ela oferece. Quando menciono “grupos de extermínio” não estou nem me apegando às relações entre o poder do Estado e os assassinatos de suspeitos e, tampouco sou limitado pelas relações pessoais dos assassinos heróis da vizinhança com seus vizinhos, lançando mão de uma categoria mais ampla e abrangente.

A separação da *justiça* violenta feita pelos heróis da vizinhança não é separada da lógica dos esquadrões da morte em trabalhos sobre o assunto: não vemos essa distinção em Alves (2003) nem em Barreto (2006) ou Monteiro (2007). Esse último autor, ainda que não aponte diferenças entre os perpetradores de justiça na Baixada, consegue ir além da análise de Alves, incorporando as ações violentas contra os bandidos dentro da rede de resoluções de problemas práticos:

Incluir nessa rede a ação de grupos de extermínio baixadenses, demonstra a amplitude de tal organismo social incorporador até de certas atitudes mentais, uma vez que seria difícil pensar no morador médio da região da Baixada, geralmente trabalhador e religioso, como um membro de grupos exterminadores que geralmente matam, após um julgamento particular, os suspeitos de cometerem crimes. É, porém, perceptível que o baixadense comum encara tais grupos como a mais eficaz - talvez a única - forma de se manter a ‘paz’ em bairros da periferia das diversas cidades dali. Essa atitude mental justificaria a ação dos matadores justiceiros que dominam uma “área” tendo a certeza de que sua ação criminoso encontra-se dentro dos limites do código de valores que orientam o cotidiano dos moradores desses bairros populares. (MONTEIRO, 2007, p. 82)

Mas como diferenciar os heróis da vizinhança dos grupos de extermínio? A diferença principal é que os primeiros iniciaram suas ações sem a necessidade de pagamento por seus serviços, como os jagunços das fazendas, nem possuíam o aparato do estado para pautar suas ações, o que era a marca registrada dos esquadrões, compostos principalmente por policiais civis e militares. Mas, com as mudanças socioeconômicas da Baixada, essas diferenças começam a ficar cada vez mais borradas, principalmente com a chegada do tráfico de drogas na região, a partir do final dos anos de 1980. Já nos anos 90, teremos a privatização de serviços de segurança, isto é, a contratação de policiais militares fora do horário de trabalho para proteger estabelecimentos comerciais, desconectando-os da relação de proteção da

comunidade. O fim das ações dos heróis da vizinhança traduziu-se, em lugares de Belford Roxo como Parque São José, Parque Suécia, Praça Mauá, na tomada do local pelos homens do tráfico de drogas.

Os dados acima fazem parte da minha memória, como morador da região. No início da década de 1980 havia a figura de heróis da vizinhança nessas regiões. Meu bairro, Parque São José, era *protegido* por uma famosa e benquista dupla: “Zé-Bolha” e “Joaninha”, sendo o segundo meu vizinho de frente. Esses dois homens – ainda que o primeiro também fosse considerado como um meliante e “maconheiro” pelos próprios moradores – possuíam armas de fogo, que, em nenhum momento, se preocupavam em esconder. Não pertenciam às forças policiais e nunca cobraram qualquer tipo de preço pelos seus serviços: executavam no local ou em outro lugar suspeitos de estupro ou roubo na região do bairro, ajudados por seus *adeptos*.

A diferença dos dois homens do relato acima da categoria “grupos de extermínio” é muito clara: no meu exemplo, não há participação do estado¹⁸, e, se os perpetradores de assassinato à luz do dia nunca foram denunciados foi porque nunca houve descontentamento ou reprovação séria dos seus atos por parte dos moradores. Minha família não denunciou, talvez pelo motivo de sentir-se mais segura com as mortes dos bandidos que assaltavam a região – meu pai havia sido assaltado e quase morto com um tiro no peito perto de casa, em 1973, antes do surgimento dos heróis da vizinhança, depois de sua chegada, não havia mais assaltos por muitos anos.

A figura dos heróis da vizinhança provém de uma fonte autóctone, onde o próprio morador decide qual o tipo de proteção será considerado, por ele e por seus vizinhos, válida e justa. Enquanto os esquadrões, os seguranças e jagunços representem a introdução do poder público e privado sobre a vida dos cidadãos, os heróis da vizinhança seguem o caminho oposto, sendo elevados a essa categoria pelos próprios moradores, eles são parte da vizinhança, um *agente*, a ação violenta se torna uma forma genuína de *agência*. Ainda que esses mesmos moradores venham reconhecer como positivo o extermínio de criminosos feitos por esquadrões da morte ou por assassinos pagos por comerciantes, eles conseguirão distinguir cada um desses personagens dentro da lógica local. Serão os heróis da vizinhança, e não os policiais dos esquadrões da morte ou os seguranças patrimoniais que sobressairão

¹⁸ Quando afirmo que não há a participação do estado na ação de certos heróis da vizinhança, não afirmo que as forças de segurança pública não tinham conhecimento de suas ações ou não possuíam envolvimento. O que afirmo é que nas ações violentas de assassinato e linchamentos feitos pelos heróis da vizinhança sua lógica se inicia e termina dentro dos interesses da comunidade em que ele habita, não representando uma ação coordenada por uma agenda feita por superiores.

como ícones locais, alcançando cargos no legislativo e no executivo de seus municípios e no Estado, por diversas vezes.

A lógica dos heróis da vizinhança foi se modificando no Parque São José no início da década de 1990, com policiais fazendo o trabalho que antes era feito por heróis da vizinhança. Mesmo com a presença desses membros da força pública nas mortes de então, especificamente nesse caso não vejo isso como a formação de esquadrão da morte, já que as agendas desses policiais eram puramente pessoais: afastar o tráfico de drogas da região, evitar roubos mas, ao mesmo tempo, recebiam dinheiro de comerciantes para a proteção de seus estabelecimentos. Esta seria a fase de transição entre os heróis da vizinhança e a defesa patrimonial local: nasce o feudo de policiais militares individuais. A dupla de policiais conhecidos como “César PM” e um segundo agente que chamarei de “João”¹⁹, foram responsáveis por um grande número de mortes, ajudados pelo adepto e morador da localidade conhecido como “Vareta”. A dupla de policiais concorria com outro membro da tropa, o soldado PM conhecido como “Vani”, interessado também no feudo de comerciantes locais. Tanto Vani como César PM foram mortos por vingança de bandidos, o último, assassinado por César Bezerra dos Santos como vingança pela morte de seu irmão, Sidney Bezerra dos Santos, assaltante de supermercados e envolvido com a implantação do tráfico no seu bairro, morto com cerca de 20 tiros na varanda de sua casa no Parque São José, por César PM e seu auxiliar em 1996. César Bezerra dos Santos também foi morto poucos anos depois. Ainda que tenha presenciado a morte de seu filho Sidney e ter levado um tiro no pé no momento da execução, Vanda Bezerra dos Santos e sua filha, Sidnéia, também testemunha, não prestaram queixa à polícia, mesmo tendo reconhecido os assassinos por baixo das toucas-ninja – César PM já tinha sido namorado de Sidnéia há alguns anos antes.

A não denúncia dos assassinos de sua família por Vanda e Sidnéia não deve ser entendida como o reconhecimento tácito do carisma de um possível herói da vizinhança, mas medo. Os dois assassinos, ainda que justificassem suas ações como a manutenção da ordem e afastamento da presença do tráfico na região, não mais contavam com o beneplácito dos moradores, mas com o medo destes em também serem mortos. Aí residiria a linha que diferencia os assassinos pagos por comerciantes e os crimes de um herói da vizinhança: a incapacidade do primeiro em alcançar o reconhecimento natural de suas ações por parte da população a quem presta “ajuda”.

¹⁹ Decidi não utilizar o nome original do policial, não só por motivo de segurança, mas também porque o mesmo ainda se encontra vivo e não mais participa de ações violentas. João hoje se dedica à política (ainda sem conseguir vitória) e é líder de uma igreja evangélica

Sendo a Baixada um conjunto de vários municípios, com diferentes composições geográficas – áreas rurais, urbanas desenvolvidas, semi-urbanizadas, favelas – não se pode generalizar a ação de grupos violentos em um único padrão. Hoje temos a presença de traficantes em muitos lugares antes tidos como seguros por sua categoria rural. Dentro do bairro de Parque Ambaí, no distrito de Vila de Cava, numa área pouco urbanizada há o sub-bairro “Buraco do Boi”, que em nada se diferenciava dos outros bairros no entorno. Desde os últimos dois anos, aquela região sofre com a presença de traficantes fortemente armados, sendo que, no dia 27 de agosto de 2014, dois deles foram presos por policiais do 20º BPM (Mesquita).²⁰ Mas, o tráfico hoje convive com a existência de concorrentes na violência, alguns deles, antigos heróis da vizinhança que ainda seguem o modelo do início dos loteamentos da região, outros, policiais contratados como segurança de estabelecimentos de comércio, e ainda outros policiais membros de milícias.

Um conhecido matador²¹ do bairro do Corumbá – onde moro – é o idoso fazendeiro *Rocha*, que nos últimos dez anos, possui uma padaria e um baile funk perto de sua fazenda. Esse fazendeiro já faz justiça no bairro há mais de 30 anos, com a ajuda de seus aliados – um deles, o ex-diretor do jornal local “Hora H”, assassinado com mais de quarenta tiros dentro da padaria do fazendeiro Rocha em 2013²² – persegue usuários de drogas, traficantes e desordeiros em geral. Sua efetividade é assustadora, estando presente em toda a região. Até o momento, não há tráfico de drogas no Corumbá, o que, para os moradores locais, é considerado um favor, fazendo com que o Rocha se torne cada vez mais influente no bairro.

Argumento aqui que Rocha não pode ser incluído na categoria “Esquadrão da Morte” apresentada por Alves e nem sob o adjetivo de “miliciano”, já que não cobra serviços de proteção no bairro. Incluo-o na categoria de heróis da vizinhança, mesmo que, nos dias de hoje, suas relações com a polícia e a política possam ser diferentes do que já foram, nos anos de 1980.

²⁰ Para a ação dos policiais no Buraco do Boi, Cf. <http://jornal-novaiaguacu.blogspot.com.br/2014/08/traficantes-sao-presos-no-buraco-do-boi.html>. Sítio visitado em 21 de janeiro de 2015.

²¹ O título “matador” é muito utilizado pelos moradores de bairros da baixada para se referir a herói da vizinhança que matam possíveis criminosos. Não quis generalizar o termo para não traçar um paralelo obrigatório entre a ação de herói da vizinhança e a violência, como apontado anteriormente. Mas o adjetivo não é utilizado de forma padronizada, podendo, também, se referir a jagunços e seguranças particulares de pessoas ou estabelecimentos comerciais, incluindo policiais na ativa ou licenciados.

²² Para o assassinato do empresário, Cf: <http://www.abi.org.br/diretor-do-jornal-hora-h-e-morto-a-tiros-em-nova-iguacu/> Sítio visitado em 21 de janeiro de 2015.

Num blog em defesa da liberação das drogas, alguns usuários do fórum definiram assim a ação do Rocha:

Galera, essa idéia é para lutarmos contra qualquer tipo de opressor, nos últimos dias testemunhamos o Ras Bernado do Cidade Negra sofrer uma tentativa de assassinato em Nova Iguaçu.

Bom, o local em que ocorreu o crime é dominado desde muito tempo por um **miliciano** chamado "Rocha" ele mantém um baile funck [sic.] clandestino no Corumbá, chamado clube do Rocha.

Esse assassino é conhecido por ser impiedoso com maconheiros, reggeiros [sic.] e afins.

Vamos denunciar esse cara com essas informações para o disque denúncia [sic]. Quanto mais denúncias melhor.

Se ele não tem ligação com o fato do Ras não sabemos, mas o fato é que as chances são muitas. Pelo histórico de assassinatos comandado por esse **miliciano**.

É isso galera, 2253-1177, miliciano Rocha, que já praticou vários assassinatos, mtas [sic.] vezes na frente de todos sem menor medo de esconder o rosto...Mantém um baile no Bairro do Corumbá, clandestino diga-se de passagem, sempre anda armado e é muito temido por todos!

Vamos que vamos que esses filhos da puta vão cair por terra um dia!²³

Defendo que ao utilizarmos as categorias de uso da violência como afirmação e manutenção de poder e/ou reconhecimento, levemos em conta as mudanças sociais surgidas nos últimos vinte anos, como a melhoria do acesso à educação e do poder de compra garantidos pela estabilidade da moeda e pelos programas sociais dos governos federal, estadual e municipais. Assim como a vida das pessoas e o espaço público muda, também o faz a violência e forma em que os moradores a assimilam.

Para compreender a política na Baixada Fluminense é necessário entender os meandros da relação pessoal vivida pelos moradores com a realidade local e as formas autônomas por eles encontradas para sanar suas dificuldades, incluindo nessas formas a utilização/valorização da violência. Dessa relação surgirá a necessidade da existência de um laço pessoal entre os moradores e seus candidatos à representação política. Esse laço subverterá a questão partidária, as alianças e toda a lógica política formal, criando uma rede de solução de problemas práticos refletida no âmbito da política. Desse cadinho surge, ainda nos anos de 1930, a figura emblemática de Tenório Cavalcanti e, nos anos 1990, Jorge Júlio “Joca” dos Santos e José Camilo Zito em Duque de Caxias.

²³ Para o blog, Cf: <http://www.growroom.net/board/topic/44530-denunciando-um-assassino-de-maconheiro/Sítio> visitado em 21 de janeiro de 2015. Grifos meus.

1.4.1 Política centrípeta e a valorização dos heróis da vizinhança

Segundo Monteiro, a política baixadense se dá essencialmente por laços pessoais, preferencialmente para os candidatos de dentro da esfera local. Aqueles que ajudam os seus vizinhos, de forma perene, serão os mais passíveis de conseguirem vitórias nas urnas,

Ao contrário dos “políticos estrangeiros” benfeitores de ocasião, o líder comunitário baixadense encontra-se radicalmente ligado à população a qual passa a servir, evidenciando-se por fazer funcionar de forma mais dinâmica os próprios meios baixadenses de se resolverem os problemas básicos, ele consegue ganhar a confiança da maior parte de seus vizinhos para os quais aparece ou como o solucionador informal de problemas frequentes cuja resolução escapa às soluções imediatas oferecidas pelos próprios membros da comunidade, ou um elemento capaz de aproximar o poder público do conjunto da população destes bairros seja através das negociações que entabula com gestores públicos municipais ou com a própria elevação deste líder a um cargo político eletivo. (SIMÕES, 2007, p. 43)

Como vimos, a atuação de personagens benquistas nos seus bairros pode ser a chave para entender a visão de mundo que os moradores da Baixada possuem sobre a política. Não pretendo aqui traçar um perfil histórico dos meandros da construção da política dos municípios da Baixada, nem descrever as minúcias desse exercício de poder, apenas quero traçar um recorte explicativo da atuação de políticos que se encaixam no tipo ideal do herói da vizinhança, e como essa interpretação de papel social pode influenciar de forma macro as percepções, escolhas e maneiras de fazer política naquela região.

Defendo que o meio que gerou esse casamento da política com os favores dos heróis da vizinhança não seja, de forma alguma, uma especificidade da Baixada Fluminense, podendo ser estendida a outros contextos sociais, principalmente nas regiões onde o poder público, à exceção da religião, não alcance os vasos capilares de ações sociais pontuais nas comunidades mais pobres. Como afirma Monteiro:

Concretamente, proletários, moradores de periferias como a Baixada Fluminense, não percebem a macroeconomia como algo definidor de seus destinos. Suas necessidades de reconhecimento e inclusão relacionam-se de forma ineficiente com algo complexo e distante como uma democracia liberal idealizadora de um mundo onde as leis são universais e instituições impessoais embasam ações individuais. Para uma gente possuidora de necessidades básicas e imediatas, o lugar de um agente político aceitável é ocupado por alguém intimamente relacionado com a eliminação dessas necessidades nascidas das injustiças acumuladas, evidenciadas na Baixada pelo abandono estatal dos proletários que é algo repetitivo nos depoimentos nativos. (MONTEIRO, 2007, p. 64)

Aqui, recorto o meu objeto para enquadrar a atuação de uma forma de política existente desde os anos 1930, principalmente em Nova Iguaçu e Duque de Caxias, privilegiando negociações empíricas de auxílio e solidariedade em troca de manutenção dos

políticos da vizinhança. Os políticos escolhidos foram Tenório Cavalcanti, Jorge Júlio dos Santos, o “Joca” e José Camilo dos Santos Filho, o “Zito”.

Ainda que haja uma diferença temporal considerável entre Tenório Cavalcanti (deputado estadual no período do Estado Novo – anos de 1930) e Joca (anos de 1990), não é de todo estranha tal aproximação, pois a realidade social da baixada nos tempos de Tenório ainda hoje se repete nas regiões mais pobres da Baixada. Eleger um candidato que resolve, na prática, os problemas da região ainda se faz urgente em lugares que ainda não possuem água encanada ou esgoto canalizado. Ao enquadrar Tenório, Zito e Joca, não me refiro ao seu eixo temporal, mas o apelo que os três possuem junto à população pobre da Baixada, reconhecidos facilmente por seus moradores.

Reitero que também não é intenção biografar profundamente os políticos nessa análise, mas apenas comprovar a partir de exemplos a existência de uma forma personalista da política baixadense como a plasticidade do caráter político no envolvimento com a violência. Nos três casos, a violência e a política se imbricam, espelhando-se na trajetória dos políticos heróis da vizinhança e *defensores* das causas dos mais pobres.

1.4.1.1 Tenório Cavalcanti

Tenório Cavalcanti
 Esta é a história completa
 De um filho do Nordeste
 Que nasceu em Alagoas,
 É Tenório Cavalcanti,
 Um orador flamejante,
 Porém não um faroeste

Vou apresentar ao público
 Este grande relatório;
 Versos que há mais de um ano
 Guardei em meu repertório
 Obra de minha autoria
 Contando a biografia
 Do Deputado Tenório (ALAGOANO, Zé, 1954)

Essas são linhas de uma pequena herança dada a mim por meu avô, José Apolinario, falecido em 2010, com cerca de 95 anos de idade (ele mesmo não tinha certeza se tinha nascido em 1910 ou 1915). É um cordel de cem páginas, escrito por Zé Alagoano publicado em 1954, com o título de “*A vida de Tenório Cavalcanti*”. O interessante para mim, nesses anos todos que vi o cordel com meu avô, não é nem mesmo a obra laudatória em si, mas sim a percepção que ele tinha acerca do mito de Tenório, simplesmente por ser conterrâneo seu.

Meu avô chegou ao Rio quase na mesma época que Tenório, mas nunca o conheceu ou precisou de seus favores, mas ainda assim tinha uma certa admiração por aquele alagoano excêntrico.

Outra curiosidade do cordel é que, em 1954, Tenório tinha pouco mais de quinze anos de vida pública, iniciada em 1936 como vereador em Nova Iguaçu pelo então Distrito de Duque de Caxias, tendo assumido a Câmara dos Deputados do Rio de Janeiro três anos antes. Sua fama, pelo que se pode ver nesse livreto de 102 páginas, não derivava de suas ações no legislativo municipal ou estadual – e mais tarde, federal – mas no seu carisma junto aos moradores de Duque de Caxias como um herói da vizinhança.

Alagoano, nascido em 1906, Tenório Cavalcanti galgou uma carreira política extensa e profícua na Baixada Fluminense, especificamente em duque de Caxias. Ele foi um líder comunitário, agente violento das corporações imobiliárias e líder de grupo armado, mas é como um político maleável, que sabia quando estar à direita e quando mudar para a esquerda, que ele é lembrado até hoje, além, é claro por usar sua famosa submetralhadora *Lurdinha*, sempre a tiracolo.

Segundo Monteiro (2007, p. 56), a vinda de Tenório para a Baixada se deu por ter cometido um crime em seu Estado natal, matando o assassino de seu pai. Ele segue o padrão de migrações nordestinas para a periferia do Estado do Rio de Janeiro, como vimos anteriormente, mas com o diferencial de não se tratar de um migrante em busca de um terreno mais barato para viver, pois vai morar com seu tio e padrinho, o deputado caxiense Natalício Camboim de Vasconcelos. Ele já chega envolvendo-se na política do distrito de Duque de Caxias através da tutela de Natalício, que o indica para trabalhar nas obras da construção da rodovia Rio-Petrópolis como responsável pelo controle de horários dos funcionários. (ALVES, 2003, p. 82).

A sua vida financeira melhorou durante seu trabalho na obra da rodovia, além de investir na venda de lenha e carvão. O interessante é que em apenas dez anos residindo no Rio de Janeiro, conseguiu ser eleito vereador em Nova Iguaçu, em 1936, representando o distrito de Duque de Caxias. Poderíamos somar à sua meteórica ascensão tanto seus padrinhos políticos como a sua ação como importador de migrantes nordestinos pobres para ocupar territórios de Duque de Caxias.

As ações de Tenório se encaixam perfeitamente na atuação dos grileiros citados anteriormente, pois utilizava-se de diferentes expedientes para conseguir dinheiro e poder político apoiando os grandes empreendimentos imobiliários. Ganhou prestígio de benfeitor junto à população mais pobre ao conseguir verbas para o assentamento de migrantes

nordestinos no distrito, construindo a Vila São José, em Duque de Caxias. Assim Alves define como o político conseguiu sua fama no meio popular do seu município:

Lançando mão da violência em meio às disputas por terras numa região em fase de voraz reincorporação privada, Tenório não demoraria a assimilar também um outro código determinante, o uso da violência. [...] ele, mais um capataz entre tantos, começa a se destacar, a partir do mito de ser inatingível, por ter o “corpo fechado”, não podendo ser ferido pelos inimigos. (ALVES, 2003, p. 83).

Sem pôr de lado sua atuação como político de forte apoio popular, Tenório conseguiu canalizar junto à maioria de moradores das cercanias de Duque de Caxias o carisma do guerreiro destemido, misto de pistoleiro de faroeste e mágico indestrutível. É minha opinião que essa construção ideológica de herói valente acerca de sua pessoa, divulgada nos periódicos que ele mesmo escrevia, terá o mesmo peso quanto a sua fama de protetor e provedor dos mais carentes. Um exemplo da construção do imaginário mágico em torno de Tenório é a sua indumentária: uma capa preta sobre um alinhado terno escuro²⁴, escondendo uma submetralhadora alemã. Sua fama de indestrutível era “comprovada” pelos 47 ferimentos de bala cicatrizados em seu corpo, conseguidos entre 1928 e 1953 (ALVES, 2003, p. 84), tendo “magicamente” sobrevivido a todos eles.

Tenório conseguiu escorregar de acusações de crimes; fez alianças tanto com os grileiros de terra como deu apoio à FALERJ; foi deputado pela UDN e, logo em seguida trocou de partido pela oposição, o PTB; mesmo na direita, foi cassado pelo AI-1 no golpe militar de 1964. A vida política agitada perdeu suas forças depois do período militar, quando não mais conseguiu eleger-se a nenhum cargo público após a redemocratização: seu modelo de política havia passado e a figura do herói defensor dos pobres não mais tinha espaço no mundo da política.

Segundo Alves e Monteiro, a rubrica para entender a trajetória meteórica de Tenório Cavalcanti se dá essencialmente pela sua aproximação com os moradores pobres e sem recursos de Duque de Caxias, da desenvoltura política junto aos seus contatos e por lançar mão à violência a todo e qualquer momento que desejasse, marcando seu território nas malhas da política local. Longe de discordar dessas análises, apenas aponto para uma visão mais ampla ao adicionar que seu sucesso transcenderia a ajuda dos moradores da periferia de Nova Iguaçu e Duque de Caxias, alcançando o imaginário dos migrantes que ali chegaram e plantaram raízes como um personagem muito comum dessas populações: o cangaceiro da caatinga redivivo, nunca sendo abatido pelas balas e navegando de forma maleável entre a lei

²⁴ As fotografias de Tenório Cavalcante são facilmente encontradas na Internet, Cf.

<https://www.google.com.br/search?q=Ten%C3%B3rio+cavalcanti&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=mmHAVOe-B6qlsQSYyYD4Dg&ved=0CAgQAUoAQ&biw=1366&bih=631>

escrita, encarnada nos mandatos legislativos e a lei *do cão*: o direito de implementar a sua própria justiça. Segundo Barreto,

[...] O pistoleiro é um “tipo lendário da sociedade brasileira, especificamente da nordestina”. Tal personagem povoa o imaginário social, primordialmente agrário (mas não exclusivamente), sendo estampado nos cancionários, nos romances, na história oral e em relatos jornalísticos. (BARRETO, 2006, p. 144)

1.4.1.2 Joca

Se Tenório Cavalcanti foi cantado em gestas de cordel no início de sua carreira e, no fim, não restou nada de seu culto na cidade que ajudou a construir, o caso do primeiro prefeito de Belford Roxo, assassinado na entrada do túnel Santa Bárbara, no bairro carioca do Catumbi, em 1995, Jorge Júlio dos Santos, o “Joca”, tem um final diferente, além de nomear o único hospital público de Belford Roxo, teve o dia de sua morte, vinte de junho, elevado a feriado municipal. Em nome de sua memória, até mesmo a sua última esposa, Maria Lúcia Netto dos Santos, e também prefeita eleita por duas vezes no município, foi agraciada ao panteão dos homenageados póstumos: pela lei aprovada em 15 de agosto de 2013, mas ainda não sancionada pelo atual prefeito Dennis Dauttman, o dia de sua morte, 17 de junho, também deverá se tornar feriado.²⁵

Jorge Júlio Costa dos Santos, o Joca, veio do interior do Estado para Belford Roxo ainda criança, “Vendeu bala nos trens, foi ajudante de obras, pedreiro, cobrador e motorista de ônibus, lutador de luta livre e carroceiro [...]” (ALVES, 2007, p. 47). Posteriormente, ganhou a confiança dos seus vizinhos e dos moradores de bairros próximos por fazer serviço de transporte de pessoas doentes para hospitais no Rio de Janeiro, usando uma van adaptada como “ambulância”. Esses serviços levaram Joca a ser conhecido no bairro como um benfeitor. Monteiro utiliza a fala de um de seus entrevistados para explicar a visão dos moradores que conheceram Joca e o que viam nele:

[...]facilitava a vida dos membros mais pobre da comunidade dando de graça material de construção, levando doente pra hospital, arranjando manilha pra canalizar vala de merda, vindo ele mesmo organizar mutirão pra arrumar rua daqui, quando precisava botando ele mesmo a mão na massa e acabando com as coisa pior daqui [...] metendo o dedo na cara do prefeito e dos vereador de Nova Iguaçu, ouvindo reclamação dos morador, dando comida pra pobre[...]. (Entrevista *Apud*. MONTEIRO, 2007, p. 48)

²⁵ Para a tramitação do projeto de lei para a criação de um feriado para a morte da ex-prefeita Maria Lúcia, Cf. <http://noticiasdebelfordroxo.blogspot.com.br/2013/08/aprovado-feriado-17-de-junho-em-homenagem-ex-prefeita-maria-lucia-belford-roxo.html> Sítio visitado em 22 de janeiro de 2015.

Joca cresceu economicamente no meio dos transportes. A sua fama de herói da vizinhança cresceu não apenas pela ajuda material que dava aos mais pobres, mas por sua fama de justiceiro, membro e até líder de grupos de extermínio. Essa fama, como ocorreu com Tenório Cavalcante, em nada afastou a admiração da população de Belford Roxo para com Joca.

Foi eleito em 1988 a vereador, representando o distrito de Belford Roxo na Câmara Municipal de Nova Iguaçu. Contando a data de sua eleição para a Câmara, mudou de partido três vezes: começou sua carreira no PMDB, por sua aproximação com o prefeito Aluísio Gama, mudou-se para o PDT, trocando de partido uma última vez para o PL, pelo qual ganhou a primeira eleição do município de Belford Roxo, em 1990. (MONTEIRO, 2007, p. 50).

A morte do prefeito Joca, tida nos jornais como um simples assalto, mobilizou a cidade de Belford Roxo. A espera pelo traslado de seu corpo encheu a principal praça do município:

Cem mil pessoas não ocupariam uma praça na madrugada de quinta para sexta-feira para esperar um cadáver não querido, é lógico. Existem aspectos dessa espera, entretanto, que a diferenciam de um simples desejo coletivo de homenagear um político popular morto.

Escapa do depoimento a nítida impressão de que a entrevistada considera o seu deslocamento como uma obrigação. Joca é, para dona Maria, um “membro da família”, ou, até mais que isso, pois ela afirmará em outra parte da entrevista que, quando “gente da minha mesma família me abandonou, ele me ajudou”. O líder morto, nesse momento de velório, está mais do que durante toda a sua trajetória política unido ao “seu povo”, que não é para aí conduzido, mas, em um típico comportamento de massa, conduz-se com a finalidade única de reverenciar alguém considerado um herói. O comportamento popular legitima o entendimento de Joca como uma espécie de salvador. (MONTEIRO, 2013)

Não sabemos se o modelo Joca de política sobreviveria ao século XXI. Sua morte precoce fez o político se tornar mito, não dando-lhe tempo para o desgaste natural das lideranças eleitas no nosso país, como ocorreu com Tenório Cavalcante, e com Zito, em Duque de Caxias.

1.4.1.3 Zito

Vindo da mesma cepa de representantes autoproclamados comunitários, José Camilo Zito dos Santos, o “Zito” trilhou a linha dos heróis da vizinhança, desembocando nos grupos de extermínio no período dos governos Leonel Brizola (1983-1987) e Moreira Franco (1987-

1991) (ALVES, 2003, p. 161), uma época em que os assassinatos na Baixada alcançaram números catastróficos: apenas nos seis primeiros meses de 1989, foram assassinados 1.175 pessoas na Baixada (Ibidem, p. 160), representando não apenas um descontrole na política de segurança pública do Estado, mas, pelo contrário estratégias de políticos ambos os partidos, o PDT e o PMDB em utilizar os serviços da violência para fins políticos e eleitorais. Para Alves, a corrida da violência representava uma transição entre a antiga elite do extermínio pós ditadura militar e a alocação de uma nova geração de justiceiros: “Compreende-se, assim, a possibilidade que se consolidará nesse período, de vários acusados na imprensa de participar de grupos de extermínio, envolvidos em processos judiciais, [...] lançarem suas candidaturas em pleitos eleitorais era o caso de [...] José Camilo Zito dos Santos, o *Zito*, e Jorge Júlio Costa dos Santos, o *Joca*” (Ibidem, p. 160-161).

Joca e Zito são conhecidos pela Baixada por seu passado de assassinatos, mas isso, continuo a defender, não deve ser colocado dentro do viés da perpetração da violência de forma monolítica por esquadrões da morte, como já foi referido em outro parágrafo. Ainda que Zito e Joca tenham participado, segundo se crê, de chacinas, sozinhos e/ou em grupos, não invalida sua análise sob a rubrica de heróis da vizinhança. Seu carisma junto à população não é apagado por essa mesma conhecer suas histórias, seus feitos junto ao “seu povo” continuam pesando mais do que o seu passado sangrento. A menção da fala de dona Maria, por Monteiro, deixa claro que Joca era uma “pessoa da família”, e como tal, têm seus pecados perdoados pelo laço do parentesco. Conseguir chegar a esse nível de parentesco, intimidade e reconhecimento, em detrimento de envolvimento com atividades escusas faz a diferença entre um simples matador de aluguel ou policial assassino e o herói da vizinhança.

Continuando a trajetória de Zito, mesmo após ser eleito prefeito de Duque de Caxias pela terceira vez, em 2008, e fazer um governo deplorável, deixando montanhas de lixo nas estradas e em todos os bairros e pelo centro da cidade nos últimos meses de seu mandato²⁶, conseguiu se eleger com 24.421 votos a deputado estadual.²⁷

Nascido em 1952,²⁸ na Zona da Mata de Pernambuco, na cidade de Paulista, veio para o Rio de Janeiro em 1954, ainda bebê, com sua família que, como demais migrantes do nordeste, dirigiu-se para a Baixada pela possibilidade de conseguir casa própria. Com um

²⁶ Para as montanhas de lixo, Cf. <http://www.opinologo.com.br/2014/10/eleicoes-2014-duque-de-caxias-nao.html> Sítio visitado em 22 de janeiro de 2015.

²⁷ Para os votos de Zito, Cf. <http://www.eleicoes2014.com.br/zito/> Sítio visitado em 22 de janeiro de 2015.

²⁸ Os dados biográficos de Zito baseiam-se nos dados da tese de doutorado de Alessandra Siqueira Barreto (2006).

estabelecimento comercial de pequeno no quintal da casa de seus pais, deu início a uma rede de comércio no bairro de Copacabana, em Duque de Caxias. A violência na sua biografia se inicia com a relação de Zito com bandidos que extorquiam os comerciantes do bairro: uns dizem que Zito os enfrentou, ganhando o respeito dos moradores, outros afirmam que o comerciante era aliado dos bandidos. Nos anos de 1980,

Zito já conquistara relativa ascensão, tornando-se proprietário de alguns estabelecimentos comerciais — desde mercearias e lanchonetes até bares e boates — mas a sociedade com o irmão foi rompida depois da falência de um deles — e retomada algum tempo depois. Entre fracassos e novos negócios, ele ingressou, em 1985, na Guarda Municipal de Duque de Caxias. Mas foi somente a partir de sua entrada para a política que à sua fama de “valente” somou-se a de “justiceiro” ou “matador”. (BARRETO, 2006 p. 144)

Ao contrário de Joca, Zito acumulou uma experiência de mais de vinte anos na política municipal e estadual, tanto no legislativo como no executivo: duas vezes eleito vereador ocupando o cargo de 1988 a 1994 – na sua primeira vitória, pertencia ao Partido Trabalhista reformador (PTR) e, em seguida, filia-se ao Partido Socialista Brasileiro (PSB) –; deputado estadual de 1994 a 1996, quando deixou o cargo para concorrer – e ganhar – a prefeitura em 1997 e depois ser reeleito em 2000 pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB); é novamente deputado estadual em 2006 e uma terceira vez prefeito em 2008. Perdeu as eleições para prefeitura 2012 para Alexandre Cardoso (PSB), mas venceu as de 2014 para deputado estadual em 2014 pelo Partido Progressista (PP).

1.5 O interregno da transição democrática no Brasil e seu reflexo na Baixada

As linhas que compõem as trajetórias de Joca e Zito se encontram em um ponto muito específico: a década de 1980. Segundo a crônica de Elio Gaspari (2004), esse é um período de reeducação do aparato governamental no país, quando a “anarquia militar”²⁹ rende-se à hierarquia e, por fim converge na democracia. (GASPARI, 2004, p. 14)

²⁹ Para Elio Gaspari (2002^a; 2002^b; 2003; 2004), dois grupos distintos das forças armadas estavam no poder a partir do golpe de 1964: a chamada “ala da Sorbonne”, composta por oficiais intelectualizados e mais moderados, formados pela Escola Superior de Guerra e representada pelo general Humberto Castelo Branco e outra facção, a “Linha Dura”, composta por generais mais atidos à repressão das liberdades e à manutenção do poder militar no país. Enquanto a primeira facção conseguiu iniciar o regime, foi derrotada pelos generais Costa e Silva e seu sucessor Emílio Médici, ferrenhos Linha-Dura. O governo da Linha Dura desorganizou a ordem disciplinar das Forças Armadas na priorização da caça aos “subversivos” de esquerda, provocando uma anarquia nos níveis hierárquicos das instituições militares. Com a subida do general Ernesto Geisel, da linha da Sorbonne, tentou-se, afirma Gaspari, com sucesso uma reorganização na ordem militar, desaguando no fim da ditadura, em 1985.

O processo se iniciou com a derrota do partido do governo, a ARENA, nascida do AI-2, para o MDB nas eleições para o Senado Federal em 1974.

Mas assim como vimos nos parágrafos anteriores, é exatamente nesse período, os últimos dez anos de ditadura civil-militar, que as chacinas, justiçamentos e assassinatos de suspeitos de crimes em geral chegam a números alarmantes na Baixada Fluminense. O período que vai do retorno do multipartidarismo (1979) até as eleições para governador (1982) e, posteriormente, à eleição do primeiro presidente escolhido pelo voto direto, Fernando Collor de Mello, será um momento turbulento para a Baixada Fluminense. As aspirações do fim da Ditadura e o retorno de partidos populares preencheu o imaginário fluminense, principalmente pela vitória de Leonel Brizola.

Um misto de liberação e recrudescimento pairará nas vias políticas da Baixada, segundo Alves,

A forma de atuação dos grupos de extermínio que consolidará ao longo dos anos 80 sofrerá significativas mudanças diante daquela inicialmente constituída [...]. O que vai se delineando, na prática, é um processo de distanciamento do aparato policial da fase final do esquema de execução [onde os criminosos eram levados pela polícia algemados, sequestrados na cadeia e, só então, executados] e o estabelecimento de intermediários. (ALVES, 2003, p. 149)

Os sequestros agora eram feitos nas casas e nos botequins. A polícia recebia o telefonema dos grupos de assassinos dizendo onde estavam os corpos. O que Alves chama de “autonomização” dos grupos de extermínio (ibidem, p. 149) não significa o fim da atuação da polícia nas mortes, mas que o *modus operandi* dos assassinatos tomava um novo formato, subvertendo a participação majoritária nas execuções, incluindo novos atores sociais, aspirantes a justiceiros, dentre eles, Joca e Zito (Ibidem, p.36).³⁰

A transição de um aparato pautado na desordem policial alimentada pelos militares extremados, conhecidos como a “tigrada” ou a “Linha Dura” (GASPARI 2002a e b; 2004), uivando de raiva pela distensão da repressão feita por Ernesto Geisel, se mostrou tensa. As microformas de atuação do poder local – políticos municipais, polícia e comerciantes – não abririam mão facilmente de seus currais de influência, nem mesmo com – e principalmente por causa – o retorno da eleição direta de governadores e prefeitos.

Sendo um pouco mais claro, as mudanças ocorridas com o retorno do voto direto para a escolha dos governadores e prefeitos chocava-se com a rede clientelista das famílias

³⁰ A atuação de Joca e Zito em grupos de extermínio em sua juventude não vai contra minha posição de que eles não representavam o Esquadrão da Morte. A atuação de ambos em assassinatos em grupos de extermínio se dá antes que ambos representem o papel de “heróis”. A partir do contexto dessa mudança de posicionamento é que ambos se enquadram na segunda categoria.

apadrinhadas do regime militar nos municípios da Baixada – como vimos, os Raunheti, Abrão Davi, Cozollino, Freitas – e eles fariam o possível para que os recém-eleitos encontrassem bastante problemas para resolver.

A autonomização da violência se tornaria um imbróglio para os novos governantes. Alves nos dá um exemplo do que o governador Leonel Brizola, eleito em 1983 teria que lidar: Na tentativa de cobrir o sepultamento do pistoleiro Roberto Andrade dos Santos, o *Beto da Feira*, os jornalistas descobriram que foram enganados pela administração do cemitério sobre o horário da cerimônia, que foi coagida a mentir por ordem do presidente da Associação Comercial e Industrial de Duque de Caxias. Tempo depois, descobriram que, no enterro, se encontravam o presidente da Câmara dos Vereadores e o deputado federal Hydekel de Freitas Lima (futuro prefeito do município) (ALVES, 2003, p. 156).

No polo oposto à tradicional política da intimidação e violência, um novo formato de representação surgirá, em meados dos anos de 1970 com o advento dos movimentos sociais na Baixada, eles serão inauguradores, no futuro, de uma política mais pautada nas reivindicações populares regidas pelos setores da Igreja Católica.

1.5.1 Os movimentos sociais

Na minha concepção, os movimentos sociais na Baixada são o pontapé inicial para uma nova forma de política partidária na região. É através da ação deles que podemos conjugar a atuação social da Igreja, representada pelo bispo Dom Adriano Hypólito e o novo partido que nasce não só dos movimentos, mais precisamente de dentro dos espaços da diocese de Nova Iguaçu: o Partido dos Trabalhadores.

Para entendermos os movimentos sociais em Nova Iguaçu no período da ditadura militar até a redemocratização, temos que passar obrigatoriamente pela Igreja Católica, mais especificamente pelo bispo Dom Adriano Hypólito e sua luta pelos moradores da Baixada.³¹

No ano de 2010, a diocese de Nova Iguaçu completou seu jubileu de ouro, tendo em vista uma série de eventos comemorativos e a publicação de um rico material multimídia,

³¹ No presente capítulo, não desdobramos completamente as questões referentes à atuação da Igreja em Nova Iguaçu ou as propostas da Teologia da Libertação, deixando-as para o capítulo seguinte. As menções do bispo Adriano e da Diocese de Nova Iguaçu como polo difusor de uma religiosidade progressista se limita a explicar seus laços com os movimentos sociais no período no final da ditadura até o memento da redemocratização do país.

composto de um DVD e um livro. Compreendendo sete municípios – Nova Iguaçu, Belford Roxo, Japeri, Mesquita, Nilópolis, Paracambi e Queimados –, em 26 de março de 1960, através da bula *Quandoquidem Verbis*, o papa João XXIII criou a diocese de Nova Iguaçu. Também conhecida, no período dos governos militares, como a “*diocese da clandestinidade*” (SERBIN, 2001, p. 42), pela posição esquerdista de seu terceiro bispo, Adriano Hypólito – apelidado de “bispo vermelho” por suas posições políticas –, ela foi fundada em pleno momento de reorganização da Igreja, dois anos antes do Concílio Vaticano II (CVII), o que marcou profundamente a visão de mundo defendida por seus líderes religiosos.

Um ponto importante ocorrido entre o retorno da democracia e o fim da ditadura na região foi a atuação de Dom Adriano com a Comissão Diocesana de Justiça e Paz, que denunciavam a atividade dos Esquadrões da Morte e perseguições feitas pelo regime. A catedral de Santo Antônio de Jacutinga, templo-sede da diocese de Nova Iguaçu, sofreu um atentado a bomba em dezembro de 1979 (SILVA, 2003, p.270). A escolha do alvo não foi aleatória, mas refletia a importância daquela diocese no movimento de esquerda na periferia do Rio de Janeiro.

Dom Adriano Hypólito fortaleceu as CEBs, herdeiras do Concílio Vaticano II e ampliou a atuação dos leigos na Igreja. A figura de Dom Adriano se tornará basilar para a Diocese. Nas palavras de João Marcus Assis:

Quanto aos membros das CEBs, terão em Dom Adriano o idealizador e efetivador de uma organização eclesial voltada para ação sócio-transformadora com base em “comunidades” de convívio e atividades, ao mesmo tempo religiosas e sociopolíticas. Diversas narrativas ressaltam um trabalho diocesano antes e pós Dom Adriano. A manutenção de uma memória do trabalho sócio-transformador será relevante para a continuidade de uma identificação da Diocese com a presença das Comunidades de Base. (ASSIS, 2008, p. 42)

A militância da Diocese de Nova Iguaçu, mesmo enfrentando represálias por parte do poder do Estado (GASPARI, 2004; MAINWARRING, 2004; SERBIN, 2001) conseguiu preservar uma visão de mundo propagada pela Teologia da Libertação.³² Devemos lembrar que essa tendência não se resume a Nova Iguaçu, mas também a diferentes dioceses e prelazias no Brasil e na América Latina no mesmo período. Essa forma de catolicismo *militante*³³, influenciou profundamente a atuação de políticos de esquerda em Nova Iguaçu, principalmente no interregno do processo de redemocratização do país, entre 1980 e 1985.

³² Levamos em consideração que, na diocese de Nova Iguaçu, não temos a adoção unívoca da visão da TL por parte do clero ou dos fiéis (Cf. ASSIS, 2008). A ênfase aqui apontada para essa tendência se refere à nossa escolha de material de pesquisa.

³³ Quando aqui utilizo o termo “militante”, refiro-me aos religiosos de esquerda. Tratarei especificamente desse assunto no capítulo seguinte.

O bispado de Dom Adriano foi marcado pelo apoio aos movimentos sociais. A tendência progressista adotada por ele se evidencia em 1966, quando prioriza as CEBs no seu trabalho pastoral. Segundo MAINWARING (2004, p. 209), o marcante na diocese de Nova Iguaçu seria muito mais o apoio das bases para os movimentos sociais do que a interferência do bispo, isso evitaria a necessidade de negociações junto ao poder político por parte do clero. Essa movimentação das bases pelos grupos civis reivindicando melhorias no município, dentre outras demandas, foi severamente reprimida nos anos de 1970, quando do governo Médici – um dos maiores perseguidores dos movimentos de esquerda – deixando as CEBs e o espaço diocesano como alguns dos poucos locais seguros para a reclamação de urgências sociais.³⁴ Essa posição efetiva do bispo e de diversos sacerdotes de Nova Iguaçu acerca dos direitos humanos e lutas sociais fizeram com que a diocese se comprometesse com a sociedade civil iguaçuana, apoiando os grupos de ação popular no município. Inicialmente, havia o Movimento de Integração Comunitária (MIC), nascido dentro da Igreja em Nova Iguaçu, pleiteava melhores condições de saneamento. Esse grupo existiu entre 1968 e 1974, sendo formalmente desmantelado pelos militares. Outro grupo importante nascido em Nova Iguaçu foi o Movimento de Amigos dos Bairros - MAB. Sua ação será continuada pelo MAB. Fundado por alguns médicos não religiosos em 1974, baseava-se inicialmente em serviços médicos à comunidade carente, sendo abraçado logo depois pela diocese, que contratou os médicos e efetivou o movimento.

Mais tarde, a Cáritas diocesana, órgão internacional de assistência social da Igreja, decidiu apoiar a iniciativa dos médicos, levando o projeto ao grande público. Em três anos, o movimento iniciado com o apelo da saúde pública, apoiado pela Igreja de Nova Iguaçu e, especialmente, por seu bispo, se tornou um grande movimento de conscientização política e social no município,

Em maio de 1977, o movimento começou a se autodenominar “Amigos de Bairro” e assumiu a responsabilidade pela publicação de um jornal, editado anteriormente pela Cáritas. [...] a partir de maio de 1978, os encontros bimestrais envolviam pessoas de dezoito bairros. Ao mesmo tempo, o movimento adotava seu nome definitivo, “Movimento Amigos de Bairro” [MAB]. As associações continuaram sendo o principal instrumento para a organização bairrista. (MAINWARING, 2004, p. 214-215)

O MAB incomodou a prefeitura, que se ausentava ao diálogo quanto aos problemas de saneamento básico, saúde, água encanada, luz e transporte público. Escreveu petições, que nem sempre eram aceitas pelo prefeito, ao ponto de juntar 700 participantes do movimento

³⁴ Devemos lembrar que, mesmo nas CEBs não havia a total garantia de que o aparelho repressor do Estado na ditadura não viesse a agir.

para protestar contra o governante que, ao invés de comparecer em sua reunião, enviou um representante (Ibidem, p. 215).

Alves aponta que, assim como o MAB de Nova Iguaçu, outros movimentos sociais também foram importantes em outras dioceses, como o Movimento de União de Bairros (MUB) em Duque de Caxias e a Associação de Bairros e Moradores (ABM). Foi um momento de grande participação de associações de moradores e órgãos de classe, que podiam agora expressar suas reivindicações. (ALVES, 2003, p. 109)

Na arena política do município, o período de abertura política, iniciado em 1974 conseguiu mudar o governo de Nova Iguaçu: sai a ARENA e entra o MDB, mas como pôde-se ver, não houve melhora significativa para os movimentos sociais, já que, ao contrário dos políticos tradicionalmente progressistas do MDB do resto do país, em Nova Iguaçu ele era tão conservador quanto à ARENA (MAINWARING, Op. Cit., pp. 212-213).

As raízes do PT sairão necessariamente dessa fonte de movimentos sociais, sendo fortalecido pela sua aliança com ideais políticos católicos. Por algum tempo, como veremos mais adiante, a representação partidária dos movimentos sociais e católicos – que quase sempre eram sinônimos – na Baixada e especificamente em Nova Iguaçu, se concentrava no PT. Mas, no mesmo período de reorganização partidária no país, há uma multiplicação de partidos de esquerda, tendo, no Rio de Janeiro, um forte apelo para a campanha de Leonel Brizola para governador. O fenômeno dessa campanha põe o PDT em larga vantagem contra as propostas sociais de base oferecidas pelo PT.

Ainda que se esperasse uma reviravolta positiva para as eleições de 1982, um “brizolismo”³⁵ que assolou o estado não conseguiu arrancar as profundas raízes políticas plantadas pela ditadura nos rincões municipais: em Duque de Caxias, por exemplo, Hydekel de Freitas, genro de Tenório Cavalcanti foi eleito para prefeito, possuidor de laços formais com a ARENA até o seu fim.

O fenômeno Brizola não conseguiu retirar as oligarquias das famílias políticas da Baixada, pelo contrário, promoveu um desgaste dentro dos movimentos sociais que se dividiram no apoio político ao PDT ou ao PT, partido que surgia dentro dos movimentos sociais da Igreja em Nova Iguaçu e que, em 1982, só conseguiu eleger um vereador em Nova Iguaçu (ASSIS, 2003, p. 109).

³⁵ Alves, ao explicar o fenômeno “brizolismo” afirma que “O que ficou conhecido como ‘fenômeno Brizola’ realizou, na verdade, uma estadualização das eleições. Dispostos a eleger Leonel Brizola governador, aproximadamente 50% do eleitorado da Baixada resolveu também votar nos demais candidatos do Partido Democrático Trabalhista (PDT).” Cf. ALVES, 2003, p.108.

1.5.2 O PT quer ser governo: políticos e emancipações

O PT, representado por Artur Messias ganhou as eleições em Mesquita em 2004. Messias, como veremos mais adiante, veio para Mesquita aos quatro anos de idade, crescendo num meio católico e foi, durante sua juventude, participante ativo das políticas sociais de seu distrito. O ex-participante de grupo jovem da Igreja liberacionista aparentemente quebrou uma prática tradicional das ascensões políticas na Baixada desde os anos de 1964: herança política familiar direcionar os candidatos à vitória nos pleitos eleitorais. Ele quebraria também um segundo paradigma, surgido nos anos de 1990 – como vimos nos casos de Belford Roxo e Duque de Caxias – de que o político deve ser carismático e defender seus vizinhos de forma paternalista, como os heróis da vizinhança. Mas, mesmo que as afirmativas acima sejam verdadeiras, resta espaço para entendermos mais profundamente a vitória do PT em Mesquita e sua posição no xadrez político da baixada.

Mesquita era o quinto distrito de Nova Iguaçu até sua emancipação em 1999. Ela é originalmente parte da Grande Iguaçu (SIMÕES, 2012), estando muito próxima ao centro de Maxambomba, futuro centro de Nova Iguaçu. Seu processo de loteamento se deu a partir da extinção e desmembramento das terras da Fazenda da Cachoeira (SILVA, 2007, p. 75), que deram origem a chácaras de laranja e, tempos depois, lotes menores para venda.

Cortada pela Estrada de Ferro Central do Brasil desde a segunda metade do século XIX, Mesquita se dividia em duas: uma parte ao lado da Serra de Madureira e outra, uma região alagadiça, que foi utilizada largamente por olarias até a segunda metade de século XX, principalmente aquelas pertencentes à família alemã Ludolf (ibidem, p. 75).

Não é possível separar Mesquita do ambiente político da Baixada e, muito menos da esfera iguaçuana. O quinto distrito era parte das articulações existentes nos períodos já apontados: barões de fazendas de cana de açúcar no período colonial e imperial; coronéis dos laranjais na república; famílias tradicionais até os anos de 1960 e interventores no período da Ditadura civil-Militar. E, para completar o quadro, devemos lembrar que, durante a ditadura são as famílias de empresários locais que passam a possuir o poder político.

Com o fim da ditadura e o retorno do multipartidarismo, não haverá mudanças em relação aos tempos da Ditadura, pois, ainda que as intervenções federais terminem – como, no caso de Caxias, a cidade deixe de ser tida como local de “segurança Nacional” em 1982 (ALVES, 2003, p. 110), os políticos nascidos com a ditadura migraram para os novos partidos nascente, trazendo caras velhas para partidos novos.

O clã de Hydekel de Freitas se perpetuará em Caxias; Cozollino em Magé; Os Abrão Davi possuirão a hegemonia – até hoje – em Nilópolis e, por fim, os Raunheitti em Nova Iguaçu. O período que vai de 1982 até 1986, com a eleição de Leonel Brizola para governador permeará de políticos do PDT na Baixada, significando que as linhas de transmissão de poder não significavam uma questão unicamente partidária, mas sim, a manutenção da influência da velha política familiar e de seus agregados.

Na região de Mesquita também tínhamos o início de uma dinastia familiar já nos anos de 1950, mas que naquele momento não havia se reproduzido, como os Raunheitti e os Abrão Davi fizeram em suas cidades, tendo José Montes Paixão como homem forte da família na política até os anos de 1990. Será José Paixão que, mesmo sendo contrário à tentativa de separação de Mesquita do município de nova Iguaçu em 1957, liderará o esforço vitorioso de emancipação em 1999.

Foram os Raunheitti que, segundo Simões, inauguraram uma nova forma de política na Baixada, diferente tanto do governo da violência como da contravenção do jogo do bicho:

[O deputado federal] Fábio Raunheitti inaugurava, portanto, uma nova fase dos esquemas de poder na região. Na base do seu sistema de dominação não estavam as fortunas adquiridas por meios ilegais (contravenção, jogatina, latrocínio, grilagem de terra) e preservadas como bens pessoais. Nem tampouco fiava-se nas relações com setores militares, com aparatos de execuções. Ele operava um esquema que retirava milhões dos cofres públicos na esfera federal e aplicava-os em instituições de ensino cujo caráter social era incontestável. (ALVES, 2003, p. 114.)

Foi assim que Fábio Raunheitti construiu a Sociedade de Ensino Superior de Nova Iguaçu (SESNI, que muda de nome, nos anos de 1990 para Universidade Iguaçu -UNIG), coordenada por sua família e o Hospital São José, em Mesquita, que deveria ser o braço do curso de Medicina de sua faculdade. André Taffarel, em entrevista descreve desse jeito o hospital:

André Taffarel: Esse hospital [São José] é antigo, hospital tem mais de 30 anos em mesquita. Esse hospital é de um grupo privado que existia na época que nós éramos nova Iguaçu, a UNIG que é a faculdade lá em Nova Iguaçu... toda faculdade que trabalha na área da Medicina tem quer ter um hospital escola, ou convênio, convênios que possam assegurar que seus acadêmicos prestem serviços. A UNIG fez um hospital, então era o hospital São José aqui em Mesquita, os acadêmicos estavam ali, o problema dali não foi isso, o problema dali foi que, ali na década de 80 e 90 recebia recursos federais, muitos recursos federais, e as pessoas eram atendidas. Ali tinha um processo de corrupção em que homem tinha parto e mulher fazia fimose, assim mesmo! O negócio era tão escachado de roubo, que eles debitavam o nome de “Silva” por exemplo e não sabia se Silva era homem ou mulher e botavam lá: “Silva”. A corrupção era industrial ali, tanto que o Fabio [Raunheitti] pai, que era deputado na época, o patrono da São José foi caçado, Fabio Raunheitti pai, era um dos anões [do Orçamento], um dos sete anões, por conta dessa corrupção de desvio de dinheiro da saúde, de desvio de dinheiro do INSS, então o Fabio Raunheitti pai que foi deputado federal, e o clã deles governou por décadas mesquita politicamente.

Os Raunheitti conseguiram uma vitória política ao apoiar Nelson Bornier, que tinha como vice Eduardo Gonçalves, sobrinho de Fábio Raunheitti, em 1998, derrotando Artur Messias do PT, que conseguiu ficar em segundo lugar. Mas, como aponta Simões (2006), o clã dos Raunheitti perderá bastante prestígio com o passar do tempo, principalmente pelos escândalos em que se envolveu, como o caso dos “anões” do orçamento³⁶ e, o escândalo do superfaturamento na saúde pública do Rio de Janeiro, conhecido como a máfia dos “sanguessugas”:

Contudo, quem demonstrou perda de influência foi a família Raunheitti, outrora toda poderosa na cidade. O seu candidato a deputado federal teve a candidatura impugnada pelo TRE com base nas acusações de pertencer a “máfia dos sanguessugas”, e embora continuasse a fazer campanha teve uma pequena votação. Os dois outros membros da família Paulinho Raunheitti e Xandrinho, romperam e dividiram os votos e também não conseguiram se eleger deputados estaduais. (SIMÕES, 2006, p. 267)

Mas, em detrimento da queda no prestígio dos Raunheitti,³⁷ Os Paixão voltariam ao centro das atenções quando seu idoso representante iniciasse a campanha pela emancipação em 1999, conseguindo uma difícil vitória. José Paixão será o primeiro prefeito de Mesquita, falecendo ao final do seu mandato em 2004.

Mas e o PT de Nova Iguaçu, como ficou? Diferentemente dos demais partidos da região, o PT nunca foi, até chegar ao poder, fruto de alianças das famílias importantes de Nova Iguaçu, mas um rebento dos grupos de base popular, principalmente do MAB, como vimos anteriormente e ligado às questões da Igreja de Dom Adriano. Desde sua fundação, ele demonstrou-se bastante enfraquecido, principalmente pela falta de alianças com as esferas de poder familiar na região (ALVES, 2003, p. 109).

A atuação da Igreja, tanto em Nova Iguaçu como em Duque de Caxias, com os bispos Dom Adriano Hypólito e Dom Mauro Morelli era muito bem organizada e estruturada nas representações de CEBs e associações de moradores, que no cálculo de Alves (2003) somavam 170 em Nova Iguaçu e 100 em Duque de Caxias “revelando uma mobilização popular sem precedente na história da região” (Ibidem, p. 109-110). Mas, como apontei anteriormente, nem mesmo essa estrutura conseguiu produzir um resultado eleitoral positivo

³⁶ O caso dos “anões do Orçamento” se deu a partir de 1989 quando da posse do deputado estadual João Alves na Comissão de Orçamento do Congresso Nacional, essa comissão avalizava os pedidos de verbas dos estados para obras públicas. Alves e outros deputados criaram um grande canal de desvio de verbas através dessa comissão.

Para o caso, Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/brasil/ult96u65705.shtml> . Sítio visitado em 16 de dezembro de 2014.

³⁷ Um exemplo da perda do prestígio dos Raunheitti foi a derrota de Paulo Raunheitti, nas eleições para vereador em 2010. Cf. <http://noticias.uol.com.br/politica/politicos-brasil/2010/deputado-estadual/04121955-paulo-raunheitti.jhtm> sítio visitado em 10 de junho de 2014.

para os candidatos desses meios, pela legenda do PT. Mesmo assim surgirão vereadores do PT tanto em nova Iguaçu como em Mesquita, após sua emancipação que serão, ainda, interlocutores dos movimentos sociais, como Carlos Ferreira – o “Ferreirinha” – em Nova Iguaçu e André Taffarel, que ganhará as eleições de 2000, 2004 e 2008 para vereador em Mesquita.

Para Alves (2003) e Simões (2006) a realidade do PT para ocupar o poder executivo na Baixada só mudará quando Lindbergh Farias começar a voltar seus interesses para o governo de nova Iguaçu nas eleições de 2004. A vitória de Lindbergh será resultado de sua aliança com setores das famílias tradicionais da cidade (SIMÕES, 2006, p. 266).

Messias conseguirá ser eleito prefeito de Mesquita também em 2004, mas levando consigo o nome da família Paixão no seu vice, Paulinho Paixão (PSB), que nos põe a pensar sobre uma possível redefinição do papel do PT na Baixada no século XXI. A proposta da formação católica de seus militantes foi a bandeira para suas campanhas, em consonância durante muito tempo, mas, como veremos no capítulo dedicado ao estudo de caso dos pesquisados, veremos que, não apenas por questões de ordem local ou regional, os ideais do PT passarão a ser modificados a partir dos anos de 1990, assim como se modificarão também as posturas da Igreja e do próprio eleitorado.

Nas eleições para prefeito e vereadores em 2012 em Mesquita, concorriam para prefeitura dois candidatos “nativos” – André Taffarel do PT e Gelsinho Guerreiro do PSC, ambos moradores de Mesquita e vereadores do município – Taffarel estava no terceiro mandato no legislativo municipal. Mas o terceiro concorrente era um “estrangeiro”, o carnavalesco e atual deputado estadual Farid Abrão David³⁸. Guerreiro conseguiu a vitória, tendo como segundo colocado o nilopolitano sírio-libanês Farid, mesmo sendo este um morador histórico da cidade vizinha. Posso afirmar que a boa colocação de Farid se tenha dado pela má performance de Taffarel, mas segundo Álbea Regina, secretária de governo do prefeito então no poder, Artur Messias, o ponto foi outro. Em entrevista ela afirma que:

Álbea Regina: [...] o cara [cabo eleitoral de Farid] tá dando R\$ 100,00, tá ganhando cara, como pode ser uma merda dessa? O cara que saiu lá dos quintos, chega na rua e dá dinheiro pro cara e diz “vote no meu irmão”, “vote no meu fulano”, “vote no meu colega” e o cara vai acaba pegando o dinheiro e vota.

Como vimos anteriormente, a carreira dos Abrão David foi historicamente privilegiada pelos militares nos anos de 1960 a 1980, rendendo-lhe um grande capital político e financeiro na região, o que explicaria a colocação de Farid nas eleições da cidade vizinha. Mas, será muito mais difícil explicar tamanha mudança de rumo na tradicional desconfiança dos

³⁸ Eleito no pleito de 2014.

eleitores da Baixada como se deu com a vitória de Lindbergh Farias nos pleitos de 2004 e 2008.

A derrota do PT nas urnas de Mesquita em 2012 nos leva a conhecermos as questões políticas locais, que se entrelaçam intimamente com as questões do catolicismo militante e da Teologia da Libertação, formadora dos ideais desse grupo.

2 IGREJA, MARXISMO E PRÁXIS POLÍTICA

No presente capítulo abordarei as mudanças sofridas pela Igreja no Brasil a partir dos anos de 1950, com o surgimento de uma nova abordagem católica sobre os direitos humanos, políticas sociais e absorção do discurso marxista, então em voga por toda a América Latina em maior ou menor grau. Posteriormente, apresentarei como essas mudanças tomam forma prática, com a atuação de religiosos e leigos que, nos anos de 1960 e 1970, enfrentam os ataques do governo militar no país.

A essa prática sócio-religiosa dos agentes desse novo formato de religiosidade militante por mim chamada de Cristianismo de Libertação³⁹ segue a mesma definição da categoria de Michael Löwy (2000, p.8; 2007, pp. 411-412) com o mesmo nome. Essa definição se faz necessária para que se possa diferenciá-la da categoria Teologia da Libertação (TL), já que a segunda refere-se à criação de uma teologia formal para entender o papel do pobre na “construção do Reino” (BOFF, 1981) e não unicamente de uma postura de agentes políticos e religiosos na América Latina.

A atuação do CL nas relações sócio-políticas que se dão entre membros da Igreja – leigos ou religiosos – frente às questões sociais são anteriores ao trabalho dos Teólogos da Libertação: enquanto os primeiros passam a agir ainda nos anos de 1950, com a Ação Católica Brasileira (ACB), aderindo uma crítica marxista durante toda a década de 1960, os segundos iniciam sua codificação teológica nos anos de 1970 baseados nesse clima, nas palavras de Löwy, “A Teologia da Libertação, enquanto um conjunto de escritos produzidos desde 1970 [...] é o produto espiritual [...] desse movimento social, mas legitimando-o e fornecendo-lhe uma doutrina religiosa coerente [...]”. (LÖWY, 1991, pp. 64-65). Assim, o CL é a experiência popular, de base marxista ou outra a ela relacionada, que se inicia na Igreja do Brasil – e em outros lugares da América Latina – a partir dos anos de 1950, resultando na TL, que, a partir da década de 1970, transformará em Teologia e teoria o que se dava na prática.

O CL, tanto nas bases da Igreja no Brasil como no meio episcopal, como a Confederação de Bispos do Brasil (CNBB)⁴⁰ e pelo clero em países como Nicarágua, Peru e El Salvador, possibilitará a tradução teológica formal, compilada não só por teólogos, mas

³⁹ Quando refiro-me ao termo “Libertação” para “CL”, o tenho como um adjetivo para expressar seu viés crítico da sociedade imputado por mim para definir tal categoria, ainda que ele não fosse uma expressão corriqueira para adjetivar os militantes anteriormente à TL se tornar uma teologia conhecida.

⁴⁰ A CNBB foi fundada pelo bispo Dom Helder Câmara, em 1952, é a instância episcopal superior no Brasil, ainda que existam outras organizações de bispos no nível regional (Norte, Sul, etc.).

também por economistas, sociólogos, dentre outros. A TL, representará, então, uma forma de burocratização racionalizante das ideias do CL.

Esse novo modelo de cristianismo católico transformar-se-á numa ala importante da Igreja na América Latina e no Brasil – ainda que minoritária – até os dias de hoje, mesmo que seu discurso tenha perdido um pouco da adesão popular por fatores diversos, como a perda de sentido frente a uma nova mística, surgida no fim do segundo milênio (STEIL, 2003), dentre outras questões, abordadas mais adiante. Será bastante útil compreender como essa forma de catolicismo pôde acontecer, ao ponto de incomodar fortemente a cúpula da Igreja nos anos de 1980 e o porquê da escolha de suas bases teóricas no marxismo.

A ligação entre o tema geral do catolicismo militante de esquerda e o tema principal da tese se dará no segundo momento desse capítulo, onde tratarei dos desdobramentos dessa realidade brasileira para com a Baixada Fluminense, discutida no capítulo anterior. Ao abordar a diocese de Nova Iguaçu, nascida junto com o desabrochar desse novo catolicismo e promotora ardente dessa nova lógica sócio-religiosa, através de seu bispo Adriano Hypólito, me aproximo da ideologia principal que irá ser a base de atuação dos militantes religiosos da PJ de Mesquita. É a TL, nascida do CL, que determinará em boa parte a atuação militante dos atores sociais aqui estudados.

O meu intuito não é esgotar os assuntos aqui abordados, mas propor uma contextualização referencial para que o leitor possa entender os pontos principais da tese: a trajetória dos jovens membros das Comunidades Eclesiais de base (CEBs) de Nova Iguaçu na construção de um ideal católico de esquerda na militância através do PT.

2.1 A Igreja da Libertação⁴¹

As mudanças no catolicismo no Brasil não se deram de maneira unívoca, tampouco alcançou todos os setores da Igreja, mas levantou questões-chave para a crítica daquele

⁴¹ Como terminologia, adotarei termos de Scott Mainwaring (2004) para referir-me aos diferentes momentos e posicionamentos da Igreja: quando uso os termos “Igreja Conservadora” e “Catolicismo Oficial”, refiro-me ao modelo de catolicismo tradicionalista, avesso a mudanças e contrário aos movimentos de esquerda – especificamente anticomunista; para “Igreja Liberacionista” e “Progressista”, trata-se do oposto, da ala de religiosos voltados às mudanças ocorridas no Concílio Vaticano II e principalmente nas decisões dos encontros da Conferência do Episcopado Latino Americana e do Caribe (CELAM) nas cidades de Medellín e Puebla – em 1969 e 1979 respectivamente – e seus desdobramentos: a atuação maior dos leigos, a aproximação das ideias de justiça social e a adoção de uma visão de mundo de esquerda, não necessariamente marxista (ainda que parte de seus membros mais radicais adotem Marx como principal pensador nas suas obras).

período histórico de turbulências políticas e sociais. Scott Mainwaring aponta que desde 1964 até meados dos anos de 1970, há embates entre religiosos conservadores e outros alinhados às questões sociais, demonstrando a não uniformidade do clero (MAINWARING, 2004, pp. 192-195)

O caminho que vai do início da politização de quadros da igreja até o nascimento da TL, fundada nos anos de 1970, passa por quatro entroncamentos importantes: a) a instituição da Ação Católica Brasileira, em 1935; b) o ambiente social da década de 1950, coroados pela Revolução Cubana; c) o Concílio vaticano II e, por fim, d) os documentos finais dos encontros da Conferência Episcopal Latino Americana e do Caribe (CELAM) em Medellín em 1969 e em Puebla, em 1979. Nesse período, que vai da década de 1950 até o final dos anos de 1980 deram espaço a novas demandas dentro da Igreja e na vida dos leigos. A seguir abordarei mais detalhadamente os mementos apontados acima.

Adoto a tipologia de Michael Löwy quando este tenta datar historicamente as raízes do pensamento liberacionista na América Latina e no Brasil:

[...] A partir dos anos 50 em diante, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional, “desenvolveu o subdesenvolvimento”. [...] Com a Revolução Cubana de 1959, um novo período se abriria na América Latina, caracterizado pelas lutas sociais [...]. Foi a *Convergência* desses conjuntos muito distintos de mudanças que criou as condições que possibilitaram a emergência da nova “Igreja dos Pobres”, cujas origens, é preciso observar, remontam um período anterior ao [Concílio] vaticano II. (LÖWY, 2000, p. 70, grifo do autor)

Defendo que é nessa atmosfera em que a Ação Católica Brasileira, especialmente a Juventude Universitária Católica, se modificará, abraçando as questões das desigualdades sociais e, ao mesmo tempo, beberá das ideias marxistas.

2.1.1 A Ação Católica Brasileira

Segundo Abreu (2001, pp. 3088-3091), em o cardeal arcebispo da diocese do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, imbuído do projeto de “catolicização” e “romanização” do Estado⁴² brasileiro, decide trazer para o país o movimento de evangelização italiano

⁴² Para Azzi & Grijp, a atuação religiosa do cardeal Leme se dava na tentativa da “catolicização” e “romanização” da sociedade brasileira, ou seja, uma aproximação do dogma romano tradicional para a Igreja no país, no intuito de integrar a Igreja ao Estado, através da educação, militarismo e demais instituições nacionais. Cf. AZZI & GRIJP, 2008, pp. 16-19.

conhecido como Ação Católica⁴³. Ela inicialmente se dirigia à evangelização de matriz conservadora de todos os espaços sociais, formando grupos masculinos e femininos em separado: Homens da Ação Católica (HAC); Liga Feminina da Ação Católica (LFAC); Juventude Católica Brasileira (JCB) e Juventude Feminina Católica (JFC) (SIGRIST, 1982, p 14.). A ACB fará parte do plano de Leme de construir no Brasil a Neocristandade.

Azzi & Grijp (2008) explicam que a Neocristandade se refere, no contexto a que me refiro acima, à tentativa de sacralização do Estado. O projeto via como negativo todos os valores tidos como laico em todos os níveis da sociedade, inclusive o ensino. Em carta datada de 1923, Dom Leme, sobre o ensino laico, afirma:

A escola leiga, além de ser uma contradição flagrante dos direitos inauferíveis das creanças [sic.] nacionais, é fórmula insincera, absurda do mais acendrado ateísmo. Em gênero de instrução e educação, *laicismo, neutralidade, irreligião e ateísmo* são ternos que na prática se equivalem. (AZZI & GRIJP, 2008, p. 13, grifo do autor)

O cardeal Leme tinha o sonho de unir a Igreja ao poder do Estado de forma harmônica, além de contrapor a Aliança Nacional Libertadora, núcleo de forças de esquerda (AZI & GRIJP, 2008, p. 255) vindo à legalidade naquele mesmo ano.

A ACB irá se ampliar, criando setores especializados para os diferentes perfis da juventude no mesmo ano, quando o setor da Igreja responsável pela ACB permita que as juventudes estudantis, feminina e masculina, pudessem funcionar independentemente da ACB. (Ibidem, p. 255). Em carta do papa Pio XI ao cardeal Sebastião Leme, fica sugerido que a AC possa também ser dividida “por meios de vida”, ou seja, “homens do campo, operários, estudantes, artífices e intelectuais” (AZI & GRIJP, 2008, p. 17). Nesse momento ainda não se falava em “especialização”, mas diversificação da área de ação da ACB.

Segundo Sigrist (Ibidem, p. 18-22), num processo que durará cerca de quinze anos, a ACB de modelo italiano no Brasil tenderá a se modificar com a chegada de padres canadenses, da AC de seu país, além dos contatos entre os membros dessa instituição brasileira com a sua irmã na Bélgica. Essas mudanças de pensamento internas também se deram a partir da prática, quando os membros da ACB viram que não era possível trabalhar com os fiéis católicos no Brasil assim como se fazia na Itália, por nossa sociedade oferecer desafios diferentes dos do velho continente.

O nascimento de uma Ação Católica Especializada (ACE) aconteceria a partir de 1950, como aponta Sigrist

⁴³ A ACB chega no Brasil ainda nos anos de 1930 vinda da Itália, como base de um plano de evangelização dos espaços leigos: a escola, a universidade, as fábricas, etc. Ela será composta, em sua maior porção, por leigos, assessorados por religiosos. Cf. SIGRIST, J. L. 1982.

Em julho de 1950, [...] tendo-se chegado à conclusão de que os vários ramos de apostolado deveriam se especializar segundo o “meio” dentro do qual se trabalhava. Surgiram assim a JAC [Juventude Agrária Católica] para o meio rural; a JEC [Juventude estudantil Católica] para o meio estudantil secundarista; a JIC [Juventude Independente Católica] para o meio independente; a JOC [Juventude Operária Católica] para o meio operário; A JUC [Juventude Universitária Católica] para o meio universitário. (SIGRIST, 1982, p. 20)

A essa nova forma de trabalho religioso, ajudou o clima de renovação dentro do clero romano já nos fins dos anos de 1950 com as convocações do papa João XXIII para um novo concílio na igreja, o que foi efetivamente feito em 1962. Os movimentos pastorais, principalmente nas regiões Norte e Nordeste, foram muito significativos para essa nova abordagem católica de evangelização, que passaria a valorizar os povos mais pobres e promoveria uma maior flexibilização dos serviços religiosos para os leigos. Na verdade, esses leigos passaram a ter cada vez mais um papel importante, mobilizando o nível mais básico da Igreja no seu papel pastoral.

O que ligaria as ACEs, inicialmente comprometidas com a Neocristandade e com o rosto conservador de uma igreja fechada às demandas sociais, seria, segundo Michael Löwy (2007), uma conjuntura histórica particular, vivida na América latina, incluindo o Brasil, a partir dos anos de 1960. Como apontado, anteriormente, esse contexto é o cadinho da fusão de propostas cristãs e o pensamento de esquerda, fundadores do CL:

[...] um processo de aproximação entre marxismo e cristianismo, no qual as ‘analogias’ formais se transformarão num processo ativo de simbiose por ‘afinidade seletiva’. Em que consiste essa conjuntura? No ano de 1960 vão cruzar-se dois processos históricos independentes, mas cujos efeitos serão convergentes: 1) a transformação interna da Igreja católica, com a eleição do papa João XXIII em 1958 e os primeiros passos em direção ao II Concílio Vaticano, que modificará substancialmente a cultura católica; 2) o triunfo da Revolução Cubana (1959) [...] que inaugura um ciclo de lutas sociais, guerrilhas e insurreições que vai durar na América Latina até os anos 90 do século XX. A conjunção entre esses dois movimentos históricos vai criar, a partir do começo dos anos 60, a ‘temperatura’ necessária à fusão dos dois componentes e à formação do cristianismo de libertação. (LÖWY, 2007, p. 414).

A abordagem evangelizadora da ACE trará substrato para uma nova forma de vivência religiosa e política na Igreja, que trilhará um caminho tempestuoso quando da instalação da ditadura militar no país, em 1964, enfrentando as violações dos direitos humanos pelo regime e, nos anos de 1970, será sistematizado por teólogos na TL, uma nova leitura teológica que enxergará a realidade da América Latina como um continente oprimido e dependente, propondo uma leitura cristã dos escritos marxistas, denunciando as desigualdades sociais e até mesmo a ordem do catolicismo vigente.

2.2 Urgências latino-americanas e o Concílio Vaticano II ⁴⁴

As questões que produziram as resoluções da Igreja no Concílio Vaticano I (CV-I), iniciado em 1868 e encerrado em 1870, refletiam uma Igreja altamente conservadora, que via a sua missão como uma atitude verticalizada, sendo que as graças de salvação deveriam vir da instituição para iluminar a humanidade. Esse modelo promoveu a Doutrina Social da Igreja⁴⁵, que instituía uma verdade orgânica, e supostamente harmônica entre patrões e empregados e entre pobres e ricos. Azzi & Grijp mostram que o teor do pensamento que inaugura a encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII:

O próprio ensinamento pontifício mantinha-se nessa linha [de não suprimir as desigualdades sociais]. Na Encíclica *Rerum Novarum*, Leão XIII afirma: “Seja, portanto, primeiro princípio e base de tudo: não há outra alternativa senão acomodar-se à condição humana; na sociedade civil não pode haver igualdade, há altos e baixos. Nem todos são iguais em talento, inteligência, saúde e forças; e à necessária desigualdade desses dons segue-se espontaneamente a desigualdade na fortuna, que é claramente conveniente à utilidade, quer dos particulares, quer da comunidade.” (AZZI & GRIJP, 2008, P.22)

Com a crescente modernização e diferenciação das relações sociais ocorridas entre o fim do século XIX e a segunda metade do XX – duas guerras mundiais, crise do capitalismo, Revolução Russa, Revolução Cubana, etc. – era necessário para a Igreja uma readequação no mundo moderno. A Igreja caminhará, lentamente, para uma nova fase de abertura aos discursos dissonantes da Modernidade⁴⁶ e assumirá uma nova visão de mundo que refletiria melhor a realidade da sociedade. Depois de quase cem anos, em 1962, o papa João XXIII – pontífice de pensamentos moderados – decidirá convocar um novo Concílio, o Concílio Vaticano II (CV-II), mudando profundamente a face da Igreja.

No Brasil, como veremos mais detalhadamente adiante, as mudanças de postura da Igreja iniciam-se com uma maior aproximação desta das camadas mais pobres, através da ACE, antes então do CV-II, mas imbuídas das urgências que o gestou: a aproximação e valorização das camadas sociais mais humildes no trabalho da Igreja.

⁴⁴ Um Concílio é a reunião de todas as igrejas que compõem o catolicismo e por ela são reconhecidos (como o caso de certas confissões ortodoxas orientais). Nessa reunião, serão decididos, ratificados ou alterados os dogmas e/ou práticas e rituais da Igreja.

⁴⁵ Para mais detalhes sobre o Concílio Vaticano I e II, além da Doutrina Social da Igreja, Cf. DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007.

⁴⁶ A menção à “Modernidade” nesse parágrafo e nos que se seguem relativos às diferenças entre o CV-I e o CV-II refere-se ao advento de novas formas dessacralizadas de visão de mundo, ocorridas com o aumento da população nas cidades e a adoção de valores laicos.

A necessidade de mudança, fez com que a Igreja se identificasse cada vez mais com essas classes. Numa esfera mais ampla, foi nessa direção que os papas João XXIII e Paulo VI decidiram convocar o concílio novo para o Século XX que, diferente dos demais, tratariam de incluir um lugar para os mais humildes na teologia da Igreja.

Essa mudança de interpretação por parte da cúpula católica da classe mais humilde produziu, em minha opinião, uma readequação do que Max Weber (2002a) chama de *anunciação* e *promessa* da religião católica. Em um dado momento, as camadas mais pobres passarão a ser ressignificadas dentro da promessa de salvação oferecida pela Igreja.⁴⁷

Devo frisar, desde já, que não haverá uma transformação completa da Igreja para uma nova forma de catolicismo geral, já que ela não pode ser considerada como uma estrutura monolítica uniforme. A aproximação de uma nova camada social apenas abrirá possibilidades da experiência, em média escala, de uma outra forma de catolicismo, que se somará àqueles já existentes. Será a emergência dessa camada social como novo agente que produzirá, num momento futuro, a base do CL

Ainda que, no todo, a doutrina católica da infalibilidade do papa não tenha sido modificada⁴⁸, o carisma da *cátedra* de São Pedro continue – até hoje – mantendo-se a fonte do carisma da própria Igreja e que nela a autoridade do sumo-pontífice seja verticalmente obedecida,⁴⁹ defendo que, a partir dos eventos descritos acima, foi possível surgir uma visão diferente das promessas éticas de salvação dentro desses novos moldes.

2.2.1 Frutos do Concílio

No Brasil, o CV-II é lembrado como o promotor da maior aproximação da Igreja pelos leigos, isso não deve ser lido unicamente pela forma das CEBs, mas também para outro tipo de catolicismo, o Movimento Carismático.

⁴⁷ Até o CV-I, os pobres deveriam ser tratados por caridade. A desigualdade das classes era algo natural. Cf. AZZI & GRIJP, 2008, p.21.

⁴⁸ Sobre a infalibilidade do papa no CV-I, 4ª sessão, capítulo 4, há a Constituição Dogmática “Pastor Aeternus” Cf. DENZINGER, p. 657.

⁴⁹ Para a infalibilidade do papa e da Igreja e da condição “*Ex Cathedra*” (“a partir da cátedra”), Cf. DENZINGER, H. Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007. p. 653-660.

Assis (2008) aponta as diferenças existentes na cúpula da Igreja quando do CV-II, onde parte do clero enveredaria para uma abertura ao diálogo com a sociedade moderna, enquanto outra parte tentasse enquadrar o último concílio nos ideais do CV-I,

Nesse sentido o Vaticano II pode ser apresentado, ao mesmo tempo, como ruptura da forma organizativa eclesiástica anterior, abrindo-se ao diálogo com a sociedade moderna [...]; como também um processo, observado na ação de alguns segmentos da cúpula católica, de um retorno ou continuidade com algumas proposições do Concílio anterior, o Vaticano I, que apresenta teses mais voltadas à Contra-Reforma protestante [...] Podemos então deduzir que a proficuidade na produção de novos movimentos e experiências religiosas provém dessa pluriformidade contida no universo católico. (ASSIS, 2008, p. 81)

A “proficuidade na produção de movimentos” deu origem tanto a uma forma de catolicismo voltado para a participação política, chamadas de Comunidades Eclesiais de Base, como para um retorno às práticas católicas mais tradicionais, como o culto dos santos, a importância da Virgem Maria e a glossolalia personificado na Renovação Carismática. Ambos os movimentos alimentar-se-ão do ideal católico de “comunidades” onde “as relações seriam colocadas de forma horizontal e as tomadas de decisão exercidas de forma participativa” (ASSIS, 2008, p. 84).

As CEBs, assim como o Movimento Carismático, têm suas raízes na preocupação da Igreja, no início dos anos de 1960, do desencaminhamento de seus fiéis frente a perigos existentes no Brasil e na América Latina, como o comunismo e o espiritismo. Para tanto, criou-se a “Pastoral de Conjunto”, esforço coordenado de todas as dioceses dos países latino-americanos, inclusive o Brasil.

A forma de ação da Igreja foi a construção de “comunidades” referentes a sua localização natural: rurais; trabalho; de bairro; estudantis; etc. (ASSIS, 2008, p. 83). Nota-se nessa configuração a presença do formato pastoral da Igreja presente nas ACEs, que seguirão o mesmo caminho de se especializarem de acordo com os seus meios de atuação.

Para Assis (2008), as ações pastorais da Igreja através de diversos documentos eclesiásticos seria adequar as ações pastorais às decisões tomadas no CV-II, desaguando na construção das comunidades. Traçando uma linha dos planos da Pastoral de Conjunto às CEBs, parafraseio Assis,

[...] O projeto “comunitário” toma impulso a partir de um planejamento pastoral organizado por parte da cúpula da hierarquia católica, motivando a gestação de núcleos ou “comunidades” como forma de estruturação mínima da Igreja. Assim surgem as “Comunidades Cristãs” ou “Comunidades Eclesiais”, sendo posteriormente organizadas como “Comunidades Eclesiais de Base” [...]. (Ibidem, p. 84)

O caminho “comunitário” seria seguido também pela lógica dos carismáticos. Surgidos nos Estados Unidos em 1967 e trazidos para o Brasil em 1969 (Assis, 2008, p.86),

essa leitura do CV-II vai diametralmente contra a das CEBs ao priorizar o papel da religiosidade místico-celebrativa, com ênfase na ação do Espírito Santo, desprivilegiando o papel da ação social política. Sua filiação ao concílio se daria nas contradições internas apontadas acima, onde certos religiosos mantiveram-se atidos a uma forma de catolicismo apegadas ao CV-I, mas, ao mesmo tempo, a existência de uma religiosidade onde o leigo possuiria acesso direto aos dons do Espírito Santo mostram também aqui um protagonismo leigo bastante acentuado, aproximando da nova forma de prática católica do CV-II.

2.3 Mudança social e mudança na religião

As religiões nunca estão muito distantes da realidade social que as cercam. As classes sociais, assim como a ética de sua época produzem mudanças significativas nas religiões, mas de forma análoga, as religiões também podem produzir mudanças nas camadas sociais que as compõem. Max Weber (2002a) nos mostra a proximidade e, de certa forma, a ligação profunda da religião com as classes que dela comungam, “Não obstante, em geral, podemos determinar as camadas cujo estilo de vida foram pelo menos predominante decisivos para certas religiões” (WEBER, 2002a, p. 190).

O cristianismo medieval, por exemplo, por afinidade entre relações do modelo econômico da sociedade feudal aproximava-se da classe nobre. No período o concílio de Trento, no século XVI, desenhou-se uma Igreja fechada às inovações religiosas trazidas por Lutero, marcando a transferência do eixo social que sustentava a Igreja moderna: apoia-se nos reis, enquanto os protestantes apoiarão a livre concorrência dos comerciantes⁵⁰; o a Igreja do CV-I se comprometia com a industrialização e a manutenção do trabalho fabril, condenando tenazmente as políticas socialistas. No século XX, em seu CV-II, a Igreja se redefine no tempo, assumindo mudanças e elegendo outras prioridades.⁵¹

⁵⁰ Para a aproximação dos primeiros protestantes ao capitalismo, Cf. DELUMEAU, Jean. “Nascimento e Afirmação da Reforma”. 1989. p. 291-seg.

⁵¹ É determinação da Igreja a negação da doutrina do comunismo, que é colocado lado a lado com ateísmo e liberalismo. Essa doutrina não se modificou nem mesmo após o CV-II, pois ambos os papas conciliares do CV-I e CV-II – Pio IX e João XXIII – corroboram quando condenam todas as formas de comunismo, socialismo marxismo e luta de classes. Segundo a encíclica “Qui pluribus” (erros diversos) de Pio IX, essa doutrina “[...] funesta e sobejamente contrária ao direito natural que é o comunismo, como é chamado, uma vez admitida a qual, se derrubariam completamente os direitos, os patrimônios, as propriedades e até a sociedade humana” (DENZINGER, 2007, p. 613). A condenação ao comunismo está presente em diferentes encíclicas, bulas e pareceres do Santo Ofício. Sobre a opinião de João XXIII, Ibidem, p. 3930-3931.

Essas ações práticas da Igreja ao longo dos séculos não são funções, ideologias ou reflexos das camadas sociais-chaves de seu tempo, nem foram determinadas exclusivamente em função desta ou daquela classe. A aproximação de certa classe beneficiária das ações práticas da religião, não significa que tais práticas se produziram em função delas.

A lógica da aproximação e do afastamento de camadas sociais não se dará de maneira determinista, mas sim pelo reconhecimento da *anunciação* e *promessa* por esta ou aquela camada social. Quanto mais esse binômio seja reconhecido por uma camada social, mais determinante ela será nas ações práticas e religiosas de seu grupo de fé.

Referente às mudanças ocorridas na Igreja Católica a partir do século XIX, no seu dogma tradicional até o CV-I, a *anunciação* da religião foi dada exclusivamente para o clero, representado em nível máximo pelo papa, portador da verdade de Cristo⁵²: ele seria o único portador e anunciador da verdade de salvação por possuir o monopólio do carisma de sua cátedra, como vimos anteriormente; a *promessa*, ou seja a salvação em si, teria nesse esquema como alvo toda a humanidade, sem distinção de classe sociais.⁵³

Numa configuração latino-americana, com ênfase nas reuniões da CELAM em Medellín e Puebla, a *anunciação*⁵⁴ ainda que venha através dos canais carismáticos do clero católico, ela também pode ser encontrada na vivência prática das comunidades de fieis e sua leitura contextualizada da bíblia nos “círculos bíblicos”; a *promessa* de salvação se voltará para os mais humildes, para os *pobres*,⁵⁵ responsáveis de chamar a Igreja à conversão. (CELAM, 2005, p. 550)

Essa mudança que se dá de forma mais branda na cúpula da Igreja, se mostrará mais aguda e radical quando remetida para os países com uma grande massa de despossuídos. O gérmen dessa virada de sentido para os leigos e, em especial para os mais necessitados, não fora apenas as decisões tomadas pela cúpula romana no concílio, ou em decisões formais, mas

⁵² DENZINGER, 2007, p. 613.

⁵³ No texto final do CV-II, ao contrário da divisão orgânica rígida de seu antecessor, defende um maior nível de igualdade e justiça social: “*A igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez que, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destino divinos*” Santa Sé, 2001.

⁵⁴ Os termos “anunciação” e “promessa” encontram-se na análise de Max Weber sobre as relações de grupos sociais sobre a visão de mundo religiosa, que iniciam um processo de racionalização religiosa. Cf. WEBER, 2002.

⁵⁵ Em Puebla, assim como em Medellín, a temática do pobre é muito visitada e discutida. O pobre deverá “converter a Igreja”

vividas nos meios sociais antes mesmo da racionalização⁵⁶ promovida pelos teólogos da libertação⁵⁷. As sementes da valorização da justiça social, organização popular e luta por terra e trabalho já eram lugares-comuns propostas pelas teorias marxistas, mesclando-as desde cedo aos novos rumos católicos dentro de sua nova *Ética Econômica*. Num nível muito sutil, a nova proposta da Igreja, como a valorização dos mais humildes, encontra no marxismo – mesmo que não tome consciência disso – um paralelo forte.

Não foi a primeira vez em que a Igreja redefiniu sua visão de mundo. Ainda no século XIV, São Francisco teve um papel importante para a acomodação das classes mais humildes na agenda da Igreja medieval, ao incluir o pobre na agenda de preocupações da Igreja. Ao contrário, a aproximação da instituição católica com a elite colonial no século XV fez com que o papado se enrijecesse para conseguir superar o protestantismo nascente e, dentre outras coisas, não atuar firmemente contra a escravidão de africanos (BLACKBURN, 2003, pp. 67-72). Em todos esses exemplos, foi a aproximação e a identificação da fé católica a partir das necessidades sociais de uma classe específica – na Idade Média, o apelo de um burguês em nome dos pobres; na Modernidade, a necessidade de adequação da fé junto aos colonizadores, frente à escravidão e ao massacre de nativos americanos – que definiu sua ação prática para com a sociedade, ou seja, sua ética econômica.

A mudança das ações práticas de uma religião se dá em um âmbito bastante interno, o que Max Weber chamou de *Ética Econômica das Religiões*, lugar onde uma religião específica é definida e ao mesmo tempo define suas ações práticas através de sua relação com as camadas sociais que a compõem (WEBER, 2002d, pp. 189-211, *passim*).

Tratarei da discussão weberiana acerca da *Ética Econômica* com maior propriedade na próxima seção.

⁵⁶ No caso específico do processo de racionalização efetuado pelos teólogos da libertação, refiro-me tanto à produção de material intelectual sobre verdades religiosas e dogmáticas, comum na ciência teológica, como à ação desses teólogos em desmistificar, desmágicizar a mensagem cristã, traduzindo-a em caracteres do mundo laico, como a política, a justiça social e a luta de classes. Essa passagem do discurso transcendente para o imanente será, defendo, um processo de crescente racionalização da Teologia da Libertação, assumida, depois, por diferentes esferas não obrigatoriamente religiosas, como em diferentes movimentos sociais. Mas devo incluir que, em sua essência, o CV-II já traz uma forte carga de racionalização, minimizando o alcance de um catolicismo mais encantado.

⁵⁷ Quando cito “teólogos da libertação”, refiro-me aos religiosos católicos que produziram os primeiros materiais teológicos sobre a chamada “Teologia da Libertação”, assim nomeada pelo padre Gustavo Gutiérrez. Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. 2. Petrópolis: Vozes, 1976.

2.4 A ética Econômica das Religiões

Max Weber nunca se interessou em criar um sistema de explicação fechado com sua Sociologia⁵⁸. Mas, mesmo sem a intenção de produzir uma visão esquemática, ele se debruçou na maior parte do seu tempo sobre as questões do que entendeu como um processo de racionalização ocidental. Essa racionalização, acreditava Weber, se dava quando o Ocidente deixou de lançar mão de explicações mágicas para a vida, no processo conhecido como “Desencantamento do Mundo” (PIERUCCI, 2005). Em suas pesquisas, ele privilegiou os estudos de religião, entendendo-a como uma forma genuína de racionalidade. Uma das categorias apresentadas por Weber é a “Ética Econômica”⁵⁹, que explica as influências recíprocas entre camadas sociais e as lógicas internas das religiões.

Na sua relação com o mundo, cada religião possuiria uma ética econômica própria, mutável e adaptativa. A categoria q não se esgotaria no campo da economia, mas se traduziria muito mais amplamente, como aponta Weber:

A expressão ‘ética econômica’ refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões. [...] Uma ética econômica não é uma simples ‘função’ de uma forma de organização econômica; e a recíproca também não é verdadeira, ou seja, a ética econômica não marca sem ambiguidades a forma de organização econômica. [...] a determinação religiosa da conduta na vida, porém, é também um e – note-se isso – apenas um dos elementos determinantes da ética econômica. (WEBER, 2002, pp.189-190)

As éticas econômicas, representando esses “impulsos práticos” das diferentes religiões mundiais, agiriam em relações simbióticas com as camadas sociais que fazem parte das religiões, ainda que não fossem determinadas por elas. Dessas relações desiguais nasceriam significados éticos para a compreensão do mundo.

Em certas religiões, uma dada camada social – erudita, guerreira, nobre – inicialmente conseguiria ter grande importância, dada a consonância da sua ação prática na sociedade e a ética econômica de sua religião, mas tal influência não seria obrigatoriamente perene, possibilitando que outras camadas sociais, em momento futuro, alcançasse maior consonância com a lógica interna e, assim, definisse em maior ou menor grau a ética econômica de sua religião, sendo ao mesmo tempo, influenciado por ela (WEBER, *Ibidem*, p. 190).

⁵⁸ Para a negação de um sistema fechado em Weber, Cf. FREUND, 2006.

⁵⁹ Note-se que Weber se ateve, em seus estudos, em religiões seguidoras de uma profecia ética, como o cristianismo, judaísmo, budismo, confucionismo, hinduísmo e islamismo.

A religião não seria a função, ideologia ou reflexo das camadas sociais-chave. Weber nega o jogo funcionalista apontando o papel da religião:

Nossa tese não é a de que a natureza específica da religião constitui uma simples “função” da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela represente a “ideologia” de tal camada, ou que seja um “reflexo” da situação de interesse material ideal. Pelo contrário, uma interpretação errônea mais básica do ponto de vista dessas discussões dificilmente seria possível (Ibidem, p. 191)

Weber explica que, mesmo que a ética econômica receba uma forte carga da realidade socioeconômica, ela tem sua fonte na sua origem carismática: o conteúdo de sua anunciação e promessa. Quando da mudança geracional, essa ética pode vir a se ajustar às necessidades religiosas da comunidade:

Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa. Frequentemente, a geração seguinte reinterpreta essas anunciação e promessas de modo fundamental, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa. Quando isso ocorre, então, é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às *necessidades religiosas*. Outras esferas de interesse só podem ter uma influência secundária; com frequência, porém, tal influência é muito óbvia e, por vezes, decisiva.” (WEBER, 2002, p. 191, grifo do autor)

Não devemos entender, insisto, que o eco encontrado nas éticas econômicas vindos das demandas de certas camadas sociais se traduziria em uma *determinação* dessas classes frente à lógica de suas religiões. A adesão da classe guerreira na Europa medieval, por exemplo, não significaria que o cristianismo medieval construiu sua ética por ou para essa classe. Weber critica a visão funcionalista:

De várias formas, as pessoas buscam interpretar a ligação entre a ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge como simples ‘função’ da segunda. Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico [...] bem como no sentido exclusivamente psicológico.” (Ibidem, p. 191)

A anunciação da salvação feita pelo clero de um catolicismo romano generalista – composto por uma classe social que não mais se preocupa com dificuldades financeiras – deixa sem resposta ou uma explicação convincente do porquê da desigualdade social tão premente nos países pobres e dependentes do capitalismo. O fosso entre pobres e ricos, denunciados nos escritos de Karl Marx e nos autores por ele influenciados, não consegue ser explicado a contento pela Doutrina Social da Igreja, promulgada ainda no final do Século XIX pelo papa Leão XIII, como veremos, baseada na habilidade natural da humanidade em ser caridosa com os mais humildes. A promessa de salvação de todos aparentemente não contempla os mais pobres, já que não se compromete com o fim da pobreza.

Esse questionamento do porquê da desigualdade social, feito tanto por religiosos como por leigos, dentro da Igreja assim como nas universidades, teve o poder de, em uma parte significativa da Igreja assim como dos movimentos sociais não religiosos e populares, modificar tanto a ética essencial da anunciação e promessa tradicional do catolicismo romano como produzir uma nova visão de mundo, invertendo até mesmo as considerações oficiais da Santa Sé.

Essas demandas sociais somadas a questões religiosas exigem uma explicação do sofrimento dos pobres. Essa teodiceia⁶⁰ terá que ser diferente daquela católica tradicional, onde o sofrimento é decorrente do pecado original – abordada mais detalhadamente adiante. O sofrimento dos pobres é decorrência dos pecados da sociedade, colocando o pobre como vítima do mal, ao invés de seu perpetrador. A desigualdade não faria parte do plano de Deus para seus filhos. Esse processo de uma nova teodiceia que, repito, não afetou a todos na Igreja, pode ser considerado como um processo de racionalização, ocorrido de formas diferentes em outras religiões, como diz Weber:

A necessidade de uma interpretação ética do “significado” da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalização das concepções do mundo. À medida que os reflexos religiosos e éticos sobre o mundo se foram tornando cada vez mais racionalizados e primitivos, e as noções mágicas foram eliminadas, a teodiceia do sofrimento encontrou dificuldades crescentes. Era demasiado frequente o sofrimento individualmente “imerecido”; não eram os homens “bons”, mas só os “maus” que venciam – mesmo quando a vitória era medida pelos padrões da camada dominante, e não pela “moral dos escravos.” (WEBER, 2002, p.194)

Nem o capitalismo nem a teoria do galardão prometido no céu para os pobres seria suficiente para convencer as massas de trabalhadores pobres no século XX, localizados principalmente nos países do chamado “Terceiro Mundo”⁶¹, de sua situação como algo certo. Para tanto seria necessária uma explicação para o sofrimento. Os sofrendores, então, tornam-se os “bons”, enquanto os afortunados seriam necessariamente “maus”. Isso é uma forma conhecida das ideias socialistas, que coloca o camponês/operário como portador do verdadeiro valor do trabalho e o senhor/burguês, como um inimigo. Essa ótica será

⁶⁰ “Teodiceia” é, segundo Weber, a explicação religiosa para a existência do mal em um mundo criado por Deus. Cf. WEBER, 2002, p. 191.

⁶¹ Dentre diversas significações, a expressão “Terceiro Mundo”, aqui utilizada se refere aos países pobres e de economia capitalista, assim definido: “O Terceiro Mundo: Terceiro porque não é nem o mundo que o capitalismo criou com base na livre empresa e na democracia parlamentar [*Primeiro Mundo*], nem aquele outro construído a partir do marxismo-leninismo [*Segundo Mundo*], nos seus métodos, estilos de vida e de governo.” FGV. 2006, p. 1225. Entendem-se como membros do Terceiro Mundo os países latino-americanos, africanos e asiáticos, majoritariamente dependentes da produção tecnológica dos países do Primeiro Mundo.

visivelmente contrastante com os ensinamentos católicos tradicionais até então, mas se encaixarão como uma luva nas críticas do CL contra as injustiças sofridas pelos mais pobres.

A Igreja será herdada pelos mais pobres – pelo menos em tese, ou seja, na tese liberacionista. Essa nova ética modifica os sinais definidores da situação de classe naturais no século XIX, onde a fortuna era sinônimo de bênçãos, dada por Deus para auxiliar os mais pobres⁶²: aos oprimidos cabe uma tarefa dada por Deus àqueles realmente dignos de salvação, os pobres. Essa missão não se esgota nos céus, mas na distribuição de justiça social na Terra. As classes desafortunadas “Transferem esse valor [negativo] para algo que está além delas, para uma ‘tarefa’ que lhes foi atribuída por Deus” (WEBER, 2002, p. 195). Essa missão não transformará o sofrimento em algo positivo em si mesmo, já que ele é sempre colocado como algo ruim, mas os que sofrem deixam de ser simplesmente desafortunados, passando para a categoria de novos profetas.⁶³ E será como profetas que eles reivindicarão a justiça de Deus na sociedade de classes, adotando o léxico marxista no CL.

É a partir da mudança da ética do sofrimento e da incompatibilidade existente entre o discurso oficial da Igreja e a realidade social de certos países, que um processo de racionalização começa a ocorrer, esse processo se encaminhará em direção à renovação do discurso católico com o Vaticano II e possibilitará na produção intelectual feita por religiosos já engajados nas questões sociais de seus países, como os “padres operários”, na França, (LÖWY, 2007, p.415) e os teólogos por eles influenciados, como Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, como veremos mais adiante. O CL será então uma forma de catolicismo contestatório mas nada sem a tutela de um aparato teórico feito pelos religiosos da Igreja, o que será feito mais adiante na TL.

O CL se beneficia não apenas do momento positivo vivido pelos movimentos contestatórios de esquerda no mundo dos anos iniciais da Guerra Fria, mas também pela *afinidade eletiva*⁶⁴ surgida entre aquela ética econômica e a camada social dos mais pobres. Eles serão o pivô de todo o aparato conceitual do CL, e, após o CV-II, serão a camada social definidora das políticas macro da Igreja, como a “opção preferencial pelos mais pobres”. Isso não significará, ainda seguindo o raciocínio de Weber, que a Igreja abrirá mão dos ricos e poderosos ou se afastará dos aparatos de poder político, mas sim que, como acontece na esfera

⁶² Sobre a concepção da condição dos pobres para a Igreja até o século XIX, Cf. AZZI & GRIJP, p. 21.

⁶³ Não se deve confundir o termo “profeta” usada aqui com o tipo ideal weberiano de mesmo nome. Aqui, o termo se refere aos profetas bíblicos, como Abraão e Moisés.

⁶⁴ O conceito de *Afinidade Eletiva* será desdobrado com mais detalhes adiante. Para a definição do conceito, Cf. Löwy, 2014.

religiosa, uma camada social definirá, por algum momento, as ações majoritárias daquela religião a qual faz parte, ainda que não monopolizando suas estruturas e, ao mesmo tempo que a influencie, sendo também influenciada por ela, parafraseando Weber: “a influência de uma camada [social] jamais é exclusiva.” (Ibidem, p. 190).

Assim como o CL nasceu de uma favorável composição de fatores sócio-históricos: CV-II; bispos dispostos à abertura da Igreja à Modernidade; enorme número de pobres nas grandes cidades; políticas de esquerda como resistência às ditaduras latino-americanas, o desbotar das suas propostas nos anos de 1990 se dará pelos mesmos motivos, ainda que com sinais opostos: derrocada dos ideais de esquerda; crescimento do individualismo; enfraquecimento dos movimentos de massa; aumento do poder de compra; endurecimento do clero católico através do papa João Paulo II. A ética econômica do CL (e as teorias teológicas da TL, principalmente fragilizadas por uma nova formação do clero católico conservador, representado pelo papa João Paulo II) não poderá ser como antes em um ambiente em que a sua lógica, assim como as camadas sociais que dela se definem, tenham deixado de existir como tal. Essa mudança nas relações privilegiadas entre a camada de pobres e a ética econômica do catolicismo se redefinirá.

2.5 Viés histórico do Cristianismo de Libertação

Muitos autores produziram trabalhos sobre a TL, como John Burdick (1998), Marcelo Camurça (2007), André Corten (1996), Marjo De Theije (2002); Lesbaupin (2009), Löwy (1991, 2000, 2007), Cecília Mariz (1994) e Carlos Alberto Steil (2003), dentre outros. Não se deve traçar as raízes da TL apenas nos movimentos das CEBs ou nos escritos de seus representantes eruditos,⁶⁵ como Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, na década de 1970. Como vimos anteriormente, em sua forma incipiente, o CL, nasceu ainda em finais dos anos de 1950 com a politização de sacerdotes e leigos nas ações da ACE no Brasil.

⁶⁵ Para a anterioridade das CEBs como ações práticas no pós-CV-II, me apoio no trecho de Löwy: “Essa base militante da Igreja inclui também, **a partir do fim dos anos 1960**, uma nova força, com um peso decisivo: as Comunidades Eclesiais de base (CEBs), impulsionadas por padres e religioso(a)s próximos ao cristianismo de libertação.” Grifos meus. Se levarmos em consideração a questão das datas, a TL só surgirá nos anos de 1970, sendo assim, posteriores às CEBs.

Essa politização é de herança anterior, ocorrida nos católicos franceses⁶⁶, conhecidos como “padres-operários” que, a contragosto do papado de Pio XI, que já nos anos de 1940 apontaram para uma crise na Igreja, que, segundo José Comblin, “tratava-se da estrutura clerical, por um lado e da doutrina teológica tradicional, por outro” (COMBLIN, 2001, p. 25). Essa crítica, ainda segundo Comblin, se dava pelo endurecimento do clero católico frente às questões da Modernidade, combatida ainda no século XIX por papas como Pio IX e Pio X, fazendo nascer dois setores na Igreja: “o setor social-político no qual se pode inovar, dialogar com o mundo moderno e propor novos conceitos, e o setor teológico-dogmático em que não se pode sem inovar, nem dialogar, nem propor conceitos novos.”⁶⁷ (COMBLIN, 2001, p. 23).

Se, no âmbito latino-americano, havia essa conjunção entre mudança no meio da Igreja e uma nova ordem de esquerda triunfante, no Brasil, a aproximação entre o catolicismo e os ideais de esquerda se dão em confluência com as ideias daqueles padres-operários, muito conhecidos pelos jovens do clero no país. O marxismo foi apresentado a muitos cristãos, segundo Löwy (Ibidem, p. 416) através das obras do padre jesuíta francês Jean-Yves Calvez, como “O pensamento de Karl Marx”, publicado em língua portuguesa em Portugal no ano de 1959.

É um desafio entender com profundidade os motivos do sucesso do CL no Brasil, dado ao seu histórico inegável de conservadorismo por parte do seu clero, que, além de conservador, era militante, como por exemplo o posicionamento do arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Leme. No âmbito mais amplo, compreendendo o movimento do CL no viés latino americano, Löwy enxerga que esse sucesso como não se daria de forma vertical de baixo para cima, mas da periferia para o centro da instituição:

[...] o processo de radicalização da cultura católica latino americana, que vai desembocar na Teologia da Libertação, não parte da cúpula da Igreja para irrigar suas bases, como parecem sugerir as análises funcionalistas sobre a pesquisa de influência pela hierarquia, nem da base para a cúpula, como propõem certas interpretações ‘populistas’, mas *da periferia para o centro.*” (LÖWY, 1991, p. 34, grifo do autor)

⁶⁶ A recepção, meditação e ampliação das ideias francesas que influenciaram a Igreja liberacionista se deram majoritariamente pela ação da JUC brasileira, de longe a célula da ACE mais politizada à esquerda. Os nomes mais influentes do pensamento francês no Brasil foram as análises marxistas de Jean-Yves Calvez; o socialismo “personalista” de Emanuel Mounier e do padre Lebret e outros como Thomas Cardonel. Para a influência da cultura marxista religiosa francesa sobre os teólogos brasileiros, Cf. LÖWY, 2000, pp. 177-256.

⁶⁷ É nessa dicotomia que pretendo situar os termos “progressista” e “conservador”, sendo o primeiro baseado na possibilidade de diálogo, inovação e aceitação da política como parte da vida religiosa, sendo o segundo o seu oposto, apegado principalmente ao viés dogmático e teológico da religião.

A compreensão desse enraizamento do CL em esferas importantes do clero do Brasil também pode ser compreendida se entendermos a pluralidade e a plasticidade do catolicismo no país, segundo Teixeira,

São malhas diversificadas de um catolicismo, ou poder-se-ia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo “santorial”, um catolicismo “erudito ou oficial”, um catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela inserção de um “regime forte de intensidade religiosa” (CEBs e RCC) e um emergente catolicismo midiático. Não se trata de realidades estanques e cristalizadas, mas inserem-se num quadro geral marcado por relações de comunicação de proximidades e distanciamentos. (TEIXEIRA, 2009, p. 19-20)

Essas “malhas” de catolicismo mostram, ao mesmo tempo, uma força e uma fraqueza dessa confissão no país. Como força, posso apontar a oportuna plasticidade de oferta de um catolicismo diferente para diversos tipos de público, alcançando e, principalmente competindo com outras denominações cristãs. Essa plasticidade garante uma maior adequação aos desafios de uma modernidade cada vez mais individualizante e possuidora de valores que mudam com grande rapidez. Já a fraqueza se traduziria na impossibilidade de uma organização central que elaboraria uma agenda unificada para os mesmos desafios da Segunda Modernidade. Com a multiplicidade das malhas de catolicismo, não se pode construir um bordado elaborado do centro para a periferia, já que cada catolicismo possui seus próprios interesses e enfrentam a realidade social de uma forma. Defendo que Ainda que o catolicismo possua uma invejável organização hierárquica de poder, ela não possui uma coordenação *de facto* sobre todos os tipos de catolicismo, fazendo com que mais católicos deixem de sê-lo. A malha se torna cada dia mais frouxa de sentido, oferecendo sentidos demais: catolicismo com apelo ao culto dos santos; catolicismo celebrativo pentecostal; militância política nas CEBs...

A multiplicidade de sentido também está presente nas confissões protestantes, dado o grande número das diferentes igrejas neopentecostais. Mas, ao contrário da Igreja Católica, os novos núcleos de igrejas – que às vezes não passam de garagens com cadeiras plásticas e um púlpito improvisado – são autônomos como instituições de salvação, não precisam se enquadrar num todo maior e regulador. O catolicismo, ainda que múltiplo, está preso na corrente da hierarquia da Igreja, detentora do carisma que insufla as velas de suas malhas diversas.

Dessa forma, o CL se aproveitaria dos espaços de manobra existentes no catolicismo brasileiro, tornando-se mais uma oferta entre outras para os fiéis católicos.

O catolicismo oficial, representado pela tentativa de aproximação da mensagem católica pregada no Brasil com a da Santa Sé de Roma, se ajustava muito bem aos meios

políticos povoados pelos governantes e das classes possuidoras, que teriam como maior dever a prática da caridade, desde a colonização do país, como vimos no exemplo do Cardeal Leme e a sua tentativa de romanização do Estado.

Como vimos anteriormente, o exercício da caridade – no sentido de assistência social – era parte importante da ideologia do catolicismo oficial até o CV-II (1962-1965)⁶⁸. Esse credo se encaixava em um todo maior: a natureza da desigualdade entre os homens como decorrência unicamente do pecado original. O discurso conservador descartava qualquer realidade socioeconômica para as questões sociais da pobreza, explicando de forma orgânica a existência de pobres e ricos, possuidores de papéis criados pelo próprio Deus, os quais manteriam a ordem no mundo.

A concepção de que o pecado era a causa geradora de desigualdade entre os homens prevalece como a visão predominante entre os cristãos [...]. O primeiro pecado fora cometido miticamente por Adão e Eva, e, em consequências dele, a existência na Terra passou a ser marcada por uma divisão entre pobres e ricos, tornando a desigualdade social a condição normal da vida humana. [...] aos ricos caberia a obrigação de minorar os sofrimentos dos necessitados através da caridade; aos pobres, por seu turno, deviam aceitar, com paciência, a condição de vida que lhes foi reservada. Após a morte, no paraíso, seria restabelecida a igualdade social entre aqueles que fossem fiéis aos preceitos da caridade e da resignação cristã. (AZZI & GRIJP, 2008, p. 21)

A desigualdade social era uma questão de dogma, baseado na desigualdade natural do gênero humano, mantida por Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum*, base da Doutrina Social da Igreja. Essa visão sobrenatural seria uma das principais críticas do CL, que, como vimos, recebeu influências contestatórias presentes numa época propícia para a contestação social, principalmente pelos marxismos. Ele tratará, pelo menos no seu viés intelectual, representada pelos seus teóricos religiosos na TL, duas críticas características: a negação da natureza da desigualdade social como algo decidido por Deus e a afirmação de que o papel dos clérigos é o serviço aos seus rebanhos. Na obra de Leonardo Boff (1981) as duas premissas invertem por completo as características do catolicismo oficial, inserindo uma dúvida profunda sobre o que se definia como a real anunciação e promessa do catolicismo: a ordem da salvação vem de baixo para cima, do mais pobre, para quem a Igreja deve priorizar; o Cristo se revela nos humildes, que não são pobres graças ao pecado original, mas às mazelas da sociedade, são a imagem do Cristo sofredor, “Povo de Deus”. Tais afirmações se aproximam umbilicalmente das teorias marxistas, colocando o pobre no lugar de agente na sua própria salvação.

Teremos importantes ações de padres, freis e bispos em diversos lugares do Brasil, como a aplicação do método do padre holandês Josef-Leon Cardijn, coordenador da

⁶⁸ Não quero dizer que o CV-II tenha abolido a caridade como gesto de bondade cristã, mas que, a partir dele, a causa da pobreza e a desigualdade passam a ser motivo de críticas.

Juventude Operária Católica de Bruxelas, conhecido como “Ver-Julgar-Agir” (SOARES *et al*, 2002, p. 5). O método seria prontamente aceito como parte da metodologia da Igreja pelo papa João XXIII, que o incluiria na encíclica *Mater et Magistra*, em 1961.⁶⁹ Esse método estará presente principalmente nas ações da Pastoral da Juventude e será a base de questionamento utilizado nos encontros episcopais latino-americanos – exceto o de Santo Domingo, em 1992 (MELO, 2008, p. 31)

É dessa herança que se formarão, na América Latina, teólogos que darão continuidade a uma brecha aberta pelo CV- II e pelos encontros de Medellín e Puebla, onde a Igreja volta a debater sobre a aceitação de valores laicos e a aproximação diferenciada com os povos católicos no mundo, além de garantir uma cômoda liberdade – limitada – ao clero latino-americano.

2.5.1 O Caminhar da Igreja popular: os Anos da ditadura

Como foi discutido até aqui, sabemos que a Igreja Católica não pode ser entendida como um bloco uniforme no sentido ideológico. Dentro da instituição produzem-se diferentes opiniões e promovem-se ações diversas por partes de seus membros. O período da ditadura militar brasileira – 1964 a 1985 – não foi exceção: o clero católico esboçou opiniões e ações diferentes em relação à ocupação militar no país.

A CNBB irá se comportar de maneiras diversas ao longo do período militar: desde uma inicial concordância até a crítica aberta de bispos progressistas. Ainda que os religiosos

⁶⁹ A Encíclica apresenta da seguinte forma o método de Cardijn:

“235. Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: ‘ver, julgar e agir’.

236. Convém, hoje mais que nunca, convidar com frequência os jovens a refletir sobre estes três momentos e a realizá-los praticamente, na medida do possível. Deste modo, os conhecimentos adquiridos e assimilados não ficarão, neles, em estado de ideias abstratas, mas torná-los-ão capazes de traduzir na prática os princípios e as diretrizes sociais.

237. Nas aplicações destes, podem surgir divergências mesmo entre católicos retos e sinceros. Quando isto suceder, não falem a consideração, o respeito mútuo e a boa vontade em descobrir os pontos onde existe acordo, a fim de se conseguir uma ação oportuna e eficaz. Não nos percamos em discussões intermináveis; e, sob o pretexto de conseguirmos o ótimo, não deixemos de realizar o bom que é possível, e portanto, obrigatório.” Cf. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html . Sítio visitado em 05 de fevereiro de 2015.

conservadores da instituição não viessem a contrariar frontalmente o governo militar, ainda assim defenderam a instituição da Igreja quando esta foi violada pelos militares.

Será nesse período conturbado que as CEBs alcançaram uma enorme importância na defesa dos direitos humanos e no combate pela justiça social, dada a impossibilidade das pessoas de contar com outras instituições para exposição de ideias. O crescimento das CEBs, produzirá o substrato para a assimilação e disseminação de uma nova forma de catolicismo.

A posição da Igreja frente à ditadura militar se deu de forma diferente, dependendo da região ou do controle dos líderes da CNBB, fossem progressistas, fossem conservadores.

Inicialmente, a CNBB se alinhou com – e até mesmo parabenizou o – Exército na tomada de poder no Brasil em 1º de abril de 1964 num manifesto datado de 03 de abril daquele ano (MAINWARING, 2003, p. 102). Essa expressão de apoio se deu através dos bispos da CNBB que, nesse momento, contava com uma forte representação de membros conservadores, com a saída de Dom Helder Câmara da secretaria geral da instituição, substituído pelo conservador Dom José Gonçalves. Foi sob essa coordenação que, em 1966, a JUC sofreu as sanções eclesiais dada a sua postura esquerdista. (Ibidem, p. 104)

Esse arranjo de forças conservadoras na CNBB se daria de 1964 até 1968, quando certos bispos se mostrariam contrários às formas de atuação repressiva dos governos militares, abrindo um flanco de críticas que não passariam necessariamente pela CNBB, mas pelas regiões por eles coordenadas. As regiões mais críticas a respeito da truculência do regime militar foram a região norte e nordeste e, mais tarde, a arquidiocese de São Paulo.

Foi a partir de 1968, com o endurecimento da política ditatorial através do AI5, que os embates entre os ideais católicos com ênfase no respeito de direitos humanos e o projeto de desenvolvimento capitalista do governo causaram grandes transtornos nas dioceses assistidas pelos bispos progressistas. Dentre os mais importantes bispos no combate dos abusos das forças de repressão do governo na região Norte estão “Dom José Maritano (Macapá), Dom Estêvão Cardoso (Marabá) e (depois de 1971) Dom Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia) (MAINWARING, 2007, p. 108). Já no Nordeste, Dom Helder Câmara, bispo de Olinda e Recife granjeou a inimizade dos militares em um histórico de perseguições por parte dos militares e de denúncias de tortura por parte de Câmara.

Esses bispos enfrentaram situações de extrema perseguição para eles mesmos e, mais comumente, para seus padres e agentes de pastorais leigos: sequestros, violência policial, tortura e morte. Ainda que oprimidos pelas forças de segurança, foram capazes de editar, em 1973, documentos importantes denunciando para todo o país a realidade cruel enfrentada em suas dioceses e regiões.

As regiões norte e nordeste eram as mais passíveis de conflitos sociais devido ao plano do governo em levar o “desenvolvimento” capitalista a essas regiões. Esse desenvolvimento nada mais era que a tomada de terras de proprietários sem títulos, posseiros e redistribuir as terras para o agronegócio e grandes indústrias privadas. O instrumento de repressão, que contava não só com as forças da polícia e do exército também contava com exércitos particulares de fazendeiros e industriais, como apontou Mainwaring:

De acordo com a descrição de Dom Pedro [Casaldáliga], a violência e a repressão eram onipresentes em São Félix [do Araguaia]. Uma grande empresa incendiara casas e edifícios públicos de um vilarejo de 500 pessoas. Os fazendeiros haviam contratado dois pistoleiros para assassinar um padre da região, mas os pistoleiros, ao invés disso, denunciaram a empresa, fugindo da região. [...] exércitos particulares impediam que os empregados abandonassem o trabalho daquelas empresas e a polícia local aterrorizava os camponeses. (MAINWARING, 2004, p. 108)

Não restava nenhum canal aberto ao apelo dos camponeses contra a extinção de seus direitos, cabendo à Igreja, a única instituição ainda possuidora de status junto às elites políticas, o papel de divulgador desses problemas.

Acontece que, para os círculos conservadores esse papel não era da Igreja, o mesmo pensava o governo, que reprimia cada vez mais tanto os leigos como o clero. Essa repressão crescente, intensificada pelo Ato Institucional nº 5 (AI-5)⁷⁰ iniciou uma crescente inimizade e mútua rusga entre o governo e a Igreja, que piorava a cada ato de violência e a cada denúncia de bispos contra o regime.

O mesmo processo se deu em São Paulo, com a chegada do bispo progressista Dom Paulo Evaristo Arns à frente da arquidiocese. Assim como os bispos do Norte e do Nordeste, Arns não só denunciou os atos da repressão como organizou movimentos para proteger os direitos humanos como a Comissão de Justiça e Paz.

Até o fim do regime militar, em 1985, a Igreja se relacionou de forma ambígua com o governo, que, de forma sutil a partir de 1970, passaram a negociar. Mesmo com a liderança de Dom Paulo Arns ou as denúncias dos bispos do norte-nordeste ou com a movimentação de Dom Adriano Hypólito, Dom Waldir Calheiros e Dom Mauro Morelli no Rio de Janeiro, setores conservadores e as alas moderadas não terão problemas em conviver com a ditadura.

O afastamento entre a igreja e o poder não estava sendo bem aceito por nenhum dos lados, que, ainda assim, insistiam em não ceder. O quadro passa a mudar quando membros da Igreja decidem fazer uma ponte com representantes do governo através de reuniões

⁷⁰ O Ato Institucional nº 5, de dezembro de 1968, decretava o fim do *habeas corpus* além de cassar todas as liberdades individuais e políticas em nome da “segurança nacional”. Esse decreto abriu espaço para todas as violações de direitos no país, permitindo prisões arbitrárias e a impossibilidade de plena defesa dos acusados de crimes pelas forças do governo.

conhecidas como “Bipartite”, ocorridas no Rio de Janeiro a partir de 1970 (SERBIN, 2001). Mesmo com a Bipartite – que não era conhecida por todos – em andamento as violações dos direitos humanos, assassinatos e sequestros não se encerraram.

Será nesse período conturbado na Igreja que alguns teólogos se debruçarão sobre as questões tidas como importantes no seu tempo. Lançam mão de uma teologia marcada pelo combate à desigualdade e à valorização do pobre. Eles seguirão caminhos de formação intelectual análogos aos da JUC e JOC, optando pela explicação marxista para os problemas de seu tempo. Nascerá a Teologia da Libertação.

2.6 A Teologia da Libertação

Os teólogos da Libertação⁷¹ se esforçaram em canalizar as questões de seu tempo, onde eles próprios estavam engajados⁷² para a produção científica teológica. Essa apropriação teórica dos ideais vividos na Igreja do CV-II. Um exemplo de produção da TL é a nova Ecclesiogênese de Leonardo Boff, produzida nos anos de 1970 em “Ecclesiogênese” em 1971 e “A Fé na Periferia do Mundo”, lançado em 1978 e nos anos 1980 em “Igreja Carisma e Poder” no ano de 1981 e “E a Igreja se Fez Povo” em 1986 alicerces teóricos da TL no Brasil.

A Ecclesiogênese, “nascimento da Eclésia” ou da “Igreja” de Leonardo Boff é um trabalho que não está localizado em um único lugar, mas se alonga por diferentes publicações suas como apontado anteriormente, ainda que aqui eu venha abordar sua análise pontual feita no seu livro “Igreja, Carisma e Poder”, de 1981 (BOFF, 1981). Boff pretendeu redesenhar a natureza da Igreja face aos problemas sociais concretos enfrentados pelos povos mais pobres, como os cidadãos do Terceiro Mundo. É uma crítica teológica ácida à própria instituição do clero politicamente hegemônicos e o modelo de Igreja até então entendido como correto: a Igreja como única forma de adentrar ao Reino de Deus, este eternizado num mundo externo à experiência concreta da vida na Terra. Boff, então, descreve a realidade sócio teológica como a relação Reino-Mundo-Igreja:

⁷¹ Os “Teólogos da Libertação” não compreendiam – ou compreendem – um único grupo de pessoas, ainda que alguns nomes sejam mais referenciais do que outros. Os brasileiros mais conhecidos são os irmãos Leonardo e Clodovis Boff; os freis dominicanos Betto e Ivo Lesbaupin; Estrangeiros como Hugo Assmann, incluindo o peruano Gustavo Gutiérrez. Somam-se a eles outros nomes como Luigi Bordin, ex-professor de filosofia da UFRJ-IFCS; o teólogo Jung Mo Sung e Luiz Gonzaga de Souza Lima, dentre outros.

⁷² Não devemos considerar que os teólogos liberacionistas se localizavam alheios às mudanças no catolicismo na América Latina. Um exemplo é a atuação de Frei Betto na JEC, nos anos de 1960. Cf. CAMURÇA, 2007.

A Igreja não pode ser entendida nela mesma, pois está a serviço de realidades que a transcendem, o Reino e o Mundo. [...] O *Reino* – categoria empregada por Jesus para expressar *sua ipsissima intentio* – constitui a utopia realizada no mundo (escatologia). [...] o Reino perfaz a salvação em seu estado terminal. O *mundo* é o lugar de realização histórica do Reino. [...] A *Igreja* é aquela parte do mundo que, na força do Espírito, acolheu o Reino de forma explícita na pessoa de Jesus Cristo [...]. Uma Igreja centrada sobre si mesma e não articulada com o Reino e com o mundo faz parecer uma imagem eclesial autossuficiente, triunfalista, sociedade perfeita que duplica as funções que, normalmente, competem ao Estado ou à sociedade civil, não reconhecendo a autonomia relativa do secular e a validade do discurso da racionalidade. (BOFF, 1981, p. 16-17, grifo do autor)

Boff critica o modelo de igreja *Mater et Magistra* – “mãe e mestra” – utilizado por séculos, principalmente em sua atuação nos países colonizados e explorados pelos europeus. Essa é a igreja do “antigo pacto colonial” (BOFF, *Ibidem*, p. 18), que explica a atuação da igreja para com os pobres como uma opção de caridade donativa, sem qualquer possibilidade de reciprocidade e identificação *no* pobre.

O teor marxista é visível em diferentes pontos do livro, a partir da sua lógica interna – o chamado das classes oprimidas e a democratização do serviço religioso na construção de uma nova Igreja, nascida de baixo pra cima, do povo para o clero:

Há uma nova distribuição do poder na comunidade [Eclesial de Base], muito mais participado, evitando-se toda a centralização e dominação a partir do centro de poder. A unidade fé-vida, Evangelho-libertação se dá concretamente sem o artifício de difíceis mediações institucionais; propicia-se o surgimento de uma rica sacramentalidade eclesial (a Igreja toda como um sacramento), com forte criatividade nas celebrações, com um sentido profundo do sagrado, próprio do povo. Está em curso uma verdadeira Eclesiogênese, a igreja nascendo da fé dos pobres. (*Ibidem*, p. 25)

Essas críticas eram contundentes e muito sérias, principalmente quando tentavam relativizar o poder central do clero como lugar privilegiado da Revelação de Deus para a comunidade. O autor deixa essa posição explícita no trecho: “A Hierarquia é de mero serviço interno e não constituição de extratos ontológicos que abrem o caminho para divisões internas ao corpo eclesial e de verdadeiras classes de cristãos (sentido analítico) (*Ibidem*, p. 27).

Assim a base da verdadeira Igreja, defendida por Boff e pela TL é o *pobre*. Ele será definido como o princípio teológico de onde a TL constrói sua verdade. A escolha do pobre como pivô da salvação seguiu um caminho de longas discussões dentro do clero romano e latino americano, como veremos a seguir. Mas não se pode confundir a categoria “Pobre” com a categoria “Povo” ou, “Povo de Deus, sendo a segunda uma abstração mais refinada que a primeira.

Muitas músicas foram feitas, a partir da década de 1970, quando o discurso escrito da TL já se fazia ouvir no Brasil, colocando o povo e o pobre como prioritários no plano de Deus:

“*O Povo de Deus*”, de Nely da Silva Barros, sempre cantada nas procissões da Semana Santa dizia:

“O povo de Deus, no deserto andava,
 Mas na sua frente, alguém caminhava,
 O povo de Deus *era rico de nada*,
 Só tinha a esperança e o pó da estrada.
 Também sou teu povo Senhor
 Estou nessa estrada,
 Perdoa se às vezes não creio em mais nada”

O canto de entrada homônimo da Campanha da Fraternidade “*Onde Moras*”, de 1993:

“Deus amigo, bem conheces a dureza do penar,
 De quem vive procurando uma casa pra morar’
 Sorte igual teve o seu filho sem poder nascer num lar’
 Só na gruta escura e fria encontrou enfim lugar”

Um canto emblemático é o “Pai Nosso dos Mártires”⁷³ de Zé Vicente, que mostra de forma descortinada a relação entre Deus e os pobres e marginalizados, tanto nível econômico quanto nas questões sociais.

“Pai Nosso dos pobres marginalizados
 Pai Nosso dos mártires, dos torturados
 Seu nome é santificado naqueles que morrem
 Defendendo a vida
 Seu nome é glorificado quando a justiça
 É nossa medida
 Seu reino é de liberdade, de fraternidade paz e comunhão
 Maldita toda violência que devora a vida pela repressão [...]
 Protege-nos da crueldade,
 Do esquadrão da morte
 Dos prevalecidos
 Pai Nosso, revolucionário
Parceiro dos pobres
Deus dos oprimidos”⁷⁴

⁷³ Infelizmente não foi possível encontrar a discografia completa de Zé Vicente e Padre Zezinho.

⁷⁴ Grifo meu.

Não haveria aqui espaço para citações de todas as músicas cantadas pelos católicos da TL, mas o Pai Nosso dos Mártires é um resumo oportuno para que possamos entender a necessidade do sofrimento do pobre como pedra angular para a TL.

A eleição do pobre para o lugar central da atuação salvífica da Igreja não é uma criação da TL e seus teóricos, mas já apontava no horizonte da Igreja como uma ação necessária nos anos prévios do CV- II, nas palavras do papa João XXIII: “A Igreja se apresenta tal como quer ser: a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres” (MELO, 2008, p. 24). As constituições *Lumens gentium* e *Gaudium et spes*, partes do Concílio, ainda que não elejam o pobre como possuindo o lugar central da ação da Igreja, apresenta uma proximidade entre a pobreza e a manifestação de Deus na Terra.

Mas foi apenas nos desdobramentos do CV-II, ocorridos nas reuniões da CELAM em 1968 na cidade de Medellín, na Colômbia e, mais especificamente em Puebla no México, em 1979, que a máxima da “opção preferencial pelos pobres” passa a ser uma verdade oficial: “Afirmamos a necessidade de conversão de toda a igreja para a opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação” (CELAM, 2005, p.547).

Mas é possível que não atentemos para as diferenças entre as categorias de “povo” e “pobre” utilizados pelos teólogos da libertação. Para teólogos como Leonardo Boff, essas categorias, ainda que congruentes, desde muito cedo apresentaram-se de forma especificada em seus escritos teóricos. Enquanto “Pobre” traz consigo a ideia de pessoas negativamente privilegiadas e sofredoras de opressão econômica e social, enquanto “Povo”, o autor suscita a tomada de consciência por parte dos pobres, que se reúnem em nome do projeto divino (BOFF, 1991, 39). É a passagem do lugar ocupado pela passividade para o de agente de seu próprio destino.

2.6.1 Marxismo e Cristianismo

Mas por que o marxismo? Essa pode ser a questão principal para compreender os teólogos da Libertação e as práticas das CEBs a partir dos anos de 1970. Essa união entre o pensamento marxista e o catolicismo não se iniciou com os *founding fathers* da TL, como pudemos observar, mas estava presente nas ideologias políticas da América Latina desde os anos de 1950.

O marxismo se manifesta não apenas nas teorias religiosas das CEBs e dos seus teólogos, mas se faz presente em boa parte de grupos de reivindicação de direitos sociais:

No início dos anos 60, uma espécie de substrato geral propagou-se por toda parte, indo do movimento feminista às formas de partido único do Terceiro Mundo, passando pelas categorias do Estado providência. Esse estrato empresta categorias do marxismo, mas não segue nem os textos de Marx, nem a ortodoxia dos países do 'socialismo real'. Este substrato, presente naquilo que chamamos os 'outros marxismos reais', está presente também na teologia da libertação. (CORTEN, 1996, p.26)

Mas é Michael Löwy que nos oferece uma chave de compreensão mais estrutural e útil para nossa análise da presença das ideias marxistas tanto nos movimentos leigos dos anos de 1960 quanto da codificação teológica dos liberacionistas dos anos 1970. Löwy utiliza o conceito de *afinidade eletiva* – termo weberiano, inspirado pelo escritor alemão Goethe – para explicar a umbilical conexão entre os militantes progressistas da Igreja dos anos de 1960 e os teólogos da libertação com os pensamentos marxistas.

O conceito de Afinidade Eletiva é proposto por Weber, inicialmente na *Ética Protestante*, na explicação da íntima relação entre o capitalismo e a confissão religiosa protestante (LÖWY, 2014, p. 63, *passim*), nas palavras de Löwy,

Um conceito que pode demonstrar ser esclarecedor nesse tipo de análise é aquele, já mencionado, usado por Max Weber para estudar o relacionamento recíproco entre formas religiosas e *ethos* econômico: a afinidade eletiva [Wahlverwandtschaft]. Com base em certas analogias, certas afinidades, certas correspondências, duas estruturas culturais podem – em determinadas circunstâncias históricas – entrar em um relacionamento de atração, de escolha, de seleção mútua. Esse não é um processo unilateral de influência e sim uma interação dialética e dinâmica que, em alguns casos, pode levar à simbiose ou mesmo à fusão. (LÖWY, 2000, pp. 115-116)

A afinidade existente entre as urgências sociais latino-americanas e a crítica marxista se tornava natural para os católicos liberacionistas. Parafraseando resumidamente exposto por Löwy (LÖWY, 2000, p. 116-17), as coincidências seriam, principalmente:

- 1) Criticam a visão individualista do mundo.
- 2) Ambos acham que o *pobre* é vítima das injustiças sociais;
- 3) Compartilham uma visão holística e universalista da humanidade;
- 4) Valorizam a *comunidade* com a noção de partilha, contrária ao egoísmo e competição;
- 5) Criticam o capitalismo e o liberalismo econômico;
- 6) Acreditam numa sociedade vindoura de paz e harmonia entre os homens.

Ainda que concorde com a tese de Löwy acerca das afinidades entre o discurso básico do marxismo e das propostas liberacionistas, defendo que essa aproximação se deu numa forma mais profunda, dentro do campo das escolhas carismáticas pré-rationais e, na abordagem de Löwy, românticas (LÖWY, 1993). Quando uso o termo pré-rationais me

atenho na definição de Max Weber para as manifestações carismáticas que antecedem as escolhas puramente racionais e utilitárias, como nas decisões sobre vocação. Não pretendo afirmar que o marxismo e o cristianismo liberacionista se encontram em algum campo metafísico ou que seus agentes não tenham lançado mão da razão para escolhe-lo como base de seu pensamento crítico social. Minha intenção é mostrar que, num laço mais profundo, os dois discursos se entrelaçam quando enxergamos na lógica marxista uma nova promessa ética, demandando não apenas anuência aos seus pressupostos políticos, mas aderindo a ela dentro do campo da fé.

A afinidade da fé na salvação através da libertação religiosa no mundo se encontra com a fé na inevitabilidade de justiça social num futuro distante, anunciada por Marx e por outros socialistas. O historiador francês Jean Delumeau inclui o socialismo entre os milenarismos do século XIX, “Marx afastou-se radicalmente do humanismo socialista, mas afirmou sua fé, igualmente utópica, num futuro que veria o livre desenvolvimento de cada um.” (DELUMEAU, 1997, p. 322). A escolha do marxismo pelos liberacionistas pode tanto ser considerado uma opção utópica como ser entendida como uma forma de um “romantismo revolucionário” (SILVA, 2013). Esse processo de utopia e romantismo presente no *corpus* do marxismo se caracterizavam na edenização do passado e a transferência desse momento real ou mítico para um futuro possível, explicado por Löwy:

O passado, objeto da nostalgia, pode ser inteiramente mitológico/lendário, como o caso da referência ao Éden, à Idade de Ouro, ou à Atlântida perdida. No entanto, mesmo nos numerosos casos em que ele é bem real, há sempre uma idealização do passado. A visão romântica toma um momento do passado real em que não havia características negativas do capitalismo, ou estas eram atenuadas, [...] e o *transforma em utopia*, moldando-o como encarnação como das aspirações e das esperanças românticas. [...] a imagem de um futuro sonhado para além do capitalismo se inscreve numa visão nostálgica de uma era pré-capitalista” (LÖWY, 1993, p. 23, grifo do autor).

Dessa citação podemos aproximar duas ideias, uma cristã e outra marxista para demonstrar sua coincidência na crença de um futuro edenizado: a crença na redenção do povo hebreu escravizado no Egito e salvo para uma terra de seus ancestrais que “jorra leite e mel”⁷⁵, sendo finalmente redimido na ressurreição do Cristo e a chegada de um mundo de igualdade social e destruição da divisão de classes em Marx: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. [...]A burguesia produz, sobretudo os seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.” (MARX, 2007, p. 40,51).

⁷⁵ Referência à passagem bíblica do livro de Êxodo, 3:17: “Porquanto prometi tirar-vos da opressão do Egito e conduzir-vos à terra dos cananeus, dos hititas, dos amorreus, dos fariseus, dos jebuseus, terra onde mana leite e mel.” Para essa e demais citações bíblicas, Cf. BÍBLIA, 2000.

Ao utilizar os adjetivos *utopia* e *romantismo* não me apego ao teor pejorativo desses termos, mas antes à funcionalidade que eles oferecem para entendermos a essência do marxismo e liberacionismo como desprendidos de uma visão de mundo calcada por visões instrumentalizada e utilitarista. Apesar de toda a realidade que cercava o mundo na Guerra Fria, das perseguições das forças de segurança aos que fugiam do padrão permitido pelo governo nos países ditatoriais, como o Brasil, os liberacionistas lançavam sua fé em uma realidade nada palpável naqueles dias, é esse o sentido da utopia, do “não-lugar”, ou do lugar que ainda não chegou, mas chegará, seja o local da justiça plena, seja o Reino delineado por Leonardo Boff: “Reino é sim uma utopia cristã que concerne o destino terminal do mundo. Mas insiste que ele se encontra em processo dentro da história sempre e lá onde se constroem a justiça e a fraternidade e onde os pobres são respeitados e feitos agentes de sua própria história” (BOFF, 1981, p. 27).

A aproximação e mescla da mensagem cristã com a crítica social marxista promoveu uma crescente racionalização nessa tendência católica. A utilização do método histórico e dialético dos escritos marxistas pelos teólogos liberacionistas trouxe para as bases uma religiosidade cada vez mais simbólica e metafórica em detrimento de um catolicismo popular e mágico. A transferência desses discursos menos espiritualizados e mais pautados no engajamento político dos pensadores eruditos para a base das comunidades mais humildes se deu pela mediação tanto dos agentes de pastoral religiosos – padres, seminaristas, irmãos – como através de campanhas, como as Campanhas da Fraternidade, que, em tempo de quaresma, promovem a mitigação de um tema para o período. A produção de músicas por padres ou leigos, ligados aos ideais liberacionistas também traduziu muito mais uma identificação das bases com as ideias teológicas marxistas do que a leitura dos livros dos teólogos.

Essa transferência de códigos culturais e a mudança religiosa produzida por esse processo é o que Marjo De Theije chama de “Campanha Cultural”⁷⁶, onde atores religiosos produzem uma nova forma de práxis e conteúdo. Em seu trabalho em uma paróquia do nordeste do país, De Theije afirma que:

Nas últimas décadas, foram introduzidas uma interpretação e uma prática ritual totalmente diferentes e novas, iniciadas por uma nova teologia disseminada por *agentes da instituição*. Assim, atores identificáveis introduziram uma versão nova e diferente do ritual e da crença católica. Era uma *campanha intencional* de mudança da forma e do conteúdo do catolicismo no Brasil. [...] O catolicismo liberacionista, tal como é exercido pelo clero e pelos intelectuais liberacionistas, é uma dessas campanhas para transformar o catolicismo brasileiro e até mesmo a sociedade e a cultura brasileiras. (DE THEIJE, 2002, grifo meu)

⁷⁶ Devo esclarecer que a categoria “Campanha Cultural” usada aqui por De Theije, provém da obra de Sherry B. Ortner (ORTNER, 1998).

Ainda que concorde com sua análise da consciência dos agentes do CL para a mudança cultural e religiosa do catolicismo e da sociedade brasileira, não acredito que a autora tenha sido feliz em transformar a ação do liberacionismo em uma estratégia única, tendo seus intelectuais e os “agentes da instituição”.

De Theije divide, na minha opinião, de forma equivocada, a atuação dos liberacionistas entre “iniciadores” e “alvos” das campanhas: “A respeito dos atores, podemos fazer uma distinção entre aqueles que iniciam uma campanha e aqueles que são os ‘alvos’ do processo de transformação cultural” (Ibidem, p. 70). Mesmo que, mais adiante a autora apresente toda uma “interpretação e reinterpretação do discurso, do símbolo, do ritual e da ação por parte dos atores” (Ibidem, p. 72), uma divisão real acontece ao dividir de forma desigual os participantes da tal campanha. No meu ver, ao aceitar a verticalidade de transferência das novas formas de culto e símbolos ressignificados pelos intelectuais de esquerda para as bases, como uma campanha de atores para “alvos”, não permitiria que os participantes das CEBs se portassem como atores e, dessa forma, produtores de novos símbolos por conta própria.

Não pretendo minimizar a importância do trabalho teórico de De Theije, apenas levar a categoria de atores e produtores de significados para patamares mais amplos, onde seja possível uma maior circularidade entre a produção de ideias e significados. Como apontados por Mikhail Bakhtin (1987) e Carlo Ginzburg (2004; 2002), a linha que traça os limites entre a cultura erudita e a cultura popular nem sempre é um corte formal, mas uma tênue linha arbitrária, ultrapassada pelos habitantes dos dois mundos, trocando significados entre si.⁷⁷ Sobre essa divisão de níveis culturais, Ginzburg aponta: “A essa altura, começa a discussão sobre a relação entre a cultura das classes subalternas e das classes dominantes. Até que ponto a primeira está subordinada à segunda? Em que medida, ao contrário, exprime conteúdos ao menos em parte alternativos? É possível falar em circularidade entre os dois níveis de cultura?” (GINZBURG, 2004, p. 16). Não estaríamos sendo levianos em considerar apenas a influência dos intelectuais católicos marxistas sobre a população humilde nas mudanças de visão de mundo ocorridas nas CEBs e nos demais movimentos ligados ao Cristianismo de Libertação?

⁷⁷ O exemplo dado por Bakhtin é o carnaval medieval, onde os espectadores não apenas observam o espetáculo, mas o *vivem*. O carnaval escapa das representações artísticas alcançando a esfera popular, mas, ainda assim, guardando elementos da primeira: “É verdade que as formas do espetáculo teatral na Idade Média se aproximava da essência dos carnavais populares, dos quais constituíam até certo ponto, uma parte. No entanto, o núcleo dessa cultura, isto é, o carnaval, não é de maneira nenhuma uma forma puramente *artística* do espetáculo teatral e, de forma geral, não entra no domínio da arte. Ele se situa na fronteira entre a arte e a vida.” BAKHTIN, 1987, p. 6. Ginzburg, por sua vez, explica a troca de códigos culturais entre a Inquisição Moderna na Itália e os perseguidos por ela. Cf. GINZBURG, 2002; 2004.

É possível, a partir desse questionamento unir, em tempo oportuno, as linhas - popular/erudita – que levam o cristianismo de libertação para uma abordagem mais desencantada do mundo e considerar os frutos dessa caminhada de *desencantamento*. Será essa crescente valorização da interpretação da fé através das lentes da crítica social, que aproximará os religiosos católicos da práxis política nas suas comunidades de fé e de vida. Nesse sentido, o clero liberacionista aproveitará da ação dos leigos, mais livres para a participação nos movimentos sociais e político-partidários, traçando metas para a formação de seus fiéis, como é feito pelas pastorais envolvidas nos problemas sociais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), Pastoral Operária (PO) e a Pastoral da Juventude (PJ). A sobrevivência da premissa liberacionista residirá na produção de quadros comprometidos com os ideais da ética de libertação.

As pastorais nascidas do CL ao longo dos anos de 1970 serão a forma mais visível tanto da reprodução do discurso embebido no carisma de libertação como na produção de quadros para atuação na Igreja e na sociedade. O reconhecimento da validade dos discursos produzidos e/ou adotados pelas bases – subsídios oficiais de estudo das pastorais; publicações e compilações de material criado pelos grupos de base; atuação e criação de simbologias próprias nas celebrações pelos leigos, etc. – será reproduzido no trabalho das pastorais. O traslado da verdade liberacionista vivida nas práticas comunitárias para o trabalho dos agentes de pastoral, nas fábricas, no campo, na juventude, produzirá um forte trabalho de secularização. Sendo mais claro, quando os agentes de Pastoral da Juventude, por exemplo, utilizam-se dos discursos de base – “necessidade da luta dos pobres para o a chegada do Reino”; “Jesus está no pobre”; “a injustiça como representação da idolatria do capital”, etc. – para atacar as estruturas políticas da sociedade capitalista através da formação de novos jovens católicos, ela promove uma forma que se poderia dizer “racionalizada” de fé, ou seja, mais voltada para a resolução de questões desse mundo através de expedientes não mágicos, já presente na identidade do CL e da TL, comprometida prontamente com a ação do jovem no mundo. Essa racionalização, produzindo uma experiência de fé voltada para a resolução dos problemas sociais, ou ambientais com estratégias não espirituais se afasta do tipo de catolicismo contemplativo. Elas formarão um quadro de militantes mais ou menos desencantados, engajados principalmente na anunciação e promessa de ação cristã na sociedade.

Mas, com a baixa importância que gozavam as ideologias de esquerda, com a irrupção das agendas neoliberais dos anos de 1990, os movimentos sociais organizados – associações de moradores, clubes de mães, etc. – perdem muito de sua força, levando à diminuição da

absorção de quadros formados pelas pastorais da Igreja. Esta, em contrapartida, também será afetada pela onda neoliberal, abrindo espaço para grupos que praticam uma religiosidade voltada mais para as questões individuais e emocionais.

2.6.2 Os resultados do CL na sociedade

O catolicismo liberacionista produziu frutos importantes e duradouros na sociedade brasileira. No seu diálogo muito próximo às bases, com os participantes das CEBs, surgem partidos e outras organizações. As Comunidades são espaços de dinamismo social, onde diferentes políticas de esquerda encontram solo fértil, herdeiras do Movimento pela Educação Básica (MEB), de Paulo Freire, inspirando movimentos como o MAB da diocese de Nova Iguaçu e o MUB de Duque de Caxias. Mas foi com a criação, no final de 1979, do PT que as CEBs alcançaram seu mais alto ponto de participação política.

Diferente das tradicionais lendas marxistas já existentes – Partido Comunista Brasileiro (PCB) e Partido Comunista do Brasil (PC do B) – o PT possuía um elemento que o tornava único: ele não se definia como ateu, mas estava permeado dos códigos católicos de Libertação, reconhecíveis por seus membros. Ainda que não seja um rebento da Igreja, o PT, em várias áreas do país especialmente no interior e em pequenas cidades, nasce das demandas das CEBs. O PT delas se alimenta, se reproduz e lá lança raízes. Ele iniciará um novo tipo de sindicalismo, criando a Central Única dos Trabalhadores (CUT), também ligada ao movimento das CEBs.

Serão os participantes das CEBs que construirão boa parte do quadro do PT, contando também com a simpatia de religiosos como Frei Betto.⁷⁸ Essa identificação dos membros das Comunidades e o PT se dá na mesma chave da afinidade eletiva entre o CL e o marxismo. Diferente de outros partidos, o PT – e as instituições políticas a ele ligadas – possui uma “‘mística’ política” (LÖWY, 2007, p. 412), que vai além da simples filiação partidária.

⁷⁸ O frade dominicano não clérigo Carlos Alberto Libânio de Christo nasceu na capital de Minas Gerais em agosto de 1944. Foi militante da JEC na juventude e, mais tarde, em 1965 ingressa na Ordem dos Dominicanos, em São Paulo. Ajuda, com outros frades um grupo da Luta Armada contra a Ditadura Militar, a Ação Libertadora Nacional (ALN) de Carlos Marighella. Preso pela repressão do governo em 1969 e libertado em 1974, Beto atuará na organização das CEBs pelo Brasil, além de participar, em 1990 do movimento Fé e Política. Escreveu livros como “Batismo de Sangue”, narrando o período de apoio à ALN, dentre outros títulos. Foi assessor do programa Fome Zero do primeiro governo Lula (2002-2006), exonerando-se do cargo em 2004. Cf. CAMURÇA, 2007, pp. 392-394.

Sobre a relação simbiótica do PT com as CEBs, Camurça afirma que os católicos das comunidades “Apoiam o PT, fruto de uma identificação, pois ambos nasceram ‘de baixo pra cima’ [da base social para o topo]. Núcleos do PT foram formados pela ação das CEBs, e membros das CEBs foram escolhidos como candidatos a cargos políticos no PT”. (CAMURÇA, 2007, pp. 396-397). Como será abordado no próximo capítulo, foi através das CEBs e dos grupos de jovens da Pastoral da Juventude que o PT foi introduzido no município de Nova Iguaçu.

2.7 O Declínio da militância

Ivo Lesbaupin afirma que, com a chegada da lógica neoliberal, a partir do governo de Fernando Collor, seguido pelo governo Fernando Henrique entre 1990 e 2001, os movimentos sociais de classe irão sofrer um *refluxo*: “Collor vai jogar a repressão contra os movimentos de trabalhadores que ousam desafiá-lo. Fernando Henrique vai seguir-lhe os passos. E aparece um ator já conhecido, mas organizado de forma nova: a mídia, atuando de forma unânime.” (LESBAUPIN, 2009, p. 67)

Somando ao avanço das forças neoliberais dos governos de Fernando Collor e os dois mandatos de Fernando Henrique Cardoso, Lesbaupin inclui a mídia no contexto de desestruturação dos movimentos sociais organizados, principalmente o dos trabalhadores. Mais adiante ele conclui sua teoria do porquê do enfraquecimento das ideologias de esquerda mantenedoras dos ideais liberacionistas das CEBs:

E o acontecimento internacional mais importante deste período – a queda do socialismo real (1989-1991) – vai facilitar a difusão de uma nova ideologia (o “pensamento único”) por todos esses meios, contribuindo para atacar os valores sobre os quais se ergueu a sociedade fundada nos direitos humanos. O capitalismo aparece como vitorioso e sem adversários. (Ibidem, p. 68)

O último motivo, de que o fim do “socialismo real” teria sido uma das razões da queda dos *valores sobre os quais se ergueu a sociedade fundada nos direitos humanos* não é opinião única de Lesbaupin, mas também é compartilhada por seu colega dominicano Frei Betto que afirma: “Assim como a Aids toca o cerne da vida, a falência do socialismo toca o cerne da nossa utopia.” (BETTO, *apud* CAMURÇA, 2007, p. 398.). Na contramão da identificação da Teologia da Libertação com o socialismo soviético, Leonardo Boff se pronuncia de forma contrária, segundo Löwy:

Da mesma maneira que o cristianismo não se identifica com a Santa Inquisição, o marxismo não pode ser assimilado aos “socialismos” vigentes, que “não representam nenhuma alternativa desejável por sua tirania burocrática e pelo afogamento das liberdades individuais.” (LÖWY, 2007, p. 420)

Em referência às declarações de Lesbaupin e Betto, que dialogam em parte com a fala de Boff na busca de um substrato externo para a queda do ideal liberacionista católico nos anos de 1990, não posso concordar com essas afirmações.

Considero que, ao tentarmos explicar a perda do alcance da Teologia da Libertação e, com ela a importância social dos movimentos de classe de esquerda por fatores unicamente exógenos, não conseguimos enxergar as mudanças ocorridas tanto no interior da Igreja e do clero conservador no combate ao marxismo católico como as mudanças sutis ocorridas em todas as partes do mundo nos anos de 1990, onde a queda do Muro de Berlim não seria a causa, mas uma consequência. A Modernidade alcançou todas as esferas sociais, resignificando-as, e isso inclui a Igreja assim como o tipo de importância dada aos movimentos de classe pelos cidadãos de hoje.

O processo interno de combate tácito às máximas da TL nos círculos de religiosos na América Latina e no Brasil, principalmente de membros originados – mas nem todos ainda participantes do clero regular⁷⁹ e secular pelo alto clero romano, se deu a partir de 1984, com um documento da Congregação para a Doutrina da Fé e de seu prefeito, o cardeal Joseph Ratzinger.

Esse documento, chamado “Instruções sobre a Teologia da Libertação” que versa, do início ao fim, sobre a impossibilidade da Igreja aceitar uma teologia baseada em fundamentos marxistas, criticando diretamente a TL (DENZINGER, 2007, pp. 1116-1119). Nomes importantes da teologia liberacionista, como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez e o bispo Dom Aloísio Lorscheider, publicam em dezembro do mesmo ano na Revista Eclesiástica Brasileira,⁸⁰ dos Franciscanos de Petrópolis, uma crítica mordaz ao documento do cardeal Ratzinger.

Logo em no ano seguinte, Ratzinger publicará outra instrução do mesmo teor, mas voltada diretamente ao livro de Leonardo Boff “Igreja, Carisma e Poder”. O autor sofrerá sanções de silêncio e, anos mais tarde, deixará o clero.

⁷⁹ Leonardo e Clodovis Boff; Ivo Lesbaupin e Frei Betto são originários de ordens regulares, mas apenas Clodovis continua atuando como religioso.

⁸⁰ O debate dos teólogos acerca da Instrução da Congregação para Doutrina da Fé, foram publicados do número 44, fascículo 176 de dezembro de 1984 da Revista Eclesiástica Brasileira. Cf. Vários Autores, 1984.

Mesmo que João Paulo II, o papa da época, viesse amenizar um pouco os ânimos sobre a TL, ela sofreria, na base um lento desmantelamento planejado, pelo menos no Brasil⁸¹, minando suas bases do CL na pessoa dos bispos progressistas no que Löwy chama de “normalização”, ou seja, trazer aos postos de comando da instituição as forças mais conservadoras ou, no máximo, moderadas.

Esse movimento conseguiu enfraquecer as lideranças liberacionistas do país, pois, quando bispos progressistas morriam, outros mais conservadores eram indicados para suas dioceses – o que ocorreu em Nova Iguaçu com a morte de Dom Adriano Hypólito e a assunção de Dom Werner⁸² – desmontando as estruturas dos seus predecessores.

Em 2007 ocorreu uma discussão bastante imprevisível no meio dos teólogos liberacionistas: um dos nomes mais tradicionais do grupo inicial do movimento decidiu fazer uma crítica às bases da Teologia da Libertação. O teólogo era ninguém menos que Clodovis Boff que, em um artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira chamado “Teologia da Libertação e Volta ao Fundamento”.

Com esse bombástico artigo, Clodovis Boff denunciaria erros fundamentais cometidos pela TL já no seu nascimento: o engano de priorizar o “pobre” antes de Jesus:

A Teologia da Libertação partiu bem, mas, devido à sua ambiguidade epistemológica, acabou se desencaminhando: colocou os pobres no lugar de Cristo. [...] um segundo equívoco: instrumentalização da fé para a libertação. [...] Expõe-se à lógica da Conferência de Aparecida, que ajuda aquela teologia a ‘voltar ao fundamento’: arrancar de Cristo e, a partir daí, resgatar os pobres (BOFF, 2007, p. 1)⁸³.

O teor da crítica de Clodovis Boff vai além da sua opinião sobre o pobre na TL, aponta uma impossibilidade desta em produzir frutos úteis quando descobrem-se erros basais que colocaria todo o projeto em xeque. Esse suposto “erro de fundamento”, na fala de Boff, teria ocorrido principalmente pela falta de rigor no caráter epistemológico dos teólogos da libertação, criando um “nevoeiro epistemológico”, cabível de erros e desacordos.

⁸¹ Ainda que estivesse presente em toda a América Latina a TL não teve o mesmo sucesso nos outros países do bloco como no Brasil. Cf. LÖWY, 1991, p. 28.

⁸² Dom Adriano era ardente militante da TL na diocese de Nova Iguaçu, com sua morte, Dom Werner Siebenbrock desmonta boa parte de seu aparato liberacionista, como os padres mais velhos, que são redistribuídos nas diferentes paróquias. O ato se mostrou efetivo até que os padres conseguem pressionar o bispo, que decide deixar a diocese depois de seis anos de governo.

⁸³ O Artigo de Clodovis Boff foi originalmente publicado na Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 67, Fasc. 268 de 2007. Mas não foi possível ter acesso ao documento na publicação original. Assim, utilizei o mesmo artigo publicado no sítio Adital localizado em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33508> acessado em 29 de outubro de 2012. As referências aos números de páginas referem-se à numeração das páginas do artigo impresso diretamente no modelo oferecido pelo site.

A segunda crítica, a da “instrumentalização da fé” vai ao encontro das ideias mais conservadoras da Igreja: a separação das instâncias de transcendência e imanência. “Acontece a instrumentalização da fé em função do pobre. Cai-se no utilitarismo ou funcionalismo em relação à Palavra de Deus e à teologia em geral. [...] O resultado fatal é a redução da fé e, em especial a sua politização.” (Ibidem, p. 5)

Boff se diz entristecido pois, a TL teria partido para um sentido onde o papel da igreja e da teologia em geral se sujeitaria ao uso prático da imanência política, o esvanecer de toda a transcendência. Essa passagem teria ocorrido quando a Igreja deixa de ser Igreja e passa a fazer o papel de ONG:

No plano eclesial. A “pastoral da libertação” se torna um braço a mais do ‘movimento popular’. A Igreja se “onguiza”. Então se esvazia mesmo fisicamente: perde agentes, militantes e fiéis. Os “de fora”, à exclusão dos militantes, sentem escassa atração por uma “igreja de libertação”. Pois, para o compromisso, dispõem das ONGs, mas para a experiência religiosa precisam mais que de simples libertação social. Ademais, por não perceber a extensão e relevância social da atual inquietação espiritual, a TL se mostra culturalmente míope e historicamente anacrônica, ou seja, ‘alienada’ de seu tempo (BOFF, 2007, p. 4).

As respostas vieram rápido, escritas por Leonardo Boff (BOFF, 2008), o padre Francisco Aquino Júnior (AQUINO, 2008) e pela dupla de teólogos da PUC-RS Luiz Érico João Hammes e Carlos Susin (HAMMES & SUSIN, 2008).⁸⁴ Essas réplicas alongaram a discussão das bases atacadas por Clodovis Boff, que, ainda em 2008 publicou na mesma revista de seu artigo original e das réplicas, uma resposta para seus detratores.

A despeito do teor dos escritos de Clodovis Boff à Teologia da Libertação, o que certamente doeu muito mais nos seus interlocutores foi o fechamento de seu primeiro artigo: a sua anuência e efusiva comemoração das decisões do V Conferência Da CELAM, condensadas no Documento de Aparecida, redigido sob a égide conservadora do papa Bento XVI.

Nessas discussões entre os teólogos liberacionistas ficou muito visível uma questão um pouco incômoda que, por eu não ser teólogo, me ficou clara: a possibilidade de Clodovis Boff ter razão, pelo menos no que diz respeito ao aspecto da imanência política transformar a ação liberacionista em mera ação social, Igreja sem Jesus.

O espanto e a prontidão dos liberacionistas em defender a TL pareceu um pouco contraditório, pelo menos para o irmão de Clodovis, Leonardo Boff, já que ele, há muito tempo iniciou uma nova linha de pensamento teológico, abrindo-se às questões de cunho

⁸⁴ É interessante comentar que no texto de Susin e Hammes, outros oito teólogos colaboraram com a réplica a Clodovis Boff, dentre eles o economista e teólogo renomado nas análises econômicas da TL, o sul-coreano radicado no Brasil Jung Mo Sung.

cultural e étnico, além das questões do meio-ambiente, confirmando, talvez as notas ácidas de seu irmão sobre onde a TL poderia se tornar cada vez mais ONG e cada vez menos Igreja.

Como uma forma de enfrentar – ou se adequar – à moderna religiosidade personalista do século XXI, Löwy acredita que a TL terá que trilhar um dos caminhos de renovação por ele apontado (e já assumido por Leonardo Boff):

a) ampliar e enriquecer o conceito de pobre, incluindo a questão do negro, do indígena e da mulher, vítimas de uma forma específica de opressão; b) tratar de relacionar a dominação/exploração dos pobres com a de natureza, associando aos temas marxistas “clássicos” a nova contribuição da ecologia. (LÖWY, 2007, p. 431)

Mesmo com os percalços enfrentados pelos teólogos da libertação – seja pelo crivo da Igreja, seja pelas diferenças que o discurso tomou ao longo dos últimos quarenta anos – uma sobrevivente ainda enfrenta os desafios do século XXI: as CEBs.

2.8 As CEBs

Primeiramente, devemos começar explicando o método de organização das bases leigas, as CEBs. Surgidos a partir de 1964, esses grupos ocupam um lugar de grande importância não apenas para a explicação do sucesso do CL e da TL, mas para o nascimento de movimentos sociais importantes. Foi através das CEBs que o discurso desencantado e politizado do CL, incorporado nas categorias da TL – *práxis*, “Povo de Deus”, “Missão” e a concepção de “Pobre”, além das interpretações marxistas da visão de mundo católica – pôde alcançar as massas que muitas vezes nem mesmo sabiam quem foi Karl Marx!

A definição das CEBs, segundo Marjo De Theije não é tarefa fácil, pois “A falta de uma definição inequívoca do assunto provoca discordância sobre o impacto das comunidades de base no Brasil” (DE THEIJE, 2002). Cecília Mariz considera que “O instrumento mais importante da Igreja Progressista a alcançar os setores mais baixos é a Comunidade Eclesial de Base (CEBs). AS CEBs são grupos pequenos de pobres e leigos que se encontram para meditações e preces.” (MARIZ, 1994, p.39). Mas, Mainwaring aponta que a origem das CEBs não se deu inicialmente como uma forma de apropriação política para os leigos, mas ainda na visão do Catolicismo Oficial:

As CEBs foram originalmente pensadas como um meio de fortalecer a presença da Igreja tradicional, não para ser uma nova forma de Igreja. Foram pensadas com a intenção de estimular a fé dentro de uma sociedade secular, não para modificar a sociedade. [...] Entretanto, poucos anos antes de [a reunião da CELAM em] Medellín, as CEBs se tornariam mais políticas (LÖWY, 2007, p. 129).

Os principais agentes das CEBs eram os religiosos – padres e freiras – que compreendiam a dificuldade que existia no trabalho religioso que prestavam às populações de periferia. As CEBs se localizam principalmente nas favelas, áreas de difícil acesso e regiões rurais onde os padres não podem alcançar com tanta frequência. Mas, com o tempo essas comunidades passam a se ver como atores de conscientização política. Ainda que essa forma de autoconsciência tenha a participação da mediação feita pelo sacerdote ou religioso, presente na vida da CEB.

Löwy (1991, p. 57) afirma que, ainda que as CEBs e seus militantes pastorais tenham grande importância nas questões da sociedade em que participam, elas poderiam sofrer de uma tendência que não ajudaria na sua atuação de formação política: o chamado “*basismo*”. Esse *defeito* se referiria ao caráter de desconfiança aos intelectuais e aos que “vem de fora”, dificultando as tentativas de articulações mais amplas.

Na diocese de Nova Iguaçu as CEBs tinham – e, de certa forma ainda têm – o papel central quando do governo eclesiástico do bispo Dom Adriano Hypólito. Por falta de padres, os leigos assumem a responsabilidade de organização do serviço religioso, contando com a visita do pároco apenas uma vez a cada mês para a celebração da missa. Havia uma frase famosa de Dom Adriano, dita em todas as vezes que celebrava o sacramento do Crisma, estimulando a participação dos jovens crismando com suas comunidades: “Nenhum domingo sem missa, e, quando não houver missa, sem a celebração da Palavra de Deus!”. Não haver missa por três semanas garantia – e, em certas comunidades ainda garante – um grau imenso de autonomia para dos membros das comunidades para com o clero.

A forma de criação de novos templos, ainda nos dias de hoje, na diocese de Nova Iguaçu, se dá exclusivamente pela criação de CEBs, que nesta diocese ainda é sinônimo de “Igreja”.

2.8.1 Rápido estudo de caso: as CEBs de São José e São Sebastião

Para Ivo Lesbaupin, “[...] as CEBs estão perfeitamente vivas e são uma experiência consolidada.” (LESBAUPIN, 2009, p. 58). Ele está certo. As CEBs ainda existem e continuam mais ou menos como eram antes, isso é bom ou ruim?

Vamos a dois exemplos concretos para falarmos primeiramente da caminhada das CEBs no século XXI. Mais adiante, ater-me-ei às mudanças ocorridas no discurso profético da TL ao longo das dos anos de 1990 e 2000.

2.8.1.1 A comunidade de São José

Figura 01 – Igreja de São José



Fonte: foto do autor.

São José: minha antiga igreja (figura 01), onde fiz minha Primeira Comunhão e de onde parti para a paróquia de Nossa Senhora Aparecida, uns quatro quilômetros de distância, para receber o Crisma pelas mãos de Dom Adriano Hypólito. Em São José fiz meus melhores e duradouros amigos e compadres, além de receber, ainda bem pequeno, auxílio alimentar dado pela Legião da Boa Vontade (LBA) para as famílias locais (um suplemento em pó vitamínico delicioso, que, misturado à água, virava uma vitamina de morango). Lá batizei minha filha Helen Christine, mesmo depois de minha conversão ao Islã. Mesmo muçulmano e não mais compartilhando a fé em Cristo como salvador, lá ainda é a minha comunidade.

Ela foi fundada em 1967, por padres belgas (ou holandeses, nunca me confirmaram a origem daqueles padres), mas apenas na questão legal junto à diocese. Na verdade, ela foi fundada por quatro moradores locais: Francisco Pontes, João Célio, Felicíssimo e José Marques. Uma pequena estrutura de tijolos sobre um morro. Logo foi apelidada de “Igrejinha” pelos moradores locais, onde as festas de São José convocavam grande número de moradores no mês de março através dos alto-falantes do senhor “Licinho”.

A comunidade foi uma das pioneiras e criadoras de mais seis outras, equidistantes, na região de Belford Roxo: Santa Tereza; Nossa Senhora do Carmo; Nossa Senhora da Penha e, já nos anos de 1990, Nossa Senhora da Paz, São Joaquim e Santana e Santa Rita de Cássia.

As missas se davam aos quartos domingos de cada mês, e, nos demais, eram feitas as Celebrações da Palavra, onde ministros leigos ficavam responsáveis por todo o serviço, exceto a consagração das hóstias, feitas previamente pelo padre da paróquia. Essa ausência do pároco durante quase um mês permitia à comunidade de São José e as demais da paróquia – que contava com 14 CEBs – uma grande autonomia: era o Conselho Comunitário que decidia os dias da festa do padroeiro, a utilização do dinheiro da arrecadação das festividades, as obras a serem feitas, quem seria indicado para a formação de novos ministros e os representantes da comunidade para representa-la na paróquia, no Conselho paroquial.

As coisas não mudaram muito, ainda que não permaneçam exatamente como antes. Dois dos fundadores ainda estão vivos – Francisco Pontes e José Marques – e a autonomia apenas diminuiu um pouco dada a maior centralização do poder do padre paroquial, que, depois da morte de Dom Adriano e a chegada do bispo conservador alemão Dom Werner Siebenbrock, limitou o alcance de autonomia do Conselho Paroquial, dando ao pároco o poder da palavra final em suas decisões.

Não há em São José conflitos sobre os Carismáticos ou discussões sobre a Teologia da Libertação, apenas a prática de círculos bíblicos, novenas itinerantes, festa do padroeiro somados ao Círculo de Oração e, nas missas e celebrações, usa-se uma folha fotocopiada com cantos típicos da TL, sendo o mais novo, datado de 1992 – da campanha da Fraternidade “Juventude, Caminho Aberto”. Ainda se canta como nos anos 1980, ainda se usa o jargão dessa época – “caminhada”, “Povo de Deus”, “partilha da palavra” –, mas também cantam os hinos do Padre Marcelo Rossi e Fábio de Melo, sem perceberem que estariam confundindo o pesquisador sentado no banco. Para os fiéis de São José, além da diminuição drástica de seus membros, dado à morte de seus idosos, dada ao abandono dos fiéis que partiram para as igrejas evangélicas, nada mudou muito.

Não insinuo que os fiéis de São José não saibam a diferença entre a lógica comunitária da TL na prática e que não saibam diferenciá-la do individualismo das canções e orações carismáticas. Não nego a possibilidade de que participantes da CEB – que utiliza constantemente essa sigla ou seu nome completo – sigam para festivais de bandas católicas (ainda que o seu número de jovens tenha diminuído a quase zero) ou assistam à TV Canção nova. O que afirmo, no caso de minha antiga comunidade, é que essas identidades no seu interior conseguem conviver em uma harmonia sutil, dando conta do trabalho de CEB

proposto lá em 1967: juntar pessoas para estudarem a bíblia através da experiência do mundo concreto.

Rapidamente, falarei sobre a Comunidade Eclesial de Base São Sebastião, bem distante da de São José. Ela fica no bairro de Figueiras, na periferia de Nova Iguaçu, construída em um terreno que já pertenceu ao meu sogro e foi comprado pela Cúria de Nova Iguaçu no início dos anos de 1980. Foi lá que minha esposa batizou-se e fez sua Primeira Comunhão e onde batizarei meu filho caçula, Hiram Said, no dia 22 de fevereiro de 2015 mesmo eu sendo muçulmano...

2.8.1.2 A CEB de São Sebastião

Figura 02 – A igreja de São Sebastião



Fonte: Foto do autor

Não conheço a dinâmica daquela comunidade (figura 2), mas nela atuam dois padres que eu conheço muito bem: o padre Vilcilane (figura 3) que celebrou meu casamento em 2005, ordenado em 1995 por Dom Werner Siebenbrock e portador de uma mensagem bastante liberacionista e o padre Ivo Gomes (figura 4), ordenado em dezembro de 2013 pelo bispo Dom Luciano Bergamin, portador de uma mensagem bastante espiritualizada. Ainda que Ivo tenha feito parte de meu grupo de jovens em São José – conheço-o desde que tinha 9 anos – e convivido com a mensagem liberacionista, optou partir para uma outra leitura de fé, enquanto a maioria de meus antigos camaradas de grupo jovem continua imbuída da mensagem do CL, participando hoje ou não da sua antiga comunidade.

Figura 03 – Padre Vilcilane



Fonte: Foto do autor

Figura 04 – Padre Ivo



Fonte: Perfil do padre no Facebook

Mas, o que me faz trazer o caso de São Sebastião aqui não é a dicotomia de seus párocos – que fazem a missa uma vez por mês na comunidade, assim como ocorre em São José –, mas um fato que presenciei no dia primeiro de fevereiro de 2015, quando fui à missa, esperando conversar com um dos padres: ao entrar na igreja, vi que, numa mesa próxima à porta, do lado de fora, havia algumas folhas da missa⁸⁵ e, junto a elas, um montinho de folhas de papel A4 fotocopiadas à parte, com uma coleção dos já conhecidos cantos antigos da Igreja que, como em São José, a maioria deles tinha, pelo menos vinte anos de idade e a quase todos

⁸⁵ As “Folhas” são o manual da missa, contendo todos os momentos, orações, leituras cantos e respostas a serem utilizadas naquela cerimônia.

eram músicas cantadas pelos católicos da TL. Falei com minha esposa que eu já conhecia o esquema: os cantos da missa seriam os da folha anexa. Ledo engano. Não consegui cantar um canto sequer, mesmo sabendo de cor todos os da folha xerocada, porque as jovens responsáveis pela música decidiram cantar canções carismáticas que não estavam em nenhuma das duas folhas!

Em uma análise mais profunda, cheguei a duas conclusões: 1) se o padre Vilcilane tivesse comparecido (não houve padre por causa da chuva), eles cantariam os cantos da folha anexa e, se viesse o padre Ivo, que se apega mais à ordem da missa por ser recém-ordenado (ainda que seja de viés mais espiritualizado), usariam da folha da missa; 2) Havia um claro desencontro entre os mais jovens e os mais velhos da comunidade, dado ao “esquecimento” de ambas as folhas para a música na missa. As meninas da música não se preocuparam com o trabalho dispensado de outros irmãos em produzir e distribuir as folhas anexas para os fiéis.

Com esses dois exemplos de minha experiência de ex-fiel e pesquisador acidental nas comunidades citadas, posso afirmar a opinião de Ivo Lesbaupin: as CEBs estão vivas e ainda produzindo rebentos, mas apresentam sinais claros da passagem do tempo: sejam na sua total mudança de paradigma, abraçando por completo as tendências carismáticas em maior ou menor grau – mas em nenhum momento abrindo mão do título “CEB” – ou ajustando-se ao que ainda é possível das propostas originais dos anos de 1960 ao momento histórico atual, abraçando novas tendências de religiosidade sem perder as antigas bases (como em São José), além de cantarem os mesmo cantos –ainda que nem todas – que se cantava em 1972.

As CEBs de Nova Iguaçu tiveram um importante papel no enfrentamento entre a Igreja do bispo Adriano e as forças de repressão nos anos de 1960 até o fim da ditadura, em 1985. Nelas se deram reuniões políticas proibidas pelo governo (MAINWARING, 2007) assim como sediaram os movimentos de bairro e a formação do PT, no início dos anos de 1980.

3 A PASTORAL DA JUVENTUDE E SEUS DESDOBRAMENTOS

O presente capítulo trata da história da Pastoral da Juventude. Essa pastoral católica, nascida no período de abertura política no Brasil representou uma importante ferramenta de iniciação dos jovens para a atuação tanto nos quadros da Igreja como também para a participação nos partidos políticos e organismos da sociedade civil.

O surgimento da PJ, em 1983, provém de um período longo sem a existência de uma linha organizada no nível nacional para o trabalho com a juventude da Igreja. Esse desbaratamento organizacional dos jovens da Igreja iniciou-se no período de perseguição das forças da repressão do governo aos grupos de esquerda, fossem eles leigos ou religiosos. O fim da JUC, em 1968, representou o limite final para que não se fosse permitida uma organização juvenil que abarcasse todo o território nacional. Essa decisão, feita pelo clero na ocasião, representava não apenas a obediência da Igreja aos comandos do governo, mas também uma forma de evitar que a ideologia marxista se apoderasse da juventude, o que se pensava ser inevitável, como veremos mais adiante.

Durante o período que vai do final dos anos de 1960 até o fim dos anos de 1970, a juventude católica não deixa de se organizar, mas com nenhuma liderança orgânica. Os jovens passam a participar dos “Movimentos de Encontro”, onde a ideologia marxista não se manifestava, pelo contrário, produzia-se o cultivo da espiritualidade contemplativa.

Será a partir de 1978 que jovens de diferentes partes do país passarão a modificar as atividades de seus grupos, trazendo para a Igreja novamente uma mentalidade marxista, influenciada pela literatura da Teologia da Libertação, no auge nesse momento. Dessas diferentes “Pastorais de Juventude” de cunho diocesano ou estadual, nascerá a PJ nacional, sancionada pela CNBB em 1983.

A PJ é fruto direto da tendência marxista católica apresentada no capítulo anterior, de onde absorverá seus métodos e ideias – como o “Ver-Julgar-Agir” utilizado pela JOC e demais juventudes da ACE – e produzirá questionamentos acerca de seu tempo.

Essa discussão se liga diretamente com o tema central da tese ao explicar as dinâmicas de trabalho da PJ, organização que será responsável pela formação religiosa-marxista dos políticos do PT da cidade de Mesquita. Haverá uma ligação umbilical entre as propostas da PJ e o nascimento do PT na diocese de Nova Iguaçu, frisando que, ainda que o partido não tenha sido fundado unicamente pelos jovens militantes da PJ, essa pastoral verá no Partido dos Trabalhadores o fim lógico do seu trabalho de formação da juventude.

Somo aqui minhas experiências pessoais, como participante da PJ entre 1990 e 1996 – ainda que, tenha continuado a acompanhar os grupos de jovens até 1999 na minha comunidade. Como dito anteriormente, meu envolvimento com o objeto de pesquisa – PJ e PT – além de meu envolvimento com todos os entrevistados foram elementos que permitiram uma grande abertura para com os sujeitos dessa pesquisa.

A divisão do presente capítulo será feita da seguinte maneira:

No primeiro momento, abordarei a história dos ajuntamentos juvenis anteriores ao surgimento da PJ, como as juventudes da ACE e os “Movimentos de Encontro”, surgidos nos anos de 1950 aos de 1970 respectivamente.

Em seguida apresentarei o surgimento da Pastoral da Juventude, traçando sua trajetória de formação como uma pastoral nacional, a partir dos grupos de Pastorais separadas em diferentes dioceses. Aqui, o papel do padre Hilário Dick se mostrará bastante importante na construção, em 1983, de uma PJ organizada e com representatividade no colegiado dos bispos do Brasil.

Por fim, fecho o capítulo com a experiência da PJ na diocese de Nova Iguaçu, trazendo os dados das entrevistas dos antigos membros da instituição.

3.1 A “Civilização do Amor”

Em minhas pesquisas, encontrei muita dificuldade em conseguir material acadêmico disponível para a confecção do presente capítulo. Aparentemente, o tema da PJ ainda não proporcionou muita curiosidade nos pesquisadores do catolicismo de libertação. Especificamente, apenas dois autores, produtores de trabalho acadêmico – Flávio Munhoz Sofiati (2012) e Aline de Moraes Siliprandi (2008), sendo o trabalho da última uma dissertação de mestrado em Serviço Social e o primeiro defendido sua tese de doutorado em Ciências Sociais no assunto. Somando-se a isso, há a dissertação de mestrado feita por Maria de Fátima Braz Barbosa – um dos entrevistados – na área de Teologia, abordando a PJ de Nova Iguaçu e a subjetividade dos jovens. Os demais trabalhos, impressos em sua maioria por editoras católicas, advém de material nativo, como será percebido ao longo do texto.

Levando em consideração a produção textual feita por nativos, é importante lembrar que no caso de Sofiati e Barbosa, são ambos provenientes de coordenações de PJ, fazendo

com que suas falas também provenham de fonte nativa, ainda que segundo o formato acadêmico.

Foi utilizado material oficial da Igreja, tanto da CELAM como da CNBB – documentos e estudos – que serviram para oficializar o estatuto da PJ no Brasil. Mas um material em especial teve grande importância nesse capítulo: o livro do padre Hilário Dick “O Caminho Se Faz: história da Pastoral da Juventude”. O padre Hilário Henrique Dick é gaúcho, membro da ordem dos jesuítas e doutor em Literatura Brasileira, nascido em 1938. Posso dizer que foi Dick o grande maestro da construção da PJ no nível nacional em 1983 e sua obra sobre a história da PJ transforma-o em mais um *entrevistado*, já que todo esse trabalho provém não apenas de suas pesquisas na área de PJ, mas, principalmente de sua experiência como nativo atuante.

Figura 05 – Padre Hilário Dick



Fonte: Portal Universitários Cristãos⁸⁶

3.1.1 Um rápido histórico da PJ

A Pastoral da Juventude (PJ) é uma Pastoral Orgânica⁸⁷ da Igreja Católica, ou seja, um setor da Igreja reconhecida por ela como parte do seu todo, é parte da Pastoral de Conjunto,

⁸⁶ Para acessar o site, Cf. http://www.universitarioscristaos.com.br/index.php?option=com_k2&view=item&id=230:juventude-e-igreja-entrevista-com-padre-hil%C3%A1rio-dick

⁸⁷ Nas palavras do padre Hilário Dick (1999): “‘Pastoral Orgânica’ era semelhante à ‘Pastoral de Conjunto’. Uma Pastoral era ‘orgânica’ quando inserida, isto é, profundamente arraigada no conjunto ou, então, em

tendo um bispo representando-a no Setor Juventude, criado em 1981⁸⁸. Ela surge como um organismo católico com uma organização nacional a partir daquele ano, ainda que já exista como núcleos isolados desde o final dos anos de 1970 em regiões do Brasil. Durante algum tempo a PJ e suas ramificações tinham como epíteto representar toda a juventude católica⁸⁹, com poucas exceções – jovens engajados em congregações religiosas, como a Juventude Franciscana, os Marianos e outras ordens. Além dos participantes de “movimentos”, como os Vicentinos, Cursilho da Cristandade⁹⁰ e outros grupos.

A PJ não pode ser entendida como uma organização única e homogênea, mesmo se tratando de uma pastoral orgânica da Igreja, referendada pelos bispos do Brasil. Ela, mesmo antes de sua oficialização e ao longo de toda a sua história, se desdobrará em diferentes PJs, chamadas “específicas”, ligadas aos distintos meios sociais, como a periferia e as áreas rurais. Quando abordo o termo “PJ”, refiro-me especificamente àquela organização referendada pelos bispos a partir de 1983 somada aos grupos que nela se filiam – divisões de trabalho com jovens de meios específicos, como o campo e as áreas populares. Outras siglas serão utilizadas para definir suas divisões internas ou modificações de nomenclatura ao longo do tempo, como Pastoral da Juventude do Brasil (PJB), Pastoral da Juventude Geral (PJG), Pastoral da Juventude Rural (PJR), etc. Essa característica múltipla nem sempre é abordada pelas lideranças da PJ com a importância que ela demanda, já que foram os movimentos de

consonância com a ‘Pastoral de Conjunto’. Era uma consequência do ‘Planejamento Pastoral’. Não se concebia mais caminhadas isoladas, fora do conjunto da Igreja.” (DICK, 1999, p. 17).

⁸⁸ O Setor Juventude da CNBB, coordenado por um bispo indicado pela instituição, não se limita à organização da PJ, mas de todos os ajuntamentos católicos de juventude. Ainda que, em 1981 ele tenha sido norteador a partir da urgência de uma juventude organizada já existente, na prática, em alguns estados, ele também abraçará, principalmente a partir dos anos de 1990, os movimentos de jovens em geral, como os grupos ligados às congregações (Legião de Maria, Vicentinos, etc.) e outros movimentos espiritualizados, como os jovens da RCC. Para a abrangência do Setor Juventude nos dias de hoje, Cf. CNBB 2007.

⁸⁹ A delimitação de “juventude” pode ser bastante relativa, pois não existe uma idade biológica unânime para definir quem é efetivamente “jovem”. A Igreja não abordou esses limites até a publicação do Documento 85, em 2002, que discute a juventude em padrões internacionais: “*Para caracterizar a juventude, as estatísticas brasileiras geralmente seguem os parâmetros de organismos internacionais, considerando o grupo etário de 15 a 24 anos.*” (CNBB, 2007, p. 18).

⁹⁰ O “*Movimento de Cursilhos*” surgiu na ilha de Maiorca, Espanha, como o resultado de pequenos cursos preparatórios para peregrinações à catedral de Santiago de Compostela. Esses “cursilhos” foram frutos da AC espanhola nos anos 1930-1940, sendo exportados para todo o mundo. A ênfase é a experiência espiritualizada através de partilha de vivências durante o curso, que normalmente dura quatro dias (de quinta a domingo). A participação nos encontros, que são feitos duas vezes ao ano, é segregada por gênero: um cursilho para homens e, em seguida um para mulheres, tendo as equipes de trabalho a mesma divisão. Durante minha estada em uma edição do Cursilho em Nova Iguaçu, pude constatar que, ainda que os cursilhos se distanciassem bastante da temática da TL vivida nas comunidades, ele é parte importante da vida dos membros das CEBs, visto como uma forma de “iniciação” dos jovens adultos à vida na comunidade. Há, naquela diocese, uma apropriação do ideal de cursilhos com o conteúdo militante da TL. Cf. <http://www.cursilho.org.br/index.php/historia.html>, sítio visitado em 10 de março de 2015.

jovens católicos de meios sociais específicos que produziram a PJ, forçando a Igreja a se posicionar e construir uma proposta organizada de juventude mais aceitável.

A PJ, como pastoral da Igreja, relacionar-se-á tanto no meio religioso das CEBs e paróquias, como nos meios sociais laicos, no campo e nas escolas e universidades⁹¹. Ela poderia ser considerada uma referência dos grupos de jovens das CEBs ligados ao ideal do catolicismo progressista. Em outras palavras, dentro do Setor Juventude da CNBB, a PJ será a representante do tipo de juventude atido à militância política com forte viés marxista. Ela terá que lidar tanto com as necessidades sociopolíticas de seus membros como com a dimensão espiritual, o que nem sempre será bem articulado. Num resumo do que seria a PJ, Siliprandi (2008) afirma:

[...] a Pastoral da Juventude (PJ), conceituada como pertencente à ala progressista da Igreja Católica, uma vez que incorpora elementos da Ação Católica, da Teologia da Libertação e da “*pedagogia do oprimido*” de Paulo Freire. Na contemporaneidade, estas disputas continuam perceptíveis. De um lado, estão os grupos vinculados à ala progressista, com influências da Teologia da Libertação, dentre eles a própria PJ. E de outro, os movimentos conservadores voltam a ter visibilidade. Ambos encontram-se situados no interior da Igreja Católica e são fortes exemplos de sua diversidade e conflitos internos. (SILIPRANDI, 2008, p. 12)

A articulação da PJ tem como propósito uma meta conhecida como “*Formação Integral*”, proposta formativa de jovens críticos da realidade social e prontos para exercer papéis na Igreja ou na sociedade de forma militante sintetizada no seu primeiro documento oficial⁹² como o cumprimento de três competências:

A formação integral deve *responder a três dimensões fundamentais* da vida do jovem:

- DIMENSÃO PSICOAFETIVA: afetividade, relações humanas, autoconhecimento
- DIMENSÃO MÍSTICA: espiritualidade, aprofundamento bíblico e teológico
- DIMENSÃO POLÍTICA: consciência crítica, visão histórica, aprofundamento nas ciências sociais, econômicas e políticas (CNBB, 1986, p. 24, grifos no original)

Ao contemplar o todo das três dimensões, o jovem deveria ser capaz de articular-se entre o mundo da afetividade, religião e sociedade, como evangelizador jovem de outros jovens. Ainda que essa seja a proposta da maioria das religiões – ocupar integralmente a vida do fiel e oferecer respostas para todas as esferas sociais –, a proposta de formação da PJ se dava de maneira formal, através de materiais didáticos próprios para tal. Essa ideia de “protagonismo”, onde o jovem deveria tomar a liderança nas questões sociais e religiosas,

⁹¹ Quando menciono a universidade, refiro-me ao trabalho executado pela Pastoral Universitária – PU – que, mesmo não fazendo parte da PJ, caminha ao seu lado por todo o seu percurso até os dias de hoje.

⁹² O primeiro documento oficial da PJ foi o número 44 da coleção *Estudos da CNBB* (1986). Ele resume e ratifica – ao mesmo tempo em que delimita – as bases de ação da PJ no Brasil. Ainda que tenha sido lançado em 1986, sua feitura é pretérita à essa data, que seria o ano de 1983.

marcou a dinâmica de trabalho da PJ, diferenciando-a dos chamados “Movimentos de Encontro” abordados mais adiante.

3.2 O tempo antes da PJ: O ocaso das juventudes da ACE

A partir de 1966, as ACEs de juventude começam a ser extintas no Brasil. Esse acontecimento se dá, principalmente por causa da experiência ocorrida com a JUC, que se alinhou à esquerda logo no início dos anos de 1960 e deslanchou-se em um grupo político socialista, a Ação Popular (AP), pelo menos esse foi o motivo oficial expresso na decisão do fim das ACEs (OLIVEIRA, p. 19). A experiência da JUC/AP se deu em um momento muito sensível das relações entre Igreja e Estado, durante o governo de João Goulart, que seria deposto do poder em 1964 pelos militares. As afinidades esquerdistas de movimentos católicos foram combatidas não apenas pelas forças de repressão às esquerdas no pós-1964 feitas pelos militares, mas também pela hierarquia da Igreja, que decidiu encerrar os movimentos juvenis não apenas para satisfazer o pedido formal do governo militar, mas também para recuperar o controle do aparato juvenil, já bastante autônomo.

Segundo Oliveira (2004), a polarização à esquerda dos movimentos jovens da ACE se deu quando estes entenderam que a proposta capitalista não tinha como resolver os problemas sociais dos grupos aos quais eles estavam inseridos (estudantes, operários, camponeses). Segundo Oliveira essa politização de esquerda se deu principalmente no meio estudantil médio e superior,

A radicalização política, presente no movimento estudantil, passou a fazer parte dos grupos e pessoas da AC (nos grupos da JUC e JEC), que começaram a trazer as mais diversas tendências políticas para o interior da AC. Essa radicalização política por parte de alguns integrantes da AC gerou muitos conflitos com a Igreja e com o próprio movimento. Em função disso, formaram-se militantes com um estilo de fé restrito à ação, afastados da vida da Igreja, que negavam toda e qualquer expressão popular religiosa. (OLIVEIRA, 2004, p. 19)

A politização dar-se-á não apenas na JUC, mas em todos os ramos da ACE jovem, em maior ou menor nível. Haverá um pouco mais de atenção do clero brasileiro e das autoridades políticas pós-golpe para a JUC pois ela não bebia apenas de um esquerdismo religioso do seu “Ideal Histórico”, mas percorria também o caminho da União Nacional dos Estudantes, já há muito um movimento de esquerda. O “Ideal Histórico” era a base teórica da JUC, construído após uma profunda análise política do país por seus membros em seus congressos nacionais.

Para os jucistas, era necessária uma metodologia que desse conta da crítica da desigualdade, usando como substrato as obras de Jacques Maritan e o seu “Humanismo Integral”. Segundo Sigrist, parafraseando um documento da JUC: “O Ideal Histórico veio como um desencadeamento de um anseio mais ou menos coletivo do que poderíamos chamar – vontade descoberta de uma linha de ação total, a partir de uma síntese global Homem-temporal-espiritual” (JUC, *Apud* Sigrist, 1982, p. 22) A questão do encerramento da JUC e, em seguida das outras ACEs de juventude, é apontada por Dick (1999), Sofiati (2012) e Sigrist (1982) como uma caminhada para um fim anunciado: frente à pressão *externa* – governo militar – as juventudes da ACE seriam extintas. Oliveira aponta nessa direção quando afirma “Os movimentos da AC acabaram em 1966 com a extinção da JUC, em razão de seus desentendimentos com a hierarquia da Igreja e com o governo militar brasileiro. (OLIVEIRA, 2004, p.19)

Será possível notar que a hierarquia da Igreja foi quem iniciou o processo de caça aos ideais esquerdistas dentro das ACE, utilizando a JUC como um exemplo a não ser seguido. Além disso, apenas Lima & Arantes (1984) apontam mais cirurgicamente relações importantes que fizeram com que a hierarquia da Igreja se distanciasse cada vez mais da JUC: sua ligação com o movimento estudantil da UNE.

O casamento entre as políticas “jucistas” e a prática do movimento estudantil da UNE convergiam no fato de que ambos se davam em âmbito nacional, além de representarem o mesmo sujeito: os jovens universitários. Segundo Lima & Arantes, em no seu livro autobiográfico, não havia, como os outros autores citados acima deixam de apontar, uma tendência unívoca na JUC, mas diferentes grupos que nem sempre concordavam com suas bases de ação, segundo Lima & Arantes:

[...] dentro da própria JUC, havia resistências substanciais à atuação política unificada, e sobretudo permanente e prioritária, como *a esquerda da JUC* senti ser necessário. E foi esse sentimento da necessidade de uma atuação especificamente política, permanente, prioritária e disciplinada que fez alguns dos principais quadros políticos da JUC pensar na criação de uma organização própria. (LIMA & ARANTES, 1984, p. 35, grifo meu)⁹³

A fala é clara: o nascimento da AP veio de uma divisão ideológica da JUC, não de um amadurecimento de sua militância. Quando da decisão de criar-se um grupo político, não

⁹³ Os autores Haroldo Lima e Aldo Arantes escrevem o livro citado a partir de suas memórias, já que ambos foram membros da JUC e da AP, sendo hoje ex-deputados do PC do B. Arantes foi presidente da UNE, eleito em 1961 sendo o estopim para o racha entre a JUC e a hierarquia da Igreja. Lima também fez parte da JUC e da AP, sendo que dela se afastou em 1972 após uma cisão na instituição. Para Arantes, *Cf.* ABREU, 2001, V. 1, pp. 311-312. Para Lima, *Cf. Ibidem*, v. 3, pp. 348-350.

ocorreu aí o fim da JUC, pois esta só foi extinta oficialmente somente em 1968, enquanto a AP já possui seu *corpus* em 1962.

Ainda que a AP fosse obviamente um organismo originário da experiência católica da juventude estudantil, a JUC remanescente não desistiu de suas bases religiosas até o seu fim, mesmo quando questionou seus próprios métodos e abandonou, em parte, as bases de seu Ideal Histórico por uma análise mais pontual da realidade social nos escritos marxistas.

Enfim, em 1968, teremos a desarticulação das ACEs de juventude, seja através da extinção oficial – JUC – seja pelo desbaratamento de sua organização.⁹⁴ A hierarquia produziu um estrangulamento naquilo que tornavam fortes as juventudes da ACE: sua organização nacional. Sem uma coordenação no nível nacional, as juventudes não mais poderiam se organizar em uníssono, sendo coordenadas pelos responsáveis de suas dioceses, não mais como referenciais da ACE. Essa desarticulação satisfez não apenas o governo militar em busca de sua “segurança nacional”, mas também devolveu aos bispos o controle dos movimentos juvenis, antes autorregulados, agora, dependentes do episcopado e dos padres das paróquias.

Apenas a JOC conseguiu sobreviver às perseguições feitas não apenas pelo regime militar, mas também pela ação crítica do clero conservador. A JOC sofreu perseguições desde os primeiros anos do regime militar, tendo sido seus coordenadores presos, torturados e mortos por todo o Brasil, e amargando dias sombrios, a partir de 1968 com a adoção do AI-5. Mas, mesmo com as perseguições, a instituição conseguiu sobreviver na clandestinidade, ou, nas palavras de Soares (2002), na “semiclandestinidade”. Essa forma de existência se deu porque, ainda que muitos de seus membros estivessem presos ou forçados a saírem do país, ainda havia uma organização formal do movimento que organizava encontros clandestinos e não perdeu o contato com as estruturas internacionais do movimento. A JOC sobrevive pois não estava sozinha na sua linha de ação: contava com a Ação Católica Operária (ACO) além de um aparato internacional de monta. Mesmo com a intenção do regime militar de acabar com os membros da JOC, não houve maioria no governo da Igreja no país não se mostrou disposta a encerrá-la.

Devemos notar que nesse momento inicial da ditadura militar no país, temos a forte presença do clero conservador na CNBB e que, ainda que a Igreja no Brasil estivesse partida entre padres e bispos progressistas no Norte, Nordeste e Centro-Oeste, não haverá muitas críticas aos atos da ditadura até meados dos anos de 1970, quando os bispos do Norte e

⁹⁴ Devemos lembrar que, dentre as cinco ACEs jovens, uma delas não foi extinta nos anos de 1960, a JOC, ainda que sofresse constante pressão dos órgãos de repressão do governo. Cf. Oliveira, p. 19.

Nordeste, como Dom Pedro Casaldáliga e Dom Helder Câmara produzissem seus manifestos. Essa consonância entre o governo e a ala majoritária conservadora – ou moderada, mas não progressista – dos bispos no colegiado brasileiro gerará uma nova forma de vivência de juventude no país: os “Movimentos de Encontro”.

Há muitas similaridades entre as práticas que serão usadas na PJ a partir do final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980 e aquelas das juventudes da ACE. Isso faz com que Flávio Munhoz Sofiati (2012) e até mesmo autores nativos como um dos fundadores da PJ, o padre Hilário Dick (1999) apontem como raízes da PJ os grupos da juventude da Ação Católica, principalmente a JAC, JEC, JOC e JUC. Mas tais aproximações, creio, não seriam suficientes para explicar a origem da PJ, nas palavras de Sofiati,

Podemos afirmar que a PJB é a reatualização de uma corrente histórica da IC [Igreja Católica] que teve seu início nos anos 1950 com a Ação Católica Especializada, que contribuiu para o surgimento da TL e, nos dias de hoje, está presente nas pastorais sociais. (SOFIATI, 2012, p.19)

Sofiati entende que existe uma “corrente histórica” que liga as juventudes da ACE à PJ através da TL. Não é caso de negar a ligação desses movimentos teológicos e sociais da Igreja e a PJ, mas não acredito em uma *determinação* entre eles. Essa seria, a meu ver apenas uma ligação contingente, ainda que de grande importância, mas apenas parte do processo da criação de uma pastoral feita para organizar a juventude. A coincidência entre as juventudes da ACE se dão exclusivamente pelo caráter do Catolicismo de Libertação destas e também o da PJ, já beneficiada com as teorias sociais da TL. Não seria o caso, em minha opinião, de excetuar a influência de outras formas de juventude na PJ. Um ponto importante na comparação entre as ACEs de juventude e a PJ, é que as primeiras tiveram que produzir suas teorias durante um período de ditadura, enquanto as propostas d PJ se dão no vislumbrar a abertura e democratização, já às portas.

A construção de PJs específicas para os meios sociais, como a escola e o meio popular não significaria a ressuscitação da antiga ACE, mas uma nova forma de atuação dentro desses meios, com referências elaboradas em novas fontes, já que, desde seu início nos anos de 1950 até o seu fim, em 1967, as juventudes da ACE não tiveram um aparato teológico especificamente liberacionista⁹⁵, mas bebiam da fonte de leigos e religiosos estrangeiros, como vimos anteriormente e organizavam-se em um modelo internacional, repetido em terras brasileiras. A PJ beneficiar-se-ia da base teórica da Teologia da Libertação propriamente dita,

⁹⁵ Quero dizer que, ao contrário da PJ que já possuía um cabedal teológico pronto na forma da TL, as ACEs não possuíam uma formação homogênea, ou uma teologia própria, já que não conseguira alcançar as discussões fundadoras do CL nos encontros do CELAM de Medellín e Puebla.

produzida por escritores latino-americanos, como vemos em seus manuais de formação de jovens e o apelo a uma visão de mundo com profunda influência marxista.

3.3 Os Movimentos de Encontro

Numa análise pontual sobre essa nova modalidade de agremiação de jovens católicos, Dick sintetiza:

Estamos falando, por ora, de “Encontros” ou “Movimentos” tipicamente “nacionais”. Chamamos este fenômeno de “movimentos de encontro”. Eram coordenados, mais ou menos explicitamente, por adultos; visavam resolver os problemas pessoais do jovem e dar respostas às aspirações de libertação interior da pessoa; despertavam os jovens para uma experiência forte de oração, afetividade e amizade; acentuavam a dimensão espiritual, com ênfase nos sacramentos e na oração[...]; trabalhavam com grandes grupos; apresentavam uma Igreja atraente e acolhedora que se contrapunha à frieza e burocracia das paróquias e ao formalismo das celebrações dominicais; trabalhavam muito o sentido de pertença à Igreja (“todos somos Igreja...”). (DICK, 1999, p. 14)

Esses Movimentos⁹⁶ surgiram com o *Movimento* Emaús (Ibidem, p. 13) de forma organizada pela Igreja, não foi um acontecimento acidental nessa ou naquela paróquia. Eles se dirigiam aos jovens das paróquias e não contavam com um formato orgânico pastoral, ou seja, ainda que fossem Movimentos coordenados em certo nível nacional ou regional, eles não possuíam um esqueleto organizado, como representantes nacionais ou assembleias de tomadas de decisão, muito menos eram representados no colegiado dos bispos por um eclesiástico responsável. Essa falta de organização orgânica dava para os líderes da Igreja uma maior tranquilidade na tentativa de incutir uma religiosidade diferente daquela professada pelas ACEs – permeadas da visão de mundo marxista. Longe do questionamento da realidade sociopolítica e econômica do país, os Movimentos de Encontro se pautavam na espiritualidade e na vivência experiencial do ser jovem e, sobretudo, do ser católico.

Esses Movimentos eram, tanto releituras de modelos estrangeiros como o “Cursilho de Cristandade” como experiências patrocinadas por grupos de religiosos como os salesianos com o “*construindo*” presente especialmente no Sul e no Nordeste do Brasil; os redentoristas, que trouxeram o “*Encontro de Jovens com Cristo*” (EJC); ou “*Treinamento de Liderança cristã*” que foi criado por um jesuíta americano;

⁹⁶ Uso letra inicial maiúscula para “Movimentos” sempre quando me refiro às organizações de jovens específicas e organizadas, como Emaús, Cursilho e Focolares, por exemplo.

Também os palotinos e palotinas, preocupados com a atualização do Movimento Schoenstatt à juventude, “fundaram” o *Cenáculo* etc. Claro que houve, igualmente, uma linha mais “diocesana” como o *Emaús*, fundado por Mons. Calazans, em São Paulo, e o *Curso de Liderança Juvenil* (CLJ) mas surgiram, em geral, anos depois.” (DICK, 1999, p. 14).

Em cada paróquia, eram grupos imensos, com números superiores a cinquenta jovens que, durante um fim de semana, discutiam a sua vivência como jovens cristãos e, no final dos encontros – que podiam ser um retiro de três dias ou outra forma de experiência comunal – saíam sem compromisso formal com o Encontro em que participou. Esses Movimentos, na opinião do padre Hilário Dick, não se especializavam na formação efetiva de líderes, fazendo com que a participação nos encontros não se desse de forma cumulativa, ou seja, não se tratava de um curso de formação (mesmo que um deles primasse pela “Liderança”), mas sim uma série de encontros de vivência experiencial. Quem participasse de um, tinha participado de todos.

Outros modelos de juventude que chegaram no Brasil no final dos anos de 1960 era o que Dick chama de “*movimentos internacionais com carismas definidos*”, ou seja, eram os grupos internacionais com agendas de formação próprias como o “*Movimento dos Focolares*”; o “*Movimento Carismático*”, ainda que não necessariamente composto de jovens; “*Comunhão e Libertação*” e a “*Juventude Franciscana*” (JUFRA). (Ibidem, p. 15)

Na diocese de Nova Iguaçu, até o fim dos anos de 1970, três movimentos eram comuns, a “*Parada Jovem*”, o “*Pare, Olhe e Veja*” e o “*Movimento de Oásis*”. Em entrevista com o casal de professores Maria de Fátima Braz Barbosa e Luiz Menezes Brito, membros de grupos jovens em Nova Iguaçu e organizadores do que virá a ser a PJ nessa diocese, temos a descrição do conceito de grupos jovens no período dos Movimentos de Encontro:

Luiz Menezes: Nas décadas de 70 eram grupos assim se tivesse somente 10 não era um grupo jovem, um grupo jovem era 50, 60 ... Na verdade no salão da igreja se fazia uma roda enorme de pessoas, então o grupo jovem só tinha significado que estava caminhando só se você tinha 50, 60, se era 10 como que na verdade que depois passa a ser a nova concepção, se era um grupinho de 10 e 15 estava muito fraco esse grupinho.

Como vimos, a quantidade de jovens era um dado importante para a identificação de um grupo jovem como válido. O casal aponta a semelhança desses Movimentos dentro de suas propostas principais:

Luiz Menezes: O pessoal do “*Pare, Olhe e Veja*”, que nós chamávamos de *POV* são basicamente [do bairro] de Banco de Areia [em Mesquita], que na verdade é assim também uma “*Parada Jovem*”, não tem, não tem diferença na sua estrutura de Parada Jovem, na verdade. O que faziam as Paradas Jovens? Reuniam o jovem durante um final de semana, um retiro, no final de semana. Saíamos na sexta ou quinta feira e passávamos um final de semana numa casa de retiro, palestras com músicas e tudo mais e isso era Parada Jovem ou o próprio Pare, Olhe e Veja, [...] seguia a linha de *Cursilho* esses movimentos

Maria de Fátima: é, *Oásis*,⁹⁷ justamente, na linha voltada para o jovem.

Um fator decisivo dessa metodologia elementar dos Movimentos de Encontro foi o afastamento da juventude das questões que priorizavam a formação política. A busca de uma espiritualidade, somada a um compromisso com o serviço na sua comunidade seriam as bases de uma juventude católica para setores mais conservadores da Igreja.

Alguns desses movimentos ainda existem nos dias de hoje como o *Oásis* em Nova Iguaçu e o “*Encontro de Adolescentes com Cristo*” (EAC) e “*Encontro de Jovens com Cristo*” (EJC) em São Gonçalo. A sua longevidade nos mostra que não existiria uma unanimidade na juventude nos anos de 1980 representada pela PJ, até mesmo nos dias de hoje. A criação de uma pastoral da Juventude não pode ser entendida como uma urgência natural da juventude católica como um todo, o mesmo deve ser dito sobre os Movimentos de Encontro, ainda que oportunamente trazidos para o Brasil em um momento de baixo interesse na construção de uma consciência política na juventude, ocorrida no período de ditadura anticomunista, também não podem ser compreendidos como uma era de ignorância juvenil. Havia uma forma preocupação na organização do elemento jovem que, diferentemente da PJ que surgiria oficialmente em 1983, não priorizavam a politização da juventude.

A pluralidade de Movimentos antes e durante a existência da PJ nos abre um complexo leque de opções religiosas oferecido para um também amplo espectro de diferentes juventudes vivendo de formas distintas a religiosidade católica. O termo “juventude” não pode ser considerado como uma categoria unívoca ou estacionária, mas uma gama de diferenciações tanto no eixo etário como no recorte sociocultural. A escolha de fazer parte desse e não daquele grupo de jovens católicos dependerá menos de um posicionamento pautado na importância do engajamento político do que da visão de mundo compartilhada pelo jovem do que ele é ou não “ser católico”. Segundo Groppo (2000) “Não existe realmente uma classe social formada, ao mesmo tempo, por todos os indivíduos de uma mesma faixa etária.” (GROPPO, 2000, p.7), ou seja, a realidade social, econômica e cultural de cada jovem

⁹⁷ O *Oásis* é uma forma de Movimento de Encontro onde os jovens devem sair de casa na quinta feira e passar todo o fim de semana reunido, assistindo palestras, dadas por antigos participantes do Movimento, ou seja, não há uma participação ativa dos cursistas. Fundado nos anos de 1950 na Itália, é um Movimento que funciona até os dias de hoje, com versões de encontro para pais de jovens. Os participantes do Oásis não devem falar para os outros jovens o que ocorre no encontro, para manter a mística da surpresa e potencializar a resposta emocional que o encontro proporciona. Após o fim do encontro, não há possibilidade de uma continuidade na proposta, apenas se o participante quiser fazer parte da equipe organizadora. Isso mostra que não há uma *formação* para os cursistas, mas apenas uma vivência de espiritualidade e companheirismo. Ainda que esse movimento, seja o oposto da proposta de formação integral da PJ, não era incomum a participação de membros dessa última nos encontros do *Oásis*. Cf. http://www.movimentoaoasis.com/index_ficheiros/historia.htm sítio visitado em 15 de março de 2015.

era o peso – e ainda é – que tenderá para a escolha desse e não daquele grupo de juventude que se irá participar.

Na fala de alguns entrevistados, como Maria de Fátima e Luis Menezes, por exemplo, existe um discurso linear unívoco que opõe a ênfase na espiritualidade dos Movimentos de Encontro ou mesmo dos carismáticos à “*tomada de consciência*” da juventude se esta decide fazer parte da PJ. Para eles, decidir por trilhar o caminho apegado a questões políticas da PJ seria uma tomada de posição positiva acerca da vida, uma conscientização política libertadora, ou, na linguagem marxista, o abandono da alienação – representada pelos Movimentos e pela Renovação Carismática – para a consciência de classe:

Maria de Fátima: com os anos acabei indo fazer a Parada Jovem também e continuamos. Com a vinda do [padre] Jacinto pra comunidade de Santo Antônio na Prata é que *a militância tomou um outro rumo*, porque *do movimento de Parada Jovem nós passamos para essa pastoral de juventude orgânica* que a gente chamava, que *era diferente de Movimento*.

Na fala da professora Maria de Fátima, há uma clara menção da passagem de um modelo de vivência pretérita – os “Movimentos” – que são suplantados por um modelo mais racionalizado, a *militância*, graças a chegada do padre Jacinto, um pároco diocesano italiano advindo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, junto com outros padres seus conterrâneos para a diocese de Nova Iguaçu no final dos anos de 1970. Jacinto iniciará a PJ orgânica na diocese, onde fará o papel de assessor diocesano até o fim dos anos de 1990. A ação dos assessores adultos, majoritariamente padres, como Jacinto, ou freiras, foi pontual para a construção de um novo projeto de juventude.

Sofiati (2012, p. 68 seg.) aborda a questão dos Movimentos de Encontro como uma forma espiritualizada de participação juvenil que, ainda que tentasse organizar a juventude, tinha obstáculos sérios quando não conseguia alcançar efetivamente os grupos jovens no interior das CEBs, chamados de “grupos de base” no jargão da PJ. Desde 1973, há arranjos por parte da CNBB para a criação de uma Pastoral que pudesse coordenar formal e centralmente a Juventude católica. Esses arranjos se repetirão em encontros ocorridos em 1976 e 1978, com importante participação dos Movimentos. Observando esse dado, podemos ver que os Movimentos não estavam alheios às organizações juvenis, eles apenas não tinham capacidade de propor uma organização mais firme e nacional para os jovens.

Ainda que os Movimentos sejam hoje considerados pela bibliografia, tanto acadêmica (SILIPRANDI, 2008, SOFIATI, 2012) quanto nativa (DICK, 1999, OLIVEIRA, 2004) como alheios às questões políticas e sociais, não existirá uma *substituição* de juventudes espiritualizadas participantes dos Movimentos para a entrada de uma nova juventude

politicizada, representada pela PJ. Os jovens dos movimentos dos anos de 1970 *são os mesmos* jovens que farão parte da juventude da PJ a partir dos anos de 1980. O processo de negação da formação política exacerbação da espiritualidade da juventude nos Movimentos não é uma expressão dos jovens em si, mas aparatos da Igreja para a organização de seu contingente juvenil. Uma resposta da Igreja para o seu tempo. Numa análise local, os criadores da PJ em Nova Iguaçu foram todos formados em sua infância e adolescência pelos Movimentos em suas paróquias, adotando uma nova forma de juventude com a chegada de padres, seminaristas, irmãos e freis que traziam consigo uma nova proposta. A politização se dá nessa juventude, fazendo com que a PJ seja eterna devedora dos Movimentos.

A proposta de uma pastoral orgânica para jovens aparecerá claramente durante esse período, com o ressurgimento do método “*Ver-Julgar-Agir*” da JOC e a proposta de trabalho com pequenos grupos de base. Se levarmos em consideração as datas dos eventos e seus títulos – “2º Encontro Nacional de Pastoral da Juventude”, precedido de um primeiro –, será possível entender que, antes da formalização dos bispos e da formatação de uma estrutura nacional no início dos anos de 1980, a PJ é uma prática real em diversos estados do país, contando até mesmo com institutos, como é o caso do Instituto Pastoral da Juventude (IPJ) em Porto Alegre, fundado pelo padre Hilário Dick.

Já havia organizações solidificadas de PJ desde 1978. Na prática a PJ *já existe de fato* em 1978, tanto que no 3º Encontro Nacional de agentes que trabalhavam com Pastorais da Juventude, ocorrido em setembro daquele ano em Brasília, muitas das propostas que iriam estar presente numa PJ nacional pós-1983, já estavam sendo usadas em 47 dioceses (DICK, 1999, p. 19). O que não ocorria era apenas a *oficialização* de uma PJ orgânica e nacional. A falta de amarração episcopal e a desorganização nos métodos não produziam *uma* PJ mas *várias*.

Mas as linhas que finalmente articularão a PJ no nível nacional só serão visíveis e palpáveis após a reunião do CELAM em Puebla, em 1979, ocasião de efervescência dos teólogos da Libertação e das CEBs, mas mais importante, a opinião favorável do episcopado latino-americano de que os jovens eram de suma importância para a Igreja. Esse conjunto de decisões e consensos possibilitou a retomada das questões sociais dentro dos grupos de jovens, principalmente nas bases.

A PJ entrou na pauta de prioridades da CNBB no início dos anos de 1980, mas, diferente do que afirma Sofiati (2012), que apresenta a unidade da Pastoral da Juventude do Brasil, aponto que o processo formador, coroado com a implantação da PJ no nível de pastoral orgânica se deu das partes para o todo, ou seja, antes da sanção dos bispos da CNBB do

nascimento de uma pastoral orgânica de juventude, nos estados do Brasil, já temos diversas coordenações de PJ no nível estadual ou regional. Sendo mais específico, ao contrário de uma simples decisão por parte do episcopado brasileiro em fundar uma nova pastoral orgânica responsável pela evangelização dos jovens, foram os jovens e os religiosos de matiz de esquerda que tomam a iniciativa e articulam em suas comunidades e regiões os embriões das PJs de meios específicos: principalmente o meio popular e o meio rural. Sendo mais claro, não há uma criação vertical – de cima para baixo – que institui a PJ singular para todo o Brasil em uma decisão do episcopado, mas, pelo contrário, é a aceitação e o coroamento de movimentos juvenis específicos que instituem, num movimento centrípeto, a PJ do Brasil, desde já, múltipla, corroborado pelos bispos da CNBB.

Esse nascimento das urgências específicas, surgido nos meios rurais e populares também deve ser entendido como uma articulação com um grande envolvimento dos religiosos, responsáveis pela organização dos jovens, não apenas como uma iniciativa original deste ou daquele grupo de juventude. As juventudes católicas organizadas nos níveis regionais (Nordeste e Sul) tiveram o aparato de seus padres e a anuência de seus bispos para dar início aos seus trabalhos.

Os focos do surgimento de “pastorais”⁹⁸ de juventudes específicas antes de 1983 foram o Nordeste, estados do Sul e São Paulo⁹⁹. Eles iniciam um vigoroso trabalho em diferentes dioceses, traçando um plano de ação que ainda se resumia no limite do alcance de suas dioceses. Dick aponta:

[...] Em 1979, realiza-se o 1º Encontro de Animadores de Grupos de Jovens do Meio Popular e fundam, em 1980, em João Pessoa o “*Movimento de Jovens do Meio Popular*”. No mesmo ano, em São Paulo (18-20 de julho), dá-se o 2º Encontro Inter-Regional da Pastoral da Juventude do Meio Popular, com a presença de 15 Estados. Paulo Wollinger, de Florianópolis, um dos participantes do Encontro, faz a seguinte avaliação: “*A Pastoral da Juventude como uma ação de Igreja jovem, acontece em todos os campos da nossa sociedade. A Pastoral da Juventude Popular aparece como uma nova proposta para um meio específico, uma Pastoral ambiental, dentro das próprias normas da CNBB e da proposta de Puebla. A Pastoral de Juventude Popular, dentro da Pastoral de Juventude, tem como preocupação o trabalho com os jovens das classes populares, levando-os à inserção nas lutas do povo.*” (DICK, 1999, p. 17, grifos no original)

⁹⁸ Quando ponho “pastorais”, entre aspas, nesse momento, quero enfatizar que, mesmo que os grupos de jovens se reunissem no formato que a futura PJ iria se organizar, o fato deles não terem o beneplácito do episcopado nacional não os permitiria ser uma pastoral no sentido estrito do termo.

⁹⁹ A criação de PJs nessas dioceses está em consonância do teor crítico dos seus bispos – Dom Helder Câmara, em Recife, Dom Paulo Evaristo Arns, em São Paulo. É possível supor que a presença de um ambiente propício às ideias da TL nessas dioceses tenha ajudado na implantação dos grupos da PJ.

3.4 1983: Nasce uma Pastoral da Juventude Orgânica

O nascimento da PJ se deu quando a CNBB percebeu duas coisas: primeiro, que o episcopado latino-americano era majoritariamente favorável ao assunto, como veremos a seguir, segundo, porque diferentes “pastorais” de juventudes se espalhavam pelo Nordeste, Sul e Sudeste do país sem o controle central do colegiado de bispos do Brasil.

Quando os bispos da CNBB concordaram com a criação da PJ, ao iniciarem os trabalhos do Setor Juventude em 1981, isso não representou uma vitória total do episcopado progressista da TL sobre o clero conservador, mas uma adequação de diferentes tendências dentro da CNBB, que viam na construção de uma pastoral juvenil uma forma bastante promissora de alcançar esse estrato da sociedade. Tanto os progressistas como os conservadores entenderam que seria interessante um órgão de juventude articulada no nível nacional, independentemente de sua tendência.

Como vimos anteriormente, não haverá consenso sobre a TL no clero brasileiro e, ainda que nos anos de 1980 essa vertente católica esteja no seu auge, celebrando um momento vitorioso das CEBs, ela será atacada fortemente pela Cúria romana através da Instrução Sobre a Teologia da Libertação, editada pelo cardeal Ratzinger, em 1984, como vimos no capítulo anterior. Mesmo com a presença de propostas conservadoras, o clero progressista agirá largamente na formação dos jovens, numa tentativa de garantir sua forma de ação teológica e social, ligando-a aos moldes da TL.

Ao abordar a Teologia da Libertação anteriormente, recusei-me parcialmente em aceitar a explicação de De Theije (2002, p. 69) sobre esta ser uma “campanha cultural” da Igreja. Essa rejeição se deu pois, na minha concepção, ainda que a TL não tenha sido uma ideia surgida da base para o topo, essa teologia apresentava uma grande porosidade, permitindo um grau de liberdade muito grande nas CEBs, onde o padre aparecia para celebrar missas apenas uma vez por mês. Defendo que a TL é uma proposta teológica grande e diversificada demais para se resumir a uma “campanha” do clero.

Mas especificamente no caso da construção da PJ encontro-me muito mais propenso a concordar com teoria de De Theije. O aparelhamento da PJ, ou seja, a formatação de uma pastoral juvenil com centralização episcopal e a presença de adultos, na sua grande maioria religiosos nos pontos-chave da organização nos mostra que a influência do clero sobre a juventude é definidora. Mesmo tendo os jovens uma grande abertura para executar suas agendas nas PJs, a decisão do clero sempre foi determinante, como é o caso do papel exercido

pelos padres Hilário Dick e Jorge Boran no nível nacional e, localmente pelo padre Jacinto, na diocese de Nova Iguaçu.

A ação da TL sobre a PJ se dá, principalmente pela proximidade que esta tem com as CEBs. A PJ pleiteará ser a soma dos jovens nos grupos juvenis das comunidades, que comungam com os ideais da TL. Mas, a afinidade eletiva entre a TL e a PJ – forte e definidora dos seus ideais – não foi a única influência para sua existência, pois, entre 1967 e 1980, movimentos jovens, conhecidos como “Movimentos de Encontro” (DICK, 1999) preencheram a agenda dos jovens católicos na ausência de uma articulação de formação juvenil. Esses movimentos eram baseados em um forte apelo à espiritualidade e à afetividade, mas sem uma ênfase especial para com a formação continuada da juventude como lideranças em tempo integral.

Não podemos traçar uma linha unívoca entre formação da PJ e a TL, pois aquela não provém unicamente dos ideais liberacionistas, mas foram receptores de movimentos juvenis existentes por mais de vinte anos. Negar a influência desses movimentos na PJ seria afirmar que os jovens militantes da PJ estiveram alheios à participação na vida de suas igrejas durante toda a década de 1970 e o início da de 1980.

Com o passar do tempo, em cerca de 30 anos de existência, a PJ teve que enfrentar diversos desafios tanto no campo institucional católico como nas questões que a juventude trouxe da sociedade laica para dentro da igreja. As esferas de interesse dos jovens ao longo desses trinta anos fizeram com que a PJ se modificasse bastante, elegendo novas prioridades e redefinindo suas metas junto à juventude.

A proposta da PJ influenciou os jovens das CEBs de maneira profunda quando de sua formação na primeira metade dos anos de 1980 até o fim dos anos de 1990. A tarefa de sua formação teórica do protagonismo, e a Formação Integral. A formação do “jovem militante” deveria proporcionar para o membro plena capacidade de atuar na esfera social, atrelado a uma visão cristã de justiça social, sendo que essa visão tinha como base a lógica marxista divulgada principalmente pelos escritos da TL.

A formação de jovens dada pela PJ foi muito importante para definir a atuação de diversos jovens na diocese de Nova Iguaçu, os quais se utilizaram da sua metodologia para a vida política partidária e nos movimentos sociais. Os informantes dessa pesquisa seguiram uma trajetória consonante com o que apregoavam os manuais de formação de militantes da PJ: a atuação nos movimentos sociais; participação ativa nos partidos políticos – de esquerda –; ordenação e atuação em carreiras de Humanidades.

A partir de 1983, a PJ será oficializada, restaurando uma forma de representação nacional, após o trabalho dos bispos em conhecer as propostas de grupos jovens em todo o Brasil e discutirem um plano de ação para a construção de uma pastoral orgânica, que incluíssem todos os jovens sob os auspícios da CNBB.

Com a criação do IPJ em Porto Alegre, em 1980, o responsável pelo Setor Juventude da CNBB, Dom Cláudio Hummes, então bispo de Santo André, escalará um padre que já tinha experiência em trabalhos com jovens, Pe. Hilário Dick, para organizar as bases de uma PJ nacional, em 1981. O trabalho se iniciará de fato em 1982, com a visita de Dick a diversas dioceses no Brasil, onde se dava o trabalho celular de pastoral da Juventude e onde seria possível convocar representantes para um grupo de trabalho que decidiria como poderia ser criada uma PJ nacional. De certa forma, pode-se dizer que a criação da PJ deve bastante ao trabalho de Dick.

Desde o início a discussão não se deu de forma unânime, já que a experiência de PJ em cada região não se organizava da mesma maneira. Para criar uma única PJ seria necessário que certos grupos e dioceses abrissem mão da sua forma de trabalho para aceitar uma coordenação colegiada nacional, da qual participaria como parte, não mais possuindo autoridade total como antes. Ao lado da perda da autonomia local, as PJ de meio específico, como a Pastoral da Juventude Rural (PJR) e a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) teriam que discutir como se encaixariam em uma organização nacional, já que suas propostas não se dirigiam a toda a juventude, mas apenas aos jovens de realidades sociais definidas. Essas discussões perduraram até os anos de 1990, onde alguns arranjos definiram os limites da organização nacional e a garantia de unidade e autodeterminação das PJs específicas.

Mas, a despeito de todo o trabalho duro de adequar diferentes PJs em uma pastoral orgânica num consenso surgiria no 4º Encontro Nacional, em 1983, quando oficialmente nascerá uma PJ orgânica, com proposta de formação unificada e representação na CNBB. Essa PJ se dirigia a diferentes tipos de jovens, mas possuía um único projeto didático de formação continuada, onde a formação juvenil deveria ser iniciada dentro da Igreja, mas não obrigatoriamente deveria terminar nela. A “missão” da PJ seria a já citada “formação integral”¹⁰⁰, uma ação formativa religiosa e política para jovens militantes e

¹⁰⁰ Para a ação do jovem como evangelizador, Cf. CNBB, 1986, pp. 16-22.

evangelizadores.¹⁰¹ Às Específicas, ficou acordado que elas possuiriam uma organização nacional própria, mas que seriam parte da PJ Geral (PJG) como veremos adiante

O arranjo final de unificação em termos nacionais e reconhecimento episcopal da PJ criou um organismo composto por bispos, padres, religiosos e leigos adultos ao lado de jovens de grupos de CEBs e outras composições de igrejas e paróquias. Ela reconhecia, no seu primeiro documento lançado pela CNBB, “A Pastoral da Juventude no Brasil”¹⁰², que a PJ era composta de uma organização celular, dividida em dois diferentes segmentos – “Pastoral da Juventude Geral” e “Pastoral da Juventude de Meios Específicos” –, mas unida em seu conjunto pastoral. Abaixo, utilizo um organograma, de forma resumida, as informações presentes no documento citado acima:¹⁰³

- 1- *Pastoral da Juventude Geral (PJG)*: setor que seria responsável pela assessoria pedagógica e formação integral para os grupos de jovens das paróquias e comunidades de base. A PJG passa a funcionar como “a” PJ nesse momento, tendo nas demais uma forma de aprofundamento da proposta de formação do jovem, funcionando como uma “pastoral guarda-chuva”.
- 2- *Pastoral da Juventude de Meios Específicos*: segundo o documento supracitado, “trata-se de Pastoral Especializada, que procura responder aos desafios da militância em terrenos distintos entre si e da comunidade paroquial” (CNBB, 1986, p. 12). Essa modalidade de PJ se divide em:
 - a) **Pastoral da Juventude Rural (PJR)**: atende os jovens das áreas rurais, com estrutura fortalecida principalmente nos estados do Nordeste;
 - b) **Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP)**: se desenvolve em periferias, trabalhando com jovens empobrecidos, principalmente em favelas. Essa formação de PJ, assim como a PJR são anteriores às articulações da PJ orgânica, possuindo uma estrutura formal muito marcada.

¹⁰¹ Em todos os documentos da Igreja sobre a PJ há a menção da “formação integral”. Quando utilizo o termo me refiro ao projeto particular da PJ em formar jovens críticos da sociedade capitalista a partir de uma visão marxista. A formação integral aqui utilizada não faz menção ao papel formador das religiões de integralizar todas as esferas do mundo a partir da religião, mas sim de uma categoria autointitulada por seus idealizadores da PJ.

¹⁰² Esse documento (CNBB, 1986) é a ratificação do 4º Encontro, em 1983 pelo episcopado brasileiro, definindo a organização inicial da PJ como uma pastoral orgânica da igreja no Brasil, lançado três anos depois na coleção “Estudos da CNBB”.

¹⁰³ O resumo refere-se à definição feita no documento sobre quais são as divisões da PJ. Para o conteúdo integral, Cf. CNBB, 1986, p. 11-15.

- c) **Pastoral da Juventude Estudantil (PJE)**: presente nas organizações estudantis de nível médio, ela possui, desde o seu início, a necessidade de dialogar com os órgãos laicos de estudantes secundaristas.
- d) **Pastoral Universitária (PU)**: essa forma de PJ apresentou questionamentos críticos ao formato de coordenação nacional desde os encontros de oficialização da PJ no nível nacional. Um ponto importante das críticas era que seus participantes – alunos de universidades – não seriam obrigatoriamente jovens, mas sim jovens adultos. Além disso, as relações com a UNE e os resquícios remanescentes da JUC em seus participantes mais velhos e assessores traziam produziam questionamentos sobre qual formato de ação junto aos estudantes deveriam lançar mão. A PU não seria a única representante da juventude universitária, surgindo outra manifestação católica de jovens universitários com ênfase nos Movimentos de Encontro. Dick aponta que:

Em 1983 esta Pastoral já tinha rica e discutida experiência de articulação nacional. Foi neste ano que realizaram, por exemplo, um Encontro do qual participaram somente as “Coordenações Regionais”. Havia, dentro da articulação deles, duas experiências muito diferentes em sua leitura do mundo: os que vinham de uma leitura da realidade na dimensão “libertadora”, assumindo conscientemente a Teologia da Libertação, e os que estavam articulados com o movimento italiano “Comunhão e Libertação” e se chamavam de “Comunitárias Universitárias de Base” (CUB’s). Pela forte presença do Secretariado Latino-Americano do Movimento Internacional de Estudantes Católicos e pela presença incômoda das CUB’s, um dos assuntos debatidos, neste Seminário de 1983, foi a possibilidade da criação de um “movimento”. Isso se confirmou em 1984, quando se fundou, em Olinda, dentro da Pastoral Universitária, o “Movimento Cristão de Universitários”. (DICK, 1999, p. 24)

Ainda que não fossem incluídos no todo da PJ e nas suas representações nacionais, os Movimentos de Encontro e Movimentos Internacionais, abordados anteriormente, segundo o documento da CNBB, desenvolveriam também um trabalho pastoral (CNBB, 1986, p. 14). Interpretando essa assertiva, é possível ver que, mesmo sem qualquer representação no nível nacional, os Movimentos não são abandonados na proposta de evangelização de jovens pela Igreja, possivelmente por serem de importantes “famílias” de religiosos (DICK, Op. Cit. p. 14)¹⁰⁴ presentes na organização da Igreja no país.

Cada organização de PJ possuía sua própria agenda e organização nacional, onde ocorriam encontros nacionais e outros eventos compostos apenas por seus membros. Já a PJG compreendia uma superestrutura organizativa, onde, em seus Encontros Nacionais, definiam o modo de trabalho e as representações nacionais, além de metas e demais definições. Ao longo dos anos, uma questão que levou a acaloradas discussões foi o nível de participação nas

¹⁰⁴ Quando do uso do tremo “famílias”, Dick se refere à diferentes ordens de religiosos presentes no Brasil.

decisões finais dos Encontros dado às Específicas. Essa questão apontava para uma coisa não muito visível – ou não desejada de ser vista – no momento da construção do prédio da PJ orgânica: a individualidade das Específicas e, a inconstante vontade de permanecer unida ao conjunto da PJG.

3.4.1 Organização e histórico após 1983

A organização inicial da PJ se deu de forma piramidal, tendo como vértice o bispo responsável pelo Setor Juventude da CNBB. Essa forma de arranjo incluiria, ao longo da pirâmide, tanto bispos como padres, religiosos e leigos como seus secretários, coordenadores e assessores, lembrando bastante a forma organizacional das ACE de juventude.

O livro “A Civilização do Amor” (CELAM, 1997) é fruto de um trabalho latino americano de pastoral da juventude, proposto pela CELAM. Ele elege as prioridades que os jovens das PJs na América Latina devem seguir em nome da construção da utopia chamada “Civilização do Amor”, um marco ético, político e religioso de formação da juventude. Ele é uma reelaboração de outro livro, também produzido pelo CELAM dez anos antes: “Pastoral da Juventude: Sim à Civilização do Amor” (CELAM, 1987) Utilizando o texto do documento da CNBB sobre a PJ no Brasil (CNBB, 1986) e o livro “A Civilização do Amor” como base, podemos compreender da seguinte maneira a organização nacional da PJ a partir de 1983 indo da base para o topo da pirâmide. A explicação trata da organização da PJG, que, por ser geral, carrega em si a função de representar toda a instituição. As demais PJs, ainda que ratifiquem o arranjo de hierarquia e organização da PJG, possuem, como mencionado, suas próprias formas de organização nacional. O que faz com que as demais PJs continuem dentro da organização da PJG, possuindo voz e voto em suas reuniões deliberativas é a possibilidade de possuir uma rede nacional de atuação, garantida pela proposta da PJ na CNBB. Sem a chancela de reconhecimento episcopal, as PJs Específicas não fariam parte da pastoral orgânica.

Tabela 1 – Organização geral da PJ (continua)

I - O grupo ou comunidade Juvenil	Nível básico da organização. O responsável é o coordenador, que promove a vida grupal, as tarefas de coordenação interna e os demais serviços executados pelos próprios jovens. O coordenador em comunhão com o assessor ou equipe de assessores, faz a coordenação com os demais grupos do nível paroquial.
II - Nível Paroquial	A paróquia é a comunidade das comunidades. É o centro de coordenação e animação de comunidades, grupos e movimentos juvenis. Ajuda a integrar a pastoral da juventude à pastoral de conjunto e promove sua plena participação em suas estruturas organizacionais, através de sua presença no conselho pastoral. Supõe a participação de todos os jovens e uma coordenação regular e dinâmica, que se expressam na Assembleia Paroquial e na Equipe paroquial de pastoral da juventude.
III - Nível de área pastoral, forania ou setor (No Brasil conhecido como Região)	Nas dioceses territorialmente muito extensas, bem povoadas, ou que apresentam realidades sociais e pastorais bastante diferentes, as paróquias articulam-se em áreas pastorais, garantem maior eficácia no trabalho pastoral. Seguem as linhas básicas de organização do nível paroquial
IV - Nível Diocesano	Toda pastoral da juventude deve estar inserida na pastoral diocesana e desenvolver sua ação tendo em vista as orientações e os planos pastorais dessa igreja em particular. Possui as mesmas características de organização dos níveis anteriores, mas com algumas estruturas diocesanas QUADRO II
V - Nível Nacional	Possui o mesmo esquema de organização dos níveis anteriores. É o maior âmbito de caráter deliberativo da Pastoral de Juventude, aprofundam propostas, fazem opções pedagógicas e metodológicas para trabalho, elaboram –se planos nacionais e nascem os projetos que serão implementados no país para evangelização dos jovens e para a construção da civilização do amor. Define os rumos da pastoral da juventude no país. QUADRO III

Fonte de pesquisa: CELAM. “A Civilização do Amor”. São Paulo, Paulinas.1997. pp. 108-116.

Tabela 2 – Organização diocesana (continua)

I - Assembleia Diocesana de Pastoral da Juventude	Instância mais ampla e representativa das experiências de pastoral da juventude: jovens, coordenadores, delegados, animadores, assessores de grupos paroquiais, das pastorais específicas de Juventude e dos movimentos apostólicos. É o espaço onde trocam iniciativas, detectam necessidades comuns e buscam caminhos de respostas.
II - Conselho Diocesano de Pastoral da Juventude	Constituído pelos jovens coordenadores e delegados das equipes de área, pelos jovens delegados das equipes das pastorais específicas de juventude e da coordenação de movimentos juvenis, pelos assessores e por representantes das equipes de apoio da diocese. É onde na prática, se coordena a ação da pastoral da Juventude da Diocese
III - Coordenador Diocesano	Conhecido como secretário executivo, é um jovem do Conselho Diocesano designado pelos próprios jovens para coordenar reuniões, operacionalizar questões práticas e tomar decisões imediatas e serve de ligação entre o assessor diocesano e o próprio conselho.
IV - Assessor Diocesano	É o delegado pastoral do bispo para o serviço evangelizador da igreja local dos jovens. Ele acompanha os processos e as experiências juvenis em curso na diocese. Orienta, esclarece, apoia e organiza, sempre em diálogo e promovendo a participação dos organismos diocesanos e o protagonismo juvenil

Fonte de pesquisa: CELAM. “A Civilização do Amor”. São Paulo, Paulinas.1997. pp. 108-116.

Tabela 3 – Organização nacional (continua)

I - Assembleia Nacional de Pastoral da Juventude	Composto por jovens delegados dos conselhos diocesanos, das pastorais específicas de juventude e dos movimentos apostólicos, assessores, representantes das equipes de apoio e membros da comissão nacional.
II- Comissão Nacional de Pastoral da Juventude	Surge no âmbito da conferência episcopal. Composta do bispo presidente da Comissão Episcopal, do Assessor Nacional, e de secretário-executivo, dos delegados dos assessores diocesanos e dos conselhos diocesanos e de representantes dos organismos nacionais das pastorais específicas, dos movimentos apostólicos e das equipes de apoio. Coordenada por um secretário executivo, jovem com dedicação integral e visão clara do processo diocesano, nacional, regional e latino americano.
III - Assessor Nacional de Pastoral da Juventude	É um adulto, leigo, religioso ou sacerdote, com capacidade de acompanhar e assessorar os processos diocesanos e o processo nacional da pastoral da juventude.
IV - Bispo Presidente da Comissão Episcopal de Pastoral da Juventude	É designado pela Conferência Episcopal como delegado e responsável por tudo o que se relaciona com a Pastoral da Juventude no país. Representa instâncias nacionais, regionais e continentais que correspondem a seu nível. Atua em fraterna comunicação e colaboração com o bispo responsável pela seção juventude do conselho episcopal latino americano (CELAM)

Fonte de pesquisa: CELAM. “A Civilização do Amor”. São Paulo, Paulinas.1997. pp. 108-116.

Esses níveis de organização mudaram ao longo do tempo, sendo incluídas novas formas de deliberação sobre a PJ nacional. Os gráficos acima nos ajudam a entender que a PJ possui uma estrutura burocratizada, e esse processo de burocratização facilitou bastante um afastamento gradual dos jovens das suas comunidades de origem. Usando o exemplo de minha militância, iniciada em 1990, havia uma reunião da PJ paroquial em um domingo do mês; como fui escolhido para representar a paróquia na PJ sub-regional¹⁰⁵, em um outro domingo havia reunião nesse nível, o mesmo ocorria com os escolhidos da sub-regional, novamente eu, para representá-la na Regional, mais um domingo e da minha Regional – eu – para a Diocese num quarto domingo. Eu participei, de 1990 a 1996 de todos os níveis de representação da PJ em minha Diocese, o que fazia com que minha presença no grupo jovem de minha comunidade fosse bastante prejudicada. Isso se repetia com outros jovens que assumiam os compromissos que outros não queriam, ou talvez, assumíssemos esses compromissos porque passávamos todos os finais de semana com os amigos que tinham a mesma idade que nós. Somam-se a esse exagero de compromissos com a participação em retiros, cursos de formação em diferentes níveis, etc. Esse convívio constante em coordenações era também uma forma de os jovens representantes dos grupos desenvolverem sua afetividade e sexualidade, pois alguns jovens participantes dessa época conseguiam seus namorados e namoradas majoritariamente entre os membros da PJ – não sobrava muito mais tempo de buscá-los em outro lugar!

O afastamento das bases trazia prejuízos de participação do jovem de seu grupo original. No nível do exercício da espiritualidade e mística, as lideranças jovens se deparavam com uma abordagem bastante desmistificada de religiosidade nos encontros e reuniões da PJ. Mesmo com cursos organizados pela PJ em diferentes níveis sobre espiritualidade, ela irá perder muito frente ao apelo da justiça social e militância política. A base de espiritualidade da PJ era essencialmente a TL, concentrando a mudança das relações sociais como forma de fazer, na terra, o Reino de Deus. Quando havia um real exercício da faceta celebrativa e mística nos encontros, ela se dava geralmente de forma bastante simbólica e intelectualizada, não atingindo todos os jovens por igual.

¹⁰⁵ Nem todas as dioceses possuem sub-regiões. Na diocese de Nova Iguaçu, as sub-regiões eram um conjunto de paróquias que se organizavam para cobrir um dado espaço geográfico, no meu caso, essas eram a de *Nossa Senhora Aparecida*, no limite entre Belford Roxo e São João de Meriti, *São Simão*, no limite com Duque de Caxias e *Santa Maria*, próximo ao centro de Belford Roxo. A Região seria a soma de um grupo maior de paróquias, compreendendo um município ou um grande espaço geográfico da diocese. A Região 2, que compreendia nossa sub-região, era composta de nove paróquias. Em 1994, a Diocese de Nova Iguaçu era composta de 7 regiões.

No nível de PJ, a busca pelo Reino de Deus se daria através da construção da “Civilização do Amor”, conceito latino-americano eleito no ano de 1987. Abaixo, um resumo da visão do documento acerca dos significados da categoria:

- A Civilização do Amor supõe acreditar que o estilo de vida inaugurado por Jesus e proclamado nas Bem- Aventuranças é o mais humano e o mais atual.
- É um ideal cristão, fundado no mandamento novo de Jesus:” Amai uns aos outros como eu vos amei” (JO 15,12).
- A civilização do amor é uma visão de mundo que surge no evangelho
- A civilização do amor é entrega e serviço
- A civilização do amor é uma proposta total, um projeto de vida, que traz consequências na família, relações pessoais, vivencia de fé, comunidade eclesial, compromisso sociopolítico, trabalho, lazer, ciência arte, cultura... e dá um sentido novo e uma plenitude nova a quem dedica sua vida a torná-la real.
- A civilização do amor é, ao mesmo tempo, utopia e realidade.
- A civilização do amor é tarefa e esperança. É uma tarefa diária. CELAM, 1997, *passim*, pp. 62-74)

Nas palavras do padre Antônio Pedro, assessor diocesano do Setor Juventude de Nova Iguaçu, podemos ver a importância dos grupos de base e seu papel no todo mais importante: a construção da Civilização do Amor:

Antônio Pedro: a base era muito forte na minha cabeça: era o lugar de acontecer a Civilização do Amor que era o nosso grande. [...] Nossa mística, nosso desejo, nossa vida era dada para virarmos noites, assim se entregava a vida em qualquer caminhada, em qualquer jornada, em qualquer atividade para fazer a Civilização do Amor, nosso sonho a gente dava a camisa, o coração e o rim para fazer a Civilização do Amor. A gente não pensava em nada, entregava a perna, o braço e tudo, era a missão! Então quem trabalhava, dava o salário inteiro, dava tudo o que tinha, todos os finais de semana, não tinha hora nem lugar... era a Civilização do Amor que tinha que acontecer, então isso tinha o lugar: a base, o grupo jovem era o primeiro lugar da civilização do amor, e, se não tivesse grupo jovem, não tinha Civilização do Amor e nem Pastoral da Juventude.

A Civilização do Amor é uma síntese religiosa de uma proposta basicamente política que necessita em um profundo comprometimento dos jovens na mudança social. O combustível para essa tomada de consciência se dava nos demais materiais didáticos da PJ que abordarei a seguir, lançados por diferentes órgãos da pastoral, que alcançavam desde os representantes nacionais como os jovens das CEBs em seus grupos. Esses materiais utilizavam uma leitura marxista clara, além de seguirem a crítica oferecida pelos teólogos da Libertação.

Um dos mais conhecidos materiais didáticos para grupos jovens, publicado pelas Edições Paulinas é o livro do padre Jorge Boran – padre irlandês naturalizado brasileiro,

membro da Congregação do Espírito Santo e ativo assessor da PJ de 1983 a 1990 (figura 06) – “Juventude, o Grande Desafio” (figura 07) (BORAN, 1982). O que é bastante interessante é que o texto é originalmente publicado antes da formação da PJ como pastoral orgânica, e em seu interior, há uma carta do cardeal de São Paulo, Paulo Evaristo Arns, datada de 1981. Isso vem confirmar a preexistência de uma PJ atuante e possuidora de uma sólida metodologia antes de sua efetivação episcopal. O livro de Boran é um guia que atravessará décadas e será a base do que conhecemos como a caminhada dos jovens militantes católicos.

Os manuais didáticos eram feitos pelos Institutos de Pastoral da Juventude, assim como os “cadernos de PJ”. Abaixo o livro do padre Boran e duas edições dos Cadernos:

Figura 06 – Padre Jorge Boran



Fonte: Diário Católico¹⁰⁶

Figura 07 – Material didático



Fonte: Foto do autor

Em Boran encontramos de forma esquemática a proposta de Formação Integral e, principalmente, a didática de orientação dos jovens para a militância. A preparação de um jovem crítico à realidade e ao capitalismo, formador de opinião e engajado nas lutas sociais se traduzem em uma opção pela forma de política de esquerda, com base indubitavelmente marxista:

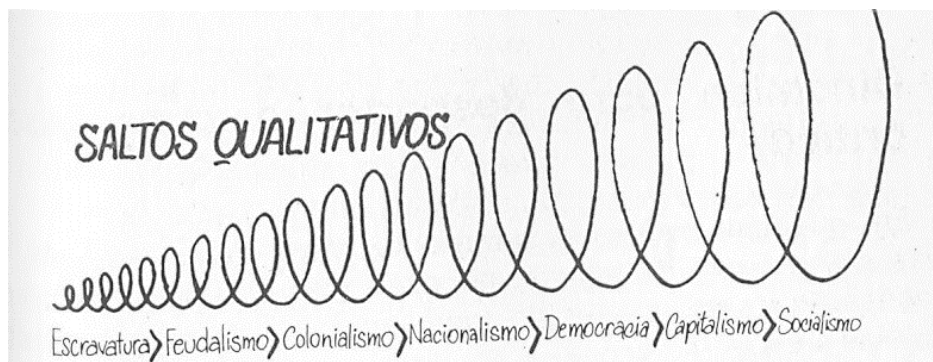
Estamos num processo histórico que se apresenta como uma *espiral crescente*. Passamos do feudalismo para o colonialismo. Hoje temos o capitalismo, amanhã teremos o socialismo ou outro tipo de convivência humana. Estamos num processo histórico evolutivo.

Ninguém que voltar para o tempo da escravidão, ninguém quer ser governado pelos reis ou viver no tempo do colonialismo. O perigo é de a gente querer se enterrar no sistema onde está e não querer passar pelas dores de um *novo parto* para ajudar algo novo a nascer. (BORAN, 1982, p. 142, grifos no original)

¹⁰⁶ Para Diário Católico, Cf. <http://www.diariocatolico.com.br/2010/09/por-uma-juventude-protagonista-de-sua.html>

Como exemplo visual para o texto (Figura 08):

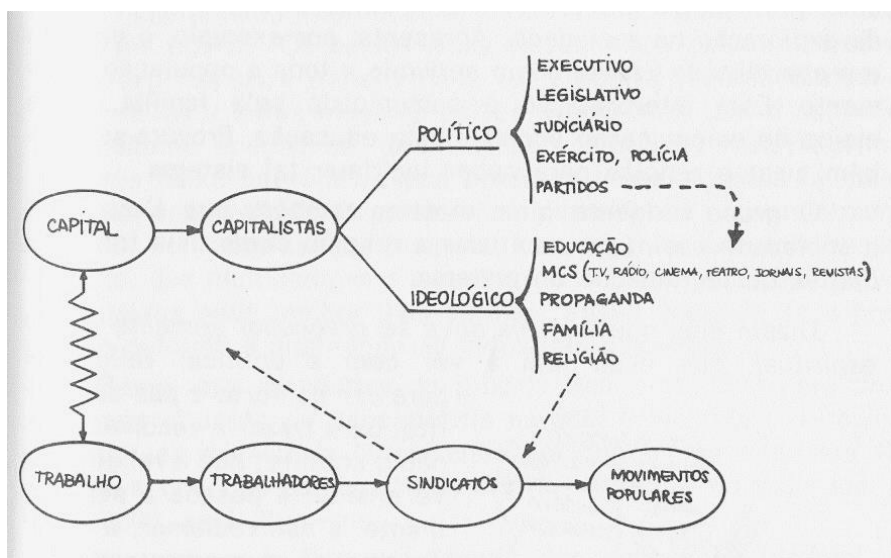
Figura 08 – caminhada da História



Fonte: Boran 1982, p. 141.

Vejamos outro esquema representando a visão crítica, de base marxista presente no livro (figura 09):

Figura 09 – Relações sociais de produção



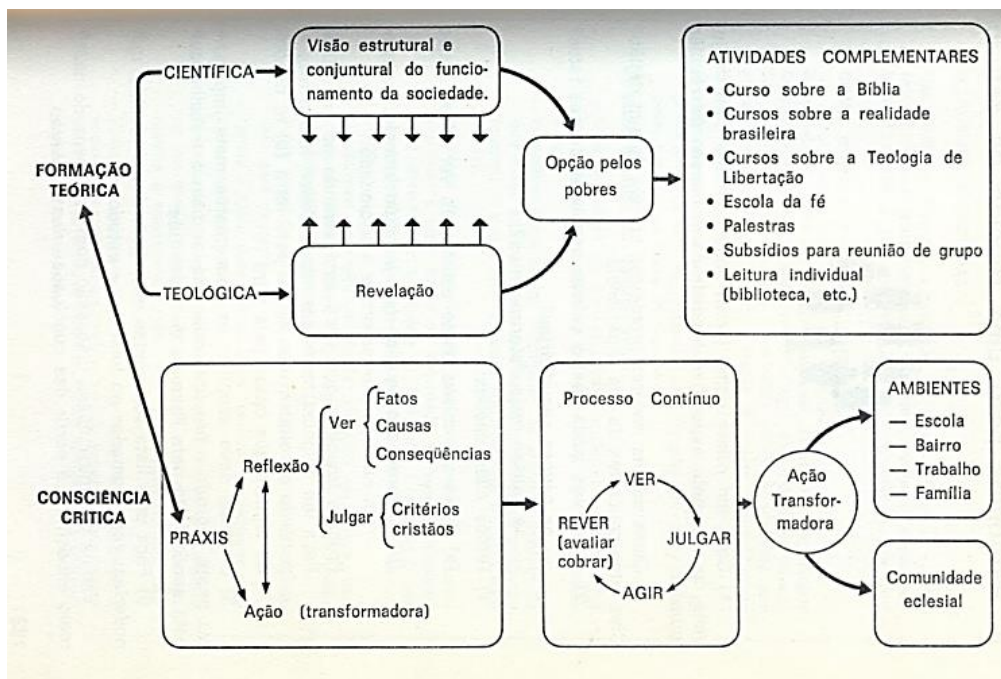
Fonte: Boran, 1982, p. 165.

No segmento do capital, é possível ver a linha dele decorrente, representando a lógica superestrutural composta pelos campos do “político” e “Ideológico”. De forma a transformar a crítica política em religiosa, há uma ligação fortuita entre o aparato ideológico da “religião” que se insere sobre os “sindicatos”, possibilitando uma união entre a classe trabalhadora *organizada* (visto que o círculo “trabalhadores” não possui qualquer ligação com o campo

“religião”). Ao explicar sobre o porquê da religião encontrar-se dentro do aparato ideológico do capital, o autor admite que ela já teria feito parte da opressão, mas

A Igreja procura, hoje, libertar-se dessa camisa de força imposta pelas classes dominantes e, seguindo o exemplo de seu Fundador [Jesus], coloca-se ao lado das classes populares. A igreja, muitas vezes acusada de ‘fazer política’, percebe que não fazer nada é colocar-se ao lado dos que estão ‘em cima’ e fazer a política dos opressores. (BORAN, 1982, p.167.)

Figura 10 – Esquema da “Formação Integral” da PJ



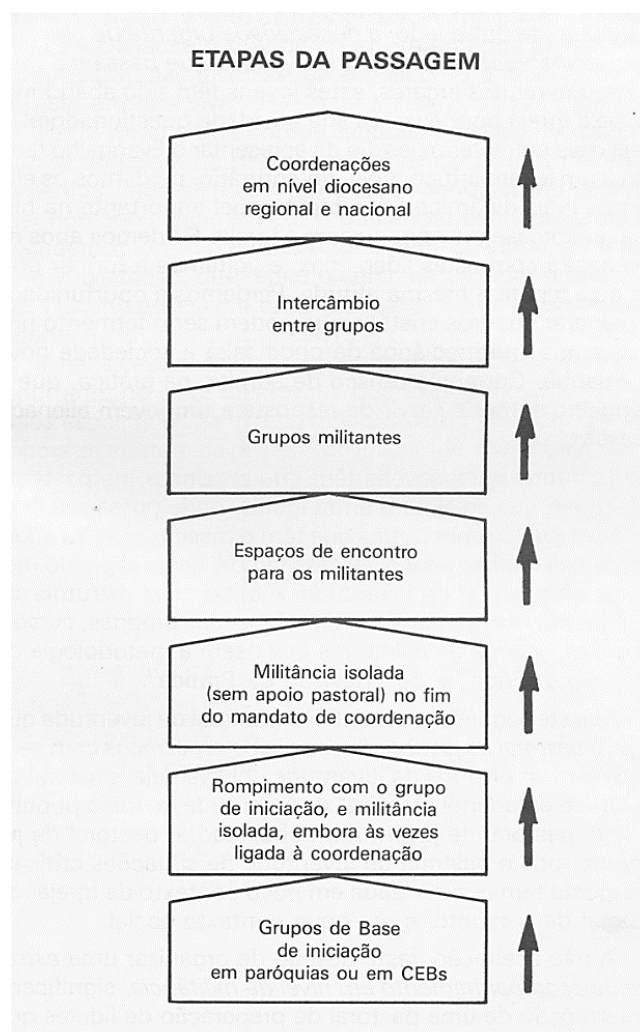
Fonte: Boran, 1982. P 191

O método da PJ dos anos de 1980 dirigia-se para os grupos pequenos, não mais para as multidões de jovens atendidos pelos Movimentos dos anos de 1970. Os grupos das CEBs seriam o primeiro degrau da escada no processo de formação total do jovem católico. Boran afirma que o método de grupões não conseguira alcançar ou formar jovens críticos ao contrário dos “grupos de base”, que poderiam trabalhar as questões políticas e sociais e também as afetivas de forma mais rentável e eficaz. Já o material do CELAM de 1987 propõe uma ordem que vai mais além: o divórcio do grupo de base e a caminhada para a militância individual, seguida de uma nova nucleação formando grupos de militantes para, por fim, poder assumir as coordenações da PJ e de outras pastorais, como vemos no quadro da figura 11.

Como já mencionei anteriormente, a possibilidade de um membro militante abandonar seu grupo jovem na base era real, o que o afastava da realidade de sua CEB, levando a sua militância para outros patamares. Essas lideranças estavam, segundo o material da CELAM, prontas para encarar os desafios da sociedade, mas não mais precisavam continuar em grupos

jovens de base, lugar de iniciação, cedendo sua posição a novas lideranças que, no futuro, seguiriam o mesmo caminho. Não seria necessário abandonar a sua comunidade ou paróquia, mas iniciar um trabalho fora do ambiente do grupo jovem, alcançando demandas sociais mais amplas.

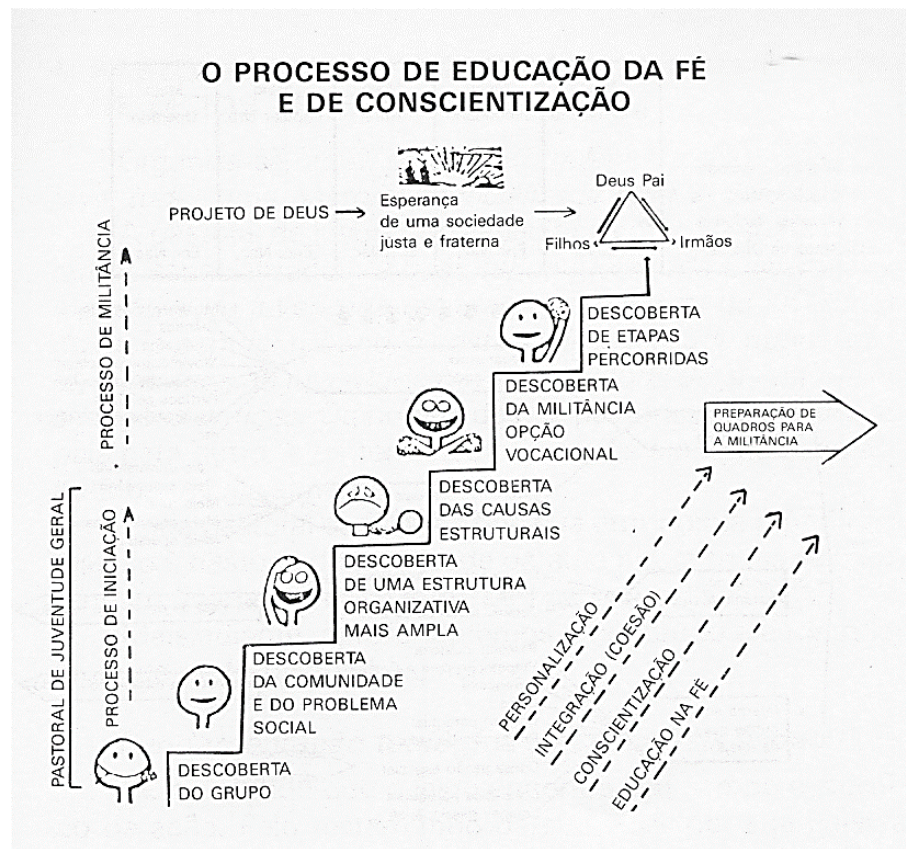
Figura 11 – Caminhada do jovem



Fonte: CELAM, 1987. p.153

Essa transferência de material humano jovem era vista como uma forma de concretizar a “Civilização do Amor”, - termo usado pelos membros dos grupos, repetido várias vezes na entrevista do padre Antônio Pedro –, já que os militantes cristãos formados pela PJ, ainda que não mais participassem de seus grupos de base – e, na prática, pouco também das missas – estariam dentro do plano de Deus, construindo nesse mundo o Seu Reino. Como veremos na figura 12, a grande preocupação da PJ era a de formar quadros para agirem tanto na Igreja (ordenação) como no mundo social:

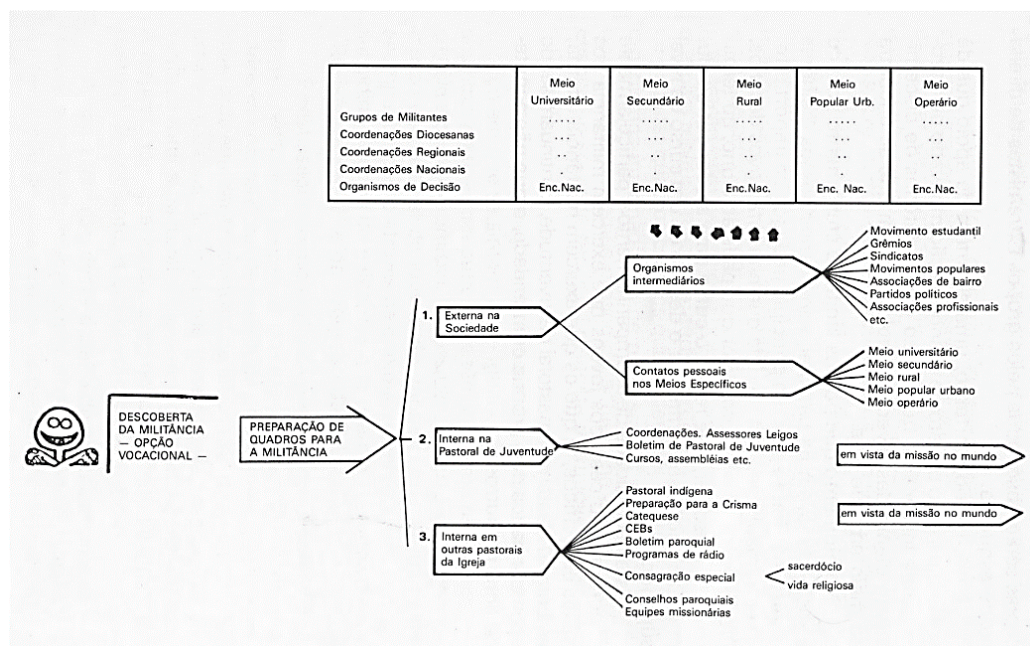
Figura 12 – Processo de educação da fé



Fonte: CELAM, 1987. p. 157.

A figura 13 demonstra a lógica de preparação do jovem para a militância

Figura 13 – Processo da Militância

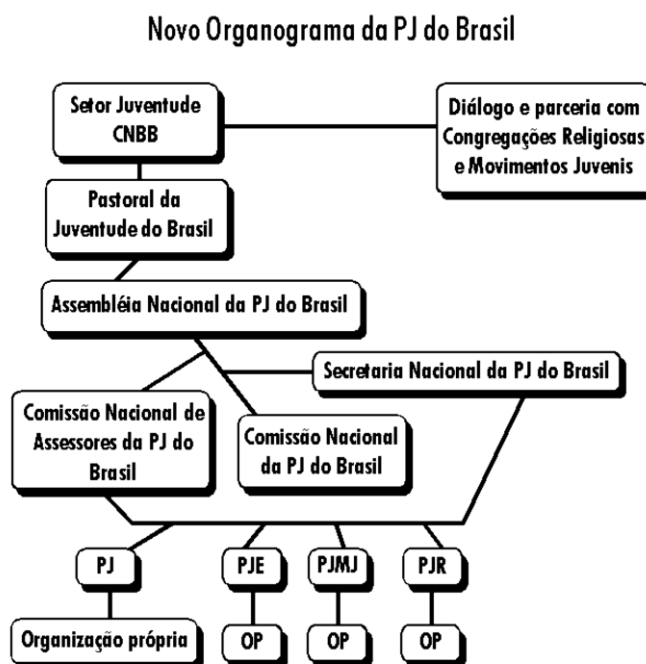


Fonte: CELAM, 1987. p. 156.

A não-diferenciação entre o trabalho no mundo e a busca pelo Reino aponta uma busca por uma forma de religiosidade para esse mundo (WEBER, 2002a), em comparação com a visão de mundo religiosa dos Movimentos, que, como o Oásis, afastavam-se do “deserto” do mundo para encontrarem-se com Deus. Seguindo as ideias principais da TL, a PJ oferece uma espiritualidade muito pouco encantada, ou seja, sem a ênfase de uma mística baseada na oração e no sobrenatural, mas ela se mostrava bastante pertinente para os jovens de sua época.

A partir do início dos anos de 1990, as bases organizativas da PJ enfrentaram diversas crises internas, principalmente em relação às PJs Específicas. Mudam-se o nome “Encontros” para “Assembleia” em 1987, na 7ª Assembleia de Pastoral da Juventude, pois, segundo as lideranças, essa nova nomenclatura refletia melhor as tomadas de decisões e deliberações que ali ocorriam. (DICK, 1999, p. 27). A partir de 1990 traçam novas relações entre a PJ que se dedica à formação dos grupos de base e encaminhamento destes para a militância múltipla, seja na sociedade, seja na igreja e as Específicas. A partir da 11ª Assembleia da PJ, ocorrida em 1995, a Pastoral da Juventude do Brasil, configurada como PJB e não mais “Geral”, passa a ter a seguinte organização (figura 14):

Figura 14 – Novo organograma da PJB



Fonte: CNBB, 1997, p. 58

As mudanças ocorridas depois de 1995 foram profundas, não apenas uma redefinição de participação dessa ou daquela PJ nas plenárias da eleição para um novo coordenador nacional, mas principalmente na compreensão de novos desafios trazidos pelos novos tempos no país, tanto na esfera política como nas questões socioculturais.

Ao fazer uma retrospectiva sobre os “períodos” da PJ, o Documento 76 da CNBB, conhecido como “Marco Referencial da Pastoral da Juventude do Brasil”, afirma de forma bastante solta:

Nestas primeiras fases da PJ, nos anos 80 havia a tendência de preparar com urgência militantes jovens, com consciência crítica, sujeito da história, agente de mudança. Este vanguardismo produziu um reducionismo nos aspectos tradicionais da evangelização (formação teológica, espiritualidade, sacramentos). O que guiava muitos grupos e militantes era muito mais uma mística social do que uma mística cristã. (CNBB, 1997, p. 33)

Essa afirmação soa um tanto como um *mea culpa*, onde assume a existência do “vanguardismo” na organização da PJ dos anos de 1980. É um abandono tácito da proposta marxista existente no período inicial da PJ e uma tentativa de redefinir os caminhos para uma evangelização mais espiritualizada. Essa afirmação no documento 76 alcança eco, a meu ver, com a fala de Clodovis Boff, (BOFF, 2007) vendo o ponto de onde a TL teria “errado” o seu caminho. Os anos de 1990 trariam novas propostas para a formação dos jovens e elas não

seriam necessariamente comprometidas com os ideais de esquerda dos anos prévios ao fim da União Soviética.

Os ideais dos anos de 1990 serão bastante abrangentes, não primando pela Luta de Classes, mas pelo viés do multiculturalismo, experiência em consonância com o período de intensificação da globalização e do neoliberalismo. A PJ muda, assim como a Igreja e a sociedade também mudam.

O desenvolvimento de um novo *telos* para a PJ, deixando de lado uma visão de mundo mais política de esquerda para abraçar uma abordagem mais culturalista e defensora de ideais como a ecologia e a defesa das minorias, não significou, defendo, um rompimento com a proposta original da instituição, mas a resposta de uma geração de jovens para a lógica social própria que eles enfrentavam no seu mundo, num novo tempo.

Já em 1994, quando eu ainda participava ativamente das coordenações de PJ, ouvia a discussão existente entre o modelo de ação da PJ e o estilo religioso praticado pelos carismáticos. Nos grupos diocesanos de PJ era bastante comum apontarmos a ausência de comprometimento político e a ênfase na espiritualidade dos carismáticos como uma forma de alienação. Nós nem mesmo levávamos em consideração a ação – ou a existência – dos carismáticos como algo relevante para a juventude (que na nossa visão, éramos nós).

Em 1994, Havia pouco tempo em que as comunidades na minha paróquia possuíam bandas musicais próprias – apenas uma comunidade dentre treze possuía uma banda com músicos fixos –, e ainda não conhecíamos bem quem era opadre Marcelo Rossi. Lembro-me que um dia, indo para o Dia Nacional da Juventude, num ônibus alugado, me peguei cantando “erguei as mãos e daí glória a Deus...”. Quando desci do ônibus, fui caçoado por meus colegas por estar cantando “música de carismático”, o que me deixou muito incomodado na época. Assim, lentamente, um certo número de jovens passou a abandonar a PJ e aderir a formas mais espiritualizadas em minha paróquia, Nossa Senhora Aparecida. A acusação de serem “alienados” aqueles que não seguiam a lógica da crítica social continuou por muito tempo por nossa parte e por aqueles formados por nós, até quando certos grupos não mais se representavam na PJ, afirmando que não eram PJ, mas “grupo de jovens da Igreja”.

3.5 Estudo de caso: o nascimento da PJ em Nova Iguaçu

A PJ em Nova Iguaçu, como vimos, nasceu do projeto organizado pelo padre Jacinto, que, no início dos anos de 1980, teve a designação de organizar a PJ como pastoral orgânica naquela diocese. “Jacinto” ou Giacinto Miconi (figura 15), padre diocesano italiano da diocese de Udine, hoje com 75 anos, chegou no Brasil junto com outros religiosos italianos a fim de atuar no Vicariato Oeste da Arquidiocese do Rio de Janeiro em 1969. A criação desse vicariato, ou seja, uma extensa divisão eclesial abrangendo todos os bairros da Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro e subdividido em “foranias” – recortes menores no nível de bairros. Segundo Lúcia Maria Constancio Lima (2009), o Vicariato Oeste tinha como proposta principal a implantação do modelo de Círculos Bíblicos, onde a leitura da bíblia era contextualizada a partir das vivências dos fiéis. Esse trabalho abraçaria a visão da TL, utilizando o método do frei Carlos Mesters da “Leitura Popular da Bíblia” (LIMA, 2009, p. 4).

Em entrevista concedida em 11 de março de 2012 pelo padre Luigi Constanzo Bruno (figura 16), responsável pela paróquia de São Simão em Lote XV, bairro de Belford Roxo, na diocese de Nova Iguaçu há mais de trinta anos, ele e o padre Jacinto, junto com outros padres diocesanos italianos chegaram juntos no Vicariato Oeste em 1969, mas, em 1980 tiveram que deixar a Arquidiocese do Rio por vontade do arcebispo Dom Eugênio Sales, que não concordava com o posicionamento político do grupo de italianos. Lima aponta que alguns dos padres foram recebidos nas dioceses de Duque de Caxias e Nova Iguaçu. Bruno e Jacinto foram alocados nessa última, sendo que Jacinto se tornou responsável pela construção da PJ na diocese.

Figura 15 – Giacinto Miconi



Fonte: Diocese de N. Iguaçu

Figura 16 – Constanzo Bruno



Fonte: Foto do autor

Através dos depoimentos alguns de seus membros fundadores, pude ver que a PJ estava diretamente ligada às lutas sociais dos jovens do município e adjacências.¹⁰⁷

Com a participação nas lutas das associações de moradores, principalmente nos bairros do distrito de Mesquita, a PJ teve uma aproximação muito estreita com o PT. Isso marcou bastante a organização da PJ na diocese que, desde seu início, já tinha o DNA das lutas sociais na prática. Essa proximidade tanto das questões sociais e suas resoluções por parte de grupos de jovens religiosos, identificou o ideal social, a proposta da PJ e as aspirações políticas do PT. Ainda que houvesse outros partidos, após a liberação do multipartidarismo e das eleições de 1982 ter dado ao PDT o governo do Rio, era com o PT que a Igreja de Nova Iguaçu mais se comprometia.

Não há, obviamente, quaisquer documentos oficializando tal assertiva, mas podemos ver na trajetória dos participantes da juventude de esquerda em diferentes momentos da Igreja – entre a fundação da PJ, em meados de 1980 até a luta de jovens pelo passe livre através do militante Taffarel – a filiação formal ou não aos projetos do PT.

É bastante curioso o caso de que em 2004, quatro anos depois da emancipação de Mesquita como um município destacado de Nova Iguaçu, sejam os jovens militantes católicos que venham assumir a prefeitura e, durante três mandatos, a presidência da Câmara dos Vereadores. A permanência no poder político poderia ser considerada como a coroação final das etapas de formação da PJ, desde que seus atores entendessem suas trajetórias dessa maneira. Artur Messias, Álbea Regina, Márcia Brandão e André Taffarel, todos egressos de grupos jovens militantes de Nova Iguaçu tornam-se, no século XXI, políticos no seu município. Dedicarei, no próximo capítulo, um lugar especial para discutir a lógica da assunção das lideranças jovens na política partidária na prática e os questionamentos que isso pode levantar.

3.5.1 Grupos jovens

Há uma gama de documentos sobre PJ existentes no Arquivo da Diocese de Nova Iguaçu, localizado no Centro de Formação (CENFOR). A PJ possui uma sala com os principais documentos de sua história: material didático de trabalho com jovens, panfletos do

¹⁰⁷ Como já vimos, a diocese de Nova Iguaçu compreende diversos municípios além daquele onde encontra-se sua sede.

Dia Nacional da Juventude – celebração anual organizada pela PJ – e outras centenas de papéis produzidos pela Coordenação Diocesana de Pastoral da Juventude (CDPJ). Uma fonte documental muito importante é a coletânea, feita pela diocese, do periódico dominical “A Folha”, usada como guia dos ritos da missa dominical. Especialmente os periódicos do ano de 1992, que abordavam a juventude, dado o tema da Campanha da Fraternidade (CF) daquele ano “Juventude: Caminho Aberto”. Foram publicados desde o mês de janeiro até o mês de junho, na capa da Folha, artigos sobre o papel da juventude na Igreja, além de questões sobre a PJ. O bispo Dom Adriano, no Boletim Diocesano do período de março/abril, desculpa-se aos jovens por não poder estar presente na missa de abertura da CF daquele ano.

Pelo motivo de a documentação ser majoritariamente nativa, debruicei-me na realidade dos entrevistados que fazem parte da proposta principal da tese: os militantes do antigo distrito de Mesquita. Esse recorte se deu para que fosse possível entender como sua participação e vivência religiosa nos grupos de jovens se ampliou para os meios sociais mais gerais, como as associações de moradores e, por fim, o partido político.

Assim como vimos anteriormente, a formação da PJ na diocese se deu de uma transferência da militância de grupos extensos para a construção de outros menores, assim como exigia a metodologia de nucleação da PJ logo em seu início. Artur Messias aponta como se deu essa passagem em sua CEB:

Artur Messias: Começou numa relação muito sem um corte religioso e sem um corte político que foi a possibilidade de você ter uma participação no grupo jovem da paróquia de São José Operário, que se notabilizava por um grupo bastante festivo, com esporte, time de futebol, de handebol... então minha entrada, ainda muito novo, no período pós-adolescência, com quinze anos mais ou menos, eu entrei para o grupo jovem da paróquia que não tinha ainda uma visão muito politizada. Depois de uns três anos que a gente estava nesse grupo, e as nossas atividades eram as da organização da Missa Jovem, atividades do grupo jovem – um grupo numeroso, tinha mais de cem jovens – organizávamos a festa de São José Operário, uma parte importante da festa, e tinha a parte da representação do conselho paroquial. Éramos um grupo de pessoas, de jovens, que tínhamos uma atuação dentro da igreja, muito numa lógica ainda da Igreja como instituição.

Essa organização era unânime na diocese de Nova Iguaçu: grupos jovens grandes que se encontravam principalmente a partir de atividades lúdicas, como organização de festas e torneios de times de futebol. O professor Luis Menezes¹⁰⁸ também compartilha essa experiência:

¹⁰⁸ Ainda que minha opção de recorte seja a trajetória dos futuros políticos de Mesquita, decidi incluir os professores Luis Menezes e Maria de Fátima por sua participação ímpar na PJ e por eles serem amigos próximos dos pesquisados, compartilhando muitas experiências dentro do PT e da PJ. Eles serão abordados mais adiante, dentro da categoria dos militantes com ação na sociedade.

Luis Menezes: “Na verdade, tudo começa com essa questão de grupões e do contato com outras pessoas da diocese, é que a gente começa a ter uma participação mais coletiva. Na verdade, era um grupo jovem bastante festivo, era um grupo jovem que gostava bastante de quadrilhas de festa junina, gostava muito de futebol, gostava muito de música, de violão... era um grupo jovem que tinha essas características, e talvez essas características mais festivas que atraía um pouco essa juventude para esse grupão, de 50 e 60 jovens. E o contato que na verdade esse grupo tinha com outras paróquias era o contato para a apresentação da quadrilha da nossa paróquia, um jogo de futebol da nossa paróquia contra outro grupo, o handebol, e tal que as meninas gostavam de handebol, era na verdade esse intercâmbio, que, como você mesmo colocou, menos politizado, mesmo que você tivesse ações sociais, mas assistencialista, não uma ação politizada de reflexão, de uma postura mais política mesmo da sociedade como um todo.”

A PJ, no nível diocesano, começou a ser organizada pelo padre Jacinto, aparentemente no final do 1970, mas os grupos de Mesquita levaram um tempo para participar nessa organização. Segundo Maria de Fátima, a organização de Jacinto situava-se na paróquia de Santo Antônio da Prata, limite atual do município de Nova Iguaçu com Belford Roxo.

Como já foi abordado, a mudança de forma de trabalho, de uma lógica de grupões para a adoção do método formativo da PJ não se deu naturalmente através da iniciativa dos jovens. Em todas as falas dos participantes fundadores da PJ – Artur Messias,¹⁰⁹ Luís Menezes e Maria de Fátima – existe a intervenção vertical de um padre adepto da TL que modifica as relações dos grupos jovens com sua vivência religiosa, inserindo o apelo do trabalho social. Em Mesquita o personagem principal dessa virada foi o padre Valdir de Oliveira. Ele é citado não apenas por Messias, mas por uma outra entrevistada, participante posterior da coordenação de PJ, Álbea Regina. Assim, o padre transforma o grupo jovem da comunidade de Messias:

Artur Messias: Ainda dentro da Ditadura Militar e, naquele momento, começou a acontecer um fato que veio para a paróquia de Nossa Senhora das Graças [em 1980], o padre Valdir de Oliveira, padre recém ordenado e que substituiu o padre Carlos – padre bastante tradicional, alemão de nascimento, muito fechado de uma igreja muito tradicional. O padre Valdir assim que chegou, uma das providências que ele tomou foi *limpar a igreja de um conjunto de imagens* e apostou na formação dos jovens. Então o padre Valdir organizou, já no fim dos anos 70 o que ele chamou de “Semana de Convivência Jovem”; não destinou apenas as paróquias dele, mas as paróquias de Mesquita, que entrou São José Operário, Banco de Areia e Nossa Senhora de Fátima em Edson Passos, além da paróquia de Nossa Senhora das Graças que passou a ter, naquela época, um conjunto de Comunidades. Ela só tinha a matriz e o padre Valdir criou outras cinco comunidades e, também, cada comunidade dessas formando um grupo de jovens. Isso possibilitou que a gente se encontrasse, os jovens da região de Mesquita se encontrassem nessa Semana de Convivência Jovem que acontecia em janeiro, período de férias das escolas e em julho, também, período de férias.

¹⁰⁹ É importante notar que, ainda que seja considerado parte da PJ, Artur Messias não assumiu cargos nas coordenações, mas participou ativamente em seu grupo jovem na sua CEB a partir da metodologia da Pastoral.

Assim o padre Valdir é lembrado por Álbea Regina:

Álbea Regina: Padre Valdir teve uma ação importante, assim como padre Marcus que parte junto com a gente na pastoral junto com a gente, depois virou padre, mas antes era um leigo.

Há uma parte interessante na fala de Messias que deve ser discutida, abrindo-se um parêntese na história da PJ na diocese de Nova Iguaçu. Segundo o entrevistado, o padre Valdir tomou providências de “*limpara igreja de um conjunto de imagens*”, ou seja, ao meu entender, retirou um número de imagens de santos que esta possuía. Para Messias, essa ação foi positiva, levando em conta como o político enfatiza essa passagem de sua memória. Podemos ver que a intervenção do padre Valdir não se deu apenas na reorganização da vivência da juventude da paróquia, mas também na revisão da prática religiosa de seus membros em geral. A retirada dos santos demonstra que a prédica religiosa de Valdir se baseava numa forma de religiosidade menos encantada e mais voltada para o social, típica da leitura da TL. Sua posição irá marcar a sua paróquia e a juventude nela presente.

A organização da PJ diocesana passa a ter um representante da regional de Mesquita quando esta é assumida por Luis Menezes, membro do grupo jovem de Messias:

Luis Menezes: Na verdade, a organização dessa pastoral seria uma organização diocesana, e nessa pastoral diocesana assim, eu entrei meio de penetra. Foi porque, eu era de Mesquita, Região IV, e uma namorada minha daquela época veio lá de Alagoas e ela participava lá da Pastoral [da Juventude] e veio depois um amigo dela que era militante ferrenho, lá da [...] PJMP, Pastoral da Juventude do Meio Popular, e ele veio querendo conhecer um pouquinho a Baixada, querendo conhecer essa questão da Pastoral. Essa pessoa soube que ia ter um encontro da PJ diocesana, e acabou indo, me levou e levou também esse rapaz que veio de Alagoas. E a partir daí, a gente viu que a nossa região não tinha ninguém representando a região na pastoral diocesana e de certa maneira a gente começou a fazer esse contato e ficamos um pouco responsáveis por organizar a coordenação regional da região IV pra ser representada efetivamente na comissão diocesana.

É interessante ver que não havia uma ideia organizada no meio da juventude de Mesquita do que seria a coordenação de PJ. Essa forma organizacional era muito nova, sendo necessária a intervenção, no nível diocesano, de um assessor para coordenar as ações dessa nova juventude.

Devemos ter em mente que nem todo o jovem de PJ participava de coordenações. “Ser PJ” era necessariamente estar ligado a um grupo jovem organizado pelo método de formação da PJ: Ver-Julgar-Agir. Essa forma de “caminhada”, como era chamada, levaria a juventude da base para a militância, seja nos meios sociais, seja no meio religioso. O trabalho com os jovens passaria a ser voltado para a conscientização política e social à luz da leitura feita da Bíblia.

Mas o trabalho das coordenações de PJ não era isolado da tentativa de mudança nos grupos jovens de base. Como afirmei anteriormente, não haverá uma *nova juventude*, politizada e socialmente consciente que irá substituir a outra, baseada em grupões, com matriz espiritualizada e emocional, mas serão os mesmos jovens que formarão os novos grupos, com base na cartilha da PJ. Essa passagem se deu de duas formas: a) introdução do trabalho de PJ através de um religioso e b) organização de jovens, educados na nova forma de juventude, que funcionará como uma *vanguarda*, levando os ideais da PJ para os demais grupos. Assim afirmou Menezes:

Luis Menezes: a gente começou a ter uma participação nessa Comissão Diocesana [de PJ] e ficamos um pouco responsáveis pela organização da região IV que é a de Mesquita, Nilópolis, Olinda, aquela área ali. Então, de certa maneira, eu fui nesse encontro [da PJ diocesana em nova Iguaçu] e a partir daí eu comecei, eu fui eleito pra ser representante em outras regiões onde ocorreram essas eleições, eu fui simplesmente de penetra nessa reunião depois precisei voltar, há de convir, com uma coisa no qual era voltar para minha região e organizá-la, já que ela não estava organizada, em termos de representação de cada paróquia, as comunidades da paróquia, as paróquias no regional e tudo mais. Aí a gente começou a fazer um pouquinho essa organização né?

Ronald: Você trouxe pra sua paróquia?

Luis Menezes: Trouxe pra minha paróquia e comecei a andar na minha região pra poder organizar, falar o que era a PJ, falar o que era uma comissão regional, uma comissão diocesana que era importante estarmos de certa maneira articulados e aí depois disso, desse primeiro contato que eu tive, que foi na verdade na paróquia da Prata junto com o padre Jacinto que tava um pouco na coordenação diocesana da Pastoral da Juventude. E nesse contexto aí daquela época já estávamos já trabalhando seguindo a cartilha do Padre Boran... aquele livro do padre Jorge Boran que não lembro o nome dele agora...

Maria de Fátima: “Juventude, o Grande desafio”.

O livro do padre Boran, abordado anteriormente, foi uma ferramenta importante para a organização de jovens em todo o país. Ele realmente poderia ser chamado de “cartilha”, como faz Menezes, pois boa parte de seu conteúdo fez com que os métodos da PJ se cristalizassem na luta social como forma de expressão religiosa.

Acredito que a base dos grupos de jovens, ligados àquela PJ, tornou-se esquerdista muito mais pelo conteúdo do livro do padre Boran do que por qualquer escrito de Karl Marx. A crítica ao capitalismo, a posição do jovem empobrecido como sendo resultado da divisão de classes e o Reino de Deus colocado no final da escada da caminhada, em paralelo com a explicação de modos de produção, onde curiosamente tinha como fim o Modo de Produção Socialista, influenciou profundamente a mentalidade juvenil dos grupos jovens.

Os padres também foram importantes na formação dos jovens e na construção de grupos jovens críticos. Messias menciona uma das “semanas de formação” promovidas pelo padre Valdir:

Artur Messias: A gente tratava de questões relacionadas à conjuntura, ou seja, temas sociais. Sindicalistas vinham conversar conosco; pessoas que foram exiladas e tinham acabado de retornar ao Brasil depois do período de Anistia... nós tínhamos contatos com Betinho, o sindicalista Ferreirinha que é um dos fundadores da CUT, que foi exilado um tempo lá fora; o Jair, que foi um antigo militante do *Partidão* [PCB], que morreu, e uns padres também com uma vocação de trabalho já na época de JOC e de Ação Católica Operária: a JOC é a Juventude Operária Católica e a Ação Operária Católica que é o caso do padre Agostinho Pretto que foi, era palestrante dessas paróquias.

A ação dos religiosos nas paróquias e a cartilha de Boran funcionaram para levar os jovens de Mesquita para a prática social através da campanha de Messias. Isso seria, segundo a visão da PJ, uma “queima de etapas” pois, essa fase se dedicaria aos jovens que alcançaram a militância. Mas ela ocorreu com o casamento prematuro – mas frutífero – entre os jovens da paróquia de Messias e a Associação de Moradores de seu bairro.

A ação prática do grupo jovem de Messias, Menezes e Maria de Fátima é influenciada bastante pela nova visão de mundo da PJ e pela TL, muito presente na diocese. Messias aponta um momento em que o grupo de jovens de sua comunidade passa a atuar mais na prática, a partir da visão da PJ e da TL:

Artur Messias: A gente passou a viver numa Igreja que era uma Igreja que incomodava, no sentido das coisas.¹¹⁰ Tivemos um contato, depois a nossa formação foi se aprimorando num sentido social e político, muito em função da Teologia da Libertação, mas muito também em função das reflexões sociais que nós buscávamos nessas Semanas de Convivência. Tem também outro elemento, aí é uma particularidade do grupo [da paróquia] de São José Operário, o grupo jovem de lá, que numa ocasião o grupo fez uma opção de desenvolver algumas ações, não apenas voltadas ao conjunto do funcionamento da própria igreja, mas que fosse de encontro... *ao encontro*, melhor dizendo da comunidade, ao povo de fora da Igreja. Aí nós ficamos num período de uns dois meses discutindo questões que pudessem... o que nós abraçaríamos na comunidade em termos de luta do grupo jovem, na luta social concreta, ou seja, uma ação concreta do grupo.

As ditas “ações concretas” feitas pelo grupo jovem da São José Operário, no início dos anos de 1980, foram executadas após as Semanas de Conscientização, promovidas pela paróquia. Vemos aqui que o trabalho dos jovens contava com uma constante operacionalidade de religiosos, brasileiros ou não. Ainda que esse tipo de consciência política tivesse possibilidade de nascer espontaneamente nos jovens da região, ela foi coordenada na forma da TL através da PJ, representada no nível de base pelos grupos jovens. É muito importante notarmos a liberdade de ação dos jovens no período. Ela tem toda essa amplitude dentro da Igreja de Nova Iguaçu exatamente por esta estar em conformidade com o modelo da TL em

¹¹⁰ Aqui, Messias refere-se ao sequestro sofrido por Dom Adriano Hypólito abordado no capítulo 1.

vigor. É a consonância ocorrida entre os valores da TL dentro da esfera tomadora de decisões – padres paroquiais e o bispo diocesano – que faz com que a militância dos jovens de Mesquita alcance o patamar político. Sem a anuência dos religiosos em qualquer um desses níveis – paroquial ou diocesano – não haveria possibilidade do grupo jovem engajar-se em tarefas sociais carregando consigo sua identidade de “grupo da Igreja”. Messias explica como, depois de uma semana de formação, seu grupo parte para o que ele chama de “ação concreta”:

Artur Messias: nós elegemos uma *ação concreta* que seria montar uma biblioteca comunitária no bairro, vinculada à Igreja, mas voltada para a comunidade externa. O padre Daniel, Holandês que estava conosco já há muito tempo, deu todo o apoio, daí surgiu a “Biblioteca Comunitária Oscar Romero”, isso em 1985. Como uma ação decidida pelo grupo jovem, como uma ação concreta de relacionamento com a comunidade. Paralelo a uma parte do grupo [na qual fez parte] se viu envolvida numa luta para a preservação enquanto área pública de um grande espaço do bairro Vila Emil na época, que é onde está hoje o estádio de futebol do Mesquita Futebol Clube. Aquela era uma área pública, foi permutada, sem que a comunidade tivesse nenhum tipo de informação ou conhecimento... ao saber disso por um morador, a gente começou a discutir no grupo e ele, enquanto grupo, tomou a iniciativa de se opor à perda daquela área que poderia se prestar para área de lazer, posto de saúde, escola... isso envolveu muito o grupo, então, tinha a biblioteca que tinha uma relação com a comunidade mas a gente tinha também uma ação concreta. Daí para a gente disputar a eleição na associação de moradores foi um pulo, pois a gente começou a fazer um movimento social grande no bairro e ganhando, sem que a gente se desse conta, uma legitimidade para disputar a associação de moradores que estava praticamente inativa naquele momento com um grupo de moradores que não davam a vida à associação. Numa disputa a gente ganhou a diretoria era composta de jovens, praticamente, e a nossa bandeira maior era exatamente essa luta pela preservação da área pública do bairro.

O grupo de jovens de Messias, agora configurando também a associação de moradores, lutou contra a apropriação de um terreno público pela iniciativa privada no ano de 1985, o que contou com a adesão da comunidade do entorno. A proposta da associação era que naquele lugar fosse construído um posto de saúde ou algo que pudesse beneficiar a população. Mesmo mobilizando a vizinhança, eles perderam a briga com a prefeitura de Nova Iguaçu, que vendeu o terreno para a construção do estádio do Mesquita Futebol Clube. Essas agendas de reivindicações levaram o grupo jovem a outras esferas de luta social, como a participação no MAB e a ida de alguns de seus membros para o movimento sindical, mais especificamente nos correios. Com o tempo, a partir da segunda metade dos anos de 1980, a participação em organismos políticos locais passa a se envolver mais profundamente na adesão partidária. Maria de Fátima afirma:

Maria de Fátima: A grande maioria fica na questão sindical dos moradores de bairro mesmo lembrando que naquela época [entre 1980 e 1985] a associação de moradores era um movimento bastante forte. A gente tinha muitas associações de moradores, a gente tinha o MAB que era Federação das Associação de Moradores de Nova Iguaçu e nós participávamos dessa também porque de certa maneira, até ao mesmo tempo, essa questão de organização dos movimentos acontece ao mesmo tempo, tanto na organização da PJ, que deixa de ser uma coisinha só de paróquia ou de comunidade e passa a ser regional, diocesano, e daqui a pouco nacional.

Ligando os discursos de Messias e Maria de Fátima, podemos isolar a frase “ação concreta” por revelar como os participantes da PJ viam a sua participação no meio social. Ainda que a associação de moradores, o MAB e o sindicato estivessem teoricamente fora da esfera religiosa, a partir da visão da PJ de que esses organismos representavam uma extensão natural da vivência de um militante católico, a ação fora da Igreja passa a ser, também, trabalho religioso. A aproximação com políticas sociais e partidárias não seriam um divórcio com os assuntos da Igreja, mas seu complemento. Para Maria de Fátima, a ampliação da participação na esfera pública era concomitante à ampliação da participação nos organismos da PJ.

A aproximação com o PT foi consonante com a fundação desse partido no nível nacional, a partir de 1979, núcleos locais do partido começam a se espalhar pelo país. Na Baixada, esse movimento se dá majoritariamente nos polos de maior concentração de militantes católicos. Messias relembra:

Artur Messias: Já no início dos anos 80 começa a movimentação pela formação do PT, em 79 já havia, mas o partido se consolida, inclusive uma das reuniões do PT aqui no Rio de Janeiro aconteceu na igreja da Prata, em Belford Roxo [*sic.*] na igreja de Santo Antônio da Prata e foi um marco, pois foi aqui em Nova Iguaçu, em Volta Redonda e, se eu não me engano no Rio de Janeiro, ou em Niterói, os três lugares onde o PT foi lançado pela primeira vez, então contou com a participação de muitos jovens nesse ato da fundação do Partido dos Trabalhadores.

A participação tanto de leigos católicos quanto de religiosos era visível. As reuniões de fundação do partido ocorreram principalmente nas CEBs da região, certamente por elas serem um lugar seguro de expressão do pensamento de esquerda, dada a posição do bispo Adriano. Maria de Fátima descreve assim a passagem dos militantes jovens da Igreja para o partido:

Maria de Fátima: aos pouquinhos juntou, e aí o momento que você tá mais aqui na associação, aqui mais na pastoral, que você acompanhou os dois, eu no caso acompanhei os dois, fui a muitas reuniões do MAB e a gente acaba conhecendo outras pessoas e aí vai um envolvimento com o próprio partido, então você, de uma coisa pequenininha acaba chegando lá né? As primeiras discussões do PT em nova Iguaçu a gente também começou a fazer parte.

Certamente o PT nascido na Baixada não se resumiu a uma contribuição da juventude da PJ, e nem mesmo era apenas composto por católicos ou religiosos, mas a participação desses grupos conseguiu criar um laço ideológico forte principalmente pela coincidência entre seus ideais políticos e a crença marxista da TL. A afinidade seletiva entre PT e PJ se torna natural para seus membros, ainda que os realmente envolvidos fossem os participantes das coordenações. Maria de Fátima afirma que “a gente pode dizer que tem aí, de fato, uma militância de Pastoral da Juventude formando os núcleos partidários.”

Os partidários jovens da PJ passaram a adotar o discurso político do PT como tradução da frase que já mencionei: “ação concreta”. A anunciação e a promessa do partido, se podemos chamá-las assim, coincidiam perfeitamente com as da PJ, criando, uma ética própria, reconhecida como válida pelos jovens. A ação concreta de transformação do mundo através da luta pela justiça social e o fim da ditadura seria a manifestação física do ideal da PJ. O PT poderia fazer, agora, a Civilização do Amor. Maria de Fátima afirma:

Maria de Fátima: Sabe aquela coisa tudo junto e misturado? Que muito das vezes não deu pra separar? A militância era tão forte, tanto na pastoral quanto na questão política, que o discurso se repetia da mesma forma inflamada, entendeu? Agora mais no finalzinho da década de 80 pra 90 por aí né? A coisa ficou muito junto, muito próximo, *ai a PJ fica com uma cara de PT*, fica partidária e começa a ser vista entre aspas assim, não muito bem por aqueles conservadores da Igreja, aquele pessoal mais tradicional porque achava que PJ e PT eram a mesma coisa, porque o discurso, ele acaba sendo quase que o mesmo na veemência na forma de se falar e na própria argumentação também. E as pessoas que estavam lá, estavam cá, não dava para separar então não dá para fazer um discurso ameno lá na PJ, e um discurso inflamado lá entendeu? Nas questões partidárias e essa coisa toda.

A mistura da PJ com o PT envolveu um número significativo de jovens na luta eleitoral de 1982, com uma triste derrota para os candidatos do PDT – que na Baixada estavam povoados por membros das antigas famílias beneficiárias da ditadura militar. Ainda que o PDT fosse um partido de esquerda, a vitória proporcionou muito mais um aparelhamento estadual-municipal do que as políticas de melhora nas esferas públicas esperadas pelos jovens da PJ. No nível de adesão partidária, os jovens da PJ se dividiam entre o PT e, minoritariamente o PMDB.

Luís Menezes: Eu participei no início dos anos 90, agora não sei precisar o ano, aí foi eu, Artur, e Cássia, encontro patrocinado pela PJ Nacional na verdade como militantes políticos partidários. Esse encontro na verdade procurava reunir pessoas ou que eram assessores ou que eram candidatos às eleições daquele ano, em Goiânia. [...] O que se pensa desse encontro? Você tem aí em termos nacional 90%... mais, 95% PT e tinha um outro do PMDB e tudo mais [...]. O PMDB era a realidade nacional em tudo quanto era canto e o PT tinha algumas regiões do país que não conseguia ainda penetrar, seja no Sul, seja no Nordeste, então a opção de esquerda que você tinha nesses lugares era o PMDB! Era um pouco do que se fazia de discurso naquele momento porque, dentro do certo daquele grupo de pessoas que o PT era o único caminho de salvação política né? Porque os outros partidos, em termos nacionais, tinham as suas condutas que não se concordava, de certa maneira eu vejo que era isso, e por isso você vê 90, 95% daquele encontro de militantes políticos partidários e tal, sendo 90, 95% PT você encontrava um ou outro que era de outro partido político naquele momento.

Os militantes provenientes da decodificação do sentido político para a vivência religiosa, ocorrida no final dos anos de 1970 na diocese de Nova Iguaçu, promoverão a sua ação concreta em diferentes direções, tanto na vida política partidária ou não – e também na descoberta do sacramento da ordem como forma de caminhada e concretização da sua caminhada como militante.

O resultado da formação político-religiosa da PJ será apresentada mais adiante, onde discutirei o papel dos militantes egressos da PJ no exercício do poder no município de Mesquita, sendo seguido dos militantes que abraçaram o sacerdócio e, por último os que seguiram o caminho da prática pedagógica como “nova militância”, citando suas palavras.

4 PASTORAL DA JUVENTUDE E OS DESAFIOS DO PRESENTE

O presente capítulo dá sequência ao assunto da Pastoral da Juventude e da militância política formada pelos ex-membros da PJ na diocese de Nova Iguaçu. Ele tem como base as discussões sobre as mudanças ocorridas no sentido dado pela PJ quanto seu ideal de formação. Em outras palavras, é notável que certos princípios que norteavam a PJ durante os anos de 1980, após sua formação e toda a década de 1990 passaram a ser questionados na década seguinte por parte de seus membros, dentre eles a validade da lógica marxista para a explicação da realidade social e o crescimento dos discursos individualistas, seja na sociedade de consumo, seja no interior da Igreja.

Giddens (1997), Beck (2003, 2011) e Bauman (1998, 2000, 2004), como já apontei anteriormente, descrevem o crescimento do papel do indivíduo nas sociedades do final do século XX, essa postura também chega à esfera religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008). Isso chegará também na PJ e suas subdivisões, trazendo não só a desvalorização do discurso de formação política dos jovens, mas também, a mudança do centro nervoso da vivência da espiritualidade: da militância do grupo para a descoberta de si, uma forma relacional. Essas mudanças no interior da PJ se dão, essencialmente em um nível de cúpula, ou seja, vem das decisões feitas pelo Setor Juventude da CNBB, não de suas bases, ainda que estas tenham sentido essas mudanças.

O capítulo será dividido em duas partes:

Primeiro apresentarei a crise da teoria marxista dentro da PJ, da Igreja e também da juventude em geral. Discutirei se a queda no interesse de certos jovens para com a militância marxista pode ou não se relacionar com o fim do socialismo soviético e com a crise do Leste Europeu no início dos anos de 1990.

Segundo, tratarei especificamente das mudanças ocorridas em diferentes setores da PJ e a relação dessa mudança com as novas possibilidades de atuação da juventude, inauguradas pelo “Documento 85” (CNBB, 2007), iniciador de uma nova forma de ação para a PJ. Ainda nesse momento, utilizarei das entrevistas de ex-membros da PJ de Nova Iguaçu, localizando as questões nessa diocese.

4.1 O que fazer sem as classes?

Oliveira (2004) desenha um brevíssimo resumo da política brasileira nos anos de 1988 e 1989: o empenho da PJ nas eleições municipais que voltaram a ocorrer após o retorno do governo civil no país; a expectativa com a Assembleia Constituinte e, logo em seguida a desilusão com a derrota de Lula nas eleições presidenciais e a vitória da direita, personificada na pessoa de Fernando Collor. Luis Inácio Lula da Silva era a materialização não só do trabalho político da TL, mas também o ícone da PJ, envolvida ativamente no PT. O autor conclui sua ideia com o seguinte ponto:

“Muitas lideranças deixaram a pastoral (da juventude) após esse período. A desilusão não era somente quanto ao pleito de 1989, mas também com a queda de outros ícones que representavam um modelo político tido como ideal: o socialismo. Caiu o Muro de Berlim em 1989 e a União Soviética desintegrou-se em 1991. Esses fatos levaram muitos “pejoteiros” a reavaliar suas posições na militância e readequar o discurso e o compromisso” (OLIVEIRA, 2004, p. 123)

Como um único muro que cai poderia causar dano tão profundo mundo a fora? A Queda do Muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989, seria mesmo o culpado da derrocada da TL e das propostas de cunho esquerdistas da PJ, como afirma Oliveira, seguido por Sofiati (2012, p. 97)? A questão é mais ampla: foi o Muro que derrubou os ideais de esquerda?

Não há, em língua portuguesa (no Brasil) muito material sobre a queda do Muro feito por historiadores, apenas obras escritas por jornalistas, sendo a exceção o livreto de Marc Ferro (2011). Um excelente trabalho que aborda o tema foi produzido pelo historiador americano Tony Judt (2008), mas não se trata de falar especificamente do tema, mas sim de um conjunto de ideias que nascem no Ocidente desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Mas é Judt que aponta um dado deveras importante para minha argumentação:

Em 2 de maio, durante o processo de atenuação do controle sobre a expressão e sobre o deslocamento de cidadãos dentro da própria Hungria, as autoridades de Budapeste removeram as cercas eletrificadas que existiam ao longo da fronteira ocidental do país, embora a fronteira continuasse formalmente fechada. Alemães orientais começaram a se deslocar em grande número para a Hungria. Já em 1º de julho de 1989, cerca de 25 mil haviam partido “em férias” para o referido país. Milhares seguiriam depois, muitos buscando refúgio temporário nas embaixadas da Alemanha Ocidental situadas em Praga e Budapeste. [...] No início havia 60 mil cidadãos da RDA¹¹¹ na Hungria [...]. A porta para o Ocidente estava oficialmente aberta: nas 72 horas seguintes, cerca de 22 mil alemães orientais se apressaram em atravessá-la. (JUDT, 2008, pp. 609-610)

¹¹¹ Sigla para “República Democrática Alemã”, parte da Alemanha governada por um partido comunista, aliado à União Soviética.

“As portas do Ocidente” já estavam abertas desde maio de 1989, cerca de quatro meses antes da queda do Muro! Na realidade, a queda foi extremamente simbólica para a marcadores de eras, contadores de tempo histórico, mas na prática, o mundo comunista já estava sangrando por poros muito mais largos que o portão de Brandenburgo.

Em visita à RDA, logo após a queda do Muro, Leonardo Boff lançou um artigo no periódico dos franciscanos de Petrópolis afirmando que O fim do “Socialismo Real” soviético não se traduzia na morte da utopia que aquecia os partidários socialistas mundo a fora. Pelo contrário, graças à continuidade das contradições socioeconômicas do capitalismo

Os problemas que alimentaram a utopia do socialismo e que fizeram surgir as várias formas históricas de socialismo continuam e não estão de nenhuma forma equacionados com o desaparecimento do socialismo real autoritário. [...] Estamos convencidos que a bandeira socialista ganhará vigência no Terceiro Mundo. [...] Agora ele [o socialismo] passa por sua sexta-feira santa dolorosa e purificadora. Mas conhecerá, com todas as transformações que isso implica, também o seu domingo de ressurreição. (BOFF, 1990, p. 86)

Essa fala assume que, em algum momento, a TL defendida por Boff não estaria ligada umbilicalmente à proposta do “Socialismo Real” soviético, mas com uma proposta mais ampla de socialismo. Boff afirma que

A derrocada desse tipo de socialismo é benéfica para todos, apesar dos dramas pessoais que ela pode trazer para a biografia de muitos atores sociais. Essa crise cumpre a função de toda crise que é de acrisolar e purificar o núcleo verdadeiro da utopia socialista das gangas que foram surgindo ao longo da história e abrir espaço para a liberdade; sem a liberdade não há sociedade que se possa construir de forma duradoura. (Ibidem, p. 80)

Não podemos ter certeza se essa assertiva inclui todos os pensadores da TL no Brasil e na América Latina. Mas nos abre à possibilidade de que as raízes da TL não venham obrigatoriamente da leitura soviética de Socialismo. Um bom exemplo é o da AP, que, ao invés de assumir uma política soviética, se apoiaria numa leitura latino-americana de socialismo. A AP, ainda que possuísse divergências internas, tinha como focos principais de militância política os exemplos do socialismo de Cuba e China, não o PC soviético (RIDENTI, 2007, p. 254). Em 1968, a linha que adotava o *maoísmo* na AP toma o controle da instituição, expulsando os militantes da vertente cubana.

O exemplo da AP nos é útil já que este grupo originou-se da JUC, forte influência para a formação da PU e demais PJs. Assim, seria um exagero afirmar que, com a queda do modelo soviético de socialismo, as esquerdas católicas, mais especificamente os agentes de pastoral desistissem da luta pela Civilização do Amor. Ainda mais que, após a queda do Muro, países como Cuba e China, Vietnã e Camboja permanecessem tão comunistas como antes, já que esses modelos – exceto Cuba – não precisavam do beneplácito de Moscou para

sobreviver. Cuba, mesmo sem o apoio soviético, permanece aderida ao modelo comunista até hoje.

As estratégias que abriram a sociedade e a Igreja para o processo individualizante vêm de muito antes de 1989, sendo chamadas de “Pós-modernidade”. Autores como David Harvey (2011); Perry Anderson (1999) e Krishan Kumar (2006) traçam trajetórias desse processo pós-moderno que possuem início na primeira metade do século XX, através principalmente da produção literária e arquitetônica nascida no final do século XIX – onde encontramos a primeira menção ao termo – até os anos de 1950 (ANDERSON, 1999).

À mudança nas expressões estéticas somam-se novas abordagem teóricas acerca das relações entre o Estado e a economia e o indivíduo. Kumar desenha essas modificações ocorridas na sociedade – na realidade, o autor nos apresenta como a produção intelectual tenta definir as diferentes mudanças estruturais ocorridas ao longo de cento e cinquenta anos de capitalismo – apresentando tentativas de explicar a crescente valorização do papel do indivíduo em detrimento às questões da sociedade como um todo. Haverá o fortalecimento de políticas privilegiando a subjetividade como um valor importante. A chamada sociedade “pós-industrial”, “pós-moderna”, dentre outros “pós” (KUMAR, 2006) promoverá o crescente desmonte de antigas categorias como “trabalho”, “família nuclear” e “compromissos”, trazendo outras mais adaptáveis aos tempos atuais.

A busca de um único mito fundador para as análises conjunturais, no que se refere ao enfraquecimento dos ideais de esquerda, seja na Igreja ou nas diferentes esferas da sociedade, não oferecem substrato forte o bastante. A multiplicidade de motivos, enxergados mais claramente após os anos de 1980, se encontra em uma teia de sentido, onde uma pluralidade de valores se apresenta aos atores sociais, abrindo diferentes possibilidades de filiação e desfiliação.

Não cabe explicar aqui *quando* o ideal pós-moderno se torna mais significativo no Brasil e no mundo, se é que isso seja possível, apenas tento propor que, ao contrário do que Oliveira aponta, não podemos culpar o Muro pelos fatos ocorridos na esquerda no Brasil, no mundo, na PJ ou na TL.¹¹² E isso é premente quando falamos de Igreja, pois ela foi uma colaboradora mordaz na construção desse mosaico, com a eleição do papa João Paulo II, um polonês engajado na luta anticomunista em seu país.

¹¹² Não pretendo afirmar que o “ideal pós-moderno” seja uma contaminação externa, vinda para dominar as relações sociais, mas sim que, em um dado momento, as relações individualizantes e desencantadas passam a ter um maior peso frente a outras visões, como à lógica marxista, principalmente.

Segundo Ferro

[...] os acontecimentos nas cidades de Berlim, Poznán, Budapeste e Praga deram palavra aos povos. A essas vozes junta-se a do novo papa, João Paulo II, polonês eleito em 1973 e de ardente defensor das liberdades religiosas. Ele mobiliza a Igreja Católica a lutar contra o Comunismo, ao mesmo tempo em que empreende a reconquista das concessões liberais que haviam sido adquiridas pela Igreja no tempo do Concílio Vaticano II. (FERRO, 2011, pp. 21-22)

Mas, se o culpado pelo abandono do engajamento político e o crescimento de uma vivência voltada mais para o indivíduo no país e na Igreja não foi o fim Muro, também não foi o papa. O que defendo aqui é que, na tentativa de encontrar iniciadores dos movimentos de individualização na sociedade – e incluo aí a religião – caímos na tentação de procurar fora o que sempre esteve dentro. A mudança de mentalidade dos jovens da PJ coincide não apenas com o esfriamento da TL, mas também, num gráfico invertido, com o fim do processo de dissolução dos valores da família tradicional, do trabalho formal e dos ideais coletivos. Não são causas, mas sintomas de uma mudança reflexiva, onde as sociedades começam a mudar de lugar os móveis antigos da casa, escolhendo uma mobilha social mais coincidente com o seu tempo.

Não estou alheio que questões econômicas estruturais, como a incapacidade da manutenção do sistema soviético e o abandono do sistema de bem-estar social nos EUA e na Grã Bretanha feito por Ronald Reagan e Margaret Thatcher influenciaram nos para a mudança da “mobilha” social das sociedades ocidentais, mas acredito que essas questões não sejam as únicas.

O que defendo nessa tese é que os jovens da PJ, assim como outros jovens de esquerda do Brasil nos anos de 1980, não deixaram a militância por desilusão romântica com a perda da URSS, principalmente porque a adesão ao modelo soviético como exemplo de esquerda já sofria duras críticas desde os anos de 1950, com as denúncias feitas por Nikita Kruchev contra o governo tirânico de Stálin. Os jovens decidiram optar por uma nova forma de vivência político-religiosa, que passou a ter mais valor que a primeira. Os valores do feminismo, ecologia e reconhecimento étnico, por exemplo, passam a ser atraentes por serem mais contemporâneos.

E também é possível que esse divórcio não tenha sido tão brutal e irretroatável pois, no que diz respeito à PJ, certos jovens passam a ter uma dupla pertença em movimentos até então antagônicos: alguns dos jovens que militavam em 1989 na PJ paroquial da paróquia de Nossa Senhora Aparecida pertenciam a grupos extremamente espiritualizados – especificamente o Junicri: “Jovens Unidos em Nome de Cristo” da CEB de Santa Tereza, em Belford Roxo –, convergindo paralelamente com a luta de esquerda – que até hoje praticam – com as orações do terço. Não precisamos tratar do assunto de forma dicotômica, precisamos sim entender que

a existência e extensão do leque de possibilidades de escolhas, encarado pelos jovens no país após a redemocratização, sofreu um grande crescimento.

Esse momento possui vários nomes. Como vimos de forma rápida anteriormente, Anthony Giddens, em obra conjunta com Ulrich Beck e Scott Lash (1997), chama-o de “Modernidade Reflexiva”; Ulrich Beck (2011), de “Segunda Modernidade”; Zygmunt Bauman (2000) nomeia-o de “Modernidade Líquida”, mas, seja como for, é um momento que segue seu curso no século XX e, ao invés de produzir crises e dores de parto, ela produz um sem número de significados prontos para consumo. Esse modelo de Modernidade não seria exatamente um novo momento, mas a continuidade ou maturação do primeiro modelo.

Referente às mudanças de sentido no trabalho, Ulrich Beck (2011) afirma que

Nos anos cinquenta e sessenta, as pessoas respondiam clara e inequivocamente à questão sobre que objetivos buscavam: nos termos de uma vida “feliz” com a família, com planos para a casa própria, o carro novo, uma boa educação para as crianças e com a elevação do padrão de vida. Hoje, muitos falam uma outra língua, que – forçosamente vaga – se revolve em termo da “realização pessoal” da busca da “própria identidade”, com objetivos tais como o “desenvolvimento das potencialidades pessoais” ou “estar sempre em movimento”. (BECK, 2011, p. 144-145)

Essa visão é um tanto vaga para explicar toda uma sociedade, muito mais para *todas* as sociedades, mas ainda assim carrega um pouco de verdades. Levando para o lado pessoal, posso admitir que, em 2015, ainda possuo esses valores que o autor sugere ter desaparecido. Mas não é possível fingir que esse nível de individualismo não se encontre nas sociedades ocidentais e na nossa.

O que Beck explica com bastante propriedade é que, com o passar do tempo, as análises sociológicas que tinham como tarefa entender e explicar o mundo social, passaram a contar com categorias que não mais faziam sentido no mundo empírico. A que mais nos chama a atenção aqui é a categoria “classe”. Para Beck, o conceito de “classe” como tradicionalmente foi descrito por pensadores marxistas,¹¹³ não mais existiria na realidade. Ele coloca essa categoria preciosa no que chama de “Categorias Zumbis”:

Categorias zumbis são categorias mortas-vivas que nos assombram a mente e determinam a nossa visão de realidades as quais desaparecem cada vez mais. [...] As categorias zumbis provêm do horizonte experimental do século XIX, da – como eu digo – Primeira Modernidade e, como orientam essa experiência analítico-aprioristicamente, cegam-nos para a experiência e dinâmica da Segunda Modernidade. (BECK, 2003, p. 15)

¹¹³ Não seria possível definir por completo o conceito marxista de classe, pois ele não se encontra em uma obra de Marx, mas em quase *todas* elas. Isso sem contar os autores que bebem da fonte de Marx e Engels, que são inúmeros. Para uma aproximação rápida do conceito, Cf. BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

Mas se a classe se foi, todos estaríamos no mesmo patamar econômico? Os grilhões do capitalismo finalmente haveriam nos deixado fugir para aproveitarmos do livre mercado? Não exatamente. Ainda que a categoria “classe” tenha perdido o seu sentido, as diferenças sociais continuam as mesmas, mas agora essa mobilidade estaria falsamente apoiada nas costas de cada indivíduo. Beck aponta que

Sob as condições da individualização, as pessoas são sobrecarregadas com o desemprego em massa como se fosse um destino pessoal. [...] os afetados têm que arcar por conta própria com algo para o que a experiência da pobreza e os contextos da vida definidos pela classe ofereciam e manejavam contrainterpretações de consolo e formas de defesa e de apoio. (Idem, 2011, p. 134)

Devo frisar que, em momento algum as relações sociais desiguais deixam de fazer sentido ou possuir sua realidade *defacto*, mas que, dentro de uma proposta individualizante, ela passaria a não ser mais reconhecida *de jure*. Sem a classe, baseada no modelo marxista, como o cimento da mobilização, a esquerda passará a sobreviver com o que restou da categoria, agora convencendo cada vez menos, perdendo para outras categorias adaptadas ao individualismo crescente: a natureza, as minorias e a diversidade cultural.

Sofiati aponta que o abandono da noção de classe acontece também nos tradicionais teólogos da libertação, como Leonardo Boff, que, no início da sua carreira como escritor aborda o “pobre” diretamente ligado à categoria marxista de classe e, nos seus trabalhos dos anos de 1990, quando fala da degradação da natureza, segue “sem tratar da destruição do meio ambiente provocada pelo sistema de produção capitalista” (SOFIATI, 2012, p. 123).

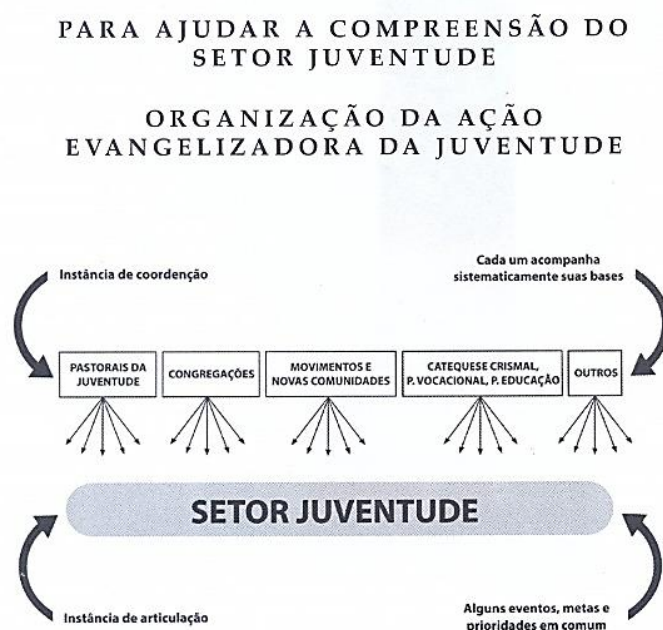
A PJB vai sofrer todas essas mudanças e, seguindo o cânon ratificado nas reuniões do episcopado latino-americano em Santo Domingo em 1992 e em Aparecida, em 2007, mudará sua proposta, nascida nos anos de 1970, para abranger os problemas do multiculturalismo, nova agenda dos anos de 1990 (Ibidem, pp. 108-109). O texto de Sofiati claramente lamenta essas mudanças – assim como eu mesmo lamentei na época – apontando que a fuga para o sujeito, que ocorre em toda a Igreja, desfaz os marcos essenciais da proposta da Civilização do Amor:

[...] A grande diferença dos anos 1980 para os anos 1990 está na ação que é redirecionada para o trabalho no interior da IC [Igreja Católica], com uma guinada da ação pastoral que sai da questão política e se volta para a questão cultural de maneira relativizada, provocando um esvaziamento do sujeito que dificulta o diálogo e práticas democráticas no interior da IC. (Ibidem, p. 145)

4.2 Mudanças de sentido na PJ

No nível institucional, a PJ passará por uma mudança bastante importante no limiar dos anos 2000: ela passa a ter o mesmo peso que os demais Movimentos de juventude. O Documento 85 (CNBB, 2007) propõe que, em cada diocese, exista uma representação do Setor Juventude, que não seria uma instância formada por um colegiado jovem, replicável nas demais instâncias subalternas, mas sim uma organização coordenada por um religioso escolhido pelo bispo, para gerenciar as diferentes expressões da juventude, dentre elas, a PJ. Esse formato retirou definitivamente o protagonismo da PJ na prática, fazendo com que, mesmo possuindo uma organização nacional reconhecida e existente; tendo um bispo responsável na CNBB e demais representações eclesiais, na ponta da práxis, ou seja, na articulação dos jovens em suas dioceses, haja o gargalo do Setor Juventude Diocesano, que não pensa da mesma forma em todas as dioceses. Como vemos na figura 17:

Figura 17 – Setor Juventude Diocesano



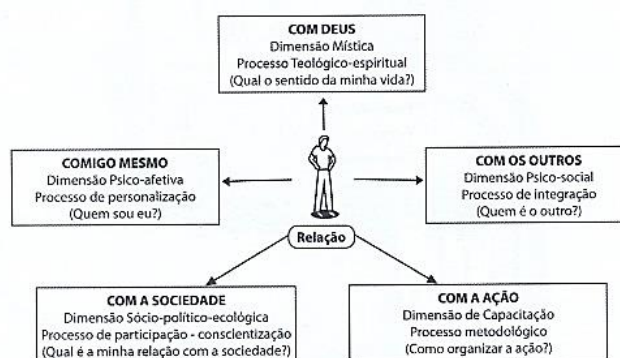
Fonte: CNBB, 2007. p. 119

As mudanças do Documento 85 deixaram claro que há um afastamento real entre o antigo modelo da PJB para a nova forma de religiosidade juvenil. Na figura 18 é bastante óbvia a menção de quem é o centro da ação da Igreja jovem:

Figura 18 – Nova “Formação Integral”

FORMAÇÃO INTEGRAL: DIMENSÕES, PROCESSOS E PERGUNTAS

O seguinte gráfico pode ajudar-nos a visualizar esta proposta da formação integral:



Fonte: CNBB, 2007. p. 120

A Formação Integral agora se dá *a partir do jovem* –como um indivíduo – em uma forma de *relação* com os demais atores individualizados da sociedade e da divindade. Nenhuma seta do esquema está dirigida ao jovem no centro, ou seja, não há qualquer reciprocidade das demais esferas sociais na sua formação desde que ele, o jovem não vá em sua direção. Os termos *relação* e *relacionamento* são bastante abordado por Zygmunt Bauman (2004, p. 7-13) quando ele aborda os valores da Pós-Modernidade. Ao invés de arriscarem-se em se comprometer com alguém ou algo, o indivíduo prefere uma forma diferente de vínculo: o *relacionamento*, pois ele significa que, se a experiência não for satisfatória, outra *relação* poderá ser criada sem qualquer esforço. Se os jovens agora se “relacionam” com diferentes esferas valorativas que o cercam, ele tem a possibilidade de valorizar aquelas que ele considera mais urgente. Uma “escolha racional” em relação a fins, não mais necessariamente em relação a valores éticos. Ainda que não seja possível valorizar positiva ou negativamente a mudança, essa nova organização

Mas nem toda a PJ aderiu ao neoliberalismo individualizante, mesmo depois de golpes vindo da CNBB –, de alguns bispos diocesanos (como veremos mais adiante) e até mesmo dos padres das CEBs. Um grupo de jovens ainda faz PJ com a mesma ideologia de luta de

classes como na década de 1970, procurando burlar os novos materiais didáticos, as ordens do clero, buscando ajuda nos militantes adultos que conheceram a PJ como era antes dos anos de 1990. Os centros de PJ, como a Casa da Juventude em Goiânia, o Centro de Capacitação da Juventude, em São Paulo – onde o padre Boran ainda trabalha – e outros centros de formação, ainda possuem material humano voltado para a velha forma de organizar e criticar o sistema hoje vigente, mas ainda que persistam numa visão marxista de mundo, cedem às urgências de novas agendas, como questões culturais e individuais da juventude atual. É possível notara diferença no apelo subjetivista do novo material didático da PJ, se compararmos o apelo do material do século XX (figura 19) e os feitos no século XXI (Figura 20):

Figura 19 – Material didático no século – Cadernos da PJ Séc. XX



Fonte: Foto do autor

Legenda: a) Caderno de Estudos número 01; b) Caderno de Estudos número 08.

Figura 20 – Material da PJ no século XXI



a)

b)

Fonte: Foto do autor

Legenda: a) Material de trabalho com novas diretrizes de organização e trabalho com jovens com ênfase na diversidade cultural; b) Material didático para trabalhos em grupos jovens com ênfase na subjetividade e sensibilidade.

Isso não deve ser visto com espanto, e nem mesmo destrói o argumento anteriormente exposto do fim da utilidade da categoria “classe” para a Igreja liberacionista, muito menos desenha um “final feliz” para os “verdadeiros” militantes da PJ. A coexistência de um grupo de jovens com formação política à esquerda hoje é perfeitamente normal se ele for colocado ao lado dos demais grupos, com valores diferentes, convivendo na mesma Igreja. É a já citada plasticidade do catolicismo que, ao invés de expurgar o diferente – hoje não mais hegemônico – acolhe-o dentro das suas malhas. A PJ de esquerda – a parcela militante da PJB ou os participantes da PJMP, que conseguiram manter seu discurso militante quase intacto, graças à sua independência frente à gestão da PJB – tem o mesmo destino das CEBs e da TL na convivência com diferentes formas de prática religiosa.

Mas, assim como a TL e as CEBs, a PJ também paga o preço da contra-hegemonia. Nos últimos anos ela vem sofrendo um estrangulamento grave pelo colegiado da CNBB, iniciado, como vimos, pela oficialização do Documento 85. Esse estrangulamento fez com que a PJB ficasse ilhada e sem condições de articular eventos de seu interesse, como a

Jornada Mundial da Juventude. Segundo o Padre Antônio Pedro, coordenador do Setor Juventude da diocese de Nova Iguaçu e ex-membro da PJ diocesana entre 1989 e 1994,

Padre Antônio Pedro: A pastoral da juventude quase [se] dizimou! acho que se pode dizer isso. A diocese de Nova Iguaçu e em outras dioceses não era diferente... no ano passado [2012], nós tivemos o encontro no segundo semestre, um encontro nacional de assessores diocesanos da Pastoral da Juventude, que foi aqui no Rio de Janeiro, no Alto de Santa Teresa. E a fala do Brasil inteiro é uma *cassação* à pastoral da juventude. A expressão de todo mundo era, “estamos vivendo um tempo de caça às bruxas”, só que a bruxa é a PJ. E aí, por exemplo, a Igreja fez o Setor Juventude, e aí foi decidindo as coisas da evangelização da juventude no Brasil e não foi convocada a Pastoral da Juventude pra ajudar a pensar e decidir.

Ronald: mesmo ela sendo pastoral orgânica!

Padre Antônio Pedro: orgânica, presente no Brasil e que contribuiu e que existe visivelmente organizada dentro das dioceses. Por que a pastoral não foi chamada para fazer isso? Aí, vamos à Jornada Mundial da Juventude: por que as coisas estão sendo produzidas sem o pessoal da Pastoral da Juventude serem incluídos? Por que é uma ação pontifícia? Mas a semana missionária não é do Brasil? Não é de competência da CNBB? Então por que que a Pastoral da Juventude está fora? Por que todo o processo de se pensar a juventude no Brasil e o processo de evangelizar a juventude a pastoral da juventude não está incluída?

Como último exemplo da distância e insulamento da PJ, posso citar o Dia Nacional da Juventude (DNJ) em agosto de 2013, organizado pelo Setor Juventude da diocese. Em Nova Iguaçu, o setor centraliza as atividades de todos os segmentos de juventude, como o Oásis; o Apostolado Jovem (coordenação da Renovação Carismática na diocese); Encontro Juvenil; Cursilho Jovem; Pastoral da Juventude e outras juventudes. Foi esta a primeira vez em que a PJ não coordena o DNJ, uma comemoração que data o início da caminhada da PJ, ainda nos anos de 1980.

Por ter sido coordenado pela Diocese, a proposta do bispo Dom Luciano Bergamin. – que, segundo Assis (2008, p. 43), se posiciona de forma central e imparcial – era a total unidade entre os jovens, iniciada com uma comemoração musical no auditório do colégio das freiras clarissas (Instituto Santo Antônio - IESA), seguindo em procissão para a catedral, a uns quatro quilômetros de distância. O pedido de “unidade” escondia uma rusga: durante a missa, na catedral de Santo Antônio de Jacutinga, não seriam permitidos símbolos dos diferentes grupos que compunham o ato.

O que realmente chamou minha atenção foi que, durante o evento lúdico, a juventude se reuniu no auditório (figura 20a), onde ocorria uma animada atração musical, exceto os jovens da PJ. Como protesto ao formato do DNJ descaracterizado, a Coordenação Diocesana de PJ decidiu ficar na porta de entrada do auditório, pelo lado de fora (figura 20b), cantando seus gritos de ordem (“PJ aqui, PJ lá, PJ em qualquer lugar!”, um dos mais conhecidos) e expondo grandes cartazes com diferentes críticas sociais, como um pano preto de cerca de

dois metros quadrados com uma silhueta de um corpo marcado em branco, simbolizando a morte de jovens na Baixada. Quando todos seguiram para fora, a PJ estendeu uma grande bandeira vermelha com o seu símbolo (figura 20c).

Figura 21 – Dia Nacional da Juventude 2013



Fonte: fotos do autor

Legenda: a) jovens no interior do auditório do IESA; b) PJ do lado de fora do auditório; c) PJ estendendo a bandeira fora do IESA; d) bispo com a PJ; e) bandeira da PJ na escadaria do altar; f) visão da bandeira no altar.

Músicas de protesto foram cantadas e o “Pai nosso dos Mártires” entoado. Essa manifestação foi acompanhada pelo bispo (figura 20d), que, logo em seguida deixou-os no seu ato e seguiu para iniciar a caminhada, na rua principal. A PJ não se misturou com os demais jovens, o que resultou em uma longa e sonora vaia dos demais grupos de jovens – a imensa maioria – para aquela que havia sido precursora do movimento juvenil décadas atrás.

Como forma de protesto, bem no meio da missa na catedral, a PJ entrou igreja a dentro com sua imensa bandeira, colocando-a aos pés do altar (figuras 20e e 20f).

Não há, no momento atual, uma forma de homogeneizar a juventude da Igreja em Nova Iguaçu, ainda que todos os outros ramos de juventudes consigam se unir, a PJ não consegue celebrar o mesmo formato de espiritualidade dos demais, o que faz com que haja uma rejeição tanto dos grupos mais voltados para uma espiritualidade mística para com a PJ, como o movimento contrário.

A rejeição dos outros grupos de juventude à PJ – não apenas a via, mas, principalmente o fato de que todos os demais segmentos juvenis se mesclavam no pátio enquanto apenas a PJ se localizava do lado de fora – deixa claro três coisas: primeiro, que na diocese de Nova Iguaçu o modelo de pluralidade juvenil, proposto pela CNBB está sendo levado a cabo pelo Setor Juventude Diocesano, ao garantir uma mesma quantidade de representação para diferentes escolhas de jovens; segundo, que a PJ militante, mesmo sofrendo das limitações impostas pela CNBB, ainda existe, mantendo suas formas de organização políticas e de ideais de classes e terceiro, ainda que o processo de ajuntamento plural de jovens não conseguiu homogeneizar as diferenças inerentes da juventude.

O caminho do afastamento da PJ de questões políticas é sintoma do paradigma atual da sociedade em que ela se insere: valorização da individualidade e desinteresse por práticas políticas de massas. A posição da PJ ao manter sua identidade herdada dos anos de 1980 é hoje ir contra a realidade dos fatos e da Igreja, assumida claramente no texto do Documento 85:

O ideal coletivo dos anos 1970-1980 de um mundo melhor foi substituído por uma maior preocupação com as necessidades pessoais, com os sentimentos, com o próprio corpo, com a melhora da autoestima. [...] faz-se necessário buscar um equilíbrio entre o projeto individual e o projeto coletivo. Os dois grandes movimentos de nosso tempo, o movimento pela justiça social e o movimento pela auto-realização, são metades de um todo esperando para se unirem numa grade força de renovação. (CNBB, 2007, pp. 13-14)

Vão-se a absolutização da luta política e a formação integral, ficam a interpretação dos limites da vivência social e a compreensão de si mesmo.

Mas não devo fechar a análise sobre a mudança de paradigma religioso no Brasil e na Baixada referindo-me apenas às mudanças ocorridas dentro do catolicismo. Além das mudanças ocorridas no seio da própria Igreja, como a maior expressão da Renovação Carismática Católica (RCC) e do crescimento das suas vertentes nas Novas Comunidades

Católicas¹¹⁴, incentivadoras de uma religiosidade mais celebrativa e individualizada. também é visível crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais.

A competição pela membresia nas igrejas na Baixada não se resume na esfera de *diferentes* tipos de catolicismo, mas numa corrida em massa para as igrejas evangélicas. Os dados do Censo de 2000 (JACOB, 2006, p. 148) já apontavam essa tendência, mostrando que na Baixada Fluminense, apenas em Nova Iguaçu, Belford Roxo e Duque de Caxias, 30% da população é composta de evangélicos pentecostais. Concordo com Mariz (1994) e Burdick (1998, p. 70) que observam que os oriundos de estratos mais pobres tendem a serem mais atraídos por igrejas evangélicas do que pela TL. Em seus respectivos estudos de casos, esses autores observaram que os participantes das CEBs tinham melhores condições de vida do que os que aderiam a igrejas pentecostais. Mariz (1994) chama atenção que problemas pessoais e familiares, como alcoolismo, doenças em geral, conflitos matrimoniais, apontados como motivos para adesão a igrejas pentecostais, afastavam os católicos da militância das CEBs.

A opção da migração dos católicos para RCC é apenas uma entre diferentes possibilidades, assim como ocorre a mudança de fiéis do catolicismo para as igrejas pentecostais e neopentecostais. E não se trata de uma “adequação” da realidade religiosa brasileira, mas de uma migração de fiéis de uma religião para outra. Essa é a opinião de Carlos Rodrigues Brandão (2013, pp. 89-108) quando aponta que o catolicismo “semeia fiéis jovens para mais tarde em boa medida serem colhidos pelos evangélicos” (BRANDÃO, 2013, p. 93), ou seja, a Igreja Católica seria a principal doadora de fiéis para as denominações evangélicas. O número de católicos decaiu de forma absoluta, ou seja, antes, esse número apenas crescia em número menor que a média da população brasileira, agora ela decresceu em números absolutos (CAMURÇA, 2013, p. 72).

Observando esse panorama, vemos que a militância dos jovens da PJ se depara com uma multiplicidade de valores religiosos dentro do quadro católico e fora dele, além de viver em uma sociedade bastante diversa daquela vivida no período da ditadura militar. O Brasil está diferente dos anos de 1980, principalmente a partir da estabilização da economia através do plano Real, de 1994 e da abertura ao mundo graças à globalização e à Internet. Agora é necessário rever os planos de crítica social, reconhecer novas demandas econômicas que não existiam nos anos de 1980. Na opinião de Janice Tirelli Ponte de Sousa (1999, pp. 53-54), o grande problema é que, passado o fim da ditadura, até meados dos anos de 1990, não se

¹¹⁴ As Novas Comunidades são grupos iniciados por leigos ou religiosos que decidem fazer uma experiência de vida pautada nos carismas da Igreja. Elas são fortemente influenciadas pelo modelo da Renovação Carismática Católica. Cf. CARRANZA ET AL. (Org.). 2009.

criaram bases políticas sólidas e claras para a juventude, gerando uma sequência de manifestações eufóricas, mas sem um ponto sólido de apoio ideológico. Para alguns movimentos, foi preciso buscar nas antigas formas de definição política seu substrato – o que foi o caso da PJ, pelo menos nos níveis de coordenação – o problema é que essas formas não mais funcionavam plenamente no mundo de valores liquefeitos e relativos.

Também, como um acontecimento traumático para certos centros da Igreja de Nova Iguaçu, morre em 1996 o bispo D. Adriano Hypólito, assumindo o seu cargo o bispo alemão D. Werner Siebenbrock. Essa mudança fez com que a estrutura da diocese, fortemente influenciada pela TL durante mais de trinta anos, fosse modificada pelo novo bispo.

Muitos viam em Werner a imagem do bispo conservador e articulador, dentre eles o padre Antônio Pedro, ordenado por ele:

Padre Antônio Pedro: certa vez que na chegada de Dom Werner, ele chegou na reunião e chegou determinando tudo, “é isso, isso, isso, isso e isso...” padre Agostinho Pretto levantou e disse: “com licença seu bispo, aqui nós temos plano pastoral, aqui nós temos um presbitério” e aí começou todo o embate, o padre Agostinho Pretto virou referência de luta e Dom Werner virou o desconstrutor de tudo o que a diocese é.”

Dom Werner desde então recebeu toda a carga do corpo de padres liberacionistas, dentre eles, Agostinho Pretto, que, como já abordei, perdeu sua posição de pároco na catedral. Ele reorganizou à sua maneira o que Dom Adriano tinha construído, reorganizando o corpo de padres e colocando jovens sacerdotes em pontos-chave da diocese, como as igrejas do Centro de Nova Iguaçu.

A intervenção de D. Werner, segundo padre Antônio Pedro, também favoreceu o fortalecimento do “pentecostalismo” na diocese:

Padre Antônio Pedro: Ele [D. Werner] foi tomando alguns padres, que não eram referências na verdade, e instituindo eles como tais, ocupando lugares que não eram deles e foi impondo o projeto do jeito dele. E assim, a marca visível e pastoral que foi isso, foi a saída do padre Agostinho da catedral e a impostura do padre Geraldo Magalhães para o lugar, que gerou uma série de consequências, exatamente nesse período que é o período do pentecostalismo começa a entrar na igreja. Padre Geraldo começa a dar visibilidade ao que nós na diocese nunca fizemos: as missas intituladas “missa da cura e libertação”, “missa da graça”, missa daquilo, missa daquilo outro.... marcando a entrada do pentecostalismo na Igreja católica na diocese de nova Iguaçu, foi uma tomada de território, aí todo um desenvolvimento de uma espiritualidade mais subjetivista, mais voltada para si, que concorda e casa com essa antropologia cultural individualista que nós vivemos hoje, com esse caráter da centração [*sic.*] do indivíduo, onde eu tenho o meu direito, eu sou o soberano de mim mesmo, e isso vai também na linha da fé, Deus é meu amigo, eu tenho o espírito santo e o espírito santo que como terceira pessoa da trindade que é ser imaterial, então dele dá pra você dizer que quiser e dizer que é ele que tá fazendo.

Ainda que Dom Werner tenha realmente privilegiado os discursos concorrentes aos de seus opositores, ele não pode ser, como afirma padre Antônio Pedro, o único responsável pela

“pentecostalização” da diocese, pois os movimentos carismáticos já estavam presentes na diocese muito antes de sua chegada ao bispado, sejam na figura da RCC, seja nos movimentos tradicionais como a Legião de Maria ou o Apostolado de Oração. Segundo Assis (2008), no ano 2000 (ou seja, dois anos antes do fim do mandato de D. Werner), havia uma média de 53 grupos de oração, base celular da RCC, o que nos faz pensar que não seria possível que, em quatro anos de bispado, a diocese chegasse a esse número. Somando-se a esses dados, Assis aponta também que em 2006 – exatos quatro anos após a saída de D. Werner, temos 74 grupos de oração em média, ou seja, se considerarmos as cerca de 375 CEBs da diocese, o crescimento carismático não foi nada representativo (ASSIS, 2008, p. 99).

Faz-se necessário uma visão bastante microscópica para entendermos que, mesmo num nível tão básico de participação religiosa como a Comunidade de Base, vive um vasto microcosmo existente. As CEBs não se caracterizam como organismos monolíticos baseados na confissão de fé nos moldes da TL, mas convivem com diferentes formas de catolicismo, como pudemos ver no exemplo da CEB de São José, onde a lógica da TL é comungada por todos, inclusive pelo Grupo de Oração de perfil carismático.

Na PJ também não há, dos anos de 1990 em diante, discussões acaloradas a respeito de quem é mais ou menos espiritualizado ou voltado para o discurso político, o que ocorria antes. Há possibilidades de convívio – já existente, como mencionado anteriormente em diferentes grupos jovens. Ainda que o centro nervoso da atuação da PJ fosse baseado na luta de classes, fugindo da linha definida pela Igreja em Santo Domingo e Aparecida sempre que possível, os jovens precisaram se adaptar à realidade de seu tempo.

Na verdade, a presença de adultos que, em 1994, já se aproximavam da casa dos 30 anos, nas principais coordenações da PJ – dentre eles Maria de Fátima tinha 38 e Álbea Regina tinha 29, ambas assessoras diocesanas – é o que mais fazia peso quanto à rejeição da experiência de uma nova realidade religiosa na pastoral. Os adultos haviam feito parte do início da PJ, já estando com mais de quinze anos quando da sua formação no ano de 1983. O apego aos ideais dos anos de 1970 e 1980 – política partidária de massas; discurso das classes sociais; ênfase na espiritualidade de grupo, etc. – expressado pelo time da coordenação naturalmente influenciava os grupos. Não pretendo afirmar que houvesse uma “lavagem cerebral” feita do topo para a base hierárquica da PJ, mas que, nos anos de 1990, os jovens mais inclinados para participar da PJ seriam aqueles propensos a adotar e entender tal discurso. E eles não eram muitos.

Assim, não posso aderir à ideia de que apenas o bispo e sua ação de desmonte ideológico seja o único responsável, também, pela decaída da PJ no nível diocesano. O que

defendo é que, em relação ao contexto dos anos de 1990, não havia possibilidades para que a PJ fosse vista como a natural representante dos grupos de base, já que esses grupos possuíam novas agendas.

Em entrevista com Márcia Brandão, antiga coordenadora de PJ diocesana em 1993 junto com Álbea Regina, tive a chance de ouvir sua explicação sobre sua escolha de participar de um grupo de oração carismático. Márcia havia sido membro de todas as coordenações da PJ em Nova Iguaçu, militante ativa do PT e companheira de luta partidária de Artur Messias e Taffarel. Ela, a despeito dos demais, não se desvencilhou da sua identidade religiosa, mas incluiu na sua vida um novo sentido, que é somado à sua participação política na sua CEB:

Márcia Brandão: Acho que foi mais da questão pessoal mesmo porque a gente na Pastoral da Juventude cometeu alguns erros, a gente prezava pouco pela oração quando fazia os momentos de oração acabava sendo um negócio muito festivo. Eu pouco via essa questão da espiritualidade e eu acho que no mundo moderno as pessoas têm sofrido muito, tem sofrido com diversas coisas, são perdas, decepções [...]. [a mudança] Foi individual, a gente andava em bando, tanto é que teve um tempo que eu falei: - eu não quero mais isso, não havia individualidade, todo mundo dava palpite na sua vida [...]. Eu falei “para com isso, chega disso” né? A gente tem que ir até determinado lugar, mas *precisa ter uma individualidade*, e aí isso eu fui refletindo sobre isso tudo né? E isso foi de uma coisa à outra coisa eu acho que eu, por exemplo, peço muito... assim eu me joga nas coisas, então eu me dediquei muito a todas essas coisas e esqueci de ver o lado pessoal e quando você se dá conta, cai num vazio! A outra coisa que foi fundamental, foi o fato que eu fiquei viúva cedo, fiquei viúva com 35 anos, foi uma dor insuportável e [a opção pela RCC] foi a saída que eu achei. Então foram essas 3 coisas da pastoral essa avaliação da militância, essa avaliação de que hoje muitos fazem essa reflexão que é importante priorizar a família, é importante ter esse momento com família, mas antes a gente era muito doído e eu era a líder dos loucos! Se deixasse, dia 31 de dezembro eu estava lá trabalhando pra deixar as coisas ajeitadinhas para as pessoas que iam entrar. Isso tem um preço.

Questionei se essa forma de junção de duas modalidades de entendimento da religiosidade – atuação para o bem do grupo/espiritualidade individualizada – seria uma “superposição”, Márcia responde:

Márcia Brandão: Não tem superposição não, acho que as coisas se ajustam. Eu não digo que eu mudei, *eu melhorei* eu acho, um pouquinho, ainda preciso melhorar mais porque você precisa estar bem no trato com as pessoas, a militância deixa a gente muito dura, principalmente mulher, porque se você não se impõe é complicado! As pessoas não respeitam então você acha que tem que ser duro, falar forte e aí depois com a idade, com o tempo, com a experiência, a gente vai aprendendo que pode ser de outra forma então acho que uma coisa ajuda a outra.

Essa possibilidade de convívio e ressignificação da religiosidade individual no serviço da comunidade é uma forma de participação que, de maneira alguma ameaça a realidade da Segunda Modernidade e seu processo de pluralização de sentido, antes a confirma, abrindo novas possibilidades de adesão religiosa, sem a necessidade de rachas com as formas anteriores de crença ou abandono da antiga maneira de crer.

5 A PASTORAL DA JUVENTUDE E O PT EM NOVA IGUAÇU

O presente capítulo trata da trajetória dos antigos militantes da PJ que optaram pela militância partidária. Discuto a possível transferência da militância desses atores da vida religiosa para a política partidária dentro do PT.

Para o olhar de certos militantes, esse passo – da PJ para o PT – não era nada incidental, mas sim uma caminhada natural em direção à militância preconizada pelos manuais da PJ. A iniciação da maioria dos agentes aqui abordados na política social, como associação de moradores e sindicatos, se deu pelo viés da Igreja e, principalmente pelo ideal da PJ de “ação concreta” no mundo social. Essas ações concretas desaguaram na participação de todos eles no PT, onde alguns ocuparão cargos eletivos ou secretarias no governo de Mesquita a partir de 2000.

Para enquadrar teoricamente as questões que envolviam tanto a crença religiosa como a militância política, utilizei as análises de Max Weber referentes à vocação, ao carisma e também ao processo de racionalização das esferas religiosa e política. Ao observar o andamento do grupo de políticos do PT/PJ, pude entender que a adesão ao credo da TL não significaria, necessariamente um apego natural às éticas de convicção religiosa, tal como definida por Weber (2002b. pp. 55-89). Em outras palavras, ao confrontar os ideais apregoados pela TL e, por conseguinte, pela PJ e o exercício empírico da política no município de Mesquita, compreendi que, em dado momento, a lógica religiosa militante cederá, em alguns casos, à ética da responsabilidade política. A dicotomia entre as éticas da convicção e da responsabilidade como uma forma antagônica da ação política acerca da realidade. Enquanto a primeira se apega na convicção de pressupostos morais, alheios às consequências surgidas a partir de uma ação pautada em valores, a segunda abre-se à possibilidade de relativização dos ideais, levando as consequências como parte da decisão e pautando-se em um exercício político com visão nos fins. Abordarei esse assunto com mais propriedade adiante.

O capítulo discorrerá inicialmente, sobre a biografia dos políticos de Mesquita, apresentando suas trajetórias e apropriações do discurso da PJ. Em seguida, tratarei de apresentar a ligação existente entre o PT e a PJ de Nova Iguaçu, apontando as dinâmicas tanto políticas como religiosas dos entrevistados e essa relação entre a religião e a política. Num terceiro momento, me apego às definições weberianas sobre as éticas da convicção e da responsabilidade, tentando precisar o comprometimento político apaixonado dos entrevistados

frente às realidades da política de fato. Por fim, discorrerei sobre as questões problemáticas existentes dentro da política mesquitense, relativas aos posicionamentos dicotômicos dos antigos parceiros de PJ.

5.1 Os diferentes caminhos da militância

A participação dos membros da juventude católica militante na política era um passo mais do que esperado pela metodologia da PJ, assim como o seu desligamento das bases para a filiação em grupos mais amplos e diversificados na sociedade, como vimos anteriormente. Mas a mobilização política não se resumiria a o objetivo único da proposta para os jovens, mas sim um fim entre outros possíveis.

A proposta da PJ, conhecida como “formação integral”, abordada anteriormente, tinha como ponto fulcral a possibilidade de capacitar o jovem no mundo *extra ecclesia* – especialmente no mundo político –, onde ele poderia se tornar m multiplicador de suas propostas, mas também levava em consideração a ação *intra ecclesia*, onde o serviço na Igreja seria uma forma de militância. A ação política nos ambientes externos – escola, bairro, trabalho, família – ou a ação na comunidade eclesial seriam o sinônimo de uma formação jovem bem feita para o conceito de jovens “formados” na PJ.

Cabe aqui apresentar dados sobre as trajetórias e discursos de antigos membros da PJ na esfera da política. Essa foi a questão inicial e principal da construção da presente tese, seguida da tentativa de saber o que restou da proposta religiosa nos militantes estudados na sua vivência política.

Em outras palavras, ao ouvir os indivíduos informantes do meu trabalho, procurei encontrar em seus discursos o resultado da formação proposta pela PJ, e, em seguida, tentei compreender como essas pessoas transpuseram ou não a proposta religiosa de militância para uma ação laica no mundo social. Ainda permanecem católicos? Vão às missas? Ainda participam de movimentos dentro da Igreja?

Para responder a essas perguntas, foi necessário compreender que alguns dos entrevistados viveram momentos diferentes na sua prática católica no que se refere à faixa etária: Artur Messias, Maria de Fátima e Luís Menezes participaram da introdução do modelo da PJ na diocese de Nova Iguaçu, no início de 1980 enquanto André Taffarel, o mais jovem do grupo de entrevistados, iniciou-se na PJ em meados dos anos de 1990. O que ligará essas

diferentes gerações de militantes será, principalmente, a possibilidade ou não da imutabilidade no discurso formador da PJ, como vimos anteriormente. O centro principal, inegociável da proposta de formação da PJ será compartilhada por todos os entrevistados, que darão a ela o sabor de seu momento histórico. Essa proposta se traduziria num carisma, segundo a abordagem weberiana (WEBER, 2004), onde essa categoria seria a fonte primeira e irracional das ações.

Em sua entrevista, o padre Antônio Pedro resume assim as possibilidades oferecidas pela PJ como formação integral dos militantes:

Antônio Pedro: Na PJ, o final do seu método de formação do grupo era a “militância”. Por militância se entendia: militância na própria pastoral da juventude. Você então iria se capacitar, se tornar um assessor, um perito ou um orientador de juventude; militância na própria Igreja: aí então subiria aos espaços de orientações e outros espaços maiores da Igreja, como coordenador e outros espaços mesmo laicos; militância na vida social: que engraçaria aqui todo espaço social de fato no trabalho, aqui muita gente enveredou para três categorias, na verdade seriam duas: *a política partidária e o magistério*. No magistério, a História e a Sociologia... e por via da Sociologia e da História o engajamento na política partidária. Mas a orientação final era sempre na minha vocação no lugar onde eu me entendo como gente, como eu vou fazer a Civilização do Amor acontecer, uma contribuição concreta e real da Civilização do Amor, pro Reino de Deus onde eu vou estar e assumir aquilo com afincos os valores do Rei, o valor do Reino na Igreja é a entrega total ao sacerdócio, o valor do Reino para o professorado é, vejam, isso que você faz.

5.1.1 Militantes da política

O município de Mesquita, como vimos anteriormente, segue o modelo político e administrativo de outras regiões emancipadas de Nova Iguaçu, onde a política se divide entre famílias locais, herdeiras da antiga estrutura e/ou lideranças carismáticas e heroicas que se perpetuam no governo.

Havia uma peculiaridade que chamou minha atenção na formação do governo iniciado em 2004: uma concentração de militantes católicos na administração pública, ex-companheiros meus da Pastoral da Juventude de Nova Iguaçu. Os militantes não estavam apenas no Executivo, mas também no Legislativo, através do militante André Taffarel, eleito vereador por três vezes.

Como apontado na introdução, essa composição de antigos membros da PJ e de participantes de juventudes, como a catequese do Crisma, levou-me a pensar nas propostas de formação da PJ – pautadas principalmente na militância politizada, na formação de quadros

para os meios sociais – e sua ação prática na vida da sociedade. Haveria ocorrido o derradeiro casamento entre o PT, a PJ e o exercício do poder público?

Artur Messias

Artur Messias da Silveira que, além de político, possui formação em Jornalismo – ainda que não exerça a profissão –, formado na UERJ com especialização em Política Social pela mesma universidade. Nasceu em 14 de dezembro de 1961 na cidade do Rio de Janeiro. Aos quatro anos de idade veio com sua família para Mesquita, na época um distrito de Nova Iguaçu. A partir do final dos anos 1980 angaria experiência política, ganhou o pleito de 1990 para vereador em Nova Iguaçu. Eleito deputado estadual em 1998 e prefeito por duas vezes consecutivas no período de 2004 a 2012. Ele é um dos fundadores do PT em Nova Iguaçu, sendo parte do laço que esse partido teve com a Igreja em seu início, nos primeiros anos de 1980.

Foram efetuadas duas entrevistas com Messias, a primeira em 9 de março de 2010 e outra em 19 de outubro de 2011, ambas dentro de seu último mandato na prefeitura de Mesquita. A primeira entrevista foi concedida no seu gabinete de trabalho, localizado em um prédio comercial de Nova Iguaçu. Esse foi o primeiro contato direto cedido pelo prefeito, anterior ao meu ingresso no doutorado.¹¹⁵

As falas do prefeito foram longas e biográficas, girando principalmente em torno da sua participação na Igreja Católica enquanto jovem e seu papel na Pastoral da Juventude, além de abordarem a realidade política do município de Nova Iguaçu e do seu 5º Distrito, atual Município de Mesquita. A conversa seguiu uma linha cronológica, focada, principalmente na origem de sua militância, e de sua participação em grupos jovens. O ambiente da entrevista foi tranquilo, ainda que, em alguns momentos, assessores entrassem na sala para falar com o prefeito. Estivemos sozinhos nos momentos da conversa, que durou cerca de uma hora. Messias desativou boa parte de sua agenda para a entrevista, o que acarretou em respostas extensas e, em muitas vezes, auto reflexivas sobre sua trajetória religiosa e política. O resultado desse primeiro encontro foi uma visitação nas origens católicas e políticas dos mandatos do prefeito.

¹¹⁵ Quando afirmo que essa foi o primeiro contato, refiro-me apenas ao meu intuito de conseguir dados para a esta pesquisa. Já conhecia Messias há muito tempo, desde o início dos anos de 1990, através da militância minha no PT.

A segunda entrevista ocorreu no penúltimo ano de seu mandato, após a morte de sua esposa Cássia Valéria, outra participante ativa da PJ, vitimada de um câncer de mama em 2010. Ela foi casada com Messias por trinta anos e era responsável, desde 2004, pela Secretaria de Ação Social da cidade. Tentei direcionar as questões para a atuação política do PT no governo da cidade nesse segundo encontro. Como resultado, houve uma constante imbricação de ideologia religiosa no discurso de Messias. Por fim, a sucessão do seu mandato foi o momento final, onde as preferências políticas do prefeito apontaram para seu vereador chefe do governo e presidente da câmara, André Taffarel. Aqui, o prefeito teve a companhia do secretário de Mobilização Social, Jessé Dutra, outro sujeito dessa pesquisa e meu aluno de graduação na época.

Artur Messias é um militante histórico do PT na Baixada e originário de uma CEB no antigo distrito iguaçuano de Mesquita, ex-membro de um importante grupo jovem da diocese no final de 1970 até a metade dos anos 1980, na paróquia de São José Operário. Ele carregou consigo um certo número de colegas de militância da Igreja para sua vida política: sua falecida esposa e as militantes da PJ Márcia Brandão, muito próxima a ele e Álbea Regina, assessora de governo no seu segundo mandato.

Como já foi abordado no capítulo anterior, a trajetória de Messias está intimamente ligada à sua participação nos movimentos sociais no município de Mesquita e na associação de moradores do seu bairro, Vila Emil, em Mesquita e a criação, em 1985 da Biblioteca Dom Oscar Romero, no bairro da Vila Emil. A união entre a ideologia liberacionista da PJ junto com a formação do PT na região capitalizaram o grupo jovem de Messias na luta por um cargo eletivo. Essa junção surge da seguinte forma nas palavras do entrevistado:

Artur Messias: A Pastoral da Juventude Nacional, para [se] desenvolver, quis investir nos seus quadros para preparar o rumo da política, a representação eletiva, a representação política. Repare que durante todos os anos 80 o que nós vimos foi uma militância maciça de jovens no partido político, na Igreja, no movimento social e tal, e só depois dessa reflexão de [Jorge] Boran e outros, a Pastoral da Juventude faz uma opção clara de investir nos seus quadros para representação. [...] [A PJ] assume de uma forma muito aberta o desejo de formar quadros *no país*. Aqui na região nós tivemos, além de mim, vários companheiros e companheiras se lançando no processo eleitoral, alguns com mais sucesso e outros com menos sucesso, mas, ao longo desse período, muito numa lógica de um vínculo com a Igreja, mas na verdade era a partir da sua militância partidária que a pessoa ganhava a vontade ou adquiria vontade de se lançar num processo de disputa eletiva.

A Militância de Artur Messias, iniciada pela PJ, desaguada no PT não se desvinculou da atividade da Igreja. A sua campanha sempre contou com um bloco firme composto por uma juventude concomitante com a PJ, como afirma Márcia Brandão, “Em todas as

campanhas do Artur teve núcleo de juventude, todas porque era a forma que a gente tinha de mobilizar, tem até uma coisa, estava guardando na realidade”.

Dando meu testemunho pessoal, lembro-me de ter trabalhado na campanha de Messias em 1998 para deputado estadual a pedido de Jessé Dutra. Nesse ano eu não estava mais ativo na coordenação da PJ, mas continuava auxiliando na organização dos jovens na minha comunidade. Passamos o dia distribuindo panfletos – eu e meu grupo jovem – em frente à paróquia de nossa Senhora Aparecida, em Belford Roxo, sem ganhar sequer o dinheiro para um lanche. Para mim, e, talvez, para meu grupo, Messias era um candidato da Igreja, já que, como eu e os outros jovens, ele era um candidato do PT. Isso parecia uma forma natural de participação política, gratuita e baseada apenas nas aspirações ideais da militância.

A paróquia e as comunidades recebiam Messias em suas festas, o padre da citada paróquia, Geraldo Magalhães, tinha conhecido Messias em tempos de grupo jovem, em Mesquita. Sua presença era comum nos meios católicos.

Márcia Brandão lembra que as campanhas de Messias eram sempre amparadas pelo setor da juventude da Igreja em Mesquita:

Márcia Brandão: A gente foi puxando o pessoal da Pastoral [da Juventude] para o partido [PT], a gente que entrou primeiro veio puxando a partir das campanhas, se organizava para as campanhas, em todas as campanhas do Artur teve núcleo de juventude, todas porque era a forma que a gente tinha de mobilizar. [...] ele [Messias] acabou sendo um mobilizador, o nome dele, as campanhas dele acabaram ajudando nisso também, e acabou e continuou sendo uma referência na pastoral da juventude até chegar nesse momento que foi quando ele foi candidato a prefeito em 2000. E o Taffarel então se lança a candidato a vereador em tão ai é o grande nome da juventude entrando de fato na política com mandato.

Na fala de Márcia, é possível ver que, até a chegada da campanha de Taffarel, era Messias que conseguia congregiar jovens em torno de sua militância política. A ala da juventude produzia material de propaganda (figura 22) com temáticas jovens para a distribuição pública:

Figura 22 – Material de campanha de Artur Messias

SEMINÁRIO
PLANEJAMENTO E MOBILIZAÇÃO

PT Artur Messias
Deputado Estadual

A hora e a vez da Juventude



"(...) Eu vejo na TV o que eles falam sobre o Jovem não é sério. O Jovem no Brasil nunca é levado a sério. (...) Sempre quis falar e nunca tive chance tudo o que eu queria estava fora do meu alcance (...)"
Charlie Brown Jr

— 22/06/2002 —
Centro de Direitos Humanos
Nova Iguaçu

Hip Hop
a revolução pela arte

"Eles estão por toda a parte se infiltrando pelas mais diversas camadas da sociedade, disseminando uma revolução ideológica"



Artur Messias
Deputado Estadual

Série **CIDADANIA**
para Juventude

a)

b)

Firme seu namoro com o PT



Coletivo
Juventude **PT** Mesquita

Mandato Popular **Tafarel** Mandato **Artur Messias** Mandato **NAKAN**
Vereador

Av. Baroneza de Mesquita, 1430 - Vila Emil - Tel.: 2697-2332

Campanha de Filiação da Juventude



TOME UMA ATTITUDE

Filie-se ao PT

"Quem tem um sonho não cansa..."
(Cazuza)

c)



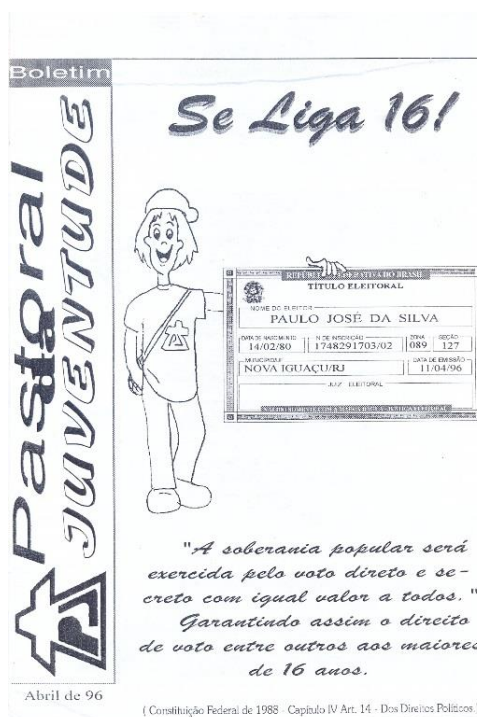
d)

Fonte: Material cedido ao autor

Legenda: a) panfleto de campanha para deputado estadual; b) projeto cultural de Artur Messias com jovens; c) panfleto de filiação ao PT; c) panfleto de passeio de bicicleta.

É interessante notar que os panfletos seguem o mesmo apelo daqueles feitos pela PJ da diocese de nova Iguaçu como o que aparece na figura 23:

Figura 23 – Panfleto da PJ



Fonte: Material cedido ao autor

O cartaz acima foi feito pela equipe da juventude de trabalho de Artur Messias, a mesma que organizava os eventos do seu mandato nos cartazes anteriores. Há um casamento entre a ação dos jovens do PT no partido – principalmente na ação dos mandatos de Messias – e a atividade dos mesmo na PJ diocesana.

A militância política de Messias se diferenciava bastante tanto das tradicionais formas das famílias tradicionais da Baixada como das práticas assistencialistas dos amigos da vizinhança. Por sua desconexão com os partidos de situação, povoados pela elite familiar de Nova Iguaçu e por ser minoritário na representação política local por conta de seu partido, Messias tinha muito mais liberdade e, de certa forma, necessidade de definir-se como o político da diferença. Soma-se a isso sua aproximação formal com os movimentos sociais como o MAB e, de forma mais informal, com os religiosos da diocese de Nova Iguaçu.

Mas, voltando para a minha percepção como ator social participante daquele momento histórico, para mim, ex-membro da PJ e ativista do PT na época, a campanha de Messias era em si mesma uma resposta ética à política viciada dos demais políticos. Esse reconhecimento passava pelos canais simbólicos torneados pela visão que o PT e seus políticos tinham dentro da PJ.

Em seu mandato de deputado estadual, iniciado em 1998, ele colocava semanalmente uma banca no calçadão de Nova Iguaçu para, segundo ele, “prestar contas do trabalho do deputado”. Era o “mandato itinerante”. Ainda que essa ação fizesse um marketing positivo de suas aptidões políticas – e suas aspirações ao governo de Nova Iguaçu naquela época – ele nunca foi imitado por seus aliados ou concorrentes. Sua vivência pública estava em consonância com os ideais iniciais do PT, o partido que tinha tentado por três vezes chegar à presidência da República. E, além disso, marcava presença nos movimentos de esquerda organizados pela Diocese de Nova Iguaçu pelas vozes dissonantes ao bispo recém chegado. A morte de Dom Adriano, em 1996 trouxe um certo afastamento entre a cúria diocesana de Nova Iguaçu e os movimentos sociais dos bairros.

As políticas participativas apoiadas no nível nacional pelo PT – como por exemplo o “Orçamento Participativo”, adotado em algumas prefeituras petistas e, em 1998, por Anthony Garotinho no estado do Rio em decorrência de sua aliança com o PT – também tinham eco nas propostas de Messias. Em seu folder-convite para o curso “A Hora e a Vez da Juventude”, é possível entender que, além da tentativa de aproximação da juventude católica (o encontro dar-se-ia no Centro de Direitos Humanos, um espaço da Diocese de Nova Iguaçu) para sua reeleição a deputado estadual, o ato de dispensar sete horas de um sábado para se reunir com um grupo de jovens e rever as bases de seu mandato não se encaixava no modelo clientelista e personalista da política baixadense.

Os candidatos do PT em Nova Iguaçu e no restante da Baixada sempre foram escolhidos dentro do material humano militante. Messias faz uma retrospectiva dos primeiros militantes a ocuparem cargos eletivos pelo PT na Baixada:

Artur Messias: E o Partido dos Trabalhadores, gradativamente, foi ganhando espaço: em 1988 ele elege a Rose de Souza e o Moacyr de Oliveira como os dois primeiros vereadores do PT daqui da região da Baixada; em 1990, aliás, em 1986, elege o Ernani Coelho deputado estadual também *oriundo do movimento de Igreja* daqui de São João de Meriti; um carteiro, na época carteiro *ligado ao movimento de Igreja* elege-se deputado estadual; em 1988, dois vereadores aqui em Nova Iguaçu; em 1990 a Rose se elege deputada estadual... daí em diante o PT passa a ter uma representação maior na vida da cidade e aí, conjunturalmente, a partir de um processo de acúmulo e de *consolidação do partido nos setores sociais*, a gente pôde de alguma maneira alcançar algumas vitórias eleitorais em vários lugares, entre elas a vitória eleitoral de deputado Estadual que a gente obteve em 1998, depois a de prefeito em 2004, e agora na reeleição para prefeito.

Marco alguns pontos em *itálico* para que possamos entender: grande parte dos militantes inicialmente saiu do “movimento de igreja”, incluindo o próprio Artur. Mas, algo acontece no meio de sua fala que pode nos nortear acerca das mudanças que deverão ocorrer na política do PT, assim como na do próprio Messias e na Igreja, o que ele chamou de

“consolidação dos setores sociais”. Não fica clara a sua afirmação, mas aponto nesse momento que ele vem a representar que o PT deixa de ser um partido consonante com o “movimento de Igreja” para abraçar outros pontos de referência. Não se trataria aqui de entender “setores sociais” como “movimentos sociais” já que o partido *nasceu* desses movimentos e não “consolidou-se” neles num momento futuro de sua história.

Não pretendo discutir aqui questões relativas à lisura da vida política de Messias, mas insisto em afirmar que, assim como ele, todo o entorno do PT sofreu drásticas mudanças a partir das demandas neoliberais ocorridas no país após a chegada deste no poder. E, assim como pudemos ver no capítulo anterior, essas mudanças operam a partir da emergência do indivíduo como o único centro genuíno, propondo uma reviravolta nas demandas tanto políticas como religiosas e sociais.

Diversos autores tratam da trajetória do PT, como Margaret Keck (1991) em seu clássico estudo sobre a fundação do partido e a sua inovação nos seus primeiros anos e, de forma mais envolvida e, ainda assim informativa, André Singer em seu pequeno livro de 2001, anterior à vitória do PT ao poder mas já apontando para a posição do partido rumo a uma posição mais “centro-esquerda”. Já os demais autores, abrem a perspectiva de uma mudança séria na proposta de esquerda do PT, como a crítica de Frei Betto (2006); um trabalho mais crítico de André Singer (2012); Cyro Garcia (2000; 2008; 2011); Francisco José P. Martinho (2007), Paulo Henrique Martinez (2007) e Daniel Aarão Reis (2007).

Com a vitória em 2004 para prefeito de Mesquita, cidade onde cresceu e construiu uma sólida rede de relações políticas, pessoais e religiosas, Messias não conseguiu um consenso no colegiado de seu partido, o que trará questões a serem resolvidas quando do fim de seu segundo mandato como prefeito reeleito.

André Taffarel

André Inácio dos Santos, o “Taffarel”, como é conhecido no município de Mesquita onde nasceu, em 1977. Concedeu-me a primeira entrevista em 11 de maio de 2012 e a segunda em 13 de fevereiro de 2013. Recebeu seu apelido, que foi incluído ao seu nome oficial de candidato TSE, por ser goleiro num time de futebol de seu bairro, a Chatuba. Primeiro de três filhos de nordestinos advindos de Alagoas, foi criado pelo padrasto em uma comunidade pobre e extremamente violenta e com o mínimo acesso aos serviços sociais

básicos, como esgoto e iluminação por muitos anos. A Chatuba de Mesquita¹¹⁶ seria nacionalmente conhecida pela “Chacina da Chatuba”, em setembro de 2012, com dez pessoas mortas por traficantes de drogas locais.¹¹⁷ cursou Direito em uma faculdade particular, mas, até a data da entrevista, tinha seu curso trancado no 4º período. Nessa realidade social pobre e violenta, Taffarel conseguiu, de forma individual e sem financiamentos, ganhar as eleições de 2000 para vereador, quando da primeira derrota de Messias para prefeito e, nas eleições seguintes, foi vitorioso em mais dois pleitos para o mesmo cargo, sendo o mais votado, garantindo-lhe a presidência da câmara no seu último mandato, de 2008-2012. Quando da sua iniciação na vida política, Taffarel não possuía recursos financeiros para sua campanha fazendo-a “em cima de uma bicicleta velha com uma bandeira do PT e a camisa do Che Guevara”¹¹⁸, o que fez desse político carismático um personagem bastante conhecido dentro do município, tornando-o, segundo ele próprio, o candidato “[...] mais jovem como eu sou até hoje, a juventude tem que acreditar mais no jovem. Então, com 22 anos de idade, assume um mandato numa campanha, assume mandato de oposição por opção”. Como ofício, antes de ser eleito vereador, Taffarel trabalhava em uma metalúrgica

Taffarel iniciou-se na fé católica desde o nascimento, por influência da mãe, mas passou a participar mais ativamente da Igreja através dos encontros de Crisma, no início dos anos de 1990. Passou a participar da Pastoral da Juventude de Nova Iguaçu, onde atuou dos anos de 1993 a 2000, em consonância com a militância no Movimento Estudantil de Nova Iguaçu e Movimento Passe Livre no mesmo município. Na entrevista de 11 de maio de 2012, ele aborda assim sua participação concomitante nos movimentos sociais de Nova Iguaçu e da PJ:

Taffarel: Nessa política do Dia Nacional da Juventude, em 1996, eu comecei a assumir essa postura mais afirmativa de política [...], já estava no PT e [na] Pastoral [da Juventude] de forma mais orgânica, aí eu lembro [que] em 1996, foi primeiro ano [do Ensino Médio] [...] comecei a atuar dentro de um movimento que tinha, a partir da demanda do PT, de Passe Livre, Ai eu vi que a UIES [União Iguaçuana de Estudantes Secundaristas] estava falida, e eu já estava terminando [o ensino Médio] , qual era o instrumento que nós fizemos? Nós montamos no PT um movimento pelo passe livre, eu não era mais estudante, *tinha que usar o nome da Pastoral da Juventude. Eu tentei botar nas prioridades da PJ o passe livre*, até entrou, mas não teve prática... eu pedi a representação, falei “vou representar dentro desse coletivo do partido dos movimentos, o movimento pelo passe livre” [...]. Eu ia pra escola falando que eu era membro do Movimento Pelo Passe Livre, “ah, mas você é de que escola?” aí eu falava: “não, eu sou do movimento da igreja”, foi muito rico! Ali eu comecei a me desgarrar mais orgânico da pastoral, comecei a atuar dentro do Passe

¹¹⁶ Sempre se utiliza o adjetivo “de Mesquita” para o local com intenção de diferenciá-la de sua continuação geográfica, localizada no município vizinho de Nilópolis (“Chatuba de Nilópolis”)

¹¹⁷ Para a Chacina da Chatuba, Cf. <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,cheega-a-10-o-numero-de-mortos-em-mesquita-no-rj,930191,0.htm>. Sítio visitado em 13 de novembro de 2014.

¹¹⁸ Essa citação se encontra nas entrevistas de Álbea Regina e Márcia Brandão.

Livre em 1998 e 1999, começou como começaram todos os projetos meus de câmara, eu sozinho reunido com um grupo dois ou três, aí daqui a pouco a gente ia como Che Guevara foi fazendo o movimento de revolução, a gente ia pra uma escola chamava alguns estudantes [...]

Até as vésperas das eleições de 2012, Taffarel possuía uma longa cabeleira e tinha camisas do Che Guevara como “uniforme”, sendo sua marca o bordão “tá ligado?”, mesmo título do programa de TV apresentado por ele e transmitido pela CNT entre 2007 e 2010. Fez parte da ala mais à esquerda do PT em Mesquita, conhecida como “Articulação de Esquerda”, deixando-o em campos diferentes em relação ao então prefeito Artur Messias.¹¹⁹ Para as eleições de 2012 cortou seus longos cabelos e passou a vestir-se com roupas sociais, como vemos nas figuras 24 e 25:

Figura 24 – Taffarel em 2006



Fonte: Material de campanha

Figura 25 – Taffarel em 2012



Fonte: Material de campanha

No âmbito da Igreja, sua participação se deu inicialmente na catequese do Crisma da paróquia de Nossa Senhora de Fátima, em Edson Passos, um bairro que fica entre o centro de Mesquita e Nilópolis. Logo em seguida, ele passa a fazer parte do grupo jovem de sua paróquia, onde permanecerá por certo tempo, além de ser membro da associação de moradores de seu bairro desde seus 16 anos. Taffarel, em 1993, fez parte na coordenação

¹¹⁹ Segundo a entrevista de Márcia Brandão, em 30 de janeiro de 2013, Taffarel não participaria tão ativamente na Articulação de Esquerda, transitando entre os não-alinhados a tendências do partido no município.

diocesana de Pastoral da Juventude, assim como outros entrevistados como Márcia Brandão, Álbea Regina, Maria de Fátima, anos antes. Fui seu companheiro de coordenação diocesana durante dois anos, de 1993 a 1995. Taffarel continuou em atividade na igreja, coordenando o Crisma até 1999, ano em que iniciou sua primeira candidatura para vereador em Mesquita.

O pleito de 2012 foi coroado com sua derrota nas urnas para o vereador Gelsinho Guerreiro, ficando em terceiro lugar nas eleições. Depois das eleições, passou a atuar na organização do partido.

Álbea Regina

Álbea Regina de Melo Vilar de Souza foi entrevistada no dia 08 de outubro de 2012. Nascida em Mesquita em 1965, foi uma das mais ativas agentes de pastoral dos anos de 1990. É professora de Português na rede estadual de ensino. A entrevistada é filha de portugueses, tem mais dois irmãos e nasceu em Mesquita. Seu perfil econômico é mediano, é mãe de três filhos naturais e um enteado de seu segundo e atual casamento.

Coordenou a PJ diocesana de Nova Iguaçu e foi assessora dessa mesma pastoral na diocese outras vezes, além de participar dos encontros do grupo Fé e Política O Movimento Nacional Fé e Política é composto de religiosos majoritariamente cristãos, com a presença de lideranças católicas como Leonardo Boff e Frei Betto. Assim o movimento se apresenta em seu portal na Internet:

O Movimento define-se como ecumênico, não-confessional e não-partidário. Embora quem professa a Fé cristã normalmente afilia-se a uma determinada confissão ou Igreja, o Movimento enquanto tal não pertence a nenhuma Igreja, nem a um conjunto de Igrejas cristãs (como são os organismos ecumênicos em sentido estrito). O mesmo se dá no plano partidário: muitos membros do Movimento são afiliados a um Partido, mas não o Movimento enquanto tal. O Movimento une Fé e Política na medida em que concebe a política como uma dimensão fundamental para a vivência da Fé e a Fé como horizonte da utopia política. Seu enfoque leva a assumir a causa dos pobres, oprimidos e excluídos, prioriza a conscientização e organização popular, afirma as classes populares como principal sujeito da própria história, compromete-se com o exercício da cidadania ativa e quer construir uma sociedade socialista, democrática, plural e planetária.¹²⁰

Pertencente à esquerda católica desde quinze anos de idade, atuou no mesmo grupo jovem que o padre Antônio Pedro e é amiga do casal Luís Menezes e Maria de Fátima. Defensora da política marxista e socialista, Álbea se formou dentro da lógica de esquerda da PJ, ao rememorar sua caminhada, ela explica as mudanças ocorridas na Igreja:

¹²⁰ Para o movimento Fé e Política, Cf. <http://fepolitica.org.br/index.php/memorias>. Sítio visitado em 18 de abril de 2015.

Álbea Regina: A gente tinha uma relação democrática, de não só democratizar a palavra, mas que essa palavra de verdade fosse práxis, uma linha marxista, por isso PT acabou sendo nosso partido porque a gente tinha essa linha trabalhar na pastoral no ver, julgar e agir, rever e celebrar, a gente celebrava em cima da palavra que tinha que ser uma coisa vivenciada de uma forma democrática então alguns companheiros viraram mais conservadores hoje esse é um fenômeno de 2012 e 2010, por que? Porque a Teologia da Libertação foi a nossa formação política e religiosa teve uma queda na igreja católica e o afastamento de muito militantes, como eu, ficamos no “Fé e política”, outros foram para outras religiões, largaram a Igreja Católica

Álbea participou dos dois mandatos no governo Artur Messias, inicialmente na área da Educação e depois como secretária da Secretaria de Governo, porta de entrada para as relações políticas e da comunidade com o prefeito.

A sua entrevista se deu numa segunda feira, 08 de outubro de 2012, o dia seguinte às eleições municipais, quando o candidato André Taffarel perdeu a eleição para o vereador Gelsinho Guerreiro, este obtendo o dobro de votos daquele. Esse clima de derrota fez com que a entrevista se desse em um tom bastante crítico por parte da entrevistada.

Márcia Regina Brandão

A escolha de Márcia Brandão se deu pela sua longa trajetória tanto na política petista como nos movimentos de esquerda da Pastoral da Juventude de Nova Iguaçu. Moradora há muitos anos da Chatuba, bem próximo ao limite do município com o Rio de Janeiro e Nilópolis e exposta aos problemas que essa periferia oferece, Márcia passou momentos bastante duros durante a transição do governo de Mesquita, em 2012. As acusações não foram adiante e nada ficou provado qualquer envolvimento seu. Ela fez parte da mesma região da paróquia de André Taffarel.

A entrevista ocorreu em 30 de janeiro de 2012. Márcia Regina Brandão, carioca nascida na cidade do Rio de Janeiro, onde morou com sua família até os seis anos, no bairro de Laranjeiras, mas mudou-se para Mesquita quando tinha seis anos de idade, sendo proveniente de uma família extremamente católica. Assim como Álbea, foi membro da administração da prefeitura de Mesquita até o fim do mandato de Artur Messias. Mora desde sua infância no bairro da Chatuba, uma região bastante humilde. É viúva e não tem filhos.

Ela foi responsável pela Secretaria de Ação Social, substituindo a falecida esposa do prefeito, no segundo mandato. Mas sua carreira política se iniciou muito antes de Artur Messias ser eleito prefeito de Mesquita, podemos dizer que ela foi a pessoa que, dentre os entrevistados, passou o maior tempo na vida política do ex-prefeito, acompanhando-o desde 1990, no seu primeiro mandato eletivo de vereador em Nova Iguaçu. A entrevistada assumiu a

Secretaria de Ação Social na segunda metade do segundo mandato de Messias dado o falecimento de sua esposa, que ocupava aquele departamento. Quando da passagem de governos, o novo responsável para a cadeira seria a esposa de Gelsinho Guerreiro, que, antes de tomar posse da secretaria pediu que um advogado seu amigo checasse o estado das coisas. Segundo o advogado, a Secretaria de Assistência seria parte, junto com outras, de um desvio de verbas para financiamento de campanhas de políticos do PT não apenas no Rio, mas também em outros estados. Márcia ficou bastante abalada com o ocorrido, negando tais acusações e apresentando o resultado de seu trabalho quando da entrevista.

Quando da entrevista, Márcia militava no PT há 22 anos e esteve presente em todas as articulações do partido desde o final dos anos 1980 em Nova Iguaçu, continuando nelas após a emancipação de Mesquita. Como religiosa, se alinhou muito cedo ao catolicismo da TL, assumindo papéis na preparação para o Crisma e na PJ ao longo dos anos 1990. Foi coordenadora da PJ diocesana e representante da diocese no Leste I, recorte geográfico da Igreja que corresponde ao estado do Rio de Janeiro e esteve ativa junto à militância católica de esquerda no bairro da Chatuba.

Assim como outros entrevistados, Márcia lamenta bastante as mudanças na proposta católica liberacionista, creditando a perda do viés de esquerda ao bispo Dom Werner Siebenbrock:

Márcia Brandão: Eu lembro da chegada de Dom Werner era um bispo totalmente diferente, como ele veio parar em Nova Iguaçu? Meu Deus, o que a gente vai fazer? Nós fomos no encontro das pastorais com ele antigo CEPAL¹²¹ [...] aí a reunião lá no CEPAL com o bispo, chegou a vez de apresentar a Pastoral de Juventude, fui eu né? Aí eu falo, falo, falo... ele olha pra minha cara e fala assim: - “Mas você não acha que tinha que ter uns encontros assim, uns shows mais musicais, umas outras coisas pra chamar mais a juventude, será que não tá muito esvaziado esses grupos?” Aí eu falei: “a gente faz nossos encontros mas não é o tempo todo”, *mas ele já falava na língua carismática*, que música é o grande atrativo principalmente na juventude. Então, dali pra cá eu já fui me afastando um pouco da Pastoral da [Juventude].

Jessé Dutra

Entrevistado em sua casa, no bairro da Palhada, em Nova Iguaçu no dia 07 de fevereiro de 2013, Jessé esteve na estrutura interna do PT em diferentes municípios: Belford Roxo, Nova Iguaçu e Mesquita, mas, principalmente, nos dois últimos, onde participou desde o primeiro mandato de Artur Messias como prefeito. Jessé mora em Nova Iguaçu, numa casa no bairro da Palhada, mas é originário de Belford Roxo, do bairro de Santa Maria. Nascido

¹²¹ O CEPAL era o dentro de formação política da Igreja de Nova Iguaçu. Localizada no Centro do município.

em 1970, Jessé tem uma trajetória de mais de vinte anos de PT, atuando em diferentes pleitos – candidatura de Artur Messias como prefeito de Mesquita em 2000 e deputado estadual, em 2002; agindo nos bastidores das campanhas vitoriosas ou não, como na derrota do candidato católico “Rafael do PT” a vereador de Belford Roxo em 1996.

É filho adotivo de uma família modesta, do bairro de Santa Maria que, mesmo sendo católica, não promovia o costume de frequência nas missas. Foi uma vizinha de Jessé que o levou a participar na paróquia de mesmo nome a partir da catequese, seguindo pela Primeira Comunhão e Crisma. Ainda que tenha vindo de uma família humilde, hoje Jessé tem uma casa confortável, atuando tanto como político como professor em uma escola particular.

Jessé é um ator que é importante para a compreensão do funcionamento do PT em Mesquita e a máquina da prefeitura daquele município. Por ter sido meu aluno de graduação no Centro Universitário UNIABEU, no município de Mesquita até o fim de 2012, quando formou-se, e colega de Igreja por mais de quinze anos, foi através de seu intermédio que consegui as entrevistas com o prefeito e os contatos da maioria dos entrevistados do governo.

Jessé possui um profundo conhecimento prático dos meandros da política, tem contato com líderes do partido no nível estadual e em diversas prefeituras da Baixada Fluminense. Sua trajetória se inicia na Igreja, onde tentou ser seminarista por um curto período, em 1989 através de uma congregação italiana responsável pela paróquia de Santa Maria, a Pia Sociedade São Caetano, desistindo logo em seguida. Ao invés do sacerdócio, notou que poderia trabalhar como leigo, dado ao seu apego às questões sociais tratadas pela Teologia da Libertação. Ele é, então, um militante católico de esquerda do PT, formado num momento onde essas ideologias eram quase inseparáveis.

A proposta liberacionista da Igreja formou as bases políticas de Jessé Dutra. Em um período que morou no Rio Grande do Sul, entre 1990 e 1992, ele se envolveu na militância política do PT e da Igreja de Libertação, nessa última, trabalhou com a PJ e com movimentos sociais católicos, em suas palavras:

Jessé Dutra: Eu fiquei assessorando na PJ, foi uma experiência muito rica. E acabei também depois me vinculando na Diocese, ao Centro de Formação de Trabalhadores. Que era uma escola de formação de trabalhadores que ficava em Rio Pardo. E a gente ficou um pouco na coordenação da escola também, ajudando nesses cursos de formação para trabalhadores urbanos, apesar de lá ser uma área bastante ruralizada mas pegando os trabalhadores urbanos deixando todo mundo com trabalho.

Seu ensaio de ação partidária deu-se ainda no Sul do país, ao se candidatar a vereador no pleito de 1992:

Jessé Dutra: Eu estava no Sul em 92 e ajudava na PJ, o PT não tinha vereador. O PT era muito frágil. Tinha uma unidade interna, mas assim, muita inexperiência. Tinha umas figuras, mas... E aí, a gente, todo mundo resolveu sair a candidato a vereador para poder ajudar o partido a fazer a legenda para fazer o vereador. E aí eu fui candidato a vereador lá, em 92. Tive 70 e poucos votos lá. Lá era voto para caramba. Lá a gente poderia dizer que era 500, numa proposição.

No ano de 1996, Jessé tenta, agora em Belford Roxo, se eleger a vereador. Essa tentativa faz com que ele se afaste ainda mais da vivência do catolicismo na sua CEB:

Jessé Dutra: Mas, na minha comunidade, a de Santa Maria, a gente viu que as pessoas não viam com bons olhos a questão política. Você percebia que não tinha... Tinha relações de amizade, até hoje como tenho o Paulinho, Zezinho, que me levaram para o PT. Uma turma que tinha do grupo jovem lá. Mas você, depois que acabou a eleição, as pessoas não te olhavam mais do mesmo jeito. *As pessoas não te viam mais como um cristão, só te viam como um político.* Isso ficou um negócio muito ruim pra mim.

A fala de Jessé abre uma possibilidade inusitada para a direção hipotética seguida aqui: a hipótese de que nem todos os fiéis católicos das CEBs de Nova Iguaçu fossem naturalmente apegados ao PT, ou mais ainda, reconhecessem a política eleitoral como parte da luta por justiça social. O estranhamento dos membros de sua comunidade frente à sua candidatura pode nos mostrar que nem todas as pessoas presentes na igreja comungassem com a ideologia da proposta católica militante. O discurso da Teologia da Libertação, no caso de Jessé, não encontrou eco na sua paróquia para elegê-lo vereador. Isso se repetiu em outros pleitos com candidatos de CEBS que não conseguiram o quórum mínimo, como o que ocorreu com Marcelo Moraes, em 2008, membro da mesma paróquia de Jessé e ativo há anos na PJ, que conseguiu a suplência, mas não a vitória de fato à câmara dos vereadores de Belford Roxo.

Sua aproximação com Artur Messias deu-se ainda no fim dos anos 1980:

Jessé Dutra: Com Artur eu tinha contato desde 1988, na verdade. Porque ele já tinha sido candidato a vereador em Nova Iguaçu, sempre foi militante da Igreja Católica... então a gente sempre teve bons contatos. Aí depois eu apoiei ele algumas vezes. Apoiei ele em 90, depois apoiei em 94, depois apoiei ele em 98 de novo. Ele ganhou, aí fui. Tive esse contato mais com o pessoal de Mesquita a partir do mandato, na relação com o PT de Mesquita. Mas com a militância mais centrada em Belford Roxo, bem em Belford Roxo. Quando ele foi prefeito é que eu fui trabalhar em Mesquita. Aí que eu me aproximei do PT de Mesquita, na relação maior com o PT de Mesquita a partir do governo.

Ele ocupou diferentes posições nos governos de Messias, sendo a última delas a de chefe da Secretaria de Mobilização Social, que mediava os movimentos sociais do município com a prefeitura.

5.2 Pastoral da Juventude e PT: O que sobrou do céu?

Em minhas hipóteses iniciais, considerei que a participação política se imbricava acentuadamente em direção para a vivência religiosa de certos atores sociais na cidade de Mesquita. A entrevista de Álbea Regina e Márcia Brandão esclareceram - e desfizeram - uma hipótese inicialmente basilar para toda a tese: a que a Pastoral da Juventude, através de um de seus membros – Artur Messias –, teria conseguido subir ao poder e levar consigo seus companheiros para o governo, coroando sua proposta de formação integral. Pude ver que essa relação política entre os antigos companheiros de militância jovem era apenas um dado entre outros, não o motivo principal da participação destes no governo do PT em Mesquita.

O pleito de 2012 abriu brechas profundas dentro do PT do município e teve Taffarel como um de seus pivôs. A escolha para compor a chapa do PT que iria concorrer à prefeitura gerou embates graves entre os partidários de Taffarel e de Messias, ainda que publicamente, Taffarel fosse seu candidato oficial para a sucessão. Assim, o PT perdeu não só a prefeitura, que mantinha há oito anos, como também a força de representação na câmara dos vereadores.

Os vínculos que ligavam os pesquisados à política petista na região não poderiam ser interpretados de forma unívoca pela sua formação católica básica, ainda que esse vínculo, num nível pessoal ainda fosse extremamente definidor de visões éticas de mundo.

A participação em um organismo político, com propostas de aquisição e exercício do poder público, não poderia ser explicada apenas pelas estruturas religiosas oferecidas pela PJ. O PT de Nova Iguaçu mesmo sendo em sua origem fruto de um amadurecimento de grupos de militantes de viés católico, já havia superado a “Ética da Convicção”, pautada nos ideais éticos morais inegociáveis, e comungado com uma outra ética, exemplificada por Weber (2002b) como Ética da Responsabilidade. Esse embate, que opõe os ideais contra as possibilidades da ação na prática poderá nos explicar, mais adiante, como certas opções tomadas pelos políticos da PJ no PT se distanciaram da cartilha do padre Jorge Boran.

5.2.1 Críticas ao governo do PT por militantes da PJ

Bastava olhar para as ruas de Mesquita no período das eleições para notar que não havia uma só placa onde Artur Messias, prefeito pelo PT, e Taffarel, candidato à prefeitura

pelo mesmo partido, estivessem juntos no mesmo retrato. Em seus materiais de campanha (figuras 26a e 26b), há menção ao nome de Messias, mas poucas fotos de ambos no mesmo retrato. A ênfase maior é dada apenas às de Lula, Dilma e seu padrinho político, o senador Lindbergh Farias (figura 26b):

Figura 26 – Material de campanha de Taffarel em 2012



a)

b)

Legenda: a) capa do material de campanha com a proposta de governo de André Taffarel. Da esquerda para direita: Lula, Paulinho Paixão; Taffarel; Dilma e Lindbergh. Fonte: material de campanha; b) Interior do mesmo material.

Segundo Taffarel, Álbea Regina e Márcia Brandão, Artur Messias possuía uma agenda própria para a sua sucessão no governo municipal.

Sobre o convite de Artur Messias para a composição do governo, Álbea afirma:

Álbea Regina: Se eu te disser que o Artur agiu de uma forma de chamarmos mais como indivíduos e não como colegiado, você vai achar estranho, mas essa é a verdade. O Artur não nos chamou enquanto grupos de PJ ou grupos de Igreja, ou grupos do colegiado, chamou-nos enquanto elementos individuais o que foi uma desconstituição do governo dele porque nós agimos de forma partidarizada e particularizante ninguém agiu de forma de colegiado, raríssimas vezes [...].

Sua crítica ao governo de Artur Messias segue essa lógica, apontando a construção de um governo individualista, contrário de todas as bases aprendidas na caminhada católica:

Álbea Regina: Onde é que você só vê seu umbigo e não vê o colegiado, então não aprendeu a cartilha nem de PJ e nem de nada, esse é o grande poder, o grande poder é quando eu minimizo minha ação individual e mesmo errando eu vou pro colegiado, pois se eu fico na minha neutralidade a qualquer um eu me vendo, aí você não se expõe, a sua não exposição vai fazer com que as pessoas sejam alijadas e vai fazer com que depois você volte como rei ou como grande retorno de Jedi, aí você salva a pátria, de que pátria? A pátria que você arrombou? A pátria que você arrasou? A Pátria que você não assumiu como sua e do colegiado? Ou pior a pátria que foi só sua? O poder que foi só seu?

Suas críticas encontrarão eco em outros depoimentos de militantes da PJ e do PT, ex-participantes do governo municipal. Eles apontam para Messias pela impotência proposital de não criar sucessor, pelo contrário, apostar no candidato da oposição para desestruturar a base petista. O governo de Messias abandonaria a Ética da Convicção, compartilhada pelos esquerdistas de Mesquita, de base religiosa ou não, e lançaria mão para outra ética? Segundo Álbea:

Álbea Regina: Artur não dá autonomia, não deu autonomia e não dá autonomia, ele diz que dá na cabeça dele ele dá, mas não dá, as pessoas fazem o que a cartilha Artur Messias quer que faça, da forma como Artur quer que faça, Não é no colegiado, não discute o governo dele dentro do PT e não respeita o que o PT quer, ele não respeitou a campanha do Taffarel porque ele não queria o Taffarel, ele queria Paulinho Paixão como prefeito e Taffarel como sub, no máximo. Essa é a consequência da eleição e ontem foi a consequência disso o governo não chegou na campanha do Taffarel, o governo não foi pra campanha do Taffarel, o governo aqui dentro fez a campanha do Gegê¹²², as pessoas receberam dinheiro do Artur Messias e da população.

Pelas palavras de Álbea, pude entender um pouco mais da lógica existente dentro do PT de Mesquita, que mais uma vez, ao contrário das hipóteses iniciais, se mostrou muito menos católico que se supunha, ou seja, o laço religioso dos ex-militantes não era um valor tão caro. A ala católica, advinda da Pastoral da Juventude havia se enfraquecido bastante, principalmente depois das mudanças ocorridas na TL na diocese e também na Igreja do Brasil, além do crescimento do PT como uma legenda com grande representação nacional, abrindo mão de ideais para a chegada ao poder. Os militantes católicos – praticantes ou não – que hoje compõem a base do PT mesquitense é bem pequena e esvaziada:

Álbea Regina: A Teologia da Libertação hoje ela é apagada na diocese, ela não existe! Hoje nós temos frutos reminiscetes, daquela época, pessoas que ainda pensam em Teologia mas a maioria hoje, ou voltou-se para o processo social, ou perdeu-se no processo social [...] com a ocupação de poder institucionalizado, o poder mesmo governamental, fez com que a nossa voz, ficasse um pouco calada, então os outros não são da formação que nós tivemos, eles ocuparam esses espaços, e nós desocupamos esses espaços e esse é o grande eixo e a grande crise. O André Taffarel é dessa época de PJ, foi crismando nosso, que é mais novo que eu; Marcinha, a Márcia Brandão, ela tem seus 45 anos, então ela fez assistência social, foi pra UFF, fez UFF e voltou, e outros como eu, André Monteiro... fizeram a Pastoral [da Juventude] e fizeram um trabalho de estudo, e outros nem estudaram e agora depois de 40, 40 e poucos anos foram estudar, ficaram dedicados a vida pastoral, ou a vida política, e normalmente como assessores ou subordinados, *quase ninguém em cargos de poder*, os que alcançaram cargos de poder largaram o movimento social e a interlocução com o movimento social e no movimento de Igreja que formamos no PT, chamados de igrejeiros, *isso não tem mais no PT, não tem mais os igrejeiros, tem o pessoal que foi da igreja, ou raríssimos são igrejeiros.*

As falas de Álbea soaram bastante tristes e, ao mesmo tempo indignadas sobre o ocorrido um dia antes, a derrota do candidato do PT no poder. Os “igrejeiros”, ou seja os

¹²² "Gegê" ou "GG" são as abreviações comuns para o nome político do prefeito de Mesquita “Gelsinho Guerreiro” (Rogelson Sanchez Fontoura).

membros do partido que, desde os anos de 1990, tinham um papel de mediar a militância do PT com os movimentos sociais não eram mais uma ala representativa após mudanças ocorridas dentro do partido.

Na entrevista com Messias, aponte para as coincidências existentes entre militantes católicos e membros de seu governo e ele seguiu uma direção bastante próxima à de Álbea quando explicou:

Artur Messias: Tem um grupo que, que eu diria que foi um grupo majoritário que atuou na campanha, que atuou no mandato de vereador... pequeno, mas depois do mandato a deputado estadual um grupo maior e principalmente nas campanhas nossas, de cristãos cuja a vinculação nossa é bastante antiga devida aos anos 80, anos 90 por inteiro. E são pessoas que a gente se encontrava em todos os lugares e nos grandes momentos de construção pra luta popular em que a igreja aqui na nossa região teve um papel fundamental de apoio e de suporte. [...] Então o governo tem muitos remanescentes das pastorais da igreja católica da diocese de Nova Iguaçu e tem também algumas pessoas que são cristãs mas que são evangélicas. *Agora a nossa convicção também é de que aqui estrutura administrativa, é uma estrutura laica, é uma estrutura que não tem que ter como critério de absorção das pessoas uma profissão de fé [...].* [Isso] não pressupõe. Em alguns casos as coisas se encaixaram perfeitamente, mas acabaram acontecendo não foi uma coisa deliberada, não foi uma coisa planejada. Planejado o importante foram as coisas que aconteceram com as pessoas que a gente conhecia, então... a secretária de assistência social, a Márcia Brandão, a Álbea na sub de governo, o Jessé aqui na secretaria, tanto o Roque, que tem também militância cristã com igreja, o Altamir que é secretário de administração, a Kátia Perobelli do meio ambiente, a Miriam sub secretária do meio ambiente são pessoas de grupo jovem da minha época contemporâneos meus, enfim, O conjunto de pessoas com militância dentro da Igreja a gente trouxe logo no primeiro momento pro governo e depois obviamente que isso foi agregando mais pessoas, mas aí já não, não por vínculo de conhecimento e de relacionamento histórico de luta ou de processos de luta. [...]

Minha observação é que, em certo momento, Messias passa a separar sua convicção de partidário religioso dos seus afazeres de político no governo. Isso é visível dada às linhas diferentes de atuação política adotadas por ele e por outros membros da equipe de militantes católicos entrevistados: Jessé Dutra é um apoiador da linha adotada por Messias, já que ambos militavam na linha mais moderada do PT, a antiga “Articulação” da ex-governadora Benedita da Silva, enquanto Álbea e Taffarel se encontravam na ala mais à esquerda do partido. Álbea, pertencente à linha marxista Socialismo e Luta esclarece a questão de divisões dentro do partido:

Álbea Regina: o Artur é da Articulação, Taffarel é da Articulação de Esquerda e não é do meu grupo, embora seja formado por mim, eu sempre fiz a campanha dele como vereador em 3 vezes mas não é da minha formação. [...] Existem grupos compactados dentro de PT que discutem: Lula é da Articulação, que hoje é CNB¹²³,

¹²³ Utilizei dados do site oficial do PT para entender as definições sobre a ala “CNB” (Construindo um Novo Brasil). Cito a seguir a definição encontrada na página da internet: “Construindo um Novo Brasil (CNB) é uma corrente interna do PT, da qual fazem parte alguns dos principais ministros do nosso governo e o próprio Luiz Inácio Lula da Silva, entre outros quadros importantes. A corrente nasceu em 1983, a partir do Manifesto dos 113, que buscou organizar o grande número de militantes que não se reunia em torno das tendências existentes, oriundas de vertentes da esquerda histórica. O objetivo era alargar os horizontes e destravar o debate interno para dar conta dos desafios que se apresentavam à novíssima esquerda que nascia no Brasil e encontrava no PT seu

grupo nacional que não é mais Articulação, a palavra “Articulação” teve um desgaste, então hoje tem a Articulação de Esquerda que é um pouco mais à esquerda, CNB que é um pouco mais a direita, que é o grupo do Alberto Cantallice que por exemplo é o vice da Sheila Gama em Nova Iguaçu, então esses grupos saem daqui e vão pra lá e vão sempre nos grupos do poder. [...]

O posicionamento aglutinador do governo de Messias, segundo as críticas de Álbea, não seguem uma linha de posicionamento ideológico consonante com o que ela acredita ser uma caminhada política de esquerda. Mesmo aceitando que não seja possível assumir um papel maniqueísta, ela aponta que existem limites na escolha de lados:

Álbea Regina: caramba só isso não nos basta é preciso mais, ou estamos aqui mas vamos fomentar outras ideias, a questão que até no governo a gente vê essas engrenagens, a questão da engrenagem na máquina é não ser absorvido por ela. [...] mas por outro lado existem outras pessoas que até o nosso governante, eu fui assessora, ele falava assim: “Álbea pra você é tudo isto ou aquilo! As coisas não são isto *ou* aquilo, as coisas são isto *e* aquilo. Ai eu falei: “Não, lamento, por mais poetisa que eu seja, Cecília Meirelles com todo respeito que eu tenho a ela, as coisas não podem ser isto *e* aquilo ao mesmo tempo, é *ISTO* em oposição a *AQUILO*. Você pode até chegar a isto e querer aquilo mas não pode ser isto e aquilo ao mesmo tempo concomitante por que isso é fingimento do que se quer então essa ideia me faz ser de outro grupo político porque *quando você é isto e aquilo você não é nada!* Você propositalmente ganha neste e naquele lugar fica como vara de marmelo, biblicamente falando ou vai ao vento, a qualquer momento para qualquer lado dobra-se o joelho a qualquer Deus! Aí a minha bíblia foi lida de uma forma a dele de outra, eu li uma ele lê outra porque existe isso mesmo né, está dobrando o joelho a qualquer Deus e aí vou pra quem tem o poder e pra quem vai ganhar o poder e quem entra me dá poder, isso é muito ruim. É preocupante porque são valores humanitários e valores de dignidade e na questão da dignidade que eu fui constituída e que alguns foram constituídos na PJ me dá valores que refutam a este ou aquele elemento sem segregar porque eu sei que o joio e o trigo vão trabalhar junto, vai estar vivendo junto.

Existe uma preocupação no discurso de Álbea a respeito da política feita pelo prefeito Messias dentro da prefeitura quando este age de maneira moderada, comprometendo-se com a governabilidade, abrindo mão da ideologia tanto numa visão mais esquerdista como na ótica da PJ. Mas essa questão era ainda mais complicada, ela soma-se à desorganização identitária do próprio PT, que, além de se dividir em tendências políticas, também se reparte em grupos que seguem este ou aquele líder com maior carisma dentro do partido. Isso se refletirá em Mesquita, fazendo com que não haja uma única vertente petista na região e, quando se é necessário assumir uma posição, ela se esvanece em múltiplas possibilidades.

principal canal institucional. Inicialmente, a corrente denominou-se Articulação-Unidade na Luta. Depois agregou outros grupos, até formar, já nos anos 2000, o Campo Majoritário - maioria política que comandou a eleição de Lula em 2002. Após a crise de 2005, o Campo passou por um processo de reorganização. Em 2007, foi rebatizado de CNB e, após o PED de 2009, junto a outras correntes, voltou a ter maioria no Diretório Nacional do PT - além de conquistar 22 dos 27 Diretórios Regionais do partido. ”

Para CNB, Cf. <http://www.construindounovobrasil.com.br/index.php/cnb/quemsomos>. Sítio visitado em 16 de abril de 2015.

O que pude entender, analisando paralelamente a identidade dos militantes da PJ dentro do PT e a mentalidade particionada do próprio partido, mais me convenci da afinidade eletiva entre os dois. Dentro da PJ, como pudemos ver, havia desde a sua formação nos níveis locais, diferenças que levaram a instituição a se repartir em diferentes PJs, com formas de ação própria e ideologias particulares, como foi o caso das discussões entre as PJs Específicas e a PJ Geral. Os militantes da PJ no PT de Mesquita não se preocupam muito com o caráter repartido do partido, eles conseguem manejar as rusgas, mesmo que essas ocorram com agentes de PJ.

A conformidade com as diferenças de tendências no PT de Mesquita possui, é claro um limite, como vimos no caso de Álbea. Alguns atores sociais militantes católicos, conseguem, em contrapartida, lidar mais tranquilamente com as questões. Márcia Brandão é um exemplo. Ela sempre foi ligada a Messias, mas ao mesmo tempo, apoia Taffarel e tem boas relações com Álbea.

5.3 Sucessão de Messias, derrota de Taffarel

André Taffarel perdeu nas urnas para Gelsinho Guerreiro em 2012, mas quem realmente ganhou? A resposta é: a família Paixão. O discurso de Álbea sobre Messias ajoelhar para qualquer deus subjazia uma denúncia clara: a necessidade de alianças com o modelo antigo de política na Baixada: a aliança aos velhos centros de poder representados pelas famílias políticas tradicionais.

Possivelmente o pomo da discórdia que colocou Artur Messias como o prefeito que entregou seu mandato para o seu concorrente, na visão de Álbea, foi o seu vice-prefeito, Paulinho Paixão, sobrinho do “emancipador” José Montes Paixão, o primeiro prefeito da cidade, líder e financiador do processo de emancipação de Mesquita, ocorrido em 1999(SIMÕES, 2006, p. 182).

Como comentei no primeiro capítulo, a família Paixão já fazia história em Mesquita, mesmo antes desta se emancipar de Nova Iguaçu. Foi o próprio José Paixão que, em 1957, fez de tudo para bloquear o primeiro intento emancipatório da região por motivos de alianças políticas em seu benefício. José Montes Paixão tinha uma longa experiência como político iguaçuano desde os anos de 1950: foi vereador em Nova Iguaçu de 1951 a 1954; de 1959 a 1962; eleito deputado estadual pelo MDB cassado em 1969 pelo AI5 e novamente em 1978.

José Paixão foi eleito prefeito em 2000 pelo PMDB, com a derrota de Messias, mas veio a falecer antes da conclusão de seu mandato, em 2004 com 79 anos, sendo substituído por seu vice, Framínio Gonçalves, do PDT.

A ascensão de Messias e do PT para a prefeitura de Mesquita fez parte de um conjunto de bons ventos para o partido: a vitória de Lula, dois anos antes, para a presidência da República. Em paralelo, formava-se, pela primeira vez um conjunto de prefeituras da Baixada governadas pelo PT, que faziam oposição ao governo do Estado, ocupado por Rosinha Garotinho. Citando Simões: “O eixo Mesquita, Nova Iguaçu e Paracambi, governados pelo PT passa a representar um bloco de oposição e uma ameaça à hegemonia do ‘casal’ [Garotinho] na Baixada, ainda mais devido ao apoio do presidente Lula e do então postulante à presidência, César Maia.” (SIMÕES, 2006, p. 256).

Segundo os dados cedidos pelo diretório do PT em mesquita, comentados por Jessé Dutra, a filiação de novos membros ao PT de Mesquita sempre aumentava em períodos de eleições, principalmente nas campanhas presidenciais que deram vitória a Lula, como podemos ver na tabela 04:

Tabela 04 – Estatísticas de filiação ao PT de Mesquita (continua)

Ano	Filiados	Ano	Filiados
1980	2	2000	44
1981	11	2001	91
1982	1	2002	104
1983	3	2003	234
1984	3	2004	1244
1985	4	2005	488
1986	5	2006	654
1987	9	2007	404
1988	11	2008	5156
1989	3	2009	-
1990	3	2010	-
1991	43	2011	57
1992	11	2012	2548
1993	4		
1994	7		
1995	31		
1996	18		
1997	26		
1998	12		
1999	162		

Fonte: Documentos do diretório do PT/Mesquita

Os números zerados significam que, naquelas datas, não ocorreram eleições no diretório, fazendo com que o cômputo fosse todo somado às cifras de 2012. Os anos eleitorais, sejam no município, sejam no nível nacional, sempre contam com uma maior parcela de filiados.

Mas não foi apenas o sucesso das campanhas do PT que levaram Messias para o governo de Mesquita, também houve o peso do nome “Paixão”, presente em seu vice. Paulinho Paixão, sobrinho de José Paixão, ocupou vários cargos na gestão de seu tio e vinha agora aliado com o concorrente dele em 2000. A continuidade dos Paixão no poder em Mesquita não é acidental, pois, na chapa de Taffarel, é também Paulinho Paixão que se encontrava como vice e, para maior espanto, seu irmão, Waltinho Paixão, vem como vice de Gelsinho Guerreiro, seu principal concorrente! Dois membros da família Paixão concorrem para o executivo como vices ao mesmo tempo.

Na realidade o projeto político de poder da família Paixão nunca foi seriamente ameaçado. Como vimos em capítulo anterior, em municípios como Nilópolis, Nova Iguaçu e Mesquita, certas famílias são detentoras da máquina política por anos, definindo o destino de quem vai ou não fazer parte dela. Essa é a crítica enfrentada por Lindbergh Farias, segundo Simões:

Em Nova Iguaçu, o lançamento da candidatura do nacionalmente conhecido Deputado Federal, Lindbergh Farias, pelo PT, causou um certo desconforto nos movimentos populares organizados e nas lideranças locais do partido, que fizeram uma certa resistência a este no início do processo, principalmente pelas alianças feitas com políticos tradicionais como Itamar Serpa do PSDB e Rogério Lisboa do PFL e a família Raunheitti do PTB, partidos adversários no plano estadual e federal e que eram aliados de Bornier até pouco tempo atrás.” (SIMÕES, 2006, p. 256)

Os Raunheitti de Nova Iguaçu, os Cozollino de Magé, os Abrão-David-Sessim de Nilópolis, todos, de alguma forma, como já vimos, participam do poder local, seja no nível executivo, seja no legislativo, local, estadual ou mesmo federal.

Álbea Regina acusa Messias de ter “desrespeitado o PT” ao não apoiar a campanha de Taffarel, afirmando ainda, como já foi citado acima que “ele não queria o Taffarel, ele queria Paulinho Paixão como prefeito e Taffarel como sub, no máximo”. O processo de sucessão se desenrolou de forma tensa, nela se provou que a lógica da ideologia militante católica não era referencial, nem para o prefeito, nem mesmo para as demais lideranças do partido. O que criou a celeuma no partido foi que o capital político de Messias não foi capaz de conseguir a maioria do partido, tendo que aceitar a candidatura de Taffarel para prefeito e não uma revolta da legenda contra os Paixão. O que a maioria, à despeito dos que apoiavam Messias, desejava

era que, num quadro de alianças entre o PT e os Paixão, o partido definisse o nome para o comando do executivo.

A formação de chapas para a sucessão de Messias dentro do PT desgastou as lideranças como Márcia Brandão assim afirma. Num longo trecho de sua entrevista concedida em sua casa, na presença de Taffarel, Márcia faz um desabafo sobre o processo de escolha de um nome para o pleito municipal de 2012:

Márcia Brandão: Então, 2011 começam as primeiras discussões de quem era a candidatura [para prefeito]. Pra nós era óbvio que se você tem um governo petista bem sucedido, você só pode querer que tenha a continuidade da administração petista que continue sendo bem sucedida. [...] Começou um bolo porque o governo de Artur foi composto com parte da família Paixão né? Que era Paulinho o vice-prefeito e trouxe uma aproximação *desse grupo que sempre foi rival a nós*. Chegamos a ter discussões públicas, trouxe uma aproximação com esse grupo e uma convivência tanto na prefeitura quanto na câmara também, imagino, o Taffarel pode confirmar isso. Aí, a vontade dele [de Taffarel] também de ser candidato e também o incentivo do próprio prefeito pra essa vontade dele [Paulinho Paixão] ser candidato também criou um nó nessa história nós ficamos numa saia justíssima! Eu participei de reuniões que eram uma coisa terrível, quase 20 e 30 pessoas ali, e aí debate, debate... aí vai-não-vai... é fulano, é cicrano, “como é que nós vamos fazer? Vamos trazer ele [Paulinho Paixão] aqui, vamos trazer os dois aqui... Aí um dia levaram os dois, e os dois falaram, cada um, o Taffarel e o Paulinho. Eles falaram o porquê da proposta, como estavam vendo aquilo e colocando num determinado grupo a responsabilidade de definir aquilo uma situação extremamente constrangedora e delicada e aí entrava outras questões objetivas, mas as pesquisas já apontavam que o Paulinho não tinha um bom desempenho popular, não era visto ainda como liderança. O Taffarel tinha dificuldades mas era uma pessoa que vinha de três, três mandatos e até por conta desses três mandatos também tinha um percentual de rejeição, como todo político. Aí um grupo se desfez, se formou um outro grupo e não se chegava a lugar nenhum de fato as pessoas tinham a preocupação de tomar uma posição, que fosse uma posição que não ficasse contra o principal líder que era o prefeito e todo mundo esperava dele essa definição. Então as pessoas não queriam ficar nessa situação, então não se definia nada, até que um dia depois de muito debate, muito desgaste chegou numa reunião de governo e anunciou que o Taffarel era o candidato, mas o Paulinho não estava e aí a situação não ficou também muito clara e aí começou por conta disso o partido viu a necessidade de se mexer. O partido começou um movimento, uma força de dentro pra fora e acabou empurrando o Taffarel pra ser o nome do partido [como] candidato. [...] Então, assim as pessoas tomaram uma posição no partido: seguiram o Taffarel, então na organização da campanha, até que o Artur resolveu entrar com mais pessoas ligadas a ele nessa campanha [de Taffarel] a contribuir com estrutura mas assim não teve de fato o respaldo necessário e a avaliação que isso pesou muito, isso pesou muito. O conjunto do governo não se colocou em torno dessa candidatura. E aí o que aconteceu, foi que o governo rachou, não oficialmente, mas é sabido

A campanha de Taffarel aparentemente me mostrou que não havia certamente uma ligação identitária religiosa que trouxesse para o centro das discussões as bandeiras defendidas pela TL e pela PJ, pois, quando se fez necessária a discussão no nível do exercício do poder, as ligações se distribuíram essencialmente pela via da fria política desencantada, baseada muito mais na ética da manutenção do poder do que pelas convicções ideais valorativas.

No dia seguinte da eleição, o governo do PT tinha sido derrotado nas urnas, ficando até mesmo atrás do candidato que não era da cidade, Farid Abrão David, membro da família governante de Nilópolis. Taffarel, entrevistado no ano seguinte afirmava que a vitória de Gelsinho Guerreiro teve apoio de Messias. Mas, ao contrário do que afirmou Álbea, Taffarel não acusa o ex-prefeito de dar dinheiro ao oponente, mas de facilitá-lo ao não apoiar a candidatura do PT. Claro que não nos é possível confirmar as acusações feitas, mas durante a segunda entrevista, ocorrida no meio da praça central de Mesquita em 03 de fevereiro de 2013, logo após a sua derrota nas urnas um homem aparentemente conhecido de Taffarel (soube, mais tarde, que se tratava de um funcionário da prefeitura) passou por nós e, após cumprimentos com o ex-vereador, uma conversa oportuna se deu:

Passante: Tudo bem, meu amigo?

Taffarel: Tudo bem, meu irmão, graças a Deus...

Passante: Grande Taffarel...

Taffarel: Graças a Deus. Manda um abraço pra família lá hein...

Passante: *Não abandonei, não*, hein...?

Taffarel: Deixa eu te dar uma folhinha [de calendário]¹²⁴ aqui...

Passante: Por enquanto eu continuo no governo, não me tiraram. Mas também não posso negar que se eu *tava* [sic.] numa situação, não posso chegar e dizer que tava em outra...

Taffarel: É, verdade...

Passante: Tem que ser olho-no-olho...

Taffarel: É. Manda um abraço pro pessoal lá, tá bom?

Passante: Valeu...

A afirmação “*não abandonei, não*” foi muito clara: o funcionário, membro do PT de Mesquita estava visivelmente constrangido em conversar com Taffarel acerca de sua posição, ainda mantida, na prefeitura. Era uma resposta clara de que ele continuava, de forma ideológica, com o entrevistado, mas tinha que manter seu trabalho de forma pragmática. Taffarel explicou a conversa com o passante dessa forma:

Taffarel: Você ouviu passar um aqui que disse que está no governo? Muitas pessoas são do PT também, muitas pessoas vão continuar por que o Artur que referendou para elas continuarem, o Artur ajudou o Gegê, a história diz isso, a realidade diz isso, o Arthur ajudou o Gegê em muitas coisas, economicamente, estruturalmente, não ajudando a gente.

¹²⁴ A folhinha de calendário entregue por Taffarel era composta de um conjunto de fotos suas, junto com lideranças do PT, trazendo um mapa das regiões de Mesquita. Ele trazia consigo grande quantidade do material para a distribuição.

Jessé Dutra tem uma visão diferente do ocorrido nas eleições municipais de Mesquita. Para o assessor,

Jessé Dutra: Eu vivo com o Artur há mais de 20 anos... o Artur, eu acho que já detectou lá atrás que a eleição [de Taffarel] tinha ido pro vinagre [sic]. Então ele foi *trabalhando a diplomacia*, tipo assim, “vamos tocar a máquina, cumprir meu mandato daquilo que eu fui eleito, do cargo que eu tô. Vou apoiar o candidato do partido escolhido que é o Taffarel.” Viabilizou estrutura pra campanha do Taffarel, a estrutura de campanha. *Indicou o vice, que era o vice dele, que era o Paulinho*. Teve a campanha como pôde fazer e depois fez a transição do governo, normal. Mas não teve nenhum apoio...

A ida “pro vinagre” da campanha de Taffarel para prefeito, na visão de Jessé Dutra tinha relação com a longa carreira de político daquele, que em 2012 já estava no terceiro mandato. Jessé acreditava que o nível de rejeição de Taffarel era grande e que sua campanha não havia conseguido reverter isso. A permanência dos Paixão em todas os quatro mandatos de Mesquita parece que não é vista de forma recorrente pelos entrevistados exceto Álbea e Márcia. Acredito que o fator Paixão não seja algo passível de negociação na arena política daquele município, restando para os demais políticos o restante das decisões. Assim como outras famílias políticas da Baixada, os Paixão estarão, na maioria das vezes, presentes no poder, como Zito em Duque de Caxias e os Abrão David em Nilópolis, já que, ao longo dos anos, eles vêm acumulando não apenas capital financeiro, mas capital político junto aos seus eleitores.

Jessé, ao contrariar a versão dos seus colegas sobre os problemas na escolha de Taffarel para prefeito, menciona muito tranquilamente a intenção de Messias em “indicar o seu vice”, sugerindo uma transação sem qualquer peso político como um simples trabalho de “diplomacia”. Na percepção de Jessé, o governo de Messias tinha sido muito positivo, mas o que faltou foi divulgação do que ele fazia, pouca propaganda. Jessé passou os seguintes dados sobre as realizações do governo de Messias:

Jessé: ampliação de 7 para 30 unidades escolares; descentralização dos serviços de assistência social; fortalecimento dos conselhos municipais e das políticas de transparência pública; implantação do projeto ambiental de coleta seletiva; construção do Plano Municipal de Igualdade Racial e de Mulheres; fortalecimento da agricultura local com compra direta para a merenda escolar; investimento em saneamento básico em diversos bairros; realização constante de audiências públicas e conferências municipais.

Mas Taffarel, nesses três mandatos, não teria apenas se desgastado como político. Álbea Regina aponta que ele tenha trabalhado bastante para criar leis para a cidade:

Álbea Regina: Gelsinho Guerreiro, essa ideia desse assistencialismo babaca, foi o que fez ele ganhar, Taffarel fez mais de 200 leis/ano, de *lan houses* ficarem abertas [...], de rádio comunitária, de moto táxi direcionada, controlada, pra não ter ladrão, matador, porque você tem que ter isso, ter carteira, de kombis terem transparência terem enquadramento, ai as kombis votaram no Gelsinho Guerreiro, meu Deus! Como que o cara fez a lei do transporte alternativo e os caras vão votar em outra coisa!

O que Álbea chamou atenção foi que Guerreiro havia sido assistencialista, criando assim um capital político entre os mais pobres.

Para concluir esta sessão, abordarei o conteúdo de uma conversa telefônica que tive com Jessé, no dia 31 de dezembro de 2013, no intuito de desejar-lhe um feliz ano novo. Quando toquei no assunto da prefeitura de Mesquita, de como estariam as coisas desde o fim de meu estudo de campo, em meados de fevereiro de 2013, o assessor me passou uma novidade que me confundiu profundamente: o PT, no dia 02 de janeiro de 2014, iria oficialmente declarar seu apoio ao governo de Gelsinho Guerreiro. Logo pensei que as críticas de Álbea e Taffarel – que Messias havia boicotado a eleição de Taffarel para beneficiar Guerreiro – estavam finalmente se provando acertadas, mas, no entanto, não era Artur Messias que havia decidido isso, mas sim André Taffarel. Messias se posicionou contra a aliança, mas foi derrotado na reunião do partido, majoritariamente decidida em apoiar o governo.

Em 2015, segundo informações passadas por telefone, numa conversa com Jessé, Taffarel encontrar-se-ia neutro quanto ao governo, não aderindo ao grupo de três vereadores do PT que são a favor do governo de Guerreiro. Messias continuaria na oposição, onde criou o núcleo “Resistir, Resgatar e Renovar”, no qual Jessé participa. Ambos tentarão se eleger a prefeito e vereador, respectivamente, no ano eleitoral de 2016.

Ainda que fuja um pouco da minha temática principal, ao pesquisar sobre as atualidades de Mesquita, descobri que a efervescência política do município ainda não parou. Em julho de 2013, Gelsinho demitiu todos os assessores do gabinete de seu vice, Waltinho Paixão, supostamente porque o vice iria indicar-se às eleições para deputado estadual, a mulher de Gelsinho queria fazer o mesmo. Contrariado, o prefeito teria tentado desarticular radicalmente seu vice. Nas palavras de Paixão,

Só soube das exonerações pelo Diário Oficial. Gelsinho queria que a mulher dele (Daniele Fontoura) fosse candidata a deputado estadual. Só que eu já sou pré-candidato e não abro mão disso. A divergência é essa. Vou aguardar o que vai acontecer¹²⁵

¹²⁵ Para a entrevista, Cf. <http://www.noticiasdemesquita.com/2013/07/governo-dividido-em-mesquita.html>. Sítio visitado em 05 de março de 2015.

5.4 O envolvimento da Igreja de Nova Iguaçu

Todos os entrevistados têm uma ideia de como a Igreja de Nova Iguaçu participa da política nos seus municípios. Todos eles apresentaram uma clara adesão aos princípios da Igreja liberacionista e têm em comum a visão de que a política que fazem é uma forma prática do que aprenderam na religião católica.

Uma constante é a referência ao bispo Dom Adriano Hypólito como exemplo para a participação social, em contrapartida ao modelo representado por Dom Werner Siebenbrock. A militância herdada pelas máximas revolucionárias da TL e dos manuais da PJ, mesmo sendo suprimida dentro dos meandros das negociações políticas do dia-a-dia, ainda está no centro das intenções dos entrevistados.

Não quero dizer que suas ações práticas na vida políticas seja um caminho consciente para alcançarem a Civilização do Amor. O que afirmo é que a ideologia perene de uma forma de pensar política, semeada quando ainda eram jovens, ainda norteia as suas relações pessoais com o fazer político. Márcia Brandão expressa isso de uma forma muito clara:

Márcia Brandão: aqui em Mesquita tem essa coisa de assim que às vezes me aborrece muito na política pelo fato de ser uma cidade pequena de todo mundo se conhecer e todo mundo se dá então acabam misturando *as coisas e as relações pessoais acabam que definem o posicionamento* e daí você acaba não tendo de fato uma identidade assim: eu sou isso, participo desse grupo, ora eu estou com A, ora estou com B, por conta da relação pessoal.

Defino aqui que, inicialmente “as coisas e as relações pessoais” tenham um peso tão grande, que elas “definem o posicionamento” dos militantes estudados dentro do seu mundo político. As convicções religiosas estariam dentro do mundo das relações pessoais, por isso elas deságuam tão pesadamente sobre os assuntos da política entre o grupo.

Essa não divisão da esfera do indivíduo religioso que adere ao carisma do seu ideal e o militante político racional, nos oferece uma possibilidade de entendermos a linha sinuosa que divide as decisões tomadas pela ideologia do PT-PJ das outras ações, pautadas na tomada de decisão de governabilidade, das alianças e do jogo de poder da política. O manual de Jorge Boran (1983) não mencionava que, quando o jovem militante chegasse ao poder, ele deveria ceder as ações ideais em nome das ações possíveis.

Todos os pesquisados ainda se definem como católicos. Alguns deles ainda participam da Igreja, como é o caso de Álbea Regina e Márcia Brandão, a primeira é a única que atua num núcleo pastoral no PT, agindo principalmente junto à PJMP; Márcia faz parte da Renovação Carismática, ainda que esteja sempre em contato com os jovens militantes da

PJMP, mas sem nenhum compromisso formal. Artur Messias, mesmo não participando ativamente da Igreja, goza de um certo prestígio entre núcleos que ainda professam a Teologia da Libertação, tendo um bom relacionamento com o bispo Dom Luciano Bergamin.

O ponto de discussão acerca do posicionamento sobre sua identidade religiosa e sua identidade política de alguns militantes de Mesquita é até mesmo anterior à sua chegada ao poder – seja de forma “individualizada” ou “no colegiado”, como aponta Álbea Regina – ele se encontra na relação da esfera política com a esfera religiosa. Cada um dos participantes políticos formados pela PJ possui uma forma própria de dar sentido àquilo que veem como “militância”,

Taffarel Não participa mais da Igreja, ainda que se identifique com ela e se considere um militante católico. Em suas entrevistas, ele aponta que, depois da chegada de Dom Werner e de sua vitória como vereador, seus trabalhos na sua paróquia não mais foram possíveis:

Taffarel: Foi até um momento ruim da minha vida, ele não deve lembrar disso: o padre, que eu não vou falar o nome, chegou e falou pra mim assim: primeiro ele pediu pra uma muito amiga minha pedir pra eu não dar mais [aulas de preparação de]crisma, aí eu falava 'será que ele acha que eu vou querer fazer campanha com o crisma?' aí eu falava 'se eu dou crisma há um montão de tempo' e foi muito ruim aquilo por que eu falei, *a igreja na minha opinião me formou mas nunca me ajudou eleitoralmente, organicamente*, desde a minha primeira eleição de 2000 pra cá nunca tive apoio da igreja, “Taffarel vereador da igreja” nas três eleições, como eu tenho uma referência da Igreja eu tenho relações com membros da igreja mas não orgânico do clero.

Mas, ainda que não se sentisse um político da Igreja e que tenha mudado radicalmente seu visual para a campanha de 2012, Taffarel ainda se identificava em suas propagandas pelo Tau, símbolo franciscano, em lugar da letra “T” de seu nome em seus cartazes e panfletos.

Mesmo com um grande aparato de formação política iniciado ainda nos tempos de Dom Adriano, somado aos encontros do grupo Fé e Política – os quais Álbea, Maria de Fátima, Luis Menezes e Artur Messias participaram diversas vezes – nem todos os sacerdotes das paróquias e comunidades se alinham à importância da política para a própria Igreja. Surge, da diocese de Nova Iguaçu, um duplo discurso, onde a política está presente em um certo nível da Igreja e, outro, que afirma a total neutralidade católica frente às decisões políticas. Talvez sejam por essas questões que alguns militantes não consigam conjugar sua vida política com a participação na Igreja nos dias de hoje.

5.5 O que move o militante: a Ética da Convicção *versus* a Ética da responsabilidade

Os militantes formados na PJ, como vimos em capítulos anteriores, possuem uma formação altamente voltada para o ideal da realização de justiça social, luta contra o capitalismo e a valorização do cooperativismo, em outras palavras, uma base marxista. Esse direcionamento se modificou bastante, na PJ e em outros segmentos da Igreja, com o passar dos anos e, principalmente, com as mudanças ocorridas com o crescimento do neoliberalismo no Brasil e na América Latina.

Como já foi discutido, a ideologia a da valorização da religiosidade de mobilização política perdeu sua razão intrínseca em grande parte das fileiras da Igreja, relegando à TL ser apenas mais uma linha de ação dentro da instituição.

Os ideais de PJ, baseados na premissa marxista dos anos de 1970, assim como a lógica das CEBs, passaram por uma fase de redefinição por parte da Igreja institucional no Brasil, onde novos valores preencheram lacunas de sentido deixadas pela expiração dos antigos. Podemos apontar essa passagem tanto como fruto da Segunda Modernidade como o processo de racionalização da esfera religiosa. Mas ainda restam grupos atidos àqueles valores derrotados pelos novos modelos individualistas. Mas, mesmo com a resistência da militância no seio da PJ (sendo que a própria PJ já não é a mesma dos anos de 1980), significando uma marca de compromisso social, ela é agora mais um valor entre muitos outros, e, como a membresia da Igreja Católica no Brasil, vem perdendo fiéis frente aos valores mais consonantes com os tempos atuais.

Esse apego aos ideais militantes marxistas, vivos nos anos de 1980 e agora se esvaindo frente a novas propostas ideológicas – mas ainda importante para os antigos membros da PJ como Álbea – e a luta política apresentada no município de Mesquita, nos levam a questões discutidas por Max Weber na sua obra sobre certas éticas. Ela nos ajudará a entender as questões referentes à condução da política frente a duas opções: manter-se atido às éticas de valores ou ceder aos desenlaces negociados da política. Essa decisão se desenrola mais profundamente, dentro das questões que separam a racionalidade da irracionalidade.

Em um de seus livros, o argentino naturalizado brasileiro, Héctor Luis Saint-Pierre (2009) faz uma analogia sobre a leitura de algumas obras de Max Weber: elas definiriam a razão

Como um pêndulo, cujo movimento oscilante era delimitado nos seus extremos pela irracionalidade da valoração subjetiva. Num dos extremos, encontramos o sujeito cientificamente desamparado, digladiando-se com “deuses e demônios” que habitam a esfera de valores. [...] A partir desse ponto, o pêndulo percorrerá o rigoroso caminho da metodologia, que tende a garantir a validade e objetividade do

conhecimento científico. Levando na sua inércia o rigor do método, ele continuará pelo vacilante e discutido arco da política até o outro extremo, no qual encontramos a impossibilidade de recorrer à razão, o sujeito imerso na sua esfera valorativa.” (SAINT-PIERRE, 2009, p. 10)

Saint-Pierre está desenhando o caminho feito pela tomada de decisão entre a pluralidade de valores, típica do mundo desencantado e secularizado, e a fagulha carismática da tomada de decisão baseada unicamente na vocação individual.

Assim como Saint Pierre, outros autores (SCHLUCHTER, 2000a; 2000b; 2011; FREUND, 2006; KALBERG, 2010) se debruçaram para entender e explicam a complexa relação entre as éticas valorativas de Max Weber em algumas de suas obras. Essa relação é parte de uma abordagem mais profunda, iniciada quando da construção do aparato da sua Sociologia da Religião (WEBER 2002a, 2002d; 2006) sobre o estudo dos valores e limites da ética (SCHLUCHTER, 2011, 69).

Após o longo processo de racionalização do Ocidente, onde as sociedades passam a diferenciar e, cada vez mais, separar as esferas sociais, Weber afirma que não seria mais possível que o indivíduo moderno pudesse lançar mão de valores universalmente válidos e dominados pela esfera religiosa, únicos para todas as suas ações no mundo. O processo de escolhas na vida se tornaria cada vez mais complicado pelo excesso de valores oferecidos pela sociedade em desencantamento, outras esferas, com suas prioridades, ficam independentes e por isso com a religião. Esses valores, segundo Weber, agora assemelhar-se-iam a um “politeísmo”, onde deuses viveriam em guerra constante: “[...] não há somente alternativas entre valores, mas antes uma luta irreconciliável, como se fosse deus e o diabo. Entre eles não há compromissos nem adaptações possíveis na esfera do sentido” (WEBER, *apud* SCHLUCHTER, 2000a, p. 101).

Parte dos estudos de Weber sobre valores éticos encontram-se contextualizados dentro de um momento bastante conflitante na Alemanha de seu tempo. O fim do século XIX e o início do XX, marcado pela Primeira Guerra Mundial, assim como seus preparativos e, ao seu fim, a reorganização da política alemã trazia uma gama de questões para a arena política, como a ascensão do socialismo marxista e o débil governo liberal de funcionários públicos da República de Weimar no final da guerra. Weber produz dois discursos importantes sobre as questões do ambiente social alemão, abordando as questões da ética na política e na ciência, conhecidos como “Política Como Vocação” (WEBER, 2002b) e “Ciência Como Vocação” (WEBER, 2002c), que foram apresentados na Universidade de Munique, em 1918, logo no fim da Guerra.

Nos famosos discursos, Weber alinhava uma questão análoga: o fator da ação do político e do cientista em relação à racionalidade ou à irracionalidade, apontando que, mesmo em um mundo desencantado e racionalizado, as escolhas políticas e científicas iniciam-se sempre na irracionalidade da subjetividade. Ao escolher esse conjunto de valores para nortear a vida, não se escolherá os demais em oferta no mundo. O primeiro passo em direção da vida profissional passaria pela *vocação*, nascida no campo do irracional e carismático da paixão, como afirma Saint-Pierre:

“Com efeito, é por meio da paixão ou da fé que o homem se relaciona com os valores. É desse relacionamento que ele tirará a força necessária para lutar e fazer prevalecer seus valores e rejeitar os restantes. É a paixão que um valor desperta no cientista que seguirá seu interesse entre o infinito material empírico da realidade. É também por ela que o político chegará até abandonar sua vida, na tentativa de realizar aquele valor com sua ação” (SAINT-PIERRE, 2010, p.9)

A paixão, motivada pela irracionalidade subjetiva, fará com que o cientista e o político trabalhem eticamente sua vocação, ou seja, ela proverá a fagulha inicial para que ambos façam a escolha primitiva. O nível de racionalidade nessa tarefa será dado unicamente pelo seu agente, que decidirá se pautar-se-á pela paixão ou pela fria necessidade do fazer.

5.5.1 Política como Vocação

O texto de Max Weber que abordo em especial é a sua palestra sobre política. Nela, o autor se interessa especialmente em definir como se deve agir na política em uma Alemanha assediada pelo socialismo, além de criticar a apatia de um governo morno, surgido da abdicação do Kaiser Guilherme II, onde burocratas controlam a política.

Essa palestra liga-se diretamente, como já foi apontado, com os estudos de Weber sobre os esquemas valorativos, as ações sociais¹²⁶ e, principalmente, as diferentes éticas nas esferas sociais – religiosa, política, erótica, estética, etc. – de um mundo desencantado e

¹²⁶ Max Weber conceitua as “Ações Sociais” em quatro ações “dotadas de sentido”. O fato delas serem dotadas de sentido significava para o autor que, cada uma delas recebem um sentido visado pelo seu autor e, se tornam assim sociais ao serem compreendidas pelos demais autores da sociedade. Isso implica que as “ações dotadas de sentido” recebem esse adjetivo quando o ator, que primeiramente preencheu de sentido subjetivo aquela sua ação, deverá vir a ser compreendido por outros atores, que poderão compartilhar ou não do sentido visado por ele. As quatro Ações Sociais são: a) *Ação Racional referente a fins* – onde levam-se em consideração as relações consequenciais, entre meios e fins, e diferentes fins possíveis para a ação; b) *Ação Racional referente a valores*: parte da consideração racional dos meios valorativos da ação, guiada por uma conduta ética, crença etc.; c) *Ação Afetiva*: baseada ao apego emocional e afetiva do agente e d) *Ação Tradicional* – ações baseadas em costumes, hierarquia e hábitos antigos. Para Ações Sociais, Cf. WEBER, Max, 2004, pp. 3-37; KALBERG, Stephen, 2010, pp. 35-38; ARON, Raymond, 1982, pp. 464-468.

secularizado. Aqui, Weber divide a ação política em dois tipos de ética: a “ética da convicção” e a “ética da responsabilidade”, como formas mais ou menos racionalizadas de apreender o exercício da política na prática.

Ao criar essas duas categorias, Weber está promovendo um corte claro entre um tipo de política que está comprometida com *valores*, em oposição a outra, atida a *fins*. Ainda que Schluchter (2000b) defenda que o autor acreditasse que a segunda poderia ser uma forma efetiva de política para os tempos da Modernidade, na primeira jaz a fonte mais próxima da inclinação primeva da política: o apelo carismático da escolha ética e vocacional.

A ética da convicção se dá pela escolha do político em fazer seu trabalho em detrimento das limitações que a realidade social lhe obriga. O político convicto tem como base seus ideais morais em valores pessoais, dos quais não se desapegará na hora de fazer seu papel como membro do partido ou do governo. Não há concessões. Já na ética da responsabilidade, o político entende que não é possível fazer política sem levar em consideração que existem muitos outros valores a serem levados em conta, seguindo uma política de alianças e acordo.

O ponto central da distinção entre as duas éticas é exatamente a questão dos valores e da racionalidade. Numa realidade racionalizada, não há mais acesso ao conjunto de valores universalmente reconhecidos e com pesos iguais, eles foram relativizados com o processo de racionalização, um passa a ter mais valor que o outro. A única maneira de conseguir valores imutáveis e unívocos seria através da religião, que, na sociedade em processo de dessacralização, foi separada das demais esferas sociais, sendo um entre muitos outros valores a serem tidos como válidos. O processo de racionalização das sociedades ocidentais não se deu de forma a extinguir a religião, mas, pelo contrário, ele veio pulverizar o monolito valorativo de uma religião – nesse caso o cristianismo – para abrir concorrência a outros tantos valores (HERVIEU-LÉGER, 2008, pp. 37-41), mesmo que isso signifique uma caminhada para a vida sem “espírito”, com ênfase apenas na esfera da técnica (WEBER, 2006).

Esses dias de esvanecimento dos ideais religiosos e o excesso número de possibilidades valorativas, colocariam as decisões políticas frente a duas saídas possíveis: a) a valorização da “técnica”, pautada no cálculo e na ação racional baseada em fins ou b) a valorização do “sentido”, baseada nas ações racionais referentes a valores. (SAINT-PIERRE, 2010, pp. 11-12). O político teria que optar por ser um técnico ou um sobrevivente, com possibilidades de agir em uma arena aberta a múltiplos valores e, de alguma maneira, lidar com eles para conseguir um consenso ou, de outra forma, não abrir mão de seus valores

éticos, não “sujando as mãos” com outras tendências valorativamente negativas – no seu ponto de vista.

A incapacidade de lidar com o politeísmo de valores, desagua no que Freund (2006) aponta como “o paradoxo das consequências”, onde apenas o político apto a lidar com situações adversas teria sucesso no mundo secularizado, dando vantagem aos políticos pautados pela ética da responsabilidade:

É preciso constatar que só a conduta do partidário da ética da responsabilidade é racional por finalidade, por levar em conta suas avaliações ao mesmo tempo a irracionalidade do mundo e dos meios disponíveis, bem como das consequências previsíveis. Ao contrário, a do partidário da ética da convicção é irracional, ou unicamente racional por valor, na medida em que ele se desinteressa dos meios e das consequências. Na melhor das hipóteses, ele se refugia em pensamento em um ideal “racionalista” de ordem cosmo-ética, porque não suporta a irracionalidade imediata do mundo. (FREUND, 2006, pp. 27-28)

Mas, voltando à alegoria do pêndulo, o político, assim como o cientista, segue através do campo do método o longo caminho que vai da escolha irracional, apaixonada, para o fim racionalmente encravado na sociedade desencantada. Ao chegar no fim da viagem, terá sobrado convicção e paixão para dar sentido às suas vidas? Será possível a política ou a ciência, por si só, ser fonte final de sentido no mundo? Não, pois no mundo secularizado e povoado de valores díspares, “nem seitas, nem substitutos religiosos, nem também e antes de tudo, ‘nenhuma ciência’, pois a ciência ‘não responde’ à única pergunta importante para nós: ‘o que devemos fazer? Como devemos fazer?’” (SLUCHTER, 2000a, p. 19)

Weber acreditava que seria possível, em algum nível convergir ambas as éticas. O modelo ético da ação política não deveria ser necessariamente bipolar, assim como em seus estudos dos tipos ideais (WEBER, 2004)¹²⁷, não há na realidade empírica a possibilidade da existência de um exemplar puro dessa ou daquela política. Mas, mesmo que tenha adotado, ao final de seu ensaio, um tom conciliador, Weber não abrirá mão de que o político seja responsável pelas consequências de suas ações junto aos seus governados. Ao resumir as duas éticas, Weber afirma:

É profundamente comovente quando um homem *maduro* [...] tem consciência de uma responsabilidade pelas consequências de sua conduta e realmente sente essa responsabilidade no coração e na alma. Age, então, segundo uma ética de responsabilidade e num determinado momento chega ao ponto e diz “Eis-me aqui;

¹²⁷ Max Weber utilizava em sua Sociologia o artifício teórico dos “tipos ideais”, explicados dessa forma por Kalberg: “O principal conceito heurístico de Weber – o tipo ideal – ‘documenta’ as regularidades da ação significativa. Cada uma dessas ferramentas de pesquisa registra as orientações de ação padronizada dos indivíduos – e nada mais. [...] Segundo Weber, os tipos ideais servem, antes de tudo, para auxiliar a pesquisa empírica de causas e não para “reproduzir” e compreender diretamente o mundo exterior (tarefa, aliás, impossível, dado o fluxo interminável de acontecimentos e a infinita diversidade e complexidade, inclusive de um fenômeno social específico) ou para articular um desdobramento ideal e esperado.” Cf. KALBERG, S. 2010. pp. 421-42.

não posso fazer de outro modo.” [...] Uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno – um homem que *pode* ter a “vocação para a política. (WEBER, 2002b, p. 88)

5.5.2 Mesquita: Responsabilidade e convic o

Conforme a posi o de Weber, não acredito ser possível diminuir a realidade empírica a categorias explicativas da Sociologia, correndo o risco de não encontrar esse sujeito no mundo da experiência. Assim, ao defrontar os militantes do PT em Mesquita com a proposta weberiana das éticas na política, não posso absolutizar os petistas que ainda abraçam a teoria marxista como “convictos”, nem colocar Messias como “responsável”.

O que ocorre, finalizando a análise do grupo de antigos militantes da PJ de Mesquita   que, mesmo que todos sejam egressos de uma militância que bebia da  tica católica, comprometendo-se com ideais absolutos, nem todos teriam como responder a essa retroalimenta o ideológica da mesma maneira. A própria composi o da  tica militante dos ex-membros da PJ no PT vem de uma jun o complexa, onde a  tica religiosa de convic o da PJ, majoritariamente pautada em valores preenche espaços no PT que deveriam ser completados pela  tica da responsabilidade. Existem diferenças visíveis na faixa etária dos membros do grupo, em consequência uma composi o de diferentes visões de mundo dentro do partido, colocando Messias distante cerca de quinze anos do mais novo dos militantes, André Taffarel, por exemplo.

Não quero dizer que, apenas a diferença etária tenha modificado a visão de mundo de Messias, mas que, de acordo com cada experiência, os antigos membros da PJ de Mesquita produziram sentido próprio para suas a es no mundo. Os militantes que ainda se apegam ao modelo ético de valores cooperativistas rejeitaram os demais sentidos existentes nas suas agremia es, seja na Igreja, seja na política.¹²⁸ E, somado a isso, posso apontar que, na medida em que o sentido de militância marxista da TL deixa a Igreja e a PJ, ele se transfere mais fortemente para o partido. O partido passa a ser então um sucedâneo ideal das aspira es vividas numa Igreja que tinha como essência ideais socialistas, nela vividas em um outro tempo, que não existem mais. Um bom exemplo   a fala de  lbea quando diz que agora tem acompanhado a PJMP, mesmo estando, atualmente com 50 anos, longe de ser jovem.

¹²⁸ Nas entrevistas fica bem clara a rejei o de boa parte dos militantes dos novos valores individualistas surgidos na sociedade em geral e na Igreja, como a mística carismática.

Inicialmente, quando comecei a pensar teoricamente os entrevistados, tinha a certeza de enquadrar Artur Messias como um político adepto da Ética da Responsabilidade, pois suas ações contradisseram o comportamento esperado – por mim – de um militante do PT, não ajudando Taffarel, seu colega de partido. A aliança com a família Paixão deixaria claro que a governabilidade e a negociação eram a pauta de seu governo, isso não quer dizer que confundo isso com idoneidade ou honestidade. Taffarel e seus aliados, em meus cálculos, representariam a ala dos políticos da Ética da Convicção, pois enfrentavam o prefeito mesmo sendo ele seu correligionário de partido, colocando em prática o que eu acreditei ser a verve do ex-militante da PJ. Pensava eu que seria possível trabalhar com categorias binárias antagônicas e congeladas.

Mas, quando o PT de Taffarel decide aliar-se ao governo de Gelsinho Guerreiro em 2014, mudei meu raciocínio, assumindo, como apontei acima, que não havia possibilidade de um julgamento binário quando falamos da política em Mesquita. Acredito que em ambos os casos, apenas a dosagem de ética é que pode modificar o posicionamento dos políticos da região, todos possuem assentos em ambas às éticas, que utilizam da melhor maneira possível. Ao mesmo tempo em que eles entendem estar fazendo política a partir de valores aprendidos na esfera religiosa, ou seja, na concepção de “missão”, eles conseguem dissipar essa premissa de compreensão unívoca da realidade da ação política da TL no jogo político partidário. Ainda que suas ações de escolhas racionais no campo político se encaixem nos padrões da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.33) eles preenchem o fazer político racional com a ética de convicção, provando que não é possível trabalharmos sem a existência de uma esfera valorativa de sentido.

6 ALTERNATIVAS MILITANTES À POLÍTICA PARTIDÁRIA

No presente capítulo, darei continuidade às trajetórias de ex-militantes da Pastoral da Juventude da diocese de Nova Iguaçu. Aqui serão analisados os casos de pessoas que não trilharam pelo caminho da política partidária como profissão, escolhendo outras alternativas para sua militância.

É possível lembrar que a PJ possuía uma gama de materiais didáticos, onde a participação dos jovens deveria seguir para a militância, fosse ela nos meios políticos ou nos meios religiosos e laicos. Mas, como vimos, houve uma grande ênfase por parte das lideranças da PJ para que o fator político e partidário fosse hegemônico na formação dos jovens da PJ.

Mas, o que achei importante de perceber nessas trajetórias de ex-militantes da PJ que não ocuparam cargos no PT, foi que, em seus discursos estão presentes todos os elementos de crítica social marxista que podemos encontrar nos demais, só que arranjados de forma diferente.

Através desse arranjo das ideias marxistas da PJ dado pelos agentes religiosos e leigos engajados, veremos num primeiro momento como os religiosos definem sua atuação clerical dentro da lógica da militância política, mas não partidária.

Num segundo momento, veremos a militância de dois professores, fundadores da PJ na diocese de Nova Iguaçu e colegas dos demais militantes do PT que ainda que aderissem ao partido, não pretenderam trilhar a luta pelo poder.

6.1 Militantes pela Fé: Pastoral de juventude e o caminho da ordenação

Como vimos anteriormente, o chamado para a militância não se define apenas no segmento da caminhada político-partidária, mas permeia também o campo da formação de quadros para atuarem no mundo religioso e na sociedade, como cidadãos conscientes e politizados. Esse processo ocorre em todos os grupos religiosos, mas busco as peculiaridades do que ocorreu no grupo pesquisado.

A PJ foi, para alguns jovens, o lugar de pensarem sua religiosidade e, através da proposta de formação integral, decidiram partir para a vida sacerdotal. Esses jovens, hoje

padres, mostram que além da ênfase na luta de classes e da abordagem que privilegiava o coletivo, em detrimento do indivíduo, houve lugar para uma mística, entendida por alguns como o chamado para a ordenação sacerdotal.

É notável o apego dos padres Antônio Pedro e Ricardo Barbosa aos ideais ligados à Teologia da Libertação e o papel do padre como agente na conscientização política de seus fiéis. Há uma forte visão de missão pedagógica em ambos, ainda que, no padre Antônio Pedro, essa visão seja mais atuante, dada a sua posição como coordenador do Setor Juventude na diocese de Nova Iguaçu.

Padre Antônio Pedro

O padre Antônio Pedro da Conceição Monteiro nasceu em 1971. Sua entrevista se deu em abril de 2013, no salão paroquial da igreja do Sagrado Coração de Jesus, bairro do Caonze, em Nova Iguaçu.

Proveniente de uma família humilde, ele veio com sua mãe e cinco irmãos mais velhos de Jacarepaguá com seis anos de idade para Nova Iguaçu, sediando-se num terreno comunal da família de sua mãe, onde conviveu junto com tios e primos em Presidente Juscelino, bairro de Nova Iguaçu, atualmente pertencente ao município de Mesquita. Sua mãe teve três casamentos tendo três filhos do primeiro, três do segundo – incluindo Antônio Pedro – e dois do terceiro. Sua mãe, que, mesmo sendo filha de mãe evangélica da Assembleia de Deus e o segundo marido – pai de Antônio Pedro – praticante de religião espiritualista, era católica, o que ensinou a todos os seus filhos.

Foi participante do grupo jovem junto com Álbea Regina e atuou marcadamente na PJ em diferentes níveis – comunitário; paroquial e diocesano

Antônio Pedro entrou para o seminário diocesano Paulo VI em 1997, com 26 anos de idade. Foi contemporâneo de parte da gestão de Dom Werner Siebenbrock, mas sua ordenação, em 2006, se deu já na gestão do atual bispo Dom Luciano Bergamin.

Atualmente ele é pároco da igreja do bairro Caonze, o mais "nobre" do município de Nova Iguaçu, fazendo fronteira com o município de Mesquita. Ocupa hoje o cargo de responsável pelo Setor Juventude da diocese, que coordena a PJ e os movimentos de jovens.

Seu papel dentro da diocese de Nova Iguaçu foi estratégico para que eu entendesse o funcionamento não apenas da PJ diocesana ou do Setor Juventude, mas, principalmente também o da diocese e da Pastoral da Juventude Nacional. Suas falas acerca do quadro organizacional da PJ, sua história na diocese de Nova Iguaçu e o papel do clero a respeito dos

jovens somou-se a uma crítica mordaz ao modelo nascente de propostas para a juventude feitas pelos membros da CNBB. Antônio Pedro esclareceu bastante minhas dúvidas e direcionou boa parte das minhas hipóteses para um campo de questões mais amplas e até então, não percebido. O que apresentarei mais adiante.

Padre Ricardo Barbosa

Ricardo Barbosa de Freitas, nasceu em 1971. Sua entrevista se deu em julho de 2012 no salão paroquial da igreja onde é responsável, a paróquia de Santa Rita de Cássia, no bairro de mesmo nome em Nova Iguaçu.

Ricardo nasceu em Nova Iguaçu, no bairro de Vila de Cava. Ele é filho de pernambucanos que migraram para a Baixada nos anos de 1970 de realidade social humilde. É o mais velho de sete irmãos, e, ainda que sua família não fosse praticante no catolicismo, foi incentivado por ela a cumprir alguns dos ritos da Igreja: batismo e Primeira Comunhão. Logo depois de nascer, sua família mudou-se para o bairro de Jardim Bom Pastor, em Belford Roxo.

Ele é proveniente da Comunidade Nossa Senhora do Rosário, no bairro Gogó da Ema, local com grande uma taxa de criminalidade.

Ainda que tenha sido iniciado na Igreja na infância, após a primeira comunhão, deixou de participar, até retornar para fazer parte do grupo jovem de sua comunidade. Segundo Ricardo:

Ricardo Barbosa: na verdade, como tradição de família eu fui aquele católico de sacramento, fiz os sacramentos primeira eucaristia sobre tudo e não fui mais a igreja, nem em casamento, achava muito chato a igreja, sinceramente eu não tinha muito saco pra igreja não, daí as minhas irmãs eram mais assíduas, participavam mais da comunidade ai uma vez me convidaram, eu fui pro grupo jovem, do grupo jovem eu fui ficando, fui tomando gosto pela coisa [...]

Ricardo não atuou nas coordenações de PJ, ainda que tenha feito parte dos eventos paroquiais através da participação no seu grupo jovem. Ele foi formado dentro da ética jovem da Teologia da Libertação através da leitura de Boran, como os demais entrevistados, em sua antiga paróquia de Nossa Senhora Aparecida, em Belford Roxo. O que o coloca como pessoa importante para a tese é, além de seu histórico de participação junto à juventude militante da sua paróquia – representando sua comunidade na PJ paroquial, como substituto dos membros eleitos –, o fato de ter optado pela vida sacerdotal ao invés da militância nos meios sociais de esquerda, mesmo sendo exposto ao apelo da militância política de sua época.

Conheci Ricardo na paróquia de Nossa Senhora Aparecida, em 1990, quando ambos participávamos de eventos da PJ paroquial, um encontro onde todos os grupos jovens da paróquia se reuniam para passar um domingo discutindo e celebrando. Enquanto eu decidi assumir a representação da minha comunidade junto à Coordenação Paroquial de PJ, Ricardo não o fez. Sua participação no nível paroquial se dava apenas nos eventos envolvendo os grupos, não nos de lideranças. Me surpreendi bastante quando soube que ele iria ser ordenado padre, em 2005.

Ricardo entrou para o seminário diocesano Paulo VI, em 1997, sob a tutela do bispo Dom Werner, mas sua ordenação se deu no bispado de Dom Luciano, em 2005. Sobre a sua visão de militância, Ricardo não exclui o sacerdócio como forma militante de vida:

Ronald: você acha que ser padre pode ser uma opção de militância?

Ricardo Barbosa: Com certeza! Você exerce sua militância no sacerdócio, você aproveita do mecanismo. Não “aproveitar” do mecanismo... mas a formação que o seminário dá é, pra aprimorar a militância e até por que não purificar a militância, você não pode ser padre somente por causa da militância, a militância, como nós percebemos, ela pode decepcionar e muito. Então, além da militância, você tem que tem algo a mais do que só a militância, pra que as decepções que venham a ocorrer não te desanimem, pelo contrário até te animem à lutar e continuar a acreditar que é possível uma sociedade mais justa, mais igualitária, menos capitalista. Porque hoje nós vivemos em um cenário muito capitalista.

A entrevista de Ricardo se coloca dentro da lógica daqueles que, ao invés de seguirem um caminho no mundo social dos partidos e afins, escolheram a fé sacerdotal como forma de caminhada. Tanto Ricardo como Antônio Pedro viveram o período de modificação da diocese, conhecendo dois bispos desde a morte de Dom Adriano.

Seguindo o foco das entrevistas com os religiosos, pude ver que, ao invés do afunilamento por mim imaginado, onde a PJ levaria à militância política, e, especialmente do PT, deve-se considerar a pluralidade que a formação integral da Pastoral da Juventude ofereceu já nos anos 1980. A opção pela ordem se mostra nos casos dos entrevistados, uma forma genuína de concluir a caminhada proposta pelos manuais da PJ. Essa escolha não os faz perder o interesse pela ação política, como diz Ricardo:

Ricardo Barbosa: A Pastoral [da Juventude] tinha muito essa vontade de mudar o mundo, hoje talvez esteja faltando a essa juventude esse sonho de mudar o mundo, a gente acreditava que, apesar de muitas decepções que tivemos, sobretudo a questão do Partido [dos Trabalhadores] que nós apoiávamos, nós éramos muitos ligados à questão do PT. O PT pra nós era um sonho chegar no poder, e era o tempo que a gente fazia militância praticamente gratuita, hoje assim eu fico até meio triste, por que eu sempre fui eleitor, e a partir do momento que consegui votar, eu sempre votei no PT, e hoje...

Hoje Ricardo não acha que votar no PT poderia ser uma forma de militância, mas ainda é simpatizante, e, ao mesmo tempo consciente das mazelas dos casos de corrupção que envolvem o partido. Ricardo acredita que mesmo com a ideologia de esquerda, presente na

proposta original da PJ nos anos de 1990, havia uma real urgência de que os militantes jovens se desdobrassem obrigatoriamente para a filiação partidária, mas que isso não era uma saída unânime para os indivíduos que comungavam da formação da PJ:

Ricardo Barbosa: Não houve essa tendência assim de cair pra dentro do partido ou não, eu acho que eu nunca tive essa pretensão, assim até hoje eu tenho um respaldo em me aliar ao poder em todos os níveis apesar de gostar do PT, de ter muita simpatia e até de ter algumas decepções com PT *ainda não vejo nenhum partido diferente para votar [...]*"

Mesmo no campo dos religiosos, Ricardo não se vê votando e outro partido, reconhecendo uma afinidade eletiva que liga sua caminhada como sacerdote com a militância política.

6.1.1 Vida sacerdotal militante

A militância dos padres estudados se deu dentro da esfera religiosa por meio de uma orientação muito próxima às ideias de Dom Adriano Hypólito, aderindo ideologicamente ao grupo de sacerdotes contrários a uma ação de abandono do engajamento político da Igreja em Nova Iguaçu, mesmo ainda nos seus dias de seminaristas.

Em seus discursos é comum ver a crítica da perda do sentido provido pela TL na Igreja de Nova Iguaçu, ocorrido com a urgência dos discursos individualistas. Mas há, especialmente nos discursos dos padres, a presença da mística, que, em certo momento, tornou-se a opção de suas vidas. Essa mística tem como fio condutor o apelo para os pobres, suscitado pela TL:

Antônio Pedro: Na verdade, a Teologia da Libertação é a responsável pela mística das comunidades eclesiais de base, onde eu nasci como igreja onde um grupo de fiéis foram orientados e formados e inspirados a realizar a missão e essa missão de ir aos mais pobres. [...] A proposta de Igreja de Jesus que é ir em lugar onde ninguém vai, onde o governo não chega, onde a escola não chega, onde os benefícios sociais não chegam, *onde a Igreja chega* e tem uma espiritualidade construída onde a fé se vive servindo a Deus a partir do pobre.

O papel da Igreja se apresenta muito presente à sua substituição do papel do Estado na fala de Antônio Pedro. Como poderia ser se o Estado chegasse e melhorasse as condições de vida dos moradores de sua região? A Igreja perderia sua função ou concorreria com o Estado?

O padre Antônio Pedro, bastante militante nos valores políticos e sociais da TL sintetizou em seu discurso o momento de sua decisão pela ordenação como algo místico, sentido após assistir uma missa:

Antônio Pedro: Eu não consigo me esquecer essa missa, não sei dizer precisamente a data só sei q é a missa de domingo à noite mas eu sei que é uma paz muito profunda uma interação com Deus muito forte muito diferente de toda missa, aquela missa foi diferente. [...] E até hoje eu me lembro a cena de eu subindo o morro, era de noite, mas parecia que era de dia então eu me sinto naquele tempo passado, presente, eu não consigo tomar distância daquele tempo. É como se tivesse vendo uma luz de meio dia, assim, de uma tranquilidade muito grande, eu subindo o morro pra casa e uma satisfação tão boa e inesquecível, um prazer incomensurável que nada põe no lugar, mais prazeroso do que comer, beber e dançar, fazer sexo, ou dormir, ganhar dinheiro, maior do que qualquer outra coisa! Uma coisa que me completou por inteiro e não sei dizer o que que é, e ai eu subi fui pra casa, dormi, passou a semana toda, e esse episódio nunca mais saiu da minha memória, e essa sensação nunca mais é esquecida por mim. E até que um dia indo e vindo com [o padre] Jacinto no carro, a gente ficava daqui pra lá, reunião, missa... e conversando com Jacinto no carro, eu falei Jacinto eu estou com vontade de ser padre.

Com o padre Ricardo, o chamado da Ordem também passa pelo caminho da mística, ainda que entendida de forma diferente, ampliando sua opção para uma vontade que não é apenas sua:

Ricardo Barbosa: eu não queria e não quero ser padre, sinceramente se você me perguntasse a “você quer ser padre?” eu diria com todas as letras: “não, não, não, não, não...”! Mas aí entra uma situação que a vocação... ela não te pertence, ela não é sua! Aí que entra o lado da fé, que só é possível compreender uma vocação quem tem fé, eu acredito assim que eu fui chamado por Deus, eu estou aqui não por mim, por que por mim eu não seria padre, eu acho que teria outros projetos de vida outros sonhos, outras propostas que não estão de acordo com o sacramento da ordem, mas ai eu fui vendo que era uma possibilidade, era um serviço e dentro da comunidade eu sempre fui vendo que tinha essa possibilidade de viver isso, então eu assumi isso como uma proposta, não minha mas uma proposta que está além das minhas forças e da minha capacidade de compreensão. Estou aí dentro dos meus limites humanos, estou tentando fazer um bom trabalho e me pauto muito nessa ideia do pastor mesmo: ser um bom pastor, e pastor pra mim é aquele que está junto com o povo, vivendo o que o povo vive, sofrendo o que o povo vive.

Os sacerdotes, ordenados após 2006, herdaram um dilema: trabalhar em uma diocese que possui valores diferentes daqueles que aprenderam em sua formação inicial de jovens e suas visões ainda se pautam na lógica militante liberacionista. Exemplifico com um trecho da entrevista com Ricardo:

Ronald: você acha que essa movimentação da teologia da libertação aqui na diocese de Nova Iguaçu ainda é presente?

Padre Ricardo: em alguns setores sim, em outros não, em outros ela foi um pouco criticada e até menosprezada. A gente percebe claramente tendências de alguns colegas mais de um retorno ao clericalismo, sobretudo aos novos [padres], que parece que não viveram essa efervescência da pastoral da juventude. Então hoje, a gente vê alguns sacerdotes muito vindo nessa linha de *sacerdotes de televisão* que infelizmente entra nas casas e vai criando o sacerdote a partir daquele modelo é diferente da época que nós olhávamos o padre, o presbítero, como pastor aquele cara que andava com o povo estava no meio, hoje parece um olhar para o presbítero, para o padre como alguém retirado e à parte.

Os padres com laços fortes com o modelo liberacionista ainda estão atuando na diocese de Nova Iguaçu e, como vemos com o exemplo dos sacerdotes aqui estudados, não seriam unicamente os mais velhos.

Um ponto esclarecido por Antônio Pedro foi a composição das forças internas na diocese de Nova Iguaçu nos dias de hoje. Na minha visão inicial na pesquisa, tentei utilizar como hipótese explicativa uma divisão binária entre carismáticos e liberacionistas, tentando encontrar na práxis de um o desgaste do outro. Agora levei em consideração um terceiro ator que até então não se fazia notar em minhas observações: a ala conservadora chamada de "tridentina"¹²⁹ pelo padre Antônio Pedro. Segundo o sacerdote, o desmonte efetuado no bispado de Werner, no fim dos anos 1990, não se deu em nome de uma valorização da visão pentecostal do catolicismo, mas sim para fortalecer o retorno a um catolicismo clericalista e individualista¹³⁰ dentro da diocese. A experiência do sucessor de Adriano não mirava a construção de uma diocese celebrativa, mas sim uma igreja tradicional, controlada pelo centro episcopal, mas que dava aos seus sacerdotes uma grande liberdade de ação em suas congregações, gerando pequenos “feudos”. Com a saída de Dom Werner, mantiveram-se os padres individualistas em diferentes paróquias da diocese.

Essa forma personalista de governo eclesiástico em algumas paróquias fez com que a PJ e alguns movimentos de juventude não tivessem alcance aos jovens.

Antônio Pedro: A gente ainda tem isso aqui, essa imagem é a imagem pré conciliar [...]. Houve também um padre, colega, meu irmão de presbitério e de ministério, que disse com todas as letras que não queria a Pastoral da Juventude na paróquia dele, aqui em nova Iguaçu e ainda um outro padre que não disse com palavras mas vetou de todas as maneiras na paróquia dele a PJ, Movimento Juvenil, Movimento de Oásis, Movimento Carismático, PJMP, tudo [...]. Tem jovem lá, mas é ele, ele é o centro das coisas, tem retiro, tem acampamento, mas é ele, a paróquia é dele, é ele com os jovens e pronto! Então a PJ – eu como sou coordenador da PJ e da juventude tenho tentáculos espalhados por todas as partes e tenho trabalho que não acaba nunca – mas aí a coordenação da PJ veio reclamar [comigo]: “pô padre, o padre *tal* não deixou entregar a ficha do curso lá na paróquia dele, vetou.” E eu estou pensando que ele tava implicando com a PJ, aí, daqui a pouco, vem o garoto do Oásis: “o padre disse que não vai deixar ninguém ir pro Oásis não”, e o outro do Juvenil: “padre não sei se o senhor pode ajudar a gente mas o padre *tal* disse que não vai deixar ninguém de lá ir para o Juvenil”, e o ministério jovem da renovação carismática a mesma coisa. Então o cara não quer PJ, não quer Juvenil, não quer Oásis, não quer Renovação Carismática, quer o que? Vai isolar os jovens dele no cerco dentro da paróquia? A diocese é maior do que a paróquia e o jovem precisa ter a experiência da igreja diocesana e vai fazer isso através das organizações diocesanas da juventude não há outra maneira.

¹²⁹ O termo “tridentina” refere-se às decisões deferidas no Concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, é considerado um movimento conservador da Igreja frente à ameaça representada pela fé protestante. É sinônimo de valorização do clero e da autoridade da Igreja sobre assuntos mundanos. Para o concílio, Cf: DENZINGER, 2007, pp. 394-461.

¹³⁰ Quando digo “clericalista” e “individualista” não me refiro às características das linhas carismáticas, mas sim ao individualismo do sacerdote, como na intenção de fazer de sua CEB ou paróquia um lugar comandado apenas pela vontade do padre, que funcionaria como um filtro frente às demais influências da diocese.

Assim como Antônio Pedro critica essa nova articulação personalista do clero iguaçuano, Ricardo coincidentemente critica esse formato, apontando para uma direção contrária:

Ricardo Barbosa: você tem que ser libertador do povo não um pensador para o povo, você tem que fazer com que as pessoas pensem, eu acho que esse é o desafio maior levar as pessoas a pensarem por que nós vemos hoje que as pessoas não gostam muito de pensar, por que eu acho que a vida é tão dura que, às vezes, parar para pensar... eu tinha um professor de filosofia que ele dizia: “você quer ser feliz? Não saiba das coisas”, e de fato é, ele sempre usava o exemplo do [filme] Matrix,¹³¹ da pílula aqui: você tem a pílula vermelha e a pílula azul dependendo da pílula que você escolher, você vai desencadear... aí claro, aí já é uma opção política, entre a pílula vermelha e a pílula azul você já tá fazendo uma opção política.

Enquanto os militantes da prefeitura de Mesquita precisam lidar com suas convicções políticas frente às escolhas do politeísmo de valores presentes no mundo político partidário, os sacerdotes formados pela PJ, que partilham da mesma ética da convicção precisarão lidar com esse politeísmo valorativo dentro da Igreja.

Ainda que a esfera da religião não seja por natureza um ambiente secularizado, os efeitos da racionalização sempre estiveram presente em seu meio, atuando na transferência da figura carismática do fundador para a instituição religiosa. Os sacerdotes enfrentam o mesmo tipo de racionalização no espaço religioso que os demais entrevistados o fazem nos meios laicos.

6.2 Agentes Sociais Leigos

O último grupo de pesquisados se coloca na esfera dos militantes que, ainda que envolvidos na vida partidária, não seguiram o caminho da competição por cargos eletivos nem se envolveram com a prática da política no governo. Eles não seguiram o sacerdócio mas, como os dois grupos de entrevistados acima, possuem uma visão de mundo com forte apelo pela ética baseada na formação integral da PJ.

Logicamente, essa seria a categoria mais extensa das três, já que, por motivos óbvios, nem todos os jovens formados viriam a ser políticos no PT ou mesmo seguirem o seminário. A grande maioria de participantes da PJ não seguiram uma militância partidária, outros,

¹³¹ O Filme Matrix (1998), com Keanu Reeves e Lawrence Fishburne, trata da possibilidade de que a nossa realidade seja uma grande mentira. O personagem Morpheus, interpretado por Fishburne, oferece duas pílulas para Neo, interpretado por Reeves. A vermelha deixaria as coisas como estão, a azul revelaria toda a verdade por trás da falsidade da realidade. Para Matrix, Cf. <http://www.adorocinema.com/filmes/filme-19776/>. Sítio visitado em 20 de abril de 2015.

certamente, não deram segmento às bases da esfera religiosa. Ainda tenho contato com muitos antigos companheiros de PJ que seguiram a carreira do magistério, no qual posso me incluir. Mas, por motivos de enquadramento e escolha metodológica decidi apresentar a trajetória de apenas dois professores. Essa escolha se deu por dois motivos: primeiro, por ambos serem amigos e parceiros dos militantes políticos de Mesquita, convivendo com o nascimento do PT e da PJ na diocese. Para incluir outros personagens nessa categoria, eu teria que abrir demasiadamente o escopo da minha pesquisa, alargando meu universo de entrevistados e, possivelmente, excedendo o espaço de discussão de uma tese de doutorado.

Mesmo afirmando que a categoria dos leigos engajados seria a mais extensa, devo reduzir sua importância neste trabalho, já que o ponto principal da minha análise jazia no grupo de políticos profissionais do PT na cidade de Mesquita. A militância dos políticos, continuo a crer, seria a mais próxima realização do projeto de formação de jovens da Pastoral da Juventude.

Os dois personagens centrais dessa categoria, os professores Luis Menezes e Maria de Fátima, já foram mencionados dado o seu importante papel na criação da PJ orgânica na diocese de Nova Iguaçu, e, no caso de Fátima, também pela sua militância como coordenadora e assessora diocesana até meados dos anos de 1990. Aqui apenas tratarei brevemente de sua atuação na sociedade após a sua vida de agente ativo da PJ. Como os demais entrevistados no capítulo, começo a discussão com uma breve apresentação dos entrevistados.

Luis Menezes e Maria de Fátima

A entrevista ocorrida no dia 16 de julho de 2012 se deu na casa do casal Maria de Fátima Braz Barbosa e Luis Menezes Brito. Ela, nascida em 1956, é professora de Língua Portuguesa, nascida em Nova Iguaçu, no bairro da Prata, é proveniente de família católica; ele, nascido em 1962, é professor de Geografia e veio com sua família da cidade do Rio de Janeiro na sua primeira infância para morar em Mesquita. Ambos são funcionários da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro e na iniciativa privada. São pais de um filho de 10 anos.

Relativo à sua situação social, o casal vive em uma casa própria de classe média, no bairro de Jardim Califórnia em Nova Iguaçu. Maria de Fátima concluiu seu mestrado em Teologia em 1996 pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

Ambos participaram como militantes da PJ dos anos 1980, sendo que Menezes deixou a atuação da Pastoral bem cedo, nos últimos anos de 1980, Fátima permaneceu até 1995, quando atuava como assessora Nacional de PJ. O casal participou de momentos importantes

tanto para a Igreja em Nova Iguaçu – onde se conheceram – como para o movimento de esquerda, um dos motivos para entrevistá-los juntos.

Ao longo dos trinta anos seguintes a sua filiação na PJ e a adesão no PT, tive uma surpresa quando soube que Menezes não mais militava naquele partido. Essa surpresa se deu porque, entre 1991 e 1995, os dois foram meus professores no Ensino Médio e foi com Menezes que comecei a me interessar mais profundamente por questões políticas. Durante as aulas, Menezes levava o jornal do dia para que eu pudesse acompanhar o desenrolar da crise na União Soviética de 1992 e o fim do “Socialismo Real”. Ele se comportava como um militante do PT o tempo todo, trazendo sempre uma estrela do partido em sua gola! Na minha opinião de estudante, Menezes *era* o PT!

Mas saber da sua mudança de tendência, do PT para o PSOL, abriu a possibilidade de entender como Menezes respondeu à crise que o modelo de esquerda, representado até algum tempo pelo PT, sofreu ao chegar no poder. Nas palavras de Menezes em um trecho de sua entrevista:

Luis Menezes: Na verdade hoje eu não sou PT...

Ronald: Você não é mais PT?!

Luis Menezes: Não, meu voto é PSOL, Foram as decepções do partido em todas as instâncias [...]. Então assim, hoje meu candidato em Mesquita é o Everson, e em Nova Iguaçu é o Emídio. [...] Pô, até alguns anos atrás eu em janeiro do ano da eleição, já estava fazendo campanha para meu candidato a vereador e hoje infelizmente eu não sei quem são os candidatos que estão postos e quem vai ser meu candidato a vereador ainda [...] não conheço vereador do PSOL. Do PT sei de alguns candidatos, *tem até um candidato de igreja que até tenho confiança, não sei se vou ser convencido a votar nele ou mas eu vou me convencer a votar nele*, mas assim não voto com minha chapa fechada com o PT, como fazia. Na outra eleição não fui PT, na última eleição da própria Dilma. Eu já fui Plínio no primeiro turno e Dilma no segundo, meus candidatos a deputado estadual e federal foram eleitos os dois do PSOL, foi o Chico [Alencar] e o Marcelo [Freixo], então assim, já desde esse período que o PT não responde, deixa triste, porque aconteceu, eu ainda hoje fico triste, apesar de não ser mais PT, fico triste um pouco, noticiando por ser cada coisa que a gente vê, ou das ideias, ou no estado, ou no país, e que envolve partido. Apesar de não ser [petista], deixa triste porque a gente participou da construção, e até o fato de ter se desviado e tal. Realmente no problema continuar num caminho, que a gente acha que não seria um caminho legal, então hoje eu não voto mais no PT não, não votaria em PT em Mesquita, *não vou votar em Taffarel*.

Dois momentos da fala de Menezes, que grifei, me chamaram bastante atenção: o primeiro quando ele afirma que, mesmo havendo um “candidato da Igreja” que ele tem confiança mas não vai votar nele e, segundo, quando decide que não vai “votar em Taffarel”. Em um momento passado, Menezes, assim como os demais colegas de política de Mesquita, reconhecia grandemente o carisma possuído pela figura da militância “de Igreja”, tanto que o entrevistado afirma que “confia”, mas ainda assim não pretende dar-lhe seu voto. O mesmo

ocorre com Taffarel, seu conhecido e amigo de vários anos. Ao abandonar o PT, Menezes elegeu um carisma ético que hoje supera as alianças antigas da religião e da convivência política e pessoal. Não votar no PT é mais ético do que votar nos amigos ou num militante da Igreja. O novo carisma se localiza nas propostas políticas do PSOL, composto por ex-membros do PT, portador do discurso da ética, professado pelo PT anos atrás.

Um pouco menos, Maria de Fátima também se afastou da militância do PT, ainda que não segregue tanto a legenda ao se apoiar mais no candidato que no partido,

Maria de Fátima: Muitas decepções né? Eu ainda não estou fechada assim como [diz] o Menezes, “sou PSOL”, a minha chapa às vezes tem candidato do PT, depende muito do que se colocam mas não tenho mais o PT como aquela coisa que a gente tinha no passado de fazer campanha mesmo na escola, de uma maneira discreta, você acabava um discurso você não citava nome nem nada você acabava nas discussões informais com os alunos fazendo todo um discurso que levava pra essa linha do PT hoje já não faço mais.

A militância do casal continua situada à esquerda e, mesmo tendo seus antigos amigos em sua esfera de convivência, ambos não mais se identificam com a militância do PT, além de não verem mais na Igreja o formato de atitudes da TL. Mas essas mudanças, tanto no campo da política como na participação da Igreja – que se tornou apenas a ida às missas – segundo a visão de Fátima e Menezes não são compreendidas como uma retração de suas militâncias. O sentido das ações do casal de professores, por mim interpretado é que seria possível ir além da militância baseada na lógica dos anos de 1980, escapando da dualidade da práxis religiosa – leia-se: abraçar a política ou o sacerdócio/trabalho na Igreja – planejada nos manuais de Jorge Boran: a via da ação do militante na sociedade pode trazer novas formas de militância, sem obrigatoriamente estar presa na metodologia da fundação da PJ.

Fátima e Menezes, ainda que vão às missas, deixaram de atuar na vida da Igreja de Nova Iguaçu não por desilusão, mas porque acreditavam que poderiam dar segmento à sua “missão” de militante através da educação. Eles e outros professores abriram em cooperativa uma escola em Nova Iguaçu, no “outro lado” – a área mais nobre, como abordei anteriormente – com uma pedagogia bastante inovadora, conhecida como “Método Waldorfiano”.¹³² Durante certo tempo, ambos eram também donos do estabelecimento – “O

¹³² Segundo o portal Infoescola, “A pedagogia Waldorf se inspira nas palestras ministradas pelo filósofo e antroposofista alemão Rudolf Steiner, de 1919 em diante, especialmente na cidade de Stuttgart, na Alemanha. Ela se baseia na crença de que o ser humano se encontra em processo evolutivo, e cada etapa desta caminhada deve ser respeitada, bem como as diferenças apresentadas por crianças e jovens conforme a idade que revelam. Assim, os alunos que estudam nas escolas waldorffianas são repartidos em turmas que se caracterizam não pela permanência em uma determinada série, mas sim pela faixa etária; os estudantes acompanham sempre o mesmo grupo, dos 7 aos 14 anos. Os professores que adotam esta corrente atuam simultaneamente em três esferas do progresso infantil – a orgânica, a social e a pessoal. Steiner defendia que cada estágio etário acalenta carências particulares, o que justifica a necessidade e não se violar a cadência biológica de cada um, o que leva seu criador

Recanto do Fazer” –, mas depois de 15 anos, deixaram a cooperativa e passaram a ser apenas funcionários da escola:

Maria de Fátima: Então [...] [ocorreu] essa questão do nosso distanciamento de uma militância religiosa e partidária também, que nós assumimos praticamente uma cooperativa de professores e a partir desse momento, a gente acaba se envolvendo muito, porque a gente começou a depositar ali a esperança, um sonho de poder ter uma escola alternativa, diferente, então a gente investiu [...] e assim, com unhas e dentes ali o tempo todo, aí foi esgotando o tempo da gente *pra uma outra militância* pra uma outra coisa qualquer foram 15 anos... Então assim com esse envolvimento de professor, eu como professora e coordenadora, e o Menezes também como professor e administrador, sempre ligado a administração então não tinha sábado e nem domingo praticamente, e a nossa militância ficou restrita mesmo a assistir à missa mesmo [...]. Infelizmente não é a vivência que eu queria ter. A fé continua muito forte, mas a minha prática nesse momento não é tão dentro, estou lá, mas assim como uma católica fervorosa, pago o meu dízimo em dia. Contribuo com a comunidade, estou sempre presente no que eu posso, mas eu sinto que nesse momento eu não tenho condições nenhuma de assumir nenhum cargo assim, dentro da comunidade, trabalhar dentro de um conselho.

Os professores partiram para “outra militância”. Fátima confessa que essa não é a vivência que ela gostaria, tanto no campo da participação política quanto na sua vivência na Igreja, mas alega falta de tempo. Mas ainda assim, os horizontes significativos da vida profissional, religiosa e política ainda continuam atrelados no mesmo sentido da necessidade de alguma forma de militância, prática clara do velho método Ver-Julgar-Agir, que com o tempo recebe mais dois verbos para finalizar o círculo dialético inaugurado por Dom Cardijn: “Rever” e “Celebrar”.

6.3 Outras militâncias, outros lugares

Como apontado anteriormente, por uma questão lógica e de mera observação visual, muitos jovens foram membros de grupos jovens católicos entre 1983 e 1999, datas que marcariam a o momento mais atuante da PJ em seu viés de críticas ao mundo capitalista.

Nos dados sobre o município de Mesquita, apurei dessa forma o número de comunidades e paróquias:

a eliminar de sua pedagogia o mecanismo da repetência. Um mesmo tema é focado inúmeras vezes ao longo do período letivo, porém sempre de forma diferente, no limite do poder de assimilação do aluno.”

Tabela 05 – Paróquias de Mesquita

Nome da Paróquia	Localização	Nº de Comunidades
Nossa senhora das Graças	Centro	6
São José Operário	Nova Mesquita (Centro)	6
Nossa senhora de Fátima	Edson Passos	6
Nossa senhora de Fátima	Rocha Sobrinho	4
Santo Elias	Centro	4
Cristo Ressuscitado	Rocha Sobrinho	1

Fonte: pesquisa local. Dados de 2012.

Se somarmos o número de igrejas, supondo que cada uma delas possua um grupo jovem, teríamos trinta e três grupos de, em média, dez pessoas, que somaria, por alto, trezentos e trinta jovens! E devemos lembrar que o município de Mesquita representa apenas a Região X da diocese de Nova Iguaçu. O número total de paróquias e comunidades das dez regiões da diocese, facilmente alcançaria algumas centenas e, somando-se o número de jovens de todos os grupos jovens no período citado, chegaríamos a milhares.

Esse contingente total não significou a permanência deles na Igreja. Como vimos nos dados anteriormente, houve um grande declínio no número de católicos nos últimos vinte anos. Assim, posso afirmar que um grande número de jovens, antigos membros e/ou líderes da PJ no período apontado acima, não seguiram a cartilha militante de atuar no mundo de forma católica. Uma pequena parcela se encontra atuando no PT, outra menor ainda se decidiu pelo sacerdócio, já uma enorme maioria – que ainda se considera católica não participa formalmente de organizações partidárias ou de laços formais com a Igreja, dados fáceis de apurar, mas se espalha na vida social leiga, carregando consigo a “Formação Integral” da PJ ou não.

Mais uma vez utilizando minha opinião de agente participante do universo de pesquisados na tese, acredito que os jovens que participaram ativamente dos organismos da PJ seguiram um caminho de valorização da educação formal e da formação acadêmica na sua vida adulta. O formato do trabalho dos grupos jovens afetou bastante os membros que tinham mais acesso à leitura dos materiais de trabalho de grupo, da produção de documentos finais das Assembleias e da produção de panfletos. Essa vivência levava não apenas à construção ideológica de mudança social, mas também um caso prático de formação intelectual dentro dos grupos de jovens.

Isso não significa que todos os jovens partiram para a vida acadêmica depois de terem a experiência nas comunidades, mas que aqueles envolvidos no trabalho da PJ podem ter tido essa condição. Havia uma forte visão intelectualizada no trabalho da PJ e quem mais se beneficiava dela eram aqueles que participavam das coordenações ou das lideranças dos grupos.

Em um artigo de Mariz em conjunto com Sílvia Regina A. Fernandes e Roberto Batista (MARIZ et al. 1998), onde os autores estudam os universitários de favelas no Rio de Janeiro, há uma aproximação interessante entre a realidade social desses lugares com a pobreza da Baixada Fluminense. O elo entre essas duas realidades seria a pobreza, a falta de possibilidades para a mudança social e a valorização da Educação:

Destaca-se que os jovens das favelas se encontram num círculo vicioso de pobreza passando a reproduzir e reforçar a situação de exclusão e marginalidade material e cultural em que vivem suas famílias. [...] De fato, considerando todas as condições sociais que incentivam os jovens a abandonar a escola, como explicar a motivação dos que se esforçam e chegam a entrar na universidade, conseguindo romper tal círculo e por vezes até alcançar melhor situação social? (MARIZ et al., 1998, p. 324)

Uma resposta possível é a que apontei acima e que os autores também encontraram nas favelas pesquisadas. A participação de religiosos, em sua maioria católicos de viés progressista em movimentos sociais fortaleceria o interesse pela educação formal e acadêmica dos jovens.

Um dos exemplos dados no texto, o do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), era uma forma dos mais pobres alcançarem vagas em universidades públicas e privadas. Universidades como a PUC ofereciam desde bolsas de cem por cento como outros descontos para os alunos desse projeto.

O projeto se iniciou na Bahia e, através de um frei franciscano Davi R. dos Santos, passou a ser oferecido em São João de Meriti, na diocese de Duque de Caxias em 1992. De São João, o movimento seguiu para os demais municípios da Baixada, até alcançar outros como Niterói, São Gonçalo e a capital do estado. Essa experiência teve casos de sucesso, aprovando alunos para diferentes cursos em universidades no Rio de Janeiro. Mariz afirma que, na sua maioria, os cursos quase sempre se resumiam naqueles das ciências humanas e, principalmente no campo do magistério.

Cursos de magistério não são os que garantem a melhor remuneração, mas, em contrapartida, são menos procurados, possibilitando uma entrada mais fácil para a faculdade. A autora aponta que, isso poderia refletir tanto uma maior preocupação dos vestibulandos

pelo status do que pela melhoria das condições de vida em si. Muitos não viam a sua formação como uma passagem para fora da favela, mas sim como uma maneira de contribuir melhor com sua gente.

Ocorre um processo similar na trajetória de alguns militantes da PJ. Ainda que o histórico de chegada à universidade não fosse o mesmo, todos os entrevistados – excetuando Taffarel, que trancou seu curso superior – são formados nas áreas do magistério ou, no nicho das Humanidades. Até Mesmo Messias, formado em Jornalismo, teve experiência como professor de Sociologia em um colégio da região durante certo tempo.

Eu dei aulas para o PVNC – “Em Busca do Trote” – de minha comunidade por dois anos, antes mesmo de me formar em História pela UERJ – 2001 e 2002. O núcleo de pré-vestibular de minha comunidade era formado pelos membros do grupo jovem, o qual eu não mais participava. Quase todos os membros do grupo jovem concluíram o ensino superior. As coordenadoras do PVNC da Comunidade de São José também foram antigas alunas do projeto em outras paróquias: Ana Cristina da Silva Duarte ingressou em 1997 na UERJ, onde concluiu o curso de Matemática e Graciele Pereira Duarte estudou Ciências Sociais na PUC com uma bolsa de cem por cento, concluindo o curso em 2004.

Fora do escopo da minha Comunidade, diversos antigos amigos de PJ hoje são formados em cursos superiores e, em sua maioria, nas áreas de Ciências Humanas e Sociais ou ainda nos cursos de formação para o Magistério.

Boa parte daqueles que ainda tenho contato, ainda participam de atividades na Igreja ou, pelo menos, se consideram católicos e possuem uma visão de mundo de esquerda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início dessa pesquisa eu acreditava poder encontrar os resquícios da PJ na proposta política dos entrevistados, realmente cria que suas ações na política ainda se deparavam com memórias da “Formação Integral” da PJ, da militância jovem no seu trabalho. A resposta é ambígua: sim e não.

“Sim”, porque a PJ está lá, dentro das lembranças, memórias de militância engajada de jovens, cheios de comprometimento que, às vezes passavam todos os finais de semana em retiros. Jovens que doavam todos os seus dias livres para a “caminhada” da política de pastoral. A congruência de “política” e “pastoral” nunca foi estranha para os grupos jovens de PJ até o fim dos anos de 1990.

Mas, também “não” a PJ não estava mais ali, porque as discussões que hoje surgem entre os militantes da antiga PJ – ou das antigas PJs, no plural – não se assemelha mais tanto à formação dos livros de Boran. A PJ que está no PT é apenas uma lembrança. Os políticos de Mesquita não são mais jovens e alguns nem mais vão à Igreja. A PJ formou pessoas com ideais que não acompanharam o tempo.

No ambiente da igreja, muitos adultos, agora pais e mães de famílias ainda possuem os jargões de PJ, como o uso da palavra militância cambiando-se para a ação nesse mundo como no outro. E outras palavras, para os remanescentes das lidas com o material de formação da PJ, ainda é possível identificar tanto a oração como a política partidária como algo perfeitamente análogo. Segue-se um exemplo.

No dia 04 de junho de 2015, fui assistir à missa de Corpus Christi na paróquia de São Simão, no bairro de Lote XV, em Belford Roxo. Lá eu falaria com o padre Luigi Constanzo Bruno, hoje com 73 anos de idade sobre sua chegada no Brasil. Isso se deu muito rapidamente, pois encontrei muitos antigos companheiros de PJ que não via há mais de 15 anos. O ouvido do teórico se submeteu às lembranças de encontros, retiros e romarias, onde se cantava sobre política, justiça social e Jesus. Mas não qualquer Jesus, e sim o Jesus negro e migrante da Teologia da Libertação.

Como vimos ao longo desse trabalho, essa reminiscência das promessas de justiça social continua aparecendo nos discursos dos entrevistados. Mas, mesmo ao lembrarem de suas militâncias particulares de PJ, os entrevistados de Mesquita quase nunca falavam de como utilizaram essa experiência para mudar o mundo, proposta primeira da “Formação

Integral”. Em algum momento eles tiveram no PT a expressão máxima da possibilidade de conjugação entre o militante católico e o político popular, das massas.

O PT surgiu em um momento bastante importante na vida da Baixada Fluminense, enquanto diferentes partidos pagavam pessoas para panfletar, o PT o pedia para fazer de graça. Quando abordei anteriormente a dicotomia entre as éticas da convicção e da responsabilidade, tentei elucidar que, até um curto tempo atrás, antes da subida do PT ao, os seus militantes e, principalmente, os católicos militantes, acreditavam na proposta do partido como uma genuína ética de convicção, onde o termo “ética” significava tanto uma ação baseada em um código de normas como algo que estava acima de qualquer dúvida moral.

Não se pode parar o tempo. A PJ dos dias de hoje, ainda que tente se ligar à esquerda, não consegue ver no modelo do PT o que seus antigos companheiros viam: a representação política por excelência. Durante sua caminhada foram necessárias respostas baseadas muito menos na convicção do que na dura realidade dos fatos políticos empíricos: não se pode parar o tempo! A Igreja, assim como o PT e a PJ são experiências *no* tempo, parafraseando o que o medievalista francês Marc Bloch afirmava: “o homem se parece mais com seu tempo do que com seus pais” (BLOCH,2002, p.55). Quando discorro sobre o “tempo”, não intenciono propor uma categoria onde as ideias, as experiências sociais se deem de forma natural, mas sim, aponto que, numa abordagem cronológica, tanto a PJ quanto o PT mudaram com o passar do tempo, escolhendo caminhos e lançando mão de decisões que se encaixavam em seu espaço temporal. Nem a PJ nem o PT foram – ou são – imunes ao passar do tempo, sendo que hoje ambos não sejam mais os mesmos que foram há trinta anos atrás.

Todos nós fomos expostos à realidade socioeconômica mundial e nacional, onde algumas decisões a serem tomadas não pareceriam nada “convictas”, como as políticas antirrecessão tomadas pela presidenta Dilma Rousseff nesse se segundo mandato. Essa justificativa da ação a partir da realidade tem um efeito duro para convicções políticas românticas, principalmente se essas convicções são religiosas.

Eu tive muitas limitações em alcançar o discurso político prático por trás das entrevistas dos pesquisados. Talvez a única pessoa que não se importou com suas bombásticas opiniões tenha sido Álbea Regina, que, mesmo sendo ainda parte da Igreja e membro do PT, não se desfez de seu marxismo, não tão comum dentro do PT de Mesquita. Entrevistados como Taffarel e Messias estão há muito tempo na política, talvez essa experiência os tenha tornado um pouco menos transparentes às entrevistas do que os demais.

O afastamento entre a Igreja de Nova Iguaçu e a Teologia da Libertação, assim como o desapego da juventude católica às tendências de esquerda proporcionaram, desligaram as

relações antes tidas como naturais entre a Igreja e o PT. Cada vez temos menos “igrejeiros”, citando Álbea Regina, nas fileiras do PT na região. O aparelhamento da PJ de levar os jovens à militância política ainda resiste em pequena escala, o caso é que o PT não é mais considerado tão esquerda na Baixada, talvez no Brasil...

Não houve oxigenação dos quadros do PT por militantes ideológicos, incluindo-se neles os membros da PJ. Segundo um antigo membro da PJ José Augusto, morador do bairro de Lote XV e filiado ao PT, um grande problema seria a postura do bispo Dom Luciano Bergamin, que, para conciliar as tendências dentro de sua diocese, prefere ser neutro. A neutralidade, segundo José Augusto, não permite que a diocese tenha uma identidade definida. Não há uma política anti-esquerdista na Igreja de Nova Iguaçu, o que há é um “politeísmo de valores”, sem qualquer chance de hegemonia. Mas, mais que o bispo, o que não há mais é uma ressonância natural entre PJ e esquerda, e isso não provém somente do posicionamento eclético do bispo Bergamin, mas também da cúpula da Igreja no Brasil.

Ainda há sobreviventes da TL, dentre eles os meus entrevistados, mas poucos participam dos ritos da Igreja. A ideologia da TL e até seu catolicismo ainda podem ser vistos a olho nu, mas essa adesão não se dá necessariamente como o primeiro front político em suas decisões.

A única PJ que nos dias de hoje representa uma afinidade maior com a luta de classes é a PJMP, ligada aos movimentos populares. Essa PJ Específica tem a vantagem de possuir um campo de ação estreito, direcionado, enquanto a PJ diocesana precisa seguir as ordens do bispo.

Em foto no Facebook, André Taffarel apareceu, no dia 07 de junho, dois dias depois da celebração de Corpus Christi, ao lado de grandes tapetes de serragem¹³³, isso não é uma coincidência, mas um claro posicionamento político e religioso sobre em que ele acredita. Mas, em suas palavras, ele diz que não pode ser um político “da Igreja”.

Alguns jovens questionam se o novo papa, Francisco I, iria ter um papel modificador na vida dos jovens que possuem uma religiosidade voltada para questões políticas. Até então essa não se mostrou como uma alternativa real, tanto que, como já foi discutido, a PJ não foi convidada para organizar a Jornada Mundial da Juventude de 2013 – ainda que ela tenha sido discutida e debatida no nível paroquial pela PJ de nova Iguaçu. O papel da PJ se redefine a cada instante, e, nesse novo papel, a política se torna uma esfera tão importante como qualquer outra.

¹³³ Refiro-me aos “tapetes” comemorativos de Corpus Christi feitos nas comunidades católicas por onde o bispo ou o padre passa com a hóstia em mãos ao fim da missa.

A passagem dos militantes da PJ na prefeitura de Mesquita não conseguiu encerrar a realidade baixadense de políticos criminosos, famílias “feudais” nem os candidatos apoiados por traficantes de drogas. Isso nos põe a questionar se a política de modelo militante católico realmente teve êxito na região. O não abandono da coligação da família Paixão colocou o PT ideológico de Mesquita no mesmo patamar tecnicista dos demais partidos. A dinastia Paixão se perpetua a dezesseis anos, presente em todos os governos desde sua emancipação.

Em conversas com Jessé, soube que Artur Messias e Taffarel estão preparando suas campanhas para concorrerem no pleito de 2016 a prefeito e vereador, respectivamente. Retoma-se a roda da fortuna, e as coisas voltam para o mesmo lugar?

Tentei, nesse trabalho, demonstrar da maneira mais clara as relações entre a vivência dos antigos membros da PJ e suas carreiras na vida da política e aqueles que escolheram outra forma de militância, dando sentido às suas vidas de clérigos ou leigos no seu trabalho. Certamente muitas questões ficaram sem ser feitas, outras tantas não foram suficientes para abranger o todo da minha proposta, mas deixo, à guisa de ponto final, uma ponta solta, uma brecha aberta para que novas questões acerca da velha e da nova PJ, desse ou daquele PT e TL possam ser feitas por este ou por outros pesquisadores.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Alzira Alves de *et al.* *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 2001. V. 3. pp. 3088-3091.
- ALAGOANO, Zé. *A Vida de Tenório Cavalcanti*. S/L. 1954.
- ALVES José Cláudio Souza. *Dos Barões ao Extermínio: uma história de violência na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias: APP-CLIO, 2003.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Perry. *As Origens da Pós Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Brasília: Martins Fontes / UNB, 1982.
- ASSIS, João Marcus F. *Negociações para o convívio no catolicismo na diocese de Nova Iguaçu*. 2008. 283f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PPCIS-UERJ. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- AQUINO, Francisco de. “Clodovis Boff e o Método da Teologia da Libertação: Uma aproximação crítica”. In: REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA. Vol. 68, Fasc. 271. 2008. pp. 597-613.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do povo - Terceira época - 1930-1964*. Petrópolis: Vozes. 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec. 1987.
- BARRETO, Alessandra Siqueira. *Cartografia Política: As faces e fases da Política na Baixada Fluminense*. 2006. 392 f. Tese (Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- _____. *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BECK, Ulrich. *Liberdade ou Capitalismo*. São Paulo: UNESP, 2003.
- _____. *Sociedade de Risco: Rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BETTO, Frei. *A Mosca Azul: reflexão sobre o poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada: Edição Pastoral: São Paulo: Paulus, 2000.

BLACKBURN, Robin, *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BOFF, Clodovis. “Teologia da Libertação e Volta ao Fundamento”. 2007. disponível no sítio: <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=33508> visitado em 29 de outubro de 2015.

_____. “Volta ao Fundamento: Réplica.” in REVISTA ECLESIAÍSTICA BRASILEIRA. Vol. 68, Fasc. 272. 2008. pp. 892-927.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *E a Igreja se fez Povo. Ecclesio gênese: a Igreja nasce do povo*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *A Fé na Periferia do Mundo*. Petrópolis: Vozes. 1992.

_____. “Pelos Pobres, contra a Estreiteza do Método”. Disponível no sítio: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/14282-pelos-pobres-contr-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff> acessado em 17 de fevereiro de 2015.

_____. *Ecclesio gênese: a reinvenção da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português - 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BORAN, Jorge. *Juventude: o grande desafio*. São Paulo: Paulinas, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Catolicismo. Catolicismos?” in: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. pp. 89-109.

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

CCJ. *Os Cristãos e a Militância Política*. São Paulo: CCJ - Centro de Capacitação da Juventude, S/d.

CAMURÇA, Marcelo. “A Militância de Esquerda (Cristã) de Leonardo Boff e Frei Betto: da Teologia da Libertação à Mística Ecológica” in: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. *Revolução e Democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. “O Brasil Religioso que Emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades.” in: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. pp. 63-87.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). *Novas Comunidades Católicas*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

- CELAM. *Pastoral da Juventude: Sim à civilização do amor*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Civilização do Amor: Tarefa e esperança*. São Paulo: Paulinas 1997.
- _____. *Documentos do CELAM: Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Civilização do Amor: Projeto e Missão*. Brasília: CNBB, 2013.
- CNBB. *Pastoral da Juventude no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *Evangelização da Juventude*. Brasília: CNBB, 2007. Coleção Documentos.
- COMBLIN, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DE THEIJE, Marjo. *Tudo que é de Deus é Bom*. Recife: Massangana, 2002.
- DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007.
- DREIFUSS, R. A. *1964: A conquista do Estado*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1981. DICK, Hilário. *O Caminho Se Faz: História da Pastoral da Juventude do Brasil*. Porto alegre: CCJ, 1999.
- ENNE, Ana Lúcia Silva. *Lugar, meu amigo, é minha Baixada: Memória, representações sociais e identidades*. 2002. 398 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- FERRO, Marc. *A Reviravolta da História: A queda do muro de Berlim e o fim do comunismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- FICO, Carlos. *Além do Golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- FICO, Carlos. et al. *Ditadura e Democracia na América Latina*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- FREUND, Julien. *A Sociologia da Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GASPARI, Elio. *A Ditadura Envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.
- _____. *A Ditadura Escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.

_____. *A Ditadura Derrotada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A Ditadura Encurralada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GARCIA, Cyro. *Partido dos Trabalhadores: rompendo com a lógica da diferença*. 2000. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

_____. *Partido dos Trabalhadores: da ruptura com a lógica da diferença à sustentação da ordem*. 2008. 197 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

_____. *PT: de oposição à sustentação da ordem*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização Reflexiva*. São Paulo: UNESP, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GOMES, Paulo César. *Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira: a visão da espionagem*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GROPPO, Luís Antonio. *Juventude: ensaios sobre Sociologia e História das juventudes modernas*. RJ: DIFEL, 2000.

HAMMES, Erico João; SUSIN, Luiz Carlos. “A Teologia da Libertação e a Questão de Seus Fundamentos: Um debate com Clodovis Boff” in *REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA*. Vol. 68, Fasc. 270. 2008. pp. 277-299.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 21. São Paulo: Loyola, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JACOB, César Romero. *et al. Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*. São Paulo: Edições Loyola / PUC Rio / CNBB, 2006.

KECK, Margaret E. *PT A Lógica da Diferença*. São Paulo: Ática, 1991.

KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

LESBAUPIN, Ivo. “Comunidades de Base no Brasil de Hoje. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata, Eds. *Catolicismo Plural*. Petrópolis: Vozes. 2009. pp. 57-74.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-Omega, 1984.

LIMA, Lúcia Maria Constancio. Comunidades Eclesiais de Base no Rio de Janeiro: A experiência dos círculos bíblicos e das CEBs no Vicariato Oeste do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC. Artigo para o PIBIC, contido no sítio: http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2009/relatorio/ctch/teo/lucia.pdf

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. *A Guerra dos Deuses*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. “Cristianismo de Libertação e marxismo: de 1960 a nossos dias”. In RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão. *História do Marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960*. Campinas: 2007. pp. 411-437

_____. *A Jaula de Aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MANNHEIM, Karl. “O problema Sociológico das Gerações” In: *Mannheim*. São Paulo: Ática, 1982. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. *Religion and Coping With Poverty in Brazil*. Michigan: UMI. 1994.

MARIZ, Cecília Loreto, FERNANDES, Sílvia Regina Alves; BATISTA, Roberto. “Os Universitários da Favela” In: ZALUAR, Alba, ALVITO, Marcos. *Um Século de Favela*. Rio de Janeiro, FGV, 1998. pp. 323-337.

MARTINEZ, Paulo Henrique. “O Partido dos Trabalhadores e a Conquista do Estado” in: RIDENTI, M.; FILHO, D. A. R. *História do Marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960*. Campinas: 2007. pp. 239-288.

MARTINHO, Francisco Carlos P. “A Armadilha do Novo: Luiz Inácio Lula da Silva e uma esquerda que se imaginou diferente” in: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.) *Revolução e Democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. pp. 543-562.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MELO, Antônio Alves. “Opção Preferencial Pelos Pobres e Excluídos: do Concílio Vaticano II ao Documento de Aparecida” in: REVISTA ECLESIAÍSTICA BRASILEIRA. Vol. 68, Fasc. 269. 2008. pp. 21-39.

MONTEIRO, Linderval Augusto. *Retratos em movimento: Vida política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense*. 2007.300 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

_____. “Para além do ‘voto de sangue’: escolhas populares e liderança política carismática na Baixada Fluminense. O caso Joca” in *CADERNOS DO DESENVOLVIMENTO FLUMINENSE*, Rio de Janeiro, n.2, julho/ 2013.

MONTENEGRO, Antônio Torres. “Ligas Camponesas e sindicatos rurais em tempo de revolução” in FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lúcia *et al.* (Orgs.) *O Tempo da Experiência Democrática*. col. História do Brasil Republicano, vol. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

OLIVEIRA, Rogério de. *Pastoral da Juventude: e a igreja se fez jovem*. São Paulo: Paulinas, 2004.

ORTNER, Sherry. “Religious Activism and Ideological transformation among 20th Century Sherpas.” In: *DIALECTICAL ANTHROPOLOGY*, v. 14, S/1, 1998, pp. 197-211.

PEREIRA, Waldick. *Cana Café e Açúcar*. Rio de Janeiro: FGV. 1977.

TÔRRES, Gênesis (Org.). *Baixada Fluminense: a construção de uma história*. RJ: INEPAC. 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

PINTO, Leonardo Aguiar Rocha. *Fregueses e Freguesias*. Rio de Janeiro: Estampa, 2007.

PRESOT, Aline. “Celebrando a “Revolução”: as Marchas da Família com Deus e pela Liberdade” in: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (Orgs). *A Construção dos Regimes Totalitários: Brasil e América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. pp. 71-96.

REIS, Daniel Aarão. “O Partido dos Trabalhadores: trajetória, metamorfoses, perspectivas.” In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs.). *Revolução e Democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. pp. 505-540

RIDENTI, Marcelo. “Ação Popular: cristianismo e marxismo.” In: RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão. *História do Marxismo no Brasil: Partidos e Organizações dos Anos 1920 a 1960*. Campinas: 2007. pp.227-302

ROCHA, André Santos da. “Expressão Geopolítica da Baixada Fluminense: os trunfos de legitimidade territorial em jogo.” In: ANAIS DO XVI ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS. Porto Alegre. 2010. pp. 01-10.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas: UNICAMP, 2004.

SCHLUCHTER, Wolfgang. “Politeísmo dos Valores”. in SOUZA, Jessé (Org.) *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, p.393ed. 2000a. pp. 13-48.

_____. “Neutralidade de Valor e a Ética da responsabilidade” in COELHO, Maria Francisca P.; BANDEIRA, Lourdes; MENEZES, Marilde Loiola de (Orgs.). *Política, Ciência e Cultura em Max Weber*. Brasília: UNB / Imprensa Oficial, 2000b. pp. 55-109.

_____. *Paradoxos da Modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: UNESP, 2011.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIGRIST, José Luiz. *A JUC no Brasil: Evolução e Impasse de uma Ideologia*. São Paulo: Cortez, 1982.

SILIPRANDI, Aline de Moraes. *Somos o Presente da Igreja: A religião na subjetividade de jovens da Pastoral da Juventude*. 2006. 136 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

SILVA, Francisco Carlos T. “Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil” in FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lúcia *et al.* (Orgs.) *O Tempo da Experiência Democrática*. col. História do Brasil Republicano, V. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, Maria de Fátima Souza. *Das Terras de Mutambó ao Município de Mesquita: memórias, da emancipação nas vozes da cidade*. RJ. Mesquita: Entorno, 2007.

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. *O Tempo das Utopias: religião e romantismos revolucionários no imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 a 1990*. 2013. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SINGER, André. *O PT*. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. *Os Sentidos do Lulismo: Reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SIMÕES, Manoel Ricardo. *A Cidade Estilhaçada: Reestruturação Econômica e Emancipações Municipais na Baixada Fluminense*. 2006. 313 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

_____. *Ambiente e Sociedade na Baixada Fluminense*. Mesquita: Entorno, 2012.

SIMÕES, Pedro. “Religião e política entre alunos de Serviço Social” In: RELIGIÃO E SOCIEDADE. V. 27, nº 1. 2007. pp. 175-192.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

SOARES, Odete Azevedo. *et al. Uma História de Desafios: JOC no Brasil - 1935-1985*. Rio de Janeiro: S. Ed., 2002.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Juventude Católica: O novo discurso da Teologia da Libertação*. São Carlos: EDUFSCAR, 2012.

SOUSA, Janice Tirelli Pontes de. *Reinvenção da Utopia: A militância política de jovens nos anos 90*. São Paulo: Hacker, 1999.

STEIL, Carlos Alberto. "Da Comunidade à Mística" *In: TEORIA E SOCIEDADE*. S/N, maio de 2003. pp. 144-155.

Vários autores. "Comentários à Instrução sobre a Teologia da Libertação" *In: REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA (REB)*. Petrópolis: Vozes. 1984. V. 44. Fasc. 176.

TEIXEIRA, Faustino. "Fases do Catolicismo Brasileiro Contemporâneo" *In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). Catolicismo Plural*. Petrópolis: Vozes. 2009. pp. 17-30.

TÔRRES, Gênesis. *Baixada Fluminense: a construção de uma história*. Rio de Janeiro: INEPAC. 2008.

TUAN, Y. F. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: EDUEL, 2013.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

WEBER, Max. "Rejeições Religiosas do Mundo e suas direções". *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002a. pp.226-249.

WEBER, Max. "Política Como Vocação". *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002b. pp. 55-89.

WEBER, Max. "Ciência Como Vocação". *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002c. pp. 90-107.

WEBER, Max. "A Psicologia das Religiões Mundiais". *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002d. pp. 189-211.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo / Brasília: UNB / Imprensa Oficial, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.