



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Formação de Professores
Programa de Pós-Graduação em História Social

Marcelo Macêdo de Almeida

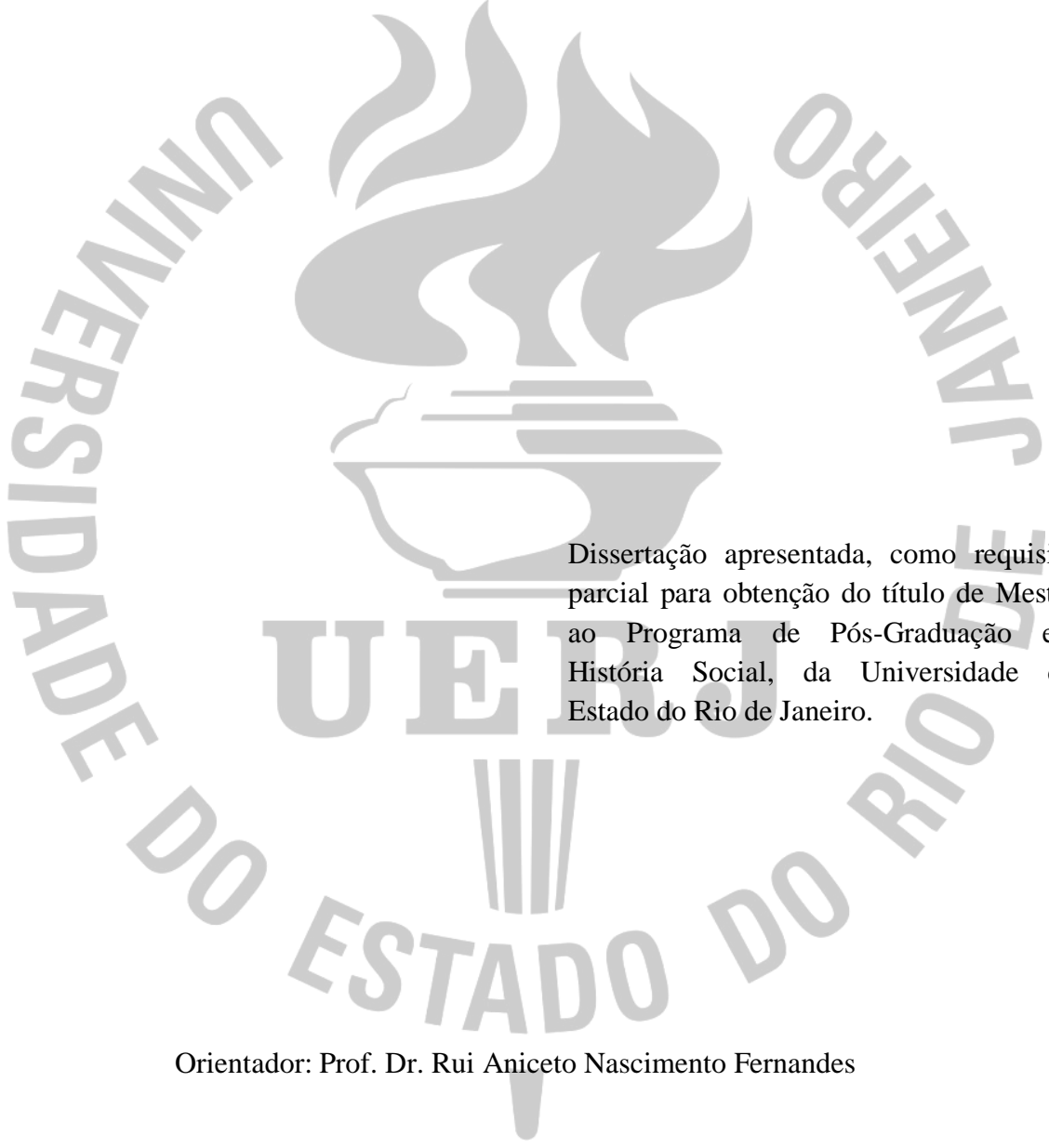
Teologia da Libertação em São Gonçalo: da atuação da Pastoral da Juventude à formação da Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha (1973-1987)

São Gonçalo

2020

Marcelo Macêdo de Almeida

Teologia da Libertação em São Gonçalo: da atuação da Pastoral da Juventude à formação da Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha (1973-1987)



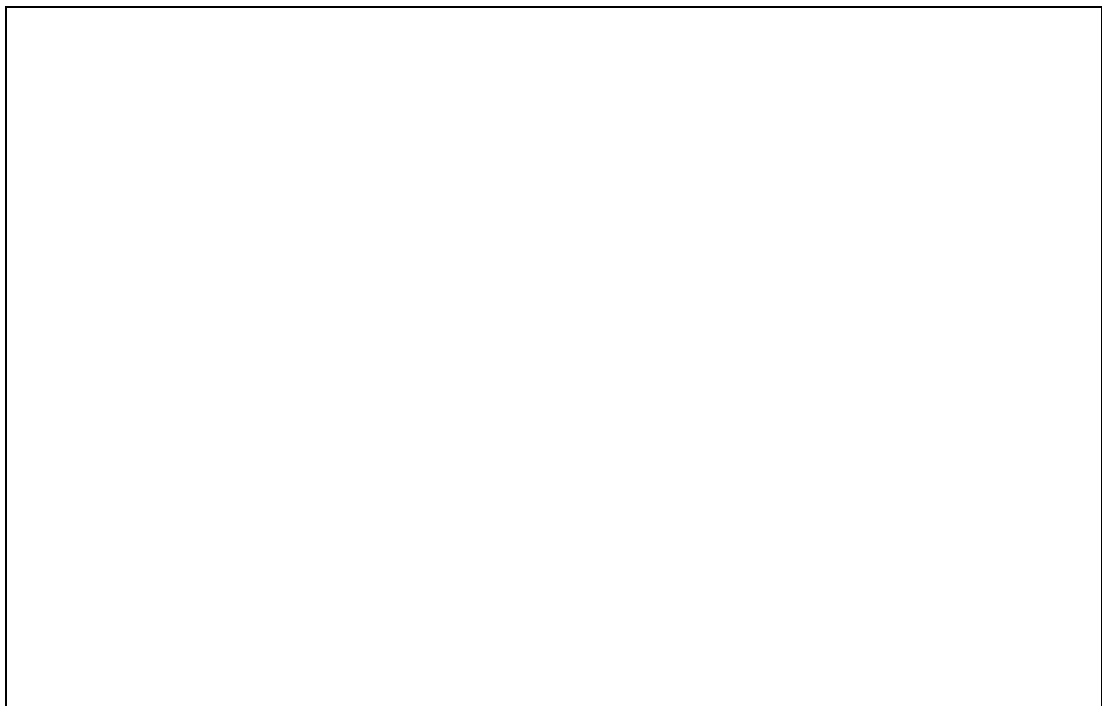
Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes

São Gonçalo

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/ REDE SIRIUS/ CB/C



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

Assinatura

Data

Marcelo Macêdo de Almeida

Teologia da Libertação em São Gonçalo: da atuação da Pastoral da Juventude à formação da Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós – Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em _____ de _____ de _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes (Orientador)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Marcelo Camurça
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Sandro Ramon Ferreira da Silva
Faculdade Cenecista de Itaboraí - Facnec

São Gonçalo
2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Caroline Rodrigues pela paciência com minhas constantes ausências devido à vida de estudos. Quero agradecer também a todos os professores com quem tive aulas nesses anos de mestrado no PPGHS e de graduação na FFP por me proporcionarem crescimento e conhecimento. Mesmo correndo o risco de esquecer alguém, preciso citar o nome de alguns importantes professores nessa caminhada como Prof. Dr. Rui Aniceto que orientou este trabalho e a Prof.^a Dr^a Christiane Laidler, que fez a orientação da minha monografia que deu origem às questões aqui debatidas. É preciso agradecer ainda a todos os amigos que encontrei nesses anos de FFP e que estiveram ao meu lado nestes anos, veteranos e calouros, com quem pude compartilhar e acumular experiências da vida profissional e acadêmica. Assim como os técnicos e do PPGHS acolhimento sempre marcado por muita luta e resistência.

“Na dúvida, fique ao lado dos pobres”.

Dom Pedro Casaldáliga

RESUMO

ALMEIDA, Marcelo Macêdo de. **Teologia da Libertação em São Gonçalo: da atuação da Pastoral da Juventude à formação da Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020.

A presente pesquisa analisa a atuação da Pastoral da Juventude (PJ) de São Gonçalo, Rio de Janeiro, entre os anos 1970 e 1980, assim como uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) criada a partir desse trabalho. Evidenciando durante o processo dessa atuação as formas de ação desses grupos de jovens que trabalhavam com uma perspectiva de projeto cristão orientado pela Teologia da Libertação (TdL), forjado no trabalho de ação social junto a comunidades carentes da cidade. Esta análise demonstra como essa juventude católica gonçalense conseguiu desempenhar um papel importante como grupo organizado no campo progressista no panorama político da cidade neste período, apesar de estar ligada a Arquidiocese de Niterói, tida como uma igreja conservadora. Destaca-se nessa movimentação uma CEB formada na comunidade do Morro do Jurumenha, no bairro de Santa Catarina, na qual um grupo de jovens da PJ atuou junto aos moradores para a formação política a partir de diversas ações de cunho social desenvolvendo um trabalho pastoral e político que acabou por colaborar de forma decisiva para a vitória dos moradores na luta pela terra frente à especulação imobiliária. Apesar da atuação dentro do modelo de CEB, aqueles jovens agentes pastorais jamais puderam se declarar publicamente como tal devido ao clero conservador da igreja de Niterói, isso possibilitou a problematização das formas de existência de CEBs que jamais puderam se declarar como CEBs oficialmente.

Palavras-chave: Igreja Católica. Teologia da Libertação. Comunidade eclesial de Base. São Gonçalo. Pastoral da Juventude. Arquidiocese de Niterói.

ABSTRACT

ALMEIDA, Marcelo Macêdo de. **Teologia da Libertação em São Gonçalo: da atuação da Pastoral da Juventude à formação da Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha.** Dissertation (Master in Social History) - Faculty of Teacher Training, State University of Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020.

The present research analyzes the work of the Youth Ministry called *Pastoral da Juventude (PJ)* of São Gonçalo, Rio de Janeiro, between the 1970s and 1980s, as well as an Ecclesial Base Community created from this work. Evidencing during the process of this action the forms of action of these groups of young people who worked with a perspective of a Christian project guided by Liberation Theology, forged in the work of social action with needy communities in the city. This analysis demonstrates how these gonçalense Catholic youth managed to play an important role as an organized group in the progressive field in the political panorama of the city in this period, despite being linked to the Archdiocese of Niterói, considered a conservative church. In this movement, a CEB formed in the community of Morro do Jurumenha, in the neighborhood of Santa Catarina, stands out, in which a group of young people from the PJ worked together with the residents for political formation based on various social actions developing a pastoral work and politician who ended up collaborating decisively for the victory of residents in the struggle for land in the face of real estate speculation. Despite the performance within the CEB model, those agents were never able to publicly declare themselves as such due to the conservative clergy of the church in Niterói, which made it possible to question the forms of existence of CEBs who could never officially declare themselves as CEBs.

Keywords: Catholic church. Liberation Theology. Base ecclesial community. Sao Goncalo. Youth Ministry. Archdiocese of Niterói.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACB	Ação Católica Brasileira
ACE	Ação Católica Especializada
CEB	Comunidade Eclesial de Base
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
PJ	Pastoral da Juventude
PJB	Pastoral da Juventude Brasileira
PJSG	Pastoral da Juventude de São Gonçalo
TdL	Teologia da Libertação
VJA	Ver, Julgar e Agir

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	09
1	Teologia da Libertação: panorama e desenvolvimento entre as décadas de 1960 e 1990	18
1.1	Contexto histórico e filosófico da Libertação	20
1.2	A Teologia da Libertação latino-americana	30
1.3	A Teologia da Libertação no Brasil	44
1.4	A metodologia da Teologia da Libertação	50
1.5	A Libertação rumo ao terceiro milênio	58
2	A Pastoral da Juventude em São Gonçalo na Arquidiocese de Niterói (1970-1985)	61
2.1	A Juventude Católica	62
2.2	Estruturação da Pastoral da Juventude	66
2.3	A PJ no na Arquidiocese de Niterói	68
2.4	A PJ na cidade de São Gonçalo	73
2.5	Congresso da PJ em São Gonçalo e a criação de CEBs	87
3	O Grupo São José, a CEB do Jurumenha e a luta pela terra (1973-1987)	93
3.1	O Jurumenha e a cidade de São Gonçalo	94
3.2	O Grupo Jovem São José	100
3.3	Atuação política no morro	103
3.4	Atuação e identidade religiosa	118
3.5	O Jurumenha e as novas concepções religiosas	128
	CONCLUSÃO	136
	REFERÊNCIAS	143
	Fontes Documentais	143
	Fontes Orais	144
	Bibliografia	145
	Links de internet consultados	150

Introdução

Desde a ascensão do Papa Francisco como o primeiro papa latino-americano, em 2013, que a Teologia da Libertação (TdL) voltou a ser debatida no meio católico do continente assim como vem sendo revisitada por muitos pesquisadores das Ciências Humanas. Embora Jorge Bergoglio não seja um adepto desta reinterpretação latino-americana do Vaticano II – pelo menos não publicamente –, ele foi contemporâneo da nova vertente religiosa e sempre se mostrou aberto ao diálogo com ela. Com o tema novamente nos holofotes da Igreja Católica Apostólica Romana, se fez necessário trazer novos objetos e novas abordagens de estudo que pudessem trazer outra interpretação sobre o tema.

Entre as novas possibilidades de estudos a serem feitas estão os grupos ligados à TdL que atuaram em arquidioceses conhecidamente conservadoras como a igreja de Niterói, no Rio de Janeiro. Apesar do conservadorismo da maior parte do clero local, Niterói teve na atuação da Pastoral da Juventude (PJ) da cidade de São Gonçalo, entre os anos 1970 e 1980, um grupo extremamente progressista de agentes pastorais que se destacou em sua atuação voltada para o trabalho social alinhado com a nova teologia latino-americana.

São Gonçalo viveu um século XX de altos e baixos dentro de suas questões políticas, sociais e econômicas, passando por uma rápida industrialização que terminou com a mesma velocidade com que surgiu. No período abordado neste estudo tanto a indústria quanto a agricultura gonçalense já não viviam seus melhores anos. Em crise, os problemas sociais na cidade se mostraram cada vez com mais força e as desigualdades estavam aparentes e o abismo social se alargava (ALMEIDA, 2004; ARAÚJO & MELO, 2014; FREIRE, 2002; KAROL, 2013; MENDONÇA, 2007; ROSA, 2010; SILVA, 2008). Foi a partir dessa realidade que a juventude católica da cidade começou a se transformar de um grupo engajado e combativo social e politicamente, atuando junto a comunidades carentes e com os mais pobres com diversos tipos de trabalhos sociais.

Este estudo busca inserir os grupos da PJ e as CEBs de São Gonçalo dentro das discussões sobre Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina. Em meados do século

XX setores da Igreja Católica Latino-americana forjaram esta nova teologia com o objetivo de ser uma interpretação cristã para o povo latino-americano que carregava um histórico de colonização e escravidão. Apesar de perseguidos pela cúpula da Igreja, muitos católicos no continente levaram a cabo lutas sociais e políticas motivadas pela nova vertente cristã. Diversos estudos abordam o tema de grupos ligados a TdL em diversos países na América-latina, porém, em sua imensa maioria, tratam da atuação destes grupos que ocorreram em dioceses nas quais os bispos e a maior parte do clero estavam abertos para a vertente teológica libertadora (MAINWARING, 2004: etc). Contudo, esses grupos que ocorreram em São Gonçalo, na Igreja de Niterói, estão fora deste contexto e sua atuação se dava de forma diferenciada devido ao conservadorismo presente na cúria local. Isso fez com que esses jovens nunca reivindicassem publicamente os valores da TdL nos quais se baseavam, não sendo desta forma contabilizados como parte da atuação da TdL no Brasil e na América-latina que pregavam “uma mudança social radical” (MAINWARING, 2004. p.94).

Devido ao conservadorismo presente na Arquidiocese de Niterói, os grupos da PJ nem sempre puderam falar abertamente sobre a Teologia da Libertação, inclusive a CEB formada por um destes grupos no Morro do Jurumenha, em Santa Catarina, que nunca utilizou oficialmente a alcunha de CEB, apesar de se entenderem e atuarem como tal. Das poucas vezes que os jovens agentes pastorais tentaram falar sobre o assunto sofreram repressão por parte de padres, bispos ou mesmo fiéis mais conservadores. Quando Betto (1986) aponta um auge de cerca de 80 mil CEBs no Brasil, certamente ele não leva em conta as experiências da cidade de São Gonçalo, pois ao contrário de outras experiências encontradas em estudos anteriores (BETTO, 1985; DUARTE, 1982; MAINWARING, 2004; MATOS, 2011) em Niterói a maior parte do clero se colocava contra o trabalho social, os que os faziam não se colocar abertamente. Outras experiências como estas podem ter ocorrido em diversas partes do país dentro de dioceses conservadoras e que não estão presentes nos grandes conselhos nacionais das CEBs e conseqüentemente acabam não sendo contabilizadas.

Este estudo pretende demonstrar a forma de atuação dos grupos ligados a Teologia da Libertação em São Gonçalo e o funcionamento de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) dentro da Arquidiocese de Niterói, explicitando como essa disputa dentro do campo religioso aconteceu na cidade, além de explicar a atuação da TdL na cidade a relacionando com as questões mais gerais da sociedade gonçalense, fluminense e brasileira no período. Assim como compreender como foi a participação do Grupo Jovem São José na luta pela terra enfrentada pelos moradores do Morro do Jurumenha, tendo como pano de fundo a realidade *sofrida e pobre* de São Gonçalo, como colocado pelos teólogos que desenvolveram a nova

teologia e, no outro lado, uma arquidiocese conservadora que não se abriu às novas perspectivas teológicas. Assim como as imbricações políticas relativas ao trabalho dos jovens que atuam, pois através da luta pela terra foi acompanhada pelos governos da época, o estadual nas mãos de Leonel Brizola (PDT), e pela prefeitura da cidade que estava também nas mãos do partido trabalhista, tendo a frente Édson Ezequiel. No que se refere à história da cidade, este trabalho ajuda a elucidar como a política de habitação dos governos pedetistas refletiu nos acontecimentos da cidade naquele período.

Para compreender a Teologia da Libertação, foi preciso entender as condições históricas na segunda metade do século XX que antecederam seu surgimento, uma vez que o conceito de “libertação” é anterior à sua formulação teológica. Este diálogo será feito através da Filosofia da Libertação, desenvolvida pelo filósofo Enrique Dussel, e criada para na realidade social dos povos latino-americanos. Seu pensamento busca não ser uma mera reinterpretação da filosofia europeia adaptada à outra realidade. Pois, para ele, a América Latina se encontrava fora da História e, por isso, seria preciso “encontrar para ela um lugar na História Mundial, partindo de sua pobreza, e, assim, descobrir a sua realidade oculta” (DUSSEL, 1977, p.14). Na segunda metade do século XX surgiram diversos campos de conhecimento que carregavam no nome o termo Libertação, como Direito da Libertação, Psicologia da Libertação, etc. Contudo, o diálogo aqui será feito com a filosofia por ser um campo do conhecimento mais próximo ao historiográfico.

A libertação, para Dussel (1977), significa se desvencilhar dos modelos hegemônicos e eurocêntricos que se perpetuam na América Latina. Formado em filosofia grega na Europa, ele aponta certa incompatibilidade da filosofia clássica para compreender outra realidade que não a das sociedades nas quais foi formulada, sendo utilizados como mecanismos de dominação e exploração que, de tão eficazes, não são percebidos na dimensão da vida cotidiana (MATOS, 2008b; ZEA, 2005) através de uma dialética “Dialética Dominadora europeia”, sendo preciso romper com essa metodologia a criar novas diretrizes de pensamento para se pensar a América Latina a partir de seus próprios preceitos (DUSSEL, 1977; MATOS, 2008b).

É compartilhando desta concepção quanto ao ser ontológico latino-americano que parte do clero da Igreja Católica Apostólica Romana da América Latina começa a pensar sua nova teologia, para que se identificasse com esta nova identidade de cidadão. Os religiosos começaram a se preocupar, assim, não apenas com os dogmas religiosos, mas também com questões de cunho social, uma vez que os problemas como a violência, o desemprego e a

fome, alastravam-se pelo continente imerso em ditaduras militares e traziam todos históricos de dominação europeia (CATÃO, 1986).

A disputa pela referência religiosa entre progressistas e conservadores foi entendida dentro do Campo Religioso. Pierre Bourdieu (2004) define o conceito de "campo" como sendo um espaço social em que as relações entre os agentes que compõem o campo disputam por pela hegemonia ao “lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos” (BOURDIEU, 2004 p.57). Dentro desse espaço, os personagens se movimentam se segundo o *habitus*, ou seja, através de suas percepções e representações do mundo natural e sobrenatural que seguem as demandas e interesses dos grupos religiosos que estruturam o campo. Desta forma, progressistas e conservadores do clero latino-americano buscam controlar o campo, pois o “capital religioso determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar em serviço da satisfação de seus interesses religiosos” (BOURDIEU, 2004 p.57). Os grupos opostos se posicionam de acordo com a disposição no campo religioso. Os que se mantém ligados à teologia tradicional da Igreja Católica, que sempre deteve o capital simbólico, tentam impedir o surgimento do novo grupo que busca se posicionar no campo e apresenta novas interpretações sobre os bens da salvação, os teólogos e leigos ligados à Teologia da Libertação. Estes, por sua vez, constroem sua própria ortodoxia (BOURDIEU, 2004 p.58).

A proposta central deste trabalho é mostrar que os agentes pastorais dos grupos jovens de São Gonçalo formavam um grupo expressivo e militante dentro dos manuais da Teologia da Libertação entre os anos 1970 e 1980 com seus trabalhos sociais e fundação de grupos de base, apesar de sofrerem perseguições e cerceamentos por parte do clero de Niterói. Em especial os membros do Grupo Jovem São José, posteriormente convertido para a CEB do Jurumenha ao atuar no morro do mesmo nome, que foram de extrema importância na luta pela terra junto aos moradores que estavam sendo despejados na vitória jurídica a favor dos moradores. Foi através da atuação dos agentes pastorais que a população da comunidade fundou uma associação de moradores e foi por meio deles que conheceram o advogado da Federação das Associações de Moradores do Estado do Rio de Janeiro (Famerj), que foi o representante legal da recém-criada associação junto às autoridades. O fato de outros grupos jovens não conseguirem desempenhar um trabalho de CEB mais efetivo se dá pelo fato da Arquidiocese de Niterói ter uma característica “conservadora” se comparada com outras

dioceses da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, como as estudadas em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense (MAINWARING, 2004).

É preciso ainda evidenciar que tipo de religiosidade foi desenvolvida no Morro do Jurumenha por aquele grupo e qual perspectiva religiosa dos moradores locais em relação à Igreja Católica e suas crenças a cerca do sagrado. Tentar identificar as diferenças entre a concepção e organização religiosa nesta comunidade das demais capelas e comunidades de São Gonçalo. Ao fim da luta pela terra o trabalho da Teologia da Libertação perde força na comunidade. Porém, não foram apenas os fatores materialistas que influenciaram na perda de força da CEB no Morro da Jurumenha. O fim vitorioso da luta pela terra para os moradores não determinou, sozinho, o esvaziamento da TdL naquela comunidade. Questões culturais/religiosas também atuaram de forma decisiva para o enfraquecimento da CEB e de sua influência, como o crescimento do Neopentecostalismo e a Renovação Carismática Católica (RCC).

Esta pesquisa foi feita com três abordagens distintas: bibliográfica, quanto aos referenciais teóricos e históricos pertinentes sobre a temática da Teologia da Libertação; documental, como os documentos da Igreja e o processo do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) no qual é dada a posse da terra aos moradores do Morro do Jurumenha; e de campo, neste caso para realizar as entrevistas com personagens que participaram dos eventos a serem narrados na pesquisa. O Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) é composto de um histórico da comunidade e todos os ofícios que determinam os trâmites legais da terra no Estado. Com 94 páginas, o documento tem seu maior volume composto por conteúdo de teor técnico e administrativo, como ofícios encaminhados e reencaminhados de secretarias para órgãos públicos e listagens dos nomes dos moradores e decisões judiciais, assim como uma cópia dos termos de concessão de uso da terra, que foi posteriormente distribuída a todos os moradores que receberam o título de posse.

Na busca de uma bibliografia que pudesse embasar os estudos sobre a atuação da Teologia da Libertação em São Gonçalo ou na Arquidiocese de Niterói, foram encontrados poucos trabalhos que abordassem especificamente este tema, porém muitos livros e textos que tratam da história da cidade ou da diocese, sem foco na questão religiosa que é central a este trabalho. Acerca da Teologia da Libertação em São Gonçalo temos uma dissertação de mestrado na qual o foco foram os círculos bíblicos entre fiéis adultos na paróquia do Boaçu, não com a juventude (SILVA, 2017) e uma monografia que fala sobre a caminhada da PJ especificamente da Paróquia de Alcântara (SANTANA, 2002). Além, claro, da minha monografia que faz um estudo de caso sobre a atuação de apenas um dos grupos da PJ da

cidade e sua atuação no Morro de Jurumenha, de onde saíram as questões que são estudadas nesta pesquisa. A questão da terra e outros aspectos da sociedade e política gonçalenses estão, em sua maioria, disponíveis em trabalhos armazenados na biblioteca da Faculdade de Formação de Professores (FFP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). No quadro geral, há além dos referenciais teóricos as obras de teólogos referenciais no tema para dar as particularidades sobre o movimento teológico desenvolvido na América Latina, assim como o de historiadores que desenvolveram trabalhos que dialogam diretamente com a pesquisa sobre a Teologia da Libertação e da Pastoral da Juventude (BETTO, 1985; DUARTE, 1982; DUSSEL, 1993; 1999; MAINWARING, 2004; MATOS, 2011; SOFIATI, 2004; VALÉRIO, 2012) e sobre o período histórico brasileiro estudado (FERREIRA & DELGADO, 2003; HOBSBAWN, 2017; NEVES, 2007; SENTO-SÉ, 1999; ZANATTA, 2017).

No trabalho de campo desta pesquisa foi utilizada a História Oral com base em José Carlos Sebe Bom Meihy, para dar voz a movimentos sociais e culturais discriminados, pois nessa abordagem eles encontram um “espaço para abrigar suas palavras, dando sentido social às experiências vividas em sob diferentes circunstâncias”, possibilitando a humanização das percepções sobre o vivido (MEIHY, 1998 p.11). A história oral permite analisar a experiência e o modo de vida de pessoas ou grupos. Ouvir os agentes da Pastoral da Juventude e os moradores do Jurumenha ajudou a entender como foi a movimentação dos grupos e de como a CEB atuou dentro de uma Diocese em que sua existência não era bem vinda pelo bispado, uma vez que em seus documentos oficiais a Arquidiocese de Niterói não trazia muitas referências ao tema Teologia da Libertação e, quando o fazia, era em tom de advertência.

A História Oral utilizada foi com a entrevista de caráter temático, abordando fatos diretamente relacionados com a história dos grupos jovens da PJ da cidade de São Gonçalo, em especial o Grupo Jovem São José e da Comunidade do Jurumenha nos anos em que estiveram em vias de perder suas casas. As entrevistas feitas trouxeram algumas perguntas fechadas, iguais a todos os entrevistados considerados do mesmo tipo: sendo eles agentes pastorais e moradores. Mas aberta a questões que surgiram durante as falas de cada dos ouvidos nesta pesquisa. Desta forma foi possível questionar fatos já consolidados através das experiências de outros que viveram, permitindo mudanças de perspectiva, uma vez que a história oral contribui para a história para a memória, auxiliando a compreender as ações de pessoas, de grupos e dos valores coletivos. Como sugerido por Bom Meihy (1998), por vezes a pegada temática pode dialogar com a História de Vida, para assim entender melhor os locais

de fala de cada personagem e suas motivações para atuação dentro da temática escolhida do projeto.

O “ponto-zero” das entrevistas que serviu para a escolha dos demais entrevistados foram as colhidas para a monografia. Estas foram focadas nos líderes do Grupo Jovem São José, Robson Goudar Santarém e Carlos Henrique Carrilho Cruz e no principal líder comunitário da Associação de Moradores e Amigos do Morro do Jurumenha (Amoaj), Miguel José de Souza. A partir deles outros personagens foram selecionados através de sua participação e importância dentro da construção da PJ em São Gonçalo, do grupo São José, e na luta dos moradores no Jurumenha que viviam na comunidade antes da ordem de despejo e que continuaram a frequentar a Capela sede da comunidade mesmo após o recebimento do título de posse. Além de jovens e moradores, também foi preciso entrevistar o padre que era o assessor da Pastoral da Juventude em São Gonçalo, o padre Antonio Abreu Dutra, que foi entrevistado novamente. Ao todo, foram entrevistadas 15 pessoas, sendo 11 agentes pastorais, três moradores da comunidade e o padre.

Os dados levantados nos depoimentos foram cruzados com fontes documentais como notícias da época publicadas em jornais como O Fluminense e em O São Gonçalo, que acompanharam os desdobramentos dos acontecimentos da luta pela terra dos moradores, assim como as ações da Igreja de Niterói e dos jovens ligados a Teologia da Libertação que atuavam junto à comunidade. A escolha das duas publicações se deve por serem jornais diários que apresentam em suas linhas editoriais a cobertura do cotidiano da São Gonçalo. As reportagens de O Fluminense se encontram todas digitalizadas na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, disponíveis na internet. Já as reportagens de O São Gonçalo foram consultadas nos arquivos da empresa, em Alcântara. Foram selecionadas reportagens que citam a pastoral da juventude entre os anos 1970 e 1980 ou o caso do Jurumenha entre o início da ordem de despejo, em 1982, até o ano da entrega do título de posse em 1994. Foram também utilizados Livro de Atas da Associação de Moradores e Amigos do Morro do Jurumenha (Amoaj), disponíveis na sede da associação. Contudo, nem todos os cadernos estão em bom estado e muitos se perderam com o tempo, restando alguns exemplares da década de 1980 utilizados na pesquisa. Nesses cadernos constam os registros o dia a dia da luta pela terra por parte dos moradores e também muito da atuação dos jovens agentes pastorais, visitas de padres e bispos. Ainda foram utilizados documentos da Arquidiocese de Niterói encontrados na Cúria Metropolitana.

No primeiro capítulo foi feito um debate historiográfico sobre a Teologia da Libertação (TdL) na América Latina em meados do século XX, desde suas bases no Concílio

Vaticano II até suas novidades como nova interpretação da fé cristã voltada para o povo latino-americano. Para dar conta da movimentação dos teólogos envolvidos com a nova vertente teológica será feita a análise de textos de agentes diretamente ligados ao movimento como Leonardo Boff, Francisco Catão, entre outros, junto com abordagens de pesquisadores sobre o tema como Scott Mainwaring e Henrique Cristiano José Matos, que fazem uma interpretação problematizando as questões religiosas da época.

Além disso, foi preciso estabelecer um diálogo entre as ideias geradas por esses teólogos com alguns pensadores latino-americanos que buscavam novas interpretações do povo do continente, como Leopoldo Zea e Enrique Dussel. Essas aproximações servem para mostrar que o lugar do latino-americano na História era problematizado não apenas pelos teólogos, mas norteava a vida intelectual dentro do período da Guerra Fria, onde a América Latina era tida como parte do “Terceiro Mundo”, uma “área de influência” das potências que disputavam a hegemonia mundial.

A segunda parte do estudo trata da atuação da Pastoral da Juventude (PJ) de São Gonçalo, entre os anos 1970 e 1980. Trata-se de um panorama da atuação desses grupos na cidade onde foram evidenciados os embates entre estes grupos progressistas e a parte conservadora do clero e de fiéis dentro da Igreja a partir de uma perspectiva local. Para compreender como isso dava foi preciso tocar em algumas características da Arquidiocese de Niterói, sua forma de atuação não apenas no campo religioso e a postura políticas de parte do clero no período. Ademais, coube ainda evidenciar que o município de São Gonçalo é dividido pela Arquidiocese de Niterói em duas regiões administrativas distintas, chamadas de vicariatos, e que a juventude nesses dois espaços da cidade tiveram movimentações diferentes devido às diferenças entre as duas igrejas locais.

Entre todo o trabalho dos grupos de juventude um deles conseguiu se destacar dentre os demais, que foi o Grupo Jovem São José. Estes jovens se tornaram referência para a juventude católica gonçalense nos anos 1980 ao fundarem no início da década uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) no Morro do Jurumenha, no bairro de Santa Catarina, que teve o trabalho mais conciso, acolhendo ainda jovens oriundos de outros grupos que encerravam suas atividades. Tendo como pano de fundo a luta pela terra desempenhada pela Associação de Moradores do Morro da Jurumenha (Amoaj), o capítulo evidencia a influência das ideias da TdL trazida pelos jovens para esta comunidade, uma vez que a associação de moradores foi fundada devido às orientações feitas pelos membros do grupo jovem. O São José buscava formas de atuação à luz da TdL e se entendiam como uma Comunidade Eclesial

de Base (CEB) atuando em apoio a esta comunidade que estava sendo ameaçada ordem de despejo.

Para compreender a movimentação dos jovens junto aos moradores foi preciso evidenciar São Gonçalo e sua peculiaridade frente às demais cidades do Leste Fluminense. Nos anos 1980, Maricá e Itaboraí ainda apresentavam características rurais e sobrava para São Gonçalo ser o subúrbio de Niterói. Desta forma foi possível evidenciar não apenas a influência do São José junto aos moradores da comunidade, mas suas movimentações no campo político e religioso entre a notificação dos moradores sobre a possibilidade de perda de suas residências, em 1982, até a decisão judicial em favor dos moradores em 1987 e o posterior recebimento do Termo de Posse em 1994, quando a luta pela terra foi vencida pela comunidade. Neste trajeto foi preciso evidenciar a atuação do Grupo Jovem em seu trabalho social e religioso, além das implicações com as políticas de habitação do governo Leonel Brizola.

1- Teologia da Libertação: panorama e desenvolvimento entre as décadas de 1960 e 1990

Preocupados com o processo histórico no qual estava mergulhada a América Latina em meados do século XX, com diversos países submetidos a ditaduras militares, teólogos e religiosos leigos do continente ligados à Igreja Católica Apostólica Romana desenvolveram uma nova teologia que pudesse dar conta da realidade dos povos latino-americanos. Para eles, era necessário criar uma teologia que ajudasse a reparar os danos causados por séculos de colonização e escravidão praticada por europeus que subjugarão pessoas de outras etnias (negra e indígena) como inferiores e que, mesmo após o fim da escravidão, seguiam vivendo em precárias condições. A partir dessa preocupação foram elaboradas as ideias que ficaram conhecidas como Teologia da Libertação (TdL), defendendo que uma teologia pensada a partir dos moldes europeus não seria capaz de direcionar a fé dentro da realidade da população local.

Antes de esboçar um breve histórico sobre os acontecimentos que acarretaram o surgimento da nova teologia, é preciso estar atento a uma questão historiográfica apontada por Mairon Escorsi Valério (2012): a “literatura militante”. Essa literatura, segundo o autor, é formada por textos sem características teológicas, mas das ciências humanas, que buscam analisar o fenômeno da Teologia da Libertação de um ponto de vista científico. Contudo, o autor desses textos são teólogos ou pensadores ligados à militância da própria Teologia da Libertação¹. O autor aponta que estas análises elaboradas pelos autores militantes tinham o intuito de divulgar a Teologia da Libertação e defender sua aplicação para a América Latina e

¹ Entre esses autores da literatura militante Valério destaca: Enrique Dussel, François Houtart, Frei Betto, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Roberto Oliveiros, Samuel Silva Gotay, Philip Berryman, José Oscar Beozzo, Eduardo Hoornaert, José Comblin, José Ramos Regidor, Faustino L. Couto Teixeira, Rodolfo Cardenal, Luiz Alberto Gomez de Souza, Luiz Gonzaga de Souza Lima, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Luiz Del Valle, Roberto Blancarte, Miguel Concha, entre outros.

que suas premissas de interpretação acabam se repetindo nas principais análises discursivas sobre o tema, fazendo com que historiadores não engajados² com a causa da TdL naturalizassem em seus estudos o discurso “militante”, gerando uma oposição de pares assimétricos, ou seja, a *Igreja Oficial* contra a *Igreja de Base*; a *religião libertadora* contra a *alienação religiosa*; ou ainda a ala progressista contra a ala conservadora.

Valério (2012) utiliza um recurso elaborado por Reinhart Koselleck, que são os pares de conceitos assimétricos. Formações de estruturas binárias que supervalorizam um lado ao mesmo tempo em que inferioriza o outro, formando assim um conceito positivo para um e para o outro negativo que é apresentado como a negação do primeiro. Essas oposições são consideradas assimétricas por não conseguirem explicar a totalidade do fenômeno da Libertação e suas implicações dentro da realidade. A simples dicotomia entre a figura do latino-americano como progressista e do europeu como conservador não daria conta, segundo Valério, do conservadorismo de clérigos da América Latina, como Afonso López-Trujillo, ou do engajamento progressista de europeus, como o espanhol Dom Pedro Casaldáliga.

Apesar de ciente dessa questão, a construção histórica apresentada neste capítulo será baseada em autores apontados ora como pertencentes à “literatura militante”, ora como pertencentes aos que naturalizam tal discurso. O primeiro motivo é que tais autores – militantes ou influenciados – são os mais consagrados estudiosos sobre Teologia da Libertação e falar sobre o tema sem citá-los seria partir de uma abordagem sem diálogo com os principais autores que escrevem sobre este assunto. O segundo motivo, e não menos importante, é o fato de que construir um panorama geral sobre um determinado assunto nunca dará conta das especificidades menores de cada questão. Construir uma narrativa que aborde um todo sobre um acontecimento de abrangência continental sempre deixará de fora as questões específicas que influenciam seja um bispo latino-americano a ser conservador ou a um europeu ser progressista. Por fim, essa construção (mesmo que carregue premissas de militantes do assunto) serve para criar o *tipo ideal*³ da teologia elaborada na América Latina e que, assimétrica ou não, é a forma como os agentes pastorais que serão apresentados nos capítulos seguintes entendem as questões sobre a Teologia da Libertação.

² Entre os “não-engajados” Valério destaca trabalhos como os de Scott Mainwaring, John Burdick, Warren Hewitt, Daniel Levine, Alexander Wilde, entre outros.

³ Tipo ideal é uma ferramenta criada pelo sociólogo alemão Max Weber (1864-1920). Uma construção mental idealizada sobre a realidade social que seleciona algumas características gerais do objeto em estudo a fim de construir um todo. Ao se estudar fatos concretos esta realidade idealizada serve de parâmetro para se verificar o que de fato corrobora e o que contradiz a construção teórica.

1.1 Contexto histórico e filosófico da Libertação

A nova teologia tem como marco o documento do Concílio Episcopal Latino Americano de Medellín, realizado em 1968. Contudo, os debates sobre o que foi sintetizado nesse documento já vinham sendo feitos anteriormente com o objetivo de se criar uma prática de fé que atendesse às necessidades religiosas, sociais e políticas do cidadão latino-americano. Cabe salientar que nessas discussões os teólogos não estavam sozinhos, mas sim fazendo eco a um debate que lhes era contemporâneo e trazendo para o campo religioso o que estava sendo discutido por filósofos, sociólogos e pensadores da América Latina. O que estava em questão era a busca por um caminho de desenvolvimento para o continente e de seus cidadãos que não fosse uma mera adaptação de modelos ocidentais europeus. O ponto de partida para estas discussões era de que o cidadão europeu é psicossocialmente diferente do latino-americano e, por conta disso, filosofias, políticas e até mesmo teologias voltadas para um tipo de cidadão não poderiam ser simplesmente adaptadas para o outro.

Compreender o pensamento latino-americano do período e seu diálogo com os acontecimentos históricos ajuda a entender os argumentos dos teólogos envolvidos com a nova vertente religiosa, pois é possível fazer um diálogo entre as duas discussões. Este pensamento tinha como pano de fundo todo o panorama político no qual a América Latina estava deixada de fora do diálogo bipolar entre Capitalismo (EUA) e Comunismo (URSS) ditado pela Guerra Fria, sendo classificada como área influenciável de um ou outro lado. Após a vitória contra os fascismos e o alinhamento com o lado democrático norte americano, muitos países latino-americanos acabaram sucumbindo a ditaduras militares sob a alegação de se evitar uma ditadura comunista. Isso pôs fim a um período de democracia no continente em que os países foram vendo seus governos sendo substituídos por generais militares apoiados pelos EUA, consolidando um “histórico objetivo estadunidense de transformar as Américas numa comunidade de defesa; portanto, num continente unido pelo princípio segundo o qual a segurança de cada um dos seus membros era vital para a de todos os demais”, (ZANATTA, 2017 p,166). Essa realidade não era bem aceita pelos nacionalismos latino-americanos, fossem democráticos liberais ou socialistas, que buscam um novo olhar de interpretação para a América Latina no campo das discussões internacionais não como parte de um “mundo dependente” (HOBSBAWN, 1995).

O filósofo mexicano Leopoldo Zea (1943-2004) foi um dos intelectuais que pensaram este novo lugar para a América Latina e para o latino-americano na História. Em *Discurso Sobre a Marginalização e a Barbárie* ele faz um balanço entre a percepção dos problemas em

se utilizar a filosofia europeia como modelo universal e do surgimento de novas filosofias, entre elas, a filosofia latino-americana. Zea (2005) vai até o berço da filosofia, na Grécia Antiga, para construir seu argumento. Para ele, o homem grego da antiguidade via como bárbaro todos aqueles que não compartilhavam de sua filosofia, de sua cultura, religião e, principalmente, seu idioma. O bárbaro, tido como inculto, poderia ser tão ou mais culto ou “culturalmente desenvolvido” quanto os helenos, mas por não compartilhar dos mesmos ritos e códigos sociais era tido como desprezível aos olhos dos gregos. A palavra *bárbaro* deriva da tentativa balbuciante dos estrangeiros em falar grego, o que aos helenos era risível. Contudo, podemos presumir que o balbuciar dos povos de fora da Hélade não seria muito diferente de um grego tentando falar outro idioma. Este olhar sobre de superioridade aos demais povos será, segundo o autor, o mesmo utilizado pelo europeu ao se dirigir a outras culturas, as classificando como inferior, não evoluída, simplesmente por não ser igual a sua. Nesse percurso acaba também o qualificando como bárbaro, “selvagem, inculto, isto é, não cultivado em conformidade com o que parece o modo de ser do homem por excelência” (ZEA, 2005 p.58). Desta forma o *logos*⁴ grego, construído a partir do ponto de vista de filósofos como Heráclito, Parmênides, Platão e Aristóteles, acaba se tornando dominante e tido como exemplo de excelência frente a qualquer outro *logos* que possa a ele se comparar.

O Império Romano herda a tradição grega, sua filosofia, cultura e religião. Assim, passam também a chamar de bárbaros os povos que não comungam de sua cultura, não falam o seu idioma, o latim, que é o instrumento de diálogo entre os diversos povos e ganha caráter civilizador dos povos não romanos. Contudo na Roma antiga a barbárie ultrapassa os limites do idioma e da filosofia quando a regra de convívio social passa a ser escrita em forma de lei. O direito romano “transcende a discriminação cultural imposta pelo *logos* grego”, pois agora será bárbaro aquele que estiver “fora da legalidade, o direito que dá sentido a Roma e a seu império” ignorando códigos e regras de conduta de outros povos que, apesar de não ter uma lei definida como tal, viviam segundo outras tradições (ZEA, 2005, p73).

Esse olhar de dentro para fora passa pela Idade Média cristã sustentada na face do cristianismo católico e o fenômeno ainda pode ser percebido na filosofia moderna europeia e em todo o mundo ocidental. Também na filosofia moderna o que é diferente acaba sendo submetido à compreensão em relação de comparação ao que é conhecido e ao novo invento do pensamento filosófico: a *razão* ocidental moderna. Todo conhecimento que estiver fora

⁴ O conceito de *logos* pode ter diversas definições ao longo da história da filosofia, mas o que mais dialoga com a problematização de Zea, citado por ele textualmente, é a de Heráclito de Éfeso, que define o conceito como um conjunto de regras e leis que ordenam o universo e que se manifesta plenamente no pensamento humano.

dessa lógica de razão, ou *logos*, está alheio à razão. Este *logos* é incapaz de dialogar com outras formas de mundo, pois carrega consigo uma pretensão totalizadora de ser capaz de entender todo o universo. Toda a cultura ocidental moderna, sua filosofia, sua sociologia, o direito, psicologia e sua religião, nascem herdeiras desta ambição totalizadora (ZEA, 2005).

Para trazer a discussão para a América Latina Zea (2005) cita *A Tempestade*, de William Shakespeare. Na obra, ambientada no período das grandes navegações, o colonizador, de nome Próspero, reprova e menospreza de forma similar a um colonizado, chamado Caliban, o tratando da mesma maneira a qual os antigos gregos e romanos se referiam aos bárbaros, o chamando de selvagem, inculto e balbuciente, uma vez que não sabia falar fluentemente nenhum idioma europeu. Se dizendo com “compaixão” por Caliban, Próspero lista as benesses que fez por ele, como ensinar sua língua e religião. Nessa interlocução entre as personagens o que o colonizado aprendeu, na verdade, foi a enxergar a si e ao seu mundo a partir de um sistema de códigos e de significações que não eram seus, mas sim de seu opressor colonizador.

Aos olhos da cultura de Caliban, Próspero seria tão alheio e bárbaro como ele era aos costumes europeus, mas o *logos* racional por não dialogar e aceitar outros pontos de vista acaba reprimindo qualquer coisa que comparavelmente não lhe seja igual. A ilustração retrata bem o modo como espanhóis e portugueses estabeleceram relações com os nativos de suas posses na recém-descoberta América. Utilizando uma visão de superioridade herdada dos gregos em relação aos que denominou bárbaro, forjaram o seu próprio modelo de *logos*, o cidadão moderno europeu-ocidental, que seria o ser humano por excelência “capaz de dominar a natureza, pondo-a a seu serviço” (ZEA, 2005, p.64) e os outros que não fossem capazes de conceber o mundo da mesma forma eram classificados como bárbaros e selvagens.

A relação de superioridade da cultura europeia em relação a outras culturas é uma das principais preocupações do filósofo argentino Enrique Dussel, que na obra *1492: O Encobrimento do Outro* reescreve o descobrimento da América. O título da obra já dá o tom de sua abordagem, alterando propositalmente o tradicional “descobrimento” por “encobrimento” e retirando de cena a importância das novas terras e voltando o foco para o novo cidadão, o *outro*, aquele diferente do europeu. Na obra o autor deixa claro que, para ele, o conceito de Modernidade é, na verdade, um mito criado para afirmar a racionalidade do homem europeu como a única possibilidade verdadeira de razão e civilidade a partir de seu contato com a “periferia do mundo”, sobretudo em 1492 com a chegada à América Latina. Esta premissa civilizatória, segundo ele, é o que legitima o uso da violência contra os demais

povos, pois ao olhar da racionalidade eurocêntrica seria necessário civilizar os primitivos (DUSSEL, 1993).

Assim como Zea (2005), que afirma que o *logos* seria incapaz de dialogar com outras formas de mundo, Dussel (1993) alega que a Modernidade seria concebida como um modelo de desenvolvimento por excelência, criada para ser exportada e seguida pelas demais sociedades em busca de seu pleno desenvolvimento, desconsiderando qualquer outra possibilidade de racionalidade. Essa relação de superioridade não é apenas em relação ao americano, mas também se aplica ao Oriente e à África, considerados “povos sem História” e não desenvolvidos. Na visão eurocêntrica, a constituição de colônias seria um simples direito do europeu por serem “mais civilizados” que os povos da “periferia do mundo”, insuficientemente desenvolvidos e incapazes de alcançar o pleno desenvolvimento sem a racionalidade que lhes era exclusiva. Nesse processo, o desconhecimento do *outro* se faz presente. Não apenas o desconhecimento dos americanos originais, mas de todos os povos ao redor do mundo que não fossem europeus. Pois o cidadão europeu quando chama o nativo americano de índio, por achar que estava na Índia, demonstra não apenas o seu desconhecimento sobre os povos da América, mas deixa claro que não é capaz de identificar que aquele homem à sua frente não é um indiano. Para o argentino, a criação de uma teoria do diálogo seria a única forma possível de superar a teoria da Modernidade interligando todas as culturas, europeias ou não (DUSSEL, 1993).

Ao mesmo tempo em que o Novo Mundo foi sendo “descoberto”, desbravado e colonizado, o *Outro* foi sendo “encoberto”, inferiorizado e apagado da existência, sendo forçado a olhar para si mesmo com os olhares do outro, adotando os padrões da Modernidade e buscando ser, ele mesmo, uma extensão do homem europeu em outra parte do mundo. Até a chegada dos europeus a América e seu povo estariam “fora da história”, que foi iniciada a partir do descobrimento e contada pelo ponto de vista do colonizador segundo sua lógica moderna que os faziam o centro do mundo. A saída, segundo Dussel (1993), seria inverter o ponto de partida abandonando o olhar eurocêntrico para adotar o ponto de vista do outro, o Ameríndio, o habitante nativo da América Latina, para inserir o continente e seus habitantes dentro de uma história mundial segundo sua própria lógica. Contudo, para se determinar o ponto de vista do latino-americano é preciso entender sua racionalidade, seu *logos*, entender quais as bases que o compõe para compreender de forma ele olha o mundo a sua volta (DUSSEL, 1993).

Indagações como as de Zea e Dussel, juntamente com outros autores das ciências sociais, nos remete ao que ficou conhecido mundialmente como Crise da Modernidade, que

teve seu auge na década de 1970. Esta chamada crise poderia ser resumida como uma descrença de que uma grande teoria seria capaz de explicar todas as movimentações humanas. Nesse movimento, o que para o pensamento europeu significava uma possível limitação do alcance global de sua filosofia, para o latino-americano poderia ser a solução da criação de um pensamento próprio. Surge a defesa de uma filosofia historicista na América que expressasse o seu ponto de vista, assim como foi a “grega, medieval, francesa, alemã” que expressavam a “historicidade de toda a filosofia” de pensar um determinado homem em determinado tempo na História (ZEA, 2005, p.245). O latino-americano começa a ser um Homem entre tantos outros Homens e a filosofia ocidental ganha o status de uma “filosofia entre filosofias”, podendo um pensamento criado pelos “bárbaros” se colocar em pé igualdade com o de seus colonizadores (ZEA, 2005, p427).

Desta forma começam a surgir novas interpretações e ferramentas de trabalho na filosofia e nas ciências sociais como um todo, com novos termos que tentam dar conta da lacuna deixada pelas proposições generalizantes, aparecendo assim conceitos como pós-modernidade, hipermodernidade, modernidade líquida e tantas outras modernidades possíveis (LEVI, 1992; CUNHA, 2014; BAUMAN, 2001). Nesse debate outros lugares de fala aparecem e o papel da América Latina passa a ser uma questão em um mundo cada vez mais descentralizado. A falência da crença de um pensamento hegemônico em uma esfera global faz com que pensadores latino-americanos busquem sua própria saída para o entendimento da realidade dos cidadãos do continente.

O cidadão latino-americano é visto como que perdido entre dois mundos: o ocidente ao qual não pertence; e o novo mundo o qual aprendeu a ver com olhos que não eram os seus. A filosofia europeia começa a ser vista como um conjunto de ideias “retorcidas e adaptadas à realidade à qual é levada” (ZEA, 2005, p.421) que acabam por causar frustração devido à impossibilidade de que ela tenha os mesmos efeitos de quando aplicada em seu lugar de origem, sendo incapaz de “resolver os problemas como supõe ter resolvido os do homem ocidental” (ZEA, 2005, p.421). Cada um desses tipos de Homem carrega consigo suas próprias questões; o americano, por sua vez, precisa romper com a visão limitada de ser um colonizado, subordinado a outros homens e adotando projeções de futuro que lhes são alheias para deixar de ser um homem que está eternamente no “quase lá”, pois o homem americano, como todo homem, tem sua própria expectativa, o seu próprio ângulo de chegada, a sua perspectiva (ZEA, 2005, p.435).

Para saber aonde se quer chegar é preciso entender suas origens, o que Mayz Vallenilla chamou de *originalidade*. Descobrir essa origem do homem latino-americano seria

a forma de determinar a sua existência, deixar de entender o mundo pelo *logos* racional da modernidade e passar a ver o mundo pelo seu próprio ponto de vista, ou seja, saber de onde se vem para saber aonde se quer chegar, esse seria o novo desafio da nova filosofia para a América Latina: “Assinalar a existência de uma nova experiência ontológica originária significa tão somente esclarecer a presença do homem americano na História Universal através de seu encontro com o Ser” (VALLENILLA, 1957, apud, ZEA, 2005).

Encontrar a origem ontológica do cidadão latino-americano é a principal proposta da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, obra que escreve exilado no México devido à ditadura que estava em curso na Argentina no fim dos anos 1970. O filósofo traz a proposta de superar a Modernidade, afirmando que a ideia de uma Modernidade surgida a partir da chegada dos europeus ao continente americano, em 1492, não passaria de um mito, uma espécie de alegoria imaginária em serviço do colonialismo imperialista europeu que pensa o mundo a partir de si próprio e usando as relações internacionais como uma forma de manter sobre o seu jugo político e ideológico as nações antes colonizadas, seja na América, África ou Ásia. A modernidade seria uma possibilidade que serve apenas ao continente para o qual foi pensada, a Europa, sem aplicação válida nos demais lugares do planeta. Seria preciso superar a ideia de Modernidade como projeto de construção mundial e fazer a libertação da Alteridade negada através de uma “Transmodernidade”, retirando os entraves ideológicos dos povos latino-americanos - assim como todo o Terceiro Mundo (DUSSEL, 1982).

A proposta da Filosofia da Libertação é de que a sociedade latino-americana é composta por cidadãos não modernos/ocidentais e, com isso, sua sociedade também não pode ser entendida como moderna aos moldes europeus. Dussel (1982) tenta desligar a América Latina da necessidade de se espelhar e se guiar pelo o que é feito na Europa, pondo fim à necessidade de se comparar os dois continentes como frutos de um mesmo processo de desenvolvimento social. O esforço da obra do filósofo é provar isso.

Com forte influência da filosofia hegeliana, a Filosofia da Libertação faz uma construção dialética da Modernidade, na qual a *tese* do mundo seria a cultura greco-romana e sua *antítese* a cultura cristã que, depois de diversos ajustes, moldaria o pensamento Moderno como sendo a grande *síntese* do mundo ocidental. Apesar de fundamental para entender a sociedade europeia, a construção social latino-americana não poderia ser compreendida por este prisma, uma vez que sua tese não é greco-romana, mas sim indígena, e sua antítese já é a própria modernidade europeia nascente trazida pelos colonizadores, juntamente com a cultura africana dos povos escravizados (MATOS, 2011).

Dussel (1993), assim como Zea (2005), afirma que a modernidade europeia, ao se deparar com os povos ameríndios e os escravizar, assim como aos africanos, os qualificam como sociedades “atrasadas”, “selvagens” e seu povo de “bestial”, justamente por não terem em si os preceitos da vida moderna europeia, por não enxergarem o mundo a partir do mesmo *logos*. Por isso é proposta a criação de um *logos* ameríndio, uma ontologia própria do latino-americano, uma formação da identidade desse cidadão, uma nova racionalidade para este indivíduo latino-americano que vê, sente e interpreta o mundo de acordo com o seu passado particular colonial distinto e que traz em sua memória referências que são diferentes das que constituem o indivíduo europeu (DUSSEL, 1982).

A ontologia latino-americana influencia diretamente na formação da identidade do cidadão do continente, que precisa se entender enquanto distinto de um cidadão europeu. Esta distinção pode ser mais bem entendida através de como Gilberto Velho aborda a formação da identidade, pois ele afirma que a construção desta se dá, essencialmente, através da *diferença*. Para Velho (2003) existe uma multiplicidade de referências que são capazes de alterar a Auto Identificação do sujeito e, por mais que uma *ideologia individualizante* – como a é a Modernidade para Dussel – possa marcar o advento do indivíduo, ela jamais irá conseguir dominar por completo este processo. Ou seja, por mais que a Modernidade seja colocada como ideia hegemônica e global, ela jamais será capaz de apagar as especificidades de um cidadão não europeu e as particularidades que constituem sua formação identitária.

Velho (2003) faz uma distinção entre os termos *individuação e individualização*. O primeiro trata-se de uma inserção do indivíduo na sociedade, já o segundo seria fruto de ideologias individualizantes, ou seja, não é uma ocorrência natural ao ser humano, mas sim consequência de um sistema de ideias. Para se construir a *individuação*, é necessário se ter um *projeto*, uma perspectiva de futuro do indivíduo dentro da sociedade, processo no qual a *memória* em comum é o que garante a este indivíduo uma retrospectiva do passado que sustenta o seu presente e o possibilita de enxergar um futuro a seguir. A construção da *identidade* do sujeito se dá justamente na relação entre memória, que lhe garante compreender o presente, e o projeto onde que parte s onde se encontra à sua perspectiva de futuro (VELHO, 2003).

Este panorama pode nos dar uma chave de raciocínio para pensar o sujeito latino-americano e a construção de sua identidade. Se entendermos a modernidade como uma alegoria ideológica, como afirma Dussel, pode-se concluir diretamente que a identidade de *cidadão moderno* também é. A filosofia pensada para o *cidadão moderno* apenas interpreta o homem que habita o local onde ela não foi pensada, onde há uma sociedade moderna: a

Europa. Se o sujeito latino-americano não partilha da mesma memória, não tem o mesmo passado, ele irá automaticamente perceber o momento presente de outra forma e projetar um futuro aos moldes europeus seria algo distorcido. Se o cidadão latino-americano parte de um passado diferente, pode-se concluir que irá entender o presente de forma distinta e deverá construir um projeto de futuro também distinto, pois a memória do cidadão e da sociedade da América Latina é outra que a europeia, o que implica que seu projeto de futuro será outro. Sem este entendimento na sociedade, o projeto de futuro latino-americano será inconsistente e Filosofia da Libertação não funciona como ferramenta de libertação deste novo cidadão.

É diante deste quadro que A Filosofia da Libertação surgiu baseada na realidade dos povos latino-americanos e buscando não ser uma mera reinterpretação da filosofia europeia adaptada à outra realidade. Se a América Latina se encontrava fora da História, seria preciso encontrar um lugar na História Mundial para o continente que partisse de sua realidade oculta. A exclusão na qual os povos latino-americanos estavam imersos é um dos motivos que acabaram gerando as injustiças sociais no continente e, para se libertar desta exclusão, seria preciso uma teoria que rompesse com a ordem. Dussel (1982) tenta forjar uma filosofia que tenha as condições necessárias para a inclusão do indígena, do pobre, do assalariado, da mulher, e outras personagens historicamente deixadas de lado no modelo eurocêntrico. Desta forma, a Libertação é apresentada como uma nova forma de olhar a realidade, uma consciência autônoma que pode fazer com que os povos do sul da América deixem de ser apenas repetidores de conceitos que os entendem como subdesenvolvidos (DUSSEL, 1982: MATOS, 2011).

A Filosofia da Libertação, partindo de um ponto de vista ético que não o europeu, tenta encontrar a ética deste novo cidadão que não deve ser entendido como ocidental para não inviabilizar a construção de uma identidade autônoma para o povo latino-americano. A tarefa da obra dusseliana é a de libertar a filosofia da hegemonia eurocêntrica que se perpetua apesar de sua incompatibilidade, de sua não validação na sociedade americana, por ter seus próprios valores, crenças e culturas. Sendo desta forma distinta àquelas premissas de onde foram elaboradas, fazendo assim que esta filosofia ocidental seja alienante e sustente as políticas de dominação e exploração fazendo que elas passem despercebidas no cotidiano.

Buscando encontrar o que Mayz Vallenilla chamou de *originalidade*, para construir um *logos* diferente do ocidental, Dussel vai tentar superar a *ontologia* criada pela modernidade⁵ na tentativa de encontrar um passado latino-americano que possa determinar o

⁵ Ontologia é um ramo da filosofia que estuda o ser buscando uma existência que é inerente a todos os seres.

seu projeto de futuro. Nessa construção o eurocentrismo que transforma o *eu* (europeu) em centro ontológico do universo e o ser racional a ser imitado. Consequentemente a Europa se transforma em centro geográfico do planeta, na sociedade que deve servir de referência a todo o resto que não seja parte deste centro criando uma “Dialética Dominadora europeia”, pois não há espaço para outro ser ou outro modelo de sociedade (MATOS, 2011).

A máxima ocidental de que “somos todos iguais” deve levar em conta o fato de que “somos todos distintos”, não em uma linha evolutiva onde o objetivo único classifica os que estão mais e menos perto de atingir o alvo desejado. Para romper com essa generalização seria preciso da ferramenta a qual Dussel chama de *Alteridade*, mas não apenas uma alteridade de com o outro, mas consigo mesmo ao se reconhecer como diferente, distinto, daquele ao qual foi acostumado a ter como espelho. A *alteridade* para com o *outro* ganha um novo rosto: o *pobre* latino-americano, oprimido e colonizado (DUSSEL, 1982: MATOS, 2011).

O objetivo claro de Dussel ao final é romper com René Descartes e sua quando este fala “*penso, logo existo*”, pois para ele a afirmação é egoísta em levar em conta apenas o modo de vida ocidental. O pensamento cartesiano não estaria errado nem seria falho, apenas não seria capaz de interpretar ontologicamente *outro* ser que não seja europeu. Para esta ruptura, Dussel (1982) usa da *Analética*, o método da filosofia da libertação. Esta ferramenta de trabalho filosófico seria o desenvolvimento natural da *dialética* que só é possível para quem está de fora da totalidade da Europa. Uma vez que há a figura de outro *ser* que não o europeu, não adianta buscar uma essência única do ser se ele não é único.

A analética da filosofia da libertação garante a existência de mais que um *projeto*, pois nessa teoria a Modernidade já não é mais a *síntese* do mundo, mas apenas do ocidente europeu. Outras sínteses são possíveis de coexistirem surgindo outros modelos de sociedade e, nessas sociedades, novas possibilidades de cidadão com sua própria ontologia, seu próprio *logos*. Ter ciência de pertencer a esta nova existência e deste novo *logos* é fundamental para que se comece a real libertação do povo latino-americano. Apesar de muito importante, este seria, contudo, apenas o primeiro passo para que ela ocorra. Dussel elenca várias implicações que são apresentadas pelo cotidiano deste novo ente que devem passar pela libertação, pois identificada esta nova existência humana, toda a filosofia pode ser repensada, assim como a história, a matemática, o direito, a psicologia e até mesmo a religião e suas práticas (DUSSEL, 1982: MATOS, 2011).

Em sua crítica ao pensamento hegemônico europeu em classificar como bárbaro o que lhe é diferente, Zea (2005) aponta que depois da invenção do direito, a religião foi a arma mais importante de dominação encontrada pelos antigos romanos. Para salvar o império, os

imperadores resolveram cristianizá-lo para usar a divindade como fato unificador, o que faz do não fiel, do pagão, o novo bárbaro:

“À ordem nova, *logos*, verdade, direito, pertencem todos os homens e povos que acreditam em Cristo e na sua promessa de uma nova vida santa. Fora estão os que não acreditam. O cristianismo que, até antes de Constantino, foi marginalizado e bárbaro, transforma-se em centro e justificador de uma ordem nova. (...) O bárbaro, o pagão agora, deixará de ser tal quando aceite, mesmo que não entenda. A palavra do Deus do cristianismo” (ZEA, 2005, p.75-76).

Com a queda do Império Romano, a partir do século V o direito, ou *logos*, já não era capaz de unir todos os povos que estavam na Europa. Descendentes de Roma e dos povos germânicos, antigos bárbaros, agora tinham a religião cristã como código que permitia a sociedades com culturas e línguas distintas vivessem em harmonia de acordo com um poder divino. Ao longo da História vários reinos tentaram ser herdeiros do antigo poder romano. Desde os bizantinos até os carolíngios e russos, todos acreditavam que deveriam consolidar o poderio de Roma. Porém, foi o cristianismo o grande herdeiro da centralidade romana e que serviu de base para a Europa feudal durante a Idade Média e que uniu povos em cruzadas contra o novo bárbaro, o Islã, assim como qualquer outra religiosidade que fugisse a regra que normatizava as relações no continente (ZEA, 2005).

Ao chegar à América não foi diferente. Se os europeus não consideravam os índios como iguais a eles, a religião seguida pelos americanos originais também não foi considerada como uma crença legítima, pois a única possível seria a trazida nas caravelas: o cristianismo. A religião dos índios foi considerada como demoníaca e, com isso, um alvo a ser destruído. Aos poucos os indígenas foram sendo obrigados a deixar suas práticas religiosas e adotar a fé cristã. Para Dussel (1993) o “encontro de dois mundos”, na verdade, foi a substituição de um modo de vida por outro, uma substituição imposta e violenta na qual a cultura religiosa dos índios americanos foi deslegitimada e destruída (DUSSEL, 1993).

Este foi o pano de fundo do debate filosófico no momento do surgimento, na América Latina, da corrente teológica e política chamada de Teologia da Libertação (TdL). O pensamento religioso tinha como principal objetivo o de livrar as pessoas, entendidas como filhos de Deus, da opressão e das consequências da exclusão social causada por séculos de exploração que se sustentava no *logos* da modernidade que inferioriza aos demais. Somada a este contexto está ainda a exclusão econômica gerada pelo modo de produção capitalista a qual sofria América Latina, colocada naquele momento histórico como área de influência, um terceiro mundo dentro de um mundo bipolar, que deveria seguir o vencedor de uma guerra ideológica da qual não participava diretamente.

1.2 A Teologia da Libertação latino-americana

Foi compartilhando deste mesmo ponto de vista sobre a construção de um cidadão não ocidental/europeu que parte do clero da Igreja Católica Apostólica Romana da América Latina começou a pensar uma nova teologia que se identificasse com esta nova identidade de cidadão. Uma teologia cristã que se fizesse mais próxima do cotidiano dos moradores do continente, próxima da verdade dos latino-americanos e que transformasse o cristianismo em uma religião possível para este novo *logos* a ser forjado. Assim, os religiosos começaram a se preocupar não apenas com os dogmas, mas com a origem deste cidadão, com suas questões de cunho social e político, uma vez que problemas como a violência das ditaduras, o desemprego e a fome, se alastravam pelo continente (CATÃO, 1986).

A forma da Teologia da Libertação reinterpreta o cristianismo, afirmando que a teologia europeia não deveria ser aplicada integralmente na América sem nenhuma reflexão se aproxima muito do conceito da *analética*, aceitando diversas formas de existência humanas e teológicas simultâneas sem que uma tenha de estar mais próxima da perfeição que outra. Não é possível afirmar que a ferramenta analítica de Dussel tenha sido utilizada propositalmente na elaboração da nova teologia, contudo, essas questões estavam sendo pensadas num mesmo período histórico e a teologia e a filosofia da Libertação somaram vozes em uma mesma forma de entender o lugar da América Latina e do latino-americano dentro da História mundial. A TdL tem características marcantes, como veremos, de análises com viés das ciências sociais, dentre eles, o pensamento marxista não ortodoxo. Todavia, o objetivo dessas análises era sempre o de buscar um novo método religioso que fosse próprio do cidadão latino-americano, com suas raízes próprias. Questões politizantes⁶ aparecem no decorrer do desenvolvimento da teologia, não como seu objetivo principal.

Nessa aproximação entre filosofia e teologia é preciso levar em conta a crise de identidade apontada por Hall (2004), ao distinguir três concepções distintas de identidade que podemos resumir como: o sujeito do Iluminismo, dotado de razão; o sujeito sociológico, que se molda na sua relação com o outro; e o sujeito pós-moderno, sem uma identidade fixada. Dussel (1977) está temporalmente antes e fora desta discussão, no entanto é possível estabelecer paralelos entre as duas formas de visão do que um chama de ser ontológico e o

⁶ É preciso separar aqui teoria e prática. Chamo de “questões politizantes” as demandas reais do cotidiano que levaram parte dos adeptos da Teologia da Libertação a atuarem em sindicatos, partidos e grupos de guerrilha contra ditaduras militares pelo continente. Questões de cunho político sempre fizeram parte da teologia (Educação, Segurança, Saúde), mas em um posicionamento sempre amplo na construção de pensamento. A prática política nunca estava ligada exclusivamente a uma questão religiosa, mas às demandas reais de cada país. Neste capítulo a abordagem irá manter-se na construção teórica e histórica acerca da Teologia da Libertação.

outro de sujeito. Pelo ponto de vista de Hall (2004), a identidade do latino-americano na segunda metade do século XX é moldada por deslocamentos identitários ocasionados pela globalização, o que não era uma preocupação para Dussel (1977). A globalização, principalmente via Meios de Comunicação de Massa (MCM), possibilita a identificação de pessoas com coisas que antes estavam fora de seu alcance, levando a identidades culturais híbridas, não havendo uma verdade estabelecida e absoluta sobre as identidades. O que pode ser uma explicação possível para a existência dos pontos fora da curva dentro dos pares assimétricos apontados por Valério (2012).

Na busca de uma teologia para um novo contexto de cidadão algumas passagens bíblicas ganham nova contextualização, onde a ênfase era a preocupação com as pessoas simples, com os que sofriam preconceito e eram marginalizados dentro da sociedade em que viviam, desde os templos bíblicos até os dias atuais. Com isto o objetivo era o de libertar a pessoa humana do sofrimento terreno como uma espécie de antecipação, na Terra, da promessa de um reino celestial (CATÃO, 1986). Para que isso fosse alcançado, a liturgia católica tradicional importada da Europa sem nenhuma adaptação se tornaria ineficaz por não conseguir alcançar o povo latino-americano, por não levar em consideração as suas singularidades e particularidades, suas raízes indígenas e africanas que estão contidas no continente por ser muito “formal, cerimoniosa, na qual toda a iniciativa é privilégio do celebrante” (BETTO, 1985 p.77).

Apesar de ser um movimento histórico do século XX, Dussel (1999) aponta que por diversos outros momentos ao longo da história da América Latina a religião cristã foi utilizada como forma de resistência à dominação europeia. Em *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento* o autor cita diversos exemplos, como a questão que levou à expulsão dos jesuítas (primeiro no Brasil em 1759 e depois da América Espanhola em 1767), a revolta de Túpac Amaru, ou ainda no século XVII o posicionamento do frade dominicano Servando Teresa de Mier que foi preso após afirmar que o discípulo de Jesus, São Tomé, teria vindo até a América difundir o cristianismo entre os indígenas. A declaração do frade era uma forma de não aceitar que a fé cristã tenha sido algo trazido pelos europeus, pois no momento os *criollos* reivindicavam mais autonomia em relação à Espanha (DUSSEL, 1999, p.35). Apesar dos usos libertadores da religião ao longo da História, a concepção de uma teologia liturgicamente voltada para o latino-americano entendido como um cidadão filosoficamente não europeu é uma criação do século XX. Um século no qual a América Latina passava por uma alta taxa de crescimento demográfico provocado por algumas melhorias nas condições de urbanização, a redução da mortalidade infantil e o acesso facilitado a remédios e outros

benefícios trazidos pelo avanço tecnológico (HOBBSAWN, 2017). No Brasil, a população passou de 17 milhões em 1900, para 41 milhões em 1940. Chegando a 90 milhões em 1970, 119 milhões em 1980 e, em 1991, atingindo 146,8 milhões. Segundo as estimativas a população brasileira deverá atingir mais de 235 milhões de pessoas em 2050 (CURY, et al 2014).

Se por um lado a urbanização e a tecnologia eram melhorias, por outro lado evidenciou o abismo social e econômico existente na América Latina e com ele todas as suas contradições. As incoerências sociais vão impactar diretamente na questão religiosa, pois, até este período, os principais teólogos do continente eram todos formados na Europa, mas a partir de então começam a surgir fundações e centros teológicos por todo o continente que começaram a fazer suas próprias pesquisas vem a supervisão da teologia europeia e seus doutores. Entre as universidades criadas estão instituições brasileiras como a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e a de São Paulo, ambas em 1947, e a do Rio Grande do Sul, em 1950, além de outras instituições ao redor da América Latina. Nessas instituições começaram a se debater questões locais. A Ação Católica⁷ que se iniciara na década de 1930 sem nenhuma atuação mais social acabou servindo de base para um mapeamento socioeconômico do continente que era debatido nesse meio acadêmico. Todo esse trabalho começou a ganhar alguma forma na primeira Conferencia Episcopal Latino Americana, realizada no Rio de Janeiro, em 1955 (DUSSEL, 1999).

Com o mapeamento socioeconômico em mãos, os adeptos da teologia nascente acreditavam que a Teoria da Dependência seria a melhor forma de explicar o que se passava com a realidade dos povos do continente latino-americano. Esta teoria afirma que a condição de pobreza não representava a uma fase pertencente ao desenvolvimento capitalista, mas a uma condição estrutural do imperialismo dos países desenvolvidos, pois “a riqueza dos ricos se origina na pobreza dos pobres” (DUSSEL, 1999, p.59). Para superar o subdesenvolvimento era preciso romper com a dependência de uma forma inovadora, ou seja, em vez de buscar uma saída através da industrialização da economia, modernizando-a, seria preciso romper com a própria estrutura capitalista. Caso isso não fosse feito, o latino-americano seguiria mantendo o seu *status quo* de subdesenvolvido para sustentar o desenvolvimento das nações do primeiro mundo através de seu próprio subdesenvolvimento (BRITO, 2010). Desta forma a

⁷ A Ação Católica Brasileira (ACB) passa por transformação fundamental para o desenvolvimento da prática da Teologia da Libertação e dela surgem outras entidades, mas estes desdobramentos serão mais bem explicados no capítulo seguinte.

TdL passa a ser não apenas uma atividade pastoral ou religiosa, mas uma forma de organização e orientação intelectual “antiliberal e anticapitalista” (ZANATTA, 2017 p.191).

Essa interpretação social ganha contornos religiosos quando parte do clero latino-americano começa a defender que essa realidade do continente não era desejada por Deus, mas que a situação dos cidadãos pobres era fruto do pecado, não de seu próprio pecado, mas o

“pecado daqueles que friamente exploram os pobres e os trabalhadores, vivendo de privilégios e de direitos adquiridos, tendo ainda a ousadia de se dizer cristãos [...] Pecado também daqueles que se omitem, de forma silenciosa dos próprios cristãos, que se alheiam culposamente da vida política e econômica e aceitam passivamente as imposições do mercado, do consumismo e dos fantasmas acenados para assustar os incautos, como, por exemplo, o perigo da revolução ou medo do comunismo”. (CATÃO, 1986. p. 57)

Sanchis (1998) atenta para o fato de que o “pobre” na Teologia da Libertação nunca se identificou abertamente com um conceito mais palpável, como o proletariado, por exemplo. Isso deixou existir um “excesso de significados” em torno da figura do pobre que era envolvido com “grandes imagens bíblicas [que] dinamizavam historicamente a representação do povo”. No entanto, na prática, o uso de ferramentas de análises marxistas na observação da realidade cria automaticamente uma associação entre a figura do “pobre” com a classe trabalhadora e a sua fragilidade das consequências das relações de exploração capitalista. Desta forma, a Igreja diante dessas injustiças tem como dever se colocar ao lado dos explorados.

O documento do Concílio Vaticano II (1961-1965) tinha como objetivo criar um catolicismo para o terceiro milênio, promovendo uma renovação da fé católica para o mundo moderno mudando a Igreja Católica não apenas não apenas do ponto de vista ritualístico, mas redefinindo a maneira como o católico deve se colocar dentro do mundo profano (PRANDI & SOUZA, 1997). Desta forma o concílio Vaticano buscou ser uma teve como principal foco o de recolocar a Igreja em o papel da fé católica dentro da sociedade, voltando sua atenção para problemas sociais e econômicos, em vez de preocupações em condenar heresias e em definir verdades de fé e de moral como em ecumênicos anteriores (WEIGEL, 2002). Com isso, o documento trata de questões sociais um aprofundamento de questões locais. No campo da Igreja romana, a escalada da miséria causada pela sociedade capitalista já era uma preocupação citada no documento, quando ele afirma que:

“Difunde-se progressivamente a sociedade de tipo industrial, levando algumas nações à opulência econômica e transformando radicalmente as concepções e as condições de vida social vigentes desde há séculos. Aumentam também a preferência e a busca da vida urbana, quer pelo aumento das cidades e do número de seus habitantes, quer pela

difusão do gênero de vida urbana entre os camponeses (Gaudium Et Spes. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a igreja no mundo de hoje. Paulinas, São Paulo, 2011, p.11)

Em outro ponto do Gaudium Et Spes, o texto aponta que Jesus Cristo, quando se encarnou em meio aos humanos, “quis levar a vida dos operários do seu tempo e da sua terra⁸”. Foi baseada nas novidades do Vaticano II e trazendo toda sua discussão de como a Igreja Latino Americana deveria conduzir os fiéis do continente rumo ao novo milênio, foi que ocorreu a II Conferência Episcopal Latino Americano (Celam), realizada na cidade de Medellín, na Colômbia, em 1968. Somada a isso está ainda à questão já em pauta de uma teologia voltada ao latino-americano, o que fez com que o documento episcopal resultante deste encontro de bispos trouxesse uma nova perspectiva ao evangelho, não apenas adaptando as orientações do Vaticano II para a realidade latino-americana, mas criando um novo caminho de experiência para o cristianismo católico.

O texto do documento é dividido em três grandes partes: Promoção Humana; Evangelização e Crescimento na Fé; e A Igreja Visível e Suas Estruturas. Todas essas partes estavam subdivididas em outras partes menores, analisando ponto a ponto a questão do continente, criando assim uma nova aplicação do cristianismo para o contexto continental. No ponto em que aborda o tema da Justiça, o documento chama atenção para a “miséria que marginaliza grandes grupos humanos⁹”, pois a vontade divina é a de “libertar todos os homens, de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra, a injustiça e o ódio que têm sua origem no egoísmo humano¹⁰”. O texto litúrgico toma ares ainda mais politizados nas Orientações da Mudança Social, o documento incentiva a organização profissional como forma de camponeses e operários afirmando que as “organizações sindicais deverão lutar com todos os meios ao seu alcance”, pois sem a união dos trabalhadores a “América Latina Não conseguirá livrar-se do neocolonialismo a que está submetida¹¹”, seja no campo político, econômico ou social.

O que era um diagnóstico sobre os problemas enfrentados pela sociedade capitalista no Vaticano II, em Medellín passa a ser uma orientação para a mudança dessa realidade. No entanto, apesar do apoio à luta dos trabalhadores, é preciso ficar atento a partes do documento que deixam claro que a Igreja da América Latina – pelo menos neste documento – não apoia a

⁸ Gaudium Et Spes. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a igreja no mundo de hoje. Paulinas, São Paulo, 2011, p.42.

⁹ Conclusões de Conferência de Medellín, 1968: trinta anos depois Medellín ainda é atual? Editora Paulinas, São Paulo, 2010. p.45

¹⁰ Idem. Ibidem. p.46

¹¹ Idem. Ibidem. p.52-53

luta de classes marxista. Assim como o Vaticano II, as conclusões de Medellín se mantêm crítica ao capitalismo e ao comunismo:

“O sistema liberal capitalista e a tentação do sistema marxista pareceriam esgotar em nosso continente as possibilidades de transformar as estruturas econômicas. Ambos os sistemas atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem como pressuposto a primazia do capital, seu poder e sua utilização discriminatória em função do lucro. O outro, embora ideologicamente defenda o humanismo, vislumbra melhor ao homem coletivo, e na prática se transforma numa concentração totalitária do poder do Estado. Devemos denunciar que a América Latina se encontra fechada entre essas duas opções e permanece dependente dos centros de poder que canalizam sua economia” (Conclusões de Conferência de Medellín, 1968: trinta anos depois Medellín ainda é atual? Paulinas, São Paulo, 2010. p.51).

Embora advirta para os perigos de um totalitarismo advindo do socialismo em sua face real, o Celam de Medellín faz uso de instrumental marxista em sua análise quando reconhece que o continente está repartido em classes sociais distintas e que a distribuição de renda e oportunidades se faz de forma desigual e injusta, relacionando a falta de paz vivida pelos latino-americanos com o subdesenvolvimento econômico devido a uma dependência de um centro de poder econômico, que faz da América Latina uma periferia. Esse neocolonialismo traz tensões entre as classes e contribuem para a marginalização de parte da sociedade em todas suas estruturas, seja cultural, racial, político-econômica, ou mesmo religiosa¹².

A influência da religião na América Latina fez com que os acontecimentos do catolicismo se tornassem fundamentais para compreender o panorama político e ideológico daquele período no continente (ZANATTA, 2017 p.187). A explicação libertadora da realidade feita em um documento da Igreja fez com que os bispos ligados a TdL responsáveis pela criação da interpretação sofressem represálias da cúpula da Igreja, em Roma, que classificou o posicionamento teológico de materialista e marxista. Mesmo com essa negativa de Roma, boa parte do clero da Igreja das Américas levou às últimas consequências a sua nova vertente religiosa. Inúmeros sacerdotes passaram a ser militantes socialmente e os leigos passaram a se tornar o principal foco multiplicador da nova teologia (CATÃO, 1986). Uma perseguição já era sentida em 1968, sendo confirmada nos anos seguintes. O próprio Documento de Medellín já previa que com a tomada de consciência dos setores oprimidos da sociedade as formas de opressão dos grupos dominantes se manifestariam através da insensibilidade para com os marginalizados, pois seria “muito fácil para eles encontrar aparentes justificativas ideológicas (por exemplo, o anticomunismo) ou práticas (conservação da lei e ‘da ordem’) para contestar esse procedimento¹³”.

¹² Idem. Ibidem. p.59

¹³ Idem. Ibidem. p.61

Apesar do estranhamento de Roma, a nova vertente teológica foi possível devido às novas possibilidades de interpretação bíblica concedidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), que modificou a forma de atuação da Igreja. A liberdade dada aos teólogos e as missas agora celebradas na língua nativa aproximava o discurso das celebrações para o cotidiano da população, ou seja, o povo poderia compreender toda a mensagem. Mudanças no ritual litúrgico também foram importantes, assim como dar mais autonomia para os fiéis leigos na condução das ações pastorais, até então exclusividade do clero. Com essas inovações foi possível elaborar uma nova doutrina que oferecesse uma resposta aos problemas sociais enfrentados pelos moradores do continente. Essa busca se iniciava com uma crítica à teologia tradicional europeia. Nela, segundo os religiosos latino-americanos, os pobres deveriam aceitar sua condição tal como foi permitida por Deus, aceitando o seu sofrimento momentâneo na terra a espera de um lugar no paraíso. Porém o novo pensamento visava superar a dominação, a alienação dessa sociedade e pretendia instaurar uma revolução para um mundo de justiça e paz, sendo o fiel cristão o agente revolucionário dessa virada (CATÃO, 1986).

A partir de Medellín, a nova teologia começou a despertar e estimular inovações por todo o continente. Entre os principais expoentes do novo pensamento religioso da América Latina estão o peruano Gustavo Gutiérrez e o brasileiro Leonardo Boff. Ambos, através de inúmeras publicações, começaram a discutir, defender e propagar o pensamento da Teologia da Libertação (MAINWARING, 2004). Desta forma, os teólogos da Libertação se propuseram a conscientizar as classes populares para que elas pudessem tomar consciência das injustiças sociais que estavam sofrendo e as conduzir para a libertação das amarras sociais que as aprisionavam (ZANATTA, 2017).

Boff (1980) afirma que as ditaduras militares que se espalhavam em diversos países eram o cativeiro da América Latina, assim como a escravidão no Antigo Egito foi o cativeiro para os Hebreus. A libertação dos Hebreus do Egito não era uma necessidade puramente religiosa, mas sim uma necessidade social, cultural e política daquele povo. A figura de Moisés, além de líder religioso, era antes de tudo um líder político de um povo oprimido que buscava sua libertação da escravidão. Na América Latina, como agravante, Boff questiona o fato de como um continente predominante católico pôde ser tão excludente e opressor, faltando o europeu com alteridade e amor ao próximo para com o indígena. Em sua crítica à Teologia Tradicional, o teólogo afirma que esta foi *transculturalizada* para legitimar a opressão e que a tarefa da nova teologia era a de gerar uma práxis libertadora que ajude na construção de um *novo homem*. “A fé cristã visa diretamente a libertação derradeira e a

liberdade dos filhos de Deus no Reino, mas inclui as libertações históricas como forma de antecipação e concretização da libertação última, só possível no termo da história em Deus” (BOFF, 1981. p.24)

Mesmo enfrentando oposição de grupos conservadores dentro e fora do continente, que achavam que o intuito de agir socialmente da TdL era mais uma ação política que religiosa, boa parte dos membros da Igreja latino-americana optava pelo tema da *Libertação*, afirmando que não era hora de abandonar a palavra, mas era necessário partir para a ação. Uma ação transformadora que fosse capaz de modificar a realidade de miséria e opressão da continente e, para isso, a Igreja latino-americana “deixou de lado aquela atitude de otimismo – um tanto ingênuo – perante o mundo, típico da Europa da década de 1960, no auge de sua prosperidade capitalista do pós-guerra” (MATOS, 2010. p.183). Impulsionados pelas novas orientações de Medellín e do Vaticano II, segmentos da Igreja Católica em toda a América Latina passaram a trabalhar com a nova metodologia da Teologia da Libertação. Desde o fim dos anos 1960 muitos padres começaram a se posicionar firmemente em seus sermões contra os problemas econômicos e sociais que estavam atingindo a população e contra as ditaduras militares que haviam tomado o poder em diversos países, fazendo oposição aos governos militares junto à comunidade para conscientizar os fiéis de seus desmandos. Estes clérigos foram perseguidos pelas forças de repressão, presos, torturados e até mortos (CAMILO, 2011).

Dentre as vítimas desse conflito no clero entre progressistas e conservadores levou alguns religiosos à morte. Como o assassinato de Camilo Torres, executado em 1966 na Colômbia (ZANATTA, 2017 p.189). Em março de 1980 os atritos no clero levou a morte de monsenhor Óscar Romero, em San Salvador, que acabou gerando uma onda de violência em toda a América Central. Outro caso que chama atenção foi o que ocorreu na Nicarágua, onde a Igreja contribuiu para a queda da família Somoza, e tendo três sacerdotes como ministro no governo sandinista. Isso demonstra como a releitura libertadora do Vaticano II “encontrou terreno fértil nas condições sociais da América Central” (ZANATTA, 2017 p, 236). Para além dos militares, os teólogos enfrentavam oposição dentro da Igreja em questões de cunho litúrgico. Religiosos que não aderiram de pronto à TdL – tanto em Roma quanto na América Latina – viam que a opção pelos pobres forjada como centro da teologia libertadora poderia criar um problema dogmático, que seria o de deslocar o lugar da sacralidade da pessoa de Cristo para a pessoa do pobre, criando um problema de referencial onde a Caridade – amor entre os homens – seria mais importante que a *Ágape* – amor incondicional de Deus pela humanidade (CAMILO, 2011). Este foi o caso de muitos padres que estiveram próximos da

Pastoral de Juventude (PJ) na Arquidiocese de Niterói entre os anos 1970 e 1980. A não aceitação da nova metodologia não implica obrigatoriamente um conservadorismo político, mas talvez uma questão simplesmente religiosa. Isso pode explicar como muitos padres não adeptos da TdL eram simpáticos a ação social dos jovens, os deixando assumir o papel de protagonistas como leigo¹⁴, novidade oriunda do Vaticano II, embora tivesse ressalvas com algumas questões mais políticas.

Scott Mainwaring (2004), ao abordar a Esquerda Católica Brasileira, afirma que, apesar da possível ambiguidade na referência religiosa e de estar sempre sendo acusada de marxista pelo clero conservador e tradicionalista, a juventude de militantes católicos de esquerda não reduziu a fé a uma mera ação política, “nem colocaram Marx à frente de Cristo”, mas pregavam um mundo mais justo para todos e exigiam “uma mudança social radical” (MAINWARING, 2004. p.94). Fato é que, desde 1959 com a Revolução Cubana, muitos jovens católicos abandonaram a Democracia Cristã de cunho reformista e passaram a atuar de forma mais revolucionária, não necessariamente marxista, mas antidogmática. Por outro lado, muitos jovens assumiram postos em guerrilhas, chegando a formar o grupo “Cristãos para o Socialismo” (DUSSEL, 1999, p54).

De acordo com Zanatta (2017) de fato a América Latina viveu um ciclo revolucionário entre a revolução cubana de 1959 e o início dos conflitos na Nicarágua sandinista de 1979. Neste período eclodiram diversos movimentos que pregavam uma revolução socialista nos mais diversos países do continente. Trata-se de uma extensa e poderosa onda de convulsões políticas praticadas por guerrilhas inspiradas na experiência cubana e protagonizadas por estudantes, trabalhadores urbanos e camponeses sem terra. Os seguidores do modelo cubano acreditavam que a motivação ideológica de um núcleo decidido seria o suficiente para desencadear o “incêndio revolucionário”. Porém, elas fracassaram em diversos países inclusive na Bolívia, onde a guerrilha contou com a participação do líder cubano Ernesto “Che” Guevara, que foi morto naquele país em 1967 (ZANATTA, 2017 p.174). No Brasil, as lutas da esquerda revolucionárias que ocorreram após o golpe militar também ambições socialistas. Contudo naquele momento a luta não era para restaurar uma democracia no país aos moldes do que o país vivenciava antes de 1964, mas sim uma revolução para a construção radical de futuro onde o próprio conceito de democracia era diferente (ROLLEMBERG, 2007).

¹⁴ Este tipo de narrativa pode ser encontrado no depoimento de diversos jovens da PJ de São Gonçalo em relação a padres como Joso e Alcestes, que não eram libertadores, mas “simpatizantes” – nas palavras dos próprios depoentes – das suas ações nos grupos de base. A relação entre estes padres com o trabalho pastoral será melhor explicado nos capítulos seguintes.

Do mesmo modo que não se pode afirmar que todo o clero latino-americano tenha se tornado progressista e para além da assimetria apontada por Valério (2012), Zanatta (2017) chama a atenção para o fato de que esse engajamento ocorreu em diversos níveis de diferentes de aceitação e entendimento. Segundo o historiador “nem todos concebiam a renovação do mesmo modo, havendo alguns mais radicais e outros mais moderados, mais políticos uns e mais espiritualistas outros”, existindo assim padres reformistas e revolucionários. A proximidade entre a Libertação e o Marxismo trouxe problemas aos adeptos da nova teologia, pois apesar de atacar o capitalismo em seu consumismo desenfreado, o documento do Concílio Vaticano II também se manteve contra o comunismo, pelo caráter ditatorial que o regime havia assumido nas tentativas de implantação na União Soviética, na Europa, e mesmo em Cuba. Um dos possíveis motivos pelo qual a Igreja na América Latina ter se posicionado mais à esquerda pode ser explicado pelo fato de que os ditadores, generais e déspotas do continente eram militares apoiados pelos Estados Unidos, que estavam voltados para as ideias capitalistas no período da Guerra Fria, sendo as ideias socialistas mais próximas da libertação que se buscava (ZANATTA, 2017). Para esse grupo de religiosos, a diferença entre o mundo perfeito defendido por Cristo e por Marx estava apenas na concepção dos meios, os fins seriam os mesmos. Este foi outro ponto que aproximou muitos padres com a esquerda política, pois se os dois assumidamente possuíam um mesmo objetivo, deveriam atuar politicamente juntos (CAMILO, 2011).

Para entender as aproximações entre o catolicismo e o marxismo, Michael Löwy utiliza um conceito do pensamento do sociólogo alemão Max Weber: a Afinidade Eletiva. Em *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber (2015) mostra como a nova mentalidade trazida pela Reforma Protestante foi um dos pilares do surgimento do capitalismo, principalmente em sua vertente calvinista. O alemão, em seu estudo, procura os pontos em comum entre o novo pensamento religioso e os objetivos materiais dos burgueses que convergiram em uma direção comum. Löwy (1991) faz o mesmo entre o marxismo e a TdL afirmando que, apesar dos pontos em comum, muitos teólogos da Libertação rejeitavam diversos preceitos elaborados por Karl Marx. Além disso, como a ética protestante foi a *ethos* responsável pelo surgimento do capitalismo, isso ainda pode demonstrar, indiretamente, que a *ethos* católica teria certa resistência ao capitalismo. Do mesmo modo que a teologia protestante calvinista justificou o capitalismo liberal (WEBER, 2015) e a teologia católica medieval justificou o feudalismo, para Silva Gotay, a Teologia da Libertação criou as bases que justificavam o modo de produção socialista apontando para tal justificativa as relações que Valério (2012) chamou de pares assimétricos entre *opressores e oprimidos*.

No século XIX a religião institucionalizada fora chamada de “ópio do povo” por Karl Marx, por, segundo ele, colaborar com os mecanismos de dominação social da classe dominante e fortalecer o modelo de sociedade capitalista, tornando o fiel religioso um domesticado. A sociedade fica assim a distante de uma possível revolução social ao aceitar a exploração sem reivindicar transformações econômicas e políticas a espera da redenção transcendental. Entendida desta forma, a religião legitima um instrumento de conservação da ordem, cumprindo uma função de conservação da ordem social para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p32).

Todavia a relação da Igreja com a política na América Latina se dava naquele momento em um contexto diferente. Além da proximidade entre católicos e marxistas se tornar evidente no discurso dos padres que aderiram à TdL, com críticas ao capitalismo, havia também os que faziam críticas à própria Igreja Católica tendo como ponto de vista a utopia socialista. Segundo esses teólogos, não era apenas a teologia romana tradicional que não deveria ser aplicada na América Latina, eles iam além e defendiam que a Igreja, tal como ela é, não era pretendida por Cristo. Este posicionamento era embasado na reforma feita pelo imperador Constantino, no século IV, que deu à instituição suas características atuais. O tipo ideal de Igreja se assemelharia com a Igreja Primitiva, descrita na Bíblia no livro de Atos dos Apóstolos. Nesta primeira igreja, o povo era constituído como uma Comunidade Cristã igualitária aos moldes da *sociedade comunista*. A proposta não era pioneira, pois o que faziam era muito semelhante às ideias de Karl Barth, teólogo protestante alemão que montou seu pensamento logo após a Primeira Guerra Mundial, sendo o primeiro formular ligações entre o cristianismo e o marxismo através de sua *Teologia Dialética* (CAMILO, 2011).

Apesar de justificar o socialismo para alguns, fazendo com que parte dos adeptos da TdL tenham uma tendência a militância socialista marxista, Valério (2012) aponta que a Teologia da Libertação jamais perdeu o seu foco nos desafios específicos de sua identidade cristã. Do mesmo modo os que se colocavam contra a nova teologia não devem ser colocados como conservadores ligados ao capitalismo liberal, pois, apesar da luta contra o comunismo real, muitas das justificativas contrárias à Libertação puramente teológicas. Isso fica evidenciado em alguns argumentos da cúria romana que caminham no sentido de evidenciar que as relações humanas como centro do argumento teológico o que segundo retiraria a figura central de Jesus Cristo do foco das celebrações religiosas¹⁵. Porém, como teologia, Hoornaert (1990) aponta que foi a única capaz de fazer um diálogo ecumênico entre as três maiores

¹⁵ Libertatis Nuntius. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Roma, 1984.

vertentes da cristandade: a católica, a ortodoxa e a protestante. A alteridade no entendimento do *outro* desenvolvido na Filosofia da Libertação cria a possibilidade de várias formas de cristianismo sem que exista um correto e outro errado, mas apenas modos diferentes que podem coexistir entre si. A salvação espiritual de um não remete imediatamente a condenação do diferente. Com essa perspectiva, Hoornaert (1990) afirma que a TdL é próxima do profetismo judaico ao não tratar o judaísmo como uma religião “superada” devido uma “falha cometida” ao rejeitar o Messias e condená-lo. Utilizando uma chave de interpretação de J.H. Newman, que afirma que história do cristianismo tem duas correntes distintas: a do episcopal, que se manifesta através da hierarquia eclesial; e a profética, que se manifesta através da ação do Espírito Santo. O autor classifica a Teologia da Libertação como pertencente a vertente profética, em uma posição de diálogo não apenas com todas as vertentes do mundo cristão, mas no sentido mais ecumênico e capaz do diálogo com outras religiões.

A posição de Valério (2012) frente às questões que considera “assimétricas” vai de encontro ao que chamou de “radicalização” o Papa Paulo VI. Em discurso feito em 7 de janeiro de 1970, ele criticou os católicos “liberais” e “conservadores”. De acordo com o pontífice, os liberais seriam aqueles que queriam mudanças radicais dentro da Igreja e os conservadores os que não aceitam nenhuma das mudanças promovidas pelo Vaticano II. O caminho correto dos fiéis seria “obedecer à autoridade responsável dos pastores da Igreja¹⁶”. O que ambos apresentam em comum é a ideia de que, oficialmente, a Igreja só não era totalmente fechada à ideia de novas possibilidades teológicas, mas também não era a favor de nenhuma mudança mais radical dentro da instituição. Há um meio termo que tenta ser buscado tanto por Valério quanto por Paulo VI que derruba a oposição bipolar, muito embora este dualismo seja percebido por diversos pensadores e adeptos da TdL.

Roma abandona uma possível busca pelo meio termo a partir da eleição de João Paulo II como novo papa, em 1978, que representou uma guinada conservadora na Igreja em geral e o posicionamento “assimétrico” pendeu para o lado conservador. O novo papa iniciou seu pontificado elegendo e combatendo três inimigos: o comunismo; a Teologia Liberal, na Europa; e a Teologia da Libertação latino-americana. Sua primeira viagem oficial como novo pontífice foi para a cidade de Puebla, no México, para acompanhar, e também intervir, na III Conferência Episcopal Latino Americana, que se daria no ano de 1979. A III Conferência estava marcada originalmente para 1978, mas, com a morte de João Paulo I, a conferência foi adiada para o ano seguinte. Ali se deu o primeiro grande embate entre progressistas e

¹⁶ Jornal do Brasil, 8 de janeiro de 1970.

conservadores do clero latino-americano, pois as eleições para a direção da Celam ocorreriam em março de 1979 e a ala progressista tinha grandes chances de vencer e comandar a conferência. Assim, com uma intervenção direta de João Paulo II, a Celam de Puebla aconteceu ainda em janeiro daquele ano, evitando a eleição de uma nova direção. Outras medidas foram tomadas para evitar maior participação da ala progressista do clero, como a proibição de que os bispos fossem assessorados por padres durante os debates. Porém, apesar de todas as intervenções, foi ressaltada no Documento de Puebla, novamente, a opção pelos pobres (BRITO, 2010).

Enquanto a Celam de Medellín “fundou” a Teologia da Libertação, Puebla constituiu uma visão de Igreja para a América Latina que estava calcada na luta contra as injustiças sociais. Se em Medellín o objetivo era conscientizar o povo como parte da necessidade da transformação e que a Igreja iria apoiar esta luta, em Puebla, a própria Igreja fazia parte da luta por uma sociedade mais justa (CATÃO, 1986). Medellín representou uma novidade para a Igreja da América Latina, com a produção de um documento que serviu de voz a um pensamento que vinha sendo desenvolvido no continente e que nele se viu expressada como Teologia da Libertação. Contudo, foi em Puebla que se deu o primeiro grande embate entre os defensores e opositores desta corrente de pensamento, tendo os conservadores o apoio de Roma na figura do novo papa. A aparente vitória dos progressistas na produção do documento fez a ala conservadora aumentar os ataques contra esses teólogos, incitando uma reação por parte do Vaticano. Isso resultou na expulsão e cassação de diversos sacerdotes com a repressão ao clero progressista ao longo da década de 1980. A experiência da Nicarágua, onde parte da Igreja se envolveu nas lutas socialistas, e o discurso *neoliberal* que colocava tudo que não fosse pertencente a este ponto de vista como “comunismo” alimentaram a ofensiva do Vaticano contra a Teologia da Libertação (BRITO, 2010).

O documento mais enfático foi publicado pela Congregação para a Doutrina da Fé, conhecido como “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, em 1984. Em suas linhas o documento é ambíguo, pois não condena de pronto a Teologia da Libertação e defende o compromisso com os pobres, afirmando que “a advertência não deve, de modo algum, ser interpretada como uma desaprovação de todos aqueles que querem responder generosamente e com autêntico espírito evangélico à ‘opção preferencial pelos pobres’”. No entanto o documento faz ressalvas do que chama de “releitura marxista” e da influência de

ideologias políticas dentro da religião católica, advertindo que o marxismo não seria capaz de entender a realidade latino-americana¹⁷.

“Aplicados à realidade econômica, social e política de hoje, certos esquemas de interpretação tomados de correntes do pensamento marxista podem apresentar, à primeira vista, alguma verossimilhança na medida em que a situação de alguns países oferece analogias com aquilo que Marx descreveu e interpretou, em meados do século passado. Tomando por base estas analogias, operam-se simplificações que, abstraindo de fatores essenciais específicos, impedem, de fato, uma análise verdadeiramente rigorosa das causas da miséria, mantêm as confusões¹⁸”.

O objetivo seria uma “correção” de alguns exageros de parte de seus representantes, sacerdotes e leigos, mais tendentes à política que a prática religiosa. Dussel (1999) diz que o documento não foi o primeiro a tentar contestar e tentar impedir o desenvolvimento da Teologia da Libertação, mas o primeiro a apresentá-la no plural, o que segundo ele é um equívoco. Investidas anteriores tentaram barrar a TdL usando instrumentos do próprio continente, como a CNBB, no Brasil, porém estes órgãos locais tinham todos, de certa forma, pessoas ligadas a nova vertente teológica em seus quadros, o que obrigou o Vaticano a criar uma *instrução* que viesse de cima. Juan Luís Segundo, ao analisar a “Instrução” criou uma “Resposta ao Cardeal Ratzinger”, nesta análise ele afirma que o documento de Roma não foi capaz de demonstrar com provas contundentes que a Teologia da Libertação fosse um “grave desvio da fé cristã”, justamente por fazer uso de marxistas não dogmáticos em suas interpretações (DUSSEL, 1999). Essas múltiplas correntes do pensamento marxista são apontadas no documento da Congregação para a Doutrina da Fé e, entre esses “marxistas não dogmáticos”, podemos entender até mesmo o próprio Enrique Dussel que, apesar de criar sua própria filosofia aos moldes hegelianos, não consegue fugir de certo instrumental marxista em suas formulações.

A “Instrução” da Congregação para a Doutrina da Fé serviu de jurisprudência para condenar e perseguir vários expoentes da Teologia da Libertação, como Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff. Em 1985 Boff foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso”, perdendo suas funções na Igreja Católica. O motivo foi um de seus livros: *Igreja Carisma e Poder*, lançado em 1981. Na obra Boff (1981) faz uma análise do envolvimento da Igreja com a sociedade e o seu papel como sinal do “Reino de Deus” e qual seria a correta articulação entre Reino-Mundo-Igreja. A partir do Vaticano II surge o modelo de Igreja como “sacramento de

¹⁷ Os pensadores da América Latina concordariam com a afirmação de que o marxismo não serve como ferramenta de interpretação para o continente, pois isso se buscava criar filosofias que pudessem ser esta ferramenta, como a Filosofia da Libertação.

¹⁸ *Libertatis Nuntius*. Roma, 1984.

salvação universal”, com um discurso mais crítico e articulado com setores da sociedade, que denunciam os abusos do capitalismo. Todavia na América Latina esse modelo de Igreja deveria emerge dos pobres fazendo a passagem do religioso para o político, se tornando os pobres nos agentes históricos de mudança e as CEBs o lugar de exercício da democracia. As críticas feitas por Boff à estrutura de poder da Igreja oficial que não ajudavam a desfazer as injustiças sociais o levaram a sofrer o processo que terminou com sua saída da Igreja Católica (FRANCO DA SILVA, 2006).

1.3 A Teologia da Libertação no Brasil

No Brasil a Teologia da Libertação não se resumiu ao caso de Leonardo Boff, mas teve uma forte influência em boa parte do clero brasileiro entusiasmando muitos padres da “religião oficial” da nação. O catolicismo brasileiro naquele momento enfrentava uma *crise interna* com a falta de padres e o crescimento de igrejas protestantes, como ocorria em outros países da América Latina. Ao longo da História, a Igreja sempre conseguiu manter boas relações com o Estado Brasileiro, principalmente durante os primeiros anos dos jesuítas no Brasil, ainda no período colonial, e no primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945). Contudo, o quadro começaria a mudar com o fim do Governo Juscelino Kubitschek (1956-1960). A eleição de Jânio Quadros criou uma tensão nas elites brasileiras, que o acusavam de comunista. Com a sua renúncia, em agosto de 1961, os militares colocam como condição para aceitar a posse do vice-presidente João Goulart, o Jango, que fosse aprovado o regime parlamentarista. Porém, em 1963, o presidencialismo retorna através de um plebiscito. As propostas de Jango, principalmente a Reforma Agrária, não eram bem aceitas pelas elites brasileiras que se articulam para o Golpe Militar, em 31 de março de 1964 (MAINWARING, 2004; MATOS, 2011).

Membro da Congregação dos Fráteres de Nossa Senhora Mãe da Misericórdia, Henrique Cristiano José Matos fez um trabalho de pesquisa histórica da Igreja Católica no Brasil, fazendo um apanhado desde o período colonial até o jubileu dos 500 anos. No terceiro e último livro da obra, chamado de Tomo III, ele aborda o período republicano. Como clérigo e escrevendo a partir do ponto de vista da Igreja, é interessante perceber a forma como aborda a “Revolução” de 1964 (entre aspas no original) e a postura que a Igreja tem frente a essa questão. Segundo a obra, a Igreja – pelo menos em sua postura oficial através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – teria sido “surpreendida” por movimentos como “A Marcha da Família com Deus pela Liberdade”. Contudo, pouco mais de três meses após o

golpe militar, um comunicado oficial divulgado pela CNBB saudava aos militares e os agradecia por terem afastado o país do perigo de uma “revolução comunista”. Tornado público em 2 de junho daquele ano, o documento da Igreja afirmava que:

“Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra. [...] De uma a outra extremidade da pátria, transborda nos corações o mesmo sentimento de gratidão a Deus pelo êxito incruento de uma revolução armada. Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação”. (Declarações da CNBB sobre a situação nacional. IN Reb 24 (1964), n. 2, pp. 491-493. Apud. Matos, 2011. p.171).

A década de 1960 pode ser dividida em duas partes, em antes e depois do golpe de 1964. No início da década a sociedade brasileira estava extremamente polarizada. O governo João Goulart iniciado em 1961 trazia consigo um forte apelo popular, porém as forças opositoras também estavam bastante mobilizadas do outro lado, criando assim dois projetos distintos para o futuro do país. Do lado dos simpatizantes de Jango estavam movimentos sociais e os apoiadores de reformas sociais e econômicas de impacto dentro da sociedade brasileira, do outro lado os que apoiavam um desenvolvimento econômico mais conservador. Grupos católicos seguindo ora uma ora outra orientação estavam divididos entre os dois lados (DELGADO & PASSOS, 2007). As duas orientações, a tradicionalista e humanista conviviam na igreja brasileira no momento do golpe com certa igualdade. Por conta disso, mesmo após a saudação aos militares a mesma CNBB que deu apoio, ainda naquele mesmo ano, algumas ressalvas ao movimento militar, afirmando que para realmente mudar a questão política do país era necessário não apenas a perseguição ao perigo do comunismo, mas era preciso que se extinguissem as injustiças sociais e também os abusos do capitalismo liberal (SANTOS, 2009).

Nesse processo, os grupos católicos foram assumindo um novo lugar dentro da sociedade brasileira se colocando em uma nova direção frente à antiga imagem tradicionalista da instituição, com o objetivo de buscar caminhos que pudessem sintonizar com os desafios da realidade nacional em defesa dos direitos humanos e sociais. Uma das primeiras e mais contundentes vozes a contestar o regime foi Dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda empossado duas semanas após o golpe e que defendia abertamente que só uma ampla Reforma Agrária poderia retirar milhões de brasileiros das condições subumanas em que viviam. O confronto entre Dom Hélder e os militares pode ser considerado um dos marcos

iniciais do rompimento da Igreja com o Estado brasileiro. Este fato começa a dar mais independência ao clero, que começa a ver o autoritarismo e a violência dos militares como algo incompatível com a “verdade do evangelho”. Desta forma surge uma solidariedade maior entre os bispos no Brasil e, com isso, um sentimento de mudança na visão missionária da Igreja no país (MATOS, 2011).

Apesar de a nova visão missionária nascente com o Vaticano II estar sendo abraçada por alguns sacerdotes, tidos como parte de uma ala mais progressista do clero brasileiro que irá se ligar a TdL dentro de alguns anos, Mainwaring (2004) aponta que a CNBB ainda apresentava uma visão teológica conservadora em relação à postura adotada por outros círculos latino-americanos. Como autoridade máxima da Igreja no Brasil, sua visão política oficial acabava influenciando, direta ou indiretamente, a visão política dos fiéis católicos. Entre os anos de 1964 e 1968, os documentos da igreja brasileira eram críticas abstratas e, embora atacassem a injustiça do capitalismo e a opressão, “nada diziam sobre o governo militar, sobre a repressão ou sobre o modelo econômico”. (MAINWARING, 2004. p.104). O quadro mudaria a partir do Ato Institucional nº 5 (AI5), de 1968, que agravou a condição dos cidadãos e deixou o país ainda com menos liberdade de pensamento, preso às regras de um regime ainda mais autoritário. O AI5 acabou incentivando que mais padres comesçassem a se colocar contra a ditadura e com vontade de fazer algo para mudar a realidade de seus rebanhos. Todavia, o endurecimento do regime perseguia e fazia de prisioneiros os padres que se voltavam abertamente contra a ditadura.

O ano de 1968 traz, coincidentemente, o decreto do AI5 e a publicação do Documento de Medellín. Se a Igreja Brasileira, através da CNBB, queria uma nova visão missionária para guiar sua ação pastoral, essa nova visão estava presente no documento de Medellín: a Teologia da Libertação. Nesse processo de renovação de sua postura o clero brasileiro não sofreu ataques apenas por parte dos militares, pois dentro da Igreja essa mudança de atitude não era bem vista por religiosos mais conservadores. Alguns bispos que atuavam em uma instituição denominada *Coetus Internationalis Patrum*, que teve forte atuação no concílio Vaticano II, chegou a chamar a nova visão teológica de anticristã. Apesar dos ataques, a ala progressista da Igreja Brasileira se saiu fortalecida e a Celam de 1968 influenciou diretamente as decisões que seriam tomadas a partir de então pela CNBB quanto a suas opções pastorais com a finalidade de “tornar o Evangelho boa notícia de vida para todos, especialmente para os pequenos, pobres, marginalizados e excluídos” (MATOS, 2011. p.187).

Um expoente da Teologia da Libertação no Brasil neste momento foi o espanhol Dom Pedro Casaldáliga, que foi nomeado bispo de São Félix do Araguaia, Mato Grosso. Sua

primeira carta pastoral foi intitulada *Uma Igreja na Amazônia em Luta contra o Latifúndio e a Marginalização Social*. Nela ele denunciava nominalmente uma empresa que incendiou inúmeras casas na região, chegando a assassinar um padre que lutava pelos direitos dos que foram desapropriados de suas posses. O texto ainda trazia denúncias sobre as péssimas condições de serviços básicos para os cidadãos, se posicionando claramente ao lado dos *oprimidos* (MAINWARING, 2004). Casaldáliga sofreu represálias, assim como tudo que era contra o regime, pois os generais perseguiram os religiosos envolvidos na luta por justiça social e que denunciavam a realidade vivida pela população. Principalmente quando denunciavam não apenas os problemas sociais, mais repressão e a perseguição que sofriam pelos militares. Porém, em vez de se calarem, isso apenas faziam com que esses sacerdotes ficassem ainda mais determinados em continuar o combate àquela situação que acreditavam ser inaceitável (CAMILO, 2011). Além da repressão dos militares havia os embates com a cúpula conservadora da Igreja – seja na Europa ou mesmo na América – com a qual os clérigos libertadores do Brasil mediam forças. No meio do embate estava a CNBB, que oficialmente se declara em neutralidade em relação aos militares. Em documentos, às vezes se posicionava contra alguns aspectos da ditadura militar ao mesmo tempo em que dava autonomia aos membros do clero que aderiram à Teologia da Libertação, apesar do enorme esforço do Vaticano em combater a nova teologia e em anunciar essas ideias como religiosamente subversivas.

Apesar da aparente neutralidade da CNBB proferida de forma oficial, ela não se cumpria na prática. Através das Campanhas da Fraternidade (CFs), instrumento oficial da CNBB, foi que se desenvolveu um dos mais importantes pontos de divulgação das ideias da TdL. Trata-se de uma campanha realizada anualmente no período da Quaresma (entre o carnaval e a Páscoa) que tem o objetivo de despertar nos fiéis a consciência dos problemas enfrentados pela sociedade brasileira e aponta para uma solução. Esses documentos não eram cartas de posicionamento oficial, mas eram cânticos e orientações para círculos bíblicos com forte apelo de transformação social e que atingiam toda a comunidade da Igreja e o tema da Libertação, em suas mais diversas formas, que estavam presentes nesses documentos. O principal ponto de divulgação das orientações contidas nas Campanhas da Fraternidade (CFs) se dava através das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). De acordo com Matos (2011) as CEBs são organizações cristãs que buscam na vida religiosa a compreensão dos problemas sociais que estão à sua volta, fazendo uma análise crítica da realidade da nação e da política local. Mesmo após a reabertura política, em 1985, muitas dessas CEBs sobreviveram apesar do aparente “esfriamento” da Teologia da Libertação. Uma dessas CEBs é o ponto central

deste trabalho: a Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, que surgiu a partir de uma ação social impulsionada pela CF de 1981, que tinha como tema “*Saúde e Fraternidade: Saúde para todos*¹⁹”.

Em 1979, com a eleição do papa João Paulo II, a perseguição a Teologia da Libertação parece ganhar novo folego. O novo papa “declarou guerra” contra a TdL e, vindo ao Brasil em 1980, fez um discurso direcionado aos padres de Fortaleza dizendo que a Igreja não poderia estar subordinada a ideologias e partidarismos políticos. Ainda em 1980, uma carta de João Paulo II destinada ao clero brasileiro mostra a sua preocupação com a transcendência e não com a vida prática:

“A igreja perderia sua identidade mais profunda [...] se sua legítima atenção às questões sociais a distraísse daquela missão essencialmente religiosa que não é primordialmente a construção de um mundo material perfeito, mas a edificação do Reino que começa aqui para manifestar-se plenamente na Parusia. Muitas outras instâncias têm o objetivo, o dever e a capacidade de velar pelo bem-estar das pessoas, pelo equilíbrio social, pela promoção da justiça”. (Carta do Papa aos bispos brasileiros. In Sedoc 13 (1981), n 139, pp.808-809. Apud: Matos, 2011. p.233-234).

O discurso do papa fazia alusão direta ao surgimento de partidos de esquerda naquele momento de reabertura política da ditadura militar em que movimentos religiosos estavam entre os grupos sociais que atuavam nas bases partidárias. Nos anos 1980, a militância católica progressista acabou se configurando em um novo sujeito político na busca por direitos a partir de uma prática social. A falta de representação de seus interesses fez com que esses atores sociais optassem em partir para a atuação política, por não encontrar alguém que pudessem atender aos seus anseios, desejos e necessidades. A necessidade da luta por melhores condições sociais fez com que essas pessoas adquirissem uma consciência que os motivassem a luta por melhorias nas condições materiais (SADER, 2001). Com isso, termos que foram herdados de movimentos religiosos ligados à Teologia da Libertação (TdL), como “caminhada”, “jornada”, “núcleo” ou “grupo de base” fazem parte do cotidiano de partidos, movimentos sociais e sindicais de centro-esquerda surgidos no processo de reabertura política brasileira após a Ditadura Civil-Militar (1964-1985).

A relação entre setores da Igreja Católica com o movimento operário tem início com a Pastoral Operária (PO) e a Juventude Operária Católica (JOC) que atuavam juntamente com os sindicalistas do ABC ou da Oposição Sindical na cidade de São Paulo, que foi a impulsionadora de um dos principais movimentos sociais do final dos anos 1970, que ficou

¹⁹ Essas campanhas foram muito utilizadas pelos grupos jovens de São Gonçalo nos casos estudados, ocasionando tentativas de fundação de CEBs na cidade. Assim, falaremos com detalhes sobre elas nos capítulos seguintes deste trabalho.

conhecido como Movimento Custo de Vida, se posicionando contra as desigualdades sociais e em defesa dos oprimidos e contra as arbitrariedades e atitudes hostis do regime militar. O trabalho politizador da Igreja, voltado para o diálogo, se mostrou importante no momento da reabertura política, principalmente na construção dos partidos políticos no período de redemocratização do país²⁰. Enquanto católicos mais moderados se alinhavam com o Partido da Mobilização Democrática do Brasil (PMDB), os fiéis mais alinhados com as ideias da TdL se filiaram ao Partido dos Trabalhadores (PT) que estava, naquele momento, arrebatando diversos setores da esquerda brasileira e teve muitas pessoas ligadas à TdL em sua fundação (MAINWARING, 2004).

Nos 20 anos do Vaticano II em 1985, um ano após a *Instrução* que trazia advertências à Teologia da Libertação, um Sínodo Extraordinário em comemoração a data deixou de fora a categoria “Povo de Deus” (as pessoas que fazem parte do rebanho da Igreja) e se voltou para o “mistério da fé” (preocupações meramente litúrgicas). A novidade do Vaticano II foi justamente pensar o lugar social da instituição em vez de se fixar no combate a heresias, mas 20 anos depois a atenção sai do social e se volta para dentro da Igreja. Ao longo dos anos 1980 as intervenções do Vaticano na Igreja Brasileira aumentam. As CEBs foram criticadas e acusadas de serem responsáveis por criar uma Igreja paralela a sacerdotal, onde o leigo estaria ocupando o lugar que deveria ser do clero ordenado. Mesmo com a aparente guinada conservadora, a Igreja brasileira seguia apoiando lutas populares, entre elas, as greves de metalúrgicos no ABC paulista que terminou com a fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) (MATOS, 2011). Essa postura do papa em criticar o protagonismo dos leigos ia contra a uma das mais importantes inovações do Vaticano II, que era justamente dar mais espaço para o leigo dentro da Igreja.

1.4 A metodologia da Teologia da Libertação

O documento de Medellín, em 1968, aponta para a forma ideal de se realizar as suas premissas: as comunidades sociológicas de base, ou grupos de base, que ficaram conhecidos como Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Nesses grupos o trabalho pastoral seria feito através de uma nova metodologia aplicada ao já conhecido método católico do Ver, Julgar e Agir (VJA). O método foi formalmente reconhecido pelo Papa João XXIII na encíclica *Mater et Magistra*, publicada em 1961, mas a metodologia havia sido criada décadas antes pelo

²⁰ O caminho histórico percorrido pelos diversos grupos da Igreja Católica Brasileira que irão atuar de forma política será explicado no capítulo seguinte.

fundador do movimento da Juventude Operária Católica (JOC), o cardeal Joseph Cardijn (DONZELLINI, 1998).

Segundo Boff (1977) o surgimento das CEBs deve ser entendido como parte do contexto da modernidade e de uma globalização que torna as pessoas cada vez mais anônimas dentro da sociedade. Dentro da Igreja formal e hierarquizada, os fiéis seriam como “clientes” que apenas observam os acontecimentos. Já na Comunidade, as pessoas poderiam ter em suas mãos a possibilidade de mudar o seu destino, sendo chamada e reconhecida pelo seu próprio nome, saindo do anonimato imposto pelas grandes aglomerações e tendo funções dentro do corpo de fiéis. As primeiras informações de sua existência são incertas, alguns pesquisadores apontam que se deu entre o fim da década de 1950 (VALÉRIO, 2012) e o início da década de 1960 (BOFF, 1977; BETTO, 1985). O local exato de seu surgimento também é incerto, mas o fato é de que há uma diferença entre as comunidades urbanas e rurais. Enquanto a primeira reunia uma média de 20 a 50 pessoas, a segunda podia ter mais de 100 membros.

Para Prandi & Souza (1997), as CEBs se definem ao redor de seus três termos: *Comunidade*, pois se trata de um grupo de pessoas que se reúnem para um mesmo fim; *Eclesial*; pois estes membros possuem uma ligação através da Igreja; e *de Base*, por estarem ligados ao povo empobrecido, por laços religiosos e sociológicos. A participação dos leigos com foco na transformação da vida social na vida igreja é o fator marcante da renovação promovida pelas CEBs. A população carente do meio rural e das periferias urbanas, sempre distantes das decisões políticas e eclesiais, eram convidados a interferirem diretamente na vida local. Embora a comunidade não possa abranger todo um bairro, no imaginário ela é capaz de tal transformação. O princípio teológico das CEBs está na integração entre fé e vida, percebida no fato de que a história do povo de Deus presente na Bíblia continua sendo escrita nos dias atuais. Em uma perspectiva marxista, os impérios bíblicos como o Egito ou a Babilônia, podem ser entendidos na atualidade como o Capitalismo. Em lugar do velho conhecido diabo, entra a burguesia e o seu sistema econômico. Este é o inimigo a ser vencido para se alcance o Reino de Deus na Terra, pois:

Referir-se ao inimigo é uma maneira usual da religião afirmar a própria identidade. Assim como os pentecostais publicizam em cânticos, orações e testemunhos infundáveis, hoje presentes incessantemente na televisão, sua aversão ao demônio, as CEBs dão o mesmo tratamento às elites econômicas e política que detêm o poder opressor (PRANDI & SOUZA, 1997, p.100)

As CEBs chegaram a reunir, entre as décadas de 1960 e 1970, cerca de dois milhões de pessoas e foram mais eficientes em sua atuação junto à população carente que outros grupos

católicos de esquerda, pois não tinham atritos frequentes com a hierarquia da Igreja, chegando a cerca de 80 mil comunidades no início da década de 1980. Durante os anos de repressão política e social da Ditadura Militar, as CEBs ganharam um papel cada vez mais importante entre as classes populares, pois a Igreja, como instituição religiosa, não era atingida de forma direta pelo controle dos militares e, desta forma, os agentes pastorais conseguiam elaborar a luta de oposição popular a partir das CEBs resultando em um alto nível de conscientização política de seus membros (BETTO, 1985).

Schneider Duarte (1982) recorre a Clodovis Boff para explicar o surgimento das CEBs. Segundo ela, o religioso divide a Igreja em três grandes fases distintas: a primeira de sua fundação até o século IV, chamada de Igreja dos Pobres; a segunda se inicia no fim desta fase até Concílio Vaticano II, na qual a Igreja acaba se alinhando com os que detêm o poder político, assumindo assim uma postura assistencialista e paternalista com os menos favorecidos; a terceira fase começa a partir do Vaticano II e chega ao seu auge através dos documentos de Medellín (1968) e Puebla (1979), se voltando novamente para os menos favorecidos (DUARTE, 1982). Desta forma a atuação em favor dos mais necessitados através das CEBs ganha força, pois isso fazia parte da postura oficial da Igreja Católica e a “identidade fundamental das CEBs é de serem, em particular para os pobres, comunidade de ‘experiência de fé’, sendo que tudo o mais decorre e se nutre disso” (BOFF, 2000, p.1).

Contra o argumento de que as CEBs seriam uma reorganização da Igreja de baixo para cima, da base para o todo, Valério (2012) afirma que o que de fato acontecia era a organização de cima para baixo, pois os agentes pastorais eram todos da classe média, de fora da comunidade na qual o grupo de base estava instalado, sempre ligado a um clérigo pertencente à hierarquia oficial. Ele chega a afirmar que as CEBs foram “submetidas a um controle mais estreito”, sendo acompanhadas de perto pela Igreja institucional e que os membros da comunidade viam com ressalvas os posicionamentos políticos dos agentes pastorais. Contudo, é possível perceber diferenças entre a teoria e a prática. Obviamente que as CEBs foram criadas com consentimento do clero, sendo até incentivada em documentos e oficiais²¹, mas dentro da comunidade as lideranças em reuniões e círculos bíblicos sempre foram exercidas por católicos leigos (BETTO, 1985), ficando o clero com uma função de acompanhamento e, por vezes, havia quebras com essa hierarquia, como ocorreu em diversos grupos de São Gonçalo.

²¹ É possível encontrar menções às CEBs na Celam de 1968; na Celam de 1979; e em documentos pastorais da Arquidiocese de Niterói utilizados nesta pesquisa. Todos com aval da hierarquia da Igreja.

A liderança promovida por fiéis leigos foi justamente o principal fator que possibilitou a autonomia dessas Comunidades, que ali ocupavam cargos que antes não lhes eram delegados dentro da hierarquia formal da Igreja. Isso está diretamente ligado ao fato de que a Igreja vivia uma crise devido à falta de novos sacerdotes, assim a liderança do leigo se tornava uma opção válida promovida no documento do Vaticano II. Embora sempre houvesse um clérigo por trás da criação de uma CEB, elas eram dirigidas essencialmente por fiéis leigos:

“Embora a grande maioria delas deva sua origem a um sacerdote ou a religiosos, as CEBs constituem fundamentalmente um movimento de leigos. Eles levam a causa do Evangelho avante, e são portadores de realidade eclesial, também ao nível da capacidade de organização e decisão”. (1977, Boff. p.10)

A forma de atuação da CEB dentro da Igreja brasileira, sem muitos conflitos com hierarquia, fez com que ela ganhasse grande notoriedade entre meados da década de 1970 e início da década de 1980, momento em que as CEBs estavam presentes em praticamente todas as dioceses do Brasil. A TdL e suas práticas pastorais fizeram do catolicismo brasileiro um dos mais progressistas do mundo, fazendo suas ações um motivo de estudo para pesquisadores de diversos países, fazendo dessas Comunidades *“uma das expressões mais significativas do catolicismo contemporâneo”* (Mainwaring 2004, p.163). Essa forma de organização popular propiciou a realização de uma educação popular, que era produzida pensando nas classes populares, como uma forma de educar libertando os menos privilegiados economicamente (DUARTE, 1982).

Como grupos de base, essas comunidades eram capazes de entender a realidade de cada local onde se instalavam. Cada bairro, cada favela, cada rua, embora pudessem ser entendidas dentro de um todo que se apresentava similar, poderiam ser entendidas também em sua situação única a partir de seus problemas cotidianos. Dussel (1999) aponta que foi o método empregado das CEBs que proporcional essa virada a partir de uma nova concepção pedagógica criada por Paulo Freire e aplicada no Movimento de Educação de Base (MEB), no nordeste brasileiro. O objetivo claro dessa pedagogia era o de libertar o oprimido através de sua conscientização, um consciência política, transformadora, utilizando o Ver, Julgar e Agir (DUSSEL, 1999).

Esta ferramenta de trabalho pastoral tinha por objetivo *ver* os problemas do mundo, ou mesmo da comunidade na qual a CEB estava atuando, através de uma aproximação da teologia com as Ciências Sociais. Trata-se de um diagnóstico da realidade social e política de um grupo social nas comunidades que estão inseridas. O *julgar* possibilita a reflexão da

realidade constatada pelo ponto de vista da revelação divina através da leitura bíblica. Trata-se em avaliar se aquela realidade social vista e analisada no passo anterior seria da vontade de Deus para seus filhos aqui na terra. Neste segundo passo, cabe ressaltar que a leitura feita da Bíblia buscava sempre enfatizar as partes sociais das escrituras e menos puramente espirituais. O terceiro e último passo, o *agir*, é uma articulação entre a análise da realidade com a reflexão para uma ação transformadora daquela realidade (MATOS, 2011).

Através dessa metodologia que as CEBs orientavam seus membros em reuniões chamadas de Círculos Bíblicos, que aconteciam geralmente em uma casa modesta ou em um barracão onde seus participantes oravam, rezavam e conversavam sobre os seus problemas, fossem particulares, domésticos ou profissionais, sempre orientados pelo método Ver, Julgar e Agir. Num primeiro momento, do *ver*, ocorria a exposição das questões da comunidade e o que se poderia *julgar* dessas questões a partir das leituras bíblicas, onde continha a forma correta de *agir* para enfrentar o problema de forma concreta. Betto (1985) destaca que o VJA contém uma “prática de modo dialético” (BETTO, 1985, p.30). Nessa perspectiva podemos entender que a realidade vista como *tese*, o julgamento como *antítese*, e o resultado da realidade transformada como *síntese*.

A atuação das CEBs não ampliou a estrutura hierárquica da Igreja Católica, pois partiu de uma reorganização de toda sua estrutura pela base, através do povo. Essa nova forma de fazer Igreja não representa necessariamente uma ruptura com a liturgia tradicional, mas sim uma atualização e readaptação da fé católica a uma nova realidade, um novo contexto social ao qual a Igreja está inserida. Não se trata de ser contra a hierarquia, mas sim independente dela (BOFF, 1977). Nesse percurso, Betto (1985) afirma que o novo papel da Igreja na América Latina é o de anunciar a palavra de Deus aos pobres e excluídos, pois, segundo as escrituras bíblicas, não é possível servir ao mesmo tempo a Deus e ao dinheiro²². Adepto do pensamento marxista, Betto defende o uso do ideário de Karl Marx dentro da Igreja, justificando que o pensamento socialista não é contra a prática religiosa em si, mas se posiciona contra a religião em seu uso voltado para a alienação das pessoas a serviço dos interesses da burguesia e da classe dominante, apontando que “onde socialismo tem triunfado desalienando o povo, a Igreja tem sido excluída ou relegada aos limites da ‘religião privada’, não em virtude do caráter do marxismo, mas antes pelo fato de a Igreja achar-se, no regime capitalista, atrelada aos interesses da burguesia” (BETTO, 1985 p.12). E continua afirmando que, nas CEBs, esta alienação não é possível, pois elas não contam com essas estruturas

²² Evangelho de São Lucas 16, 13

formais da hierarquia da Igreja que podem ser consideradas alienantes. Sem sacerdotes para guiar os trabalhos religiosos e sociais, as Comunidades se baseiam nas relações interpessoais diretas e no auxílio mútuo entre seus participantes, apesar de não estarem livres de certa divisão de trabalhos em sua funcionalidade.

De acordo com Boff (1977), nelas as interpretações de caráter social estão na base para compreender a religiosidade, desfazendo possíveis ilusões causadas pela tradição, pois:

“As reflexões sociológicas ganham relevância para a teologia, por desfazerem ilusões e por manterem os termos instituição/carisma sobre bases realistas. [...] Pode haver uma verdadeira renovação dos quadros institucionais da Igreja, vinda dos impulsos das bases comunitárias, sem que a Igreja perca sua identidade ou se perverta em sua essência histórica”. (BOFF, 1977, p.17)

Em seus ensinamentos contidos na Bíblia, Jesus Cristo teria condenado toda a forma de alienação que possa oprimir a “pessoa humana”. Desta forma, a salvação prometida nas escrituras não seria restrita a um mundo transcendente, mas se traduziria historicamente na *libertação* dos homens na Terra. Baseado nisso, o trabalho da CEB seria o de motivar as pessoas na fé, mas também conscientizá-las dos problemas comuns enquanto população, como acesso à moradia e melhores condições de vida. Boff (1977) enfatiza que, antes de definir a CEB como uma *comunidade* é preciso entendê-la como *eclesial*, ou seja, pensá-las como uma resposta cristã para os problemas enfrentados pela população, buscando sempre a salvação e a libertação das pessoas. Por outro lado Betto (1985) vê a ação das Comunidades como expressão política, mas no sentido evangélico, sendo a Igreja um lugar de onde se expressa à palavra do oprimido e se cria uma consciência crítica no povo, mas nunca como um partido político.

As duas visões não se contradizem (igreja antes política depois, ou vice-versa), o fato é que comunitariamente as CEBs usam uma postura social de transformação da realidade a qual a comunidade a qual atendem está mergulhada, criando uma consciência cristã politizada. Essa é a principal característica das CEBs e “castrar seu caráter pastoral libertador e torná-las mera caixa de ressonância do discurso eclesial-político dominante, aprofundando a introjeção da ideologia do opressor na consciência do oprimido” (BETTO, 1985, p31-32). A metodologia do VJA utilizada das CEBs cria uma consciência política a partir das discussões feitas nas reuniões que tinham um cunho político/religioso. Devido a isso muitos membros das CEBs acabaram por entrar na luta sindical organizada, participando de sindicatos. Dentro da Comunidade, ao contrário do que acontecia no discurso da Igreja formal e do discurso dos políticos, os temas debatidos não se distanciavam da realidade da

população. Desta forma, a luta travada nas CEBs por direitos locais dava conta da realidade vivida pela população, organizando uma mobilização popular, pois “é na luta pela água no bairro que a dona-de-casa descobre o verdadeiro caráter do regime político em que ele vive e perde as ilusões a respeito do interesse do Governo pelo povo”. (BETTO, 1985 p.25)

Apesar deste engajamento político das comunidades, a disposição pela busca de uma vida melhor não se configura com uma *consciência de classes* e não tinha a ver com uma luta de esquerda. Ali a população era movida por conta de um sentimento de justiça e pela consciência de seus direitos enquanto cidadãos dentro da sociedade brasileira. Além do papel social, as CEBs questionavam as formas comumente aceitas sobre o papel social da Igreja Católica, significando uma reinvenção da forma de viver a fé cristã (BETTO, 1985). Dentre diversas formas de se entender a Igreja o que sempre se deve ter é a consciência de que a interpretação é limitada e pode ser complementada com outras formas de interpretação, caso contrário, “se impõe uma ideologização opressora de categorias contra outras, com danos para a comunidade de fé”. (BOFF, 1977, p.39). Ou seja, é possível existir diversos modelos de fé e igreja dentro de uma mesma instituição, diversas realidades *analeticamente* coexistentes.

Parte dessa reinvenção está no papel do leigo como o principal líder das Comunidades Eclesiais. O laicato como liderança em uma atividade missionária é uma das novidades previstas no documento do Concílio Vaticano II, ao afirmar que a Igreja só vive plenamente sua fé ao se encontra nela um grupo de leigos que trabalhem juntamente com a hierarquia tradicional, pois “*na comunidade, (...) todos são responsáveis pela Igreja*” (BOFF, 1977, p.42). Estruturalmente a CEB divide-se em duas frentes: uma composta pelos agentes pastorais e outra pelos membros. Os agentes são os fiéis leigos católicos que possuem vocações pastorais e representam um *novo carisma* dentro da Igreja concedido pelo Concílio Vaticano II e reafirmado nos concílios latino-americanos de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Estes agentes dedicavam seu tempo para o trabalho pastoral voluntário e, em sua maioria, possuíam uma condição social e financeira melhor que a dos membros da CEB. Estes, os membros, no geral se apresentam como moradores de áreas carentes ou favelas, em sua maioria assalariados ou que trabalhavam em subempregos onde ganhavam menos que o salário mínimo, muitos não nem alfabetizados ou semianalfabetos (BETTO, 1985).

Diferente do que ocorre em uma homilia tradicional, onde o padre detém o conhecimento, na CEB há uma partilha coletiva através da participação de todos os presentes. Nessas partilhas as lideranças leigas optaram por uma linguagem popular que atingisse todo o povo. Nessas reuniões, chamadas de Círculos Bíblicos, as escrituras não eram tidas como algo

do passado, mas uma mensagem viva que pode ser traduzida para as lutas enfrentadas pela sociedade atual e pela comunidade em que vivem (BETTO, 1985).

Nesta ascensão dos leigos surge também a participação cada vez mais efetiva das mulheres entre essas lideranças, possibilitando a libertação feminina da posição de apenas ouvinte, não apenas na Igreja, mas dentro da sociedade. Na liturgia tradicional, as freiras, por exemplo, não possuem nenhuma responsabilidade de decisão nos caminhos da Igreja, mas na participação das fiéis leigas não há esta diferenciação. Este fato acendeu a discussão sobre o sacerdócio feminino, que veio no eco das mudanças de consciência da relação homem-mulher com o passar dos anos. Apesar disso, a Igreja Católica ainda veta a participação das mulheres em cargos eclesiais (BOFF, 1977). O Código de Direito Canônico mais atual data de 1983, porém, nos anos 1990, uma alteração foi feita após uma consulta realizada ao Conselho Pontifício para a Interpretação dos Textos Legislativos e que foi confirmada pelo Papa João Paulo II. Nessa mudança, as mulheres poderiam ser incluídas nas atividades chamadas de Serviço do Altar, em funções litúrgicas que não necessitem o sacramento da ordem²³. Surgem desta forma em muitas paróquias algumas meninas que atuam como coroinhas durante as missas. Essa inclusão não é uma ordem, pois não obriga os padres a fazê-lo, mas permite a introdução das mulheres neste tipo de atuação²⁴.

Apesar dos ventos de mudança, Betto (1985) faz ressalvas sobre alguns desvios que poderiam ocorrer nessa liderança dos leigos, pois acreditar que cabia aos líderes da CEB ensinar ao povo o que era bom para eles seria um erro. Era preciso que o leigo se despojasse de suas virtudes acadêmicas e entendesse que a realidade do povo simples é diferente da realidade dos jovens de classe média. Era preciso quebrar as barreiras que sempre impediram a criação de um instrumento realmente libertador, que rompesse com o elitismo e correspondesse às necessidades reais do povo. Para o frei, acreditar na premissa de que apenas o conhecimento acadêmico e não a sabedoria popular tem algum valor é o principal motivo pelo qual são criados tantos partidos populares que não condizem com a realidade e anseios do povo, pois seus dirigentes não consultam as suas bases (BETTO, 1985).

²³ A “Ordem” é um dos sete sacramentos da Igreja Católica (Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio). A ordenação ocorre quando a pessoa passa a fazer parte do clero, como bispos, padres e diáconos. Segundo o Catecismo da Igreja Católica “Ordem é o sacramento graças ao qual a missão confiada por Cristo aos Apóstolos continua a ser exercida na Igreja, até ao fim dos tempos: é, portanto, o sacramento do ministério apostólico. E compreende três graus: o episcopado, o presbiterado e o diaconado” (Catecismo da Igreja Católica, Artigo 6, item 1536).

²⁴ <https://pt.aleteia.org/2015/09/15/e-correto-que-as-meninas-sejam-coroinhas> acesso em março de 2018.

Para que a CEB desse certo, os agentes pastorais deveriam entender que o que conhecem através dos estudos, o povo conhece pela vivência. O agente precisa entender a realidade do povo segundo o povo

“O papel do agente junto ao povo é apreender as coisas do povo, sintetizá-las com o próprio povo e contribuir para que o povo ordene a sua própria experiência histórica na forma de percepção prospectiva, projeto de longo prazo, visão emergente dessa realidade dada, capaz de conceber uma nova forma de organização social” (BETTO, 1985 p.48)

A linguagem religiosa tradicional não é politicamente neutra, pois carrega consigo uma proposta política embutida no discurso religioso que faz com que o povo aceite as propostas que lhes são passadas. Essas propostas são, majoritariamente, oriundas do discurso dominante. Porém, se as referências passam a não se basear na ordem vigente, mas em um discurso libertador, a religião passa a ser a *“denúncia de que o mundo ainda não corresponde às promessas de Deus”* (BETTO, 1985 p.72/73). O trabalho pastoral das CEBs tem como objetivo principal o de criar no povo a necessidade de lutar por melhorias na sua realidade social, de eles próprios serem instrumentos de mudança da sociedade, pois a vida sofrida, pobre e os desmandos do mundo não são da vontade de Deus. Este foco é diferente da pregação cristã tradicional, como afirma Betto:

“A linguagem religiosa, manipulada ideologicamente pela classe dominante, tenciona dar ao oprimido a visão de que tanto a ordem natural quanto a social decorrem da vontade divina e só por ela podem ser modificadas. Assim, ante uma natureza hostil e uma sociedade injusta, não resta senão rezar, fazer penitência, aprofundar a fé, a fim de que Deus se compadeça. Qualquer atitude de mudança dessa realidade por parte do homem representa uma dupla subversão: à ordem permitida por Deus e às autoridades constituídas por ele”. (Betto, 1985 p.74)

Ainda de acordo com Betto (1985) após a abertura política, em 1985, ocorre um aparente esfriamento das CEBs no Brasil. Porém, a atuação de forma mais prática das Comunidades Eclesiais de Base será novamente quando abordarmos o caso específico deste trabalho, a CEB do Morro do Jurumenha, em São Gonçalo que, contrariando o autor, resiste até os dias atuais.

1.5 A Libertação rumo ao terceiro milênio

Com a chegada aos anos 1990 e a ascensão do neoliberalismo, a Teologia da Libertação viu o fim de suas lutas com possibilidade de pensamento hegemônico para o clero brasileiro, apesar de ainda influenciar muitos teólogos, sacerdotes e fiéis leigos (MATOS, 2011). Com as camadas populares aderindo à Renovação Carismática Católica (RCC), o TdL foi obrigada a se reinventar. Um tema que historicamente não faz parte das preocupações e do imaginário das classes populares acaba se tornando um dos pontos centrais do novo ponto central dos teólogos da libertação: a ecologia. Sanchis (1998) aponta que esta nova postura teve maior repercussão junto à classe média progressista da Igreja, dentre eles muitos agentes pastorais das CEBs, que são mais sensíveis a questões ambientais assim como uma ligação entre a Libertação e novos conceitos espirituais como a Nova Era²⁵.

Para Gutierrez (1998), tratar os fatos trazidos pela teologia da Libertação desde Medellín como algo do passado e superado para o novo milênio não condiz com a realidade histórica da Igreja Católica. O Concílio Vaticano II abordou temas e questões que já estavam sendo colocadas há séculos pela cristandade e que das novidades saídas dali, muitas já poderiam ter sido feitas muito antes. Desta forma, a rápida resposta do clero latino-americano de quase que ao mesmo tempo adaptar estas questões e práticas para o continente foi algo surpreendente que, no lento acontecer das coisas na Igreja pegou muitos de surpresa. Com isso, Medellín e a Teologia da Libertação são ainda atuais dentro do mesmo “tempo conciliar” e a sociedade latino-americana ainda não superou as questões enfrentadas.

A principal preocupação de João XXII durante preparação do concílio era a de “anunciar o evangelho no mundo de hoje” e a América Latina não mudou suficientemente para entender que sua teologia tenha sido ultrapassada. A questão da pobreza ainda é uma necessidade a ser enfrentada não apenas no âmbito social, mas também na questão evangelizadora da Igreja, na qual uma mensagem de paz e amor do cristianismo é incompatível com a “violência institucionalizada” em que vivem os pobres da América Latina, uma vez que:

“a pobreza tenha fundamentais aspectos sociais e econômicos as coisas não param por aí. É uma situação humana global. Os pobres são os 'insignificantes', todos aqueles que por razões econômicas, raciais, culturais ou por serem mulheres têm pouco ou nenhum peso na sociedade e veem seus direitos violados e sua realização humana impedida. A condição dos pobres constitui por isso uma autêntica interpretação à missão da Igreja. Esta deve acolher o chamado a redefinir sua tarefa diante da magnitude de uma situação contrária à vontade de Deus (GUTIERREZ, 1998, p.248)”.

²⁵ Camurça, 1998 IN: Sanchis, 1998.

No fim da década de 1990, perto da virada do milênio, ocorre um “esvaziamento” das CEBs. Boff (2000) afirma que até mesmo os textos próprios da teologia e o das ciências humanas do período pouco se falavam sobre elas. Um dos motivos seria a retomada, por parte da Igreja Católica, de uma verticalização e centralização das decisões que afeta diretamente o espírito participativo que faz parte da essência das comunidades. Outro ponto seria que o compromisso social engajado que visa à transformação das sociedades se chocava com a hegemonia neoliberal capitalista e suas influências dentro da sociedade, que apesar da manutenção e, por vezes, aumento dos problemas sociais que eram discutidos e problematizados em diversos movimentos sociais surgidos no período, não mais atrelados à Igreja Católica (ZANATTA, 2017). Nesse sentido as CEBs teriam sido utópicas, segundo Boff (2000), pois “viram os fins mais não tiveram os meios de lá chegar”, ou seja, “formularam questões que não conseguiram (ainda) resolver” (BOFF, 2000, p.4).

Há uma desaceleração das CEBs, mas não uma parada total de seu crescimento. Com a falta de apoio da cúpula da Igreja (que nunca houve, mas com a centralização ficou pior), as comunidades perderam a sua proporção nacional e continental, ficando restrita a dioceses nas quais os bispos e padres fossem mais abertos ao trabalho social. Em suas formas de atuação elas também precisaram se reinventar, atualizando a sua forma de atuação para temáticas mais contemporâneas, como o “grito dos excluídos” ou questões ecológicas. Tentando fazer frente à onda neoliberal que passou a ditar as regras do jogo social. Se mesmo dentro do âmbito local as CEBs parecem estar menos presentes e atuantes, suas premissas foram interiorizadas por outros setores da Igreja. Muitos movimentos e pastorais sem ligação com ideais da Teologia da Libertação incorporaram o foco em algumas questões sociais e a “opção pelos pobres”. Embora sua presença física não tenha mais o mesmo alcance, sua presença “espiritual” está presente na Igreja através de outros movimentos (BOFF, 2000).

No século XXI, com a eleição de Jorge Bergoglio como Papa Francisco, a Teologia Latino Americana passa a ganhar novo fôlego. Não que seja o papa um adepto da Teologia da Libertação, mas como latino-americano ele entende as questão e recebeu diversos membros do clero ligados a teologia latino-americana, chegando a enviar uma carta á Gustavo Gutierrez em seu aniversário de 90 anos onde o agradeceu por sua “contribuição à Igreja e à humanidade através do seu serviço teológico e o seu amor preferencial pelos pobres e descartados da sociedade²⁶”. No Sínodo da Amazônia, artigo da Folha de São Paulo²⁷ afirma

²⁶ <https://leonardoboff.wordpress.com/2018/06/20/carta-do-papa-francisco-a-gustavo-gutierrezfundador-da-teologia-da-libertacao-pelos-seus-90-anos-de-vid/> acessado em 14/03/2020.

que muitos bispos que participaram na reunião, realizada em 2019, usavam o Anel de Tucum, símbolo da opção preferencial pelos pobres e à TdL. As diretrizes apontadas pelo Sínodo, como o respeito à cultura indígena, a utilização de CEBs e a possibilidade da ordenação de leigos para funções clericais para leigos. Claro que os embates com o lado conservador da Igreja ocorreu durante o sínodo, mas cabe ressaltar que Francisco acende a discussão e coloca novamente a Teologia latino-americana em evidência, não apenas no continente, mas em todo o mundo católico através de sua postura em relação à compreensão sobre as questões de fé antes consideradas como tabus, como a homossexualidade, o comunhão de divorciados, dentre outros assuntos. Entretanto, ainda é cedo para fazer qualquer afirmação sobre qualquer posicionamento mais preciso sobre o papado de Francisco e este não é o foco desta pesquisa.

²⁷ Sínodo da Amazônia reenergiza teorias da teologia da Libertação. *Folha de São Paulo*, 26 de outubro de 2019.

2 A Pastoral da Juventude em São Gonçalo na Arquidiocese de Niterói (1970-1985)

Neste segundo capítulo será abordada a atuação da Pastoral da Juventude (PJ) na cidade de São Gonçalo, no Leste Fluminense do Rio de Janeiro. O objetivo é construir um panorama da atuação desses grupos na cidade que buscavam operar de acordo com as orientações da Teologia da Libertação (TdL) para, desta forma, evidenciar as tentativas de construção de trabalhos sociais de acordo com as propostas dos Grupos de Base assim com os possíveis embates entre estes os jovens agentes pastorais de orientação progressista com grupos conservadores dentro da Igreja local. Para compreender como isso dava é preciso ficar claro que a igreja de São Gonçalo faz parte da Arquidiocese de Niterói, sendo preciso demonstrar suas características e sua forma de atuação não apenas no campo religioso, mas também suas posturas no campo social e político no período.

Desta forma é possível evidenciar as diferenças entre esses grupos de São Gonçalo dos descritos por outros autores, como os estudados por Mainwaring (2004) em Nova Iguaçu, e pelas descritas por Prandi & Souza (1997), em São Paulo. O que estes e outros trabalhos possuem em comum é que os grupos de juventude e CEBs estudadas ocorriam em dioceses que se abriram para a Teologia da Libertação, tendo apoio do clero em suas ações. O fato de a igreja gonçalense pertencer à diocese de Niterói altera a relação dos grupos com a hierarquia eclesial por sua postura conservadora. Essa uma diferença está na liderança religiosa dessa diocese, pois enquanto nos outros casos as CEBs estavam submetidas e uma diocese que estava aberta para uma religiosidade voltada para o social, a Arquidiocese de Niterói os bispos e padres não estavam abertos à nova teologia e acabou se transformando em um “reduto conservador no Rio de Janeiro²⁸”.

Antes de abordar os fatos locais da Pastoral da Juventude (PJ) em São Gonçalo é preciso saber como o grupo se formou no plano nacional. O surgimento da PJ deve ser entendido dentro do contexto de luta pela redemocratização do Estado Brasileiro que pedia o fim da Ditadura Militar (1964-1985), quando nos anos 1970 lideranças ligadas à Igreja

²⁸ Depoimento do Padre José Antônio Abreu Dutra.

acabaram aderindo ao movimento popular que defendia a volta da democracia no país (SOFIATI, 2004). Contudo, para entender a história da PJ é preciso compreender que seu processo de formação foi baseado no legado de grupos anteriores como a Ação Católica Brasileira (ACB) e suas transformações ao longo desse período, sofrendo influência não apenas da ACB, mas também da Teologia da Libertação, da pedagogia de Paulo Freire e pelas mudanças teológicas trazidas pelos documentos de Medellín (1968) e Puebla (1979), que tornaram a opção pelos pobres como objetivo concreto de ação pastoral (SILVA, 2009).

2.1 A Juventude Católica

A Ação Católica (AC) foi introduzida na América Latina no início do século XX e acompanhada de perto pela hierarquia oficial da igreja no continente, sendo totalmente subordinada ao clero. Porém este panorama iria mudar no Brasil a partir do ano de 1945, quando a Ação Católica Brasileira (ACB) passa por uma reformulação a qual chama de “especialização da juventude católica”, passando a se denominar Ação Católica Especializada (ACE). Criada por Dom Sebastião Leme em 1920 (MAIWARING, 2004, p.83) a ACB nesse processo se divide no em “juventudes” católicas especializadas separadas por áreas de atuação, sendo: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC).

Em verdade, algumas dessas juventudes já existiam e eram atuantes no Brasil, contudo, foi a partir desse movimento da ACE que muitos membros da ACB migraram para os grupos especializados e estes mudaram sua forma de atuação dentro do contexto social. A JOC fundada na Bélgica e a JUC estavam mais comprometidas com o objetivo de cristianizar os trabalhadores e a futura elite nacional, respectivamente, com uma atuação mais conservadora. A partir da ACE os movimentos ganham mais autonomia em relação à hierarquia da Igreja Católica. Isso faz com que ao longo da década de 1950 a JOC e JUC caminhem para uma radicalização de suas ações, chegando a fazer frente aos partidos comunistas como importante organização de esquerda no Brasil (MATOS, 2011: MAIWARING, 2001).

Desta forma ainda na década de 1950 a forma de atuação das juventudes especializadas, nos meios urbano e rural, passa a ser conscientização do trabalhador de modo a colaborar com a cobrança por melhorias através do sindicalismo, incentivado por esses grupos. No panorama político nacional Getúlio Vargas havia retornado à presidência através

do voto com uma plataforma desenvolvimentista e nacionalista. O seu Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC) respondia pelos sindicatos e representava uma “máquina para governar”, o que aumentou a insatisfação dos trabalhadores e gerando greves e manifestações com milhares de pessoas e um aumento significativo no número de sindicalizados (NEGRO & SILVA, 2003). Entre esses novos sindicalistas se encontravam muitos católicos que, dentro dos sindicatos, encontravam os militantes católicos da JOC e sua perspectiva da Teologia da Libertação.

Durante o governo Juscelino Kubitschek (1956-1961) a Igreja Brasileira se engaja em projetos sociais governamentais, chegando a ocorrer dois encontros entre representantes da União e a CNBB. As práticas sociais formuladas pela juventude católica e sua atuação junto às camadas populares leva a criação do Movimento de Educação de Base (MEB), mantida pela CNBB e financiada pelo governo Jânio Quadros (1961), e que tinha como objetivo atuar junto às camadas populares promovendo a formação do cidadão para o exercício da cidadania. É nesse contexto que Paulo Freire (1921-1997) oferece à Igreja a *sua Pedagogia do Oprimido*, que tem como meta fazer do povo seu próprio agente histórico e de transformação social. A ação do MEB não era vista com bons olhos pelos conservadores da Igreja (MATOS, 2011).

Durante os anos 1960, as juventudes católicas especializadas seguiam atuando na sociedade, principalmente através da JEC e da JUC, grupos formados majoritariamente por jovens de classe média urbana que se colocavam como oposição e alternativa à cultura de massa (SOFIATI, 2004). A JUC destacava-se pela sua grande relevância devido à boa formação de suas líderes que, apesar de serem em menor número, começaram a atuar de forma militante política e socialmente, sendo acusada por conservadores de sofrer uma “marxização” do grupo (MATOS, 2011, p.177). A JUC passou a atuar dentro da União Nacional dos Estudantes (UNE), sendo essa participação de tamanha relevância chegando a eleger um de seus militantes, Aldo Arantes, como presidente do órgão estudantil em 1961. A projeção de Arantes acabou alertando os mais conservadores da Igreja brasileira que viam o fato de um membro da juventude católica na presidência da UNE como uma politização exagerada do movimento (MAINWARING, 2004 p.85).

No congresso de dez anos da JUC, em 1960, é assumido o “Ideal Histórico” do movimento, no qual fica claro que o engajamento dos jovens será com um “compromisso explícito com a ação política como consequência lógica do engajamento evangélico” (MATOS, 2011, p.178). A JUC assume a partir deste momento um discurso de crítica contundente ao capitalismo e aos seus excessos e malefícios aos trabalhadores mais pobres,

posicionamento que vai ao encontro às formulações da então nascente Teologia da Libertação (TdL) e sua visão de homem por completo, em sua dimensão espiritual e material de forma indissociável. A visão progressista da fé assumida pela JUC provocou uma série de manifestação de católicos conservadores que fez com que a CNBB fizesse um documento episcopal condenando a postura dos jovens tendo em vista seus compromissos políticos assumidos. A perseguição a JUC chegou a levar Aldo Arantes, ainda como presidente da UNE, a ser expulso do movimento católico (MAINWARING, 2004, p85).

Essa nova postura da JUC fez com que a CNBB atribuísse, partir de 1962, qualquer nova ação jucista à prévia aprovação dos bispos, acabando desta forma com a liberdade de atuação que o movimento tinha até então. Matos (2011) cita algumas entrevistas de Herbert de Souza, o Betinho, em que ele comenta os atritos entre a JUC e a CNBB. Segundo Betinho, a decisão da CNBB de tutelar as decisões da JUC fez com que naquele momento os jovens se sentiram desamparados, pois a Igreja havia “abandonado o laicato e fez uma opção preferencial por seus eclesiásticos. O leigo, hoje, é aquele que complementa e repercute o que o padre fala” (MATOS, 2011, p.179).

O Conselho Nacional da JUC então resolveu dar as costas para a hierarquia da Igreja e a juventude universitária começou a atuar de forma independente. Dentro dessa separação surgem novos grupos católicos independentes com destaque para a Ação Popular (AP) e a Ação Católica Operária (ACO), que estavam completamente fora da supervisão de bispos e padres. Em 1964, meses antes do golpe militar, o então governador do antigo estado da Guanabara, Carlos Lacerda, mandou confiscar uma cartilha do MEB que tinha como título “Lutar é Viver” (MATOS, 2011). Esses dois grupos, principalmente a AP, tinham grande afinidade com os ideais marxistas apesar não se colocarem como grupos revolucionários e sim com um tom mais reformista. Apesar de marxista, a Ação Popular tinha várias críticas ao governo soviético por desrespeitar a democracia não permitindo a participação popular nas decisões do governo. Estes grupos criaram uma possibilidade de atuação política católica independente da hierarquia formal da Igreja (MAINWARING, 2004 p.87).

Meses antes do golpe militar e o fim da experiência democrática brasileira (1945-1964), o Brasil vivenciava o período mais democrático do país desde a estrutura Estado Novo (1937-1945) e sua postura autoritária, além de ser um país com um parque industrial em desenvolvimento (DELGADO, 2003). As Reformas de Base propostas pelo governo João Goulart (1961-1964), que previam amplas reformas estruturais no país, acabaram por causar o estopim do golpe dos militares (FERREIRA, 2003). O novo regime político buscou combater o que considerava ameaça comunista, o que incluía os grupos católicos, tendo como pano de

fundo um discurso de retorno à democracia. Como em outras vezes na história brasileira a Igreja permaneceu aliada ao Estado, atuando como colaboradora na manutenção da “ordem e união da nação” para preservação da moral, dos valores religiosos e o respeito às autoridades constituídas. Ainda em 1964 a Comissão Central da CNBB emitiu uma nota na qual saudava os militares por salvar o país de uma ameaça comunista. Porém o mesmo documento pedia que eles combatessem as injustiças sociais combatendo os “abusos do capitalismo liberal”, pedindo ainda que eles reconduzissem o país à democracia (MATOS, 2011 p.173).

Embora inicialmente a favor do governo militar, a Igreja muda de postura a partir do que ela classificou como uma mudança de postura dos militares, com o desrespeito aos direitos civis, políticos e sociais, o que afrontava dogmas do cristianismo e causou uma incompatibilidade na união Igreja-Estado. O ano de 1968 marcou de forma decisiva os rumos da Igreja da América Latina e, sobretudo, no Brasil. Dois acontecimentos são fundamentais para esta mudança: o Ato Institucional Número 5 (AI-5) e a Concílio Episcopal Latino Americano de Medellín (DELGADO & PASSOS, 2003).

Contudo os quatro anos de cooperação entre Igreja e o Estado militarizado fez com que o catolicismo se distanciasse do povo, causando prejuízos na atuação social da Igreja e dos grupos a ela ligados ou mesmo os grupos católicos independentes. O Golpe de 1964 acabou reprimindo as organizações dos trabalhadores e atingiu também as organizações da esquerda católica (MAINWARING, 2004 p.101). Não apenas os movimentos jovens, mas houve uma ruptura da Igreja com as manifestações religiosas populares quando se posicionou junto das oligarquias dominantes, voltando seu trabalho pastoral à classe média e ao combate a protestantes, espíritas, comunistas e ao laicismo, retornando assim a sua estrutura tradicional de atuar apenas em assuntos religiosos que havia abandonado anos antes de para ter um caráter mais ativo na sociedade através de organismos (DELGADO & PASSOS, 2003).

A nova postura que havia saído do Vaticano II (1962-1965) não havia sido aceita prontamente por todos os setores da Igreja, por ser considerada alinhada aos ideais comunistas. Principalmente em uma América Latina que havia passado há poucos anos pela então recente Revolução Cubana (1959). A resistência partia não apenas dos leigos, mas também de parte do clero mais tradicional que opunha às transformações e ao cuidado com o social (DELGADO & PASSOS, 2003). Em São Gonçalo, anos mais tarde, os agentes da Pastoral da Juventude que atuavam na cidade também tiveram problemas com padres que se negavam a aceitar premissas do Vaticano II, alegando diretamente aos jovens que não

aceitaria medidas nos grupos que levasse em conta boa parte das novidades trazidas pelo documento²⁹.

Mas os novos paradigmas trazidos pela Celam de 1968, mesmo ano do Ai-5 parece ter reaquecido a força dos setores progressistas da Igreja e que volta a buscar um diálogo com as classes populares. O principal veículo de propagação dessa nova postura de parte do clero foram as Campanhas da Fraternidade, que traziam em si muitas das orientações da própria Teologia da Libertação (MATOS, 2011).

2.2 Estruturação da Pastoral da Juventude

O período entre os anos de 1973 e 1983 foi definidor da Pastoral da Juventude, tendo como marco histórico o 1º e o 4º encontro nacional de Juventude, mas, segundo Sofiati (2004), nos anos 1970 a Ditadura Militar impediu uma movimentação mais abrangente da PJ. Nos anos iniciais, a Pastoral da Juventude estavam agindo como um movimento de encontros nas paróquias, com reuniões e retiros em que era empregado um cunho mais emocional e psicoativo da vida dos jovens. Os dois primeiros Encontros Nacionais da Pastoral de Juventude, respectivamente em 1973 e 1976, porém ainda envolvida em sua atuação como movimento de encontros. Com isso, as diretrizes oriundas dessas reuniões não foram muito abrangentes no que se refere a sua atuação mais social e engajada, contudo traziam ao movimento seu caráter de abrangência nacional (SOFIATI, 2004, p.59-60).

Uma PJ mais “orgânica³⁰” começou a surgir a partir do 3º Encontro Nacional da Pastoral de Juventude, ocorrido em 1978. É durante este encontro que são definidos os pilares que iriam manter o movimento a partir de então, resgatando o método jocista do VER-JULGAR-AGIR como forma de atuação que partir de agora se daria em pequenos grupos de base que iriam trabalhar a partir da realidade do jovem e da população assistida, como colocado na pedagogia freireana (PIERDONÁ, 1990, p.58).

A consolidação da Pastoral de Juventude se dá no 4º Encontro Nacional da Pastoral de Juventude, realizado em 1984. Nesse encontro estiveram presentes representantes de diversos estados do país e em que foi definida a necessidade de atuação orientada “por classes sociais, além de priorizar a formação integral” do cidadão, não apenas a espiritual, usando a

²⁹ Depoimento do agente pastoral Robson Goudard Santarém.

³⁰ A juventude católica e os engajados com a metodologia da Teologia da Libertação chamam de “trabalho orgânico” aquele que volta suas atenções para um voluntariado de trabalho mais voltado para o cunho social, onde a mensagem religiosa não se faz desligada das “boas ações”.

“metodologia para desenvolver a articulação, organização e coordenação de um trabalho de evangelização” (SOFIATI, 2004, p.62).

Boran (1882) define a PJ deste período como estando dividida em três grupos distintos: os tradicionalistas, de cunho moralista; os socialmente engajados; e os que tinham vontade de estarem engajados, mas temiam represálias do clero. Este último grupo era o predominante nesse período de consolidação da PJ. Os ventos de mudança foram sentidos de forma bem lenta e gradual, embora uma pequena vanguarda já atuasse socialmente desde os anos 1970, foi apenas na década de 1980 que os ecos da Teologia da Libertação fizeram se ouvir com mais ênfase devido ao documento da Celam de Puebla (1978). Os grupos que surgiam durante e depois do 4º Encontro agora tinham uma estrutura mais organizada e mantinham contato com os outros grupos e trocavam experiências.

Apesar de herdeira das formas de atuação da ACE, a PJ guardava uma diferença primordial. Enquanto as juventudes especializadas tinham certa independência de gestão em relação ao clero a Pastoral de Juventude buscava sempre o diálogo com a hierarquia institucionalizada da Igreja, o que começa a ser alterado com perspectiva dos grupos de base a partir de 1983 (SOFIATI, 2004). Nessa virada é que ocorre a mudança de Pastoral *de* Juventude para Pastoral *da* Juventude, com a tomada de decisão voltada para o jovem que formava outros jovens a partir de suas próprias realidades (DICK, 1999).

A nova postura do catolicismo desencadeou uma série de iniciativas, envolvendo sacerdotes e leigos, apoiadas na perspectiva de um evangelho transformador. Para além da PJ, a CNBB chegou a orientar que lavradores que se sindicalizassem para melhor atuarem na defesa de melhorias na condição de vida no campo. Ao mesmo tempo se posicionava, através de documentos, com fortes críticas ao regime militar, denunciando os abusos contra os direitos humanos, a censura e a repressão que silenciavam a oposição, fazendo da Igreja um núcleo de resistência. O posicionamento do clero fez que leigos passassem a se comprometer com as causas sociais, saindo do campo do discurso e atuando concretamente contra a Ditadura, levando muitos ao exílio e até mesmo assassinatos. A principal forma de atuação desses leigos se deu através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que conseguia realizar uma conexão direta entre a vida religiosa e cotidiana, trazendo uma leitura da Bíblia a partir da sua relação com a realidade vivida no país (DELGADO & PASSOS, 2003).

Os agentes pastorais de São Gonçalo estavam dentro da parcela da Igreja que aceitou as mudanças do concílio com entusiasmo, a parcela da Igreja dos que difundiram os ideais de uma teologia voltada aos problemas reais da população. Levando à prática de uma Igreja popular com engajamento e impacto social, causando uma profunda mudança na juventude

católica local que agora tocavam diretamente em questões políticas, sociais e econômicas do país, que acabavam indo de encontro ao regime militar.

2.3 A PJ no na Arquidiocese de Niterói

Niterói, tão próxima da famosa cidade do Rio de Janeiro, carrega em sua história a importância de ter sido capital do estado do Rio entre 1834 e 1975, uma vez que a cidade do Rio era capital federal e, mesmo após e inauguração de Brasília em 1960, Niterói manteve o título de capital estadual por mais 15 anos até a fusão entre os estados do Rio de Janeiro e o da Guanabara. Esta posição de capitalidade frente aos outros municípios fluminenses garantiu a Niterói o recebimento de diversos prédios públicos, palacetes entre outras construções que lhe garantissem pompa imperial que a diferenciasse das demais cidades e que a aproximasse do Rio de Janeiro em características urbanas, sociais e econômicas (SOUSA, 1993).

A importância de Niterói dentro de um cenário político nacional desde o Brasil Império garantiu à cidade igual importância no campo religioso. Essa importância passa a ser maior a partir da República, quando a Diocese de Niterói foi criada pelo então Papa Leão XIII, em 1892, o que enfraqueceu a influência da Igreja no governo nacional, mas que a fortaleceu no nível local. Foi em 26 de março de 1960, com a bula *Quandoquidem verbis* que a até então diocese de Niterói é elevada a categoria de arquidiocese e sede metropolitana, por ordem do Papa João XXIII. A nova arquidiocese teve como seu primeiro Arcebispo Dom Antônio de Almeida Moraes Júnior e o titular da igreja Catedral e Padroeiro da Arquidiocese São João Batista, estando sob sua responsabilidade às paróquias do Leste Fluminense e da Região dos Lagos do Rio de Janeiro (MATTA E SILVA, 2010).

Uma estrutura de Pastoral da Juventude (PJ) começa a ser formada na Arquidiocese de Niterói em 1975 (SANTANA, 2002), dois anos após a realização do I Encontro Nacional de Pastoral da Juventude, no Rio de Janeiro. Inicialmente o assessor da PJ de Niterói foi Padre Antônio Mota, que foi substituído no ano seguinte pelo clérigo holandês Francisco Von Baers. Padre Xiko, como era chamado pelos jovens, não era um padre ligado à Teologia da Libertação, mas era aberto às novas tendências de atuação da juventude³¹. Em seus primeiros anos de atuação, em todos os grupos jovens os seus membros estavam ligados às suas paróquias e trabalhavam na perspectiva da realização de encontros para discutir a vida emocional dos jovens em seu aspecto familiar e pessoal, descrito por Sofiati (2004) como um

³¹ Depoimento do padre José Antônio Abreu Dutra.

olhar mais interior na vida do jovem que propriamente uma ação concreta de um engajamento social.

Desse esforço inicial é formado um pequeno grupo com o objetivo de visitar as paróquias e incentivar a organização de grupos da de Pastoral de Juventude. Com efeito, muitas paróquias e capelas já haviam estabelecido um núcleo da PJ antes, mas a partir dessa movimentação o número de grupos de expande rapidamente e passam a ter um apoio central da diocese. Coincidentemente este esforço diocesano para fomentar grupos da PJ ocorreu no ano do II Encontro Nacional de Pastoral de Juventude, ocorrido no Rio de Janeiro (SOFIATI, 2004). Porém, após montados os grupos o movimento se enfraqueceu com a transferência do Padre Xiko para São Paulo, em 1978, ano em que foi realizado o III Encontro Nacional. Apesar disso as bases para a atuação da Juventude estava preparada para os anos seguintes (SANTANA, 2002).

Em 1980 Padre Olímpio assume a coordenação da PJ e veio dele a proposição de dividir a Juventude da Arquidiocese em setores regionais com a formação de comissões locais, uma vez que a Arquidiocese de Niterói abrange muitas cidades e ficaria difícil gerenciar tudo de um modo centralizado, pois a distância entre as paróquias dificultava a assessoria aos grupos mais afastados da Cúria e a divisão proposta facilitava o trabalho de articulação entre os grupos. Desta forma surgem os núcleos regionais: Niterói Centro-Sul (atual Niterói Sul); Niterói Centro-Norte (atual Niterói Norte); São Gonçalo; Alcântara; Vendas das Pedras (atual Rural); e Lagos (SANTANA, 2002).

Essas divisões dos setores na época não respeitavam as limitações geográficas das cidades como, por exemplo, o setor da PJ Alcântara, que abrangia a paróquia de Nossa Senhora de Fátima, em Manilha, em Itaboraí³². A subdivisão facilitava a gestão a partir da Diocese, pois representantes em cada regional que tinham uma ligação mais direta com a coordenação geral. Com o tempo essa divisão foi moldando “personalidades” distintas entre os grupos setoriais. Dois deles serão aprofundados neste trabalho: o setor São Gonçalo e o setor Alcântara. Apesar de estarem na mesma cidade, na mesma diocese e dos agentes pastorais seguirem os preceitos da Teologia da Libertação, as duas “juventudes” seguiram caminhos bem distintos em diversos momentos, a começar pelo fato de que cada setor tinha um assessor diferente.

³² Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

A primeira diferença que se deve levar em conta é que enquanto a PJ do vicariato³³ São Gonçalo estava mais diretamente ligada à diocese, já o vicariato Alcântara era comandado por padres da Ordem dos Missionários do Sagrado Coração (MSC). A ordem teve início em 1854, na França, fundada pelo padre Júlio Chevalier. Ao assumir uma paróquia na cidade de Issoudun, na diocese de Bourges, o sacerdote percebeu que o povo estava abandonado e que havia uma grande indiferença religiosa nas pessoas. O jovem padre se esforçou para vencer as dificuldades e conseguiu viabilizar a nova Congregação. No dia 8 de dezembro de 1854, Papa Pio IX reconheceu a Congregação dos Missionários do Sagrado Coração, que tinha como missão levar a mensagem de Deus aos mais sofridos, espiritual e também materialmente³⁴.

Com esta concepção, os padres do setor Alcântara tinham em sua formação uma importante base de trabalho social e as ideias da Teologia da Libertação não lhes soavam tão “revolucionárias” ou “esquerdistas” como em outros locais da arquidiocese. Não que não houvesse certo conservadorismo de alguns membros do clero e dos leigos nas comunidades, mas, no geral, isso se dava em menor proporção que no setor São Gonçalo e, ainda assim, os padres assessores de todos os setoriais locais estavam subordinados a direção arquidiocesana.

No Setor São Gonçalo, a dificuldade de diálogo com os padres era o principal problema encontrado pelos membros da PJ, em particular as pastorais voltadas para as ações sociais³⁵. A nomeação do padre assessor da PJ diocesana era de exclusividade do bispo, que aparentemente não levava em consideração a opinião da juventude. A dificuldade na construção de um diálogo com um assessor geral fez com que a figura de um assessor local fosse cada vez mais necessária. A juventude então acaba conseguindo uma assessoria particular para cada setorial, com padres que estivessem próximos dos agentes pastorais e que mantivessem um diálogo mais atento com os jovens. Com o assessor local o trabalho social da PJ passa a ficar mais em evidência quando o padre possibilitava este tipo de trabalho, pois tendo uma orientação mais alinhada com o trabalho social eles acabavam conseguindo atuar com mais facilidade (SANTANA, 2002).

Em 1981 o Padre Olímpio se desliga da coordenação arquidiocesana da PJ ao ser transferido de para outra diocese e assume em seu lugar uma coordenação diocesana composta por diversas pessoas, sem uma figura central (SANTANA, 2002). Porém, seguindo as diretrizes nacionais da PJ, com uma forte participação em movimentos sociais e voltada

³³ Vicariato, ou Vicariato Apostólico, é uma divisão da igreja que funciona como uma prefeitura, governada por um vigário. De fato, uma subdivisão da diocese que gere algumas paróquias sob sua responsabilidade.

³⁴ Disponível em <http://www.msc.com.br/historia/> acessado em 25/03/2020

³⁵ Este tipo de relato é comum a todos os agentes pastorais que atuaram na PJ anos 1980 ouvidos neste trabalho.

para um aspecto político da religião (SOFIATI, 2004) a pastoral de Niterói buscava o não comodismo dos jovens através de projetos de cursos de alfabetização de adultos e na promoção de palestras sobre temas como aborto, drogas, prevenção sobre DSTs dentre outros temas. Em 1983 é realizada uma série de reuniões com o Bispo Dom José e foi solicitado um novo padre como assessor, cargo vago desde a saída de Padre Olímpio. Dom Paulo Lopes de Farias, então bispo auxiliar, acabou ocupando este cargo de assessoria e organizou uma série de encontros de formação e planejamento com os jovens, orientando a metodologia do método Ver-Julgar-Agir e fazendo com a PJ se voltasse não apenas para os jovens de dentro da Igreja, mas os que estavam fora dela (SANTANA, 2002).

No fim de 1983, Padre Daniel Bisoli assume assessoria da Juventude de Niterói. Essa estrutura montada de forma oficial pela Arquidiocese de Niterói, com assessores e falando em trabalho social e de grupos de base, dialoga com as orientações da Teologia da Libertação (SANTANA, 2002). Isto acontece porque estas eram as orientações que saíam dos encontros nacionais, onde membros da PJ estavam ligados a Une e a partidos comunistas, então, oficialmente essas eram as orientações contidas de forma oficial nos documentos da PJ de Niterói.

Objetivo Geral: Evangelizar os jovens apresentando-lhes o Cristo vivo como único Salvador, para que evangelizados, evangelizem e contribuam em resposta de amor a Cristo para a libertação integral do homem e da sociedade, levando uma vida de comunhão e participação. E lhes estimule sua ação evangelizadora de transformação das pessoas e das estruturas".

Objetivo Específico: Fazer a opção pelos jovens à luz da opção preferencial pelos pobres e engajar o jovem em seus ambientes naturais: família, igreja, bairro, trabalho, colégio³⁶..

O ano de 1985 foi declarado pela Igreja Católica como sendo o Ano Internacional da Juventude, o que fez diversas dioceses e associações de juventude pelo mundo realizarem eventos voltados para este público. Neste ano é realizado em Brasília o 6º Encontro Nacional tendo como tema o próprio processo de formação da PJ e o debate na questão da militância pastoral. Nesse encontro foi aprofundado o método de formação para o comprometimento com as lutas sociais em todas as partes do Brasil, tendo como ponto de partida os pequenos grupos de base no uso do VJA e sua articulação com diversos movimentos sociais (SOFIATI, 2004).

Na Arquidiocese de Niterói o ano comemorativo foi celebrado com o III Encontro Diocesano de Coordenadores de Grupos, além de eventos e assembleias em todas as regionais

³⁶ Relatório da Primeira Assembleia Diocesana de Pastoral de Juventude de Niterói, dezembro de 1983.

de juventude, na qual foram traçados os objetivos e as propostas de trabalho que deveriam ser empregados pela PJ, frente às dificuldades encontradas pelos jovens até aquele momento: “as estruturas sociais que promovem o individualismo e gera uma juventude alienada de sua realidade” (SANTANA, 2002. p.39). Desta forma a formação de jovens conscientes desta situação para serem capazes de transformá-la passava a ser o principal objetivo da Juventude de Niterói.

A partir do Ano Internacional da Juventude, a PJ buscou intensificar sua presença junto das comunidades paroquiais. Para isso, a estrutura da Pastoral de Juventude sofreu alterações. Foi definida uma Coordenação Diocesana formada por um padre e um assistente, que seriam indicados pelo Bispo, além de um representante de cada coordenação regional. Nessas regionais, a coordenação passou a ser feita por um jovem de cada grupo que o compunha, que era eleito dentro do próprio grupo.

O trabalho da PJ foi bem ativo durante os anos 1980, com muitos jovens dispostos a superar os desafios inerentes à própria juventude. Sem perder suas características, a PJ buscava conciliar sua proposta teológica e evangelizadora firmando suas conquistas nos trabalhos comunitários e paroquial. Entretanto, o final da década marca uma proposta na forma de evangelização empregada na Arquidiocese através de práticas da Renovação Carismática Católica (RCC), que começa a receber maior ênfase da mitra em detrimento a forma orgânica de atuação da PJ. Essa escolha acabou dificultando o trabalho dos agentes pastorais, pois começa a desaparecer o apoio que tinham para promover as a ação pastoral com características sociais, comunitárias e participativas (SANTANA, 2002. P.40).

Todos estes passos seguiam a dinâmica do próprio método sugerido pela CNBB para o trabalho pastoral. O método Ver, Julgar e Agir acabou sendo acrescido de uma reavaliação do trabalho, o chamado “Rever”. Esta nova etapa seria um olhar crítico sobre as reais mudanças efetivas da realidade concreta a partir das ações planejadas para melhorar a confecção de um novo Julgar que possa se tonar um Agir ainda mais eficaz. Após o Rever foi ainda adicionado o Celebrar com o objetivo de que os jovens celebrassem vitórias e conquistadas, assim como fracassos e tristezas da caminhada. (DONZELLINI, 1998). Na prática, o Rever buscava “corrigir” as interpretações baseadas nas Ciências Sociais e buscava uma interpretação da realidade voltada para a Bíblia como única capaz de dar luz aos problemas percebidos. Isso fica claro nos documentos da própria PJ Nacional quando afirma que no julgamento da realidade estão sendo utilizados pressupostos teóricos, inspirados em critérios, valores e ideologias.

"É neste momento que se faz o confronto entre a realidade interpretada pelas Ciências Sociais e a Palavra de Deus experimentada na fé. Neste sentido o Julgar exige o aprofundamento e a explicitação das razões fundamentais que animam a fé e a estabelecimento de critérios cristãos que auxiliem no julgamento da realidade³⁷".

Contudo, de acordo com relatos de jovens que vivenciaram essa construção da PJ na Arquidiocese de Niterói, mesmo antes dessas novas orientações da PJ Nacional e do incentivo a RCC, o conservadorismo atrapalhava que os objetivos saíssem do papel e fossem realmente postos em prática nas paróquias e capelas mesmo quando as orientações eram em prol de uma pastoral mais orgânica. Isto pode ser observado quando se olha separadamente para os setores que se formaram a partir do desmembramento da PJ. Em São Gonçalo, cidade foco deste estudo, existia dois setores de juventude: o setor Alcântara e o Setor São Gonçalo.

2.4 A PJ na cidade de São Gonçalo

Dentre as cidades atendidas pela Arquidiocese de Niterói, São Gonçalo possui uma peculiaridade frente às demais cidades do Leste Fluminense. Maricá e Itaboraí ainda apresentavam características predominantemente rurais e sobrava para São Gonçalo fazer o papel de subúrbio de Niterói, que mantinha sua pompa de cidade imperial e capital estadual (FREIRE, 2002). As condições socioeconômicas de São Gonçalo se assemelhavam a estudadas por Mainwaring (2004) em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, e que segundo foram condições que possibilitaram que Igreja Brasileira fosse uma das mais progressistas do mundo. Contudo, a Arquidiocese de Niterói, certamente, é um ponto fora desta curva.

Os primeiros grupos jovens da cidade de São Gonçalo se inserem dentro do contexto arquidiocesano durante a década de 1970, porém, ocorrem de formas distintas no setor Alcântara e no setor São Gonçalo. De um lado, a enorme Paróquia de São Pedro de Alcântara (SPA), com suas quase 40 capelas³⁸, concentrava toda a ação da juventude local. Do outro lado, em São Gonçalo, os movimentos de grupos foram mais espontâneos em cada uma de suas paróquias e capelas. Não havia, no Setor São Gonçalo, uma coordenação central que pudesse coordenar as ações da juventude durante os anos 1970³⁹, o que em Alcântara ocorria devido ao tamanho da SPA e a grande quantidade de capelas sob sua influência.

Em seus primeiros anos, a juventude dos dois setores se reunia nos chamados "grupões", que consistiam em reuniões semanais de forma mais introspectiva e de cunho

³⁷ CNBB. Doc. 44. Pastoral de Juventude no Brasil, 1987.

³⁸ Depoimento de Joaquim Accioly da Silva e Carlos Alberto Nascimento.

³⁹ Depoimento de dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

peçoal. Seria com as características apontadas por Libanio (1999) da *Igreja Instituição*, apresentadas como sendo fortemente atrelada a hierarquia e toda a estrutura da cúria, ficando dependente da diocese e da paróquia. Esses encontros não formavam nenhum compromisso com causas sociais e funcionavam como um círculo social de encontro para os jovens da igreja nos quais predominavam a tradição e a autoridade (LIBANIO, 1999 apud: SOFIATI, 2004). Um desses grupos, o Maranató, sediado na Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, no Barro Vermelho, é apresentado como sendo o mais numeroso da cidade, chegando a reunir aos fins de semana quase 200 jovens em muitas de suas reuniões seguidas de missa. Este não era um grupo que possa ser considerado conservador, mas por ter muitos membros as lideranças não conseguiam estabelecer uma linha de pensamento mais uniforme dentro deste grupo tão heterogêneo⁴⁰.

No fim da década de 1970 os grupos da PJ de Alcântara passam a ter um grande e importante incentivador: Joaquim Accioly da Silva, ou “vovô Accioly” como é chamado pelos jovens. Sua história de vida explica muito do que foi feito pela PJ em São Gonçalo devido a sua influência sobre a juventude da cidade. Accioly nasceu no Pará, onde entrou para a carreira militar atuando no nordeste do país. Ali militou em movimentos católicos desde o fim dos anos 1950, onde aprendeu sobre a Teologia da Libertação e passou a integrar a Juventude Operária Católica (JOC), um dos grupos mais engajados socialmente naquele período (SOFIATI, 2004). A JOC, fundada na Bélgica, alcançou maior relevância justamente nesse momento, quando ocorreu a especialização da Ação Católica Brasileira (ACB) tendo sua atuação voltada para a realidade social da população e com um engajamento em questões sociais que se tornou prática comum de todas as juventudes nascentes: o método VER-JULGAR-AGIR. Esta ferramenta de trabalho pastoral tinha como objetivo VER os problemas do mundo, JULGAR a partir da concepção bíblica para em seguida AGIR para transformar a realidade (MATOS, 2011).

Durante os anos como militar, trabalhou e militou pela JOC em diversos estados do norte e nordeste do país. Em 1964, quando ocorreu o Golpe Militar, estava em Aracaju, no Sergipe, de onde fugiu para Rio de Janeiro. A ditadura prendeu sua esposa grávida no nordeste e ele acabou se entregando ainda em 1964⁴¹. Sua condenação se deu sob a acusação de “subversão” por seu trabalho de formação sindical rural aplicando a metodologia do MEB, de Paulo Freire, sendo enquadrado dentro da Doutrina de Segurança Nacional que, dentro do

⁴⁰ Este tipo de reunião é relatado por todos os agentes pastorais ouvidos para este trabalho, seja do setor Alcântara ou São Gonçalo.

⁴¹ Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

contexto da Guerra Fria, adotava a estratégia de guerra como resposta a toda a qualquer forma de oposição (BORGES, 2003). Accioly ficou alguns meses em uma cela isolado no 24º Batalhão de Caçadores, no Maranhão. Após sair da prisão Accioli voltou para o Rio de Janeiro e, para ficar fora dos olhos da ditadura militar, foi morar em um sítio em Marambaia, São Gonçalo, passando a frequentar a Igreja de São Pedro de Alcântara e capela de Nossa Senhora Auxiliadora, no bairro do Laranjal, ligada a esta paróquia⁴².

Vendo esta realidade na juventude católica gonçalense reunida em grupões, Accioly começou a atuar junto à PJ quando seus dois filhos entraram na adolescência e pretendiam participar destes encontros. Acostumado com o engajamento militante da JOC, ele resolveu que iria tentar mudar a prática da juventude de Alcântara. Ele iniciou a formação de uma juventude militante como um leigo especializado em jovens e disposto a trabalhar com a metodologia que aprendeu nos seus anos de jocista, uma vez que a JOC, juntamente com a JUC, foram as juventudes especializadas que desenvolveram o método de formação de militância de a ACE (SOFIATI, 2004). A primeira participação foi em um encontro de jovens no Laranjal em um desses grupões de jovens que acontecia naquela capela.

“As pessoas faziam um encontro de jovem, geralmente com muita doutrina, com 150 a 200 jovens, num sábado à tarde ou num domingo. Esses encontros geralmente terminavam em muito agarramento, muito choro, ‘Jesus é o maior’, essas coisas assim, mas sem pedagogia⁴³”.

Em 1979 ele assumiu a liderança da PJ de Setor Alcântara, botando em prática o objetivo não apenas de formar grupos de base, mas preparar lideranças que pudessem dar continuidade a um trabalho social formador de novas lideranças. Neste mesmo ano os jovens dos setores Alcântara e Rural realizaram um retiro na Casa de Formação da Paróquia de São Pedro, em Venda das Pedras, Itaboraí. O retiro foi chamado de Servir e teve participação de representantes de diversos grupos de juventude de ambos os setores. O objetivo era despertar novas lideranças jovens para o trabalho social, mas como cada grupo de capela ou paróquia tinha uma liderança diferente, os problemas com a ação social dentro da metodologia Ver-Julgar-Agir da Teologia da Libertação já apareceram nesse encontro (SANTANA, 2002). Porém muitos jovens, entre eles alguns que estavam na coordenação do encontro, entendiam que a missão dos jovens da Igreja Católica não deveria ser engajada socialmente. Para estes grupos a atuação da juventude deveria ser:

“Somente a evangelização e a conversão de outros jovens para a fé cristã. E que os jovens que participavam destes encontros queriam ouvir e falar de Deus, não estavam interessados em trabalhos e assuntos referentes às associações de moradores, às

⁴² Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

⁴³ Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

escolas, aos grêmios estudantis ou aos partidos políticos. Consideravam que estes assuntos acabam afastando os jovens da Igreja e que somente com uma vivência muito intensa da mensagem do Evangelho é que surgiria a necessidade ou não dos jovens fazerem suas opções pelo trabalho nestes ambientes específicos” (SANTANA, 2002 p, 28).

Este grupo dissidente acabou ganhando força dentro do retiro e nos outros que foram feitos em anos seguintes até que em 1984 ganhou autonomia frente a Pastoral da Juventude e passou a ser um movimento de jovens totalmente independentes da PJ, passando a se chamar de Grupo Servir, aproveitando o nome usado no retiro. Seguindo este caminho, outros grupos de jovens acabaram se desligando na PJ nos anos seguintes por quererem seguir com a metodologia dos grupões, como o Grupo Escalada e o Grupo Caminhada. Esses grupos coexistiam com a PJ dentro do setor Alcântara, mas se mostravam mais preocupados com a ritualística e com a liturgia de missas e celebrações criando uma forma dos os jovens viveram a parte do mundo. Diferente da visão da PJ ligada à TdL, na qual a igreja era parte do mundo e deveria dialogar com ele onde quer que estivesse um jovem precisando de ajuda (SANTANA, 2002). Os jovens que aderiram ao projeto de Accioly, adeptos da Teologia da Libertação, fazem críticas a estes grupos afirmando que seus membros não eram chamados à liderança e eram guiados a fazer o que lhes orientavam. Nesses grupos, a preocupação com a ritualística estava mais presente que nos grupos engajados socialmente⁴⁴.

O trabalho de conscientização da PJ seguiu e muitos jovens foram mobilizados para o trabalho social visto como sendo uma ação do Espírito Santo, bíblica e missionária como anunciado no Documento de Puebla (1979). Assim, foram ganhando forças os grupos da PJ dentro das capelas e da paróquia de Alcântara que buscavam desenvolver um trabalho em duas frentes: uma interna, com a preparação de novas lideranças para seguir o trabalho; e outra externa indo até onde o jovem local estava para fazer a evangelização nos ambientes, ou seja, na escola, no clube, na praça, nos locais frequentados pelos jovens e traçando maneiras de alcançá-los não apenas em questão de fé, mas em suas necessidades materiais.

No início de 1980 foi realizado um grande encontro de três dias dessa juventude em Areia Branca, em Santa Cruz, Rio de Janeiro, com estas primeiras lideranças de jovens que permaneciam no trabalho social da Pastoral da Juventude. Entre os palestrantes deste retiro estava Padre Jorge Boran⁴⁵, que veio de São Paulo especialmente para atender os jovens do setorial Alcântara. Nos dias de retiro foi falado de uma pedagogia de atuação nos “ambientes” através do método de Ver, Vulgar e Agir, mudando completamente a perspectiva dos

⁴⁴ Todos os agentes pastorais de Alcântara, incluindo Accioly, fazem relatos similares sobre a dissidência.

⁴⁵ Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

encontros que aconteciam até então. Foi decidido durante o encontro, com o consentimento do padre que acompanhava o retiro, que era preciso repensar os antigos encontros na paróquia com dezenas de jovens, começando por uma reestruturação do Circulo de Orientação Religiosa (COR), alterando os temas dos encontros e trazendo a forma de atuação para próximo do formato dos Grupos de Base visando à evangelização nos “ambientes”. As lideranças da PJ e dos demais grupos de jovens deixava de ser feita pela indicação do padre e passava a ser eleita pelo corpo de jovens participantes do movimento⁴⁶.

Accioly afirma que apenas foram convidados a participar do retiro de Areia Branca os jovens que mais se destacavam em reuniões e encontros anteriores, para com eles ser feito um trabalho de formação para identificar uma possível nova e promissora liderança que pudesse continuar o trabalho religioso e social, sendo assim escolhidos cerca de 60 jovens. Este encontro marca na juventude de Alcântara o início de uma PJ mais engajada socialmente e com um trabalho orgânico em todas as capelas da paróquia. Após este primeiro encontro, uma série de outros foi realizada com o objetivo de recrutar jovens para a PJ, como os Círculos de Orientação Religiosa (COR) com jovens e adolescentes (SANATANA, 2002).

Dois jovens que pertenceram a este trabalho inicial da PJ Setor Alcântara foram ordenados como sacerdote. Um deles é Antônio Carlos Cruz Santos, conhecido como Maristelo, que foi nomeado bispo de Caicó, no Rio Grande do Norte, em 14 de fevereiro de 2014 pelo papa Francisco⁴⁷. O segundo foi José Antônio Abreu Dutra, ordenado padre em 1980, e que teve importante participação na juventude do setor São Gonçalo que, diferente do setor Alcântara que era liderado a partir de uma paróquia, teve como protagonista o Grupo Jovem São José. Nos anos 1970 este grupo liderado pelo professor Carlos Henrique Carrilho Cruz influenciou os demais grupos do setorial os incentivando e apoiando para a atuação voltada para o trabalho social⁴⁸.

Dentre estes 60 jovens que participaram estava Carlos Alberto dos Santos Nascimento⁴⁹, liderança dos jovens da Capela de Santana, no Colubandê, onde frequentava o Grupo Alicerce. Ele é lembrado como “teimoso” devido a sua demora a aceitar o projeto da PJ, mas foi considerado “peça importante” para o trabalho. Segundo Accioly, Carlos não entendia a importância do Ver, Julgar e Agir e do trabalho em pequenos grupos, mas a insistência para que ele entrasse foi devido a sua capacidade de persuasão com outros jovens

⁴⁶ Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

⁴⁷ Disponível em <http://www.msc.com.br/pe-maristelo-msc-e-nomeado-bispo/> acessado em 04/05/2020.

⁴⁸ A trajetória deste grupo, em específico, será mais bem detalhada no próximo capítulo.

⁴⁹ Nascido em Linhares, no Espírito Santo, Carlos Alberto participava de encontros de juventude em sua terra natal, mas se diz “resgatado” pela espiritualidade que encontrou em São Gonçalo.

porque “o verdadeiro militante é aquele que é capaz de converter alguém que tem mais influência do que ele⁵⁰”.

“Eu fui um dos caras que mais deu trabalho para eles, porque eu não concordava com método. Eu achava que tinha algumas coisas que não funcionavam. Na minha avaliação o grupão tinha, de alguma forma, o seu carisma e ele deveria fazer este trabalho. Mas eles queriam formar grupos de base, grupos menores, mais técnicos e objetivos. Com essa condição de que a liderança não ficasse somente dentro do grupo, mas que ele tivesse compromisso dentro da comunidade buscando uma melhor qualidade de vida para a sociedade”⁵¹.

Este depoimento mostra que havia certa dificuldade na conversão de alguns jovens do tradicionalismo de grupos como o Servir (SANTANA, 2002) para a Pastoral de Juventude mais engajada socialmente. A adesão à nova metodologia da PJ não foi feita sem nenhum embate até entre aqueles que se entregaram ao projeto. Após a assimilação da nova forma de atuação, o Grupo Alicerce passou a atuar com a nova metodologia e, apesar de ter apoio local da coordenação setorial Alcântara e dos padres da ordem do Sagrado Coração, isso gera uma reação por parte de outros padres e também do próprio bispo⁵². Essa necessidade da formação de pequenos grupos não ocorreu apenas em Alcântara devido a sua liderança jocista do movimento, mas o trabalho com os chamados grupos de base foram a opção político-pedagógica e teológica assumida por toda a PJ nacional naquele período para a constituição de um “espaço e uma experiência central” para o desenvolvimento do trabalho dos agentes pastorais (SOFIATI, 2014, p. 72).

Ao mesmo tempo, a renovação da juventude também se dava de forma natural com a chegada de membros mais jovens aos grupos. Este é o caso da pedagoga Verônica Maria de Alcântara, que nunca participou dos grupões com abordagem de cunho pessoal ou litúrgico e já entrou na PJ com engajamento social. Moradora do Arsenal, ela frequentava a paróquia de São Sebastião e Nossa Senhora de Fátima Tribobó e passou a integrar o grupo jovem MAJOTRI (Movimento de Ação Jovem de Tribobó), em 1979, justamente no momento de transição entre o antigo e novo modelo de juventude. Porém, segundo ela, este nunca chegou a ser um grupão e seu tamanho diminuto sempre possibilitou um olhar mais cuidadoso com a realidade local e facilitou o encontro com a metodologia VJA e a Teologia da Libertação a partir dos jovens de Alcântara liderados por Accioly. Em 1980, ela assume a coordenação do MAJOTRI, sendo convidada a fazer cursos de formação em Alcântara.

⁵⁰ Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

⁵¹ Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

⁵² Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

“Eles vivenciaram este contexto de encontros e de grupão, eu já não participei. Eu entrei no grupo jovem por convite, não foi por um desses encontros. Geralmente se entrava em um grupo jovem a partir de um encontrão, um encontro de grupos maiores, mas eu não. Eu e minha irmã fomos convidadas para participar do grupo jovem assim como fui convidada para participar do regional⁵³”.

A partir deste encontro do MAJOTRI com o setorial Alcântara foi que o grupo iniciou um trabalho mais voltado para a questão social nos ditos “ambientes”. Um relatório do Grupo Jovem UniPaz, da Igreja de Nossa Senhora da Paz, no Coelho, ligada a PJ de Alcântara, nos dá a ideia de como os jovens atuavam nos chamados ambientes. No documento, os jovens relatam que a preocupação de buscar identificar espaços sociais que fossem atrativos aos jovens do bairro:

“Os jovens de nosso bairro não têm muitas diferenças entre si, eles se agrupam formando focos de convivência, não sendo notada nenhuma rivalidade definida entre um e outro foco. Os ensaios do bloco de carnaval, assim como os de festas juninas são feitos em um determinado lugar que é frequentado por jovens de todos os pontos do bairro. Muitos rapazes se unem em torno do jogo de bola em todos os fins de semana e feriados, outros preferem os bares onde encontram mesas de sinuca e cerveja. Outro ponto buscado pelos jovens e o clube local, frequentado por jovens do lugar e também de bairros vizinhos. Dos divertimentos de que dispõe o lugar é no clube que está localizado a maioria: discoteca, bailes, piscinas, etc.⁵⁴”.

Este tipo de evangelização voltados para os locais onde os jovens estão, e não necessariamente dentro da Igreja ou simplesmente para atraí-los para dentro, é semelhante ao que Sofiati (2004) classifica como uma “militância externa”. Durante a década de 1980, o objetivo principal da PJ era o de “contribuir com a construção de uma sociedade justa e fraterna” (SOFIATI, 2004 p, 75) atuando principalmente dentro das organizações existentes na sociedade criando cristãos capazes de atuar em qualquer demanda da sociedade e preparados para combater as injustiças sociais. Com esta atuação, os agentes pastorais colocavam em prática o que afirma Dick (2013), que o objetivo da Pastoral da Juventude é a evangelização dos jovens em suas diversas realidades.

O relato de muitos agentes da PJSG dos anos 1980 reafirma esta posição, apontando que eles queriam despertar nos jovens a proposta de Cristo de desenvolver uma fé que os tornassem líderes capazes de agir em qualquer área, na PJ ou na comunidade civil, na Igreja ou em sindicatos, mais sempre comprometidos com a libertação integral do homem e da sociedade. A busca por identificar locais frequentados pelos jovens em São Gonçalo demonstra o objetivo da PJ de não apenas convidar os jovens a participarem das ações da Igreja, mas também de se inserir dentro da realidade da juventude fora dela, estando presente nos meios

⁵³ Depoimento da agente pastoral Verônica Maria de Alcântara.

⁵⁴ Relatório do Grupo Jovem UniPaz da Igreja Nossa Senhora da Paz, janeiro de 1980.

sociais nos quais a juventude estava. Desta forma era possível mostrar aos jovens de fora da Igreja que a religião e a forma de vida da juventude eram compatíveis, fazendo com que eles conhecessem o trabalho da PJ sem precisar frequentar aos encontros, mas sendo convidados em momentos especiais, como festas e festivais, podendo vir a fazer parte do trabalho da PJ.

A prática de sair da Igreja e ir até os ambientes onde o jovem se encontrava era comum aos grupos do setor Alcântara, pois havia neles uma preocupação em dinamizar o trabalho de evangelização atraindo também os jovens afastados da igreja, ou até os que nunca participaram de uma missa. Nessa abordagem aos “de fora”, os agentes da PJ falavam sobre temas comuns entre os jovens, como uso de drogas, estudos e carreira profissional, a falta de oportunidades de emprego que gera a marginalização de muitos jovens, prostituição feminina, condições, de moradia e em como todos estes fatores acaba por dificultar as expectativas de um futuro melhor para a Juventude e buscava retirar o jovem do comodismo e o convidando a lutar para mudar este quadro levantado com este diagnóstico feito a partir do bairro em que viviam (SANTANA, 2002).

Esta forma de trabalho é o melhor exemplo prático do Ver, Julgar e Agir, da mesma forma que os círculos bíblicos nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Primeiro eles olhavam para a realidade dos jovens da comunidade a qual estavam ligados, iam até eles e os incluíam nessa construção do Ver, mostrando a eles os problemas identificados e colhendo informações através deles de outros problemas não vistos pelos agentes. Neste diálogo sobre os problemas eram sempre propostas formas de melhoras a situação, “o que fazer para melhorar a formação profissional do jovem?”, “como evitar o mundo das drogas?”, “como não cair no mundo da prostituição?”. A busca por possíveis soluções evidencia a fase do Julgar do método. O último passo dos agentes pastorais era o convite para Agir, chamando esses jovens e se juntarem a PJ para trabalhar pelas mudanças que foram propostas a partir das problemáticas observadas.

Leigos e clérigos mais conservadores olhavam para o trabalho com o Ver, Julgar e Agir como “coisa de comunista” e que este método seria uma espécie de “conversão marxista⁵⁵”. Accioly aponta que este conservadorismo foi o responsável por praticamente retirar o método do documento da Celam Santo Domingo, apenas retornando no Documento da Celam de Aparecida, por ser uma metodologia dialética (BETTO, 1985). Se a metodologia da Teologia da Libertação dialoga com a Filosofia da Libertação, que é uma filosofia

⁵⁵ Accioly afirma que, apesar de simpatizante, jamais se filiou ao PT. Segundo ele, seu compromisso era com a Igreja e o trabalho de evangelização. Para ele a igreja deve ser pluralista, não partidária, e os lideram movimentos e grupos devem ter cuidado com partidarização.

hegeliana, nada mais natural que ser dialética ou, como o próprio filósofo propôs: analética (DUSSEL, 1982).

Apesar dessa semelhança entre a ação pastoral e a ação política, a PJ não se tratava de uma militância política, segunda Accioly:

“O Agir deve ser sempre uma ação transformadora. Se não for uma ação transformadora falhou o Ver ou falhou o Julgar. Só tem sentido se leva a uma ação transformadora. A ação transformadora você pode chamar isso de conversão ou pode chamar de opção por um caminho transformador. Você tem duas coisas diferentes, a pastoral de juventude não é um movimento político era um projeto pastoral da igreja para a formação de militância cristas para o mundo. Gerar lideranças cristas para o mundo para atuar na igreja ou fora dela. Este era o projeto. Os conservadores chamavam isso de marxismo, nós chamávamos de realidade⁵⁶”.

Ainda no início dos anos 1980 quando há uma troca de padre no Alcântara, promovido pelo recém-nomeado bispo Dom José Gonçalves Costa, que começou a se incomodar com a postura engajada da PJ na arquidiocese de Niterói e tenta controlar suas ações. Para tal, ele nomeia assessores diretamente ligados a ele para cada setorial da PJ (SANTANA, 2002). No setorial Alcântara é nomeado o padre Alcestes, que era pároco da paróquia de Santa Teresinha do Menino Jesus, em Rio do Ouro, uma das paróquias da região fora da influência dos missionários do Sagrado Coração. Esta escolha do bispo, de acordo com os agentes da juventude, foi para que ele freasse o apoio à caminhada da PJ na região. Contudo, embora não fosse um adepto da Teologia da Libertação, ele abraçou o trabalho social dos jovens e deu liberdade para eles trabalhassem⁵⁷.

De acordo com os jovens da pastoral, o apoio do padre Alcestes foi fundamental para o trabalho da PJ seguisse mesmo sem o apoio da cúria arquidiocesana. Ainda assim, alguns conflitos eram inevitáveis e era preciso esconder algumas de suas ações, segundo relato de Carlos Alberto:

“O nosso Cor Jovem, dentro da Paróquia de Alcântara, a gente fazia ele de uma forma com uma visão mais progressista. Quando entrava em uma região onde tinha um padre muito ligado a arquidiocese a gente dava uma mexida nas palestras e botava uma ‘água com açúcar’ para poder dizer que era daquela forma, mas não era, era outra. Era uma forma de caminhar⁵⁸”.

A PJ do setor São Gonçalo tem como um de seus primeiros assessores o Padre Dutra, o mesmo José Antônio Abreu Dutra que quando seminarista participava da PJ do Alcântara,

⁵⁶ Depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva e do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

⁵⁷ Depoimento da agente pastoral Verônica Maria de Alcântara e depoimento do assessor da PJ Setor Alcântara Joaquim Accioly da Silva.

⁵⁸ Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

mas que agora como padre era responsável pela juventude do setor São Gonçalo. Após ser ordenado, Dutra se tornou o pároco da Igreja de Nossa Senhora do Pilar, no bairro do Boaçú. Sua chegada estabeleceu um conflito com alguns membros da comunidade, pois suas homilias alinhadas com a Teologia da Libertação trouxe certa rejeição em um primeiro momento. O conflito não ficou apenas no campo religioso, mas se estendeu também para o campo político nas eleições municipais. Católicos tradicionais do bairro aliados a partidos conservadores ainda no contexto do regime militar, usavam o bairro e a igreja como curral eleitoral. Mas apesar da rejeição dos conservadores, o trabalho social elaborado por padre Dutra deu voz a outros membros da comunidade que se sentiam deixados de lado na igreja. Desse trabalho surge a Associação de Moradores e Amigos do Boaçú (AMAB), em 1981, uma das primeiras associações de bairro da cidade e que ganhou notoriedade na luta por direitos sociais, chegando a fundar a Creche Comunitária Casa da Mãe Trabalhadora, em 1982 (SILVA, 2016).

De acordo com o próprio Dutra, não havia no Boaçú uma juventude forte capaz de criar um grupo jovem de relevância, assim se concentrava nos grupos de outras paróquias. Foi assim que se deu o encontro do engajamento de Dutra com a TdL e o dos agentes pastorais do Grupo São José, que modificou completamente o cenário da Pastoral da Juventude de São Gonçalo. Em 1983 alguns jovens do São José assumem a coordenação da PJSG, que neste momento passa a ter representantes da própria juventude em cada regional apoiada por assessor representante do clero⁵⁹. Assim, essa nova coordenação passa a ser a grande fonte de inspiração para os novos grupos com sua proposta levada a cada outro grupo da cidade e fomentando a fundação de novos núcleos de jovens⁶⁰. O funcionário público Almir Barbio, membro do grupo Shalom, lembra que quando chegou à PJ no início dos anos 1980 eles eram a grande fonte de inspiração para o trabalho social dentro da pastoral,

“O meu encontro com essa reflexão começou com eles. Minha referência sempre foi este grupo da coordenação da Pastoral da Juventude. E tem também o elemento [padre] Dutra, porque ele era da paróquia do Boaçú, da Nossa senhora do Pilar, e ali tinha um movimento progressista de igreja já naquele período de forma diferente do conjunto da diocese, por conta do Dutra. Tanto que as primeiras reuniões de Pastoral da Juventude, pelo menos as que eu comecei a participar, eram lá na no Boaçú, que tinha um trabalho comunitário muito forte⁶¹”.

Se o São José foi o primeiro grupo jovem a discutir a aplicabilidade da Teologia da Libertação em suas reuniões ainda nos anos 1970, no início dos anos 1980 ele exercia

⁵⁹ SÃO GONÇALO. 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo. Juventude Construindo Uma Nova Sociedade. São Gonçalo, julho/1985.

⁶⁰ Depoimento do padre José Antônio Abreu Dutra.

⁶¹ Depoimento do agente pastoral Almir Barbio de Azevedo.

influência sobre os demais grupos, o que lhes fez sofrer duros embates com o clero conservador pelo seu “vanguardismo” inicial⁶². Apesar de estarem na mesma cidade, o vicariato São Gonçalo sempre foi marcado por um conservadorismo mais forte que o de Alcântara. Com isso, falar sobre Teologia da Libertação sempre foi um problema para os jovens deste setor e, mesmo os grupos fiéis ao movimento de encontros, os chamados “grupões”, às vezes, não eram bem vistos por parte do clero por fazer muita “bagunça”. A recepção das novidades apresentadas pelo Concílio Vaticano II e os concílios de Medellín e Puebla não foram bem aceitas pelo clero local. Poucos padres se abriram para as novidades, o que fazia com os agentes levassem textos destes documentos para as reuniões maiores sem citar a fonte por ser considerado “revolucionário”⁶³.

Na relação dos grupos jovens com o clero conservador do setor São Gonçalo é possível ver claramente a disputa pelo campo religioso como descreve Bourdieu (2004), que vê o campo religioso com um espaço em que a disputa pela hegemonia do discurso. Essa disputa se daria entre os “dominantes”, um corpo especializado no sagrado que detém o monopólio dos bens da salvação, ou seja, o clero conservador niteroiense; e os “dominados”, que seriam os leigos com menor capital religioso que agem para modificar o campo, neste caso os jovens agentes pastorais e sua nova teologia. Os dois lados dessa disputam, ora para conservar, ora para modificar a posição dentro do campo religioso. O clero conservador, como detentor do poder do discurso hegemônico, fazia uso da coerção para manter as peças em seus lugares e conter os jovens, chamando de heresia o que eles faziam por se apresentar diferente do considerado padrão dentro da religiosidade. Ao mesmo tempo, essa estrutura religiosa institucionalizada servia para a “legitimação da ordem estabelecida” no âmbito político, justamente o que a Teologia da Libertação tenta subverter (BOURDIEU, 2004 p, 69).

Padre Dutra afirma que teve uma formação conservadora no Seminário São José, em Niterói, mas que conheceu a Teologia da Libertação através de sua vivência na Igreja com os amigos e a partir de livros. A orientação conservadora do principal seminário formador dos padres da Arquidiocese de Niterói pode ser a chave de entendimento do motivo pelo qual a diocese ser considerada um reduto de clérigos conservadores, o que é afirmado não apenas por Dutra, mas todos os agentes ouvidos para esta pesquisa guardam essa lembrança. Dutra comenta que apesar da “doutrinação conservadora”, havia alguns poucos professores abertos à nova realidade da Igreja naqueles anos, mas nenhum diretamente ligado a Teologia da

⁶² Depoimento de Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

⁶³ Depoimento do padre José Antônio Abreu Dutra e da agente pastoral Verônica Maria de Alcântara.

Libertação⁶⁴. O que fica difícil de precisar são os motivos que levaram o Seminário da Arquidiocese de Niterói ter se tornado conhecidamente conservador.

Uma possibilidade de se alcançar essa explicação pode estar no seu bispado. Quando a diocese de Niterói foi elevada à condição de Arquidiocese, em 1960, teve como primeiro arcebispo Dom Antonio de Almeida Morais Júnior, que fora transferido da diocese de Olinda e Recife, em Pernambuco. De acordo com Cabral e Leite (2012) Dom Antonio era conhecido por sua postura anticomunista, o que segundo eles pode ser comprovado através de seus livros. Sua obra mais conhecida se chama *Capital e Trabalho*, publicado em 1947, o bispo afirma que os fiéis católicos deveriam refletir sobre a “importância dos capitalistas para os trabalhadores” (CABRAL & LEITE, 2012 p.144), entre outras afirmações do arcebispo está ainda a de que católicos não deveriam votar em candidatos progressistas por considerar o fato como uma traição à fé cristã. A dupla de autores mostra em seu artigo que durante os oito anos em que Dom Antonio esteve à frente da diocese de Olinda e Recife as intervenções políticas da igreja foram constantes. Sua postura anticomunista não se alteraria em Niterói. Quando ocorreu o golpe militar, em 1964, Dom Antonio “agradeceu a Deus pelo fracasso da planificação vermelha em terras fluminenses” durante missa solene em agradecimento à “revolução” realizada no Colégio Salesiano de Santa Rosa, em Niterói⁶⁵.

Dom Antonio permaneceu na liderança da igreja de Niterói até 1979 (SILVA, 2011) e esses quase vinte anos no comando resultaram numa igreja conservadora. Mesmo fora do âmbito da PJ, o conservadorismo de parte do clero niteroiense afetava os jovens. Em junho de 1972, o padre José Teixeira, a época vigário da basílica de Santa Rosa, em Niterói, condenou o uso de instrumentos musicais populares, como o violão, no lugar do tradicional órgão, e classificou como retrocesso o fato dos jovens da cidade frequentarem a missa vestindo calças boca-de-sino e short-saias. “O que é preciso é ir à igreja com trajes realmente indicados pela modéstia cristã”, afirmou⁶⁶. A utilização de instrumentos foi amplamente aceita na igreja de Niterói apenas em 1978, mesmo assim com muitas ressalvas de diversos padres⁶⁷.

Tudo isso era sentido pelos agentes da Pastoral da Juventude nas paróquias de São Gonçalo chefiadas por padres conversadores formados no Seminário São José, onde os jovens precisavam esconder algumas de suas ações, como não falar abertamente sobre a Teologia da Libertação e da necessidade da formação de grupos de base que pudessem mudar a realidade dos jovens que viviam aos arredores das capelas visitadas. A ação transformadora do VJA era,

⁶⁴ Depoimento do padre José Antônio Abreu Dutra.

⁶⁵ Jornal O Fluminense de 14 de abril de 1964

⁶⁶ Jornal O Fluminense de 18 de junho de 1972, p.6.

⁶⁷ Jornal O Fluminense de 11 de junho de 1978.

por vezes, era apresentada como obra de caridade assistencialista, algo mais próximo do aceitável para alguns padres. Resguardando as capelas ligadas a São Pedro de Alcântara, o embate entre a juventude engajada socialmente e padres conservadores ocorria com mais frequência nos dois setoriais da cidade. Por vezes, a juventude católica foi chamada de “política” e “radical”, fazendo com que os jovens não se sentissem bem-vindos dentro da Igreja ao optarem por “trabalhar na linha da reflexão, enquanto eles queriam trabalhar na linha da emoção⁶⁸”.

Outra coisa que era preciso ser alterada nessas paróquias conservadoras era as músicas cantadas nos encontros da PJ. As canções traziam a mensagem libertadora, não apenas na letra como também nos ritmos afro-brasileiros. Uma das músicas lembradas se chama “Seu Nome é Jesus Cristo⁶⁹” tocada nas celebrações da juventude. Trechos da canção traduzem bem o engajamento da juventude durante os anos 1980 em São Gonçalo:

Seu nome é Jesus Cristo e tem um rosto de indígena, de afro-americano, que sofre em condições desumanas, vivendo pobre e marginalizado. Seu nome é Jesus Cristo, homem do campo, sem terra, sem recursos, sem futuro, em tudo dependente e submetido, por um mercado injusto, explorado.

[...]

Seu nome é Jesus Cristo: é operário, sem voz nem vez e mal remunerado, dificultado para organizar-se e sem defesa justa a seu direito. Seu nome é Jesus Cristo, está vivendo lá no aglomerado suburbano curtindo fome e sede, mais miséria, de cara com a riqueza e com o esbanjo⁷⁰.

Todavia não podemos definir o que é chamado de “linha de reflexão” apenas em sua ligação aos problemas sociais abordados com as ferramentas das ciências humanas, mas também na interpretação e percepção dos documentos oficiais da Igreja através de uma análise sociológica. Entre estes documentos estavam não apenas os de Medellín (1968) e Puebla (1979), mas também os documentos da chamada Doutrina Social da Igreja Católica⁷¹ incentivados pela Arquidiocese para a construção da Juventude⁷², muitos deles com uma postura crítica à luta de classes e ao marxismo. Contudo, eram acrescentados a esses documentos muitos livros e artigos de autores ligados à Teologia da Libertação como Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez, Frei Betto, Jorge Boran, Carlos Mesters, entre outros.

⁶⁸ Depoimento da agente pastoral Márcia do Sacramento Nazaré.

⁶⁹ Composição musical de Estéfano Rutuna/Jadiel/Nei Araújo

⁷⁰ Novena Brasil Missionário Partilha Tua Fé. Pontifícias Obras Missionárias (POM) e Comissão Episcopal para a Amazônia – CNBB. Brasília, DF, 2012.

⁷¹ A Doutrina Social da Igreja Católica, embora apresentada sempre como uma coisa única até pela própria Igreja Romana, é na verdade todo um conjunto de publicações, como bulas, cartas e encíclicas com cunho social. Seu marco inicial é a Rerum Novarum, publicada por Leão XII em 1891.

⁷² NITERÓI, III Plano de Ação Pastoral: Diretrizes pastorais para 1984 – 1986. Arquidiocese de Niterói, 1984.

Segundo a professora Márcia do Sacramento Nazaré, do grupo Jesus Hoje Vem nos Iluminar (Jhoveni), da paróquia de Nossa Senhora das Neves, no início dos anos 1980 alguns jovens do Grupo São José foram até Neves convidá-los para um curso para de formação de novas lideranças, no qual estas obras foram o material utilizado para aprenderem a metodologia VEJA e o trabalho de formação em pequenos grupos, sempre orientados pelo Padre Dutra. Inicialmente como ocorreu com o caso de Carlos Alberto, no Jóquei, os trabalhos mais sociais e os gestos concretos não agradaram todos. O trabalho de conscientização e de conversão precisou ser entendido primeiro pelos jovens e depois sair em direção aos assistidos⁷³. Esse embate com o clero conservador ocorria também no setor Alcântara nas paróquias independentes diretamente ligados à diocese, sem a influência da Igreja de São Pedro. Este era o caso de São Sebastião e Nossa Senhora de Fátima, em Tribobó, onde os jovens viviam com padres tradicionalistas que viam a Pastoral da Juventude como atuação “política e revolucionária” e não aceitava as ações sociais dos jovens, o que impedia formação de outras formas de organização da TdL, como as CEBs⁷⁴.

“Uma vez eu quase que fui excomungada da Igreja, porque o padre descobriu que eu estava ligada a ação da Pastoral da Juventude e ele parou a hóstia na minha frente, na minha boa, ficou olhando e falou assim ‘minha vontade é não te dar a comunhão’. Mas ele sabia que perante a comunidade ele não podia fazer isso e me deu a comunhão. Então lá eu sabia que não ia ter Comunidade [Eclesial de Base]”⁷⁵.

O padre do episódio era Francisco Magalhães, que como muitos outros padres da cidade não aceitavam a orientação social, não apenas da Pastoral da Juventude, mas dos documentos das conferências episcopais latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979). Alguns relatos de jovens que eram agentes pastorais da PJ afirmam que muitos dos sacerdotes da cidade nos anos 1980 ainda não tinham assimilado as orientações do Vaticano II, principalmente no que se refere à participação dos leigos na obra da Igreja⁷⁶. Padre Dutra, em São Gonçalo, e os padres que davam liberdade para Accioly no Alcântara, eram os únicos que os agentes da PJ poderiam falar abertamente sobre Teologia da Libertação e sobre a inspiração para o trabalho social em pequenos grupos de base. Quando o trabalho era levado para paróquias lideradas por padres diocesanos, ficava mais difícil atuar com o mesmo tipo de engajamento usado com a parte do clero mais progressista. Muitas vezes por impedimentos dos padres locais e outras por precaução tentando evitar esses embates que atrapalhassem o

⁷³ Depoimento da agente pastoral Márcia do Sacramento Nazaré.

⁷⁴ Depoimento da agente pastoral Verônica Maria de Alcântara.

⁷⁵ Depoimento da agente pastoral Verônica Maria de Alcântara.

⁷⁶ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

trabalho da PJ⁷⁷. Uma das intenções impedidas era a formação de grupos menores que pudessem fomentar o surgimento de Comunidades Eclesiais de Base (CEB) na cidade. Muitas iniciativas de CEBs foram feitas, todas com muita dificuldade.

2.5 Congresso da PJ em São Gonçalo e a criação de CEBs

Certamente um dos pontos altos da PJ na cidade de São Gonçalo foi o 1º Congresso da Pastoral de⁷⁸ Juventude de São Gonçalo, realizado no ano de 1985. Tendo assumido a coordenação em 1983, Dutra e os jovens do São José debatiam os ensinamentos da Teologia da Libertação com maior profundidade e começam a mudar o rumo dos grupos jovens da cidade. Era Dutra quem aconselhava aos diversos jovens que queriam uma orientação em perspectiva social apontada pelo 4º Encontro Nacional da PJ (SOFIATI, 2004). A nova coordenação estabeleceu que um dos membros da coordenação fosse pessoalmente até as paróquias para acompanhar estes diversos grupos em suas reuniões e dar orientações. Isso começou a trazer para dentro dos grupos uma nova visão religiosa. Para concretizar estes encaminhamentos que os jovens realizaram no Ano Internacional da Juventude de 1985 o 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo com o lema “Juventude Construindo Uma Nova Sociedade”, realizado entre os dias 8 e 14 de julho daquele ano com a clara opção de atuar com os jovens do “meio popular⁷⁹”.

Neste congresso, realizado no Colégio de Santa Terezinha, no Centro da cidade, diversos grupos puderam se reunir para trocar experiências e repercutindo as novas diretrizes de atuação da PJ em nível nacional apontadas pelo encontro nacional do ano anterior. Embora pensado e organizado pela PJ do setorial São Gonçalo, o evento foi aberto a toda a juventude da arquidiocese e teve participação efetiva de todos, principalmente dos vizinhos do setorial Alcântara. No documento que serviu de base para as reflexões dos jovens durante os dias de evento constam as justificativas que levaram a PJ da cidade a se engajar nessa nova perspectiva de atuar no meio popular afirmando que se devia “acreditar nos mais pobres (...) no poder eles têm para acabar com as situações de injustiça [para] construir uma sociedade nova, onde não haja mais opressores e oprimidos⁸⁰”. Como justificativa bíblica o texto cita o

⁷⁷ Depoimento da agente pastoral Verônica Maria de Alcântara.

⁷⁸ Embora Dick (1999) tenha alertado para a mudança da preposição *de* para *da* durante o 4º Encontro Nacional realizado em 1984, como símbolo da forma de atuação da PJ, no documento da PJSG ainda aparece grafado *de*.

⁷⁹ SÃO GONÇALO. 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo. Juventude Construindo Uma Nova Sociedade. São Gonçalo, julho/1985.

⁸⁰ SÃO GONÇALO. 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo. Juventude Construindo Uma Nova Sociedade. São Gonçalo, julho/1985.

Evangelho de São Lucas 1,52: “Depôs os poderosos de seus tronos e a humildes exaltou⁸¹”. A base das reflexões da bíblia durante os debates eram o Documento do Concílio Episcopal de Puebla em sua caminhada libertadora de transformar as estruturas injustas e a consciência humana de considerar todos os aspectos da vida humana, como: os problemas socioeconômicos; a família; a vida escolar; o lazer; a política; a fé e a prática religiosa; o namoro o sexo e a amizade, baseados no documento de Puebla (1979) e na pedagogia de Paulo Freire⁸². De acordo com padre Dutra, os jovens da época lhe dirigiam pergunta do tipo “Nosso padre é contra a Teologia da Libertação e contra o PT. O que gente faz agora?”, mostrando que o engajamento social estava dado na pauta do congresso⁸³.

O congresso teve duas formas de divisão entre os jovens participantes. Uma baseada na distribuição da coordenação por regional diocesana: São Gonçalo, Alcântara, Niterói, Rural e Lagos (SANTANA, 2002). Houve ainda uma divisão entre iniciantes e iniciados, chamados no documento de “militantes”, tendo o evento preparado discussões diferentes para cada um dos tipos de atuantes na pastoral, mas sempre orientando a atuação através da formação de Grupos de Base⁸⁴. A divisão entre iniciantes e iniciados era prática comum da PJ nos anos 1980, em que a Pastoral de Juventude era uma forma de iniciação para as PJ Específicas (SOFIATI, 2004. P72), mas essa divisão gerou certa resistência de alguns dos jovens. O Grupo São José já tinha uma longa caminhada como grupo de base e, quando o congresso foi feito, já havia iniciado uma trajetória como CEB no Morro do Jurumenha, servindo seu trabalho de modelo para outros grupos jovens.

O congresso marcou uma mudança no direcionamento da Pastoral de Juventude de São Gonçalo. Muitas das iniciativas dos agentes com foco em trabalhar com a perspectiva social apontada pelo 4º Encontro Nacional da PJ (SOFIATI, 2004) foram repercutidas em nível local e adaptadas para a realidade da cidade, culminando em tentativas de se criar diversas CEBs. Claro que isso não se deu sem enfrentar resistência por parte de padres e bispos conservadores e, apesar de praticarem a Teologia da Libertação, nunca foi possível assumir um posicionamento formal sobre isso em todos os lugares⁸⁵. Com as novas diretrizes apontadas no congresso, grupos como o Maranató e o Shalom que eram conhecidos como

⁸¹ Evangelho de São Lucas. IN: Bíblia Sagrada. Bíblia do Peregrino: edição de estudo. Paulus, São Paulo, 2005, p152.

⁸² SÃO GONÇALO. 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo. Juventude Construindo Uma Nova Sociedade. São Gonçalo, julho/1985.

⁸³ Depoimento do padre José Antônio Abreu Dutra.

⁸⁴ SÃO GONÇALO. 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo. Juventude Construindo Uma Nova Sociedade. São Gonçalo, julho/1985.

⁸⁵ Depoimentos dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz, Robson Goudard Santarém e Almir Barbio de Azevedo.

“grupões” devido ao seu grande número de membros e sua alta rotatividade dos encontros, começam a se transformar grupos menores. Assim como muitos optaram pela nova perspectiva de trabalho de base, outros não se abriram às novas práticas orientadas no congresso⁸⁶. Cabe salientar que essa opção por seguir nos grupões nem sempre pode ser explicada como uma reação puramente conservadora. Alguns desses jovens podem ter ficado nos grupos maiores muitas vezes por comodidade, facilidade ou comodismo. Principalmente os que eram universitários, que tinham um foco em se formar e de dedicação aos estudos. Não que eles fossem contra ou achassem errado o trabalho em grupos de base, mas apenas não estavam dispostos ou não tinham tempo para se dedicar trabalho social.

Porém, apesar disso, de dentro de cada grupão saiu pelo menos um pequeno grupo disposto a se engajar socialmente e a fundar uma Comunidade Eclesial de Base. Do Maranató surgiu um pequeno número de jovens que passaram a se chamar Grupo Jovem São Tiago. Com dez pessoas eles iniciaram um trabalho de evangelização dentro da proposta dos grupos de base, ainda na mesma paróquia, com o objetivo era o realizar um trabalho no Morro do Pereirinha, no Barro Vermelho. Ali foi desenvolvida uma ação social diferente do que era feito no Maranató, se voltando para as necessidades materiais da comunidade que estava sendo atendida dentro da perspectiva social e em pouco tempo passou a ser criticado por outros jovens que permaneceram no grupo original. A falta de experiência com este tipo de trabalho mais orgânico e crítico, ligado à Teologia da Libertação, fez com que o São Tiago durasse pouco tempo e alguns de seus membros acabaram integrando a CEB iniciada pelo São José⁸⁷.

Do Grupo Shalom houve também um pequeno grupo destacado com cerca de dez pessoas que passaram a atuar de forma orgânica no bairro Vila Lage. Ali os encontro e atendimento à população se davam no Colégio Estadual Professora Henny de Mendonca Gama, onde eram feitas as celebrações religiosas e até missas. Ali também eram discutidos os círculos bíblicos e as questões da fé do povo com uma perspectiva de um evangelho transformador de engajamento social e pequenas ações materiais de ajuda aos moradores. Almir Barbio conta anos depois uma capela foi fundada no local onde os moradores assistem a celebrações e missas até os dias atuais e que, para os jovens que participaram desta ação, o objetivo a criação de uma CEB⁸⁸.

⁸⁶ Depoimento dos agentes pastorais Lucia Maria Paes Alves Santarém e Almir Barbio de Azevedo.

⁸⁷ Idem. Ibidem.

⁸⁸ Depoimento do agente pastoral Almir Barbio de Azevedo.

Também os grupos de Alcântara mudaram a perspectiva de atuação a partir do congresso e passaram a atuar de forma mais decisiva na caminhada. Dali foram tirados diversos objetivos específicos para os grupos de base e começaram a surgir propostas de ações sociais efetivas, chamadas de gestos concretos, que apenas poderiam ser efetivados com a fundação de uma CEB. O Grupo Alicerce começou a se dividir em carismas, cada um com propostas específicas tendo em cada capela um grupo de base tendo membros jovens escolhidos dentre os que mais se destacavam nas reuniões marcadas após o congresso feito no colégio Santa Teresinha⁸⁹.

Como gesto concreto de ação social surgiu a Obra Comunitária São Francisco de Assis, fundada em 1989, que atende as crianças da localidade com uma creche para que as mães possam trabalhar. A ação, que persiste até hoje, nasceu da junção dos jovens da igreja e do trabalho da associação de moradores que, não por acaso, foi fundada com o auxílio dos jovens da PJ da comunidade. Com o passar dos anos, para que não houvesse uma interferência de futuros padres conservadores neste trabalho, a organização acabou se distanciando da hierarquia da igreja para evitar o esvaziamento do trabalho passando a ter CNPJ próprio e autonomia total da Diocese⁹⁰. Atualmente o local é capaz de receber cerca de 100 crianças entre creche e pré-escola⁹¹.

Esses grupos de base já eram uma orientação da PJ desde o 3º Encontro Nacional de 1978 com a metodologia do VJA (PIERDONÁ, 1990), mas que naquele momento ganhava força dentro da cidade de São Gonçalo. Houve uma demanda muito grande dentro dos grupos de base por trabalhos de alfabetização de adultos com o método de alfabetização popular desenvolvido por Paulo Freire. Essas iniciativas surgiram a partir dos círculos bíblicos, por muitos participantes tinham dificuldades na leitura de textos bíblicos e os documentos da Igreja. Silva (2016) afirma que mesmo antes do congresso da PJ a pastoral de Nossa Senhora do Pilar, no Boaçu, já desenvolvia este trabalho com a população local. Essa prática também era feita pelo Grupo Jovem São José mesmo antes do congresso de 1985⁹². A alfabetização garantia não apenas pessoas letradas, mas melhorava a participação do povo nos círculos bíblicos e sua atuação política dentro da cidade, pois “na medida em que cresce o nível de consciência crítica, percebe-se a limitação desta estratégia” (BOFF, 1986). Em São Gonçalo essa libertação era vista na prática porque esses grupos de base não atendiam apenas os

⁸⁹ Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

⁹⁰ Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

⁹¹ <https://www.qedu.org.br/escola/170805-obra-comunitaria-sao-francisco-de-assis/sobre> acessado em maio de 2020

⁹² Depoimento dos agentes pastorais Robson Goudard Santarém e Carlos Henrique Carrilho Cruz.

jovens, mas toda a população que, em alguns bairros, grupos políticos locais conservadores controlavam o voto de muitos cidadãos dessas comunidades em que esses grupos jovens se encontravam:

“grande parte dessa população era arregimentada pelos cabos eleitorais desses grupos para tirarem seus documentos, principalmente o seu título de eleitor, aprendendo apenas a copiar o seu nome. Fato típico de prática que tem por objetivo a formação de clientela, elemento danoso para o processo de organização e participação dos segmentos populares nos debates e lutas políticas em defesa de suas necessidades e reivindicações (SILVA, 2016 p10)”.

Dessas experiências de CEB fundadas a partir de grupos jovens em São Gonçalo apenas a organizada pelo Grupo São José foi duradoura, como veremos no capítulo a seguir. Contudo, não se pode dizer que as tentativas foram frustradas. Seja com a duração de 03 ou 30 anos de existência, as experiências daqueles jovens foram realmente a de agentes pastorais a frente de Comunidades Eclesiais de Base. Para Prandi & Souza (1997), as CEBs se definem ao redor de seus três termos: *Comunidade*, pois se trata de um grupo de pessoas que se reúnem para um mesmo fim; *Eclesial*; pois estes membros possuem uma ligação através da Igreja; e *de Base*, por estarem ligados ao povo empobrecido, por laços religiosos e sociológicos. A participação dos leigos com foco na transformação da vida social na vida igreja é o fator marcante da renovação promovida pelas CEBs. A população carente do meio rural e das periferias urbanas, sempre distantes das decisões políticas e eclesiais, eram convidados a interferirem diretamente na vida local. Embora a comunidade não possa abranger todo um bairro, no imaginário ela é capaz de tal transformação (PRANDI & SOUZA, 1997).

Já Boff (2000), aponta que as CEBs têm por característica viver a fé em seu cotidiano, pois a comunidade se faz igreja no dia a dia e de forma espontânea e dinâmica através da *participação* nos mistérios da igreja e pelo *compromisso* com a vida e as estruturas sociais em nome da fé. A experiência de fé das CEBs está em sua busca radical em ser um lugar de renovação da fé para os mais pobres, através da comunhão fraterna e pelo amor aos mais necessitados com o objetivo de transformação da pessoa, da igreja e da sociedade. As CEBs mantêm ao mesmo tempo a característica de ser um “sujeito eclesial” e um “sujeito social”, no qual a fé está na base da luta pelos direitos sociais, não ao contrário (BOFF, 2000. p.3). O que padre Dutra resume como sendo “o que é específico da CEB é uma formação para o

compromisso social, que nem toda a Igreja faz isso. Uma consciência do cristão influenciar a sociedade e transformá-la⁹³”.

A organização dos grupos de base visando à formação das CEBs avançou com rapidez com a formação de grupos de reflexão e ação política. Silva (2016) chama atenção para a discussão política dentro dos círculos bíblicos na paróquia de Nossa Senhora do Pilar, que se dividiam inicialmente em bairros ou ruas e debatiam a organização de ações políticas concretas para o bairro e a cidade. Mas segundo o relato dos agentes pastorais não foi apenas ali que este tipo de organização aconteceu, mas também no Barro Vermelho, Palmeiras, Pacheco, Santa Isabel, Gradim, tinham uma juventude engajada socialmente que falavam sobre temas políticos questões sociais, como o desemprego, a violência, o transporte, a moradia, o saneamento. Podemos compreender estes Círculos Bíblicos como os definidos pelo frei Carmelita Carlos Mesters, membro fundador do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) que aponta que nesses encontros eram como grupos de leitura e reflexão sobre trechos da Bíblia, mas lidos e comparados com a realidade do povo (BEOZZO, 1988).

Para Sofiati (2014) a Pastoral da Juventude foi uma das manifestações mais legítimas da Teologia da Libertação e mais sensível a questão humana que as tendências culturais neoliberais e individualizantes que surgiram entre a segunda metade dos anos 1980 e o início da década de 1990. A PJ com seus grupos e CEBs se configuraram como a maior e também a mais articulada e estruturada das juventudes especializadas da Ação Católica Brasileira. Em São Gonçalo é possível verificar entre estes agentes da PJ dos anos 1980 o que autor afirma sobre a participação deles na vida da Igreja católica, pois “grande parte dos jovens da PJB está inserida em trabalhos eclesiais como catequese e liturgia (SOFIATI, 2014 p.71)”, muitos dos entrevistados para este trabalho são hoje membros de outras pastorais e seguem atuando na vida religiosa.

⁹³ Depoimento do padre José Antonio Abreu Dutra.

3. O Grupo São José, a CEB do Jurumenha e a luta pela terra (1970-1990)

Este capítulo analisa a trajetória do Grupo Jovem São José e sua atuação no Morro do Jurumenha, entre os anos 1980 e 1990. Este grupo da PJ de São Gonçalo foi o que conseguiu efetivar um trabalho social mais conciso, acolhendo ainda jovens oriundos de outros grupos que encerravam suas atividades. Tendo como pano de fundo a luta pela terra desempenhada pela Associação de Moradores do Morro da Jurumenha (AMOAJ), o texto evidencia a influência das ideias religiosas, sociais e políticas da Teologia da Libertação (TdL) sobre a Comunidade do Jurumenha, sendo os jovens os responsáveis diretos pela fundação da associação de moradores. Os agentes pastorais buscavam formas de atuação à luz da TdL e se entendiam como uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) atuando em apoio a esta comunidade que estava sendo ameaçada ordem de despejo.

Para colocar os acontecimentos do Jurumenha em seu tempo histórico é preciso evidenciar fatores socioeconômicos de São Gonçalo e sua peculiaridade frente às demais cidades do Leste Fluminense, como Niterói, Maricá e Itaboraí, levando em consideração as mudanças ocasionadas pela fusão dos estados do Rio de Janeiro e da Guanabara em 1975 que alteraram profundamente a vida nas cidades nos anos seguintes. Isso porque as tentativas de criação de CEBs em São Gonçalo muito se devem a sua condição social e econômica no período que é semelhante a realidade social apresentada por Scott Mainwaring (2004) ao falar de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense: uma cidade próxima da capital, com grande densidade demográfica e pouco poder econômico de sua população. Pelo lado político foi preciso entender o funcionamento dos programas habitacionais dos governadores Leonel Brizola e Moreira Franco e de que forma a luta pela terra dos posseiros do Jurumenha se enquadra na política pública estadual.

Através de depoimentos orais de agentes pastorais e moradores foi possível evidenciar a influência da CEB e da Teologia da Libertação na vida da comunidade a partir dos anos 1980 desde a notificação dos moradores sobre a possibilidade de perda de suas residências até

a decisão judicial em favor dos moradores, em 1987, e o posterior recebimento do Termo de Posse, em 1994, quando a luta pela terra foi vencida pela comunidade. Neste trajeto será evidenciada a atuação do Grupo Jovem em seu trabalho social e religioso, além das implicações políticas envolvidas no processo. Após a posse da terra, busca-se compreender os motivos que levaram a atuação da CEB do Jurumenha ao seu esfriamento.

3.1 O Jurumenha e a cidade de São Gonçalo

O Morro do Jurumenha se localiza no bairro de Santa Catarina, em São Gonçalo, Região Metropolitana do Rio de Janeiro. A comunidade ganhou este nome por conta de sua fundação ter sido em uma antiga chácara de propriedade de Antônio Pinheiro Menezes Lobo Jurumenha, nomeando assim o sub-bairro. Doutor Jurumenha, como era conhecido, nasceu na cidade de Crato, no Ceará, em 13 de agosto de 1851. Formado em direito em 1877, em Recife, Pernambuco, mudou-se para o Rio de Janeiro em 1890, onde atuou como advogado da Estrada de Ferro de Maricá, delegado de polícia e exerceu os cargos de deputado estadual (1904-1906), integrando as comissões de Estatística, Divisão Civil e Judiciária, e também deputado federal por duas legislaturas seguidas (1906-1911). Depois foi eleito vereador por São Gonçalo (1913-1917), aonde chegou a ser presidente da Câmara⁹⁴, ocupando em alguns momentos as funções de prefeito devido a um decreto estadual que revogou a criação do cargo de prefeito na cidade (NUNES, 2006). Faleceu em 1921 e foi sepultado no Cemitério Municipal de São Gonçalo, no bairro do Camarão. Sob sua posse, o terreno foi utilizado para diversos fins: olaria, exploração mineral, agricultura, dentre outras atividades. A área foi loteada e, inicialmente, seus antigos empregados a ocuparam na parte baixa do terreno, na atual Rua Doutor Jurumenha⁹⁵.

As vendas dos lotes localizados na parte alta da propriedade não tinham registro em cartório. Desta forma os moradores que iam se mudando para lá, comprando destes primeiros proprietários, também não tinham nenhuma escritura do terreno. Alguns possuíam um documento feito pelos próprios moradores que, muitas vezes, não tinha nenhum reconhecimento legal em cartório. É desta forma que é descrita a maneira como os moradores

⁹⁴ CPDOC, Dicionário da Elite Política Republicana (1889-1930). Disponível em <https://cpdoc.fgv.br/dicionario-primeira-republica> acesso em 23 de julho de 2019.

⁹⁵ Revista Especial São Gonçalo 126 Anos: De grandes fazendas a uma grande cidade. Parte integrante da edição de 21 de setembro de 2016 do jornal O São Gonçalo; Jornal O São Gonçalo edição de 21 de setembro de 1985; e <http://www.saogoncalo.rj.gov.br/historia.php> acesso em 21 de janeiro de 2019.

compraram seus imóveis no atual assentamento Morro do Jurumenha. A forma de aquisição do terreno, segundo eles, era prática comum em toda a parte da comunidade⁹⁶.

O primeiro aumento demográfico que podemos identificar na cidade de São Gonçalo pode ser verificado no período entre as décadas de 1920 e 1940, quando surgiram os primeiros loteamentos urbanos devido à queda da produção agrícola provocada pela crise de 1929 (FREIRE, 2002). Na década de 1920 a população local economicamente ativa era de 44,29% de mão-de-obra agrária; as indústrias demandavam de 24,53% enquanto 31,18% eram distribuídos no terceiro setor. De 1920 para 1940 a população saltou de 48.019 para 85.528 habitantes. O aumento da atividade industrial e comercial se dá paralelamente ao crescimento da zona urbana e o aumento da oferta de loteamentos. Neste período, o Rio de Janeiro já havia perdido a hegemonia industrial para São Paulo, sendo São Gonçalo o último ponto de grande industrialização do Estado. Entre os novos setores industriais de destaques na cidade estavam as atividades têxteis, químico-farmacêuticas e de equipamentos médicos. Uma das produções que deu forma à atividade econômica do município após 1960 foi o setor de confecção de roupas, especialmente a moda jeans, presente em todos os distritos (LESSA, 2018).

O fim das antigas lavouras e o surgimento de loteamentos, assim como o das indústrias, era colocado pelos políticos da cidade dentro de um discurso da chegada do progresso, também sendo visto como uma forma de aumentar a arrecadação municipal através do Imposto Predial Territorial Urbano (IPTU) que poderia ser revertido em obras públicas para dar continuidade aos loteamentos e aumentar a arrecadação. Apesar do tom otimista, na prática São Gonçalo cresceu de maneira desordenada e sem nenhum acompanhamento do poder público municipal, não conseguindo a arrecadação necessária para a execução das obras desejadas e sem força política para coibir irregularidades nos loteamentos financiados, em sua maioria, pela Caixa Econômica Federal. O crescimento industrial desejado não aconteceu e, com isso, a população acabou sendo prejudicada ao morar em locais de difícil acesso, sem a infraestrutura prometida pelo poder público, como pavimentação, saneamento básico e serviços de transporte urbano. Quem saiu ganhando foram apenas os donos dos terrenos vendidos e as imobiliárias que realizavam essas vendas (FREIRE, 2002).

No panorama nacional entre o fim dos anos 1950 e início dos anos 1960, o Brasil havia entrado em um ciclo de desenvolvimento industrial promovido pelo governo de Juscelino Kubistchek (1956- 1960). O seu famoso Plano de Metas que tinha como slogan “50 anos em 5” acelerou o processo de substituição de importações. De acordo com Rego &

⁹⁶ Depoimentos dos moradores do Jurumenha Miguel José de Souza, Maria José Araújo e Vera Lúcia da Silva.

Marques (2005) o plano foi um sucesso e entre 1957 e 1961 o PIB brasileiro cresceu à taxa média anual de 8,2%, elevando em 5,1% a renda per capita no período, mais que o pretendido inicialmente. Os setores de bens de capital e bens de consumo duráveis obtiveram crescimento médio de 26,4% e 23,9%, respectivamente, e no período de 55 a 62, com a indústria de transformação atingindo um crescimento médio de 22%. Contudo após uma fase de estagnação em 1962, devido à instabilidade política no país, ocorreu em seguida a tomada do poder pelos militares em 1964, sendo o processo de crescimento industrial interrompido com os novos rumos da política econômica mais conservadora.

Com críticas ao nacionalismo econômico de Kubistchec, os militares assumem o governo com um discurso desenvolvimentista de retomada do crescimento econômico, mas para eles era preciso primeiro acumular riquezas para depois distribuí-las. O sistema financeiro foi dividido em partes e ainda foram implantados avanços na área de construção habitacional, assim como saneamento básico, com a criação do Sistema Financeiro de Habitação (SFH) e do Banco Nacional de Habitação (BNH), que utilizam recursos da poupança e do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS) (REGO E MARQUES, 2005). Apesar das mudanças do panorama da Habitação, essas políticas não são verificadas no caso específico da comunidade do Jurumenha.

Dentro do cenário de crescimento nacional é que a industrialização gonçalense se ocorreu, mas ainda assim de forma “espontânea”, ou seja, sem a participação efetiva do poder municipal e estadual com incentivos para a implantação de empresas na cidade. Até os anos 1950 a cidade foi um dos mais importantes distritos industriais do antigo Estado do Rio de Janeiro, chegando a um nível de industrialização que lhe deu a alcunha de “Manchester Fluminense”. Porém com a estagnação do crescimento da indústria a cidade continuava a inflar sua população ao mesmo tempo em que perdia postos de trabalho. A queda da importância da indústria para a economia da cidade pode ser notada já no fim da década de 1960 e nos anos 1970 não mostrava a mesma vocação industrial de antes. O que Melo e Araújo (2014) chamam de desindustrialização, Lessa (2018) aponta como uma estagnação no crescimento das atividades industriais, mas não um regresso. Analisando a indústria estadual como um todo é possível perceber que São Gonçalo permanece entre as cidades mais industrializadas do Rio de Janeiro por décadas. O problema da falta de emprego na cidade foi desencadeado por uma atividade industrial que não cresceu proporcionalmente ao aumento de sua população, ocorrendo uma escassez no número de postos de trabalho que acabou impulsionando os gonçalenses a procurarem emprego em outras cidades.

Duque de Caxias, com a Refinaria Dique de Caxias (Reduc), e Volta Redonda, com a expansão da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), foram privilegiadas com ações governamentais em detrimento de São Gonçalo, que logo foi ultrapassada em importância industrial no cenário estadual. No mesmo período, o setor naval crescia em Niterói enquanto os pequenos portos de São Gonçalo, pensados para escoar uma produção agrícola, não foram ampliados e adaptados para uma produção em escala industrial. A fusão dos estados da Guanabara e do antigo Estado do Rio de Janeiro (TEIXEIRA FILHO & SEIXAS, 1975) e a construção Ponte Presidente Costa e Silva, a popular Ponte Rio-Niterói, e da Rodovia Niterói-Manilha (BR-101) na segunda metade dos anos 1970 surgiam no horizonte como uma possibilidade de melhorias no escoamento da produção gonçalense tanto para o Rio de Janeiro quanto para o interior do estado. As expectativas, no entanto, não se confirmaram e o que serviria como um fator de atração e estímulo à economia local contribuiu apenas para um crescimento populacional desordenado, com inúmeras favelas sendo criadas às margens da via. A cidade perde assim suas principais indústrias como Fiat Lux, Hime, Portland entre as décadas de 1970 e 1980 (MELO & ARAÚJO 2014).

A inauguração da Ponte Rio-Niterói foi um fator que aumentou drasticamente a densidade demográfica de todo o Leste Fluminense. Niterói e São Gonçalo por estarem mais próximas do Rio de Janeiro foram as cidades que mais sentiram esses impactos demográficos. Enobrecida e com um custo de vida alto, equiparado com a capital, Niterói recebeu menos novos moradores. São Gonçalo, além do maior número de migrantes, recebeu ainda os de menor poder aquisitivo:

“Niterói, com um passado de capital, continua dependendo dos empregos do Rio, porém se beneficia de não ter que carregar o lastro de uma periferia essencialmente pobre, já que o município de São Gonçalo faz bem este papel, que em caráter normal gera pouco imposto e demanda muitos serviços” (IPP, 2001, p.03).

Ao contrário do aumento demográfico que ocorreu entre os anos de 1920 e 1940, que foi causado por um aumento na oferta de postos de trabalho, este período de crescimento populacional após a inauguração da Ponte Rio-Niterói se dá em um momento de estagnação econômica e falta de oferta de postos de trabalho. A cidade de São Gonçalo que já não conseguia gerar emprego para todos os seus moradores recebia naquele momento novos moradores.

Comparando os dados do censo demográfico do IBGE dos anos 1970 e 1980 podemos verificar um aumento demográfico significativo em São Gonçalo. Enquanto Niterói recebeu pouco mais de 70 mil habitantes, subindo de 324.246 nos dados de 1970 para 397.123 em

1980, São Gonçalo aumentou sua população em mais de 180 mil novos moradores, saltando de 430.271 habitantes em 1970 para 615.352, segundo os dados do Censo de 1980. Esse crescimento demográfico mais acelerado de São Gonçalo em relação a Niterói continua nos anos seguintes. Nos números do IBGE de 1991 a cidade de Niterói aparece com 436.155 enquanto São Gonçalo salta para 779.832. A partir disso o crescimento passa a ser mais moderado em ambas as cidades, mas com São Gonçalo se mantendo sempre à frente nas estatísticas. Se isolarmos todo o período estudado verificamos que entre 1970 e 1990 a população de Niterói aumentou em 34,5% enquanto São Gonçalo teve um aumento de 81,2% no período. Outras cidades do Leste Fluminense, como Maricá e Itaboraí, dobraram suas populações nesse período, porém devido a pequena população e aos seus vastos territórios, a densidade demográfica chegou a 1 e 3 habitantes por hectare, respectivamente, enquanto Niterói e São Gonçalo ultrapassaram 30 habitantes por hectare⁹⁷.

O enorme território da cidade de São Gonçalo é dividido administrativamente em cinco distritos: São Gonçalo, Ipiiba, Monjolos, Neves e Sete Pontes. Dado o ritmo acelerado do povoamento, o processo de urbanização de São Gonçalo neste período foi muito precário e, de certa forma, semelhante ao da Baixada Fluminense, ao norte da capital. A semelhança se encontra nos baixos valores dos terrenos que atraíram uma população que se adensava no entorno de uma linha férrea, à época o único transporte de massa oferecido em ambas as regiões. Essa nova população gonçalense passou a conviver com uma realidade social também semelhante a da Baixada Fluminense, com falta de uma infraestrutura urbana de qualidade, baixa oferta de transporte público, saneamento básico inexistente, e deficitários sistemas de educação e saúde públicas (ROSA, 2010).

Este é o caso do loteamento do Morro do Jurumenha, que começou a ficar mais povoado após a inauguração da Ponte Rio-Niterói. Assim como toda a cidade de São Gonçalo, a partir da segunda metade da década de 1970 a região recebe muitos nordestinos e pessoas do interior do Estado que haviam migrado para a cidade do Rio de Janeiro, mas que naquele momento atravessaram a baía em busca de condições mais baratas de vida (ROSA, 2010). Histórias como estas aparecem nos testemunhos dos moradores entrevistados para esta pesquisa, entre eles pernambucano Miguel José de Souza, líder comunitário e presidente/fundador da Associação de Moradores e Amigos do Jurumenha (Amoaj) que liderou a luta pela terra por parte dos moradores. Chegando ao Rio em 1966 para morar na zona portuária, Miguel perdeu todos os seus bens em uma chuva que alagou a cidade do Rio

⁹⁷ IBGE, Censos Demográficos e Contagem da População.

de Janeiro⁹⁸. A solução dada pela prefeitura da capital era morar em abrigos até que a Cidade de Deus, em Jacarepaguá, ficasse pronta. Ele não aceitou a proposta e alugou uma casa na Baixada Fluminense e, algum mês depois se mudou para São Gonçalo⁹⁹.

Os impactos negativos da Ponte Rio-Niterói eram argumentos frequentes dos políticos de São Gonçalo para justificar o declínio industrial e econômico, apontando ainda a fusão dos estados como elemento explicativo dessa desindustrialização. Hairson Monteiro, prefeito da cidade no início dos anos 1980 chegou a declarar que união da Guanabara com o Rio de Janeiro foi prejudicial para ambos, mas principalmente para o antigo estado fluminense devido à centralização dos investimentos na Cidade do Rio de Janeiro¹⁰⁰.

A política gonçalense no período é marcada por uma disputa entre grupos rivais e por denúncias de corrupção. Foi no governo de Jaime Campos (1977-1983) que a Simil Imóveis conseguiu a autorização para lotear a comunidade do Jurumenha e segundo documentos apresentados pela imobiliária aos moradores, o terreno constaria como não habitado nos registros da prefeitura¹⁰¹. Campos acabou sendo afastado da prefeitura depois de seguidas denúncias da Câmara de Vereadores de desvio de verba da merenda escolar para dar gratificações a aliados políticos de seu gabinete. O presidente da Câmara dos Vereadores, Arismar Dias, assume o cargo interinamente em abril de 1980 e permanece à frente do poder executivo até uma decisão judicial reconduzir Campos à prefeitura, em setembro de 1981, não mais pelo MDB e sim pelo PDS. Seu sucessor eleito também pelo PDS foi Hairson Monteiro (1983-1988), que tinha como meta fazer uma administração em conjunto com a prefeitura de Niterói, entendendo as duas cidades como um bloco¹⁰². A sonhada união entre as duas cidades não durou muito tempo e é rompida ainda em 1983 devido a problemas sobre um acordo no tratamento do lixo que ficaria em São Gonçalo, havendo resistência da população (SILVA, 2008).

Este era o panorama da cidade de São Gonçalo no início dos anos 1980, um cenário político conturbado, um setor econômico em retração que se refletiam na realidade social de uma população cada vez maior e vivendo em precárias condições de urbanização com cada vez menos oportunidades de emprego próximo de suas casas. Com os terrenos não sendo procurados para empreendimentos comerciais e industriais, a construção de imóveis para moradia na cidade passa a ser a melhor opção para os investidores. Aproveitando-se do

⁹⁸ <http://www.ebc.com.br/noticias/meio-ambiente/2015/12/pior-enchente-do-rio-de-janeiro-completa-50-anos>

⁹⁹ Depoimento de Miguel José de Souza, rodoviário aposentado, cedido em 08 de outubro 2017.

¹⁰⁰ Jornal O Fluminense 26 de julho de 1987.

¹⁰¹ Depoimento de Miguel José de Souza.

¹⁰² Jornal do Brasil de 16 de janeiro de 1983.

crescimento do setor imobiliário, herdeiros do espólio de Amália da Rocha Souza¹⁰³ através da Sociedade Imobiliária Simil Ltda., de propriedade de Ernesto de Souza Lima¹⁰⁴, entram com uma ordem de despejo contra os moradores do Morro do Jurumenha através de uma ação de reintegração de posse na Justiça, concedida pelo juiz da 2ª Vara Cível de São Gonçalo, Nagib Slaib Filho¹⁰⁵, em 1982, com o objetivo de lotear a área para a construção de um condomínio.

A comunidade tinha naquele momento uma área de 55.218,50m² com 220 famílias habitando o local. A ocupação da terra foi iniciada na década de 1920, quando foi erguido um primeiro barraco de madeira. Nos anos 1980 várias casas de madeira e outras improvisadas ainda podiam ser encontradas no morro. A falta de uma política habitacional por parte do município de São Gonçalo fez com que a ocupação ganhasse mais velocidade a partir da década de 1960 e se agravou por conta do despejo de famílias da Favela do Maveroy, em Niterói, que teriam migrado para a cidade vizinha e, na década seguinte, pelo impacto demográfico da Ponte Rio-Niterói¹⁰⁶.

Os moradores da comunidade eram pessoas de famílias consideradas carentes mesmo para a realidade socioeconômica da cidade. Muitos ganhavam apenas o mínimo para se sustentar ou, às vezes, nem mesmo o suficiente para se alimentar. Com isso, muitos moradores pegavam cestas de mantimentos em igrejas, entre elas, a Capela da Sagrada Família, na Mangueira. Ali eles conheceram o Grupo Jovem São José, que viria a se tornar a base central da Comunidade Eclesial de Base (CEB) a partir deste encontro, modificando completamente o curso dos despejos e da história do Jurumenha, assim como a dos jovens agentes pastorais.

3.2 O Grupo Jovem São José

Antes de chegar ao Jurumenha, o Grupo Jovem São José foi parte integrante de toda a movimentação da Pastoral de Juventude de São Gonçalo, sendo apontado por muitos como sendo um dos mais influenciadores do engajamento social, principalmente no congresso de 1985. Porém antes do congresso e de atuar no Morro do Jurumenha, o grupo já possuía uma década de trajetória. Criado em 1973, na igreja de São José, no Abrigo Cristo Redentor, na

¹⁰³ Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj).

¹⁰⁴ Jornal O Fluminense. Edição de 4 de dezembro de 1982.

¹⁰⁵ Jornal O São Gonçalo. Edição de 26 de outubro de 1982.

¹⁰⁶ RIO DE JANEIRO. Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) da secretaria Extraordinária de Assuntos Fundiários e Assentamentos Humanos (SEAFAH), Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1993.

Estrela do Norte, veio do padroeiro do templo o nome que batiza o grupo. Entre os seus fundadores estava o professor Carlos Henrique Carrilho Cruz que foi o grande orientador do grupo nos seus anos iniciais. Pouco tempo depois outro jovem importante no desenrolar dos acontecimentos se juntaria ao grupo, o administrador Robson Goudard Santarém. Os dois foram as grandes lideranças do São José antes e depois de chegaram ao Jurumenha. Naquele tempo, o vigário da Igreja de São José era o ex-militante da JOC padre Noé, mas que naquela altura da vida havia se tornado um padre conservador e que se opunha ao trabalho da PJ. Sem apoio local, os jovens estabeleceram uma relação com o padre salesiano Josué Francisco da Natividade, popularmente chamado de padre Joso. A atuação do grupo, apesar de poucos membros, seguia ainda naquele período a dinâmica das reuniões semanais dos chamados “grupões”, mas mesmo assim tinham dificuldades de realizar seus encontros na paróquia. Padre Joso acaba se afastando para não criar atrito com Noé e os jovens passam a realizar seus encontros no Colégio Santa Terezinha, no Centro de São Gonçalo, onde Carlos Henrique trabalhava¹⁰⁷.

Como se trata de um colégio católico, o grupo jovem podia atuar ali livremente com o consentimento da direção, mesmo que ainda ligados à paróquia de São José. Na festa de 80 anos do colégio, em 1975, o bispo Dom José Gonçalves foi até o colégio para celebrar uma missa. Os jovens aproveitaram a ocasião e pediram permissão para que o Grupo Jovem fosse para a Igreja Matriz de São Gonçalo, uma vez que as reuniões ocorriam no colégio e este fica dentro da região administrada por aquela paróquia. A permissão foi concedida pelo bispo, mas negada pelo padre que, para justificar a resposta negativa, afirmou que a ordem teria vindo do bispo.

“Tudo que o bispo tinha dito ele [padre Eugênio] disse para nós que o bispo tinha negado. [...] E nós, de propósito, não falamos com o padre Joso para que ninguém dissesse que foi por interferência do Padre Joso. Era um movimento de leigos. A gente não queria que os padres se metessem nisso nesse sentido. O bispo falou para gente falar com o padre porque a paróquia era dele, mas o bispo tinha autorizado. Tudo que nós pedimos o bispo autorizou” (depoimento de Carlos Henrique Carrilho Cruz, 2018).

Dias depois os jovens falaram com padre Joso sobre a não autorização da ida para a paróquia de São Gonçalo. Coincidentemente, Joso afirmou que estava com o bispo no mesmo dia e horário em que os jovens se reuniram com padre Eugênio e que, segundo ele, o bispo não havia recebido nenhuma ligação. Ou seja, sem saber da permissão do bispo aos jovens, Eugênio forjou uma negativa do bispo para não afirmar que era ele quem não queria o grupo jovem em sua paróquia. Joso então entre em cena para ajudar o São José a encontrar uma

¹⁰⁷ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

nova casa. Contudo levou cerca de quatro anos até que o grupo fosse recebido na paróquia de Nossa Senhora Aparecida, no Patronato, do padre Luiz de Gusmão, em 1979. Porém o aceite do padre Gusmão foi a um favor a Joso, não uma real aceitação do grupo da PJ. Isso porque a permissão veio, mas desde que sem o caráter de grupo organizado e não na paróquia, mas sim na capela da Sagrada Família, na Mangueira. Assim, pelo menos oficialmente, a paróquia do Patronato não tinha um Grupo Jovem, mas sim jovens que se reuniam semanalmente para uma missa com padre Joso. As celebrações ocorreriam com uma série de restrições, como não poder tocar violão e fazer outras atividades típicas da juventude e pessoas da paróquia sempre eram vistas na celebração como espiões do padre para verificar se eles estavam seguindo as regras. Em 1981, após dois anos nessa situação, eles conseguem a autorização do padre para se formalizarem novamente como grupo da PJ¹⁰⁸.

Neste mesmo ano eles resolvem participar de um retiro no Colégio da Assunção no Morro de Santa Teresa, de onde surgiu a vontade de fazer algo de concreto dentro das concepções da Teologia da Libertação. Até esse momento a TdL fazia parte das leituras e estudos do São José, mas foi a partir desse retiro que resolveram partir para a ação concreta. A proposta inicial foi fazer uma ação social no morro que ficava atrás da capela Sagrada Família, que começou com a distribuição de bolsas de compras, remédios e um curso de alfabetização de jovens e adultos. Depois de um tempo os alunos diminuíram e quando foram investigar o motivo, uma das pessoas que pegava bolsa de compras na comunidade contou que os barracos da parte alta do morro, que desce para o bairro de Santa Catarina, estavam sendo derrubados. O trabalho social incomodava padre Luiz de Gusmão e, descontente com essa situação, padre Joso se retira da paróquia em 1982¹⁰⁹.

Toda essa movimentação dos agentes pastorais pode ser entendida dentro da disputa pela referência religiosa entre progressistas e conservadores dentro do Campo Religioso descrito por Bourdieu (2004) em disputa pela hegemonia. Os padres ao não aceitarem a atuação da PJ lançam o seu “capital religioso” para manter o seu poder religioso. Os agentes do São José tentam impor sua perspectiva e sua nova interpretação da fé em disputa com o capital religioso existente na Arquidiocese.

Os jovens decidem então atravessar o morro para o Jurumenha e a partir deste ponto as histórias dos moradores e do Grupo Jovem Sagrada Família se misturam. Estruturalmente, a CEB do Jurumenha que surgiria desse encontro dividia-se em duas frentes de trabalho específicas: uma religiosa liderada pelos jovens agentes pastorais; e outra composta pelos

¹⁰⁸ Idem. Ibidem.

¹⁰⁹ Idem. Ibidem.

jovens e pelos moradores que focava na luta pela terra e outras questões de cunho social. Muito embora seja por vezes difícil apontar exatamente onde começa ou termina a atuação religiosa da política. Os membros do Grupo São José assumem assim a postura de agentes pastorais de uma comunidade de base, fiéis leigos católicos atuando segundo suas vocações pastorais e representando um novo carisma da Igreja concedido pelo Concílio Vaticano II e reafirmado nos encontros latino-americanos de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Apesar de um documento pastoral da Arquidiocese de Niterói¹¹⁰ incentivar a criação de CEBs, colocando-a como instrumento de ação necessário junto aos mais pobres, o que era dito oficialmente foi bem diferente do que aqueles agentes pastorais experimentaram na prática.

3.3 Atuação política no morro

Ao chegarem à comunidade do Morro do Jurumenha os agentes pastorais logo tiveram contato com o rodoviário Miguel José de Souza, o Seu Miguel, que estava à frente das mobilizações populares e foi ele fez a ponte entre os membros do grupo e o restante da população local para que se realizasse uma primeira reunião, ainda na Capela Sagrada Família, em setembro de 1982, que contou com cerca de 40 moradores. Como era ano de eleição Miguel, assim como outras pessoas, suspeitaram que toda aquela mobilização fosse por conta do pleito eleitoral e que, após as urnas, eles seriam esquecidos novamente. Contudo os jovens se colocaram como agindo em nome de Deus:

“Aí eu falei para o Seu Miguel: ‘Seu Miguel. O senhor pode ter certeza de uma coisa. A única pessoa que está atrás de nós é esse aqui’. Aí apontei para o sacário, que estava na frente. ‘É por ele que a gente está fazendo isso por vocês. [...] pode ter certeza que não tem político nenhum, a gente está fazendo isso em nome do evangelho. Em nome daquilo que a gente acredita’” (Depoimento de Carlos Henrique Carrilho Cruz, 2018).

Depois deste primeiro encontro os jovens começaram a frequentar a comunidade e o cenário encontrado no morro era de guerra. Uma guerra entre a especulação imobiliária e famílias empobrecidas. Em cumprimento de ordens judiciais impetradas pela Simil, policiais do 11º Batalhão de Polícia Militar derrubavam as casas no alto do morro e deixavam as pessoas sem ter onde morar¹¹¹. Inconformados com essa realidade, a forma de atuação dos jovens muda. Eles aos poucos deixavam de lado os trabalhos assistenciais como distribuição de alimentos e remédios, para focar especificamente na luta pela terra, mobilizando o povo

¹¹⁰ III Plano de Ação Pastoral: Diretrizes pastorais para 1984-1986. Arquidiocese de Niterói, 1984.

¹¹¹ Jornal O Fluminense. Edição de 17 de dezembro de 1982.

para suportar essa luta. Uma das primeiras ações dos jovens foi enviar um documento pastoral¹¹² para a Polícia Militar para que fossem interrompidas as derrubadas das casas no morro, sempre feitas com muita violência¹¹³.

Articulados política e religiosamente, os jovens levaram as questões vividas pelos moradores do Jurumenha ao conhecimento da Pastoral da Terra da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que incentivou a fundação de uma associação de moradores¹¹⁴. O apoio dos jovens e da Igreja na luta pela terra deu mais confiança aos moradores, principalmente depois que o morro recebeu a visita de Dom Paulo Lopes Faria, então bispo auxiliar da Arquidiocese de Niterói. Em outubro de 1982 ele fez uma longa visita pastoral em São Gonçalo e passou pelo Morro do Jurumenha para conversar com os moradores, os aconselhando a seguirem as orientações dadas pelo Grupo Jovem São José. Questionado por um morador sobre a importância da fundação de uma associação de moradores, o bispo disse que criar o órgão seria de vital importância para que se mantivessem unidos na luta¹¹⁵.

O advogado Raimundo dos Santos¹¹⁶, que era presidente da Associação de Moradores do Anaia e advogado da Federação das Associações de Moradores do Estado do Rio de Janeiro (Famerj) e, alguns anos depois passou a ser advogado também da União das Associações de Moradores de São Gonçalo (UniBairros)¹¹⁷, foi quem representou os moradores. Porém, Raimundo foi levado até o Jurumenha pelo Grupo Jovem e ele reafirmou a necessidade da criação de uma organização de moradores para ficar à frente das ações. Desta forma surgiu em 7 de novembro de 1982, a Associação de Moradores e Amigos do Morro do Jurumenha (Amoaj) com 202 pessoas presentes para a eleição do primeiro presidente: Miguel José de Souza. Entre os presentes citados na ata desta reunião constam alguns membros do grupo jovem, citado como “Sagrada Família¹¹⁸”, em referência a capela onde os conheceram. As reuniões da Amoaj ocorriam inicialmente em um campinho que havia na entrada da comunidade e depois passaram a ser realizadas no imóvel do casal Marlinda e Francisco, onde atualmente se encontra a capela da comunidade¹¹⁹.

O advogado Raimundo dos Santos passou a atuar como representante legal dos moradores a partir deste momento e pediu para que a Amoaj fizesse uma lista de documentos

¹¹² Jornal O Fluminense. Edições de 19 e 21 de dezembro de 1982.

¹¹³ Depoimento de Carlos Henrique Carrilho Cruz, professor e agente pastoral, cedido em 11 de março de 2018.

¹¹⁴ Jornal O Fluminense. Edição de 29 de outubro de 1982.

¹¹⁵ Jornal O São Gonçalo. Edições de 22 e 26 de outubro de 1982.

¹¹⁶ O São Gonçalo. Edição de 1º de outubro de 1983.

¹¹⁷ Ata da Amoaj de 23 de setembro de 1984.

¹¹⁸ Ata de reunião da Amoaj de 7 de novembro de 1982.

¹¹⁹ As narrativas dos agentes pastorais sobre como foram feitas as primeiras reuniões na comunidade, tanto as de cunho pastoral como as realizadas pela associação de moradores, são muito semelhantes.

que pudessem comprovar a posse da terra para iniciar uma defesa dos moradores no âmbito judicial. Todos na comunidade davam como endereço a Rua Manuel da Costa, mas esta é a via que dá acesso ao morro, não sendo possível comprovar a real viela ou beco que fosse o endereço exato em que moravam. Durante o levantamento dos dados, entre 1983 e 1984, poucas casas tinham medidores de energia elétrica, sendo a grande parte das instalações feitas de forma clandestina. Sem documentos formais de compra e venda dos terrenos e barracos, qualquer coisa passou a servir como comprovante de residência, até mesmo uma carta pessoal. A documentação levantada foi utilizada para dada entrada em uma Liminar de Manutenção de Posse que visava impedir novas derrubadas de barracos no morro. Depois de reunida toda a documentação das 220 famílias, foi dada a entrada na liminar na 4ª Vara Cível da Comarca de São Gonçalo, que foi concedida pela Justiça¹²⁰.

O trabalho de reunir a documentação era da associação de moradores, mas foram duas jovens irmãs agentes pastorais que ficaram responsáveis em subir o morro quase que diariamente para recolher os documentos. Nascidas em São Gonçalo, as duas frequentavam a Igreja de São José e fazem parte do grupo inicial de jovens da igreja do padre Noé. Uma delas, a professora de matemática Maria de Fátima Carlos Ferreirinha, se lembra das condições sociais que eles encontram na maior parte da comunidade naqueles anos no Jurumenha:

“Eu e a minha irmã, a gente era responsável por cadastrar as pessoas [...] tinha que levantar o que eles tinham de documento. Eles não tinham praticamente nada, então a gente subia com prancheta na época, meio que IBGE, e eu sinto até hoje o cheiro daqueles barracos. Porque, é ruim de dizer, mas era um cheiro muito ruim... de pobreza. De quem não tem dignidade (...) hoje se vê lá as casas todas de tijolos. Na época não era assim não” (Depoimento de Maria de Fátima Carlos Ferreirinha, agente pastoral, cedido em 25 de abril 2019).

A vida dos moradores da comunidade sempre foi muito sofrida desde o início da ocupação. Qualquer chuva mais forte que caísse sobre a cidade era motivo de apreensão devido aos constantes deslizamentos de terra¹²¹, atingindo as estruturas precárias das casas construídas no morro. A força da água fazia transbordar as valas negras que carregavam o esgoto não tratado despejado das casas¹²², o que chegou a causar um surto de hepatite entre os moradores da região¹²³.

¹²⁰ Depoimentos dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

¹²¹ Jornal O Fluminense. Edição de 5 de fevereiro de 1984.

¹²² Jornal O São Gonçalo. Edição de 11 de novembro de 1981.

¹²³ O São Gonçalo. Edição de 4 de abril de 1981.

No caderno de atas da associação de moradores aparece sempre a questão da luta pela terra como ponto central de todas as reuniões. Também eram discutidas formas de arrecadação de dinheiro para que a associação pudesse continuar existindo, arcando com custos de sua administração e também para os lanches distribuídos durante os trabalhos de mutirão que iam aparecendo para fazer as melhorias na comunidade. Cada novo barraco derrubado era amplamente debatido¹²⁴. Nessa ação de arrecadação de fundos e nos mutirões, os agentes pastorais participavam ativamente na confecção e distribuição dos lanches, na promoção de almoços comunitários. Os moradores atuavam com seus trabalhos voluntários e o dinheiro arrecadado ficava para as ações de infraestrutura no morro e também para a compra de materiais litúrgicos para o trabalho religioso. As atas da Amoaj registram toda essa movimentação e, por diversas vezes citando nominalmente os agentes pastorais nesses documentos¹²⁵. As atas da Amoaj, ao mesmo tempo em que representam um registro da luta pela terra, registram também a história de fé da comunidade, pois nelas aparecem convites para o comparecimento da população aos círculos bíblicos, festas religiosas e até para participar da eleição do futuro padroeiro da capela que viria a ser fundada, aos quais foram escolhidos São Francisco de Assis e Nossa Senhora da Conceição¹²⁶.

Em uma dessas atas contém um curto relato de um dos acontecimentos mais importantes do início da luta e um dos pontos cruciais que possibilitaram a manutenção da união entre os moradores e dos membros com o Grupo Jovem São José: o caso de Dona Belinha. O fato é considerado por Carlos Henrique como um “divisor de águas” na história do Morro do Jurumenha. Poucos dias antes do Natal de 1983 iria se realizar uma Novena de Natal na comunidade, com encontros diários na casa do casal Marlinda e Francisco, que deixava os jovens usarem a casa como espécie de “sede” do movimento. Segundo relato do próprio Carlos Henrique, ele estava chegando para participar da novena quando uma moradora da comunidade que trabalhava no Fórum de São Gonçalo lhe informou que um oficial de justiça, sensível à luta dos moradores, havia lhe avisado que no dia seguinte pela manhã a casa de Dona Belinha, que ficava em um das primeiras vielas do morro, iria ser demolida através de uma ordem judicial¹²⁷.

A mobilização dos jovens foi imediata. Uma parte dos jovens foi tentar localizar o advogado Raimundo dos Santos, que morava no bairro do Anaia, para receber orientações

¹²⁴ Ata da Amoaj de 19 de Dezembro de 1983.

¹²⁵ Atas da Amoaj de 23 de setembro de 1984, 28 de outubro de 1984.

¹²⁶ Atas da Amoaj de 3 de junho de 1983, 4 de dezembro de 1983, 16 de setembro de 1984, e 28 de outubro de 1985.

¹²⁷ Depoimentos dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz, Robson Goudard Santarém e do líder comunitário Miguel José de Souza.

sobre o que poderia ser feito para impedir a demolição de mais um barraco na comunidade. Após voltas na cidade atrás do responsável pela execução da ordem judicial, ele foi encontrado e, sabendo das dificuldades da família, mesmo sem ter autorização, orientou aos jovens de que a única possibilidade da ordem não ser cumprida era se na casa tivesse alguma pessoa acamada. Com essa informação, os jovens orientaram a Dona Belinha a não se levantar na manhã seguinte e lhe explicaram toda a situação. *“Eu falei para ela assim: ‘Dona Belinha, amanhã, nem que Jesus Cristo chegue aqui a senhora se levanta. Porque se Jesus Cristo aparecer amanhã é o diabo. Jesus Cristo sou eu’”*¹²⁸.

Outra parte dos agentes pastorais ficou responsável por deixar todos os jovens mobilizados para estarem no morro na manhã seguinte e aguardar as orientações do advogado e chegar até a comunidade às 5h30 para informar aos moradores. Este foi o primeiro caso de demolição de casas que iria ocorrer desde a chegada do grupo ao morro. Antes da ação do Grupo Jovem, alguns barracos já haviam sido derrubados na parte alta do morro¹²⁹ e isso preocupava jovens e moradores. Todo o Grupo Jovem foi avisado da ordem de demolição e eles se mobilizaram para, no dia seguinte, estarem na casa de Dona Belinha antes das sete da manhã juntos com muitos moradores. O oficial de Justiça já sabia da mobilização que estava sendo feita desde a noite anterior, mas Ernesto de Souza Lima, da Simil, não sabia que a proprietária iria estar “doente”¹³⁰.

No dia da demolição, agentes pastorais e moradores estavam na frente da casa de Belinha tendo em mãos os remédios que ele tomava devido à idade avançada para ajudar no argumento da doença frente à demolição. O advogado da imobiliária queria derrubar de qualquer jeito a casa mesmo com a senhora acamada, mas o oficial de justiça não poderia fazer nada. A consultora de recursos humanos Lúcia Maria Paes Alves, aponta este momento com um “divisor de águas” na história da luta pela terra.

“Quando chegaram para derrubar o barraco dela a gente já estava lá. Eles queriam passar por cima, mas a gente deu as mãos e ficou na frente da casa. ‘Se quiser derrubar vai ter que passar por cima de todo mundo e assumir essa reponsabilidade’. Aí vizinhos que não eram de grupo jovem nem nada, até por medo que amanhã pudesse acontecer com eles, vieram aí juntou um monte de gente” (depoimento de Lúcia Maria Paes Alves, 2019)

¹²⁸ Depoimento do agente pastoral Carlos Henrique Carrilho Cruz.

¹²⁹ Jornal o Fluminense de 17 de dezembro de 1982.

¹³⁰ O discurso todos os de agentes e todos os moradores ao relatarem o enfrentamento que tiveram contra o oficial de Justiça são marcados pela lembrança com um sentimento de emoção com o que conseguiram com o feito. O “Caso de Dona Belinha”, como ficou conhecido, parece ser uma daquelas histórias que vão ser contadas durante anos aos netos, bisnetos, e assim por diante.

Diante do impasse interno na comitiva que queria derrubar a casa, o ato de resistência pacífica acabou por despedir os tratores e a casa ficou de pé. A agente pastoral lembra ainda que Belinha, que até então fingia estar doente, acabou tendo um pico de pressão alta devido a todo o estresse vivido por ela não poder se levantar da cama, mas apenas ouvindo a confusão do lado de fora da sua casa¹³¹.

Esta vitória deu muita força ao trabalho desenvolvido pela CEB do Jurumenha e para que toda a população seguisse mobilizada na luta pela terra. A conquista de se impedir uma demolição após verem barracos sendo seguidamente derrubados no alto do morro deu certeza a todos os jovens e moradores, de que aquele espírito de luta poderia dar certo. Contudo, a fracassada tentativa de demolição poderia ser remarcada para uma nova data no ano seguinte e a doença não poderia ser novamente o argumento. Pensando nisso o advogado conseguiu, através da promotoria de Justiça, entrar com uma representação que anulou a ordem de demolição¹³². Anos depois Carlos Henrique ainda se espanta com a violência utilizada contra os mais pobres:

Não passa na cabeça da gente que amanhã eu vou ser despejado da minha casa. Não existe isso. A gente não tem representação, na [nossa] classe social, de uma coisa dessas, mas lá eles são terríveis. Pega Natal, época em que está todo mundo pensando em outra coisa, dá uma bordoadada dessas. Desbaratava tudo. Porque ia ficar todo mundo com medo, porque era uma coisa central. (Depoimento do agente pastoral Carlos Henrique Carrilho Cruz, cedido em 11 de março de 2018).

Ainda em dezembro de 1983 foi feita a entrada na Corregedoria de Justiça do Rio de Janeiro com uma representação contra a decisão judicial solicitando a anulação e comprovando os erros do processo que autorizou a demolição. O juiz que tinha autorizado a Manutenção de Posse aos moradores estava de férias e uma juíza substituta autorizara a demolição baseada em um documento falsificado apresentado pela Simil, assinado por outra pessoa que não a proprietária do imóvel. Revogada a ordem de despejo, as constantes ameaças de despejo e de demolições de barracos cessaram¹³³.

A partir deste episódio fica clara para os moradores a importância da atuação do Grupo Jovem para o restante da luta pela terra assim como suas possibilidades de vitória na questão, pois não era um apoio apenas a indicação de um advogado e a associação de bairro, mas aqueles jovens, todos de classe média aos moldes do que descreve Beto (1985) estavam

¹³¹ Depoimentos das agentes pastorais Lucia Maria Paes Alves Santarém e Cátia Regina Soares de Oliveira da Costa.

¹³² Depoimento do agente pastoral Carlos Henrique Carrilho Cruz.

¹³³ Depoimentos dos agentes pastorais Robson Goudard Santarém e Carlos Henrique Carrilho Cruz.

dispostos a ações junto aos moradores na luta pela terra. Além disso, muito daquilo que a comunidade precisava os jovens prontamente estava ali para colaborar, como doação de cestas básicas, tijolo para a construção de barracos de alvenaria para dar lugar aos antigos de madeira e sendo a ponte entre os moradores e a Legião Brasileira de Assistência (LBA) e a campanha do litro de leite do governo Sarney¹³⁴.

Sem barracos sendo derrubados e com o advogado cuidando judicialmente da questão da propriedade, os agentes pastorais puderam ajudar os moradores a enfrentar outros problemas vividos pela população local, como a falta de infraestrutura da comunidade, a falta energia legalizada, água encanada, saneamento básico, calçamento das ruas, becos e vielas. Tudo isso foi conseguido através da atuação da associação de moradores e sua atuação junto da Famerj¹³⁵ e da União das Associações de Moradores de São Gonçalo (UniBairros)¹³⁶, conseguindo melhorias significativas para as condições de vida durante os primeiros anos de atuação, principalmente através de ações da prefeitura de São Gonçalo como a Operação Bairros¹³⁷, que atendia de forma itinerante diversas regiões da cidade.

Apesar de os moradores reconhecem a importância dos jovens católicos no processo de fundação da associação, eles separam o que foi a atuação política da associação de moradores junto ao poder público, da atuação religiosa desenvolvida pelo Grupo Jovem. A Amoaj atuava de forma não partidária, mas sim política. *“Doutor Raimundo mesmo que falou: ‘Sem política vocês não vão arranjar nada. Associação de moradores não pode ser partidária, mas política tem que ser’¹³⁸”*. A luta da Amoaj sempre foi orientada por Raimundo, que além de ser da Associação de Moradores do Anáia e membro da Famerj depois passaria a atuar na UniBairros, que surgia naquele período unificando a luta de diversas associações de moradores estavam surgindo na cidade.

A União das Associações de Moradores de Bairros de São Gonçalo (UniBairros) surgiu de um encontro realizado em setembro de 1983 por representantes de 34 bairros da cidade, nem todos com associações estavam fundadas formalmente. Nos dias 17 e 18 daquele mês os líderes de São Gonçalo se reuniram com representantes da Federação das Associações de Moradores do Estado do Rio de Janeiro (Famerj), da Central Única dos Trabalhadores (CUT) na pessoa de Abdias José dos Santos, e de federações de associações de outras cidades para discutir a criação de uma instituição que pudesse fortalecer e representar as ações em

¹³⁴ Depoimento do líder comunitário Miguel José de Souza, cedido 08 de outubro 2017.

¹³⁵ Jornal O Fluminense. Edição de 12 de junho de 1984.

¹³⁶ Jornal O São Gonçalo de 23 de junho de 1984.

¹³⁷ Jornal O São Gonçalo edição de 29 de dezembro de 1984.

¹³⁸ Depoimento do líder comunitário Miguel José de Souza.

cada bairro. Entre os representantes da Famerj estava o advogado Raimundo dos Santos, que depois viria a ser um dos diretores da recém-criada UniBairros. A nova instituição não buscava concentrar a luta dos moradores, mas agregava a luta de cada “entidade de moradores de bairros, loteamentos, favelas, conjuntos habitacionais e entidades afins¹³⁹” que tivessem como objetivo buscar melhorias para suas respectivas comunidades, considerando que cada lugar da cidade tinha seus problemas que lhe era particular. Assim como no Morro do Jurumenha, outras comunidades da cidade buscavam a regulamentação da posse da terra, cada um por um motivo distinto¹⁴⁰.

O movimento de associações de bairro encontrou muitas dificuldades em estabelecer um diálogo com o governo Hairson Monteiro (1983-1988), contudo o quadro se altera com a eleição do engenheiro civil Edson Ezequiel (1989-1992) que começa a receber os representantes da UniBairros com frequência para ouvir as reclamações dos moradores¹⁴¹. Ezequiel estava filiado à época no PDT e representava naquele momento político do Rio de Janeiro um prolongamento e a continuação do Brizolismo em São Gonçalo. Foi no último ano do primeiro governo de Leonel Brizola (1983-1987) que foi concedido o título de propriedade aos “posseiros” da cidade¹⁴² e isso aumentou a ligação dos membros de associação de bairros com o PDT, levando a filiação de Raimundo dos Santos que se tornou subprocurador da prefeitura no governo Ezequiel (KAROL, 2013) e fez com que a Amoaj, na pessoa de Seu Miguel, fizesse campanha na porta da capela do Jurumenha para então deputado estadual e candidato a prefeito pedetista¹⁴³.

O PDT começa sua atuação na cidade tendo como presidente Cleônio Rodrigues e a Carta de Lisboa como norte político, todos os que se alinhavam com essas ideias começaram a se mobilizar em torno de uma política popular e trabalhista na cidade para a eleição de Leonel Brizola (1983-1986), então candidato ao governo do Rio de Janeiro. Em 1983, já com alguns vereadores filiados à legenda, o partido começa crescer até ter uma sede física no centro da cidade a partir de abril de 1992 (FREITAS, 2008). O trabalhismo brizolista da Carta de Lisboa se colocava como uma atualização do legado de Getúlio Vargas, o que de certa forma incomodava as elites políticas, pois seu discurso tinha forte apelo popular.

Sento-Sé (1999) classifica essa herança varguista e a possível subversão da ordem por um governo Brizola como dois mitos políticos que rodeavam quem se associava ao partido na

¹³⁹ Estatuto da UniBairros, 1985.

¹⁴⁰ Jornal do Fluminense de 4 de dezembro de 1982

¹⁴¹ Jornal do São Gonçalo de 16 de agosto de 1987

¹⁴² RIO DE JANEIRO. Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj).

¹⁴³ Depoimentos de Miguel José de Souza e Robson Goudard Santarém.

década de 1980, fazendo o então líder carismático vir pessoalmente até São Gonçalo para dar apoio aos candidatos do seu partido (ALMEIDA, 2004). Essa associação de imagens fez com que a prefeitura da cidade fosse comandada por três mandatos seguidos pelo PDT: Edson Ezequiel por duas vezes, 1988-1992 e 1997-2000, e João Barbosa Bravo entre 1993-1996 (FREITAS, 2008). Mesmo estando a imagem do Brizola em queda nos anos 1990 o PDT se manteve como uma força política na cidade (MOTTA, 2001).

É neste cenário político que se dá o processo de legalização da comunidade do Jurumenha, iniciada em 1987, último ano do primeiro governo Brizola. Naquele ano funcionários do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) foram até a comunidade para a medição do terreno para fazer a planta baixa do assentamento. O dinheiro disponibilizado para a compra da terra pelo governo foi de CR\$ 281.614 (duzentos e oitenta e um mil seiscentos e quatorze cruzeiros), que foi liberado naquele ano pelo governo estadual, mas em seguida sustado por uma intervenção federal no Banco do Estado do Rio de Janeiro (Banerj)¹⁴⁴. Enquanto o pagamento não fosse feito, o título de posse não poderia ser emitido. Com esse impasse bancário, foi apenas em 1993 que o título de posse foi finalmente concedido¹⁴⁵ e a entrega aos moradores foi feita no ano seguinte¹⁴⁶.

Todo o processo de legalização dos imóveis do Morro do Jurumenha se encaixa na política de Habitação mais abrangente dos governos de Leonel Brizola (PDT) à frente do Estado do Rio de Janeiro. O início dos anos 1980 foi um período de crise financeira de grandes proporções no país, com acúmulo de riquezas por um lado e aumento da pobreza do outro (NEVES, 2007). O Plano de Substituição de Importações de Kubitscheck em nível nacional, apesar do início promissor, acabou sendo o grande gerador da crise que afetava de forma direta a gestão dos estados. Durante as primeiras eleições estaduais após o regime militar, em 1982, a dívida externa do país alcançou o patamar de US\$ 85,3 bilhões, sendo desse montante US\$ 15,1 bilhões venciam dentro de um ano fazendo com que o governo federal recorresse a empréstimos junto ao FMI para arcar com pagamento. O acordo com o FMI em 1983 previa uma redução do déficit público passando pelos Estados (GUTIÉRREZ, 2006).

Chagas Freitas (1979-1983), antecessor de Brizola filiado ao MDB, enfrentou a falência das políticas de remoção de moradores das periferias e sua pontual realocação das famílias nas periferias das cidades. O fenômeno das comunidades em processo de legalização

¹⁴⁴ Jornal O Fluminense de 3 de abril de 1987. Ata da Amoaj de 11 de janeiro de 1987.

¹⁴⁵ Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj).

¹⁴⁶ Jornal O Fluminense de 21 de março de 1994.

da posse da terra não era exclusividade de São Gonçalo, tendo o governo eleito que lidar com processos de invasão em toda a região metropolitana, sobretudo na Zona Norte da capital fluminense. Para lidar com esta questão foi criada a Secretaria de Estado de Promoção Social, Trabalho e Habitação e Desenvolvimento da Região Metropolitana, outras secretarias foram criadas como forma de adequar o governo ao novo tom popular da administração pública (NEVES, 2007).

No Plano de Desenvolvimento do Governo Brizola consta as iniciativas que orientavam as políticas urbanas. Dentre as premissas do governo, três se encaixam como medidas necessárias ao caso do Jurumenha:

“melhoria nas condições de vida das classes trabalhadoras, através da **oferta adequada de habitação**, saneamento básico, transporte, assistência médica, escolas, emprego e abastecimento alimentar; O controle do uso do solo urbano, visando **conter a violência social exercida pelos grupos de pressão monopolistas, através da especulação das terras e imóveis**; Reconhecimento dos direitos dos que na terra habitavam e trabalhavam, **com atenção especial para as favelas**” (Plano de Desenvolvimento do Governo Brizola. Apud: NEVES, 2007. Grifos meus).

Carlos Alberto Oliveira dos Santos, conhecido como Caó, foi o secretário escolhido que assumiu a implantação do programa de assentamento urbano “Cada Família, Um Lote” (Lei nº 705, de 21.12.1983). Em julho de 1984 ele se fez presente em São Gonçalo para tratar dos pedidos de assentamentos que estavam sendo feitos em diversos bairros da cidade. O encontro foi feito no Vila Lage, onde os posseiros reivindicavam a propriedade de suas casas nas antigas terras da empresa Datana Engenharia¹⁴⁷. O loteamento do Jurumenha teve 220 lotes regularizados enquanto o bairro do Vila Lage foi o com o maior número de assentamentos em São Gonçalo, totalizando 1108 lotes. Sendo a Vila Kennedy, em Senador Camará, o local com maior número de assentamentos, 5.054 no total. A meta do programa era de assentar um milhão de lotes e transformar as comunidades em bairros populares, mas ao fim governo houve apenas 32.817 regularizações, muito longe da meta ambiciosa no início do programa (NEVES, 2007).

Uma vez que não compete ao Estado doar suas terras, de acordo com a Constituição Federal, cada lote precisou ser comprado pelos posseiros. Essa compra era intermediada através do Termo de Transferência de Propriedade que era providenciado pela Companhia Estadual de Habitação (Cehab) e dispensava a titulação cartorial para diminuir os custos ao posseiro/comprador, todo esse processo era intermediado pela Secretaria de Habitação (NEVES, 2007). Os moradores do Jurumenha também receberiam seus carnês de quitação da

¹⁴⁷ Jornal O Fluminense de 22 de junho de 1984

propriedade, ao qual pagavam regularmente após 1994. Os dirigentes da Amoaj salientavam a população que o não pagamento das prestações resultaria na perda da posse da terra¹⁴⁸.

No rastro do programa de Habitação, outras iniciativas do governo Brizola ajudaram a dar uma melhor condição de vida aos moradores dessas comunidades. Depois de regularizados os terrenos, a comunidade agora regularizada recebia obras de infraestrutura como saneamento básico, água e esgoto, luz e transporte (NEVES, 2007). Pelo acesso ao Jurumenha se dar por vielas, uma das maiores transformações que ocorreu no morro foram através dos mutirões, incentivados pelo governo estadual e também pelo governo municipal, a partir dos governos pedetistas, deixando na comunidade os materiais para o calçamento das vielas e dos becos. Ainda outras conquistadas foram trazidas para a comunidade através da atuação da Amoaj, como energia elétrica em todas as casas, água encanada, saneamento básico, um Posto de Saúde e atuou na luta pela cobrança de uma escola pública no bairro de Santa Catarina. Para os mutirões, os moradores recebiam apenas os materiais e se mobilizavam para as obras. Como não tinham conhecimentos de construção avançados e dificuldades com falta de maquinário e ferramentas, muitas das coisas feitas não saíam como o planejado, somando-se a isso a falta de tempo e destreza dos construtores improvisados¹⁴⁹.

As posses dos assentamentos do programa “Cada Família, Um Lote” vieram não apenas no último ano do primeiro governo Brizola, mas no fim de um mandato do PDT. Embora tenha conseguido fazer seu candidato em São Gonçalo, como dito anteriormente, nas eleições estaduais de 1986 Leonel Brizola não conseguiu se sair vencedor ao indicar o seu sucessor, Darcy Ribeiro, na disputa contra o candidato Moreira Franco (MDB) que surfava na onda do Plano Cruzado elaborado pelo presidente José Sarney, do seu partido. Além disso, Moreira Franco era genro de Ernani do Amaral Peixoto, casado com Alzira Vargas, filha de Getúlio Vargas, e que já havia sido política prefeito de Niterói. Outro ponto contra o candidato do PDT era que o discurso sempre inflamado do brizolismo não surtiria o mesmo efeito que antes devido ao fato de que agora ele era o candidato da situação, por mais que pudesse seguir em oposição na política nacional. Brizola se posicionava como um crítico do Cruzado, o chamando de plano eleitoreiro e contrariava grande parte da opinião pública, o que frustrou as tentativas de uma possível aliança entre o PMDB e o PDT. Após as eleições, as previsões de Brizola em relação ao plano econômico de Sarney se mostraram acertadas e a inflação subiu vertiginosamente (SENTO-SÉ, 1999).

¹⁴⁸ Depoimento de Miguel José de Souza.

¹⁴⁹ Idem. Ibidem.

Sarney havia colocado Dilson Funaro como Ministro da Fazenda, que montou a equipe econômica responsável pelo Plano Cruzado e tinha como objetivo controlar a inflação através da troca da moeda e o congelamento dos preços por um ano, além de outras medidas. O sucesso inicial em conter a inflação, gerando aumento no salário, fez com que o governo tivesse a força política necessária para que nas eleições de 1985 o partido do Presidente da República conseguisse eleger governadores nos principais estados do Brasil, como ocorreu no Rio de Janeiro. Após a vitória nas urnas as medidas do Plano Cruzado que deveriam ter uma curta duração, foram prorrogadas, o que comprometeu os objetivos finais da gestão econômica. O Plano Cruzado chegou ao fim em 1987, quando os preços foram liberados e a equipe econômica substituída. Em seguida o governo federal adota seguidos planos econômicos como o Plano Bresser, a “política do feijão com arroz” de Maílson da Nóbrega e o Plano Verão em 1989 (GUTIÉRREZ, 2006).

Assim como as discontinuidades na gestão econômica nacional do governo Sarney, Neves (2007) classifica o governo Moreira Franco (1987-1991) como um período de discontinuidade de programas habitacionais no Rio de Janeiro. Ele substituiu o Plano de Desenvolvimento do Governo Brizola pelo Plano de Desenvolvimento Econômico e Social, que não dá prioridade ao tema da Habitação, mas o atrela ao desenvolvimento como um todo, deixando o caso das moradias populares e a questão fundiária de ser uma prioridade da administração estadual e a delegando aos municípios. Na prática, o governo estadual deixa assentar pessoas em lotes – desconsiderando quaisquer melhorias feitas por seus ocupantes como antes – e passa a tratar por imóveis acabados, o que eleva o valor das taxas a serem pagas e acaba inviabilizando muitos assentamentos. Denúncias de superfaturamento em programas do governo, dentre eles o “Cada Família, Um Lote”, relacionavam a administração estadual ao crime organizado e isso acaba por descontinuar o antigo programa habitacional brizolista (SENTO-SÉ, 1999).

O descaso do governo Moreira Franco com a política habitacional atingiu a legalização dos lotes no Jurumenha. A autorização do pagamento pela posse da terra concedida por Brizola foi suspensa por uma intervenção federal no Banerj e, com a troca de governo, a Amoaj e a UniBairros fizeram um abaixo assinado para entregar ao governador pedindo para que ele interviesse na situação. Franco designou o vice-governador, Francisco Amaral, para cuidar pessoalmente do caso. Todo o mandato peemedebista passou e nada de

concreto ocorreu. A autorização do pagamento pelos lotes repassados aos moradores do Jurumenha ocorreu apenas no segundo governo de Leonel Brizola (1991-1994)¹⁵⁰.

Na gestão Moreira Franco uma série de critérios foi estabelecida, alguns destes critérios dificultavam a posse no Jurumenha como o de dar prioridade aos assentamentos de maior número de lotes por área. Com pouco mais de 200 lotes, a comunidade de São Gonçalo não se enquadrava como prioridade para o novo governo. Apesar disso, estes critérios eram por vezes burlados quando a legalização favorecia aos interesses políticos de perpetuar “currais eleitorais” de aliados governistas (NEVES, 2007). Novamente a comunidade gonçalense se via agora em um ponto desprivilegiado, pois durante o governo estadual do PMDB, a prefeitura era comandada por Edson Ezequiel, do mesmo partido de seu opositor Leonel Brizola, e que mantinha um relacionamento próximo das associações de moradores da cidade¹⁵¹.

Desde a decisão judicial de 1987 que os moradores do Jurumenha não conviviam mais com ameaças reais de despejo com uso de força policial. Porém, falta de atenção pelas ao caso das ocupações coletivas por parte do governo Moreira Franco fez com que outras comunidades do Rio de Janeiro sofressem com despejo. Em 1988¹⁵² a relação entre Estado e os posseiros de terras se agravou e por vezes a polícia era acionada para expulsar os ocupantes das terras. Voltou a ser comum para o poder público estadual tratar a questão das invasões no âmbito judicial com uso de força policial se preciso. A remoção e a realocação voltam a ser recorrentes em toda a Região Metropolitana. Buscando soluções mais efetivas para a questão habitacional, é criado o Projeto Reconstrução-Rio, ainda em 1988, pois o tema da Reforma Urbana ganhava intensidade no cenário nacional. De caráter emergencial, o projeto foi avaliado em US\$ 700 milhões e visava a recuperar áreas destruídas por uma enchente em fevereiro daquele ano e prevenir enchentes na Região Metropolitana do Rio e contou com apoio do financeiro do Banco Mundial (BIRD), Caixa Econômica Federal (CEF) e do próprio governo do Estado. Apesar da iniciativa, nenhuma movimentação mais abrangente foi realmente alavancada pelo governo (NEVES, 2007).

A morosidade de ação do governo estadual em uma solução para o impasse sobre o título de posse da terra para os moradores do Jurumenha fez com que os agentes pastorais se mobilizassem em ações de protesto frente ao Palácio da Guanabara, em Laranjeiras. O grupo da igreja mobilizou a população junto com a associação de moradores e por três vezes, ônibus

¹⁵⁰ Jornal O Fluminense de 3 de março de 1987.

¹⁵¹ Jornal O São Gonçalo de 16 de agosto de 1987

¹⁵² Jornal do Brasil de 1º de junho de 1988

lotados de moradores partiam de São Gonçalo rumo a Zona Sul da capital com faixas e cartazes cobrando um fim a longa espera pelo impasse da moradia¹⁵³.

Em 1990, segunda eleição vitoriosa de Leonel Brizola, o país havia acabado de passar pelas primeiras eleições gerais para presidente após quase 30 anos. O escolhido pelo país para ser o novo presidente, Fernando Collor de Mello (1990-1992) havia sido eleito com um discurso que continha um posicionamento liberal e anticomunista, pelo recém-criado Partido da Renovação Nacional (PRN). O líder pedetista estava entre os candidatos, mas alcançou o segundo turno das eleições presidenciais, passando a disputar no ano seguinte às eleições estaduais. Tendo como carro chefe de seu governo o combate à inflação, Collor deu pouca atenção ao Sistema Habitacional. Naquele ano foram construídas unidades habitacionais voltadas para a classe média e no ano seguinte foi facilitada a quitação dos imóveis utilizando o Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), o que novamente beneficiava quem tinha rendas mais altas. Com o impeachment do presidente e sua renúncia em 1992, Itamar Franco assume a presidência e cria projetos para famílias de baixa renda, porém os esforços pela implantação do Plano de Estabilização da Economia (Plano Real) acabaram prejudicando novamente os programas sociais em nível nacional para os menos favorecidos (NEVES, 2007).

Nas eleições estaduais de 1990 ao governo do Rio de Janeiro Brizola voltou ao tom de oposição e mantinha seus discursos com ênfase no âmbito nacional como no ano anterior, atacando a política econômica de Collor. Aproveitando a impopularidade de Moreira Franco, não apenas pelo seu governo como também pela imagem de Sarney e a sua acertada profecia sobre o fracasso do Plano Cruzado, o pedetista também fazia uma autocrítica de seu primeiro governo prometendo corrigir alguns erros de sua primeira gestão. Contudo, depois das eleições ocorreu um estreitamento de relações entre Brizola e Collor, que chegou a prometer a adoção de Centros Integrados de Educação Pública (Cieps) em todo o país. Isso fez com que o opositor passasse a defender a não investigação das acusações que levaram à cassação do presidente e dava sustentação ao governo federal (SENTO-SÉ, 1999).

Na área habitacional, o segundo governo Brizola retomou o projeto Reconstrução-Rio, criado em 1988 por seu antecessor Moreira Franco, que passou uma auditoria e reformulação. O Grupo Executivo de Reconstrução e Obras Emergenciais (Geroe) foi ampliado, passando a atuar com um grupo interdisciplinar de trabalho com representantes de órgãos estatais, municipais e representações comunitárias, retomando o diálogo com a Famerj e outras

¹⁵³ Memória presente em todos os moradores entrevistados.

entidades de moradores de bairro de forma a criar um grupo de trabalho horizontalizado. Assim foi definido um plano de recenseamento das comunidades existentes no Estado e que as casas deveriam ter um mínimo de 44m² e as prestações não poderiam ultrapassar 48 meses, com o valor de no máximo 15% do salário mínimo vigente (NEVES, 2007).

Quando surgiu a necessidade de fazer o recenseamento, foi feita nova corrida atrás de documentação das pessoas que iriam ficar com a posse da terra para atualizar o cadastro feito no início do processo. Muitos no morro ainda não tinham carnê do Imposto Territorial Predial Urbano (IPTU), mas a UniBairros¹⁵⁴ aconselhava os moradores a terem o documento como forma de garantia do recebimento do título de posse, que apenas veio ocorrer em março de 1994, em uma reunião na capela¹⁵⁵. O direito de posse foi concedido com uma validade de dez anos e seus termos proíbem a venda, locação ou empréstimo do imóvel¹⁵⁶. Porém ao longo dos anos isso foi sendo desrespeitado por muitos moradores.

Em vias de sair o título de posse a casa que um dia fora do casal Marlinda e Francisco e estava sendo usada como sede para o grupo São José não poderia mais continuar em nome de Carlos Henrique. Isso porque um dia o casal que acolhia os jovens se separou e decidiu retornar cada um para sua cidade de origem, ficando a casa sob a guarda do Grupo Jovem durante alguns meses até que ela fosse vendida. Com um processo correndo na Justiça, o temor era de que a venda do imóvel pudesse atrapalhar de alguma forma a luta pela terra. Assim, Carlos Henrique, líder do Grupo Jovem naquele momento, acabou comprando a casa com apoio dos agentes pastorais e alguns moradores, fazendo uma coleta de dinheiro para o pagamento da despesa. Com a propriedade de um imóvel dentro da comunidade o local passou a ter uma dupla função: ao mesmo tempo em que abrigava os trabalhos de catequese e reuniões pastorais, servia de auditório para as reuniões da associação de moradores, onde se falava da luta política pela posse da terra. Esta era a casa onde tudo acontecia, desde a questão religiosa até a questão política, andando juntas neste mesmo espaço¹⁵⁷.

Surgia assim um dilema: passar a propriedade para a associação de moradores ou passa para a Arquidiocese de Niterói? Isso foi muito debatido pelos agentes pastorais que tinham participado da compra do imóvel e, ao fim, foi decidido que a propriedade seria passada para a diocese, pois aí se teria a certeza que aquele espaço seria sempre de uso comum dos moradores. O medo dos jovens em se deixar para a associação era a incerteza de quem a assumiria após Seu Miguel e no que a casa poderia se transformar no futuro. Passar a

¹⁵⁴ Jornal O São Gonçalo. Edição de 21 de julho de 1984

¹⁵⁵ Jornal do São Gonçalo de 16 de agosto de 1987

¹⁵⁶ Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj).

¹⁵⁷ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

casa para o nome da Igreja foi a forma que eles encontraram para que o espaço continuasse para uso comum de todos¹⁵⁸.

Apesar de a propriedade ser da mitra diocesana já em 1994, foi apenas em 1997 que a casa veio a se tornar efetivamente uma capela da arquidiocese de Niterói, pertencente à paróquia de Nossa Senhora de Fátima, no Barro Vermelho. A construção se deu através da ajuda de Frei Pedro, um clérigo holandês que se encantou com o trabalho no Jurumenha chegando a ir pessoalmente celebrar uma missa no morro, onde se propôs a ajudar a transformar a casa em capela com o dinheiro de uma coleta de caridade que viria da Holanda. Os agentes pastorais fizeram ainda diversas coletas durante as missas e padre Josó mobilizou fiéis de Niterói para arrecadar fundos para as obras da capela. O projeto que transformou a casa em templo foi feito por um engenheiro membro do grupo e em 1999 a construção foi terminada e inaugurada oficialmente a capela¹⁵⁹.

Durante o período em que a casa estava em obra para se tornar a capela as celebrações ocorriam na casa de Dona Margarida. A mobilização da comunidade para a construção templo foi tanta que quando chegou o dinheiro do frei holandês a capela já estava erguida, restando apenas fazer o acabamento.

Depois Frei Pedro retornou algumas vezes na capela. [Ele] teve uma importância muito grande na história da comunidade. A maneira dele conquistou todas as pessoas. Uma pessoa com um trabalho pastoral muito voltado para os pobres, com essa experiência que ele teve, muito comprometido com a transformação. Ele contribuiu muito para gente também. (Robson Goudard Santarém cedido em 11 de março de 2018)

A Arquidiocese de Niterói não aparece como sendo a proprietária do imóvel na primeira versão da lista de futuros beneficiários do Iterj, em 1987, o que ocorre apenas na última versão. O documento cita a terra onde atualmente se encontra o Assentamento do Jurumenha como espólio de Amália da Rocha Souza tendo como réu no processo Manira de Almeida Rodrigues. O Termo de Concessão de Uso tem como data final do processo 28 de março de 1994, já no segundo governo de Leonel de Moura Brizola, que assina o documento. Neste termo de concessão é possível perceber alterações quanto aos nomes dos proprietários que estão nominados no início do processo e os que estão listados ao final da legalização. A maioria das alterações foi inclusiva, onde os homens que geralmente eram colocados como

¹⁵⁸ Idem.Ibidem.

¹⁵⁹ Idem. Ibidem.

donos dos imóveis acrescentavam suas esposas e filhos também como coproprietários a fim de evitar problemas jurídicos futuros¹⁶⁰.

3.4 Atuação e identidade religiosa

Paralelamente a esta atuação política da CEB do Jurumenha, orientando os moradores nas questões judiciais e mobilizações frente aos desmandos por parte da Simil Imóveis, os jovens agentes também tinham suas atenções voltadas ao trabalho pastoral no morro. Inicialmente este trabalho tinha um lado mais assistencial e era desenvolvido ainda na Capela Sagrada Família, o lado do morro que fica entre os bairros do Patronato e Mangueira. Contudo, ao saber que os barracos estavam sendo derrubados ficavam do outro lado do morro, descendo para o bairro de Santa Catarina, o Grupo Jovem teve de mudar de paróquia, pois aquela região ficava dentro da área da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, no Barro Vermelho. Na nova paróquia havia outro grupo jovem já estabelecido, o Maranata¹⁶¹.

Para não ter de se juntar a este grupo com medo de sofrer as mesmas represálias que sofriam na Capela da Sagrada Família, onde o padre Luiz de Gusmão achava que o trabalho social desenvolvido por eles era coisa de “comunista”, os jovens foram fazer o trabalho no Jurumenha sem a identidade formal de grupo. Internamente eles se mantinham como Grupo Jovem São José, sendo às vezes chamado pelos moradores do Jurumenha de Grupo Jovem Sagrada Família¹⁶², em referência à capela de onde eles vieram. Com esta nova realidade, os jovens se reuniam para o trabalho pastoral e social aos sábados no morro e, aos domingos, frequentavam a missa cada um nas igrejas mais próximas de suas casas. E neste momento que a forma de atuação religiosa do grupo deixa de ser uma coisa introspectiva entre eles e passa a ter o outro como foco principal, princípio claro da Teologia da Libertação¹⁶³.

Os depoimentos de todos¹⁶⁴ indicam que os trabalhos de cunho religioso se iniciaram primeiramente de forma itinerante nas casas dos moradores, tendo os jovens como base a casa do casal Marlinda e Francisco. Antes de serem convidados pelo casal, reuniões e missas aconteciam no campinho da comunidade ou nas garagens de telha de alguns moradores da parte baixa do morro, sempre locais pequenos que cabiam cerca de 30 pessoas em bancos

¹⁶⁰ RIO DE JANEIRO. Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) da secretaria Extraordinária de Assuntos Fundiários e Assentamentos Humanos (SEAFAH), Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1993.

¹⁶¹ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz, Robson Goudard Santarém e Lucia Maria Paes Alves Santarém.

¹⁶² Jornal O Fluminense. Edição de 12 de outubro de 1982

¹⁶³ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

¹⁶⁴ Lembrança é semelhante entre todos os entrevistados, agentes pastorais e moradores.

rústicos de madeira e improvisados. Como celebrante há o retorno de padre salesiano Josué Francisco da Natividade, o popular padre Josô.

A prática da Teologia da Libertação entre os jovens aconteceria de maneira natural. Carlos Henrique, Robson e Marquinhos, líderes do Grupo São José desde os anos 1970, não faziam nenhuma pregação sobre a forma específica de teologia que usavam, nem entre os moradores e nem entre os jovens que faziam o trabalho social. Muitos dos agentes pastorais mais jovens que passaram atuar no grupo já nos anos 1980 se deram conta que o que ocorria na comunidade era uma teologia diferente depois de anos de atuação no morro ou mesmo depois de sua atuação mais efetiva no Jurumenha. Contudo, ocorria ali a divisão tradicional das CEBs apontada por Steil (1997) sobre a divisão do trabalho entre os agentes pastorais e os membros da comunidade, entre os que sabem e os que não sabem acerca da Libertação, com a criação de uma série de círculos bíblicos com a finalidade de passar o conhecimento aos demais com a finalidade de conscientizar os fiéis tanto para sacramentos e catequeses até questões políticas e sociais.

As reuniões semanais entre os agentes pastorais e os moradores tinham um caráter social e religioso. A liderança protagonizada pelos agentes leigos nas reuniões semanais representava para os moradores a real presença da Igreja da comunidade, modificando sua forma de entender o papel social da fé cristã (BOFF, 1977). Até mesmo dentro dos grupos da PJ, onde essa nova relação com o trabalho social já estava difundido entre os agentes pastorais, vivência no Jurumenha aumentou a conscientização política. Este é o caso do enfermeiro Francisco Vieira da Costa Neto¹⁶⁵, que fazia parte do “grupão” Maranató, no Barro Vermelho, quando foi convidado para o São José já para atuar no Jurumenha e auxiliar no atendimento médico dos moradores. Ele afirma que conhecia a Teologia da Libertação e que a vontade de fazer algo de cunho social naquele período era comum na juventude da Igreja, mas a conscientização veio depois.

“Eu na época não tinha essa consciência de Teologia da Libertação. O Maranató fazia um trabalho totalmente diferente do São José e eu fui mais por querer ajudar ao próximo. Naquela comunidade eu achei pessoas bastante carentes, realmente precisando muito de ajuda e foi aonde eu me encontrei desenvolvendo este tipo de trabalho. Mas não tinha muito essa conscientização na época das questões políticas e das questões da Igreja” (depoimento do agente pastoral Francisco Vieira da Costa Neto).

Para os moradores do Morro do Jurumenha, o São José era um grupo da Igreja Católica e que não teria, segundo eles, nada de diferente em relação aos demais grupos

¹⁶⁵ Depoimento do agente pastoral Francisco Vieira da Costa Neto.

existentes em outras paróquias¹⁶⁶. Muitos moradores são do agreste ou sertão nordestinos e frequentavam a igreja em capelas distantes uma vez ao mês, ou quando possível se deslocar até um local mais central onde tivesse uma igreja. Desta forma, o fazer Igreja desempenhado pelos jovens do Jurumenha era para eles seu único entendimento de congregação religiosa. Muitos, ao saírem dali para frequentar a paróquia de Nossa Senhora de Fátima, a qual a capela do Jurumenha está submetida, ou mesmo outras capelas da região, não se sentem acolhidos. Apesar de não conseguirem qualificar nominalmente a prática religiosa do Jurumenha como Teologia da Libertação, todos conseguem identificar que a religiosidade vivida por eles é diferente da prática vivenciada em outras paróquias e capelas.

Histórias como essa são contatadas pela auxiliar de serviços gerais Vera Lúcia da Silva, natural de Lagoa Nova, Paraíba, ela conta que chegou ao Rio de Janeiro e inicialmente foi morar na Engenhooca, em Niterói, e depois de um tempo se mudou para o Jurumenha, no início dos anos 1980. Foi naquela capela que ela adquiriu o conhecimento mais aprofundado sobre a religião através dos agentes pastorais e do Padre Joso, pois no interior da Paraíba onde morava a capela do lugarejo não tinha missa com frequência.

“Eu vim conhecer mais a palavra de Deus assim, aprofundada, foi com os jovens daqui, o padre Joso e tudo. Eu não sabia de nada não, porque lá [Lagoa Nova/PB] a missa era quase uma vez no ano. A gente não aprende nada não (...) eu vim aprender a palavra de Deus aqui com Robson, porque ele lê explica e eu vou olhar. Toda igreja eu vou, mas eu amo essa Igreja aqui. No dia que Robson não vem eu sinto até é falta” (Depoimento de Vera Lucia da Silva, cedido em 10 de abril de 2019).

A diferença sentida pelos membros da CEB em relação a outras igrejas e se deve principalmente ao fato de que ali a comunidade nasceu antes da capela. No geral, o que se percebe na formação de capelas em São Gonçalo no período eram pessoas frequentadoras de uma paróquia que moravam em locais mais distantes da matriz fundar uma capela para irem durante a semana, recorrendo à sede paroquial apenas aos domingos e nos encontros. No Jurumenha isso não se verifica. Muitos dos moradores, apesar de se declararem católicos, não frequentavam nenhuma igreja. A presença dos agentes pastorais no morro os levou de volta a religiosidade com uma prática de fé que não dependia de um espaço físico, pois ocorria nas casas, a céu aberto, em lugares improvisados. Contudo, alguns anos depois uma capela oficial ligada a Arquidiocese de Niterói foi erguida igualando, pelo menos oficialmente, o status do Jurumenha frente a outras capelas da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima. Porém esta capela não foi criada como as outras, pois a maioria daqueles moradores não ia à missa na

¹⁶⁶ Ao serem perguntados sobre o que era Teologia da Libertação, os moradores do Jurumenha entrevistados para esta pesquisa não souberam explicar do que se tratava.

matriz. A capela surge para abrigar uma comunidade já existente, uma prática de fé que já se verificava no morro independente de se ter um local físico ou não para abrigá-la¹⁶⁷.

A maneira como eram feitas as ações pastorais na comunidade são muito próximas das descritas por Frei Betto, fossem no “*templo paroquial, na capela da periferia [...] ou sob a sombra de uma árvore*” (BETTO, 1985 p.63) ou no caso do Jurumenha em garagens com bancos rústicos de madeira. Nada no Jurumenha era feito de maneira automática como se pudesse ser aplicada em qualquer igreja, capela ou comunidade, era pensado exatamente na realidade da população que morava ali. Para Prandi & Souza (1997) as CEBs não pensavam o indivíduo nem a religião sem se questionar a sociedade, suas estruturas e seus valores. Seguindo essa dinâmica, as reuniões e celebrações religiosas ali sempre possibilitavam uma pregação constantemente interrompida pela comunidade e suas próprias interpretações que contribuíam no entendimento de todos e ouvindo o povo para saber o eles precisam.

A forma de agir dos agentes pastorais no Jurumenha criou uma consciência política a partir das discussões feitas nas reuniões que tinham um cunho político/religioso e devido a isso muitos membros da CEB acabaram por entrar na luta sindical organizada. Para Prandi & Souza (1997), A interação dessas comunidades com a política acabou por ocasionar o surgimento de diversas iniciativas populares lideradas por militantes católicos, assim como membros de CEBs presentes na fundação até de partidos políticos em diversas cidades. Isso ocorreu no Jurumenha, pois uma das moradoras que enfrentou a ordem de despejo voltou à sua terra natal, no nordeste, onde acabou sendo eleita vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT)¹⁶⁸ tendo como pautas muito das questões discutidas na comunidade sobre a luta por direitos locais e a mobilização popular, pois “*é na luta pela água no bairro que a dona-de-casa descobre o verdadeiro caráter do regime político em que ele vive e perde as ilusões a respeito do interesse do Governo pelo povo*” (BETTO, 1985 p.25).

Foi na luta pelos direitos da população do Jurumenha que os jovens começaram a atuar mais politicamente, principalmente depois de fundada a associação de moradores. A ação política e a prática religiosa se misturam completamente. Isso pode ser verificado nas atas das reuniões da associação de moradores que registram o dia a dia da luta pela terra e citam inúmeras vezes festividades religiosas que estavam sendo promovidas no morro. A prática religiosa da CEB do Jurumenha era independente de uma hierarquia formal da Igreja Católica e antes de ser capela esta experiência precisa ser compreendida como *comunidade* com características *eclesiais* (BOFF, 1977). Uma resposta cristã para os problemas enfrentados

¹⁶⁷ Lembrança é semelhante entre todos os entrevistados, agentes pastorais e moradores.

¹⁶⁸ Depoimento do agente pastoral Robson Goudard Santarém.

pela população que busca sempre a salvação e a libertação das pessoas, espiritual, social e politicamente, uma ação política no sentido evangélico, sendo a Igreja um lugar em que se expressa a palavra do oprimido e se cria uma consciência crítica no povo, não partidária (BETTO, 1985).

Os círculos bíblicos tinham como objetivo seguir a prática freiriana seguindo a máxima de que toda a educação deve ser libertadora e de que não escolher o lado colabora para a manutenção do status quo existente. Para isso os encontros davam ênfase a uma politização da vida religiosa falando sobre os problemas locais o que, de certa forma, inverte a tradição de um catolicismo popular que traz consigo a memória o uso colonialista da religião feito ao longo dos tempos com fins de dominação das classes populares (ESTIL, 1997).

A CEB do Jurumenha pode ser vista como uma “comunidade ética” como apontada por Bauman (2003), onde entende que não ter uma comunidade dentro da Modernidade Líquida significa não ter proteção. A vulnerabilidade da identidade individual levam as pessoas a procurar formas conjuntas de enfrentar seus medos e ansiedades em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos. Esse comunitarismo não se encaixa na vida cosmopolita das elites, mas se trata de uma “filosofia dos fracos”. O que os indivíduos encontram nessa comunidade é uma garantia de segurança e proteção construída de compromissos de longo prazo e fraternidade, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis, com perspectiva de futuro.

Mesmo com esta diferença de atuação, falar abertamente sobre Teologia da Libertação sempre foi um problema para o grupo do Jurumenha e é difícil identificar um único motivo para isto, mas sim uma série de fatores. O fato de estarem em uma diocese que não se abriu à nova teologia, que fez a Igreja de Niterói se tornasse um refúgio para conservadores e os padres formados no Seminário de São José de Niterói onde a linha de formação teológica é conservadora. Mas padre Dutra, também formado no Seminário São José, era adepto à TdL. Outro motivo que pode explicar isso é justamente a falta de padres que a Igreja Católica do Brasil enfrentava naquele momento (MAINWARING, 2004). Isso fazia com que a maioria dos padres que tiveram contato com a PJ de São Gonçalo fosse ordenada antes do Concílio Vaticano II (1962-1965) e das mudanças oferecidas por ele. Mais velhos, eles não tiveram isso na base de suas formações e poucos se abriram a essas novidades como o padre Josó, que estava ao lado dos jovens, mas não era ligado à Teologia da Libertação¹⁶⁹. Dos padres que tiveram contato com o movimento do Jurumenha, Dutra foi o único com quem podiam falar

¹⁶⁹ Depoimento do padre Dutra e dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

abertamente sobre Libertação. Alguns poucos padres da cidade aceitavam o trabalho social, porém menos enraizado com a Libertação.

Devido a isso, apesar de se entenderam como uma autêntica CEB, os jovens nunca a nomearam oficialmente desta forma nem diante a igreja nem diante os moradores, apesar de terem tentado algumas vezes. No início do trabalho, quando se tentou, as coisas não saíram muito bem e foi suficiente para não adotassem o nome oficial de “Comunidade Eclesial de Base do Morro do Jurumenha”. A primeira tentativa se deu bem no início dos trabalhos no morro, quando eles informaram ao padre Luiz de Gusmão ainda na Capela Sagrada Família o que gostariam de fazer pelos moradores e ele teria classificado aquele trabalho como “coisa de comunista”. Querendo resolver o impasse, os jovens marcaram uma reunião com o padre para que as coisas pudessem ser explicadas e no dia do encontro separaram trechos do documento do Vaticano II que embasavam a ação deles no morro, evitando usar os documentos latino-americanos já temendo alguma rejeição. Contudo, o padre interrompeu a defesa dos jovens e disse que não concordava com muitas premissas do próprio Vaticano II¹⁷⁰.

Anos mais tarde, em 1990 quando Dom Carlos Alberto Navarro assumiu a arquidiocese de Niterói, o bispo fez uma visita à paróquia do Barro Vermelho a qual os jovens estavam ligados. O bispo foi perguntando para as pessoas quais eram as suas funções na igreja para conhecê-las melhor e Robson disse que era ministro da eucaristia em uma CEB, o que não foi bem recebido por Dom Carlos. *“E ele falou assim: ‘na minha diocese não tem Comunidade Eclesial de Base e você não fala mais isso’. Hoje reconheço que fui ingênuo¹⁷¹”*.

Apesar de nunca ter tido oficialmente o nome de CEB, várias ações se deram de forma a concretizar aquele movimento político/religioso como uma autêntica CEB, uma vez que tudo era feito com o povo que participava e ajudava em todas as decisões. Ter o nome oficial de Comunidade Eclesial de Base nunca foi uma coisa que importasse no dia a dia daqueles jovens, pois sabiam que as suas inspirações provinham da Teologia da Libertação e isso sempre foi algo explícito entre os jovens e transparecia aos moradores, que eles tinham uma prática religiosa diferente dos demais. Essa distinção estava desde a escolha das músicas até as leituras que eram feitas nos círculos bíblicos, tudo era comprometido com a TdL. Contudo, não era formalizado que aquele movimento era uma Comunidade Eclesial de Base nem aos moradores. A prática da TdL era natural na ação concreta dos jovens em busca de agir dentro desta perspectiva de fé e da Doutrina Social da Igreja.

¹⁷⁰ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

¹⁷¹ Depoimento de Robson Goudard Santarém.

“[Comunidade Eclesial de Base] é termo específico dentro da eclesiologia que o povo pode nem entender o que é isso. Para eles era uma comunidade da igreja, era uma capela, que eles começaram a ter mais noção e que eles começaram a se sentir mais Igreja quando aquilo se tornou capela [oficial] [...] porque quando você fala Teologia da Libertação, você é obrigado a explicar a outra linha de teologia. Não adianta. Eles não tinham um conhecimento tão mais amplo que desse para você falar, mas nunca se negou isso”. (Depoimento do agente pastoral Carlos Henrique Carrilho Cruz, cedido em 23 de fevereiro de 2018).

Este modo de fazer igreja dos agentes pastorais era distinto do que eles conheciam de outras capelas e igrejas. Ali, o sermão sempre curto dos padres tradicionais se estendia, pois era costume que a comunidade pedisse a palavra para falar sobre suas experiências e tirar dúvidas durante a homilia, algo impensável na igreja tradicional, mas que na comunidade avançava na construção coletiva da fé. O importante para aqueles jovens era que eles enquanto agentes pastorais estivessem engajados e cientes do que faziam e que o objetivo era o de ajudar àquelas pessoas em um sentido mais que religioso¹⁷².

O técnico de enfermagem Francisco fazia um trabalho importante na área da saúde com os moradores, tratando de ferimentos crônicos e receitando remédios, quando estava ao seu alcance fazer, que recebiam de doações. Muitas doenças às vezes simples de se tratar, mas que uma falta de entendimento maior por parte dos moradores impedia a busca de uma cura no posto de saúde ou hospital. Durante o início do trabalho no morro, ele ia até a comunidade praticamente todos os dias para acompanhar quem estava em tratamento¹⁷³.

A catequese para as crianças, assim como a Pastoral da Criança, era dividida em faixas etárias e mesmo essa atuação catequética com os pequenos sofreu cerceamento. Problemas na forma de trabalho fez com que a Pastoral da Criança deixasse de existir na comunidade e passasse a se chamar Pastoral Infantil. O objetivo da catequese na comunidade não é a de formar turmas, muitas vezes compostas por crianças que nem mesmo iam às missas como em muitas paróquias, mas trabalhar as crianças que naturalmente estão nas celebrações e, quando alcançarem certa maturidade, serem preparadas para o sacramento da Comunhão Eucarística¹⁷⁴.

Era assim que a formação política dos moradores do Morro do Jurumenha foi feita, não apenas da luta pela terra, mas também com as ações pastorais que ganhavam um cunho social e, principalmente, através dos círculos bíblicos que iam de casa em casa na aplicação da Teologia da Libertação. Nesses encontros a palavra de Deus era discutida sem a dissociar da dimensão social, política e humana do que ocorria na comunidade que acompanhava o

¹⁷² Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

¹⁷³ Depoimento dos agentes pastorais Francisco Vieira da Costa e Cátia Regina Soares de Oliveira Costa.

¹⁷⁴ Depoimento dos agentes pastorais Robson Goudard Santarém e Cátia Regina Soares de Oliveira Costa.

processo religioso do Jurumenha. A libertação tirada da leitura da Bíblia era passada aos moradores não era apenas como a salvação da alma, mas diretamente associada à libertação da pessoa humana em sua dimensão social. Discussões propriamente políticas ficavam a cargo da Amoaj, não havendo nos círculos bíblicos encontros específicos que falassem de política ou questões sociais, o tom político estava dentro do discurso bíblico através de uma leitura popular que dava orientações ao povo, assim como na catequese, nos encontros e nas palestras¹⁷⁵. Dentre o material utilizado pelos jovens para as ações religiosas no morro, e mesmo internamente entre os jovens, estavam os textos das Campanhas da Fraternidade (CFs), que ao longo desses anos sempre tiveram um viés da Teologia da Libertação, estudos de círculos bíblicos do Centro de Estudos Bíblicos (Cebi), material referente o mês da Bíblia desenvolvido pela CNBB, e material produzido pelo frei Carlos Mesters, além de inspirações na obra de Leonardo Boff, Frei Betto e outros teólogos ligados à TdL que davam o tom da interpretação da Bíblia durante os encontros.

Em um desses estudos bíblicos, com base no livro de Rute, do Antigo Testamento, Robson Santarém conta que uma moradora se identificou com a mensagem que estava sendo passada e disse que aquela história milenar era bem próxima ao que eles viviam naqueles dias. Esse modo de passar os ensinamentos bíblicos de uma forma que falasse mais perto da realidade que rodeava todos os moradores da comunidade. A grande chave dos círculos bíblicos no morro era proporcionar uma leitura popular da bíblia fazendo com que as pessoas, ao lerem a bíblia, não estranhassem a história e não a tivessem como algo no passado, mas sempre uma lição para o presente.

“Quando o povo consegue ler a bíblia e consegue ver, no texto bíblico, a própria história, acontece a transformação. O texto não é estranho. Não é um texto que foi escrito há três mil anos, mas o texto é atual. A gente está vivendo esta experiência hoje. Então a gente sempre procurou fazer, na comunidade, essa leitura atualizada”. (Depoimento do agente pastoral Robson Goudard Santarém cedido em 11 de março de 2018)

Para aqueles jovens agentes pastorais que atuavam no Morro do Jurumenha, mais importante que definir oficialmente o trabalho dos jovens como uma CEB era a prática da fé que eles praticavam aos moldes da Teologia da Libertação, não importando qual nome isso iria receber. Além das perseguições que eles sofreram nas poucas vezes em que o nome CEB foi dado, o mais importante seria a união em um mesmo propósito de ajudar os moradores da comunidade naquela missão de enfrentar a luta pela terra da qual estavam sendo despejados.

¹⁷⁵ Depoimento dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz, Robson Goudard Santarém e Cátia Regina Soares de Oliveira Costa.

Dentre as Campanhas da Fraternidade que foram trabalhadas houve uma em que o tema foi especificamente a luta pela terra, em 1986: “Fraternidade e Terra: Terra de Deus, Terra de irmãos”, que foi muito trabalhada dentro da comunidade e ajudou a manter os moradores mobilizados. O texto desta campanha denunciava a concentração de terras nas mãos de alguns poucos proprietários e buscava anunciar, dentro de uma ação profética cristã, a necessidade de se fazer uma reforma agrária pacífica e eficaz justamente no auge da luta pela terra.

Nas missas deste ano o canto de entrada entoado pelos moradores tocava diretamente na questão que eles viviam, colocando a ambição dos grandes proprietários de terras como um pecado:

*“No deserto Jesus foi tentado a ser dono de tudo e não quis
Hoje é esse o grande pecado que nos faz neste mundo infeliz
Peregrinos do reino dos céus para o pai elevemos as mãos
Recebemos a terra de Deus, partilhemos a terra de irmãos”*

(BRASÍLIA. Campanha da Fraternidade de 1986: A Fraternidade e o menor / lema: Quem acolhe o menor, a mim acolhe. Brasília, CNBB, 1986).

Não apenas os cânticos, mas todo o material desta campanha foi muito importante, pois o tema ia ao encontro do que eles viviam na comunidade e deixava claro que todos têm direito à terra e dava forças para que permanecessem unidos na questão da terra.

“Então imagina você estar em um lugar onde está todo mundo [...] correndo risco de perder a terra e a Igreja propõe um tema desses. [...] ‘Então, vocês têm direito a terra. Aqui olha está escrito aqui na Bíblia. A Igreja está falando isso’. Então, viver essa experiência aumentava a autoestima deles e a força também para conquistar o direito” (Depoimento do agente pastoral Robson Goudard Santarém cedido em 11 de março de 2018).

Naquele período outras Campanhas da Fraternidade também ajudaram a construir outras frentes de atuação político/religiosa no morro, como a campanha de 1989, sobre Comunicação, em que uma freira das Irmãs Paulinas ajudou na instalação de uma rádio difusora no morro através de uma corneta. A freira deu o treinamento a algumas pessoas para que pudessem operar e o sistema começou a funcionar. Através do equipamento eram reproduzidas fitas cassetes com programas religiosos, a oração da Ave Maria às seis da tarde, mas também era utilizada pela associação de moradores para convocar a população para as reuniões e mobilizações da luta pela terra¹⁷⁶. Entre as formas de comunicação da CEB, Betto (1985) destaca a utilização de meios alternativos, como uma rádio que foi criada no

¹⁷⁶ Depoimento do agente pastoral Robson Goudard Santarém.

Jurumenha, e ainda folhetos litúrgicos, cadernos de formação e literatura de cordel, geralmente feitos em mimeógrafo e impresso em papel *off-set* (que não sofrem nenhum tipo de preparo especial e ficam as fibras aparentes), o que era comum na comunidade de São Gonçalo. Um livro em literatura de cordel foi feito contando a história do morro em verso sob o título de “O Milagre do Jurumenha”, lançado em 1999 e escrito pelo cordelista João Batista de Melo, contando a vitória dos moradores com intermédio da igreja. Contudo, por sua narrativa lúdica dos fatos, acabou não sendo analisado neste trabalho.

Sem assumir oficialmente a identidade de CEB, apesar de praticarem a Teologia da Libertação, pode-se questionar se aquela experiência religiosa foi realmente uma Comunidade Eclesial de Base uma vez que os moradores entrevistados não sabiam afirmar o que seria uma CEB ou apontar diferenças entre a Teologia da Libertação e a Teologia Tradicional. Padre Dutra, que aconselhou por diversas os jovens do Jurumenha, afirma que aquele Grupo Jovem foi sim uma CEB por características populares na prática da fé feita no morro. Um exemplo dessa característica seria a comunhão eucarística feita fora das missas, quando o grupo tinha toda uma característica de igreja, mesmo estando fora dela.

“O que é específico da CEB é uma formação para o compromisso social, que nem toda a Igreja faz. Uma consciência da possibilidade do cristão ser sal da terra e luz do mundo, a possibilidade do cristão influenciar na sociedade e transformá-la. Neste ponto a CEB tem uma força maior” (Depoimento do padre José Antonio Abreu Dutra cedido em 08 de fevereiro de 2018).

A partir de 1987, por problemas familiares, Carlos Henrique começa a se afastar gradativamente da liderança do movimento e Robson fica a frente do grupo. Como os dois sempre estavam juntos a frente do trabalho da CEB a substituição se deu de forma natural. O ano é marcado também pelo início da regulamentação fundiária e, após a conquista da posse da terra, o trabalho dos agentes pastorais começa a perder sua força inicial. A CEB do Morro do Jurumenha viveu seu auge entre os anos 1980 e início dos anos 1990, fosse com sua postura mais politizada de luta pela terra ou com o trabalho de cunho propriamente religioso.

3.5 O Jurumenha e as novas concepções religiosas

Frei Betto (1985) coloca a reabertura política como uma das principais causas do descontentamento das CEBs, devido à redemocratização e a possibilidade de atuar em sindicatos e associações de moradores. Porém, os problemas estruturais da sociedade latino-americana que foram a justificativa para atuação social das comunidades continuaram a existir

nos anos 1990 e mesmo no século XXI. O que deixou de existir, na concepção de Iulianelli (1990) foi uma capacidade de estruturação da ação religiosa de caráter social nessa sociedade em processo de democratização. Ou seja, com o jogo democrático parece diluir a luta de classes no meio das novas opções, faz entender que o grande inimigo que causava problemas e retirava liberdades já não existe mais, pois já não existe a Ditadura. Por outro lado, o sistema econômico que causa todas essas mazelas segue o mesmo e cada vez mais forte.

É consenso entre os agentes pastorais que nos anos 1990 o movimento que havia no morro sofreu de um esvaziamento gradual. Naquele momento, todos já estavam na vida adulta e comprometidos com trabalho, família e filhos os afastam das ações do morro. O tempo de doação para o trabalho voluntário já não era o mesmo e muitos ao casar mudaram de bairro, cidade ou mesmo de país, impossibilitando uma presença mais marcante do trabalho no morro. Ao mesmo tempo, com o processo de legalização da capela no morro e as melhorias conseguidas na infraestrutura da comunidade, muitos moradores e agentes se sentiram seguros em deixar de atuar com tanta frequência, uma vez que os frutos daquele trabalho estavam sendo colhidos¹⁷⁷.

O movimento da PJ em torno de um ideal da Teologia da Libertação que se colocava em prática com as CEBs em São Gonçalo teve seu auge nos anos 1970 e 1980, período em que surgiu a experiência analisada até aqui. Porém outro movimento religioso ganhava terreno neste período na Arquidiocese de Niterói: a Renovação Carismática Católica (RCC). Este movimento trazia uma nova proposta de religiosidade, menos social, mais contemplativa e por vezes similar à proposta neopentecostal protestante.

Lima (1987) ao fazer um estudo sobre a presença das vertentes religiosas que vieram dos Estados Unidos chama a atenção para o seu caráter conservador e alinha o avanço desta religiosidade ao contexto da Guerra Fria (1945-1991). De acordo com o autor, muitas igrejas protestantes surgidas nos EUA que pregavam uma religiosidade menos engajada socialmente cumpriram uma função estratégica de contenção do avanço de ideias comunistas pela América Latina. Depois de falar sobre adventistas e de cristãos conservadores, o livro trata ainda da Renovação Carismática Católica. Ele faz aproximações entre igrejas protestantes como a Assembleia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Congregação Cristã do Brasil, com o movimento católico, afirmando que todos atuam para promover o conservadorismo político e social através dos costumes. Também entram na análise as primeiras igrejas brasileiras, dissidentes do pentecostalismo, as neopentecostais. Todas se

¹⁷⁷ Depoimento dos agentes pastorais Cátia Regina Soares de Oliveira Costa, Francisco Vieira da Costa Neto e Maria de Fátima Carlos Ferreirinha.

utilizam dos Meios de Comunicação de Massa (MCM) para a evangelização, bem como o envolvimento na política partidária, visando barrar influências progressistas na Constituição de 1988 (LIMA, 1987).

A Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica são contemporâneas dentro da Igreja Católica. Enquanto universitários católicos norte-americanos se reuniam em 1967, na América Latina já se preparava o documento de Medellín, divulgado em 1968. Se por um lado o Vaticano apenas escreveu sobre a TdL através da Instrução de 1984, no caso da RCC a resposta foi mais imediata. Em 1973 foi divulgado o primeiro documento sobre os Carismáticos e, em lugar de restrições e “instruções”, houve uma aprovação direta das mais altas esferas da cúpula romana. O papa Paulo VI recebeu pessoalmente líderes do movimento e em 1975 ocorreu o seu primeiro congresso internacional em Roma, na Itália. Até o fim dos anos 1970, três documentos oficiais do Vaticano já citavam a RCC e todos eram totalmente favoráveis a expansão do movimento (BOFF, 2000b).

Contudo, Mariz (2003) afirma que no Brasil a Renovação Carismática como fenômeno pode ser melhor notado a partir dos anos 1990, a mesma década em que o movimento jovem de cunho social em São Gonçalo decaía. Essa nova forma de olhar teológico muda, a partir de dentro da Igreja, as formas de confissões religiosas envolvidas em missas, festas e pastorais. Um dos pontos altos da pregação dessa nova vertente está nos programas de rádio e TV voltados para o grande público, de forma semelhante à atuação das igrejas evangélicas neopentecostais. Estas últimas estão ainda mais presentes nas comunidades com pequenas igrejas de bairro, que competem diretamente – no caso da Jurumenha – com a capela católica fundada pela CEB. Em números, os grupos de oração da RCC cresceram vertiginosamente, passando de pouco mais de dois mil em 1970, para 12 mil em 1980 e saltando para cerca de 90 mil em 1990¹⁷⁸.

Essas duas vertentes religiosas surgidas no fim do século XX possuem algumas características em comum entre si, porém bem distintas das formas de atuação da Teologia da Libertação, pois:

“(…) parecem convergir ao considerarem como ponto fundamental no seu culto o papel da categoria “espírito santo” enquanto mediador entre os homens e a esfera extramundana. De certo modo, a “possessão pelo espírito santo” aparece de maneira similar entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais. As singularidades podem ser observadas especialmente nas cosmologias e práticas nas quais estão inscritas. (...) Alguns autores apontam a aproximação da Renovação Carismática com o protestantismo, principalmente no que se refere ao tipo de adesão, comprometimento institucional, que este prescreve aos seus membros”. (CONTINS e GOMES, 2007).

¹⁷⁸ <https://www.rccbrasil.org.br/institucional/historico-da-rcc.html> acessado em 04/06/2020.

Um crescimento da influência do neopentecostalismo e da RCC parece ter surtido efeito quando observamos os números das últimas décadas segundo os censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Analisando os Censos de 1991, que trazem a realidade da década de 1980, e o Censo 2000, que traduzem a realidade dos anos 1990, podemos observar que a população evangélica de São Gonçalo era de 15,4% do total de habitantes no Censo de 1991, passando para 26,5% nos dados de 2000, e para 32,53% em 2010. Enquanto isso os católicos que representavam 57,7% da população da cidade em 1991, caiu para 49,3%, em 2000 e para 41,76% em 2010. Além desta queda no número de católicos, é preciso levar em conta o crescimento do movimento de RCC e sua nova forma de interpretação religiosa.

Um documento pastoral da década de 1980 da Arquidiocese de Niterói¹⁷⁹ incentiva as iniciativas de instalação de CEBs, afirmando que elas são um instrumento de ação junto à população mais pobre e exemplo de ato de caridade. O mesmo documento traz menção aos movimentos de RCC, os incentivando da mesma forma e fazendo referência ao seu reavivamento espiritual em relação à experiência religiosa, menos presente na realidade de uma CEB. Porém, padre Dutra afirma que no papel o apoio era igual, mas, na prática, o trabalho popular era vetado pelos padres mais conservadores que incentivavam apenas os movimentos menos engajados socialmente, nem todos necessariamente ligados a RCC. Isso ocorre porque o bispado, e boa parte do clero, não estavam abertos aos grupos que atuassem em questões sociais. Isso ocorre porque no lado hegemônico deste campo religioso bourdieusiano da Arquidiocese de Niterói estava a formação tradicionalista e conservadora do Seminário São José e seu “fundamentalismo católico”, que ganhou ainda mais espaço na virada para o século XXI. Com o advento da internet a RCC ganhou mais espaço no cenário nacional, mas sempre foi majoritária na diocese.

No século XIX a religião fora chamada de “ópio do povo” por Karl Marx por, segundo ele, colaborar com os mecanismos de dominação social e fortalecer o modelo de sociedade capitalista, tornando o religioso um domesticado (BOURDIEU, 2004), distante de uma possível revolução social aceitando a exploração sem reivindicar transformações econômicas e sociais. Para os conservadores o cristianismo deve ensinar a orar pelos governantes, dedicar ao trabalho e uma vida moralmente regrada. Nesse sentido, Boudieu (2004) concorda com Marx e Weber ao afirmar que a religião legítima um instrumento de conservação da ordem,

¹⁷⁹ III Plano de Ação Pastoral: Diretrizes pastorais para 1984 – 1986. Arquidiocese de Niterói, 1984.

cumprindo uma função de conservação da ordem social para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 2004, p32)

Apesar disso, os agentes pastorais têm percepções diferentes sobre o movimento carismático e de como ele afetou o trabalho das comunidades de base. Todos afirmam que durante os anos 1970 e 1980 o novo movimento não tinha muita força em São Gonçalo, mas que muito da sua espiritualidade mais introspectiva e músicas de cantores ligados ao movimento eram frequentes até mesmo no Jurumenha. A opinião já não é unânime quando se refere a sua participação no esfriamento do movimento das CEBs na cidade. Mesmo que não tivesse força no auge do movimento de base na cidade, o ganho de popularidade e força nos anos seguintes é visto por alguns como um dos motivos que levaram à descontinuidade do surgimento de movimentos de CEBs, outros acreditam que esse esfriamento e a não renovação dos grupos de base se deu porque aquela espiritualidade estava datada àquela época seria uma coisa quase natural do período e, por isso, uma nova espiritualidade tomaria a frente de qualquer forma.

Para Souza (2000) o crescimento movimento carismático é um sinal da sede pelo sagrado que vem aflorando por todo o mundo, pois o religioso está cada vez mais presente na vida das pessoas sendo buscada como resposta a violência da modernidade. As questões vão sendo alteradas pela juventude e as CEBs irão encontrar seus novos carismas em questões como a raça, a ecologia, e o gênero que sempre estarão evidenciando o conflito social. O autor discorda que haja um esgotamento das CEBs por conta de um aumento dos grupos ligados à RCC. Ele chama atenção de que os movimentos ligados à Teologia da Libertação no que foi considerado auge do movimento, sempre foi uma expressão minoritária dentro da Igreja brasileira e que a visão pessimista que ainda se dependa da hierarquia, dando mais importância ao eclesial (mundo do clero) que ao eclesial (mundo da fé) sem notar que as CEBs continuam a ser determinantes em suas igrejas particulares, pois são experimentos em aberto.

Embora não possa ser sentido sensivelmente por alguns agentes do Jurumenha, a RCC de certa forma causou uma alteração na relação da população – não apenas em São Gonçalo, mas como em todo o país – com a religião. A mudança de orientação religiosa reflete na visão política das pessoas, retirando a visão libertadora e de cunho social das CEBs e pondo em seu lugar uma visão religiosa mais contemplativa e transcendente da fé, menos engajada socialmente. Mesmo que indiretamente, o aumento da popularidade da RCC foi certamente uma das causas do esfriamento do movimento das CEBs, não apenas no Jurumenha, mas como em toda a movimentação em torno da Teologia da Libertação.

Apesar de toda a discussão sobre o ponto de vista teológico que se praticava ou se pratica no Jurumenha e suas mudanças e alterações ao longo dos anos passa longe de ser uma preocupação presente para os moradores que participaram da luta pela terra ou que frequentam a Capela de Nossa Senha da Conceição e São Francisco de Assis nos dias atuais. Os membros da comunidade, excetuando-se os próprios agentes pastorais, não possuem um conhecimento mais apurado sobre essas discussões teológicas. Natural de Campina Grande, na Paraíba, Maria José de Araújo, conhecida como Marly na comunidade, morava em Olaria, no Rio de Janeiro antes de vir morar no Jurumenha em 1979. A aposentada que presenciou toda a luta pela terra conta a distância e as dificuldades de assistir a uma missa dificultava o acesso questão da Igreja.

“Praticamente eu não entendia nada de Igreja. Lá em Galante, em Fagundes [agreste paraibano] eu morava lá no interior, lá no sítio, e tinha que andar muito. A gente ia a uma missa de ano em ano até chegar a Fagundes, porque não tinha condução, não tinha nada, ia de pé. Quando chegava lá na missa já tinha terminado. Eu vim aprender o pouco que eu sei hoje eu agradeço aqui a Robson e ao Padre Josó, porque com Padre Josó eu aprendi muita coisa, esse padre é uma bênção” (Depoimento de Maria José de Araújo 10 de abril de 2019).

Depoimentos como de Maria José evidenciam que apesar dos jovens agentes atuarem buscando um ideal proposto pela Teologia da Libertação lendo e se inspirando em teólogos ligados a esta vertente teológica, o tema não foi exposto aos membros da comunidade como sendo um diferencial do grupo em relação aos demais. Para os moradores do Jurumenha o Grupo Jovem São José foi um grupo de jovens que chegou à comunidade levando a palavra de Deus e com a boa intenção a que se destina a pregação dos que levam o Evangelho para as outras pessoas. Os teólogos usados como base de interpretação para a leitura crítica da Bíblia, na maior parte das vezes, eram de leitura exclusiva dos agentes pastorais, não dos membros da CEB que moravam no morro. Alguns poucos moradores, mais identificados com a temática, acabaram se aprofundando na leitura de textos de teólogos engajados com a Teologia da Libertação.

Uma pesquisa eleitoral realizada pelo Instituto Vox Populi citada com Sofiati (2004 p.94) aponta a realidade sentida pelos agentes pastorais de São Gonçalo: o crescimento do Movimento de Renovação Carismática (RCC). Essa pesquisa é reveladora, pois dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apresentam os católicos em um único bloco, sem fazer sentir suas subdivisões, mas esta pesquisa aponta que entre os católicos o número de pessoas ligadas às CEBs era exatamente a metade dos que estavam voltadas para os grupos de RCC, isto é, dois e quatro milhões de pessoas respectivamente. A

opinião sobre os efeitos dos Carismáticos na juventude gonçalense não é unânime. Os jovens pioneiros, que atuavam desde os anos 1970, tendem a colocar como um problema ou fator dificultador¹⁸⁰, mas alguns que se engajaram já na virada para os anos 1980 ou a partir do congresso tendem a memorizar os impactos da nova visão religiosa¹⁸¹. Não apenas no entre os jovens do Jurumenha, mas de toda a PJ de São Gonçalo.

A professora Cátia Regina Soares de Oliveira Costa, que faz parte de uma geração mais nova do Grupo São José, acredita que a RCC veio trazer de volta uma religiosidade que poderia estar sendo deixada de lado com a Teologia da Libertação, mas apesar disso ela tem muitas ressalvas com o novo movimento devido a sua falta de trabalho social. “Eu acho que a espiritualidade voltou, o povo voltou a rezar. Tem muita coisa na RCC que eu gosto, como aquele aprofundamento de fé e espiritualidade e aquela oração que faz chorar. Isso me faz bem¹⁸²”.

Para Marcia, que atuava no grupo de Neves, a RCC e sua semelhança com o pentecostalismo e a influência da Teologia da Prosperidade acaba por individualizar a religião. Na visão dela parece que “Deus recebesse ordens” para fazer com que os fiéis sejam bem sucedidos pessoalmente e também financeiramente. “A RCC pega todas as fatias da Igreja, todas as senhoras e senhoras¹⁸³”. Na visão de Carlos Alberto, do grupo Alicerce, os objetivos pastorais da Teologia da Libertação dentro da PJ foram perdidos com o passar dos anos. Para ele, a RCC fez com que os católicos ficassem “água com açúcar”¹⁸⁴.

No Setor Alcântara, Veronica, do Majotri em Tribibó, diz que ao mesmo tempo em que há um maior incentivo aos encontros carismáticos havia ainda a subdivisão da paróquia do São Pedro de Alcântara que afastava a influência dos padres do SCJ do controle de várias capelas transformadas em paróquias independentes que, a partir daquele momento passavam a ser lideradas por padres diocesanos.

“A troca do bispo ocorrida em 1990 e a entrada de Dom Carlos Alberto Navarro aumentou a repressão aos grupos católicos progressistas na cidade. A gente era feliz e não sabia, pois a troca foi por um pior. Aí ele foi mudando, a gente achou que ia conseguir implementar enfim uma Pastoral da Juventude, mas foi aí que não vingou mesmo¹⁸⁵”

¹⁸⁰ Depoimentos dos agentes pastorais Carlos Henrique Carrilho Cruz e Robson Goudard Santarém.

¹⁸¹ Depoimento dos agentes pastorais Lucia Maria Paes Alves Santarém, Maria de Fátima Carlos Ferreirinha, Cátia Regina Soares de Oliveira Costa e Francisco Vieira da Costa Neto.

¹⁸² Depoimento da agente pastoral Cátia Regina Soares de Oliveira Costa.

¹⁸³ Depoimento da agente Marcia do Sacramento Nazaré.

¹⁸⁴ Depoimento do agente pastoral Carlos Alberto Nascimento.

¹⁸⁵ Depoimento da agente Marcia Verônica Maria de Alcântara.

Todo esse esforço fez com que no fim da década de 1990, quando os grupos jovens de São Gonçalo já haviam perdido suas forças, no Brasil os carismáticos já somavam cerca de 8 milhões de membros no país. Nessa década a mudança de direção da Igreja Latino-Americana parece ficar mais clara na direção de abandonar a fé comprometida com o social. O Celam de Santo Domingo muda seu foco com uma releitura dos debates anteriores, pois “o problema de fundo não era mais o pobre e sua libertação, mas a cultura moderna e seu secularismo” (SOFIATI, 2004 p.96). Assim ocorre a redefinição do lema defendido pela Teologia da Libertação da “opção pelos pobres”, para a “opção preferencial pelos pobres” (SOFIATI, 2004 p.96), marcando um retorno gradual da igreja para dentro de si, para os movimentos de encontro, para as reflexões das coisas de Deus sem se preocupar com a libertação do “homem completo”.

De acordo com Prandi & Souza (1997) o que explicaria a força da fé carismática seria o fato de que a população empobrecida quer efetivamente ser rica. O sucesso da RCC para Iulianelli (1999) está no fato que os pregadores carismáticos “falam o que o povo quer ouvir”. Que querer solucionar seus próprios problemas sem ajudar ao próximo não é pecado, embora seja anticomunitário, aliado a discursos moralistas que desviam a atenção do social captam pessoas em torno de algo que lhes possibilitem a ordem em meio ao caos do mundo. Desta ordem, da ordem estabelecida, está embutido o discurso da ordem econômica e social que se deve aceitar reforçando a manutenção do *status quo*. Porém, a experiência da Comunidade Carismática Nossa Senhora das Graças do Morro Doce, na zona oeste de São Paulo, apresentada por Prandi & Souza (1997) aponta que as melhorias conseguidas pela população empobrecida de uma periferia distante vieram através de lutas por melhores condições de infraestrutura que sempre contavam coma participação de Igreja Católica em sua vertente carismática mostrando que, embora pouco comum, é possível um envolvimento social a partir da RCC.

Conclusão

Durante todo o processo de implantação e expansão da Pastoral de Juventude em São Gonçalo a perseguição e as tentativas de silenciamento a seu engajamento no trabalho social se fizeram presentes. Isso obrigava os jovens a disfarçarem os seus métodos e a dar outros nomes ao que faziam. Ao longo do tempo, o incentivo vindo da cúria arquidiocesana para o retorno do movimento de encontros, mas não mais dentro da PJ, mas com a RCC e movimentos como o Encontro de Jovens com Cristo (EJC) e o Encontro de Adolescentes com Cristo (EAC)¹⁸⁶, que sempre existiram dentro da Igreja e que agora passam a ser mais incentivados que outras formas de organização da juventude. Para aquela geração que forjou entre os anos 1970 e 1980 estes dois movimentos representam uma escolha da Arquidiocese de Niterói pelo retorno dos grupões de juventude e suas reflexões introspectivas sobre a vida afetiva dos jovens, retirando dos temas de debates o problema social, a política e ação libertadora que orientava a Pastoral da Juventude até aquele momento.

Soafiati (2004) afirma a década de 1980 marcou um ressurgimento dos movimentos sociais no Brasil e que a Igreja Católica esteve ligada a este processo através dos segmentos ligados a Teologia da Libertação com as CEBs e que a Pastoral da Juventude se configurou como um dos principais centros de formação dessa cristandade progressista. Esse foi o quadro do que ocorreu em São Gonçalo em relação aos grupos da PJ que se configuraram como uma militância católica progressista da se configurando como um novo sujeito coletivo na busca por direitos a partir de uma prática social do mesmo modo como aponta Sader (2001) sobre o estudo que faz dos grupos progressistas católicos em São Paulo. Em ambos os casos a falta de uma representação de seus interesses e os das comunidades por eles assistidas fez com que esses atores sociais optassem em partir para a atuação política. A consciência da

¹⁸⁶ Depoimento do agente pastoral Almir Barbio de Azevedo.

necessidade de uma luta por melhores condições sociais fez com que esses jovens adquirissem uma motivação que os levou à luta por melhorias nas condições materiais (SADER, 2001).

O trabalho social desenvolvido por estes grupos em São Gonçalo colocam em questão os números tidos como oficiais sobre a quantidade de Comunidades Eclesiais de Base (CEB) existentes no Brasil durante os anos 1970 e 1980. Não apenas os jovens do Jurumenha, que efetivaram uma verdadeira e duradoura CEB e que foi vitoriosa em seu propósito inicial da luta pela terra, mas também as experiências das creches, dos círculos bíblicos e toda a forma de ação social desenvolvida pelos jovens naquele período. Embora nenhuma dessas ações surgidas a partir de um grupo da PJ tenha se declarado desta forma, os agentes pastorais tinham o intuito de agir e atuar como uma autentica CEB seguindo os livros que liam sobre Teologia da Libertação e os conselhos de Dutra e Accioly.

Uma estimativa exposta por Betto (1985) aponta cerca de 80 mil CEBs no período em que os acontecimentos deste trabalho se desenrolavam. Porém, certamente elas não levam em conta as iniciativas da PJ de São Gonçalo que, duradouras ou não, buscaram expressar a nova filosofia político/religiosa latino-americana enquanto duraram. A realidade conservadora que os impediam de efetivar o trabalho social não existia apenas em São Gonçalo, mas em toda a Arquidiocese de Niterói. Desta forma surge a pergunta: Quantas CEBs como a do Jurumenha e as outras iniciativas que ocorreram em São Gonçalo não podem ter ocorrido na Igreja de Niterói, que se estende até a Região dos Lagos, e que não puderam se colocar oficialmente como tal devido aos mesmos problemas encontrados em São Gonçalo? Novos estudos sobre a história de grupos progressistas, da PJ ou outra pastoral, que atuaram em ambientes conservadores como a diocese de Niterói podem ajudar a esclarecer não apenas números, mas revelar a forma de atuação e de resistência por parte da esquerda católica.

Uma particularidade sobre a CEB do Morro do Jurumenha é que ela viveu seu auge entre os anos 1982 e 1987. Justamente no momento de abertura política que, em 1985, teria sido uma das causas do esfriamento das CEBs com a volta das liberdades políticas e possibilidades de militância em sindicatos. Segundo Betto (1985) até aquele momento, ainda sob a ditadura militar, a Igreja seria um local privilegiado para a organização popular, pois a repressão aos espaços de articulação da sociedade civil não atingia as instituições religiosas, permitindo assim, o crescimento de lutas sociais na instituição (BETTO, 1985). Essa premissa não se aplica aos casos vistos neste estudo, pois as influências dos militares no que se refere à questão da posse da terra no Jurumenha e nos outros grupos jovens, curiosamente, não aparecem na fala dos personagens. A desmobilização do engajamento social segue a movimentação da PJ em São Gonçalo e a dinâmica nacional da pastoral – e porque não latino-

americana no que se refere à Teologia da Libertação –, mas ainda carrega consigo características próprias.

O engajamento social dos agentes da PJSG teve seu auge em meados dos anos 1980 justamente pela falta de apoio por parte do clero de Niterói. Essa dificuldade local impediu que aqueles jovens fizessem um trabalho social ao longo dos anos 1970 acompanhando a movimentação da PJ nacional, que opta pelo método Ver, Julgar e Agir e pela formação de pequenos grupos de base a partir do 3º Encontro Nacional em 1978 (PIERDONÁ, 1990). Em São Gonçalo foi preciso que um ex-membro da JOC iniciasse um trabalho de formação daquela juventude em 1979 e que um desses jovens iniciais da cidade, ordenado padre, fomentassem o trabalho. Assim, se em 1978 a PJ nacional estava saindo para o trabalho social, a de São Gonçalo ainda trabalhava na formação de seus primeiros quadros. Grupos já alinhados com as determinações nacionais, como o São José, esbarravam em todas as dificuldades de estarem em uma arquidiocese conservadora e sendo por diversos momentos cerceados em suas atuações. Devido a isso, a opção feita em nível nacional em 1978 só foi possível na cidade em 1985, a partir do congresso da juventude. Como a CEB do Jurumenha surge a partir do trabalho da PJ, ela aparece fora do período apontado pelos autores referenciais como sendo o tempo de seu surgimento, entre as décadas de 1950 (VALÉRIO, 2012) e 1960 (BOFF, 1977; BETTO, 1985).

Se o surgimento teve suas características próprias, a desmobilização também seguiu um comportamento particular. No caso do Jurumenha a resposta pode estar em um fenômeno apontado por Boff (200b) chamado de “paroquialização” das CEBs. Quando a casa comprada para servir de sede para a associação de moradores se transformou em capela da paróquia de Nossa Senhora de Fátima, no Barro Vermelho, a CEB foi “paroquializada”, ficando o trabalho feito no morro a partir daquele momento a estar ligado diretamente à hierarquia institucional da Igreja, precisando da aceitação e permissão do pároco. Carlos Henrique, fundador do grupo São José, tem a mesma visão e afirma que quando a casa se tornou capela tudo mudou no Jurumenha devido ao acompanhamento mais próximos dos padres diocesanos formados em sua maioria no Seminário São José. Uma vez institucionalizada as vantagens e desvantagens aparecem. Se por um lado há a proteção legal em relação à posse da terra, por outro o movimento ficava sujeito a todas as regras e a burocratização de ser uma capela.

A relação CEB-paróquia ajuda a elucidar outras questões. Não estar ligado à hierarquia da Igreja foi um dos motivos que impediram o movimento de crescer devido a uma falta de renovação dos agentes pastorais ao longo dos anos. Isso porque o Grupo Jovem São José não esteve ligado a nenhuma paróquia desde a fundação da CEB, em 1983, até a

elevação da casa que compraram à condição de capela, em 1997, e isso interrompia uma renovação natural de seus membros. Todos os que se juntaram ao trabalho social elaborado no morro vieram de outros grupos que haviam surgidos ainda na movimentação inicial da década de 1970 no início dos anos 1980. Ao longo desses 14 anos o grupo não teve o púlpito de uma paróquia no qual pudesse divulgar seus encontros, suas reuniões e seus trabalhos na comunidade como os grupos que atuam em uma igreja. Obviamente que, para isso, estar na Arquidiocese de Niterói foi um fator impeditivo, pois a maior parte do clero não apoiava o trabalho dos jovens. Por outro lado, entre os participantes que moravam na comunidade não se formaram novas lideranças. Filhos dos agentes pastorais e moradores da comunidade poderiam ser as pessoas que mais se aproximariam dessa função, mas não exercem na comunidade o mesmo protagonismo que seus pais nos anos 1980.

Por outro lado, foi a falta dessa relação CEB-paróquia que lhes garantiu a autonomia em sua atuação junto aos moradores durante os anos de luta pela terra sem uma interferência mais direta do clero. E foi justamente essa mesma relação CEB-paróquia que impediu todas as outras tentativas de formação de CEBs ou movimentos semelhantes em São Gonçalo pelos outros grupos da PJ, pois as iniciativas esbarravam na hierarquia da Igreja. Nesses outros grupos não se podia falar abertamente sobre a Teologia da Libertação e exercer efetivamente um olhar crítico nos problemas sociais devido à vigilância dos padres. O trabalho feito de forma independente com os moradores no Jurumenha, com mobilização social e militância, era praticamente impossível nas outras comunidades. De acordo com Sofiati (2004) esta era uma das principais características da PJ frente a outros grupos católicos progressistas: estar ligada à hierarquia. Essa intromissão foi justamente este o motivo que levou Padre Dutra e outros jovens a retirarem os seus trabalhos sociais iniciados em suas paróquias das mãos da hierarquia oficial igreja.

Somadas a todas as dificuldades estruturais que enfrentavam na conservadora diocese de Niterói, as questões políticas nacionais ainda atrapalhavam o espírito de luta dos jovens da PJ da cidade. As frustrações da juventude brasileira com a derrota no movimento das Diretas Já, em 1985, a posse do governo conservador de José Sarney (1985-1989), vice-presidente eleito de Tancredo Neves, a eleição do neoliberal Fernando Collor, em 1989, e o fim da perspectiva do socialismo com o fim da União Soviética, em 1991, fizeram com que muitos jovens, dentro e fora da igreja, se dessem por vencidos. Seus sonhos de uma sociedade mais justa e igualitária baseada em valores, por que não socialistas, estavam sendo derrubados um atrás do outro.

Contudo, ao contrário da PJ, as CEBs têm por característica a autonomia de sua liderança leiga na tomada de decisão, colocando em prática uma dinâmica de reunião com uma dimensão educativa que se assemelha mais com uma reunião de estudos que com uma celebração religiosa. A leitura do texto bíblico era feita para aproximar os fiéis não apenas do sagrado, mas da realidade social e política que viviam. Os círculos bíblicos e ações em conjunto eram voltados para o trabalho social, debatendo questões da associação de moradores, condições de trabalho. Nesse contexto, a questão do sagrado, a vida dos santos, a divindade e o mítico estavam presentes, mas como um pano de fundo para a ação social (STEIL, 1997). Era isso o que ocorria no Jurumenha com o Grupo São José, pois o padre que os acompanhava, o Joso, apesar de não ser adepto da Libertação, foi um dos poucos padres da diocese que estavam abertos ao trabalho social.

Contudo, se estar novamente ligado oficialmente a uma paróquia acabou por retirar a autonomia da ação no Jurumenha em muitos sentidos, por outro trouxe aos membros a possibilidade de missas mais frequentes e de uma espiritualidade mais presente, com sacramentos regulares administrados pelo pároco. Apenas a ligação CEB-paróquia não explica as mudanças no movimento, mas sim todo o contexto neoliberal e das novas vertentes religiosas que ganharam força nos anos 1990. Iunianelli (1997) afirma que o modelo de evangelização do neopentecostalismo e da RCC dialoga melhor com esta sociedade neoliberal moderna de apelo popular e usa muito bem os Meios de Comunicação de Massa (MCM) como ferramenta de propagação da mensagem. Padres cantores foram, entre o fim da década de 1990 e o início dos anos 2000, convidados frequentes de programas de auditório das mais diversas emissoras de TV aberta. Isso influencia os moradores do Jurumenha que frequentavam a capela, principalmente aqueles que não participaram diretamente das ações da luta pela terra, como também os jovens da paróquia que começavam a entender a Igreja, como instituição, de forma diferente e viam no Jurumenha uma capela, não uma CEB.

O movimento da RCC fez com que os católicos voltassem a questões mais introspectivas, sem fazer algo de concreto para mudar a realidade. Isso atingiu todos os grupos jovens de São Gonçalo e até a CEB do Morro do Jurumenha. Boff (2000a) afirma ter uma falta de conexão com a realidade por parte da RCC, por seus grupos são desligados da igreja local e se remetem mais ao Vaticano que a paróquia a qual estão inseridos. Esse distanciamento da comunidade local é o que a distancia o fiel do trabalho social apesar de ter a Doutrina Social da Igreja como pilar de sustentação de suas práticas. O lema da RCC está no reavivamento da fé através da transformação moral da vida possibilitadas por uma “redescoberta” do Espírito Santo. Uma espiritualidade mais emocional e do orgulho de

pertencimento ao mundo católico. O incentivo da vida comunitária entre os carismáticos se resume a grupos de oração onde fiéis criam laços emocionais em torno da religião, não mais com o apelo social (BOFF, 2000a).

Com efeito, essa religiosidade acaba por retirar a relação do cristão para com o outro e sua realidade social e direciona para a relação diretamente com Deus. Com o uso desta orientação, o trabalho social deixa de existir como prática de fé, resumida neste caso a afazeres como meditar sobre a bíblia, orar e louvar. Seria um erro acreditar que nas CEBs não havia a relação do homem com Deus, mas ela se dava na relação entre os seus membros. Na prática, a RCC não retira os engajados de suas práticas sociais, mas por outro lado, não encoraja os não engajados a fazerem (BOFF, 2000a). Esse era o quadro geral na Igreja local da Arquidiocese de Niterói, pois novas orientações para a juventude retiravam o trabalho social e o atendimento ao próximo do centro das discussões e incentivava uma espiritualidade mais ritualística.

A diferença das CEBs frente ao movimento de RCC está na ação evangelizadora feita através da leitura da Bíblia refletida na realidade social da comunidade como forma de alcançar e buscar a compreensão do sagrado. Os outros mediadores católicos revalorizados pela RCC também estavam presentes, como os santos, as orações, mas a principal ligação com Deus era através da palavra lida e refletida sobre a realidade social da comunidade compartilhada entre todos os membros (STEIL, 1997). Entretanto olhar para CEBs e RCC como dois movimentos antagônicos seria “forçado” de acordo com Boff (2000b). Para ele as duas experiências religiosas possuem, cada uma, sua própria forma de comunhão eclesial e que as possíveis divergências do ponto de vista pastoral e político apenas refletem o pluralismo católico. Para sair deste esfriamento organizacional das CEBs, seria necessário que houvesse um retorno ao seu modelo originário, com o resgate de que elas são comunidades de vida cristã integral. A mítica própria dessas comunidades é a espiritualidade da libertação, utilizando o espírito em prol da luta pela vida e das condições de vida. No entanto, Steil (1997) expõe que este modelo de religiosidade das CEBs sofreu com o fim de um consenso social como fonte da consciência coletiva da sociedade, pois a fragmentação passou a ser nova regra organizadora da sociedade. Especificamente no Jurumenha, isso se materializa de forma muito concreta. Pois a luta pela terra havia sido vencida não tendo mais um fio condutor que pudesse construir uma visão hegemônica dentro da comunidade. Contudo, seguiram a trabalhar com o modelo de atuação de um pequeno grupo de fiéis mantendo as formas de trabalho aos moldes do que era feito anteriormente.

Por fim, ao falar sobre os acontecimentos ocorridos no Morro do Jurumenha, de como se desenrolou toda a história de luta dos moradores, o que fica claro é a importância da participação dos jovens agentes pastorais do Grupo Jovem São José na luta pela terra. Suas histórias não podem ser contadas separadamente. Há uma reciprocidade entre ambos que formavam, de fato, uma legítima Comunidade Eclesial de Base (CEB). O trabalho de evangelização pastoral desenvolvido pelo grupo tinha, para além da questão religiosa, um cunho ação social muito forte se articulando politicamente e contribuindo de forma decisiva para a conquista da posse da terra. Impossível saber se Miguel e os outros moradores teriam conquistado a posse da terra ou não sem o São José, porém é possível concluir que o percurso traçado pelos moradores seria totalmente diferente caso o grupo não os tivessem encontrado.

REREFÊNCIAS

FONTES DOCUMENTAIS

ARQUIDIOCESE DE NITERÓI, III Plano de Ação Pastoral: Diretrizes pastorais para 1984 – 1986. Arquidiocese de Niterói, 1984.

ASSOCIAÇÃO DE MORADORES E AMIGOS DO MORRO DA JURUMENHA. Atas das reuniões da Associação de Moradores e Amigos do Morro da Jurumenha (Amoaj) entre os anos de 1982 e 1994. Disponíveis no arquivo da Amoaj.

CNBB. Campanha da Fraternidade de 1986: A Fraternidade e o menor / lema: Quem acolhe o menor, a mim acolhe. Brasília, CNBB, 1986.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. DOCUMENTO DA 2ª CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN. IN: Conclusões de Conferência de Medellín, 1968: trinta anos depois Medellín ainda é atual? Editora Paulinas, São Paulo, 2010.

IBGE. Censos demográficos de 1970, 1980 e 1991 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

JOÃO BATISTA DE MELO. SÃO GONÇALO. O Milagre do Jurumenha. Literatura de Cordel publicada em 1999.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 8 de janeiro de 1970.

INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Processo 001.066/93 do Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (Iterj) da secretaria Extraordinária de Assuntos Fundiários e Assentamentos Humanos (SEFAFH), Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1993

INSTITUTO PEREIRA PASSOS. O Rio e sua região metropolitana. Instituto Pereira Passos (IPP) IN: Coleção Estudos da Cidade, Rio de Janeiro, 2001.

O FLUMINENSE. Niterói. Entre 12 de outubro de 1982 e 21 de março de 1994.

O SÃO GONÇALO. São Gonçalo. Entre 04 de abril de 1981 e 16 de agosto de 1987.

PASTORAL DA JUVENTUDE DE SÃO GONÇALO. 1º Congresso da Pastoral de Juventude de São Gonçalo Juventude Construindo Uma Nova Sociedade. São Gonçalo, julho/1985.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Libertatis Nuntius. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Roma, 1984.

FONTES ORAIS

ALCÂNTARA, Verônica Maria de. Pedagoga. Nível superior. Agente pastoral da PJSG ligada ao grupo MAJOTRI (Movimento de Ação Jovem de Tribobó). Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em Catedral de São João Batista, Niterói, em 28 de janeiro de 2020.

ARAÚJO, Maria José de (Marly). Aposentada. Moradora e membra da CEB do Morro Doutor Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida na capela de São Francisco de Assis e Nossa Senhora da Conceição, São Gonçalo, em 10 de abril de 2019.

AZEVEDO, Almir Barbio. Funcionário público. Nível superior. Agente pastoral da PJSG ligado ao Grupo Jovem XXXX. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, na Faculdade de Formação de Professores, São Gonçalo, em 16 de setembro 2019.

COSTA, Cátia Regina Soares de Oliveira. Professora. Agente pastoral da PJSG ligada ao Grupo Jovem São José e ao seu trabalho no Morro do Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 25 de abril de 2019.

COSTA NETO, Francisco Vieira. Técnico em enfermagem. Agente pastoral da PJSG ligado inicialmente ao Grupo Jovem Maranató e se engajou no Grupo São José em seu trabalho em andamento no Morro do Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 25 de abril de 2019.

CRUZ, Carlos Henrique Carrilho. Professor universitário. Agente pastoral da PJSG fundador do Grupo Jovem São José e primeiro líder da CEB no Morro do Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, Niterói, em 11 de março de 2018.

DUTRA, José Antônio Abreu. Jovem que participou da trajetória inicial da PJ de São Gonçalo até ser ordenado padre. Como sacerdote foi incentivador de diversos grupos jovens da PJSG. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Porto Novo, São Gonçalo, em 14 de abril de 2018.

_____ Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Porto Novo, São Gonçalo, em 23 de junho de 2019.

FERREIRINHA, Maria de Fátima Carlos. Agente pastoral da PJSG ligada ao Grupo Jovem São José e ao seu trabalho no Morro do Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 25 de abril de 2019.

NASCIMENTO, Carlos Alberto. Administrador de empresas. Agente pastoral da PJSG ligado ao Grupo Jovem Alicerce. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em Hospital Municipal Carlos Tortely, Niterói, em 11 de fevereiro de 2020.

NAZARÉ, Márcia do Sacramento. Professora dos ensinos fundamental e médio. Agente pastoral da PJSG ligada ao Grupo Jovem Joveni. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 24 de janeiro de 2020.

SANTARÉM, Lúcia Maria Paes Alves. Profissional de Recursos Humanos. Agente pastoral da PJSG ligada ao Grupo Jovem São José e atuante na CEB do Morro do Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 18 de abril de 2019.

SANTARÉM, Robson Goudard. Administrador de empresas e professor universitário. Agente pastoral da PJSJG ligado ao Grupo Jovem São José e segundo líder da CEB no Morro do Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 11 de março de 2018.

_____ Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, São Gonçalo, em 14 de junho de 2019.

SILVA, Joaquim Accioly da. Advogado e ex-militar das Forças Armadas. Foi militante da Juventude Operária Católica entre os anos 1950 e 1960 e principal incentivador da PJ do setor Alcântara em São Gonçalo na virada para os anos 1980. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sua casa, Niterói, em 30 de janeiro de 2020.

SILVA, Vera Lúcia da. Aposentada. Moradora e membra da CEB do Morro Doutor Jurumenha. Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida na capela de São Francisco de Assis e Nossa Senhora da Conceição, São Gonçalo, em 10 de abril de 2019.

SOUZA, Miguel José. Rodoviário e líder comunitário do Morro do Jurumenha, principal liderança da Associação de Moradores e Amigos do Morro do Jurumenha (Amoaj). Entrevista concedida a Marcelo Macêdo de Almeida, em sede da Amoaj, São Gonçalo, em 08 de outubro 2017.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Eveline Martins Xavier de. **O fenômeno do Brizolismo manifestado na política do município de São Gonçalo através do Partido democrático Trabalhista (PDT), no período de 1988 a 2000.** (Monografia) FFP/Uerj. São Gonçalo, 2004.

ARAÚJO, Victor Leonardo de & MELO, Hildete Pereira de. **O processo de esvaziamento industrial em São Gonçalo no século XX: auge e declínio da “Manchester Fluminense”.** Cadernos do Desenvolvimento Fluminense, Rio de Janeiro, n. 4, mai. 2014, 65-87

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e Giro Decolonial.** Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Tradução: Plínio. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base.** São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

BEOZZO, José Oscar (org.). **Curso de verão: ano II.** São Paulo: CESEP/Paulinas, 1988.

BÍBLIA, A. **Evangelho de São Lucas.** IN: A Bíblia Sagrada. Bíblia do Peregrino: edição de estudo. Paulus, São Paulo, 2005.

BOFF, Clodovis. **Carismáticos e libertadores na Igreja.** Revista de Estudos Bíblicos nº 237. Rio de Janeiro, 2000.

_____ **Presente e futuro das CEBs: “Volta às fontes”.** Encontro Nacional de Assessoras e Assessores do X Intereclesial. Goiânia, 2000.

BOFF, Leonardo. **Eclogiogenese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Petrópolis, Vozes: 1977.

_____ **Teologia do cativo e da Libertação**. Petrópolis, Vozes: 1980

_____ **Igreja Carisma e Poder**. Petrópolis, Vozes: 1981.

BORAN, Jorge. **Juventude, o grande desafio**. Paulinas, São Paulo, 1982.

BORGES, Nilson. **A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares**. IN: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O Brasil Republicano: O tempo da ditadura - regime militar e movimentos em fins do século XX**. Livro 4. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003. p13-42.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Difel Difusão Editorial, Lisboa, 2004.

BRITO, Lucelmo Lacerda. **Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina**. Revista Espaço Acadêmico nº 111, pp.81-89. Agosto de 2010. Universidade Estadual de Maringá – Paraná.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade; & LEITE, Hugo Leonardo Silva de Oliveira. **Política e anticomunismo na arquidiocese de Olinda e Recife sob a liderança de Dom Antonio de Almeida Moraes Júnior (1952-1960)**. Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP – V.1. n.2012

CAMILO, Rodrigo Augusto. **A Teologia da libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade**. Minas Gerais, Editora UFG: 2011.

CATÃO, Francisco A.C. **O que é teologia da libertação?** Petrópolis, Editora Vozes: 1986.

CONTINS, Márcia & GOMES, Edlaine de Campos. **Os Percursos da Fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais**. Ponto Urbe [Online], janeiro de 2007.

CURY, Eduardo Luiz; CACCIAMALI, Maria; CAMPOS, André. **A dinâmica da população na América Latina ao longo do século XX e início do XXI**. São Paulo, novembro de 2014.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves & PASSOS, Mauro. **Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)**. IN: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O Brasil Republicano: O tempo da ditadura - regime militar e movimentos em fins do século XX**. Livro 4. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003. p93-132.

DICK, H. **Gritos silenciados, mas evidentes: jovens construindo juventude na história**. Editora Loyola, São Paulo, 2003.

DONZELLINI, Mary (Coord.). **O método ver-julgar-agir-rever-celebrar. Metodologia fé e vida caminham juntas em comunidade: subsídio de reflexão para a formação dos catequistas**. 2. ed. São Paulo: PAULUS, 1998. (Caderno Catequético, v.9)

DUARTE, Laura Maria Scheneider. **Isto não se aprende na escola: a educação do povo nas CEBs**. Vitória, UFES, 1982. (Dissertação de mestrado)

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Edições Loyola-UNIMEP, São Paulo, 1982.

_____. **O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade**. Editora Vozes, Petrópolis, 1993

_____. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Editora Vozes, Petrópolis, 1999.

FERREIRA, Jorge. **A democratização de 1945 e o movimento queremista**. IN: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs). *O Brasil Republicano: O tempo da ditadura - regime militar e movimentos em fins do século XX*. Livro 3. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2007 p.13-46.

FREIRE, Renato Coelho Barbosa de Luna. **Poder e sociedade na [trans]formação da cidade: história dos loteamentos no município de São Gonçalo na década de 1950**. (monografia) Uerj/FFP, São Gonçalo, 2002.

FREITAS, Eliézio Gonçalves de. **Brizolismo e pedetismo em São Gonçalo**. (Monografia) Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

FREITAS, Marcela. **Revista comemorativa de 126 de São Gonçalo**. Parte integrante da edição do *Jornal O São Gonçalo*. São Gonçalo, 21 de setembro de 2016.

GUTIÉRREZ, Gustavo. A atualidade de Medellín. IN: **Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?** São Paulo, Paulinas: 2010.

HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Companhia das Letras, São Paulo, 2017

IUNIANELLI, Jorge Atílio Silva. Pastoral neoconservadora *ma non troppo*: RCC E CEBs. *Revista de Estudos Bíblicos* nº57, fascículo 225. Rio de Janeiro. Março de 1997.

_____. **“Pega eles Jesus”**: RCC e CEBs no Brasil, política e modernidade. *Revista de Estudos Bíblicos* nº53, fascículo 233. Rio de Janeiro. Março de 1999.

KAROL, Rafaela Oliveira. **Associações de moradores em São Gonçalo: A UnBairros na década de 1980**. (Monografia) FFP/Uerj, São Gonçalo, 2013.

LIMA, Delcio Monteiro. **Os demônios descem do norte**. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1991.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Editora Cortez. Rio de Janeiro, 1991.

MAISONNAVE, Fabiano. Sínodo da Amazônia reenergiza teorias da teologia da Libertação. *Folha de São Paulo*, 26 de outubro de 2019.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo, Brasiliense: 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. **A renovação Carismática Católica: Uma Igreja dentro da Igreja?** IN: Revista Civitas, Porto Alegre, v. 3, n° 1, jun. 2003.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. TOMO 3: Período Republicano e Atualidade.** São Paulo: Paulinas, 2011.

MATOS, Hugo Allan. **Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel.** Livro eletrônico gerado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008.

MENDONÇA, Adalton da Motta. **Transformações socioeconômicas no eixo Niterói-Manilha em São Gonçalo.** Tese de Doutorado, UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

MOTTA, Marly Silva da. **Entre o individual e o coletivo: carisma, memória e cultura política.** Rio de Janeiro, CPDOC, 2001.

NEVES, Gabriela Klôh Müller. **Ações e descontinuidades na política habitacional no Rio de Janeiro: o descompasso entre a concepção e a implementação de programas habitacionais nos governos Leonel Brizola e Moreira Franco (1983-1995).** UFRJ/IFCS, Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, 2007.

NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Fernando Teixeira da. **Trabalhadores, sindicatos e política (1945-1964).** IN: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs). O Brasil Republicano: O tempo da ditadura - regime militar e movimentos em fins do século XX. Livro 3. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2007 p.47-96.

NUNES, Jorge Cesar Pereira. **Chefes do Executivo e vice-prefeitos de São Gonçalo.** Niterói, NitPress, 2006.

PIERDONÁ, E, & FURLANETTO, I Souza. **História da PJ no Brasil.** Instituto de Pastoral da Juventude, Santo Ângelo, 1990.

ROLLEMBERG, Denise. **Esquerdas revolucionárias e luta armada.** IN: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). O Brasil Republicano: O tempo da ditadura - regime militar e movimentos em fins do século XX. Livro 4. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003. p.43-91.

ROSA, Daniel Pereira. **São Gonçalo: Divisão do Trabalho na Metrópole e a Formação da Nova Periferia Metropolitana.** IN: Revista Tamoios, Ano VI. n°1, 2010, 19-33.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores na Grande São Paulo, 1970-80.** Paz e Terra. Rio de Janeiro, 2001.

SANCHIS, Pierre. **O futuro da Igreja “Popular” no Brasil.** VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

SANTANA, Cláudia da Conceição. **Pastoral da Juventude: desafio ao papel social da Igreja Católica.** (Monografia) FFP/Uerj. São Gonçalo, 2002.

SANTOS, Mark Hellington Gomes dos. **A Igreja Católica e o Governo Militar no Brasil: do apoio à resistência (1964-1974)**. (Monografia) FFP/Uerj. São Gonçalo, 2009.

SENTO-SÉ, João Trajano. **Brizolismo: estetização da política e carisma**. Rio de Janeiro, FGV, 1999.

SILVA, Sergio Oliveira da. **Teologia da Libertação e movimentos sociais: a história dos círculos bíblicos do Boaçú nos anos 80**. Dissertação (PPGHS/Uerj). São Gonçalo, 2016.

SILVA, Salvador da Mata e. **Arquidiocese de Niterói: jubileu de ouro**. Editora Muiraquitã. Niterói, 2011.

SILVA, Sergio Oliveira da. **Teologia da Libertação e movimentos sociais: a história dos círculos bíblicos do Boaçú nos anos 80**. Dissertação (PPGHS/Uerj). São Gonçalo, 2016.

SILVA, Stanley Plácido da Rosa. **Sábado é dia de inauguração: política e clientelismo em São Gonçalo/RJ (1988-1983)**. (Dissertação) PPGHS/Uerj. São Gonçalo, 2008.

SOFIATI, Flávio M. **Jovens em movimento: o processo de formação da Pastoral da Juventude do Brasil**. São Carlos: Dissertação de Mestrado, UFSCar, 2004.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. **As CEBs vão bem, obrigado**. IN: Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis, Vozes, fascículo 237, março 2000.

STEIL, Carlos Alberto. **CEBs e o catolicismo popular**. IN:BOFF, Clodovis [et al.]. As comunidades de base em questão. São Paulo: Paulinas, 1997.

TEIXEIRA FILHO, Álvaro & SEIXAS, Agostinho. **Fusão: Estado da Guabajara e Estado do Rio de Janeiro**. Histórico e legislação. Livraria São José, Rio de Janeiro, 1975.

VELHO, Gilberto. **Memória, identidade e projeto**. IN: Projeto e metamorfose: a antropologia das sociedades complexas. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2003

VALÉRIO, Mairon Escorsi. **A historiografia da Teologia da Libertação na América Latina e a questão dos pares assimétricos**. Fronteiras, Dourados, MS, v.14, n,25, p.161-181, 2012.

WEBER, Max. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Campanha das Letras, São Paulo, 2015.

WEIGEL, George. **A Verdade do Catolicismo**. Bertrand Editora 2002.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**. Editora: Garamond, Rio de Janeiro, 2005.

LINKS DE INTERNET CONSULTADOS

BOFF, Leonardo. Carta do Papa Francisco a Gustavo Gutiérrez, fundador da Teologia da Libertação pelos seus 90 anos de vid. Disponível em <https://leonardoboff.wordpress.com/2018/06/20/carta-do-papa-francisco-a-gustavo-gutierrezfundador-da-teologia-da-libertacao-pelos-seus-90-anos-de-vid> acessado em 14 de março de 2020.

HAZAS, Julio De la Veja. É correto que as meninas sejam coroinhas? Setembro, 2015. Disponível em <https://pt.aleteia.org/2015/09/15/e-correto-que-as-meninas-sejam-coroinhas> acessado em 23 de março de 2018

Dicionário da Elite Política Republicana (1889-1930). Disponível em <https://cpdoc.fgv.br/dicionario-primeira-republica> acesso em 23 de julho de 2019.

História de São Gonçalo. Disponível em <http://www.saogoncalo.rj.gov.br/historia.php> acessado em 18 de janeiro de 2018.

Histórico da RCC. Disponível em <https://www.rccbrasil.org.br/institucional/historico-da-rcc.html> acessado em 04 de junho de 2020.

Obra Comunitaria Sao Francisco De Assis: Matrículas e Infraestrutura. Disponível em <https://www.qedu.org.br/escola/170805-obra-comunitaria-sao-francisco-de-assis/sobre> acessado em 25 de março de 2020.

Pe. Maristelo, MSC é nomeado bispo. Disponível em <http://www.msc.com.br/pe-maristelo-msc-e-nomeado-bispo/> acessado em 04 de maio de 2020.

Pior enchente do Rio de Janeiro completa 50 anos. Disponível em <http://www.ebc.com.br/noticias/meio-ambiente/2015/12/pior-enchente-do-rio-de-janeiro-completa-50-anos>.

Um pouco da nossa história. Disponível em <http://www.msc.com.br/historia/> acessado em 25 de março de 2020.