



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

**FÁBIO CHILLES XAVIER**

**“HERDEIROS DE UMA ESQUERDA”**: ESTUDO DO  
ENGAJAMENTO POLÍTICO DOS MILITANTES DA  
PASTORAL DA JUVENTUDE NA ARQUIDIOCESE DE  
LONDRINA-PR 1979-1989

---

Londrina-PR

2011

**FÁBIO CHILLES XAVIER**

**“HERDEIROS DE UMA ESQUERDA”:** ESTUDO DO  
ENGAJAMENTO POLÍTICO DOS MILITANTES DA PASTORAL  
DA JUVENTUDE NA ARQUIDIOCESE DE LONDRINA-PR 1979-  
1989

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao curso de graduação Licenciatura em  
História, da Universidade Estadual de  
Londrina, como pré-requisito para conclusão  
de curso.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Neves  
Soares

Co-orientador: Prof. Dr. Fábio Lanza

Londrina

2011

**FÁBIO CHILLES XAVIER**

**“HERDEIROS DE UMA ESQUERDA”:** ESTUDO DO  
ENGAJAMENTO POLÍTICO DOS MILITANTES DA PASTORAL  
DA JUVENTUDE NA ARQUIDIOCESE DE LONDRINA-PR 1979-  
1989

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação Licenciatura em História, da Universidade Estadual de Londrina, como pré-requisito para conclusão de curso.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Neves Soares

Co-orientador: Prof. Dr. Fábio Lanza

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marco Antonio Neves Soares  
Orientador

---

Prof. Dr. Fábio Lanza Co-orientador

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Angelita Marques Visalli

Londrina

2011

Este trabalho é dedicado aos queridos habitantes  
da Rua Comendador Dante Carraro nº1123, pelo  
carinho e confiança desde sempre.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer aos “velhos e novos” lá de casa. Aos meus pais, que nunca mediram esforços para me dar uma boa educação e foram meu esteio durante esses quatro anos em Londrina. Aos meus avós e ao tio Tóne, pela força e carinho desde 1989. À minha irmã pela graciosidade e confiança. E a minha namorada pelo apoio e ternura tanto em situações de alegria como de desalento.

Agradeço também a todos os meus colegas de sala, que ao longo de quatro anos partilhando experiências incríveis e algumas “não tão incríveis”, se tornaram verdadeiros e grandes amigos (as). À todos os, não menos importantes, amigos (as) do Museu Histórico, que me proporcionaram incontáveis momentos agradáveis e transformaram aquele belo prédio na minha segunda casa em Londrina.

Ao meu orientador Marco Antonio vulgo “Tatau” e em especial ao meu xará e co-orientador Fábio Lanza, sem o qual os rumos deste trabalho seriam absolutamente incertos.

E por fim um tradicional agradecimento a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização de minha pesquisa.

*Eu ouço vozes que brotam das entranhas deste continente jovem.  
Cantando seus sonhos, sua luta, sua fé, sua vibração.  
Esse canto sai do chão, ultrapassa o mar, sobe a cordilheira,  
E a harmonia das vozes espalha esperança de vida no ar.  
Num canto que por sua força ecoa por todo o continente.  
Num canto que por sua força ecoará para além do novo milênio.  
Hou, heeei, hou, hooou! Hou, hooou! Canta, latino-América jovem!  
Com profetismo e alegria respondem ao chamado do Deus da vida,  
Para lutar com coragem contra a injustiça e a exclusão.  
Diante de um mundo em mudanças promovem o novo e são protagonistas.  
De iniciativas de solidariedade e vida em comunhão.  
Num canto que por sua força ecoa por todo o continente.  
Num canto que por sua força ecoará para além do novo milênio.  
Hou, heeei, hou, hooou! Hou, hooou! Canta, latino-América jovem!  
(Marcio Gomes Camacho – Canta Latino-América Jovem –1998)*

## **RESUMO**

Este trabalho procurou compreender em que termos ocorreu o envolvimento de militantes da PJ (Pastoral da Juventude) da Arquidiocese de Londrina-PR em lutas sociais e políticas entre os anos de 1979 a 1989. Para isso foi realizada uma revisão bibliográfica que situa as transformações da Igreja, ao longo do século XX, que possibilitaram o surgimento da respectiva pastoral, assim como, sua relação com a Teologia da Libertação. Para o estudo de caso, da região de Londrina, buscou-se realizar uma análise com base em entrevistas orais obtidas de ex-militantes da PJ da referida arquidiocese.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABC – Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano  
AC – Ação Católica  
ACE – Ação Católica Especializada  
ACG – Ação Católica Geral  
AI5 – Ato Institucional nº5  
ALN – Aliança Libertadora Nacional  
AP – Ação Popular  
CEB's – Comunidades Eclesiais de Base  
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
JAC – Juventude Agrária Católica  
JEC – Juventude Estudantil Católica  
JIC – Juventude Independente Católica  
JOC – Juventude Operária Católica  
JUC – Juventude Universitária Católica  
LAC – Liga Agrária Católica  
LEC – Liga Eleitoral Católica  
LOC – Liga Operária Católica  
MOJOCA – Movimento de Jovens Católicos  
MST – Movimento dos Sem Terra  
PCB – Partido Comunista Brasileiro  
PCdoB – Partido Comunista do Brasil  
PJ – Pastoral da Juventude  
PJB – Pastoral da Juventude do Brasil  
PO – Pastoral Operária  
PT – Partido dos Trabalhadores  
RCC – Renovação Carismática Católica  
SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste  
UNE – União Nacional dos Estudantes  
URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas  
TdL – Teologia da Libertação  
TLC – Treinamento de Lideranças Cristãs



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
Sobre o engajamento político.....	11
A opção pela História Oral.....	14
<b>CAPITULO I</b>	
<b>1 AS TRANSFORMAÇÕES DA IGREJA CATÓLICA: 1920-1960</b> .....	17
1.1 Ação Católica: Pio XI e seu “exército de leigos”.....	17
1.2 A Ação Católica Especializada.....	21
1.3 O Método Ver-Julgar-Agir.....	22
1.4 O Concílio Vaticano II e seus desdobramentos.....	24
1.5 Medellín e Puebla: a resposta latino-americana.....	27
1.6 A Teologia da Libertação.....	28
1.7 Teologia da Libertação e a Esquerda Brasileira.....	32
1.8 JOC e JUC.....	35
<b>CAPITULO II</b>	
<b>2 A PASTORAL DA JUVENTUDE NA ARQUIDIOCESE DE LONDRINA</b> .....	38
2.1 Os movimentos espiritualistas.....	38
2.2 O surgimento da Pastoral da Juventude do Brasil.....	39
2.3 Categorias de análise.....	41
2.4 O surgimento da PJ em Londrina.....	42
2.5 A formação política dos militantes da PJ na Arquidiocese de Londrina.....	46
<b>CAPITULO III</b>	
<b>3 O ENGAJAMENTO POLÍTICO DOS MILITANTES DA PASTORAL DA JUVENTUDE DE LONDRINA 1979-1989</b> .....	50
3.1 Primeiras investidas de uma fé pautada no engajamento.....	50
3.2 Relações com a Hierarquia e com a Renovação Carismática Católica.....	53
3.3 O sindicato das empregadas domésticas e as manifestações contra a Grande Londrina...57	
3.4 O envolvimento político-partidário de militantes da PJ em Londrina.....	60

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>63</b>
<b>FONTES DOCUMENTAIS.....</b>	<b>65</b>
<b>FONTES ORAIS.....</b>	<b>65</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>66</b>

## INTRODUÇÃO

Quando se fala em “esquerda católica” pode parecer a alguns que se trata de uma junção de termos quase que contraditórios. E, não obstante, a tradicional relação entre Igreja e poder, tanto no Brasil como no mundo, pôde trazer uma contribuição a essa percepção de incompatibilidade entre a milenar instituição e a força radical e “subversiva” de ideais que questionam a ordem social estabelecida e por isso intitulados de esquerda. No entanto, embora antes da década de 1950 seja difícil encontrar situações em que a religião católica não estivesse, em muitos aspectos, legitimando e viabilizando a força dos poderosos; logo em finais de 1950 e início de 1960 começou a emergir na América Latina, e com acentuado vigor no Brasil, uma parte da Igreja mais preocupada com os problemas do povo e comprometida com a sua “libertação” para além da perspectiva transcendental.

Percebendo, assim, a necessidade de atuar junto às camadas mais desfavorecidas da sociedade essa nova teologia<sup>1</sup> foi capaz de exercer uma influência muito marcante na esquerda brasileira e nos movimentos reivindicatórios de um modo geral.

A PJ (Pastoral da Juventude), surgida oficialmente na década de 1970 e obtendo maior abrangência ao longo da década de 1980, foi uma pastoral da Igreja Católica que se fundamentou, de modo indisfarçável, nessa nova forma de perceber os compromissos cristãos, pela ótica da Teologia da Libertação. E isso foi significativamente importante para que os seus membros delineassem o seu perfil e as características, que foram sua marca, principalmente na década de 1980.

Tendo em vista esse conjunto de influências, a proposta deste trabalho foi de realizar um estudo do tipo de ações que os militantes<sup>2</sup> da PJ da Arquidiocese de Londrina desenvolveram na sua região de atuação. Assim sendo, as perguntas que essa análise procurou responder foram: em que medida os ideais da Igreja centrada na figura do marginalizado exerceu influência sob os jovens ligados a PJ na arquidiocese de Londrina? E, em termos de ações concretas, no que isso resultou? Como se definiu o engajamento político dos pejoteiros<sup>3</sup> de Londrina?

---

<sup>1</sup> Refere-se aqui à Teologia da Libertação que é trabalhada com mais profundidade no primeiro capítulo.

<sup>2</sup> Termo normalmente empregado para situações de engajamento, a militância é tida pelos membros da PJ como o último estágio de atuação do jovem vinculado a um grupo.

<sup>3</sup> Esse é um termo corriqueiro no material (livros e subsídios) da própria pastoral, sendo usado para designar os participantes de grupos da PJ.

Para isso foi realizada uma delimitação temporal entre fins da década de 1970, mais precisamente a partir de 1979, quando se iniciaram as articulações da pastoral na Arquidiocese, até o ano de 1989, quando ocorreu o estopim de um ciclo de protestos que marcaram profundamente as ações populares em Londrina, no qual houve participação de jovens da PJ: o movimento de reivindicação do transporte coletivo. O ano de 1989 foi também muito significativo para os movimentos de esquerda que penetraram numa vultosa crise após a queda do Muro de Berlim e o fim do socialismo soviético, visto, até então como uma referência ou uma possível alternativa ao capitalismo. Eric Hobsbawm identifica os acontecimentos desse ano como o fim de uma era e causadores de um antecipado clima de fim de século<sup>4</sup>. Assim, por conta de a PJ dialogar fortemente com os ideais de movimentos de contestação e da esquerda de um modo geral, parte-se do pressuposto de que esse acontecimento, considerando as proporções, teve também influência sobre o catolicismo progressista e suas pastorais.

O interesse em trabalhar com o tema partiu, em primeiro lugar, de uma experiência pessoal com a Pastoral da Juventude na Diocese de Itapetininga, região onde passei minha adolescência e obtive as primeiras impressões da particularidade dessa pastoral em relação aos outros segmentos católicos. E especificamente a PJ na Arquidiocese de Londrina chama a atenção, nos dez anos estudados, por oferecer uma série de envolvimento que evidenciam a expressividade que a pastoral teve, social e politicamente, tanto na cidade como na região de Londrina.

A PJ em si é um tema pouco trabalhado na historiografia, salvo algumas raras dissertações e teses, nas quais são realizados estudos de caso, como este, o que resta é o material produzido pela própria pastoral, identificados como livros de formação e textos de apoio destinados aos grupos de jovens. Por outro lado vem sendo já há algum tempo discutidas, especialmente por sociólogos como Michael Löwy e Scott Mainwaring, a Teologia da Libertação e a Igreja Progressista, elementos de suma importância para essa pesquisa.

No título usa-se a ideia de “herdeiros de uma esquerda” por ser a PJ entendida nesse trabalho como um forte espaço de influência do chamado “catolicismo progressista” voltado para a juventude. E na sua emergência recorrer a características de extintos movimentos juvenis católicos, distinguidos por possuírem significativa politização, mas que foram inviabilizados pela repressão após o golpe militar de 1964.

---

<sup>4</sup> HOBBSAWM, 2005.

## **Sobre o engajamento político**

Dentro da proposta de estudar o engajamento político de militantes da Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Londrina surgem questões que necessitam de respostas. Primeiramente, como pensar a relação entre religião e política, elementos aparentemente divorciados desde a consolidação da proposta de um mundo secular? Em segundo lugar, sob que circunstâncias essa relação pode resultar em algum tipo de engajamento? Essas questões serão o ponto de partida dessa discussão.

Em tese a dicotomia entre política e religião – pensando aqui o ocidente na Era Contemporânea – se baseia no fato de que a primeira consiste num meio de organização das sociedades, de forma pragmática seguindo a lógica do concreto; em contraponto a religião está voltada para questões transcendentais, ela está preocupada com a relação do homem com o sagrado.

Otto Maduro apresenta, mediante ressalvas, uma definição de religião pautada pelo instrumental analítico da sociologia, em que a religião pode ser entendida como:

[...] uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus semelhantes. (MADURO, 1983, p. 31).

Essa forma de entender a religião indica uma prévia de onde podemos perceber a interação político-religiosa, sendo os membros de uma crença sujeitos a certa conduta em relação a seus semelhantes, isso posiciona decisivamente a religião como um espaço de mediação de forças e conflitos exteriores a ela.

Para a historiadora Aline Coutrot,

O fundamento de todas essas mediações reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Como corpos sociais as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda

a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada hic et nunc [aqui e agora]; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação a sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles. (COUTROT, 1996, p.334).

As Igrejas são “corpos sociais”, de modo que sua relação e interação com a sociedade consistem num fato inevitável. Por mais desconforto que isso possa causar a alguns religiosos, as organizações religiosas estão no mundo. Elas influenciam e são constantemente influenciadas por ele. E ainda mais levando em conta que os adeptos de crenças religiosas têm toda uma vida, geralmente, desconectada de sua religião no cotidiano, sua experiência com a dimensão espiritual, na forma de celebrações ou cultos, ocorre em momentos, muitas vezes restritos de sua rotina e, no entanto, suas decisões são pautadas, em parte, pela sua experiência espiritual. Assim as religiões nunca estão alheias a sociedade e a política, interagindo com elas, seja para legitimá-las, seja para reprová-las.

Deve-se lavar em conta, como observa Coutrot (1996), que mesmo aquele cristão que não tem uma prática religiosa assídua, tem fortemente a religião como inspiração de “suas condutas sociais e políticas”. Isso decorre segundo a autora, do fato de que geralmente, desde criança o indivíduo é enquadrado numa cultura religiosa que pauta sua forma de ver o mundo.

Pensando por uma perspectiva mais ampla Ivan Manoel (2004) ao trabalhar a autocompreensão da Igreja Católica ao longo dos séculos, evidencia como essa instituição se relacionou com a sociedade, interagindo com o político de acordo com seus interesses, como por exemplo, na luta da Igreja contra as inovações angariadas pela modernidade,

A rejeição católica à modernidade se explicitou cabalmente nos escritos de papas como Gregório XVI, Pio IX, Leão XIII, Pio X, Pio XI e se realizou através de uma política em âmbito mundial, que a historiografia batizou de Ultramontanismo ou Romanização. (MANOEL, 2004).

Concluindo assim que a religião influencia as pessoas em suas decisões políticas por se relacionar inevitavelmente com a sociedade, podemos associar, de início, essa influência a atitudes reacionárias. Segundo Aline Coutrot

[...] não é por acaso, por exemplo, que o engajamento político repugna a tantos católicos: sob a luz do ensinamento de Cristo, eles adquiriram a certeza de que a paz entre os homens, a reconciliação eram valores supremos, diante dos quais o combate político, que implica confrontos e lutas, aparece como um mal, um lugar onde se “sujam as mãos”. (COUTROT, 1996, p.336).

No entanto podemos observar a existência de “subculturas cristãs”<sup>5</sup> que podem difundir variadas concepções sobre fé e atitudes políticas. O primeiro passo para o entendimento dessa questão é ter em mente que a forma como os fiéis compreendem a fé, embora as Igrejas pretendam uma padronização de tais concepções, está longe de ser homogênea. A diferença básica entre os cristãos, nesse sentido, ocorre entre aqueles que almejam alcançar o “reino de Deus” após a morte por meio de sua salvação pessoal; e aqueles que acreditam ser possível a construção do reino desde aqui na Terra, “o engajamento da Igreja, que une o homem a Cristo, a salvação não individual, mas coletiva, de toda humanidade” (COUTROT, 1996, p.337). Nesse aspecto reside a mística do engajamento.

Aline Coutrot faz referência ao trabalho de Jean-Marie Donégani, o qual identifica a existência de alguns modelos de identidades cristãs que pressupõem distintas formas de relação com o mundo. Cada um baseado numa interpretação diferente da fé. Um deles consiste na “fé teocêntrica”, na qual o indivíduo tem um sentimento de fragilidade associado a sua submissão a um Deus todo poderoso. O sujeito se entende como parte de uma ordem natural das coisas na qual deve aceitar passivamente os “planos de Deus”. Assim a sua relação com o político é marcada por esses fundamentos. Geralmente esse tipo de cristão tem maior simpatia por regimes que se apoiam numa figura de autoridade “será atraído pelos sistemas hierárquicos nos quais cada um tem o seu lugar sem tensões nem rivalidades” (COUTROT, 1996, p.339).

Outro tipo de identidade cristã, e sem dúvida o mais pertinente a essa pesquisa, é denominado por Donégani como “modelo cristocêntrico”, em certa medida ele se mostra oposto ao primeiro. Esse tipo de espiritualidade dialogando intimamente com uma percepção mais humanizada de Cristo e do evangelho, sente-se mais à vontade em relação a mudança, a quebra de paradigmas e a luta contra injustiças,

Cristo é Deus encarnado na História e, portanto, os homens reconciliados com o tempo. Cada vida individual deve contribuir para o progresso coletivo da História, donde uma propensão ao engajamento. A atitude fundamental diante do divino não é marcada pela deferência, a devoção, o respeito, mas pelo entusiasmo, o fervor e a identificação que se torna possível pela aparência humana da divindade. Essa maneira de ver desenvolve o sentido do engajamento, a aceitação da mudança. Se o princípio da direita é a

---

<sup>5</sup> COUTROT, 1996.

hierarquia natural, o princípio da esquerda é a fraternidade [...] (COUTROT, 1996, p.339).

Desse modo o engajamento político dos militantes da Pastoral da Juventude de Londrina é pensado aqui como sendo motivado por essa espiritualidade “cristocêntrica” que por seu entendimento do sagrado permite esse tipo articulação.

A Pastoral da Juventude possuiu um alinhamento com o modelo “cristocêntrico”, identificado por Donégani, em especial por conta de seu intenso dialogo, oficialmente a partir de 1974, com a Teologia da Libertação que consistia num movimento teológico dentro do catolicismo voltado para os “deserdados da história” e caracterizada por ser uma forma alternativa à Igreja tradicional e por se enquadrar na noção de “subculturas cristãs que veiculam diferentes concepções da sociedade e predispõem a realizar escolhas sociais e políticas...” (COUTROT, 1996, p.337).

### **A opção pela História Oral**

Definindo a forma como é pensado aqui o engajamento político resta identificar o caminho metodológico utilizado para o estudo e interpretação dos discursos dos militantes da Pastoral da Juventude da Arquidiocese de Londrina. Por conta da pouca documentação escrita encontrada sobre esse objeto, somada à opção de utilizar uma metodologia fundada na busca de elementos extra-oficiais, a proposta dessa pesquisa foi partir da experiência dos antigos militantes da PJ pelo viés da história oral.

José Carlos Sebe B. Meihy e Fabíola Holanda apresentam uma das definições de história oral:

[...] uma prática de apreensão de narrativas feita através do uso de meios eletrônicos e destinada a recolher testemunhos, promover análises de processos sociais do presente, e facilitar o conhecimento do meio imediato. (MEIHY e HOLANDA, 2010, p.18).

Essa forma alternativa de evidência histórica tem se mostrado nos últimos anos como algo fascinante, por conta de trabalhar com pessoas, com suas lembranças e impressões pessoais; e significativo para a construção da própria história já que tem como uma das características a possibilidade de valorizar a voz dos silenciados, promover o resgate de “memórias subterrâneas” como nos mostra um autor clássico da história oral Paul Thompson:



[...] a história oral pode ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação [...] pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras. (THOMPSON, 1992, p.22).

Esse tipo de investigação histórica apresenta uma grande contribuição à construção do conhecimento, de modo especial por oferecer um suporte às propostas da Nova História de democratização dessa ciência, ao proporcionar a produção de documentos onde eles inexistem enquanto objetos concretos. Além disso as entrevistas podem ser também, uma maneira de se chegar a outros documentos que dificilmente seriam localizados por outros meios.

Quanto à legitimidade da evidência oral, Thompson defende que em meio a outros gêneros documentais a história oral possui algumas vantagens. Interrogações fundamentais direcionadas, normalmente, ao documento “se podem ser falsificações, quem era seu autor e com que finalidade social foram compostos” (THOMPSON, 1992); serão, por exemplo, respondidas com maior credibilidade nesse tipo de pesquisa. O autor entende ainda que se deve confiar na evidência oral tendo em vista a complexidade e a sutileza que perpassa pelo processo de construção da memória individual,

Nossas vidas são a acumulação de nossos passados pessoais, contínuos e indivisíveis. Uma invenção convincente exige um talento imaginativo muito excepcional. O historiador deve enfrentar esse tipo de testemunho direto não com uma fé cega, nem com um ceticismo arrogante, mas com uma compreensão dos processos sutis por meio dos quais todos nós percebemos, e recordamos o mundo a nossa volta e nosso papel dentro dele. (THOMPSON, 1992, p.195).

Meihy e Holanda mostram a existência de três gêneros básicos de história oral: a *história oral de vida*, *tradição oral* e *história oral temática*. Cada um desses gêneros possui características, critérios e objetivos diferentes. A *história oral de vida* tem como objeto a vida particular das pessoas, associada à biografia, ela é geralmente trabalhada por meio de “entrevistas livres” sem um roteiro ou questões definidas. A *tradição oral* é entendida no domínio da memória coletiva e demanda outros procedimentos mais aprofundados fugindo, assim, a esfera das entrevistas.

A *história oral temática*, por sua vez, se mostra como a mais apropriada a essa pesquisa, pois é caracterizada, segundo os autores, por entrevistas sobre temas pré-determinados e específicos, o que a diferencia substancialmente da *história oral de vida*: “detalhes da história pessoal do narrador apenas interessam na medida em que revelam aspectos úteis à informação temática central” (Meihy e Holanda, 2010, p.40). De forma mais objetiva, nesse gênero são elaborados “roteiros investigativos” contendo questões sobre o assunto estudado, o que torna a pesquisa mais direcionada pelo entrevistador.

Meihy e Holanda entendem que a história oral enquanto método deve priorizar as entrevistas, e as informações obtidas por essa via devem chamar para si as atenções essenciais da pesquisa, “história oral como metodologia implica formular as entrevistas como um epicentro da pesquisa” (MEIHY e HOLANDA, 2010, p.72). Assim os diálogos com outros tipos de documentos devem ter como ponto de partida e referência o material das entrevistas.

De modo especial a *história oral temática* aprofunda a possibilidade de discussão de fontes, sejam elas demais entrevistas, ou outros gêneros documentais. O confronto de “opiniões firmadas” é uma de suas prerrogativas, já que, segundo os autores, esse tipo de história é sempre de caráter social.

Assim, tendo em vista que esse estudo procurou interpretar o discurso sobre o engajamento político de militantes da PJ em Londrina entre as décadas de 1970 e 1980, as perspectivas apontadas acima dialogam de forma contundente com este trabalho; tendo em vista que as entrevistas foram guiadas por um “roteiro investigativo”, em torno de uma temática específica.

O presente trabalho foi dividido em três capítulos, no primeiro busca-se pontuar as transformações da Igreja em âmbito mundial e nacional ao longo do século XX que possibilitaram o surgimento de uma pastoral com as características da PJ. No segundo é realizado um histórico da articulação da pastoral no Brasil e a especificidade do seu desenvolvimento na Arquidiocese de Londrina. E, enfim, o terceiro capítulo é dedicado à análise e interpretação de como se configurou e o que significou o engajamento político dos militantes da PJ de Londrina entre 1979 e 1989.

## CAPITULO I

### 1 AS TRANSFORMAÇÕES DA IGREJA CATÓLICA: 1920-1960

#### 1.1 Ação Católica: Pio XI e seu “exército de leigos”

O surgimento da Pastoral da Juventude é fruto de um longo processo que tem seu início da década de 1920, com um largo programa de evangelização denominado Ação Católica. A Igreja Católica no início do século XX estava diante de uma delicada situação, o mundo havia passado por contundentes transformações, principalmente depois do fim da I Grande Guerra (1914-1918), haviam ocorrido redefinições territoriais, culturais, religiosas e econômicas no cenário mundial e, no entanto a antiga instituição cristã permanecia com características que pouco dialogavam com a nova realidade – a modernidade. Foi nesse contexto que o Papa Pio XI (1922-1939) articulou e iniciou a Ação Católica, projeto que procurou valorizar a participação do leigo no processo de difusão dos valores católicos, primeiramente, na Europa e depois nos demais continentes.

No final do século XIX e início do XX o liberalismo se via em plena ascensão, a industrialização cada vez mais intensa das sociedades européias e como conseqüência o surgimento de uma massa de trabalhadores pobres, expropriados e um aumento veloz da desigualdade social; gerava nesses trabalhadores o anseio lutar por melhores condições e boa parte deles encontrava amparo na doutrina socialista. Fato que provocava um profundo desconforto nos líderes da Igreja.

Como percebe Ivan Manoel a Ação Católica teve a intenção de “recristianizar” o mundo, uma vez que a Igreja acreditava estar a fé cristã ameaçada por correntes de pensamento como o comunismo, liberalismo, materialismo, o ateísmo, enfim, uma série de novas formas de pensar o mundo nas quais a Igreja ocuparia lugar minoritário, ou nulo. Esse projeto se inseriu num período da história da Igreja chamado Catolicismo Ultramontano<sup>6</sup>. Localizado entre o início do pontificado de Pio VII (1800) até o pontificado de João XXIII

---

<sup>6</sup> Uma discussão aprofundada sobre o Catolicismo Ultramontano é feita por Ivan Manoel em “O Pêndulo da História: Maringá-PR: UEM, 2004.

(1958-1963); esse foi um período marcado por posições extremamente conservadoras da Igreja em relação ao mundo moderno. De acordo com Ivan Manoel:

É um fato histórico que os séculos XVIII e XIX foram marcados por uma luta, poder-se-ia dizer desesperada da Igreja Católica para se manter institucionalizada em face dos problemas que vinha enfrentando no âmbito da filosofia e da política, desde o Renascimento. Os desdobramentos da longa revolução burguesa, seja através da perseguição anticlerical, em alguns países europeus (França, por exemplo), seja pela consolidação das filosofias racionalistas, que procuravam explicar o mundo eliminando “irrevogavelmente o catolicismo, como qualquer outro teologismo”, abalaram a Igreja a tal ponto que se dizia, na França, por volta do ano 1800, que o pontificado atual era do Papa “Pio VII e último”. (MANOEL, 2004, p.44).

Em meio a essa tensão que pairava entre os líderes católicos se criou uma série de movimentos, em especial entre a classe média urbana que embora voltados para os leigos, estavam sujeitos ao controle da hierarquia da Igreja.<sup>7</sup>

O germe da Ação Católica pôde, já, ser observado no pontificado de Leão XIII, sendo que seus princípios pastorais propunham “re Cristianizar as instituições de baixo pra cima” (BETIATO, 1985, p.22). É possível perceber algumas mudanças com Leão XIII, um ligeiro olhar simpático sobre os “grupos minoritários que se desenvolviam fora das fronteiras do catolicismo oficial” (BETIATO, 1985, p.22). Foi, também, sob seu pontificado que surgiu a primeira encíclica social: a *Rerum Novarum*. Escrita em 1891, essa carta papal se caracterizou por uma tentativa de aproximação da Igreja com os trabalhadores. Assim sendo, a encíclica trazia a idéia de que a solução para os problemas no mundo do trabalho deveriam ser resolvidas através de uma “harmonia entre as classes”, noção que se apoiava no princípio do corporativismo.

Anos mais tarde com o pontificado de Pio XI a idéia tomou forma e vigor. Ele iniciou e colocou em prática o grande programa de “re Cristianização” da sociedade que se transformaria na marca incontestável de seu pontificado: a Ação Católica. Esse projeto de re Cristianização, no entanto, encontrava na insuficiência de membros do clero um empecilho latente, e para superar esse problema muda-se de forma decisiva a forma de se pensar o leigo no processo de “evangelização”. Fato que causaria uma alteração também no conceito de

---

<sup>7</sup> MAINWARING, 1989.

pastoral<sup>8</sup> e conseqüentemente possibilitaria o surgimento e a definição dos moldes das pastorais sociais.

A idéia central da Ação Católica era que cada indivíduo se tornasse representante da igreja e “apóstolo de cristo” no seu próprio ambiente, fosse no trabalho, na escola enfim, as palavras de Pio XI eram: “Operários, sejam apóstolos dos operários; agricultores, dos agricultores; estudantes dos estudantes” (Pio XI apud BETIATO. 1985, p.25). O “exército de leigos” criado pela Ação Católica deveria, assim, agir de acordo com o seu meio específico.

Desse modo a Ação Católica nasceu como uma tentativa da Igreja de ampliar a sua influência sobre os fiéis. Por contraditório que isso possa parecer, esse projeto, que num primeiro momento foi pensado como forma de proteger os católicos de doutrinas “ameaçadoras” como o comunismo, acabou por criar algumas das condições para que posteriormente se estabelecesse, como veremos mais adiante, um dialogo entre o marxismo e um movimento teológico da Igreja Latino-Americana.

Na década de 1930 surgiu no Brasil, sendo uma entidade enquadrada como departamento da Ação Católica Brasileira a LEC (Liga Eleitoral Católica). De um modo geral a LEC funcionava como uma vigia dos partidos políticos; além de orientar os católicos eleitoralmente, ela tecia reivindicações aos políticos e apoiava aqueles que atendiam a tais reivindicações<sup>9</sup>.

No entanto a Ação Católica chegou com força no Brasil a partir de 1932 e somente ganha estatutos próprios em 1946. Nessa primeira fase da AC no Brasil destacaram-se, além da LEC, dois seguimentos para a juventude e dois para adultos, ambos divididos por gêneros, foram eles Homens da Ação Católica, Senhoras da Ação Católica, Juventude Feminina Católica e Juventude Masculina Católica. Entretanto a partir dessas quatro organizações principais surgiu também uma série de outros movimentos: da organização adulta saiu a LAC (Liga Agrária Católica) e a LOC (Liga Operária Católica); e da Juventude Católica se destacaram duas organizações com caráter específico: JOC (Juventude Operária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Segundo Libânio (1982) o que anteriormente se restringia num processo de transmissão verticalizado e muito bem definido pela figura de padres e bispos, a partir da Ação Católica se caracterizou por uma relativa autonomia dos leigos em assuntos religiosos. Essa foi a grande contribuição da Ação Católica para o conceito de pastoral.

<sup>9</sup> BETIATO, 1985, p.33.

<sup>10</sup> BETIATO, 1985, p.34.

Interessante perceber nesse ponto que desde os primórdios da Ação Católica no Brasil já há uma preocupação em relação à juventude e a sua articulação própria. É a Ação Católica que, de um modo geral, começou os trabalhos da Igreja com a juventude no Brasil, segundo Suely Martins,

A Ação Católica pode ser considerada o início da ação organizada da Igreja junto à juventude, pois até então, os trabalhos com os jovens estavam caracterizados pela generalidade e falta de uma metodologia específica. (MARTINS, 2000, p17).

Na primeira fase da ACB (Ação Católica Brasileira), denominada “Ação Católica Geral” observa-se um alinhamento da política brasileira com a Igreja e esse elemento ajudou a caracterizar o desenvolvimento da Ação Católica no Brasil. Em especial após a Revolução de 1930 quando Getúlio Vargas assumiu o poder executivo, Igreja e Estado, no Brasil, passaram por um período de expressiva sintonia, principalmente ideológica;

A Igreja apoiava Getulio Vargas não só por causa dos privilégios que recebera, mas também devido à afinidade política. A ênfase que a Igreja atribuía à ordem, ao nacionalismo, ao patriotismo e ao anticomunismo coincidia com a orientação de Vargas. Clérigos destacados acreditavam que a legislação de Getúlio realizava a doutrina social da Igreja e que o Estado Novo efetivamente conseguia superar os males do liberalismo e do comunismo. (MAINWARING, 1989, p.47).

Essa superação do comunismo e do liberalismo era investida através do corporativismo, doutrina que ganhava vulto em diversos países e que aparecia como uma alternativa para o capitalismo e o socialismo. Essa doutrina fazia alusão às corporações de ofício existentes na Idade Média, período percebido por essa corrente de pensamento como

[...] exemplar em termos de conciliar hierarquia social, religião e ordem estabelecida. Dessa referência as corporações medievais vieram os nomes corporativo e corporativismo. [...] Para a doutrina corporativista a população deveria colaborar com o governo, e a melhor forma de se expressar essa colaboração seria através de atividades cívicas e econômicas, e não através de ações político-partidárias. (ARAUJO, 2007, p.218).

O corporativismo deveria modelar diversos seguimentos da sociedade, mas em especial o mundo do trabalho. Tendo a Igreja, também, um indisfarçável saudosismo pela

Idade Média e pela idéia corporativista<sup>11</sup>, esse era mais um elemento que aproximava Igreja e Estado no Brasil entre as décadas de 1930 e 1940.

Assim a Ação Católica Brasileira penetrou no universo dos trabalhadores, em especial através da JOC, seguimento juvenil que mais se destacou nesse período; permeada pelos ideais corporativistas que visavam um amparo espiritual ao trabalhador, ao mesmo tempo combatendo ideais comunistas concebidos como plenamente anticristãos. Era, dessa forma, caracterizada por uma presença “politicamente moderada, raramente se envolvendo em movimentos populares e mais ligada a atividades sociais dos jovens e a vida sacramental do que à política” (MAINWARING, 1989, p.139).

Em 1950 tinha fim a primeira etapa da Ação Católica e entravam em vigor os estatutos da ACE (Ação Católica Especializada). A Ação Católica Geral se encerrou e deixando como legado uma serie de mudanças e transformações na Igreja do Brasil, a partir da experiência dos bispos brasileiros com esse programa, se originou, por exemplo, a CNBB (Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil) sob a liderança de Dom Helder Câmara que tendo chefiado a Ação Católica Geral e proposto a transição para o modelo especializado, se destacaria nos anos seguintes como um dos maiores expoentes da Igreja Progressista Brasileira<sup>12</sup>.

## **1.2 A Ação Católica Especializada**

A ACE entrou em vigor de forma mais pragmática a partir de 1954 e essa nova etapa da Ação Católica se apoiava na percepção de Pio XII quanto ao papel do leigo, no qual este deveria possuir maior autonomia, desatando aos poucos os laços diretos com a hierarquia e ter um papel mais colaboracionista no processo de evangelização, motivado, “não por uma obrigação formal, mas pela consciência de que seria parte inerente da condição cristã” (CASTRO, 2002). Assim a primeira tendência da ACE foi o aprimoramento na idéia do papel do leigo na evangelização.

Outra característica dessa nova proposta foi a intensificação da especialização. A idéia era a “ênfase à ação desenvolvida pelo militante no seu espaço de atuação” (CASTRO,

---

<sup>11</sup> MANOEL, 2004.

<sup>12</sup> MAINWARING, 1989.

2002). Dessa forma, grupos específicos já presentes na primeira fase adquiriram maior vigor nesse momento, dentre os destinados a juventude podemos destacar as seguintes siglas: JAC (Juventude Agrária), JEC (Juventude Estudantil Católica), JIC (Juventude Independente Católica), JOC (Juventude Operária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), grupos com atuação em meios bastante diversos, mas que tinham em comum o fato serem voltados a Juventude.

Desde a década de 1940 quando surgiu a JOC no Brasil, já se poderia ser observada a presença de uma metodologia bastante peculiar desenvolvida por um Cônego belga chamado José Cardijn: o método Ver-Julgar-Agir. Cardijn criou na Bélgica, na década de 1920, um grupo de jovens católicos operários, também denominado como JOC, motivado por dois elementos<sup>13</sup>. O primeiro era a crescente desigualdade social gerada pela industrialização européia e pelo avanço do capitalismo do qual decorria certa instabilidade na fé dos católicos devido aos seus desdobramentos sociais. E vindo de encontro a isso o segundo elemento era a atração que os ideais e partidos socialistas suscitavam no imaginário dos operários católicos, se projetando com mais força desde a Revolução Russa de 1917<sup>14</sup>.

Dessa forma José Cardijn desenvolveu o método Ver-Julgar-Agir para poder refletir e agir sobre os problemas da sociedade contemporânea junto ao operariado a partir de uma ótica cristã; procurando, ao mesmo tempo, apresentar alternativas aos problemas sociais e afastar o “espectro do comunismo”, que se apresentava, nesse momento, aos olhos da Igreja, como um dos maiores riscos a sua permanência no mundo em modernização.

### **1.3 O Método Ver-Julgar-Agir**

Jorge Boran em seu livro “O Senso Critico e o Método Ver-Julgar-Agir” destinado especialmente aos grupos de jovens, explica em detalhes como pensar e como utilizar tal metodologia. É importante ressaltar que Boran (1987) apresenta o método num momento em que numa relação dialética com a Teologia da Libertação ambos saem transformados. O Ver-Julgar-Agir foi empregado pela Teologia da Libertação desde a sua origem, e adotado como fundamentação metodológica da mesma; e ao mesmo tempo a

---

<sup>13</sup> BORAN, 1987.

<sup>14</sup> CASTRO, 2002, p.25.



teologia latino-americana ofereceu novo vigor ao método, principalmente quanto a forma de analisar a realidade<sup>15</sup>.

A primeira etapa dessa técnica pastoral, o “Ver” deveria consistir numa análise aprofundada da realidade, segundo Boran conhecer a realidade é o ponto de partida para o engajamento. Como o método propõe uma fé vivida no dia-a-dia, procura-se nessa fase um trabalho de investigação dos fatos concretos e dos problemas que se deseja resolver. Assim se propõe que seja realizado um estudo dos fatos com rigor científico, mas que ao mesmo tempo seja contrastado com a experiência comum dos participantes.

A partir do “Ver” se esperava que fossem eliminadas as impressões superficiais dos fatos, possivelmente pautadas em preconceitos, tabus e senso comum, para que se atingisse assim o problema na sua essência. Parte-se da concepção de que “o início de toda cura vem de um bom diagnóstico” (BORAN, 1987. p.63), assim se tornaria fundamental uma percepção científica e objetiva da realidade.

Desse modo, definido o ponto que se desejasse transformar e como se pensava tal problema, dever-se-ia, de acordo com o método, categorizar as causas desse problema, percebendo as causas aparentes, secundárias, imediatas e o fator principal. Essa etapa é destacada por Boran (1987) como importantíssima, pois ao definir na mente do militante uma visão processual do problema se estabelece a diferença entre ação transformadora e ação assistencialista. Tendo se estabelecido esses pontos é que se partiria para a segunda etapa do processo: o “Julgar”.

O “Julgar” consistiria, de um modo geral, numa leitura do problema identificado pelo “Ver”, através de uma ótica cristã. Ou seja, confrontar a questão que se quisesse transformar com uma leitura da Bíblia. De acordo com Boran:

Julgar significa perceber o que está ajudando ou impedindo os homens de se libertarem e se tornarem irmãos. Significa perceber o pecado que está dentro de cada um de nós, a tendência de dominar, explorar e usar os outros. É também o pecado social que está presente nas estruturas injustas da sociedade. (BORAN, 1987, p. 75).

Assim buscar-se-ia, nos escritos bíblicos, elementos que fundamentassem a forma de pensar determinados problemas, e identificava-se na Bíblia, por exemplo, situações injustas e opressoras que são ali condenadas; profetas em defesa dos marginalizados, ou o próprio Jesus se aproximando e defendendo leprosos, hereges, ladrões, pecadores. E ao

---

<sup>15</sup> Idem.

mesmo tempo se procuraria justificativas em documentos da Igreja como cartas papais, onde, por exemplo é ressaltada a fraternidade como a *Rerum Novarum* de Leão XIII (1891) que conclui que “o operário não é um instrumento de fazer dinheiro” (Leão XIII apud BORAN, 1987. p. 81), ou a *Mater et Magistra* de João XXIII (1961) onde se estabeleceu que “o trabalho é mais importante que o capital” (João XXIII apud BORAN, 1987. p. 81). E esses eram os tipos de inspiração cristã que justificavam as ações desenvolvidas pelo grupo. Verifica-se nesse momento, que se o “Ver” recorre a vias seculares de se compreender determinado assunto, é no momento do “Julgar” que entra o olhar religioso, em que a resposta para determinadas questões iria se dar quase que num sentido de revelação.

Esse ponto consiste num elemento bastante importante do método, pois é o elemento que define a diferença entre um grupo que se utiliza do Ver-Julgar-Agir para suas ações, e um partido de esquerda ou, por exemplo, de um movimento laico de contestação. Afinal o “Julgar” que é o que caracteriza o método como uma ação cristã e que propicia entre os membros do grupo a formação de uma consciência e uma experiência cristã pautada no engajamento.

Partindo de um principio bíblico de que a “fé sem ação é morta”, é que, segundo Boran (1987), se partiria para a terceira etapa do método, o “Agir”. Esse é o momento em que tudo que foi “visto” e “julgado”, pelos militantes católicos, ganharia o seu sentido prático. O método propõe que para tal trabalho deveria ser montado um projeto detalhado e com objetivos claros para tentar garantir que a ação realmente acontecesse.

A ação poderia ser desenvolvida de duas formas, uma em grupo, e nesse caso a elaboração de um projeto se tornaria ainda mais essencial; mas também a ação individual. Boran (1897) cita alguns exemplos de possíveis ações individuais como participação em diretorias acadêmicas, militância em sindicatos, em partidos políticos; ou trabalhos de conscientização nos ambientes próprios de cada indivíduo como escola, trabalho, bairro onde poderiam se criar também grupos informais fundamentados nos grupos vinculados à Igreja. Nesse aspecto ainda se percebe forte o principio pastoral difundido por Pio XI de que “o fim da Ação Católica é fazer de cada indivíduo um apóstolo de Cristo no ambiente social onde estiver” (BETIATO, 1985. p.34).

De um modo geral os dois tipos de ação, individual, ou coletiva, propõe algum tipo de engajamento, de militância pautada no que poderíamos chamar de “senso crítico cristão”. E o fato de grupos no interior da Igreja, oferecerem um espaço de reflexão para problemas cotidianos, a partir de uma ótica transformadora, mas embasada no pensamento cristão, criou uma forte particularidade nesses grupos. Afinal, em meio a um contexto de

ebulição das lutas por mudanças sociais dos anos que precederam ao Golpe Militar de 1964, a Igreja Católica a partir do Ver-Julgar-Agir contava com uma parcela de sua juventude bastante “politizada”, entretanto ao “modo cristão”.

#### **1.4 O Concílio Vaticano II e seus desdobramentos**

Todo esse conjunto de mudanças que a Igreja vinha sofrendo sob a influencia da Ação Católica encontrou um espaço de reflexão e legitimidade no início da década de 1960 com um evento que pode ser considerado como um dos mais significativos acontecimentos na história da Igreja Católica nos últimos séculos: O Concílio Vaticano II. Para o historiador Ivan A. Manoel esse concílio encerrou uma era de constante luta e ferozes investidas da Igreja contra a Modernidade, o já citado período Ultramontano.

Em 1958 foi eleito como “bispo de Roma” um cardeal idoso, João XXIII, que ao que se acreditava seria apenas um “papa de transição” visto sua idade já avançada (77 anos), no entanto em 1961 o pontífice convocou o concílio que trouxe novas concepções e práticas à milenar instituição, novos ventos que iriam se chocar contra forças conservadoras da própria Igreja. Expressado pela máxima “é necessário que estejamos atentos aos sinais dos tempos se quisermos como Igreja, anunciar o Evangelho de Jesus Cristo” (João XXIII apud GUTIÉRREZ, 1985, p.17), uma das principais preocupações de João XXIII foi quanto ao anúncio do evangelho na atualidade e esse seria um dos pontos mais discutidos ao longo dos quatro anos que durou o concílio. João morreu antes do término do concílio, em 1963, mas seu sucessor Paulo VI deu continuidade ao seu trabalho e em 1965 apresentava ao mundo uma Igreja com importantes transformações.

O concílio se centrou, segundo Gustavo Gutiérrez, em três eixos principais: a “abertura ao mundo”, a “unidade dos cristãos” e a “igreja dos pobres”. Sendo que os dois primeiros já possuíam uma discussão teológica mais vigorosa entre os conciliares, pois, principalmente os bispos europeus e estado-unidenses já partilhavam de uma experiência maior quanto a tais temas. Tendo sido o eixo mais enfatizado, a abertura ao mundo foi um dos pontos mais marcantes do concílio, mas essa discussão significou muito mais do que a realização das missas no idioma de cada país; a Igreja a partir do concílio, mais do que aceitar, passou a incorporar certos elementos da modernidade como os direitos e liberdades modernas que vinham ganhando corpo desde a Revolução Francesa de 1789; a ciência, campo

de tradicionais atritos com a Igreja Conservadora; e enfim, uma série de valores tipicamente seculares.

O significado do segundo eixo fica bem expresso no dizer de João XXIII: “somos chamados a servir o homem enquanto tal e não só os católicos” (João XXIII apud GUTIÉRREZ, 1985); em que a concepção da empreitada de “salvação” dos homens supera os muros do catolicismo, possibilitando assim uma posição mais positiva em relação as outras religiões. Um visível desdobramento desse ponto são as recentes investidas ecumênicas observáveis entre as Igrejas cristãs. De um modo geral essa questão da unidade dos cristãos reavaliava a própria forma como a Igreja deveria entender a sua tarefa na história.

A terceira dimensão, “igreja dos pobres” foi um tema que, de acordo com Gutiérrez, não apareceu nos primeiros escritos de João XXIII e ainda são desconhecidas as motivações do pontífice ao abordar a questão. Seja como for esse foi um eixo que veio a motivar transformações teológicas contundentes, principalmente, na América Latina. As palavras do papa eram: “frente aos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta tal como é e quer ser, como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres” (João XXIII apud GUTIÉRREZ, 1985). Assim, João alerta para a necessidade de a Igreja ter um olhar especial e preferencial em relação ao pobre, vendo aí uma possibilidade da “Igreja reencontrar-se consigo mesma” (GUTIÉRREZ, 1985, p.29). O estado de miséria em que vivia boa parte da população convocava a Igreja, segundo Gutiérrez, não apenas em matéria de solicitude, ou de ações assistencialistas, mas de uma renovação da “consciência eclesial” quanto à situação do pobre.

O historiador José Oscar Beozzo chama a atenção para o fato de que uma série de elementos vinha preparando as mudanças instituídas pelo Vaticano II, por exemplo, a questão ecumênica já havia sido abordada por outros movimentos católicos na Europa, e os bispos do oriente traziam já algumas contribuições quanto à relação com as igrejas não-cristãs.

Um ponto abordado no concílio que recebeu fortes contribuições das experiências da Igreja Brasileira foi a questão da “colegialidade” que propunha uma responsabilidade comum entre o papa, os bispos, os padres e leigos para além de seus próprios ambientes. E isso vinha de encontro com uma instituição que desde 1952 se fazia presente no país, a CNBB, onde bispos pensavam as ações da Igreja de uma forma mais adequada ao contexto nacional. Esse tema foi, segundo Beozzo (1985), um ponto bastante polêmico durante o concílio por gerar a idéia de diminuição da autoridade papal, mas, no entanto a Igreja Brasileira se apresentava como uma prova de que essa era uma prática viável e que, não, necessariamente colocava em risco a legitimidade do bispo de Roma.

Assim os desdobramentos da Ação Católica no Brasil, o uso do método Ver-Julgar-Agir, e a própria CNBB haviam trazido novas perspectivas quanto à prática e o próprio conceito de “pastoral”; e esses pontos acabaram sendo, em muitos aspectos, incorporados pelo Vaticano II, de acordo com Beozzo

A Ação Católica no Brasil, no alvorecer dos anos 60, já havia levantado, de modo agudo, as questões da fome, do subdesenvolvimento, do compromisso do cristão no campo político e social para a libertação das grandes massas oprimidas e marginalizadas. Alguns ecos desta problemática vão encontrar caminho para se exprimir no quadro da proposta do cardeal Suenens, ao final da primeira sessão do Concílio [...] (BEOZZO, 1985, p. 8).

A força e a influencia do episcopado brasileiro nas questões sociais vinham de uma larga experiência, principalmente dos bispos do nordeste que na lida cotidiana com o drama da seca e da miséria, já se engajavam na luta por ações que tentavam romper com os limites do assistencialismo e partir para transformações estruturais. Estavam esses bispos, por exemplo, intimamente ligados com o surgimento da SUDENE<sup>16</sup> (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), já na década de 1950, no governo de Juscelino Kubitschek, que se configurou como o primeiro plano efetivo de desenvolvimento da região nordeste.

Dessa forma, pelo fato de que a Igreja brasileira já estava, antes da década de 1960, pensando sobre certas problemáticas sociais, ela foi bastante importante para a abordagem conciliar sobre o “pobre” e os rumos por ela tomados. Na mesma medida, talvez, os reflexos do Vaticano II tenham aqui sido maiores que em outros países devido a toda essa estrutura já formada da Ação Católica e a sensibilidade de boa parte do episcopado brasileiro aos problemas sociais; o que propiciou que a igreja brasileira saísse do concílio com um projeto mais vigoroso, expressado num forte investimento em cursos, conferencia, encontros, centros de formação, publicações etc.

Importante destacar, portanto que numa relação dialética as experiências pastorais vividas na América Latina e no Brasil, de modo especial, tiveram uma considerável influência no Vaticano II e que de encontro com esse fato o Concílio convocado por João

[...] criou as condições para a instauração de uma nova autocompreensão [da Igreja], que propiciou o desenvolvimento de posicionamentos políticos e pastorais, na América Latina, que se manifestaram na Teologia da Libertação e na “opção preferencial pelos pobres”. (MANOEL, 2004 p.11).

---

<sup>16</sup> MAINWARING, 1989

Poucos anos após o fim do Vaticano II, em 1968, os bispos latino-americanos convocaram um encontro episcopal para fazer uma reinterpretação do Concílio sob as perspectivas e anseios da América Latina. Nessa conjuntura o ponto central da Conferencia Episcopal realizada em Medellín (Colômbia, 1968) foi a elaboração de uma concepção de fé centrada na figura do pobre, tema que, como já foi dito, não recebeu do Vaticano II uma atenção tão vigorosa quanto o ecumenismo e a abertura ao mundo.

### **1.5 Medellín e Puebla: a resposta latino-americana**

No contexto de uma desigualdade social aguda que, sob o sistema capitalista, colocava a grande maioria do continente numa situação miserável e desumana, “um imposto de sangue pago pelo mundo subdesenvolvido” (DESARROLLO apud GUTIÉRREZ, 1985); muitos bispos passaram a se incomodar com tal calamidade, que caminhava por estágios cada vez mais intoleráveis, e na Conferencia Episcopal de Medellín e Puebla (México, 1979) foram tomadas decisões que configuraram e legitimaram o ideal de uma “Igreja libertadora”:

[...] uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo poder temporal e audazmente comprometida na libertação de todo homem e de todos os homens. (Medellín, Juventude, 15 apud GUTIÉRREZ, 1985, p.38)

Esse trecho do documento produzido pelos bispos em 1968 evidencia o rosto de uma parcela da Igreja que tentava inovar suas concepções, um convite à tradicional instituição para despir-se de toda a sua opulência e voltar-se aos “pequenos”. No rumo dessa preferência pelo pobre, a proposta era de que a instituição fosse pobre no sentido de encarnar-se e refletir-se na figura do marginalizado. Ao mesmo tempo a idéia não era de libertação apenas do católico ou do cristão, fala-se de um compromisso com “todo homem” e “todos os homens”. Na Conferencia Episcopal de Puebla a menção é de “uma opção preferencial pelos pobres, com vistas a sua libertação integral” (GUTIÉRREZ, 1985, p.39), onde se observa que não se trata somente de uma questão espiritual, mas, da vida do individuo como um todo.

### **1.6 A Teologia da Libertação**

No embalo dessas novas práticas e concepções desencadeadas pelo Vaticano II, na América Latina alguns teólogos passaram a elaborar escritos que se tornariam bastante polêmicos, dariam um novo rosto aos movimentos de contestação do continente (de modo especial no Brasil), radicalizariam a noção de “opção pelos pobres” e atrairiam uma intensa inquietação do Vaticano<sup>17</sup>.

Gustavo Gutiérrez, um jesuíta peruano, é autor da obra que é vista por Michael Löwy como o elemento fundador da Teologia da Libertação. Em seu Livro *Teologia da Libertação – Perspectivas* de 1971, Gutiérrez crítica questões dogmáticas da Igreja como o dualismo entre a perspectiva temporal e espiritual, propõe o entendimento de que não se deveria esperar a salvação do céu, mas conquistá-la através da luta “política e histórica”; e de que a Igreja deveria deixar de ser conivente e legitimadora da dominação, mas, seguindo a tradição de profetas bíblicos, denunciar as injustiças, se opor aos poderosos e abraçar a causa dos oprimidos. As idéias de Gutiérrez vão de cheio em direção as calamidades sociais da América Latina e sua proposta para a resolução de tais problemas é bastante clara:

Apenas uma destruição radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, a chegada do poder da classe explorada, uma revolução social, porão fim a essa dependência. Só elas permitirão a passagem para uma sociedade socialista, ou ao menos a tornarão possível. (GUTIÉRREZ apud LÖWY, 1991, p. 42)

Gutiérrez, do interior da Igreja Católica, pregava a revolução socialista como solução para os problemas do subdesenvolvimento. Talvez se Gutiérrez fosse um caso isolado, um teólogo qualquer subversivo, isso não significasse muita coisa; mas Gutiérrez era um dos expoentes e porta vozes de toda uma tendência que vinha surgindo entre clérigos e leigos cristãos da Igreja Católica na América Latina<sup>18</sup>.

Dez anos depois, em 1981 o frei brasileiro Leonardo Boff lançou um livro que segundo Löwy seria um verdadeiro “paralelepípedo na poça”, em meio as já ocorridas restrições e contra-ofensivas de bispos conservadores em relação aos escritos de Gutiérrez,

---

<sup>17</sup> CASTRO, 2002.

<sup>18</sup> Podemos ligeiramente destacar entre tais teólogos Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves (protestante), Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil); Jon Sobrinho, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Miguel Bonino, Juan Carlos Scanone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguai) e Samuel Siva Gotay (Porto Rico). Ver LÖWY, 1991.

Boff apresenta *Igreja, Carisma e Poder*, onde denunciou uma série de elementos que caracterizavam a soberba, opulência e o oportunismo da milenar instituição frente aos poderosos. As críticas mais vorazes de Boff se dirigiam aos setores mais conservadores e dogmáticos da Igreja como a Santa Congregação para Doutrina da Fé<sup>19</sup>, e seria essa mesma instituição que, presidida pelo cardeal Joseph Alois Ratzinger, atual papa; condenaria Leonardo Boff a um ano de silêncio obsequioso por seus escritos que, segundo o entendimento de Ratzinger, colocavam em risco a doutrina católica.

Essa nova forma de encarar a fé e a prática cristã sistematizada por teólogos latino-americanos, denominada Teologia da Libertação, carrega em si, como característica mais marcante e polêmica, o fato de articular um diálogo profícuo com a doutrina marxista, corrente de pensamento tradicionalmente repudiada e combatida pela Igreja Católica durante mais de um século. A Teologia da Libertação herdou da Ação Católica o já mencionado método que propunha a transformação da realidade, o “Ver-Julgar-Agir”, e em especial no momento do “Ver” aplicou a essa metodologia, o instrumental analítico do marxismo, identificando assim o capitalismo e a alienação decorrente como a raiz de boa parte das mazelas sociais enfrentadas no continente.

Embora o movimento cristão da Teologia da Libertação não fosse composto por um pensamento homogêneo e fechado, Michael Löwy identifica alguns pontos comuns que o caracterizam como uma doutrina:

1. Um implacável requisitório moral e social contra o capitalismo dependente, seja como sistema injusto, iníquo, seja como forma de pecado estrutural.
2. A utilização do instrumental marxista para compreender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classes.
3. Uma opção preferencial em favor dos pobres e da solidariedade com sua luta pela autolibertação.
4. O desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres, como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista.
5. Uma nova leitura da Bíblia, voltada principalmente para passagens como o Êxodo – paradigma da luta de libertação de um povo escravizado.
6. A luta contra a idolatria (e não o ateísmo) como inimigo principal da religião – isto é, contra os novos ídolos da morte, adorados pelos novos faraós, os Césares e os Herodes: Mammon, a Riqueza, o Poder, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a ‘Civilização Cristã Ocidental’.

---

<sup>19</sup> Antigo Santo Ofício responsável pela Inquisição, ver LÖWY, 1991, p. 44.



7. A libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, como reino de Deus.

8. Uma crítica da teológica dualista tradicional como produto da filosofia platônica grega e não da tradição bíblica – nas quais as histórias, humana e divina são distintas, mas, inseparáveis. (LÖWY, 1991 p.27-28)

Esses elementos apontados pelo autor delineiam o sentido que a luta popular adquiriu nos meios em que o movimento foi teorizado. Tratava-se de uma postura bastante radicalizada, mas com raízes profundas e um contexto relativamente favorável a difusão de tais idéias. Para Löwy o surgimento da TdL está ligado a uma série de mudanças ocorridas a partir da década de 1950 dentro e fora da Igreja Romana. No interior da Igreja se verifica, no caso europeu, algumas investidas teológicas diferentes, com ênfase num tipo de “cristianismo social” (LÖWY, 1991, p.33) e na América Latina a própria experiência da Ação Católica que teve, especialmente, um efeito e influência muito marcantes no Brasil.

Paralelo a isso verifica-se, na época, um contexto de comprometedoras mudanças sociais e políticas na América Latina: a industrialização de diversos países a partir dos anos 1950 sob o impulso de capitais multinacionais e os laços de dependência que essas condições criaram com os países desenvolvidos. Um crescente êxodo rural foi desencadeado pela industrialização que promoveu um inchaço das cidades, um novo proletariado e o agravamento das contradições sociais.

Com a Revolução Cubana de 1959 se injetou no imaginário do continente outras possibilidades de luta, intensificam-se as ações populares, surgiram novos focos de guerrilha e os movimentos de esquerda contraíram novo vigor e alento. Para Löwy foi essa sintonia de fatores que possibilitou o engajamento de parte da Igreja com a luta por libertação;

É a convergência entre esses tipos de mudança que criará as condições de possibilidade para a emergência da nova Igreja dos pobres, cujas origens são anteriores ao Vaticano II. De uma maneira simbólica pode-se dizer que a corrente cristã radical nasceu em Janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus companheiros entraram em Havana, enquanto que, em Roma, João XXIII lançava o primeiro chamado para a convocação do Concílio. (LÖWY, 1991 p.34)

De um modo geral os adeptos da TdL significavam uma parcela bem pequena da população católica do continente, mas, no entanto era uma minoria impactante. Principalmente porque, em muitos aspectos, rompiam com o conceito de Igreja ligado à idéia de hierarquia e propunham o entendimento da mesma como “povo de Deus”. Uma das principais expressões desse fundamento era a preferência por pequenas comunidades –

CEB's, onde se valorizava a religiosidade popular e eram estimuladas discussões e atuações que visavam à transformação da realidade.

As chamadas CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) podem ser consideradas como importantes espaços de influência da Teologia da Libertação. Essas comunidades surgiram em diversas partes do Brasil por motivações variadas, na maioria das vezes eram fundadas pelos próprios religiosos com vistas a suprir as necessidades espirituais de comunidades com precária assistência de padres, e assim (como no caso da Ação Católica) motivada em partes pela escassez do clero, possibilitava uma autonomia maior do leigo. Em outros casos as comunidades surgiram por iniciativa dos próprios moradores das comunidades.

Mas independente de como surgiram, o fato é que essas comunidades representaram entre a década de 1970 e 1980 um vigoroso espaço de lutas populares, de politização dos camponeses e decorrente disso uma significativa força política. Embora as CEB's fossem um grupo formalmente religioso, e uma de suas principais ações fosse a leitura e interpretação de escritos bíblicos, quando as idéias da Teologia da Libertação penetram nesses grupos a leitura da bíblia pende para a perspectiva libertadora que é trazida a tona por essa teologia. Enfim os escritos bíblicos passaram a, na prática, fundamentar as ações populares, mais uma vez observando-se o uso do método Ver-Julgar-Agir,

[...] sua importância está no fato de constituírem uma promissora trama de experimentação e de exercícios sistemáticos de formas de associação popular para discussão e busca de soluções dos problemas vitais que, no campo e nas periferias das grandes cidades, afligem as classes trabalhadoras. (CAMARGO, SOUZA e PIERUCCI, 1983)

Sem dúvida essa forte dimensão política incorporada à religião trouxe intensas consequências para os meios em que emergiu. Claramente tendo surgido e se fundamentado nas bases, a nova tendência teológica ofereceu decisivas contribuições para os movimentos de contestação religiosos ou não, principalmente no Brasil.

### **1.7 Teologia da Libertação e a Esquerda Brasileira**

É inegável a contribuição que a Teologia da Libertação e os bispos progressistas ofereceram aos movimentos de esquerda no Brasil. Se observarmos o panorama político

brasileiro veremos que alguns dos mais, até hoje, contundentes segmentos considerados de esquerda, como o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Movimento dos Sem Terra (MST), tiveram sua origem, entre as décadas de 1970 e 1980, viabilizada e influenciada pelos ideais e pela força política da Teologia da Libertação:

A Igreja Brasileira é um caso único na América Latina, na medida em que ela é a única Igreja do continente onde a Teologia da Libertação e seus adeptos pastorais conquistaram uma influência decisiva. A importância desse fato é evidente se lembrarmos que se trata da mais numerosa das igrejas católicas do mundo. Além disso, os novos movimentos populares brasileiros – a combativa Central Única dos Trabalhadores (CUT), o movimento dos camponeses sem terra, as associações de bairros pobres – bem como sua expressão política, o novo Partido dos Trabalhadores (PT), são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividades de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base. (LÖWY, 1991 p. 51)

Uma das maiores evidências da força desse novo modelo teológico na política brasileira foi a postura de religiosos e leigos frente à repressão e arbitrariedades do Governo Militar (1964-1985). É sabido que no dia 26 de maio de 1964, (menos de dois meses após o Golpe) um grupo de influentes bispos emitiu uma declaração apoiando os militares com especial simpatia pela luta que eles prometiam empenhar contra o comunismo: “as forças armadas intervieram a tempo de impedir a implantação de um regime bolchevista em nosso país” (Declaração de Bispos Brasileiros apud SKIDMORE, 1988, p.63/64). A alta hierarquia se posicionava em harmonia com aqueles que viam em João Goulart uma ameaça comunista.

No entanto é importante destacar aqui que a Igreja Católica estava longe de compor uma homogeneidade de concepções e de práticas. Pelo contrário, especialmente no início da década de 1960 observa-se uma série de conflitos internos, uma vez que vinham surgindo novas tendências que exigiam a quebra de paradigmas, e que muitos líderes apresentavam rejeição a tais mudanças. Por um lado estavam os religiosos progressistas que formavam a esquerda católica e no outro extremo os conservadores que compunham o que poderíamos chamar de “direita católica” (MAINWARING, 1989).

Em 1964 Dom Helder Câmara, grande expoente da Igreja progressista, desocupava a liderança da CNBB sendo substituído por D. Vicente Schener, bispo conservador. No período em que a Igreja, enquanto hierarquia, mostrava o seu apoio ao golpe

(especialmente entre 1964 a 1968), os setores conservadores da Igreja haviam assumido posições proeminentes<sup>20</sup>.

Não tardou muito, no entanto, para que as arbitrariedades da Ditadura Militar produzissem a inquietação da esquerda católica. Na região do Amazonas, por exemplo, a expansão do capitalismo no campo decorrente da política pós 1964, que desencadeou uma forte violência contra os camponeses, os bispos daquela região intensificaram o seu compromisso com as classes menos privilegiadas e emitiram o documento episcopal mais radical produzido pela Igreja Brasileira até então, no qual observavam que o desenvolvimento da região amazônica deveria “se voltar diretamente para o homem do nosso sertão” (Declaração de bispos da Região Amazônica apud MAINWARING, 1989, p.108) e previam a necessidade urgente de uma reforma política e agrária.

A frente da Igreja nordestina desde 1964 estava Dom Helder Câmara, um bispo que se tornou um dos grandes símbolos da luta em favor dos pobres. Desde o início as ações de Dom Helder entraram em choque com a Ditadura Militar, sendo ele um grande crítico da pobreza generalizada que se aprofundou pós 1964 e da própria concepção do regime “preservação de estruturas que todos sabemos que não deveriam e não podem ser preservadas” (CAMARA, apud MAINWARING, 1989). Destacavam-se também na Igreja do Nordeste militantes leigos que através especialmente da JOC e da ACO (Ação Católica Operária) teciam contundentes críticas aos militares.

Em São Paulo os segmentos da Ação Católica Especializada como o JOC e a JUC se mostraram bastante dinâmicos se entrosando com fortes manifestações populares como o movimento sindical das indústrias automobilísticas do ABC (Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano). No entanto a arquidiocese como um todo só passou a se posicionar em defesa dos direitos humanos quando em 1970 Dom Evaristo Arns assumiu o seu comando<sup>21</sup>.

A cidade de São Paulo, sendo a região mais populosa e industrializada do país foi o lugar onde a repressão e as perseguições políticas se deram com mais intensidade. Dom Arns se destacou pela sua denuncia e luta contra as torturas, motivado pelos casos de perseguições a padres e leigos, o seu trabalho em relação a isso ficou expresso no projeto que dirigiu “Brasil: Nunca Mais” no qual foram clandestinamente sistematizados, ainda em meio

---

<sup>20</sup> MAINWARING, 1989

<sup>21</sup> MAINWARING, 1989

ao Regime Militar, mais de 700 processos do Superior Tribunal Militar, que constituem hoje uma das maiores fontes e evidências da dimensão que a repressão atingiu no país.

De um modo geral na década de 1970 em diante a Igreja enquanto instituição, representada por uma série de bispos progressistas se transformou num espaço de oposição ao regime iniciado em 1964. Isso decorreu, principalmente, das violações a membros da própria Igreja como o dramático caso do envolvimento dos dominicanos com a ALN (Aliança Libertadora Nacional) comandada por Carlos Marighella; a prisão e tortura de religiosos como Frei Tito e Frei Betto<sup>22</sup>; e também do próprio contexto de surgimento da Teologia da Libertação e da esquerda católica;

Durante os anos 1970, depois da derrota da guerrilha, mas antes que o novo movimento sindical aparecesse, a Igreja apareceu como a principal adversária da ditadura: ela é denunciada pelos mandachugas das forças armadas como subversiva e de inspiração marxista – mas também retrógrada em razão da sua oposição à “modernização” e ao “progresso” (capitalista). (LÖWY, 1991 p.56)

O fato é que após 1968, com o AI5<sup>23</sup> e a intensificação da repressão, quando qualquer reunião de grupo poderia ser vista como subversiva e conspiratória, a Igreja se transformou num espaço de possibilidade de reflexão e discussão sobre os problemas em voga, levando em conta a sua legitimidade enquanto instituição internacional e sua forte influência moral na sociedade. Assim as perseguições ou até mesmo tentativas de assassinato a padres ou bispos (como houve, por exemplo, com Dom Pedro Casaldáliga) embora ocorressem eram mais acanhadas, o que os dava certo respaldo para criticar o regime. De modo que parte da Igreja Brasileira, com maior abrangência a partir da década de 1970, na pessoa de religiosos e leigos, se transformou num grande foco de oposição ao regime militar.

## 1.8 JOC e JUC

---

<sup>22</sup> O próprio Frei Beto escreveu um livro relatando a experiência “Batismo de Sangue” que em 2006 foi transformado em filme homônimo.

<sup>23</sup> Ato Institucional nº5 que fechou o Congresso por tempo indefinido, dando assim o poder absoluto ao executivo. Ver SKIDMORE, 1988, p.166.

Ao longo desse processo de transformação de algumas concepções da Igreja Brasileira e de ebulição da nova tendência teológica com vistas a um tipo de espiritualidade engajada nas lutas e transformações sociais, aparece como decisiva a participação dos segmentos juvenis da Ação Católica Especializada. Especialmente a JUC e a JOC tiveram papel primordial nessa conjuntura.

A partir da segunda metade da década de 1950 a JUC deu início a uma rápida radicalização que aos poucos levaria a um forte conflito com a hierarquia católica. No ano de 1960 a JUC da região Centro-Oeste, encabeçada por estudantes de Ciências Sociais, publicaram um documento que fazia uma contundente crítica ao capitalismo, referindo-se a ele como

uma estrutura monstruosa, sustentada por toda sorte de abusos, de exploração, de crimes contra a dignidade da pessoa humana [...] O capitalismo, realizado historicamente só pode merecer a tranqüila condenação da consciência cristã.<sup>24</sup>

A partir da intensa politização que foi adquirindo, a JUC passou a desenvolver um melódico diálogo com partidos e movimentos de esquerda do Brasil, e de uma forma particular com a UNE (União dos Estudantes), na qual em 1961 foi eleito como presidente Aldo Arantes<sup>25</sup>, membro da JUC. E a partir de então, segundo Mainwaring (1989), a JUC passou a obter uma hegemonia na UNE que se estendeu até depois do golpe.

Na mesma medida que o movimento se politizava ia crescendo a inquietação da hierarquia em relação à JUC. Em 1961 a Igreja emitiu um documento “proibindo a JUC de fazer pronunciamentos radicais e de assumir compromissos políticos ‘indesejáveis’” (MAINWARING. 1989, 85). As maiores críticas da Igreja se referiam à atribuição, por parte dos membros da JUC, do socialismo como solução para os problemas políticos e socioeconômicos. A partir, então, de uma seqüência de represálias de bispos conservadores contra a JUC, ela começou a se enfraquecer e a cogitar a criação de um movimento baseado em princípios cristãos, mas, livre de vínculos e de prestação de contas com a Igreja.

Em 1961 foi fundada então por ex-membros da JUC a AP (Ação Popular), que se vendo livre das amarras clericais rapidamente se tornou, segundo Mainwaring, um dos três maiores segmentos da esquerda brasileira ao lado do PCB (Partido Comunista Brasileiro) e do

---

<sup>24</sup> Algumas Diretrizes de um Ideal Histórico Cristão para o Povo Brasileiro apud MAINWARING. 1989, p84.

<sup>25</sup> MAINWARING. 1989, p.84.

PCdoB (Partido Comunista do Brasil). Embora a Ação Popular fosse uma organização relativamente pequena, de aproximadamente três mil membros, ela se tornou um movimento com grande influência entre os jovens; e conforme se desenvolveu, os bispos conservadores tentaram restringir a participação de membros da JUC no movimento laico<sup>26</sup>.

A AP se caracterizou por uma forte radicalização, tecendo críticas mais vigorosas ao governo, promovendo um diálogo maior com o marxismo, aderindo abertamente ao ideal revolucionário socialista, mas ainda assim criticando também o socialismo burocrático da URSS. Após o golpe, no entanto, o movimento foi obrigado a cair na clandestinidade, aos poucos foi se dissolvendo e se unindo ao PCdoB onde definitivamente abandonou suas características cristãs. A JUC e a AP, entretanto podem ser consideradas como antecipadoras da Igreja Popular que surgiu na década de 1970, pautada no que Mainwaring chama de “humanismo cristão radical”.

A JOC, por sua vez, diferentemente da JUC passou por uma radicalização mais gradual e durante todo o seu tempo de atuação nunca se desvinculou ou aderiu a um confronto direto com a Igreja. Mainwaring situa entre 1962 e 1964 o rompimento da JOC com o moralismo religioso, e o compromisso definitivo com as causas populares. O fato de a JOC ser um movimento ligado ao mundo operário possibilitou uma interação mais viva com os problemas reais dos trabalhadores, e o compromisso da luta de classes foi incorporado com mais força pelo movimento.

A JOC, tendo se mantido ligada a Igreja, conseguiu permanecer por mais tempo que a JUC ao longo do da Ditadura Militar. Sua opção pelo socialismo se deu a partir de 1968 no Concílio Nacional da JOC, no Recife, quando então os militares passaram reprimir diretamente o movimento. A prisão de três padres e um diácono, associados à JOC e posteriormente o assassinato de um sacerdote<sup>27</sup> assistente da JOC foram fatos que motivaram fortes conflitos entre Igreja e Estado no país, quando até mesmo bispos conservadores teceram críticas as ações dos militares.

No início da década de 1970 a repressão a JOC tornou inviável a continuidade do movimento que enfim encerrou uma fase de pujante envolvimento de parte da juventude católica com ações por transformações sociais, e inspirou, juntamente com a JUC e outros

---

<sup>26</sup> MAINWARING, 1989.

<sup>27</sup> Foi o primeiro caso de assassinato a um sacerdote pelos militares que se tem notícia, ver MAINWARING. 1989, p.153.

segmentos engajados da Ação Católica, a efervescência de uma nova teologia e de novas práticas pastorais.

## **CAPITULO II**

### **2 A PASTORAL DA JUVENTUDE NA ARQUIDIOCESE DE LONDRINA**

#### **2.1 Os movimentos espiritualistas**



Após o golpe de 1964 tendo parte da hierarquia católica, como vimos, apoiado abertamente a ação dos militares, a Igreja passou por um processo de considerável despolitização dos movimentos a ela vinculados. Nesse contexto, a Ação Católica, em particular, foi desarticulada e os movimentos que ainda persistiram foram obrigados a atuar clandestinamente. Assim podemos dizer que os trabalhos desenvolvidos com a juventude nos anos que se seguiram obedeciam a certa “sintonia ideológica” com a Ditadura Militar.

A partir daí difundiram-se, por todas as dioceses do Brasil, movimentos espiritualistas baseados nos chamados “cursilhos de cristandade”. Segundo Mario Betiato,

Esses movimentos apareceram como que de encomenda. O regime militar autoritário que se impôs foi o que mais se satisfez por não ver mais na Igreja uma juventude organizada e unida na luta pela vida e pela justiça social e sim movimentos para jovens voltados para si mesmos, sem um compromisso transformador, do jeitinho que o sistema queria. (BETIATO. 1985, p.73)

Os movimentos surgidos nesse período eram caracterizados por um forte apelo emocional e individualista, bastante diferentes dos segmentos juvenis ligados a AC que faziam uso do Ver-Julgar-Agir e optavam por uma fé vivida no dia-a-dia. Os movimentos de encontro eram, assim, marcados por um envolvimento sem reflexão político-social, uma fé extremamente sentimentalista onde a conversão pessoal era vista como a solução para todos os problemas. Nos encontros, que se disseminaram com uma relativa rapidez, era visado um grande número de pessoas que passavam por uma experiência de fé que os levava a, como Castro metaforicamente define, um mundo “cor de rosa”, sem vínculos ou comprometimentos com a realidade concreta, onde “os problemas cotidianos eram esquecidos ou disfarçados em nome de Cristo” (CASTRO. 2002, p.76).

Esses movimentos se manifestaram com muita força entre o final da década de 1960 até início da década de 1980 quando paralelo a eles emergiu uma nova proposta de trabalho da Igreja com os jovens.

## **2.2 O surgimento da Pastoral da Juventude do Brasil**

A partir da análise documental referente à PJB (Pastoral da Juventude do Brasil) foi possível identificar que no início da década de 1970, logo após a extinção da Ação Católica, começou a ser fomentada uma reorganização institucional da juventude no interior

da Igreja, o que Jorge Boran (1983) chama de Pastoral de Juventude “Orgânica”, ou seja, com vários níveis de coordenação, e vinculada à Igreja em conjunto com outras pastorais. Ao que tudo indica a formação da Pastoral da Juventude com as características que são analisadas nesse trabalho remontam a uma assembléia de jovens da Arquidiocese de São Paulo, ocorrida em 1974, onde foi elaborado o documento “Princípios e Diretrizes para a Pastoral de Juventude”<sup>28</sup>, que posteriormente foi aprovado por uma assembléia de bispos. Esse documento evidencia um ponto de ruptura com os movimentos espiritualistas que vigoravam então nesse período.

Motivados pela nova tendência teológica que ganhava visibilidade no Brasil – a Teologia da Libertação – e pelas transformações da própria Igreja a partir das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, essa pastoral passou a incorporar o perfil dos movimentos da Ação Católica<sup>29</sup> o que então possibilitou uma fé aliada ao engajamento. Boran destaca alguns posicionamentos importantes desse documento de 1974:

- Formação integral do jovem na fé
  - Consciência crítica
  - Compromisso Social
  - Inserção dos movimentos autônomos na Pastoral Orgânica
  - Dinamização dos grupos de base
  - Organização de coordenações diocesanas
  - Teologia da Libertação
  - Formação da ação através do método Ver-Julgar-Agir
- (BORAN. 1983, 25)

Esses foram os pontos fundamentais na delimitação da Pastoral da Juventude e vale lembrar que as opções como, consciência crítica, compromisso social e Teologia da Libertação, que davam margem a um tipo de engajamento, foram aceitas pela Igreja, justamente por conta desse “novo momento” que surgia, quando na figura de padres e bispos ela começa a abertamente criticar e se opor à Ditadura Militar. Assim percebe-se, nitidamente, que a Pastoral da Juventude apareceu como uma retomada do catolicismo progressista, com uma nova roupagem, e com atuações mais ousadas na medida em que a repressão dos militares foi se tornando mais tênue.

A partir de uma série de encontros nacionais e regionais que foram ocorrendo pelo Brasil, a PJ foi fixando bases e princípios de uma pastoral com vários níveis de organização, e

---

<sup>28</sup> CASTRO, 2002.

<sup>29</sup> Fala-se aqui da JAC, JEC, JIC, JOC, JUC.

com tendência a politização. Em 1978 numa outra assembléia, também em São Paulo, foi estabelecida a prioridade de se trabalhar com grupos de base<sup>30</sup>, em contraste com os movimentos espiritualistas que visavam grandes números, aqui se observa a tentativa de se estruturar grupos pequenos que proporcionassem maior coesão e por conseqüência melhores resultados nas reflexões e ações desenvolvidas.

Em 1979 quando ocorreu a Conferencia Episcopal de Puebla os bispos latino-americanos fizeram uma importante opção pelos jovens, que veio a legitimar os rumos que a PJ vinha tomando em fins da década de 1970; nesse momento os bispos destacaram a necessidade de uma pastoral que levasse em conta a realidade social dos jovens e ressaltasse “a importância de uma metodologia transformadora” (BORAN. 1983, p.26).

No Estado do Paraná, que pela divisão nacional da PJ ficou denominado como Regional Sul II, surgiu a preocupação de estruturar uma pastoral orgânica, segundo Betiato (1985), por iniciativa do Pe. Eduardo Bogo que, juntamente com uma equipe de jovens da diocese de Guarapuava-PR, realizaram visitas e contatos com as diversas dioceses que compunham o Regional Sul II afim de articular uma Pastoral da Juventude no Estado. Assim entre 1980 e 1984 foram realizados cinco encontros que procuraram estudar o que acontecia no Paraná em termos de trabalhos com a Juventude e motivar a articulação desses grupos com as propostas pastorais que estavam sendo discutidas nacionalmente<sup>31</sup>.

Nesse contexto se inseriu o surgimento da Pastoral da Juventude em Londrina que é analisado a seguir com base nas entrevistas realizadas com os ex-militantes da PJ na arquidiocese.

### **2.3 Categorias de análise**

---

<sup>30</sup> BORAN. 1983, p.26

<sup>31</sup> BETIATO, 1985.

Antes de iniciar a análise das entrevistas realizadas<sup>32</sup>, se tornam necessárias algumas considerações sobre a forma como elas foram categorizadas. Como na introdução deste trabalho já foram delineadas as perspectivas metodológicas adotadas, nesse momento apenas desejo explicitar a forma como as fontes foram fragmentadas, classificadas e interpretadas nas páginas seguintes.

A partir da opção de realizar uma análise qualitativa das fontes orais, foi definido o número de três entrevistas para conduzir a pesquisa, tendo sido recolhido, portanto, o depoimento de três ex-militantes leigos que atuaram partindo de momentos e locais diferentes da PJ na Arquidiocese de Londrina. No decorrer de um primeiro contato com um desses ex-militantes, foram apontados os demais sujeitos dessa pesquisa, foram eles: Luis Fernando<sup>33</sup>, que fez parte de uma das primeiras coordenações da pastoral da arquidiocese nos primeiros anos da década de 1980, e esteve envolvido desde as primeiras articulações; Gilberto<sup>34</sup>, membro do que poderia ser chamada de uma “segunda geração”<sup>35</sup> da PJ em Londrina; e Ileizi<sup>36</sup> que em termos é uma representante da “terceira geração”. O tempo que cobre o período de envolvimento desses três ex-militantes fica em torno do ano de 1976 até 1989 quando, então, se encerrou o vínculo do último deles com a PJ.

Foram elaboradas três categorias de análise para sistematizar essa interpretação. Em primeiro lugar é discutido o surgimento da Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Londrina e alguns aspectos da sua estruturação. O segundo eixo se debruça sobre a formação política desses militantes e os tipos de engajamento em lutas sociais que decorreram de tal formação. E em terceiro lugar se realiza um estudo de algumas relações e possíveis atritos

---

<sup>32</sup> As referidas entrevistas estão disponíveis no CDPH (Centro de Documentação e Pesquisa Histórica) da UEL e foram cedidas ao acervo organizado pelo LERR (Laboratório de Estudo de Religiões e Religiosidades) e ao projeto Religião e Política em Londrina, coordenado pelo Prof. Dr. Fábio Lanza.

<sup>33</sup> Luis Fernando Pinto Dias é atualmente pró-reitor de recursos humanos da UEL e professor no Departamento de Administração da mesma universidade. Esteve envolvido com a PJ desde o seu surgimento em 1979 até 1985, quando então foi atuar na área de direitos humanos.

<sup>34</sup> Gilberto Hildebrando é formado em História pela UEL e atualmente trabalha na diretoria de planejamento da Pró-reitoria de Extensão da universidade. Iniciou o seu envolvimento com a PJ no município de Cambé-PR onde residia durante a juventude, e seu período de atuação na pastoral se entendeu entre os anos 1981 e 1989.

<sup>35</sup> Essa divisão por gerações e a identificação de cada geração foi feita em consenso pelos próprios entrevistados.

<sup>36</sup> Ileizi Luciana Fiorelli Silva é doutora em Ciências Sociais pela USP e atualmente professora do Departamento de Ciências Sociais da UEL. Iniciou sua atuação na PJ no município de Primeiro de Maio-PR em 1981, e, posteriormente, quando se mudou para Londrina, continuou seu envolvimento até 1987, saindo, então, da PJ para atuar na PO (Pastoral Operária).

que ocorreram entre a PJ de Londrina, movimentos espiritualistas da Igreja e a própria hierarquia da arquidiocese.

## **2.4 O surgimento da PJ em Londrina**

É consenso entre os entrevistados que o momento que precedeu o surgimento da PJ na Arquidiocese de Londrina, obedecendo ao contexto nacional, estava marcado por uma forte presença dos grupos espiritualistas mencionados anteriormente. Gilberto na sua fala chama a atenção para o caráter festivo de um desses grupos do qual ele fazia parte na cidade de Cambé-PR,

Nessa época, começo dos anos... 80, 1981, ainda era praxe na cidade de Cambé o grupão, como eu vim conhecer depois este nome, né? É, o grupão de jovens, né? Inspirado no cursilho, movimento cursilhista, e então havia um grande grupo de jovens na paróquia, na matriz que era onde eu participava, a Paróquia Santo Antonio, e era quase comum os convites para os jovens participarem deste grupo que se chamava MOJOCA, Movimento de Jovens Católicos. O MOJOCA era muito conhecido na cidade, organizava muitas festas, e mais festas, e depois organizava festas também, então era um grupo muito festivo, muito dinâmico no que diz respeito a esse lado social. (GILBERTO, entrevista, 2011)

É possível perceber pelas entrevistas realizadas que grupos como o MOJOCA estavam espalhados por muitos cantos da arquidiocese, mas que esses grupos não possuíam uma articulação comum. Eram grupos com uma perceptível interação com a comunidade, em termos de participação nas ações das paróquias, em atividades religiosas em geral e na organização das festas destacadas por Gilberto; mas, que se configuravam como dispersos em relação aos outros grupos com o mesmo formato. Outros dois importantes elementos que caracterizavam tais grupos eram que primeiro, se valorizava muito a questão da quantidade de participantes, sendo assim um movimento que visava massas; e segundo, que não era comum o “protagonismo” dos jovens nesse momento, estando quase sempre um adulto ou um casal a frente dos grupos.

Nesses encontros davam-se muita ênfase, como observa Ileizi que iniciou sua participação na cidade de Primeiro de Maio-PR, a temas

[...] mais focados na espiritualidade, e inclusive na vocação né? Havia também, como há na maioria das igrejas, e na católica, uma sede de seduzir, convencer, né? Algumas mulheres, alguns homens a se dedicar só a Igreja

como padres ou como freiras, né? Então era mais essa tônica. (ILEIZI, entrevista, 2011)

Havia um segmento de formação para os jovens, na arquidiocese, que se chamava TLC (Treinamento de Lideranças Cristãs), e era lá que se difundiam os princípios e o modelo de fé a ser vivido pelos participantes dos “grupões”. Fala-se aqui de uma perspectiva bastante tradicional sobre a idéia do “ser cristão”, ainda sem fortes influências das inovações que começavam a “borbulhar” no interior da Igreja. Gilberto lembra que

O TLC então era uma fase de treinamento de lideranças mesmo, mas inspirado a essa, vamos chamar ideologia cursilista que era pouco crítica, pouco vinculada aos problemas sociais e muito mais espirituais [...] e visando uma atuação intra-igreja, pouco envolvimento extra-igreja. Não que não houvesse uma preocupação com relação aos pobres e tudo mais, mas era um olhar, assim, muito da caridade. Pouco... pouco afeto a vontade de mudar uma sociedade. (GILBERTO, entrevista, 2011)

A partir do final da década de 1970, no entanto, iniciavam-se algumas reuniões em Curitiba para tentar articular uma Pastoral de Juventude, como já estava suscitando em outros estados, no Paraná. E foi a partir dessas reuniões, nas quais foram participar alguns seminaristas e jovens leigos de Londrina, que surgiram as primeiras iniciativas de articular uma Pastoral de Juventude na arquidiocese. Luis Fernando destaca o nome de “João Magro”, e os seminaristas Selmo e Lauri que voltando dessas reuniões iniciaram as propostas de começar a PJ em Londrina,

O João foi participar em Curitiba, o João voltou e falou: “ó tão discutindo aí agora – naquela época – o pessoal ta discutindo um negócio, não sei se vai dar certo”, uma conversa que nós tivemos assim juntos, né? [...] “O ideal agora é a gente pensar em grupos que sejam grupos de base”. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Foi então através da participação desses jovens em encontros regionais em Curitiba, por volta do ano de 1979, que apareceram as primeiras investidas da PJ em Londrina e região. De modo que foi então criada uma equipe central para promover a implantação de uma Pastoral de Juventude na arquidiocese. Um elemento curioso e favorável nesse processo foi o fato de muitos grupos de jovens já existirem, com características diferentes de grupos da PJ, é claro, mas vários grupos já estavam em funcionamento na região. Sendo que, assim, em termos gerais, o que esses primeiros pejoteiros fizeram foi reunir tais grupos em encontros

arquidiocesanos, dar, aos respectivos jovens, cursos de formação com materiais que vinham dos setores mais amplos da PJ – regional e nacional – e articulá-los uns aos outros numa organização local de vários níveis.

Logo no início da década de 1980 a PJ já pode ser, então, mapeada na arquidiocese. Segundo Gilberto, existia uma coordenação geral composta por seis cargos; uma divisão específica para a cidade de Londrina, setores Norte, Sul, Leste e Oeste; e uma divisão regional visando englobar toda a arquidiocese, estabelecendo-se assim as seguintes cidades como núcleos regionais: Rolândia, Porecatu, Bela Vista do Paraíso e Tamarana; e dentro então desses diversos setores haviam, também, as coordenações regionais.

Luis Fernando se recorda de um instrumento que favoreceu a articulação dos grupos:

- [...] Aí vindo, eu e o João conversando, no caminho o João falou:
- Pra gente unificar, a gente tem que começar a formar uma linguagem só!
  - Ta bom João, mas como assim?
  - Se a gente não tiver um instrumento de comunicação entre a gente, a gente não faz nada!
  - É João?
  - Então nós vamos criar um boletim! (LUIZ FERNANDO, entrevista, 2011)

Ressaltando a importância que esse boletim e posteriormente o “Jornal da PJ” tiveram na construção de uma “linguagem comum”, Luis Fernando recorre ao ano de 1981 para definir uma data de oficialização da pastoral em Londrina, quando então alguns grupos já haviam se tornado grupos da PJ e aconteciam freqüentes reuniões com representantes de algumas regiões da arquidiocese. No entanto a grande difusão da Pastoral da Juventude se deu, segundo Luis Fernando, somente um ano depois:

Aqui foi o grande boom da Pastoral da Juventude, foi em 82. Nós mudamos o jeito de fazer a ação da Pastoral da Juventude. Porque até então, a pastoral se reunia, uma vez por semana [...] vinham os representantes, aí nas primeiras reuniões que nós tivemos: – Nós vamos mudar isso, que não ta dando. Nós precisamos fazer uma votação. (...) Nós invertemos a coisa, o setor mandava representante, mas não, agora nós vamos no setor. Esse foi o foi o grande boom da história que nós fizemos na época. (LUIZ FERNANDO, entrevista, 2011)

Ou seja, a mudança de estratégia foi que aquela equipe central que num primeiro momento convocava os jovens dos demais setores para reuniões em Londrina, agora deveria

se dividir e ir até os grupos de jovens da arquidiocese, trabalhando com a formação e levando, mesmo, a idéia de um novo tipo de trabalho. E foi assim que Ileizi, que na época morava em Primeiro de Maio-PR, município nos “confins” da arquidiocese, já na divisa com o Estado de São Paulo, teve contato com a PJ. Ela lembra que

O primeiro curso da PJ que eu participei foi em Bela Vista do Paraíso, ministrado pelo Nedson Michellete que era um tema era... assistencialismo... ações assistencialistas e ações transformadoras, então, que era a tônica de uma parte da Pastoral da Juventude, na época, que era demarcar que não era só fazer esse tipo de filantropia, que nós tínhamos que nos inserir de forma mais atuante no sentido de transformar a sociedade, né? Então eu lembro muito bem porque esse curso era muito diferente dos que eu vinha fazendo enquanto adolescente, né? Que eram mais focados na espiritualidade [...] (ILEIZI, entrevista, 2011)

Essa diferença, relatada por Ileizi, quanto a nova perspectiva em relação ao diálogo com a sociedade e a forma de se entender as ações do cristão fora da Igreja também surpreendeu Gilberto que morando no município de Cambé-PR foi participar de um encontro diocesano na cidade de Londrina em 1983. Ele faz referencia a esse momento como uma experiência inovadora:

Depois do TLC eu já participei de um encontro da PJ, um encontro diocesano, né? Já foi uma coisa bacana porque daí eram pessoas já que pensavam a sociedade, pessoas muito diferentes daquelas que eu conhecia no grupo, veio só verticalizar [...] foi brilhante conhecer musicas diferentes daquelas que a gente cantava, cantar musicas inspiradas na realidade latino-americana, perceber que a gente ta, estava integrado numa realidade de uma Igreja nova que tava nascendo na América Latina. (GILBERTO, entrevista, 2011)

É possível perceber, portanto, que desde o início da década de 1980 os jovens da PJ vinham trazendo para Londrina e talvez de forma pioneira, os ideais de uma Igreja que estava sendo germinada na América Latina, desencadeada pelo Vaticano II e mais desenvolvida pelas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla. Digo “talvez de forma pioneira”, pois, como veremos um pouco mais adiante, a Arquidiocese de Londrina poderia ser caracterizada como conservadora em alguns aspectos, fato que dificultava a projeção de uma teologia progressista na região; e mesmo outros tipos de pastorais sociais como a



Pastoral Operária e a Pastoral da Terra, surgiram em Londrina, posteriormente e até viabilizadas pela PJ.

## **2.5 A formação política dos militantes da PJ na Arquidiocese de Londrina**

Existem elementos muito comuns na fala dos entrevistados como, por exemplo, a importância que era atribuída à base, aos chamados grupos de base. Todos ressaltam que não se poderia assumir coordenações mais amplas na PJ se o militante abandonasse o seu grupo de origem. Esses pequenos grupos eram entendidos, portanto, como o espaço por excelência de desenvolvimento da Pastoral da Juventude. A ideia de formar grupos pequenos com uma média de 15 a 20 pessoas era justificada pela noção de que grupos grandes, como eram normalmente os grupos dos “encontrões”, possuíam uma maior dificuldade de coesão e menores possibilidades de se chegar à ação concreta. Assim a orientação era de que uma série de grupos pequenos deveriam se interligar formando, então, uma rede de grupos de jovens.

Dessa forma alguns membros iam participar de encontros fora da arquidiocese e traziam gradualmente a PJ até os grupos de base; foi assim que se difundiu, por exemplo, o método Ver-Julgar-Agir que teve significativa influência na politização dos pejeiteiros de Londrina. Gilberto fala sobre a dinâmica de propagação do método:

Todos os nossos encontros eram baseados no método ver, julgar e agir. Os nossos é... os diocesanos, aqueles que a gente organizava, né? Então todos eles eram baseados no método ver, julgar e agir e esse método então a gente procurava aplicar nos encontros diocesanos, nos encontros setoriais formando lideranças pra que pudessem aplicar esse método nos grupos também. (GILBERTO, entrevista, 2011)

Ressaltando a importância que o Ver-Julgar-Agir tinha para o modelo de vivência cristã que se pretendia instalar na arquidiocese, os membros da coordenação geral da PJ foram gradualmente se apossando do maior segmento de formação de lideranças cristãs de Londrina, o TLC, que até o momento, como mencionado, era formado por palestras de caráter totalmente espiritualista, ligando a ideia de conversão pessoal como solução para os problemas coletivos e com forte apelo emocional. Luis Fernando conta como foi o TLC aos poucos sendo “transformado” pela PJ:

Quando eu assumi a coordenação da Pastoral da Juventude eu falei “nós temos que mudar o TLC, [...] nós vamos botar gente nossa dentro do TLC e o TLC tem que estar a serviço do jovem não a serviço dessa gente aí. Tem que ser um braço da Pastoral da Juventude” Nós tomamos o TLC! [...] Isso fez a gente transformar o TLC em formação de lideranças, mas lideranças com uma visão ver, julgar e agir, nós levamos essa metodologia pra dentro do TLC. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Com essa fala pode-se perceber além da importância que era atribuída ao método, um aparente choque de idéias entre os novos grupos da PJ e os já presentes grupos espiritualistas. Essa questão será abordada com mais detalhes e profundidade a seguir.

Depois da tomada do TLC e a implantação do Ver-Julgar-Agir, esse método teve um alcance bastante considerável entre os grupos de jovens. Os entrevistados mencionam que trouxeram, inclusive, em 1984, o Pe. Jorge Boran<sup>37</sup> para ministrar um curso sobre o método em questão e para discutir os projetos e rumos da PJ na arquidiocese. Ileizi fala sobre a forma como o método era trabalhado na época, após a etapa do “ver”,

O momento do julgar é o momento em que você – e a gente fazia direitinho era muito interessante – é o momento em que você lê a bíblia, as encíclicas papais, as doutrinas sociais e no nosso caso a gente lia o próprio Boran e o Leonardo Boff, o Frei Beto, o Clodovis Boff [...] aí o agir era, bom, então diante disso a tal comunidade, o que que nós devemos fazer? Nós devemos procurar quem? O que atrairia os jovens? O que atrairá os operários pra se organizar porque isso também vai criando lideranças que circulam, né? (ILEIZI, entrevista, 2011)

Essa referencia que Ileizi faz aos autores trabalhados para o momento do “julgar”, principalmente Leonardo Boff, Clodovis Boff e Frei Beto evidencia, antes de tudo, a presença da Teologia da Libertação pautando a forma como esses jovens entendiam os seus compromissos enquanto cristãos, sendo que tais autores foram, provavelmente, os maiores expoentes dessa teologia no Brasil. Fala-se, dessa forma, de uma fé vivida no cotidiano, uma fé que buscava nos textos bíblicos respostas para os problemas que afligiam a vida das pessoas, não apenas numa perspectiva espiritual, mas também e principalmente social, econômica e política;

---

<sup>37</sup> Pe. Jorge Boran foi assessor nacional da PJ por vários anos e escritor de livros e cadernos de estudos sobre a Pastoral da Juventude e o método Ver-Julgar-Agir.

A gente entendia que a Teologia da Libertação era o que nos inspirava a procurar a bíblia a... a procurar na bíblia respostas para o nosso sofrimento aqui. Não um sofrimento de dois mil anos atrás, a gente não ta falando de um sofrimento histórico a gente não tava tentando entender um Jesus preso na sociedade do Oriente Médio de dois mil anos atrás, a gente queria entender Jesus Cristo vivendo conosco naquele momento em que estávamos ali e qual era a causa do sofrimento do povo. Era a falta de emprego? Era a carestia? Era a falta de vagas nas universidades? Enfim, era a opressão que a gente sofria? Era uma imprensa que não divulgava? Eram as mortes? A violência? E tudo mais. Então era contra tudo isso que a gente se revoltava, e a gente se revoltava porque e a gente entendia que se Jesus estivesse, e a gente acreditava que ele estava, conosco naquele momento, ele estaria tão revoltado, tão indignado quanto a gente. (GILBERTO, entrevista, 2011)

Esses pontos mostram que embora houvesse de fato uma profunda preocupação em transformar a sociedade, era aparentemente claro para esses jovens que tal propósito se fundamentava numa dimensão religiosa. A idéia de trazer Jesus para a realidade local e imaginá-lo numa perspectiva de indignação em relação aos problemas do entorno vão totalmente de encontro ao modelo cristocêntrico, definido por Jean-Marie Donégani e mencionado na introdução desse trabalho, que percebe nesse tipo de identidade cristã uma humanização de Cristo e a partir daí uma propensão ao engajamento.

Tal posicionamento em relação aos problemas sociais oferecia aos jovens da PJ uma auto-compreensão, muito intensa pelo que se percebe, de agentes da “grande transformação” que estaria por vir e que implantaria o “Reino de Deus” na Terra:

Era encantador, né? Pra quem se apaixonava pela causa e tal, e aí imagina só o poder ideológico, as pessoas achavam que tavam construindo o reino de Deus aqui na Terra, né? Que era essa a proposta, né? Não, não é reino de Deus depois, é o reino de Deus agora, né? (ILEIZI, entrevista, 2011)

E enfim todo esse conjunto de idéias de uma “nova Igreja” que chegou aos jovens da Arquidiocese de Londrina através da PJ, pelas vias de cursos de formação, de uma metodologia que procurava deixar claro o papel do jovem perante a sua comunidade e a conjuntura social; tudo isso configurou nos primeiros anos da década de 1980 uma juventude cristã bastante comprometida com os problemas locais e com atuações que poderiam ser consideradas radicais em alguns pontos, principalmente pensando que elas partiam do interior de uma organização religiosa consideravelmente conservadora. Luis Fernando e Ileizi apontam, assim, para a PJ como um ambiente fortemente politizador,

Nós começamos a influenciar os grupos a discutir a sua realidade. Nós começamos a inculcar nos jovens aquela idéia de nós temos que fazer, nós temos que nos preocupar com a nossa comunidade. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

[...] dentro da pastoral havia um encaminhamento de libertação mesmo, de emancipação, não chegava a ter uma radicalidade na sexualidade, na questão do gênero, mas a dimensão política era muito poderosa. (ILEIZI, entrevista, 2011)

O capítulo seguinte procura identificar como ocorreu a aplicação de todas essas compreensões dos membros da PJ de Londrina, acerca do papel do cristão na sociedade, e como a “poderosa dimensão política” mencionada por Ileizi foi capaz de motivar ações concretas protagonizadas pelos pejoteiros.

## **CAPITULO III**

### **3 O ENGAJAMENTO POLÍTICO DOS MILITANTES DA PASTORAL DA JUVENTUDE DE LONDRINA 1979-1989**

#### **3.1 Primeiras investidas de uma fé pautada no engajamento**

Extremamente importante na análise desse objeto de estudo é o fato de que os militantes da PJ de Londrina conseguiram com certa frequência alcançar a terceira etapa do método: o “Agir”. Muitas foram as experiências relatadas em que as paredes das igrejas foram superadas e que as propostas surgidas no interior dos grupos de jovens se transformaram em ações que visavam a transformação da sociedade.

Logo no início da década de 1980 começou, segundo Luis Fernando, a surgir a necessidade de se delinear o verdadeiro sentido de todas as reuniões e articulações que estavam acontecendo em decorrência da implantação da PJ em Londrina. A partir daí foram sendo estipuladas, então, reflexões e propostas de ação de acordo com os problemas específicos de cada região da arquidiocese. O ano de 1982 foi bastante marcante para essas questões. O Setor Norte, por exemplo, região dos chamados “Cinco Conjuntos”, encabeçou uma ampla discussão sobre os problemas educacionais da região, Luis Fernando relata tal acontecimento:

Aí começou a surgir, ali na Zona Norte falou “não, nós temos com uns problemas aqui” porque estavam surgindo os conjuntos, surgindo os conjuntos, né? [...] e aí, “nós estamos com uns problemas aqui que as escolas não estão estruturadas”, [...] “o nosso problema é educação”. Pastoral da Juventude do Setor Norte, né? Correr com a educação. E começou, o pessoal começou a fazer discussão lá, sobre educação. Começou a discutir, começou a pressionar, e foi pra Prefeitura pra reclamar porque, tal, procurar reunião com secretário, [...] porque tá a situação difícil. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Os jovens do Setor Norte deparando-se com o problema da educação na área de atuação que lhes cabia segundo a divisão da regional, decidiram então sair a campo e realizar um vigoroso levantamento da intensidade e dos pontos mais alarmantes do problema. Tal questão recebeu um forte amparo ideológico da Campanha da Fraternidade daquele ano que possuía, também, um tema referente à educação. Depois de realizado o diagnóstico da precariedade de um total de dez escolas localizadas em oito conjuntos habitacionais e dois bairros, foram mapeados os principais problemas enfrentados naquela região:

[...] centenas de jovens sem escola, falta de professores, falta de segurança nas escolas, difícil acesso a elas no horário noturno, falta de áreas de lazer, colégios do centro que barram matrículas para alunos dos conjuntos, etc... (FOLHA DE LONDRINA, 1982)

Percebidos os maiores desafios às condições básicas de uma educação de qualidade na região, os jovens pejeiteiros do Setor Norte foram atrás das autoridades para que tomassem as necessárias providências. Falando, primeiramente, com o secretário de educação e cultura do município Daniel Hatti<sup>38</sup> em conversa transmitida por um programa de rádio da cidade; as reivindicações chegaram até o governador do Paraná, Hosken de Novaes, e do secretário de educação do Estado que na época comprometeram-se em atacar imediatamente o problema da precariedade do ensino na Zona Norte.<sup>39</sup>

A proposta que surgiu, então, nesse momento, é que fossem estipuladas ações de prioridade para cada setor da arquidiocese. Assim sendo, determinadas lutas se transformaram em bandeiras de alguns setores. Como foi o caso da educação na Zona Norte, outros setores motivaram discussões referentes às principais dificuldades enfrentadas,

O Setor Leste, falou “ó, a nossa região aqui é o seguinte, tem varias favelas aqui, ta com uma situação muito difícil”, pô, então, discutir a questão das favelas e da urbanização. E assim começou a surgir alguns núcleos de discussão só que alguns se sobrepujaram, porque alguns tinham algumas situações... “na nossa região tem dificuldade, nós vamos começar a discutir que nós temos que atuar nas associações de moradores” [...] Nós tentamos montar uma chapa do grupo de jovens para concorrer na associação de

---

<sup>38</sup> Primeira gestão do prefeito Antonio Casemiro Belinati (1977-1982).

<sup>39</sup> FOLHA de Londrina. Pastoral reúne 500 jovens para discutir fé e política, Londrina, 17 de agosto de 1982.

moradores [...] nós lutamos três vezes seguidas pra conseguir ganhar uma quarta. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

É relevante o fato de que um grupo de jovens, especialmente com essa bandeira levantada – a de um grupo de jovens da Igreja Católica – tenha conseguido liderar uma associação de moradores, ainda que tenham ganhado a eleição apenas na quarta tentativa; ou terem feito sua voz ser ouvida pelo governador do Estado por conta de um problema latente, partilhado por toda a população de uma região da cidade. Isso evidencia dois pontos interessantes, o primeiro é o caso de um grupo social como a juventude, que por anos a Ditadura Militar tentava, através de muitos meios (censura, educação alienante), manter indiferente as lutas sociais, agora mais do que se engajar, se mostra na liderança de tais movimentos. E em segundo lugar o fato de serem, neste caso, jovens católicos se envolvendo em lutas e discussões que vão além dos interesses diretos da Igreja enquanto instituição.

Em alguns pontos da arquidiocese, no entanto, esse tipo de engajamento gerou confrontos mais agudos,

Nós começamos a fazer isso regionalizadamente, ah, e aí... eu vou dar um exemplo, lá no setor Bela Vista, “aqui nós temos um problema com os grandes latifúndios aqui”, né? Ah e tal, começamos a ter discussão e aí essa discussão começou a surgir [...] aí, algumas fazendas começaram a falar “olha, aqui nós não queremos mais que tenha reunião de jovens aqui na capela não” começou a ter isso. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Se grandes fazendeiros de Bela Vista do Paraíso-PR começaram a olhar com receio para alguns grupos de jovens que estavam ali levantando discussões a respeito da inviabilidade social de um latifúndio ou possivelmente sobre a necessidade da reforma agrária, a ponto de quererem proibir que esses jovens continuassem se reunindo, é uma amostra de como os pejoteiros começaram a aparecer como uma possível ameaça às suas realidades cotidianas.

Ainda em 1982, no mês de agosto, fruto de todas as discussões e lutas que a PJ estava suscitando, surgiu a idéia de fazer um grande encontro em Londrina sobre fé e política. Nesse encontro que reuniu por volta de quinhentos jovens de toda a arquidiocese<sup>40</sup>, cada setor apresentou os trabalhos que vinha desenvolvendo, suas lutas, suas ações concretas. Houveram algumas referencias a política partidária no sentido de indicar candidatos á eleição daquele ano, candidatos que estavam de alguma forma envolvidos com a pastoral, e de modo especial

---

<sup>40</sup> FOLHA de Londrina. Pastoral reúne 500 jovens para discutir fé e política, Londrina, 17 de agosto de 1982.

a candidata Lucia Becker, que tinha vinculações com a PO (Pastoral Operária). De modo geral esse encontro foi um momento de partilha de experiências e de reafirmação das propostas da PJ para o Brasil, para Londrina e para cada comunidade da arquidiocese. Luis Fernando fala sobre a forma como entendia a relação entre fé e política naquele momento:

[...] nós começamos a discutir política de uma forma de ver e entender quais eram as necessidades, de uma forma simples, quais eram as necessidades, qual eram as prioridades de cada região e aquilo unificava os grupos. Se ia falar de uma questão de educação nos grupos do Setor Norte aquilo unificava os grupos de jovens, porque todos eles tinham gente nos grupos de jovens que sentiam o problema. Você tava falando de uma ação que ele sentia na pele. Você ia falar de uma outra situação, o cara sentia, poxa. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Percebe-se que esse encontro, assim como o ano de 1982 em si, foram bastante significativos para a Pastoral da Juventude de Londrina que nesse momento legitimou sua presença tanto na Igreja quanto na cidade. As articulações e mobilizações desse ano tiveram visíveis reflexos sobre as ações da pastoral posteriormente.

### **3.2 Relações com a Hierarquia e com a Renovação Carismática Católica**

O teor contestatório desde encontro de 1982<sup>41</sup> provocou algumas reações restritivas da hierarquia em relação aos membros da PJ, fosse pelo encaminhamento das discussões, fosse pela tendência á política partidária, o fato é que os pejoteiros foram convocados a se explicar sobre algumas ações ocorridas no encontro. Recebeu particular preocupação, por parte do vigário geral Pe. Vitor Gropelle, uma musica que foi cantada durante o evento,

Deu o maior quiproquó uma musiquinha que nós colocamos no folheto nosso de canto, no dia lá da coisa. Nós colocamos uma musiquinha com o ritmo do Fuscão Preto que falava: “Figueiredo, você é falso de mais e as coisas que tu faz brasileiro nenhum vê” [...] pegamos uma musiquinha com o som do Fuscão Preto e detonamos o Governo Federal. [...] Depois levamos

---

<sup>41</sup> Realizado em 1982 no ginásio de esportes da EPESMEL (Escola Profissional e Social do Menos de Londrina) e que contou com a presença de jovens de várias regiões da arquidiocese. Ver Folha de Londrina, Londrina, 17 ago.1982.



as conseqüências, as porradas internas [...] teve restrições pesadas, tivemos restrições, fomos chamados na presença do bispo, pra nos explicar, o que que nós estávamos fazendo. “Não, nós não estamos fazendo nada, nós estamos só lendo o evangelho, [...] só que nós estamos lendo o evangelho e depois nós estamos discutindo também os problemas que o nosso povo ta sofrendo” (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Curioso observar que os argumentos e a justificativa para as ações e o senso crítico, pareciam bastante claros e diretos para esses jovens que haviam nitidamente absorvido os ideais da Teologia da Libertação. No entanto, como, especialmente na Arquidiocese de Londrina, os pejoteiros foram um dos primeiros grupos que aparecem com discursos e práticas ligados a essa teologia<sup>42</sup> isso encontrava algumas resistências da hierarquia que mantinha, como em muitas partes do país, algumas reservas a tal proposta de fé ligada às lutas sociais. Gilberto fala sobre algumas dificuldades encontradas pelos jovens na primeira metade da década de 1980 em relação a essas questões:

A Igreja não estava preparada para uma juventude assumindo a condução de seus rumos tão prontamente, tão profundamente, tão fortemente. A Igreja não tava preparada na prática, nos discursos ela tava. [...] na prática ainda assim “ó, deixa a gente faz” [...] Então eu sentia muita dificuldade pra transitar no meio dos padres porque eles nos acusavam, principalmente a nós da coordenação de militantes partidários, nos acusavam de reações muito duras com relação a Igreja, diziam que a gente não rezava, diziam que a gente não tinha espiritualidade. Então isso era uma coisa muito triste porque a gente tinha de certa forma muito claro o nosso ideal de Jesus Cristo. [...] nós éramos acusados de sermos da Teologia da Libertação como se fosse um movimento apócrifo, como se fosse um grupo obscuro. [...] A diocese de Londrina sempre teve um ranço de ser reacionária a esse respeito. (GILBERTO, entrevista. 2011)

Quando Gilberto fala que “nos discursos a Igreja estava preparada” para essa juventude, ele faz referência ao fato de que a Teologia da Libertação, assim como o alinhamento da PJ a esse tipo de pensamento, era aceito e legitimado pela própria CNBB, que novamente nesse período tinha os bispos progressistas com proeminência na organização<sup>43</sup>. E numa instituição com tanta ênfase á obediência, como na Igreja Católica, a autenticidade vinda da CNBB era um contundente respaldo para esses grupos, mas, no entanto, como já

---

<sup>42</sup> Outras pastorais de cunho social e diretamente influenciadas pela Teologia da Libertação, como a Pastoral da Terra e a Pastoral Operária são citadas pelos entrevistados como tendo surgido após a articulação da PJ.

<sup>43</sup> MAINWARING, 1989, p. 173.

vimos, a Igreja caracteriza-se muito pela heterogeneidade de posições; e nesse caso o arcebispo de Londrina, Dom Geraldo Majella (1982-1991)<sup>44</sup>, poderia ser entendido como conservador em relação a essas questões, principalmente nos primeiros anos de seu episcopado.

É percebido, por outro lado, que, em alguns casos, havia uma maior receptividade, principalmente entre membros do baixo clero,

Nós tínhamos em alguns lugares uma relação boa, né? Com alguns padres, com alguns colégios, congregações de freiras, era como se nós fôssemos adotados porque esses padres, essas paróquias deixavam a gente a vontade, “não, faz o que vocês quiserem fazer” (ILEIZI, entrevista, 2011)

Cada paróquia oferecia um tipo de resistência, algumas paróquias com padres mais amigos a gente conseguia entrar direto. (GILBERTO, entrevista, 2011)

A situação de em alguns lugares haver maior aceitação pode ser atribuída tanto a uma possível simpatia desses religiosos pela Teologia da Libertação, quanto a questão de uma indiferença, mesmo, de alguns clérigos quanto às ações da juventude nas suas paróquias e decorrente disso uma relativa abertura.

Ao longo da década de 1980 percebe-se uma situação interessante, por um lado a consolidação das posições progressistas na CNBB foi se tornando cada vez maior e em contraponto, um movimento espiritualista muito forte começou a ganhar corpo e visibilidade no interior da Igreja. O movimento carismático ou RCC (Renovação Carismática Católica) surgido nos Estados Unidos na década de 1960 chegou ao Brasil em 1969<sup>45</sup>. Segundo Carranza Dávila desde suas origens a RCC possuía características extremamente próximas ao pentecostalismo protestante, uma forte referência ao fenômeno da tradição bíblica em que o Espírito Santo se manifesta aos apóstolos de Cristo conferindo a eles uma série de dons. Esse movimento se firmou, então, como um grande ícone dos movimentos espiritualistas, trazendo para a Igreja Católica, outras possibilidades de experiência religiosa, bastante pautadas numa fé emotiva e individual. Uma importante característica da difusão da RCC no Brasil foi, segundo Carranza Davila, que ela

---

<sup>44</sup> Informação retirada do site <http://www.arquidiocesedelondrina.com.br/>

<sup>45</sup> CARRANZA DAVILA, 1998, p8

[...] foi emergindo como um movimento contrário a Teologia da Libertação, provocando resistências no setor progressista da Igreja Católica. No final dos anos 70, a RCC já tinha uma presença significativa no Brasil, suscitando, no interior da Igreja, reações que oscilavam entre a rejeição e o apoio, entre a assimilação e domesticação do movimento. (CARRANZA DÁVILA, 1998, p.8)

Na Arquidiocese de Londrina essa espiritualidade passou a ter maiores influências na segunda metade da década de 1980 quando então a “polarização” entre os que eram favoráveis ou não a RCC se tornou um fator de aproximação entre Dom Geraldo Majella e os pejoteiros:

Nós tivemos uma relação muito boa, primeiro ruim, depois boa com Dom Geraldo. Foi muito interessante, ele foi se aproximando, nós fazíamos audiências com Dom Geraldo e ele não era favorável a Renovação Carismática, então isso era um ponto em comum entre nós. (ILEIZI, entrevista, 2011)

O fato de Dom Geraldo não ser adepto da RCC, segundo Ileizi, proporcionou uma maior proximidade com os jovens da PJ que apareciam nesse momento como um dos grupos representantes da Teologia da Libertação e do catolicismo progressista. Talvez Dom Geraldo não fosse completamente favorável a nenhuma das duas tendências, mas, em termos de uma opção ele tenha escolhido se aproximar da PJ que estava, em termos, numa toada convergente com as disposições da CNBB.

Na fala dos entrevistados fica evidente que a espiritualidade carismática entrou em choque com o tipo de fé que vinha sendo construído na arquidiocese, ligado as lutas sociais e inspirado na Teologia da Libertação. Essa condição gerou declarados embates entre os jovens da PJ e os da RCC,

Eram rivais daí, digamos. Eram propostas completamente diferentes, inclusive, nós sofremos, no decanato do centro que era onde eu participava, nós sofremos baixas, assim. Poxa nossa reunião era muito chata né? Assim, pensando, né? Ah, ver, julgar e agir, vamos ver a realidade, vamos ler, estudar [...] e eu quando fui visitar os grupo falei “nossa, sem chance”, né? [risos] [...] Bom, aí eu levei pro grupo maior, e aí nós discutimos, “não, tem que combater isso” e tal [risos]. E aí passei um tempo nesse combate aí... (ILEIZI, entrevista. 2011)

O “combate” citado por Ileizi se referia à criação estratégias que aumentassem o campo de influencia da PJ em relação á RCC. Competia contrariamente, porém, o fato de que os encontros da RCC, já eram reuniões que visavam massas e possuíam uma experiência

religiosa menos comprometida com o todo social e por isso, em alguns pontos, mais atraente. Como a própria entrevistada cita, as reuniões da PJ sendo caracterizadas por um estudo da realidade, estratégias de atuação na sociedade e tudo mais, poderia parecer como menos sedutora em certos aspectos do que a espiritualidade fervorosa dos carismáticos. Por outro lado observa-se que os grupos da PJ, por serem grupos pequenos, possuíam maior envolvimento e maior permanência dos jovens num mesmo grupo. Como Gilberto menciona em entrevista “era o nosso grupo de amigos, a gente fazia reunião, mas ao mesmo tempo a gente festava junto, ia pro forró junto”. Assim, após o crescimento da RCC, esse conjunto de fatores fazia da PJ, um grupo, talvez minoritário, mas ao mesmo tempo mais coeso e com uma presença forte na Igreja e na sociedade.

### **3.3 O sindicato das empregadas domésticas e as manifestações contra a Grande Londrina**

Buscou-se nesse trabalho encontrar casos que exemplificassem o tipo de ação que grupos da PJ desenvolveram em Londrina, sob a fundamentação de um ideal católico de esquerda. E para isso mereceu destaque o episódio de criação do sindicato das empregadas domésticas.

O grupo de jovens da Matriz de Londrina tinha, segundo Ileizi, uma característica interessante, muitas domésticas que trabalhavam nas casas e apartamentos do centro e tinham o domingo como dia de folga, iam participar do grupo de jovens da Matriz. Como muitas delas não eram da cidade de Londrina, a Igreja, ou em especial o grupo de jovens, acabou se tornando um dos únicos espaços de socialização dessas pessoas. Assim, esse grupo foi um ambiente de discussão dos problemas especificamente enfrentados pelas empregadas,

[...] foi nesse grupo que surgiu o sindicato das empregadas domésticas porque, dentro dessa metodologia, né? Então o que que eu levava para o grupo maior “olha, meu grupo tem tal perfil”, então tinha muitas empregadas domésticas que moravam nos apartamentos, nas casas do centro [...] e aí a gente resolveu discutir essa questão das empregadas domésticas. (ILEIZI, entrevista, 2011)

No exemplo dessa discussão é importante observar, mais uma vez, que as ações eram realizadas a partir de uma articulada rede de comunicação. O assunto era levado para o

grupo maior que funcionava como uma coordenação geral da arquidiocese, e lá recebia subsídios e um tipo de deliberação.

As reflexões sobre o problema das domésticas e outras temáticas similares, no entanto, não agradou alguns jovens que sentiam falta de uma prática mais espiritualista:

Quando a gente começou o trabalho, algumas pessoas ficaram decepcionadas, né? Falaram em várias reuniões “ah eu não to gostando dessa reunião mais, depois que você e a Celina assumiram a coordenação... a gente fazia mais orações”, muitos saíram do grupo, né? (ILEIZI, entrevista, 2011)

Como alguns jovens sentiam pouca identificação com as questões levantadas nos encontros, muitos acabaram por abandonar o grupo, e as empregadas domésticas foram se tornando, aos poucos, maioria. A partir daí a discussão se tornou mais vigorosa e objetiva, e por fim num grupo de jovens da PJ foi motivada a criação do sindicato das empregadas domésticas de Londrina:

[...] a partir daí a gente resolveu discutir essa questão da empregada doméstica. [...] Aí uma, que tinha o apelido de Baiana, inclusive, ela fez muitos cursos da PJ, essas coisas todas e ela daí passou a ser a coordenadora, num dos períodos, acho que foi em 85 [...] e aí o pessoal se encantou muito e ela que assumiu a coordenação e depois teve toda a discussão do sindicato, né? (ILEIZI, entrevista, 2011)

Outra situação pertinente a esse estudo foi o envolvimento de membros da PJ em manifestações relativas ao transporte coletivo da cidade. Observa-se, pelas entrevistas realizadas, que entre 1985 e 1989 ocorreu um ciclo de protestos contra a Grande Londrina, empresa que oferece o serviço de transporte á cidade. Provavelmente essas reivindicações constituíram-se nas mais expressivas mobilizações populares de Londrina. Fosse por um aumento abusivo da passagem, ou como no caso de 1989, quando, segundo Ileizi, houve o apedrejamento do terminal central, motivado pelo aumento no preço da carteirinha de passes de estudante; o caso é que muitos seguimentos da sociedade londrinense se mobilizaram nessa causa.

Segundo Maria Clementina Espiler Colito (1987), os segmentos progressistas da Igreja Católica londrinense tiveram papel decisivo na constituição de uma mentalidade de maior contestação e senso crítico que pôde possibilitar a emergência desses movimentos reivindicatórios do transporte coletivo,

O processo de construção simbólica se desenvolve no interior dos grupos e ou comunidades cristãs populares, através de uma “original pedagogia popular”. Essa construção é produto de um processo dialético desenvolvido, a socialização e re-socialização, do qual, no caso das comunidades cristãs populares, a Igreja sob inspiração da Teologia da Libertação é a principal responsável. (COLITO, 1987)

Dessa forma identifica-se uma forte presença dos pejoteiros na motivação dessa série de paralisações que ocorreram na cidade. Segundo Luis Fernando:

Nós também conseguimos motivar muito [...] 84 começou, eclodiu em 85. [...] Nós temos elementos nossos aí, gente nossa que participou assim, ativamente, né? Desses grupos de formação, eram da equipe de coordenação, o Gilberto, por exemplo, participou ativamente, do embate inclusive, o Gerson, ali da Zona Norte [...] A Pastoral da Juventude como ela tinha ramificações, aí quando a gente precisava falar um assunto nos tínhamos contatos em todas as regiões, todos os bairros, gente que a gente contatava “olha, o problema tá acontecendo isso”. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

O “embate” mencionado por Luis Fernando se refere ao enfrentamento com a polícia que ocorreu principalmente em 1989. Nesse momento Gilberto, por exemplo, esteve ativamente envolvido, sendo na época, inclusive, assessor arquiocesano da PJ. No entanto, ele coloca que era complicado participar de atuações dessa natureza enquanto militante da PJ e que havia a necessidade de inserir-se de outra maneira e como na época Gilberto fazia faculdade de Estudos Sociais na UEL (Universidade Estadual de Londrina) era por essa via que ele procurava se envolver,

Era um impasse, né? Como participar desses movimentos em nome da Igreja? [...] Haviam aqueles, obviamente, que entendiam o nosso protagonismo nas paróquias e que queriam ver a PJ na liderança de algumas lutas sociais, mas a gente achava que isso ia muito mais desagregar do que agregar. Agora o que a gente não deixava de fazer era de ir participar desses movimentos. (GILBERTO, entrevista, 2011)

Quando, porém, se iniciaram as discussões em torno dos problemas do transporte coletivo, em meados da década de 1980, é identificada uma forte mobilização dos pejoteiros por tal causa. Tanto na organização como na divulgação das paralisações. Um fato interessante a esse respeito é que muitas dessas ações eram divulgadas no espaço mais tradicional e de maior concentração de católicos, a missa:

[...] a gente chegava assim “padre, eu queria dar um recado, mas não na hora dos avisos, tem que ser na hora da homilia”. Uma coisa louca. Isso deu muita força porque imagina, na hora da homilia [...] realmente só falava daquilo ó, “o ônibus nananan, mas a amanhã às cinco horas nós vamos levantar e vamos parar os ônibus” isso aí, na homilia, naquela época a Igreja era cheia... deu muito certo [risos]! Cinco horas tava um monte cristão lá parado [...] saía da Igreja, era uma coisa louca, muito forte [...] É claro que tinha também aqui na universidade, os estudantes dos centros acadêmicos e nesses centros acadêmicos tinha estudantes que eram da PJ. (ILEIZI, entrevista, 2011)

Pelo que se percebe as insatisfações partiam de vários seguimentos destacando-se principalmente os Centros Acadêmicos da UEL e os jovens da PJ, mas como Ileizi mesmo aponta, alguns dos estudantes dos Centros Acadêmicos eram também da PJ, donde se identifica, na verdade, uma possível circularidade na discussão e adesão a tais manifestações.

Outro elemento que aparece como importante nessa fala da entrevistada é o fato de as paralisações serem divulgadas na hora das homilias e não na tradicional “hora dos avisos” feitos no final das missas. O momento da homilia pode ser identificado como um “horário nobre” da celebração, afinal é o momento em que o padre faz uma reflexão sobre o evangelho e os demais textos bíblicos que acabaram de ser lidos. É o momento do sermão. Anunciar as paralisações nessa ocasião era uma ação estratégica por ter a possibilidade de sintonizar as ações sociais com a “palavra de Deus”; e pode demonstrar, entre outras coisas, que nesse momento a Igreja apresentava menos resistência e reservas as ações dos pejoteiros.

### **3.4 O envolvimento político-partidário de militantes da PJ em Londrina**

Uma significativa particularidade na presença da Pastoral da Juventude em Londrina foi a influência que os trabalhos e as idéias geradas em seu meio tiveram sobre a política local. Houve, por exemplo, um envolvimento dos membros da PJ na estruturação do PT (Partido dos Trabalhadores) em Londrina. Fundado na cidade em 1980, segundo Janaína Vargas Hilário (2010), principalmente por professores, profissionais liberais e opositores sindicais, o partido surgiu como tentativa de criar uma

[...] instituição partidária que pudesse ser um mecanismo de lutas sociais contra o regime militar e opressor, e ao mesmo tempo em que conscientizava

os trabalhadores sobre seu papel de sujeito ativo de transformação social e política. (HILÁRIO, 2010)

Como já mencionado no primeiro capítulo, o surgimento do PT no Brasil, como um todo, foi motivado, entre outros segmentos, pela Teologia da Libertação<sup>46</sup> que determinou no país à intensificação e abrangência do interesse e envolvimento das pessoas em questões sociais e políticas. Assim, não sendo muito diferente o caso de Londrina, membros da Igreja estiveram no alicerce da criação desse partido na cidade:

Setores da Igreja Católica progressista, juntamente com as Pastorais e a CEBs, também atuaram na constituição do PT em Londrina e contribuiu para a afirmação de uma *cultura política* que tivesse pelo menos no início, idéias cristãos como o bem comum e a justiça social ou divina. (HILÁRIO, 2010)

Ocorria, então, uma visível sintonia entre as tendências da Igreja Progressista, neste estudo representada pela PJ, e as movimentações de articulação do PT como um partido de cunho popular e de esquerda. Ambos dialogavam com ideais marxistas, ambos estavam preocupados com a figura do trabalhador e do marginalizado e ambos projetavam uma utopia social, em termos, semelhante. Assim, logo no início de sua fundação o PT atraiu muitos jovens que atuavam na PJ, como no caso de Luis Fernando que se filiou em 1982 quando era, inclusive, coordenador arquidiocesano da pastoral,

Aqui começou a surgir também o envolvimento político. [...] e eu me filiei ao PT, naquela época, me filiei no PT em 82, estava na coordenação da Pastoral da Juventude. (...) Motivado que também tinha que ter ação. É lógico que nesse surgimento o PT aparecia como o campo do trabalho. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

Curiosamente, cerca de vinte anos mais tarde um desses jovens que havia se envolvido simultaneamente com o surgimento da PJ e do PT em Londrina foi eleito prefeito da cidade. Nedson Micheleti, um daqueles seminaristas que começaram a fomentar e a trazer para a arquidiocese as discussões que estavam ocorrendo sobre a pastoral, governou o município entre os anos 2001 e 2008 e, em especial no seu segundo mandato sua equipe foi composta por muitos antigos pejoteiros. Luis Fernando que atuou como vice de Nedson nessa

---

<sup>46</sup> LÖWY, 1991, p.51



gestão fala sobre a forte presença dos antigos membros da PJ na liderança política do município de Londrina:

No grupo que eu participei na prefeitura que é de origem lá da Pastoral da Juventude, mesmo, quase a maioria, quase a maioria do grupo junto comigo na gestão era da Pastoral da Juventude. [...] Nós governamos a cidade, se for olhar isso, nós governamos a cidade. Vou exemplificar pra você claramente, dos que eram da Pastoral da Juventude nesse período que eu estive: o prefeito, vice-prefeito, que éramos nós dois, o secretário, o Jaques, o Mauro, o Wilson, a Cristina, o Nilson, o Gerson, a Marlene [...] e aqui desse grupo é o primeiro grupo [...] ah, a Mazé, também, tava na Secretaria da Mulher, a Cidinha, então a maioria do grupo era lá de traz, nós começamos todos juntos. Pastoral da Juventude também governou a cidade, isso aconteceu em 81, 82, 83 e nós fomos atuar na cidade vinte anos depois. (LUIS FERNANDO, entrevista, 2011)

E Ileizi reforça que:

A Pastoral da Juventude teve uma marca tão forte na política de esquerda, né? Porque nós tivemos um prefeito durante oito anos que foi da Pastoral da Juventude, o vice-prefeito, do segundo mandato também foi coordenador da Pastoral da Juventude, [...] a Maria José que depois entrou na Secretaria da Mulher foi coordenadora da Pastoral da Juventude. (ILEIZI, entrevista, 2011)

As falas dos entrevistados deixam evidente a marcante presença que a PJ teve na política de esquerda da cidade. É claro que boa parte dos pejoteiros não teve interesse por filiar-se no PT ou não tendeu à política partidária. O que chama a atenção aqui é a situação de um grupo de militantes católicos terem se consolidado ideológica e politicamente, em partes, fundamentados num engajamento na Pastoral da Juventude, a ponto de chegarem ao governo de uma cidade de significativa relevância econômica e política da região Sul do país como Londrina.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo dessa pesquisa foi possível identificar que a PJ, representada aqui pela experiência de Londrina, carregava consigo uma marca muito forte de comprometimento com causas coletivas. Mesmo que isso em alguns momentos tenha gerado situações desconfortáveis com outros grupos, o que visivelmente os motivava era a convicção de que estavam agindo em conformidade com o que acreditavam. Nessa perspectiva, as lutas empenhadas visavam, a longo prazo, a construção do “reino de Deus” na terra ou pelo menos um mundo mais habitável em termos sociais e humanos.

É claro que muitas dessas características que provocavam um engajamento quase inevitável, não eram exclusividade da PJ ou da Teologia da Libertação. Havia todo um clima e um contexto favorável ao surgimento desses ideais, especialmente na música e na cultura de um modo geral. Assim, a PJ se inseriu no movimento de grupos que percebiam a necessidade de lutar por um novo “estado de coisas”. Tendo o comunismo ou o “reino de Deus” como

referência, é curioso observar que essas duas formas de idealização social não apareciam, nesse momento, como absurdamente dicotômicas.

Essa articulação entre o cristianismo e o marxismo que pende, muitas vezes, ao improvável, e as evidentes investidas da cúpula romana contra tal experiência religiosa, formam um fenômeno muito particular que, sem dúvida, merecia mais estudos e mais atenção por parte dos pesquisadores. Principalmente tendo em vista o impacto que a aproximação das duas doutrinas – cristianismo e marxismo – ofereceu aos movimentos de contestação da América Latina e a possibilidade de ambas repensarem reciprocamente suas posturas.

O caso de Londrina tem as suas particularidades por serem os grupos da PJ uma das primeiras investidas do “cristianismo de libertação” na arquidiocese. Merecendo, assim, destaque, a relativa quantidade de casos em que os pejoteiros conseguiram alcançar a terceira etapa do método – o agir – e o impacto que isso pôde provocar tanto no clero quanto na sociedade londrinense.

Muitos desses casos mencionados, como os movimentos pela educação nos Cinco Conjuntos, as manifestações do transporte coletivo ou o envolvimento político partidário de militantes da PJ, mereciam análises mais específicas e aprofundadas, mas que escapariam as possibilidades e ao propósito deste trabalho que procurou levantar situações que evidenciassem o tipo de engajamento que os pejoteiros da arquidiocese se envolveram, as suas motivações e os obstáculos encontrados.

É importante ressaltar que esta pesquisa reforça as conclusões de Coutrot e Donégani<sup>47</sup> acerca da influência que os valores religiosos possuem na dinâmica social e no comportamento dos indivíduos, mesmo fora dos ambientes tidos como sagrados. E o caso dos pejoteiros de Londrina é um exemplo de que essa influência, sendo modelada por uma “subcultura cristã” que aproxima o humano com o divino<sup>48</sup> é um dos espaços simbólicos onde reside a possibilidade de engajamento de cristãos em lutas sociais e políticas; embora nas lutas empenhadas não se perceba, necessariamente, uma busca concisa por mudanças nas estruturas sociais, sendo mais evidente a ocorrência do que poderíamos chamar de “micro-revoluções”.

---

<sup>47</sup> Discutidos na introdução deste trabalho.

<sup>48</sup> COUTROT, 1996

## **FONTES DOCUMENTAIS**

ARNS, Dom Paulo Evaristo Arns (Prefácio). **Brasil: Nunca Mais**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BEOZZO, José Oscar (Org.). **O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BETIATO, Mario Antonio. **Da Ação Católica a Pastoral da Juventude**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BORAN, Jorge. **O Senso crítico e o Método Ver-Julgar-Agir**. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. **Juventude, O grande Desafio**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

DICK, Hilário. **O Caminho se Faz: História da Pastoral da Juventude do Brasil**. Porto Alegre: IPJ, 1999.

GUTIÉRREZ, Gustavo. In BEOZZO, José Oscar (Org.). **O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1985.

LIBANIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. **20 Anos de Teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **O que é pastoral**. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Primeiros Passos, 69).

PASTORAL da Juventude faz movimentos por melhorias em escolas dos 5 conjuntos. **Folha de Londrina**, Londrina, 24 mar. 1982. p. 04.

PASTORAL reúne 500 jovens para discutir fé e política. **Folha de Londrina**, Londrina, 17 ago.1982.

## **FONTES ORAIS**

ILEIZI. (Ileizi Luciana Fiorelli Silva). [Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Londrina]. Londrina, 2011. Entrevista concedida a Fábio Chilles Xavier em 20 de setembro de 2011.

GILBERTO. (Gilberto Hildebrando). [Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Londrina]. Londrina, 2011. Entrevista concedida a Fábio Chilles Xavier em 26 de setembro de 2011.

LUIZ FERNANDO. (Luiz Fernando Pinto Dias). [Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Londrina]. Londrina, 2011. Entrevista concedida a Fábio Chilles Xavier em 29 de setembro 2011.

## BIBLIOGRAFIA

ARAUJO, Maria Celina D'. Estado, classe trabalhadora e políticas sociais. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia (Org.). **O Brasil Republicano**. Vol. II (O Tempo do Nacional Estatismo). RJ: Civilização Brasileira, 2007.

CARRANZA DAVILA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências**. Aparecida: Editora Santuário, 1998.

CASTRO, Clomar Júlio Dias de. **O Engajamento Político dos Militantes da Pastoral da Juventude da Diocese de Novo Hamburgo**. 2002. Dissertação (Mestrado) – UNISINOS, São Leopoldo-SC.

CATÃO, Francisco. **O Que é Teologia da Libertação**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COUTROUT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René. (Org.). **Por Uma História Política**. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

HILÁRIO, Janaína Carla S. Vargas. **A experiência do Partido dos Trabalhadores em Londrina a partir da cultura política**. Revista de História Regional 15 (1): 258-302, Verão, 2010.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: O breve século XX – 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita. 2. ed. 32. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LANZA, Fábio. **A Ditadura Militar no discurso-memória da Igreja Católica na Arquidiocese de São Paulo (1964-1985)**. 2001. Dissertação (Mestrado) – UNESP, Franca-SP.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 3.ed. Tradução Bernardo Leitão e Irene Ferreira (Memória). Campinas-SP: Unicamp, 1994.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Traduzido por Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. **A Guerra dos Deuses: Religião de Política na América Latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

MADURO, Otto. **Religião e Luta de Classes**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan A. **O Pêndulo da História**. Maringá-PR: UEM, 2004.

MARTINS, Suely Aparecida. **Caminhos e Descaminhos da Socialização Política da Pastoral da Juventude: O Caso de Londrina**. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas-SP, 2000.

MEIHY, José Carlos Sebe. HOLANDA, Fabíola. **História Oral: Como Fazer, Como Pensar**. São Paulo: Contexto, 2010.

NASCIMENTO, Edielson Jean da Silva. **Coração, Juventude e Fé: Memória e Mística da Pastoral da Juventude do Meio Popular – PJMP – na Arquidiocese da Paraíba (1979-1993)**. 2009. Dissertação (Mestrado) – UFPB, João Pessoa-PB.

SINGER, Paul. BRANT, Vinícius Caldeira. Petrópolis: Vozes, 1983.

RÉMOND, René. (Org.). **Por Uma História Política**. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: De Castelo a Tancredo**. Tradução de Mário Salviano da Silva. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

THOMPSON, Paul. **A voz do Passado**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

TOLEDO, Caio Navarro de. **O Governo Goulart e o Golpe 64**. 11.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. **Igreja e Sociedade: 1950-64/1964-75**, in: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

