UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

FERNANDO BIGI MAKANSI

Expansão Urbana e Fragmentação Religiosa: Um estudo de caso na Zona Leste paulistana

São Paulo

2017

FERNANDO BIGI MAKANSI

Expansão Urbana e Fragmentação Religiosa: Um estudo de caso na Zona Leste paulistana

Trabalho de Graduação Integrado (TGI)apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharelem Geografia.

Área de Concentração: Geografia Humana

Orientador: Prof. Dr. Carlos de Almeida Toledo

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A939t Autor, Nome do
Título do do trabalho acadêmico: subtítulo sem negrito / Nome do Autor ; orientador Nome do Orientador. - São Paulo, 2015.
98 f.

TGI (Trabalho de Graduação Integrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Geografia. Área de concentração: Geografia Humana.

1. Normalização. 2. Trabalho acadêmico. I. Orientador, Nome do , orient. II. Título.

SUMÁRIO

Abertura..... 7

Introdução.....23

Capítulo I:..... 27

1.1 Breve histórico da formação de Itaquera..... 28

1.2 Do subúrbio à periferia..... 36

1.3 Jardim Helian: A urbanização de padrão periférico..... 38

Capítulo II..... 49

2.1 Pressupostos políticos, econômicos e sociais da Teologia da Libertação..... 52

2.2 Do Concílio Vaticano II às Conferências Episcopais Latino-Americanas..... 58

2.3 O Impacto das Comunidades Eclesias de Base(CEBs).....61

2.4 São Paulo: ventos do Concílio Vaticano II, elementos de uma experiência renovadora..... 65

2.4.2 Zona Leste: da região episcopal leste à Diocese de São Miguel Paulista..... 69

2.4.3 Comunidade São Sebastião do Jardim Helian..... 74

2.5 Papa João Paulo II e a Restauração Conservadora..... 79

Capítulo III 81

3.1 Secularização e desencantamento..... 82

3.2 Novos movimentos religiosos: pluralidade e trânsito religioso..... 87

3.3 Alguns esclarecimentos terminológicos..... 92

3.4 A transformação religiosa através do Jardim Helian..... 95

Considerações Finais..... 100

Bibliografia..... 106

Abertura

Este trabalho não poderia ter outro caminho de abertura a não ser este breve recuo. É preciso, para identificar o sentido, que se fale de pessoas e das relações estabelecidas que foram o fundamento, a verdadeira alavanca dessa pesquisa. Mais que um agradecimento esta introdução é o delineamento de um propósito, são as linhas que dizem sobre a motivação, aquilo que me moveu em direção à reflexão sobre um determinado lugar e as relações ali estabelecidas, determinadas e determinantes do cotidiano vivido.

É também necessário fazer proveito dessas primeiras palavras para situar o objetivo pretendido, colocá-lo na humildade que lhe cabe, sem volteios ou pompas acadêmicas. Humilde, mesmo que pretensioso, já que o tema escolhido carrega uma complexidade digna dos tempos em que (sobre)vivemos. Não dotado de uma pretensão capaz de cumprir uma tarefa teórica extensa - qual seja, uma imersão de fôlego aos debates em torno do urbano e da geografia urbana, das relações entre produção do espaço e religião - mas de uma pretensão que consista em se tornar uma enxurrada de perguntas e uma singela tentativa de respostas.

Nesse sentido, talvez, ele se torne o avesso da pretensão e seja na verdade algo modesto. Seu objetivo é meramente estabelecer o diálogo entre sujeitos que estão pensando-agindo a e na cidade, na periferia urbana, nos movimentos de educação e cultura ou tão somente tentando resistir ao aprofundamento da barbárie humana em que estamos colocados. Que este diálogo seja estabelecido pelas perguntas que pipocam por aqui e pelas reverberações que os interlocutores interessados devolvam.

Essa história começou nos idos de 2014 com minha volta à cidade de São Paulo, da qual escapei por uns tempos, para seguir a trilha de se fazer geógrafo na Universidade Federal de Santa Catarina, onde fiquei durante dois anos e meio. A força magnética da cidade-explosão me colocou de volta no viver metropolitano e por aqui me incumbi a terminar essa vereda na Universidade de São Paulo, por quem agora escrevo. Apenas um detalhe, mas nem por isso desprezível, já que essa transformação do olhar –do estrangeiro- marca uma importante inflexão no modo de se pensar

geografia e a importância que essa perspectiva trouxe para transformação da práxis política que até então vinha trilhando.

O importante nessa história é a experiência que comecei a construir desde esse (re)encontro com a metrópole paulistana. A partir de um encerramento precoce do ciclo de militância no movimento estudantil universitário que, diferentemente do costumeiro não terminou com o fim da graduação, mas antes pela negação de uma prática política que me parecia adotar contornos vazios, auto-proclamatórios e de pouca intervenção no mundo que está para além dos portões da Universidade, aceitei o desafio de fazer parte de outra experiência política.

Assim como outros desiludidos com o esvaziamento da política dentro da Universidade, decidi pular os muros da segregação e me dedicar a construir, junto com pessoas que partilhavam de uma concepção semelhante, um trabalho de base na periferia leste da cidade de São Paulo. Foi no extremo leste da cidade que a experiência, tornada expandida, de romper com a circunscrição de ideias aos espaços que lhe são previamente determinados recebeu seus contornos e sentido – o envolvimento com uma experiência de ampliação dos horizontes de classe e da vivência na cidade.

Foi no envolvimento com uma rede de cursinhos populares que essa possibilidade emergiu. O primeiro passo foi assumir as aulas de Geografia em um núcleo da União de Núcleos de Educação Popular para Negras, Negros e Classe Trabalhadora (UNEAFRO) que funcionava em uma escola pública localizada na COHAB II, distrito de José Bonifácio.

A UNEAFRO surge em 2009 através da reunião de quarenta núcleos dissidentes da EDUCAFRO[1]. Essa ruptura segundo Castro se deu na "luta por democratização das relações internas, pela construção coletiva da linha de atuação política, e por uma formação crítica de viés claramente anticapitalista e anti-racista, associadas à compreensão de que essas lutas precisam estar ligadas ao combate mais amplo contra as superestruturas que geram as desigualdades sociais." (CASTRO,2011, p. 200).

Desde então a UNEAFRO luta pela democratização do acesso à universidade através da articulação de cursinhos pré-vestibulares, que pretendem retomar a

[1]"A Educafro é oriunda da ação militante do movimento eclesial negro e da significação de experiências de cursinhos alternativos, como o Cursinho da Poli, na cidade de São Paulo, e o Steve Biko60? em Salvador, Bahia." CASTRO, 2011, p.194

organização nas periferias através do trabalho comunitário. Além da rede de cursinhos, atua em frentes na defesa de ações afirmativas, cotas étnico-raciais nas universidades e também na denúncia da violência policial – que tem como alvo prioritário os mesmo jovens negros que o movimento deseja inserir nas universidade. É um movimento social popular que se organiza em núcleos de atuação em diversos lugares e segundo a organização:

> agrega militantes da causa negra, da luta anti–racista, da causa das mulheres, da diversidade sexual e do combate a todos os tipos de discriminação e preconceito; da causa da Educação Popular e Libertária, da disseminação do protagonismo comunitário e da luta contra a exploração econômica e a dominação política. Nossa vivência nos leva à defesa da tese de responsabilização e da cobrança do Estado pelas mazelas do povo brasileiro, em especial negras/os e pela implementação de Ações Afirmativas dirigidas aos grupos historicamente injustiçados. Reivindicamos nossa vocação para o trabalho educacional de base e de formação política direcionado às comunidades periféricas urbanas; nossa atuação política no interior das Faculdades e Universidades e ações de mobilização estudantil.
>
> A UNEAFRO é um movimento que se organiza em núcleos de atuação em diversas áreas. O trabalho mais conhecido são os cursinhos pré-vestibulares comunitários que atendem jovens e adultos oriundos de escolas públicas, prioritariamente negros/as, que sonham em ingressar no Ensino Superior e preparar-se para o ENEM ou Concursos Públicos.[2]

Foi, portanto, dentro dessa perspectiva de organização através de um cursinho pré-vestibular que passei a frequentar, semanalmente o espaço escolar – a Escola Estadual Ruth Cabral oferecia aos sábados o programa Escola da Família[3], dos quais aproveitávamos para fazer uso de salas de aula e de vídeo, em um acordo com a vice-diretora, que tolerava nosso trabalho *subversivo* pelo esvaziamento de atividades oferecidas pelo Estado - e o conjunto habitacional José Bonifácio. Essa rotina de travessias; entre diferentes espaços da metrópole, sobre rodas e sobre trilhos, com pessoas jovens e mais antigas, e, sobretudo com realidades distintas, foi aos poucos

---

[2]http://uneafrobrasil.org/uneafro-brasil/

[3]Segundo o governo do Estado de São Paulo o programa proporciona a "abertura de escolas da Rede Estadual de Ensino, aos finais de semana, com o objetivo de criar uma cultura de paz, despertar potencialidades e ampliar os horizontes culturais de seus participantes." Disponível em htttp://http://escoladafamilia.fde.sp.gov.br/

promovendo outra forma de conceber a geografia da cidade. Sempre de olhos abertos para as transformações na paisagem, e acompanhando esse exercício de atenção a reflexão acerca das determinações mais profundas que não se revelam somente pelo que salta aos olhos.

Ao final deste ano havíamos consolidado em torno do projeto do cursinho popular um grupo de pessoas bastante heterogêneo, de diferentes origens, alimentados também por diversas referências sociais, culturais e políticas. O engajamento e a convivência foram com o tempo amadurecendo, e, nesse processo fomos ganhando reflexões mais particulares. Os vínculos estabelecidos naquele lugar iam nos preenchendo de referências e aguçando nossa percepção acerca da experiência que estávamos construindo.

2014 foi um ano recheado de tensionamentos em Itaquera, como não haveria de ser diferente, com a chegada do Estádio do Corinthians que viria a receber os jogos da Copa do Mundo na cidade de São Paulo. E não era só a chegada do estádio, mas de toda uma dinâmica de transformação daquela região que ia ganhando ampliações. Os bairros que compõem a subprefeitura de Itaquera sendo afetados pelo circuito de expansão contínua da cidade, em que antigas periferias são incorporadas à cidade pelo movimento do capital. Esse acirramento das tensões serviu também para o estreitamento de laços entre os membros do cursinho e de outros coletivos, movimentos e organizações da região. Um encontro provável entre aqueles que fazem frente de resistências aos processos de produção da cidade.

Se por um lado significou um enraizamento maior daquela experiência na região, por outro foi um período de distanciamento das instâncias mais centrais da UNEAFRO. A míngua das relações centralizadas pelo movimento e o aprofundamento das relações mais espacialmente delimitadas trouxe novas perspectivas de inserção para o cursinho. É nesse sentido que esse grupo de pessoas - composto por estudantes universitários, militantes de movimentos populares, de movimentos culturais, educadores e jovens da região - que organizava o núcleo José Bonifácio decidiu fundar um novo coletivo.

É na entrada do ano de 2015 que é fundado o Coletivo Baobá. Fruto do encontro de ativistas que haviam tomado enquanto iniciativa a consolidação de um trabalho de base por meio da organização do cursinho pré-vestibular na periferia leste de São Paulo.

Mesmo que, naquele momento, fossem parcas as reflexões acerca do significado da ideia de trabalho de base no século XXI nas periferias urbanas, o coletivo surge empenhado em construir uma experiência contra-hegemônica de educação. Uma de suas resoluções adverte nesse sentido:

> O coletivo organiza um cursinho popular, preparatório para as provas de ingresso ao ensino superior e técnico. Nosso objetivo político não é apenas que a juventude trabalhadora ingresse na universidade, mas que possa, por meio das experiências de debate, formação política e produção coletiva de conhecimento popular, se identificar como sujeito combinado com sua condição de classe, de raça, de gênero etc., ao mesmo tempo, como sujeito potencial de mudanças radicais. Para tanto, busca aprofundar debates que permitam combinar experiências passadas de educação popular com novas situações colocadas para o século XXI.

Ainda em outras palavras, o coletivo visa construir junto aos jovens da periferia de São Paulo uma experiência criativa de educação popular, que não perca de vista os objetivos individuais de ingresso no ensino superior na medida em que potencializa os objetivos coletivos de transformação da realidade. Ou seja, intenta subverter a lógica dada aos jovens moradores da periferia da Zona Leste. Tem como objetivo que os encontros promovidos semanalmente influam na capacidade de colocar os jovens moradores das periferias da cidade nos espaços das universidades públicas. Que estes espaços sejam ocupados por aqueles que foram sistematicamente excluídos de oportunidades e que nesse processo se reconheçam enquanto sujeitos coletivos capazes de intervir na realidade. É nesse sentido que se organiza o método político pedagógico do cursinho pré-vestibular planejado pelo coletivo.

As contradições nos cercam na vereda dos objetivos delimitados. É certo que o acesso ao ensino superior – democrático[4] como se pretende - representa uma 'vitória' individual sobre a peneira excludente dos vestibulares públicos. E que na realidade experimentada pelos jovens da periferia de São Paulo esse acesso se dá em grande parte pela entrada em universidade particulares, estas que tiveram sua expansão financiada

[4]"A autonomia está ligada à gratuidade do ensino. Não pode ser democrática uma instituição universitária que, além de não gozar de autonomia, mantém o ensino pago. Daí a defesa do caráter público e gratuito do ensino universitário ser fundamental na luta pela democratização real." (TRAGTENBERG, 2004, p. 96)

tanto por políticas públicas (FIES e PROUNI) quanto pela transferência direta de recursos nos governos do Partido dos Trabalhadores. A recente

> duplicação no número de estudantes no ensino superior não ocorreu dentro das fronteiras históricas da classe média tradicional. A escolaridade, que historicamente acompanhara a renda no Brasil, assumiu papel especial na mudança das características da classe trabalhadora e da relação desta com o restante da sociedade no Brasil dos anos 2000 e 2010. É importante ressalvar, no entanto, que a diferença de qualidade da experiência educacional – a diferença de concepção e qualidade do ensino oferecido pelas novas universidades privadas e pelas universidades tradicionais, a distribuição desigual de capital cultural ao longo das gerações e a rotina radicalmente diversa de jovens periféricos em relação àqueles oriundos das camadas médias tradicionais – é recolocada no momento de sua massificação. (PATTA, 2016, p. 94)

O cursinho popular enfrenta de um lado, portanto, um caminho comparável à tarefa de Sísifo; criar a possibilidade de uma partida para disputa – dos objetivos individuais – menos abismal, que nade contra a correnteza da educação de pior qualidade, do trabalho precário, das longas horas despendidas no transporte público, da falta de recursos para pagar um cursinho pré-vestibular particular. Quase como um ajuste no tempo subtraído pelas relações impostas aos trabalhadores.

As contradições seguem. A mediação entre provas e a pretensão de uma educação libertadora encontram também suas ranhuras. Dois objetivos em certa medida inconciliáveis. As provas – e aí em especial o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) que unificou por meio do Sistema de Seleção Unificada (SISU) a forma de acesso às Universidade Federais – não podem escapar do horizonte, e nesse sentido, são necessárias como parte do eixo norteador na escolha de conteúdos. Entretanto, a defesa de uma educação anti-burocrática se coloca em oposição a uma educação "fundada na memorização do conhecimento, num sistema de exames que mede a eficácia da preparação ao mesmo, nada provando quanto à formação durável do indivíduo, desenvolve uma pedagogia 'paranoica', estranha ao concreto, ao seu fim" (TRAGTENBERG, 2012, p. 49). Nesse sentido o desafio reside na inversão da lógica do sistema de ensino baseado na imposição naturalizante dos conteúdos de saber positivo sem perder de vista as 'regras do jogo' impostas pelo vestibular. A ideia de

educação contra-hegemônica orientadora do cursinho é de crítica à instituição escolar, da educação enquanto sistema burocrático de "organização, planejamento e estímulo", em que o exercício e o controle são monopolizados pelo Estado. É uma batalha que se move em oposição a um

> sistema de ensino pré-universitário unificado, onde o sistema escolar convence o aluno de origem popular de que é necessário competir para atingir altos escalões, e de que 'seu destino social depende antes de mais nada de sua natureza individual (BOURDIEU, 1966, p.342)'. Paralelamente a escola desenvolve o processo de 'socialização', ou seja, da aceitação do existente como desejável. (Op.cit., p.68)

Situado nessa crítica e em meio a contradições, o cursinho popular não deve ser um espelhamento do funcionamento escolar, com suas formas, regras e conteúdos. Não deve perseguir com antolhos aquilo que é rankeador, homogeneizador e esvaziado de sentido para quem se torna depósito. A pretensão é encarar essa realidade posta, do funil excludente enquanto desafio, sem ceder ao espírito da competição ou a falácia meritocrática.

Se por um lado parte dos conteúdos tornam-se imobilizados pelas 'regras do jogo', por outro existe a possibilidade criativa de "definir temas a partir de centros de interesse comuns e significativos, e de a estruturação da apreensão do conhecimento se dar como consequência desse processo (TRAGTENBERG, 2004, p.183)". Para além dos momentos das disciplinas formais (matemática, física, geografia, etc.), é reservado nos encontros um espaço importante de dinâmica do grupo na direção da construção coletiva: as formações político-culturais. É por meio desta formulação que os problemas do entorno, não apenas os das proximidades geográficas, mas também aqueles distantes e determinantes, podem se tornar objeto de estudo, crítica e intervenção. É um 'guarda-chuva' para diversas temáticas de interesse, que pode ser desde o problema do córrego a céu aberto na comunidade até o sistema escravista colonial e suas consequências para o Brasil hoje.

Se os conteúdos passam pelo explicitado acima, em cima das formas há ainda outras possibilidades de construção. Para essa educação crítica existir alguns pilares são importantes: anti-autoritarismo, autonomia e solidariedade. É através de formas mais coletivas, em que se supere a dicotomia professor-aluno, que se propõe a experiência direta do educando na apropriação e construção do saber não especializado. Este

processo de construção de conhecimento auto-gestionado é também tomada de consciência, da desespecialização do saber e de seu assentamento nas bases.

Os desafios eram e são enormes, como atentado pelo exposto nos parágrafos acima. O esforço (e a auto-crítica) para colocar em prática as reflexões eram permanentes, e, a incursão pela experiência dentro do ponto de cultura lançou os primeiros passos, mesmo que timidamente, nesse sentido. Foi o ano de consolidação deste novo coletivo, que decidiu atuar fora das instituições públicas e se somou a outros coletivos de cultura popular da região que mantinham um ponto de cultura[5] próximo à estação Dom Bosco da CPTM, ainda dentro dos limites da COHAB II. Ano novo, novas referências, cimento para massa. Ao longo dessa morada no ponto de cultura íamos ganhando contornos mais sólidos enquanto coletivo. Através de trocas, estudos coletivos e vivências íamos evoluindo na tarefa de revelar as contradições colocadas em nossa experiência. A cada encontro uma pincelada a mais.

Ao longo desse período fomos adentrando em outros espaços que intentavam discutir e elaborar reflexões acerca da educação popular. Além das importantes reflexões que nosso dia-dia do cursinho trazia – em conversas com os estudantes das escolas públicas da região (que também eram estudantes do cursinho) – procurávamos trocar com o que não estava circunscrito a nossa sala de aula no sentido de avançar nesse debate. Uma pergunta parecia provocar a nossa atuação e ânsia de elucidação: "o que é educação popular hoje?". Nessa busca estabelecemos relações com outros cursinhos populares, com os coletivos de cultura e com militantes referenciados pelos "novos movimentos sociais" (SADER, 1998) da década de 1980.

---

[5]Segundo o site do Ministério da Cultura, em sua atualização de abril de 2015, um ponto de cultura: "É a entidade cultural ou coletivo cultural certificado pelo Ministério da Cultura. É fundamental que o Estado promova uma agenda de diálogos e de participação. Neste sentido os Pontos de Cultura são uma base social capilarizada e com poder de penetração nas comunidades e territórios, em especial nos segmentos sociais mais vulneráveis. Trata-se de uma política cultural que, ao ganhar escala e articulação com programas sociais do governo e de outros ministérios, pode partir da Cultura para fazer a disputa simbólica e econômica na base da sociedade. Esta base social também se amplia para outros segmentos sociais, alcançando os setores médios, em especial a juventude urbana, periférica, universitária, jovens artistas, novos arranjos econômicos e produtivos, toda uma nova economia que vem sendo inventada e experimentada daqueles que encontram no fazer cultural uma alternativa de trabalho, vida e inserção social. O Plano Nacional de Cultura - PNC (Lei 12.343/2010) estabelece em seu Plano de Metas o fomento de 15 mil Pontos de Cultura até 2020. Para atingir a meta seria necessário fomentar 1.750 novos Pontos de Cultura por ano até 2020, com um investimento anual de aproximadamente 113 milhões/ano, considerando o valor de 60 mil/ano para cada Ponto de Cultura". Disponível em <http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultura1>

A realidade vivida sempre atuando enquanto alerta das transformações orientadas nas periferias urbanas nas últimas décadas. Alerta necessário para criticar-nos no devido tempo histórico. Assim não era possível encontrar respostas prontas, tampouco modelos que orientassem nosso projeto. Ainda que parcas fossem as respostas, a experiência caminhava entre a vontade de superar antigas cartilhas – a educação popular freiriana – e a necessidade de compreensão do significado da educação hoje para esses jovens moradores da periferia.

Em resumo, foi um ano de descobertas, de ampliação dos horizontes, de muitas questões, e ainda, de poucas respostas. O ciclo deste ano completava-se em um acerto positivo em torno dos objetivos levantados acima. O coletivo injetou energia e deu potência à luta contra o projeto de 'reorganização escolar'[6] pretendido pelo Governo Estado de São Paulo. Na iminência de ver ainda mais reduzido o orçamento da educação pública do Estado com o fechamento de salas e escolas[7] – o 'ajuste fiscal' incidindo diretamente no processo de sucateamento dos serviços públicos – o cursinho se tornou também palco da indignação dos estudantes e parte da comunidade escolar. Serviu nesse momento como amplificador da revolta, formulador coletivo das armas-argumentos que muniam a resistência ao projeto. O que viria a ser o movimento de ocupações de escolas de São Paulo – um marco político na história recente do país, com reverberações em outros Estados e até em outros países – foi também regado por essa pequena experiência imbricada nos trilhos do trem da leste. Além dos sujeitos políticos que ali engrossaram a voz para encontrar seu espaço na cena pública, algumas vagas foram galgadas em universidades públicas pelo sucesso que estudantes obtiveram no ENEM. Ainda que não a maioria, esta que acabou encontrando espaços na enxurrada de

---

[6]"No Estado de São Paulo, o ano letivo de 2015 começou caótico para os trabalhadores da educação, os estudantes e suas famílias, com o fechamento de aproximadamente 2.400 salas de aula e com listas de matriculados que chegavam a totalizar turmas com mais de 90 alunos (CAPUCHINHO, 2015). Durante o ano, mais salas de aula da rede estadual foram fechadas, afetando sobretudo o ensino noturno e as vagas para a modalidade supletiva Educação de Jovens e Adultos (EJA), na qual se concentra a maioria dos estudantes que trabalham. Esse problema já havia sido pauta da greve docente que durou mais de 90 dias no primeiro semestre de 2015, e que, mesmo com o incomum apoio estudantil e realizando grandes marchas em São Paulo, não obteve nenhuma conquista — como se tornou praxe nos últimos anos (CRUZ, 2015). Além disso, adquiriu um caráter explosivo com a declaração da "reorganização do ensino" no Estado e o início do fechamento de escolas. Não é fortuita, por conseguinte, a recorrente afirmação, por parte dos estudantes, de que a "reorganização" escolar conduziria ao aumento da precarização do atendimento educacional, tanto pela distância em relação aos locais de moradia quanto pelos efeitos negativos da separação de estudantes de diferentes faixas etárias correspondentes aos ciclos escolares, e pela perda do vínculo estabelecido entre escola e comunidade." (CATINI e MELLO, 2016)

[7]As políticas do governo do Estado de São Paulo de ''heteronomia, do autoritarismo e da precarização que fundamentam a proposta de "reorganização" do ensino estatal.'' (CATINI e MELLO, 2016)

cursos oferecidos pelas universidade privadas que viveram também um ciclo de expansão país afora na década de 2000 com a centralização de capital do setor, o aceno de poucos é uma assertividade do caminho preterido.

Aqueles que acabam encontrando o cursinho e tomando este enquanto estratégia para alcançar seus objetivos individuais - de ingresso em ensino técnico e superior - podem neste percurso ver estes transcendidos ao longo da experiência compartilhada. Se num primeiro momento a educação era tão somente um agregado individual, uma complexificação enquanto mercadoria força de trabalho, a passagem pela experiência pode despertar outros sentidos e potencialidades. E se o caminho desta educação for realmente libertário pode-se quebrar com a reprodução da educação formal em que "a qualificação é uma qualificação-sujeição, não somente qualificação técnica do trabalho." (CATINI, 2016, p.57)

***

Caminhando sobre essas contradições outra questão importante parece salientar-se: quais são os sentidos da escola pública hoje? Se nos países centrais do capitalismo "no século XIX, a introdução da técnica e a ampliação da divisão do trabalho, com o desenvolvimento do capitalismo, levam à necessidade da universalização do saber ler, escrever e contar. A educação já não constitui ocupação ociosa e sim uma fábrica de homens utilizáveis." (TRAGTENBERG, 2012, p.45) No Brasil, enquanto se dava essa ampliação da universalização da educação como parte do processo de modernização dos países centrais, o escravismo ainda persistia enquanto forma social, e, o ensino restringia-se às classes abastadas que frequentemente enviavam seus filhos à Europa para darem continuidade à 'classe especializada' de letrados. A passagem do século foi ainda marcada pela projeção do poder oligárquico rural sobre o sistema de ensino que reproduzia ainda a estrutura colonial. Segundo Florestan Fernandes:

> É certo que a República falhou em suas tarefas educacionais. Mas falhou por incapacidade criadora: por não ter produzido os modelos de educação sistemática exigidos pela sociedade de classes e pela civilização correspondente, fundada na economia capitalista, na tecnologia científica e no regime democrático. Em outras palavras, suas falhas provêm das limitações profundas, pois se omitiu diante da necessidade de converter-se em Estado educador, em vez de manter-se como Estado fundador de escolas e administrador ou supervisor do sistema nacional de educação. (...) acabou

> dando preeminência às soluções educacionais vindas do passado, tão inconsistentes diante do novo estilo de vida e das opções republicanas. (FERNANDES, 1966, p.4).

A defesa da universalização do ensino, ou seja, a reivindicação de uma educação pública, obrigatória, gratuita, laica e igual para os ambos os sexos, aparece pela primeira vez no país com a publicação do *Manifesto dos Pioneiros da Educação* em 1932. Formulado por intelectuais liberais o documento defende a introdução de políticas públicas de educação e a formação de um sistema de ensino nacional como meio de 'alavancar o desenvolvimento econômico brasileiro'. Segundo Saviani

> Em termos políticos o "Manifesto" expressa a posição de uma corrente de educadores que busca se firmar pela coesão interna e pela conquista da hegemonia educacional diante do conjunto da sociedade capacitando-se, conseqüentemente, ao exercício dos cargos de direção da educação pública tanto no âmbito do governo central como dos Estados federados. (SAVIANI, 2007, p.253).

Embora tenha conseguido mobilizar o debate nacional, somente alguns princípios apontados pelo documento foram incorporados à constituição de 1934, e, reiterados pela constituição de 1937. Segundo o artigo 130 da carta-magna do Estado Novo "O ensino primário é obrigatório e gratuito". Entende-se que este processo, culminando na formulação da Lei Orgânica do Ensino Médio, de 1946, e com a Lei de Diretrizes Básicas, de 1961, instituem a escola básica enquanto 'organização complexa'[8] no país.

---

[8]"As organizações complexas controlam e domesticam as forças sociais. Elas codificam, centralizam. Essa apropriação pela organização da existência, sob todas as formas, é realizada também pela destruição e desintegração, eliminando as forças que se opõem à sua expansão.
Atrás do discurso da 'racionalidade' nessa luta, a organização abriga-se para legitimar sua empreitada e desqualificar a uma realidade que ela mutila. Taylor, no que tange à organização industrial, Lenine, no que se refere à organização política, e Clausewitz, para organização militar, são os fundadores de uma teoria que eles dominam a partir de seu status de chefes. A organização científica necessita de pais 'místicos' para assegurar sua fundamentação.
As organizações são, acima de tudo, produtos historicamente dados e não 'sistemas fechados' a-históricos, como pensa Crozier. Pretendendo romper com o passado, criticando acerbamente as instituições tradicionais, a teoria organizacional procura uma ruptura 'epistemológica'. Essa ruptura tem com função proibir quaisquer comparações entre instituições tradicionais e organizações modernas.
Nessa imagem de organização encontram-se estocados mitos, fábulas e lendas, um universo fantasmagórico mais ou menos discretamente camuflado que subsiste na base do discurso organizacional.
As organizações políticas, como as industriais, reforçarão a área do imaginário. O tom será mais ou menos severo, pois, na iminência da tragédia, a traição ameaça o herói!

É na passagem do momento regional para o nacional[9]do Estado (HEIDEMANN, TOLEDO, BOECHAT, 2014) que a necessidade de formalização de um sistema de ensino público aparece pela primeira vez entre os intelectuais e os quadros burocráticos do Estado. Não por acaso o processo de urbanização e industrialização comporta a necessidade de instituição de um sistema de ensino pelo Estado central: bem vindos à cidade, bem vindos à escola.

Se por um lado o processo de expropriação total do trabalhador devia se realizar para que política e economia pudessem autonomizar-se, é também necessário neste processo formar sujeitos do direito (Catini, 2016) capazes de circular 'livremente'[10] em uma sociedade regida pela troca de mercadorias. Nesse sentido a introdução de um sistema educacional universal pode ser compreendido como momento fundamental da criação da força de trabalho enquanto mercadoria. Segundo Catini

> Com o estudo da relação imanente entre as duas categorias – *força de trabalho* e *sujeito do direito* –, desvela-se um dos fundamentos da educação como relação social reificada. A própria educação, organizada na forma do *direito*, contribui para efetivar a igualdade formal entre todos que acessam o ensino, porém sem atacar a sua desigualdade substancial. Nesse sentido, poder-se-ia talvez falar em um "fetichismo educativo"; assim, por exemplo, na escola massiva, voltada à educação dos futuros trabalhadores e trabalhadoras, as diferentes trajetórias, disposições e aptidões individuais são abstraídas em favor de um "aluno médio"; os processos individuais de aprendizado são abstraídos em face da serialização; a complexidade singular da transmissão de conteúdos diversos é abstraída diante do tempo cronometrado das aulas; e se quer transmitir conteúdos tradicionais em detrimento de novos paradigmas, conhecimentos e tecnologias. Em síntese, a forma subsume a formação, e os conteúdos concretos são subsumidos diante da finalidade igualmente abstrata de produção de trabalhadores e cidadãos, ou seja, da reprodução da mercadoria força de trabalho e do processo de

---

A escola tem um papel nessa mascarada organizacional, operando as variações mais amplas, a partir dos papéis de mestre, aluno, burocrata administrador. O asilo inventa a loucura ao sabor de suas conveniências pessoais." (TRAGTENBERG, 2004, p. 185)

[9]"Pesquisas sobre as regiões no processo de territorialização do capital mobilizando trabalho sustentam que as regiões são marcadas por relações de trabalho não assalariadas, sendo momento do processo de expropriação que cria as condições para o assalariamento."

[10]"É justamente na ausência de coerção extraeconômica para o trabalho, na independência pessoal e na possibilidade de mudanças de contratos que reside a liberdade no capitalismo , essa possibilidade de vender a capacidade criadora de valores de acordo com a "vontade" de sujeitos de direitos, iguais perante a lei" (Catini, 2016, p. 265)

> extração de mais-valia, bem como de sua estabilidade jurídica e política." (CATINI, 2016,p.278)

Sob essa perspectiva crítica, se a mobilização do trabalho foi o sentido da introdução da educação universal no Brasil desde o fim da primeira república, o que poderia significar a escola pública em um momento posterior à 'modernização' - que poderíamos chamar de crise do trabalho - em que 'trabalhadores expropriados se amontoam [nas periferias das metrópoles] sem conseguir vender sua força de trabalho de forma estável e mesmo legalizada' (HEIDEMANN, TOLEDO, BOECHAT, 2014, p.55)?

Sem formular respostas fechadas, e, ao mesmo tempo sem perder o horizonte das recentes transformações ocorridas no mundo e nas periferias urbanas do Brasil é necessário atentar que esse período apresenta uma transformação na educação e no sistema escolar brasileiro. Se a necessidade de trabalho é cada vez mais inversamente necessária à crescente produção de riqueza, qual o sentido de se depositar reiteradamente – passando pela 'qualificação' escolar - força de trabalho no mercado? Invertendo a proposição de Tragtenberg para o papel da escola nos países centrais do capitalismo no século XIX formularíamos a ideia de que hoje aparenta ter se tornado uma fábrica de homens inutilizáveis.

Se em um momento anterior, de constituição das metrópoles brasileiras, a educação dos filhos serviu como horizonte de mobilidade social dos migrantes que construíram essas cidades, hoje a entrada na universidade, em grande medida particular, parece assentar o sonho em outro lugar, porém sem o realizá-lo. Parece que cada vez mais a escola pública, e, principalmente as das periferias urbanas, cumpre um papel de confinamento social. Mais que formação de força de trabalho simples – ou seja, a escola servindo para produzir força de trabalho, que funcionou no Brasil no nosso período de modernização, a escola hoje, numa conjuntura de colapso e crise cumpre também outro papel, se assemelhando cada vez mais à uma rede de controle de corpos. Se antes servia como atestado de qualificação e ingresso no mundo do trabalho, hoje serve como papel para se deparar com a crise do trabalho, a concorrência entre os trabalhadores deslocada para níveis cada vez mais elevados de escolarização[11].

---

[11]"Ao tornar-se um fim em si mesmo, sobretudo em tempos da ideologia da "educação permanente", "ao longo de toda vida", tende a esvaziar-se de conteúdo, fazendo com que prevaleça a forma sobre a

Apesar de apresentar uma posição crítica na tentativa de desvendamento do sistema de ensino hegemônico, é preciso salientar que, ao mesmo tempo em que produz disciplinamento dos corpos e das subjetividades, a escola pública é uma conquista histórica da classe trabalhadora que durante longo período se manteve a margem de qualquer oportunidade de acesso ao ensino. É nesse sentido que a luta contra a 'reorganização escolar' do governo de São Paulo – fechamento de salas e escalada da precarização - apresentada acima é uma abertura de horizonte para a formulação de uma outra escola.

***

E retornando a uma importante formulação para as perguntas que nos cercavam foi estabelecida pela experiência do ano de 2015. Não que fosse uma revelação, nem mesmo uma novidade, mas passou a ser uma orientação mais concreta. A experiência do cursinho não podia se restringir as suas quatro paredes. Era importante, para além de trazer reflexões e grupos para dentro do seu espaço, sair para fora dele, participar ainda mais de outros enfrentamentos que não só os do plano educacional. Isso significa transversalidade com as diferentes questões vivenciadas no seu entorno, refletir e atuar sobre estas, junto aos sujeitos com quem íamos nos somando.

Muitas foram as temáticas de conectividade. Em uma realidade marcada por históricos problemas estruturais as trincheiras se mostram vastas. Em nossa concepção o espaço educacional precisava servir de cama elástica para esses debates, receber as vozes em uma direção e com essa força potencializar as intervenções, criar caldo coletivo junto à juventude. Daí a ideia de uma educação contra-hegemônica em oposição à escola enquanto aparato institucional do Estado. Nesse sentido o campo do cursinho serviria como fermento, respaldo aos problemas que nos cercavam: a violência policial, a segregação espacial acentuada pelas catracas dos trens e ônibus, a falta do posto de saúde, etc.

Foi justamente na aliança estabelecida com o Fórum Popular de Saúde da Zona Leste, que vem nos últimos anos se destacando na luta pelo estabelecimento de uma Unidade Básica de Saúde permanente no bairro do Jardim Helian, que essa formulação

---

formação, um fetichismo educativo em sentido rigoroso, em que as relações sociais são coisificadas e presididas pelas formas, que se subjetivam." (CATINI, 2016)

ampliou nossos horizontes nesse sentido. E nos muniu também de história e reflexões do passado – um "passado carregado de agoras". A luta por serviços públicos básicos, que deu o fundamento à emergência de diversos movimentos na década de 1980 não foi completamente extinta nas periferias de São Paulo. Nos lugares em que a chegada da infraestrutura urbana ainda não foi completa se reproduzem sob novos contornos lutas travadas no passado. É a lógica do processo de metropolização em São Paulo, no qual as novas periferias são sempre reproduzidas "em novas extensões de terra, enquanto velhas periferias são gradualmente incorporadas à cidade, ocupadas por novos moradores e reorganizadas pelo capital" (MAUTNER, 2010, p.234). Essas aproximações demonstravam atualizações de práticas e experiências passadas, mas ainda era necessário refletir sobre os novos elementos que nas últimas décadas se somam à história de produção destas periferias.

Essa proximidade nos catapultou em direção a um projeto que tentasse cada vez mais aprofundar suas relações "transversais". Mudamos, em 2016, as atividades do cursinho da COHAB II, residência de centenas de milhares de pessoas, para um pequeno bairro contiíguo ao Parque do Carmo, o Jardim Helian. Foi a convite de lideranças populares do bairro – nesta relação estabelecida pela prática – que realizamos essa mudança. A aliança com a luta pela saúde pública acabou nos levando a um novo desafio.

O núcleo duro do Fórum Popular de Saúde é composto por sujeitos que desde 2012 assumiram também a frente da Associação de Moradores do Jardim Helian. Rodrigo, líder comunitário e ex-presidente da Associação dos moradores nos conta do processo de (re)tomada da Associação:

> "Aí teve o cenário que a gente ficou sabendo que o nosso posto de saúde ia mudar para outro bairro, para a Gleba do Pêssego. Pessoal já estava comemorando que o posto na Gleba ia ser maior, isso e aquilo, ai a gente juntou; eu que tinha um trabalho na Igreja, o rapaz que fazia o trabalho como Papai Noel há trinta anos no bairro, o Tarcísio, o Serginho que fazia também o trabalho na Igreja, que era ministro da palavra. E falamos assim "vamos se organizar para assumir a associação [de moradores do JdHelian]", na qual a associação era um espaço fechado, vimos a necessidade de tomar o espaço da associação, na qual a gente se organizou e fizemos o impeachment do Seu Manoel, que era o presidente da associação"

Se recentemente a Associação procurava resgatar o histórico de lutas dos movimentos de bairro dos anos 1980, o coletivo Baobá alimentado por essa proposição acabou levando o projeto do cursinho para dentro da Associação de Moradores do Jardim Helian. E ali nos encontramos com diversos interlocutores, portadores de histórias que nos significavam e forneciam alimento para novas formulações e auto-crítica.

Foi nesse ano de 2016 que percebi mais atentamente as ligações que existiam entre esse pequeno projeto de cursinho popular e as experiências de educação popular encampadas pela Igreja Católica, a partir da Teologia da Libertação, desde os anos 1960. Em busca da superação da cartilha freiriana sugerida acima, era necessário compreender a força que estas experiências, como o Movimento de Educação de Base (MEB), a educação profissionalizante, os centros comunitários, etc. possuíram algumas décadas atrás e como (e por que) haviam sido diluídas na história mais recente.

O mundo não é mais o mesmo... e a pergunta se alargava, na verdade, em busca de uma compreensão de mudanças estruturais que transformaram a periferia da cidade de São Paulo nas últimas décadas. O que havia acontecido para mudar sensivelmente o·, cotidiano e as estratégias adotadas pelos moradores dessas periferias? Ali, no pequeno bairro do Jardim Helian, já não se sustentava o pilar da família operária, católica, com horizonte de ascensão social ditado pela educação dos filhos. Novos elementos, que passavam pelas experiências transversais do cursinho, apareciam nesse cenário. Destas transformações, se destaca a proliferação dos trabalhos informais e instáveis e a evidente transformação religiosa.

Se as experiências de educação popular no Brasil estavam imbricadas com a história da Igreja Católica, especificamente da Teologia da Libertação, me parecia salutar lançar holofotes para a questão da mudança religiosa, na tentativa de formular novas reflexões que abrissem horizontes para a pergunta – o que é educação popular hoje - que em linhas gerais move o cursinho. Como se a pesquisa se confundisse com um pré-objeto, esta intenta se mover, procurando certas reflexões, para orientarem ações determinadas. É, portanto, objetivo desta pesquisa traçar relações entre a urbanização, periferia e fragmentação religiosa na metrópole de São Paulo, a partir de uma lente espacial específica.

Introdução

Delineada a experiência que fomenta os objetivos, em termos gerais a pesquisa pretende discutir a relação entre a produção e a apropriação espacial de um bairro na periferia da zona leste de São Paulo, conhecido como Jardim Helian, e o movimento de transformações, ao longo de sua formação, das presenças religiosas nesta área. No intuito de compreender algumas das transformações ocorridas no bairro do início de sua formação na passagem da década de 1960 para a década de 1970 e de sua reprodução enquanto limite da periferia consolidada na história mais recente a presente pesquisa se propõe a contrapor a ação e presença da Igreja Católica em seu momento primeiro e de Igrejas Evangélicas no momento contemporâneo. A pesquisa busca tecer relações entre produção do espaço e religião, reflexão que busca no urbano as relações sociais tais como são e busca nas relações sociais o urbano tal como se constitui.

Através do levantamento do fenômeno religioso e de sua expressão territorial buscaremos encontrar elementos que explicitem as transformações mais gerais ocorridas no bairro do Jardim Helian e na metrópole de São Paulo.[12] Na tentativa de desvendar algumas facetas destas modificações; econômicas, sociais e culturais, advindas com a modernização e seu colapso[13] percorreremos o universo religioso do Brasil e sua articulação com a experiência religiosa no cotidiano local do bairro. É, portanto, a partir da observação do movimento geral de perda de influência da Igreja Católica e de avanço das Igrejas Evangélicas no Brasil articulada com estudos de campo empreendidos no bairro que intentamos aprofundar a questão. Intenta-se, portanto, tecer relações entre essa transformação do campo religioso que se intensificou no Brasil desde a década de 1980: entre 1980 e 2010 os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, enquanto os evangélicos saltaram de 6,6% para 22% da população, com as mutações ocorridas no interior do bairro.

---

[12]"A única maneira de estudar o bairro, sem cair no fragmento e nele permanecer, sem ficar preso a um pedaço de realidade que por ter uma dinâmica própria seduz, é considerar que a cidade é a totalidade de referência para o bairro, e enquanto totalidade a cidade é a sociedade" (SEABRA, 2000, p. 23)
[13]Exploraremos tal sugestão ao longo do texto.

A partir da pesquisa empírica, sobre o que significa consolidação das periferias urbanas, passagem da sociedade rural para a sociedade industrial e superação desse dualismo a partir da dominação da sociedade urbana na contemporaneidade em relação a essas duas presenças, que seguem existindo, mas não mais como antes e, portanto, sendo outra relação. É nesse sentido um estudo sobre o processo de metropolização a partir da história de uma localidade específica, entendendo a urbanização como generalidade e ainda como processo particular. As transformações dos bairros e também da cidade é vista a partir das mudanças da religião (seus adeptos, seus ritos, ações comunitárias, etc), esta tomada como olhar pertinente pela sua permanência enquanto continuidade histórica (SEABRA, 2000).

Uma larga produção bibliográfica se debruçou sobre a trajetória social e política das periferias paulistanas (Sader, Feltran, Kowarick, Mautner) e seus desdobramentos apontam para as metamorfoses de vasta abrangência que têm marcado esses espaços nas últimas décadas: o que outrora definiu a experiência constitutiva destes territórios não se reproduz mais enquanto tal. As gerações subsequentes dos migrantes que ocuparam e construíram, a partir da década de 1960, esses territórios periféricos enquanto lugar da reprodução da vida social enfrentam outras possibilidades de concretização de suas estratégias de vida. Segundo Feltran "Os pilares da dinâmica social de ocupação desses territórios – a migração, o trabalho fabril, a família operária, a teologia católica e a expectativa de mobilidade ascendente – se deslocaram radicalmente desde os anos 1970" (FELTRAN, 2011, p.12).

Permanências combinadas com a introdução de novos elementos no cotidiano destes moradores da periferia promovem outras práticas espaciais nestes bairros (GIAVAROTTI, 2012) A centralidade daquelas bases sociais na reprodução da vida dessas famílias foi sendo substituída com as transformações do capitalismo e da metrópole; a substituição do emprego fixo para a permanente busca por trabalhos temporários e informais, assim como as práticas ordenadoras do espaço e do tempo regida pela vida paroquial em direção a fragmentação religiosa fazem parte deste cenário contemporâneo. Se a diluição de um dos pilares fundamentais daquela organização social é saliente parece de fundamental importância atentar para os desdobramentos que o pluralismo religioso tem trazido consigo.

É de interesse da pesquisa, portanto, compreender porque mais do que suprimir o número de fiéis e de instituições religiosas a secularização enquanto "longo processo de racionalização ocidental da ordem jurídico-política, o *disestablishment* ou a separação da religião do Estado, que, na modernidade, se torna laico, domínio da lei e guardião do direito formal" (MARIANO, 2003,p.112) tem dado forma a uma enorme quantidade de organizações religiosas e ocupado tantos espaços públicos em nossa sociedade.

É nesse processo de imposição do direito sobre a simbiose Estado-Igreja, típico dos Estados Modernos ocidentais, que incluímos a desmonopolização da religião por parte da Igreja Católica. Mesmo que "a situação pluralista e concorrencial consolidou-se tão-somente na segunda metade do século XX, mais de meio século depois da separação Igreja-Estado", a Igreja Católica permaneceu tendo influência hegemônica nas periferias de São Paulo até, pelo menos, a década de 1980.

Dito isso, torna-se caro observar como as Igrejas Evangélicas tem expandido sua influência sobre a sociedade brasileira. Televisões e rádios inundam as ondas transmissoras de espetáculo religioso, pode se ligar os aparelhos ao meio-dia, às dez da noite ou madrugada adentro que as mensagens bíblicas, dos mais variados gostos e interpretações, estarão a todo vapor. Seja nas telenovelas de horário nobre da emissora Record, em que as mensagens morais pululam entre os diálogos épicos, seja na reiterada programação-pregação do mais novo canal adquirido pelo auto-denominado Apóstolo Valdomiro Santiago (Igreja Mundial do Poder de Deus) ou até mesmo em uma das tantas rádios piratas religiosas que atravessam São Paulo. Jovens cristãos panfletam convites de eventos religiosos na porta das estações de trem metropolitano, estudantes de escolas públicas da periferia paulistana se organizam para o culto de domingo e para tanto se esforçam para fazer bonito junto à banda que comungará as canções gospel junto a outros fiéis do ministério. No fim de semana do Jardim Helian fiéis armam o palco no qual se desenrolaram as atividades da 'cruzada evangélica' que levará o nome de Jesus a corações desviantes. A bancada evangélica segue sua escalada de poder no Congresso Nacional e atinge o maior número de parlamentares, situados numa vasta gama de paridos, da história do país.

Não apenas os números confirmam o crescimento vertiginoso das religiões evangélicas, em especial das denominações pentecostais e neopentecostais[14] (segundo censo de 2010 os crentes pentecostais já alcançam 13,3% da população), no país, sobretudo entre as classes populares, mas também e notadamente a presença destas na configuração da paisagem urbana. Seja expressa através de gigantescos templos como a matriz da igreja Deus é Amor, localizada no centro de São Paulo e do Templo de Salomão da Igreja Universal, maior templo religioso do país, localizado no bairro da Mooca, pelas pequenas congregações que proliferam entre os bairros populares da Região Metropolitana de São Paulo ou até mesmo através de sujeitos que carregam surradas bíblias debaixo do braço, para em seguida efetuarem pregações just-in-time, seja na Praça da Sé ou no vagão dos trens que levam os trabalhadores de volta à periferia.

É dentro deste contexto que o fenômeno religioso, e suas novas dinâmicas, tem atraído a atenção como objeto de investigação. No Brasil as igrejas pentecostais têm sido investigadas com mais afinco pela sua força de difusão e pelo crescimento vertiginoso no número igrejas, templos e fiéis. Por sua expressividade crescente e pela importância que possui na transformação das dinâmicas sociais na periferia paulistana, na desagregação das antigas formas de sociabilidade, que pretendemos tomar essa transformação religiosa enquanto objeto de análise.

Para tentar dar conta deste desafio além da pesquisa e revisão bibliográfica, tornou-se central tornar as experiências vividas enquanto professor também em trabalho de campo; sejam as aulas, as conversas, as caminhadas, as cervejas, a participação em seminários da Igreja Católica e encontro de CEBs, e as, sem duvidam, as entrevistas mais formais - estas que fizeram também parte da produção de um pequeno documentário de resgates de memórias do bairro intitulado Jardim de Memórias (as entrevistas aqui transcritas fazem parte desse projeto).

[14]Trataremos em seguida das terminologias empregadas no contexto evangélico.

Capítulo I

Este capítulo busca apresentar, por meio de levantamento bibliográfico e depoimentos recolhidos em pesquisa de campo, o processo de produção e apropriação histórica do bairro do Jardim Helian. Para tanto é salutar apresentar em linhas gerais o movimento de expansão da cidade de São Paulo em direção ao seu eixo leste, em especial a formação da região de Itaquera. Em seguida apresentaremos por meio da história oral de alguns moradores a experiência de formação e reprodução do bairro. Mais do que uma apresentação estanque dos sucessivos eventos históricos pretendemos aqui demonstrar que a transformação, o entrelaçamento entre permanências e novidades, das morfologias espaciais pode nosauxiliar na compreensão da espacialidade do presente.

1.1 Breve histórico da formação de Itaquera

Podemos situar em meados do séc. XVII os primeiros registros de ocupação do que hoje compreende a porção oriental da cidade de São Paulo. Esses documentos remontam a duas formas de ocupação da terra durante o período colonial; as sesmarias e os aldeamentos indígenas. Os primeiros apontamentos sobre um pequeno pouso denominado Itaquera estão compreendidos entre essas duas formas que não possuíam limites e definições tão claras. Segundo Lemos e França "entre 1610 e 1611 havia quatro sesmarias na área compreendida entre São Miguel e as cabeceiras do Rio Aricanduva", as autoras acentuam ainda que "Itaquera, nos seus primórdios está intimamente ligada a história do aldeamento de São Miguel do Ururaí." Segundo Deli o

> aldeamentode São Miguel, parte do projeto de reorientação da ocupação no planalto paulistano organizado pela empresa colonial, no contexto da estruturação fundiária que se firmou ao longo do período colonial, baseada no sistema de sesmarias. Sistema rígido no sentido de definir quem tinha direito a usufruir das terras, mas vulnerável e conflituoso – tendo em vista a dimensão descomunal das sesmarias e a imprecisão de seus limites territoriais – como se mostrou, em muitos casos, ante a interesses daqueles aos quais não era concedido esse direito." (DELI, 2010, p. 29)

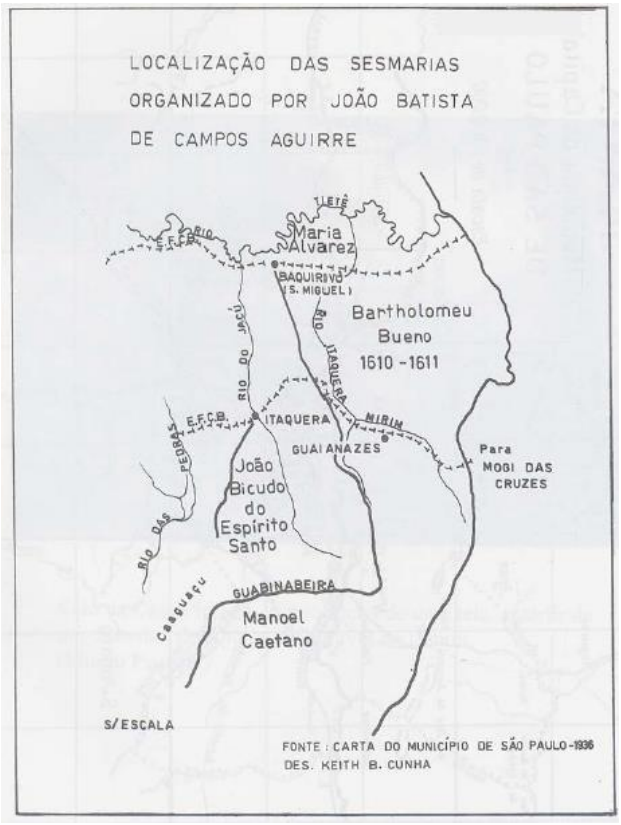


Figura 1: Sesmarias na Zona Leste de São Paulo - retirado de LEMOS E FRANÇA, 1999

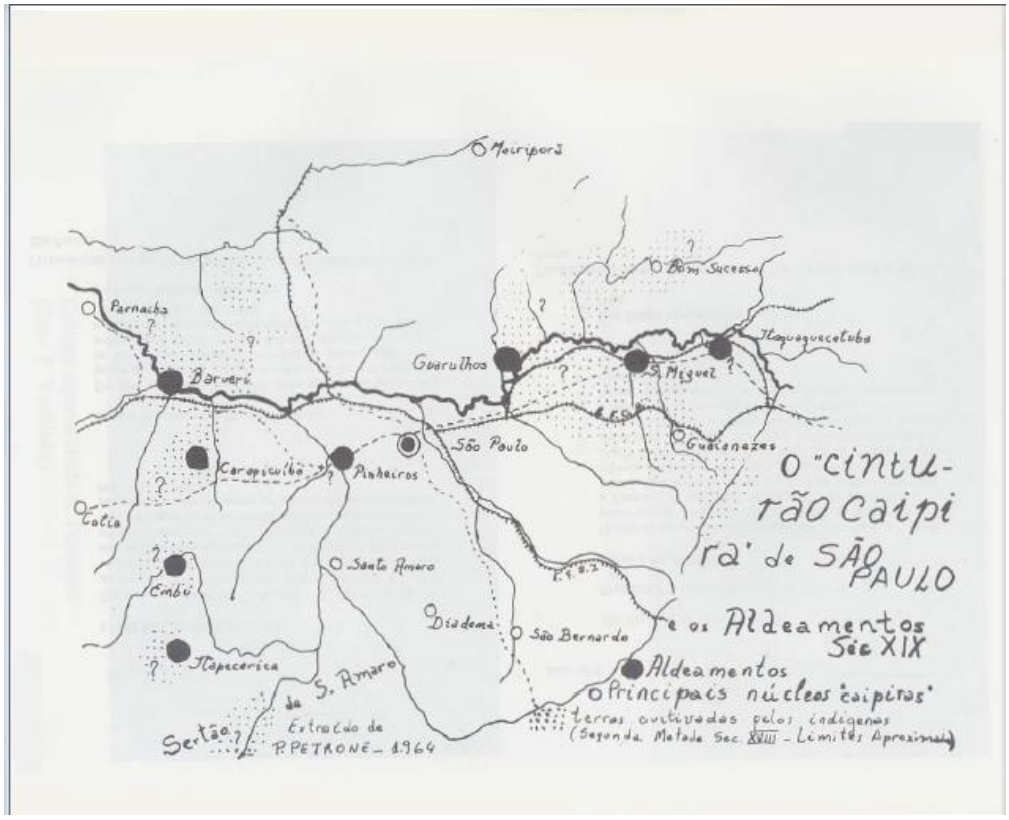


Figura 2: O Cinturão Caipira de São Paulo e os Aldeamentos do Século XIX. PASCOALE PETRONE, 1964 -- Retirado de LEMOS E FRANÇA, 1999

É nesta imprecisão fundiária que uma parada, situada próxima ao córrego Itaquera, no caminho dos Guainás, antiga ligação das incursões bandeirantes de apresamento de índios e caça ao ouro, dá origem ao primeiro núcleo chamado Itaquera. Lemos e França esclarecem que

> Caminho dos Guaianazes, que ia se entroncar nas alturas do "Guaratinguetá" com o caminho velho que até ali chegara passando por Cunha, procedente do literal de Parati. Ao iniciar o século XVIII (1700), a Penha de Franca, Itaquaquecetuba, Mogi das Cruzes eram as primeiras etapas dessa longa viagem de dois meses. Foi deste caminho que surgiu um simples pouso de viajantes chamado Itaquera., a mesma denominação de um córrego ali existente. (LEMOS E FRANÇA, 1999, p.24)

O momento seguinte em que existem registros de ocupação destas terras remete à compra de uma grande gleba para a constituição da fazenda Caguaçu por iniciativa da Ordem dos Carmelitas.

> A primeira gleba de terras do Convento de São Paulo da Ordem dos Carmelitas no bairro rural de Caguaçu foi adquirida através da compra de terras de Izabel Pedroza, em 1722, conforme consta no documento "Terras que possue este Convento do Carmo da Cidade de S. Paulo no bairro Caguaçú Freg.ª da Penha termo desta Cidade", datado de 12 de setembro de 1855 (LEMOS; FRANÇA, 1999, p. 121-122 - Anexo). Tal aquisição ocorreu logo após a elevação da Vice-província Carmelitana do Rio de Janeiro, dependente do Carmo Português, à categoria de Província, em 1720, com o nome de Província Carmelitana Fluminense, sediada no Rio de Janeiro. O Convento de São Paulo era um dos sete pertencentes à referida Província (DELI, 2010,p.35.)

A fazenda Caguaçu permaneceu durante muito tempo enquanto propriedade dos Carmelitas e seu território gozava de autonomia política por estar circunscrito juridicamente ao convento de São Paulo. Segundo Benedetti Filho (1990, p.11) Província "é o conjunto de conventos de um determinado país ou área geográfica que, preenchidos todos os requisitos exigidos pela legislação, formam uma unidade jurídica com governo e regimento próprio".

A Província Carmelita seguiu expandindo o território a fazenda Caguaçu até meados do século XIX quando uma forte crise, anunciada pela perseguição às ordens religiosas, abate sua organização. Ao longo do Império esses crescentes ataques desencadearam uma forte decadência da ordem religiosa que acabou legitimando em documentos a presença de outros ocupantes dentro dos limites da fazenda Caguaçu. Como relata Deli "desde pelo menos a segunda metade do século XVII já era noticiada a existência de sítios e posseiros na paragem de Caguaçu" (DELI, 2010, p.35). Em levantamento documental o autor ainda nos relata que

> no inventário de bens realizado em 4 de maio de 1785, logo no início da Reforma de 1785-1800, esta fazenda já constava naquele momento administrada por feitor escravo, o "preto xamado José Álvares", o que mostra que esta era uma solução que já vinha sendo empregada havia tempos. (DELI, 2010,p.49)

O fato é que desde sua fundação o território compreendido pela fazenda Caguaçu era ocupado não só pelos membros da Ordem e responsáveis pelo convento (além de seus escravos). Conviviam ali também posseiros de diferentes origens; das antigas vilas jesuíticas, escravos alforriados, bandeirantes, etc. - sujeitos que mantinham diferentes modos-de-vida, que, entretanto, estavam todos ligados à terra e sua produção direta, efetuando sua exploração para fins de sobrevivência e um incipiente comércio.

A área permanecerá durante esses séculos com baixa densidade demográfica e pouco interesse comercial. As transformações provocadas pelas novas dinâmicas vividas pela capital paulista combinarão as antigas formas com novos sentidos para a região

> Nesses aldeamentos havia sempre uma agricultura incipiente, de iniciativa dos jesuítas, para complementar a dieta do silvícola, baseada na coleta vegetal, na caça e pesca. Tais atividades organizadas, mais os núcleos estabelecidos em volta da Capela, com todo cercado por paliçadas, teriam sido a causa da persistência, no tempo, desses pequenos aglomerados (...) O cinturão de terras é que teria sido o embrião do cinturão caipira que foi desenvolver-se após a desativação dos aldeamentos. (LEMOS e FRANÇA, 1999,p.29)

É somente na segunda metade do século XIX com o impulsionamento da economia cafeeira - com as transformações sócio-econômicas advindas deste novo dinamismo - que Itaquera irá adentrar em um novo capítulo.

> a atividade econômica cafeeira amplia-se na província de São Paulo; uma rede ferroviária para escoamento da produção começa a ser instalada; cresce a entrada de mão-de-obra imigrante; há uma "ativação" da vida comercial – definem-se melhores condições para os processos de capitalização, ao mesmo tempo em que é abolida oficialmente a escravatura. (DELI, 2010,p.63)

Dois fatos são notáveis nesse sentido: a Lei de Terras de 1850 (e a complementar proibição do tráfico negreiro) [15]e a inauguração da estação ferroviária de Itaquera no povoado.

Em primeiro lugar: por mais que a comercialização de terras já existisse desde o período colonial foi com a lei nº 630, de 1850, notória como Lei de Terras, que se legitima a propriedade da terra em função de contratos de compra e venda. Em outras palavras é a partir desse mecanismo jurídico que se moderniza o mercado de terras brasileiro, regulamento a forma da propriedade privada da terra rural e urbana.

É também nessa segunda metade do século XIX que se inaugura em torno da vila uma parada da estrada de ferro que ligava São Paulo ao Rio de Janeiro.

> Com a estrada de ferro, São Paulo começa a conquista de seu município, criando a sua zona suburbana, inteiramente ligada à via férrea. É quando se inaugura O trecho S.Paulo-Jacareí, da estrada de ferro São Paulo-Rio, ou Estrada do Norte, como era então chamada. Itaquera é privilegiada na linha tronco entre São Paulo e Mogi das Cruzes. A estação de Itaquera só foi inaugurada dois anos depois, em 1877, com nome de São Miguel. (LEMOS e FRANÇA, 1999,p.44)

A combinação desses dois elementos formula um novo sentido para a região. A possibilidade de desmembramentos das antigas glebas aliada à proximidade da estação, e, portanto, de conexão com os centros urbanos propicia um novo ritmo de crescimento e adensamento em Itaquera. Aqui estão dados os contornos da valorização fundiária de novos terrenos dado que a propriedade da terra adquiriu regulamentações definitivas -

---

[15] "A renda, até então capitalizada no escravo, tornava-se renda territorial capitalizada. Se no regime sesmarial3 , o da terra livre, o trabalho tivera que ser cativo; num regime de trabalho livre a terra tinha que ser cativa" José de Souza Martins in Cativeiro da Terra, 2003, p.47

formalização para se realizar no mercado e “assumir a forma econômica que lhe corresponde nos marcos desta formação social, concretizando-se como renda capitalista da terra.” (SEABRA, 2000, p. 14)

Esse ritmo de crescimento acelerado da cidade ocorreu de maneira suntuosa no final do século XIX. Segundo Petrone “Em 1872 a população paulistana supera a casa dos 30.000 habitantes, subindo para cerca de 47.000 em 1886 e em torno de 65.000 no ano de 1890” (PETRONE, 1969, p.15)

A possibilidade aberta com os fatos destacados acima traz uma gama de novos agentes para a região que participaram ativamente do processo de transformação da morfologia espacial da região. Dentre esses destaca-se que, algumas décadas mais tarde à instalação da estação Itaquera, grande parte da fazenda Caguaçu é vendida à Companhia Comercial Pastoril e Agrícola (CCPA).

> Em 13 de outubro de 1919, pela escritura de venda que a Província Carmelitana Fluminense faz à CCPA, esta, representada pelo seu presidente o coronel Bento Pires de Campos, compra uma fazenda denominada “Caguassú”, com as dimensões que ela possuía naquele momento, ou seja, uma área de 1.233,5 alqueires paulistas. Estas terras, a leste da Penha, se estendiam para o sul, a partir do local em que havia uma estação da estrada de ferro Central do Brasil, a estação Itaquera. (DELI, 2010,p.70)

Aproveitando o tamanho avantajado das terras adquiridas, assim como as características particulares oriundas com a instalação da estação de Itaquera, a CCPA planejou dois empreendimentos distintos nas terras da antiga fazenda Caguaçu: “uma parte, a mais próxima da estação, ficou definida propriamente com características urbanas e recebeu o nome de “Vila Carmosina”, em 1920. A outra parte, iniciada a implementação também por volta de 1920, foi dividida em 600 lotes maiores, de caráter rural, e ficou conhecida como “Colônia” (DELI, 2010, p.72).

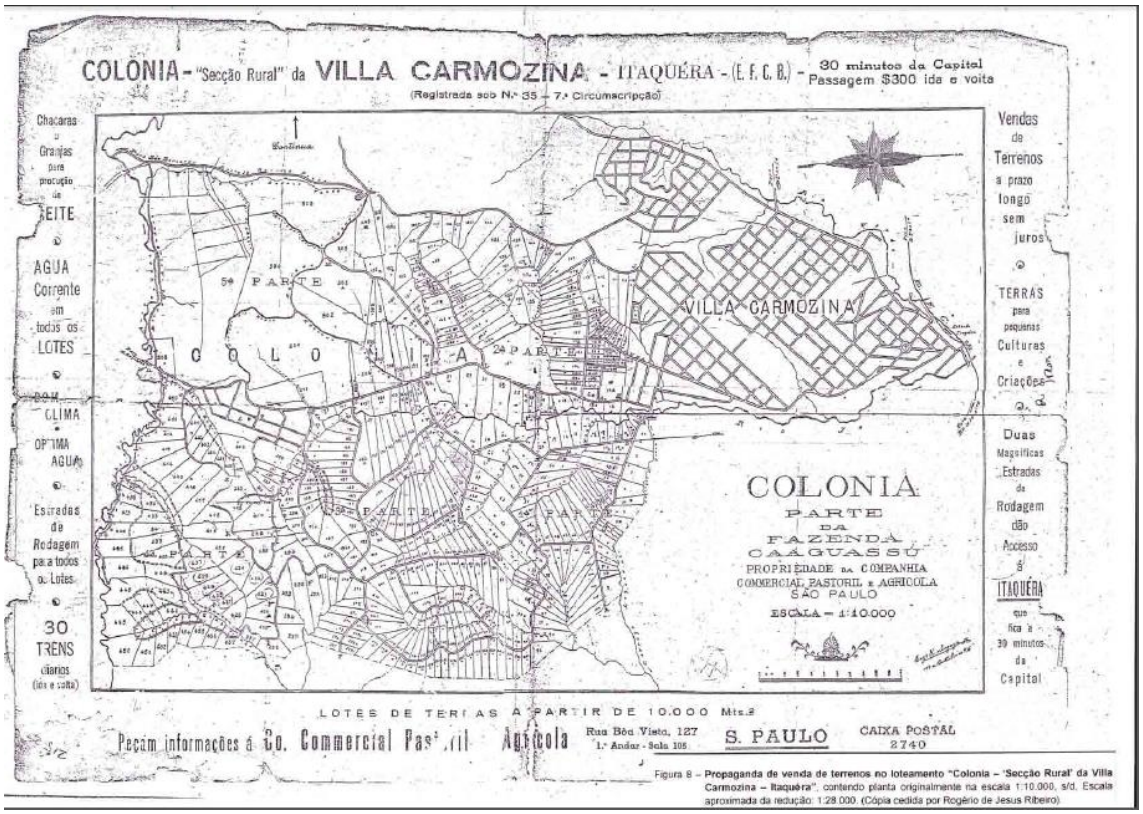


FIGURA 3: VILA CARMOZINA E COLONIA – RETIRADO DE DELI, 2010

Diferentemente da maioria dos loteamentos realizados nesse momento de expansão da cidade a CCPA combinou duas formas de coexistência de usos. Na porção mais próxima aos trilhos do trem concebeu lotes urbanos para a instalação de moradia dos trabalhadores que utilizariam do trem como meio de transporte de suas viagens rotineiras ao trabalho. Nas áreas mais distantes comercializou lotes maiores para a implementação de sítios, pequenas propriedades agrícolas destinadas à produção comercial intensiva, no intuito atender a crescente demanda da cidade em expansão. Nestes viriam a se instalar produtores de hortifrutigranjeiros em sua maioria oriundos do Japão.

> A chegada dos primeiros japoneses em 1924 e o seu efetivo estabelecimento ali vai reforçar a vocação agrícola da área, inserindo a de forma bem mais marcante, no cinturão verde da Capital. Se o núcleo urbano em volta da estação é um reflexo do crescimento da cidade de São Paulo, a agricultura ali não deixa de ser outra face do mesmo fenômeno. Crescem as necessidades de abastecimento dessa população e, ao mesmo tempo, diversifica-se a qualidade dos alimentos. (LEMOS e FRANÇA, 1999,p.59)

Além das atividades agrícolas de caráter comercial, na qual se destaca a produção de frutas e hortaliças, outras atividades econômicas realizadas na região conformavam sua relação com o centro velho de São Paulo; é o caso da extração de matérias-prima para a construção civil, exemplificada pelas pedreiras e olarias instaladas em Itaquera. Nesse sentido mesmo que nos arrebaldes da cidade, de caráter predominante rural, a região de Itaquera merece ser vista sob a ótica do processo de urbanização de São Paulo, a partir das relações estabelecidas com a cidade - na revelação de que os processos e as relações do centro estavam contidos nas áreas suburbanas.

> É curioso, nesse sentido, pensar que a ruralidade e a exploração de terra para geração de renda extrativa e agrícola eram as 'contribuições' de Itaquera na transição para o século XX, para o processo mais amplo e concatenado de reestruturação fundiária e industrialização de São Paulo, apontando para uma relação dialética entre o rural e o urbano, presente na periferia da metrópole na sua fase expansiva. (FREITAS, 2016,p.53)

1.2 Do subúrbio à periferia

Se as transformações fundiárias e morfológicas da região foram demasiadamente lentas durante todo período colonial, em suas passagens por sesmarias, aldeamentos e vilas, a mutação do final do século XIX incorporou um ritmo acelerado em direção a sua formação suburbana. Aquelas paragens que antes possuíam um caráter inteiramente rural assistiram uma mudança em sua paisagem descrita anteriormente.

Esta morfologia que aqui denominamos subúrbio remete a um momento específico vivenciado pelos arredores da cidade no começo do século XX. O subúrbio nasce fora da cidade, mas está dialeticamente ligado à sua dinâmica, enquanto espaço determinante e determinado; esses lugares distantes se definem a partir da cidade, como uma não-cidade que com aquela mantém uma relação tributária. Itaquera se manteve até meados do século XX como parte do chamado cinturão verde, repleto de chácaras, sítios, casas de veraneio, e uma incipiente aglomeração urbana com caráter de moradia ao redor da estação - que possuíam características muito distintas das moradias de padrão periférico. E se o nominamos como momento é porque se expressa enquanto transição para outra forma, a da periferia urbana. Na década de 1940, Aroldo de Azevedo descreve que "A função principal desses subúrbios orientais é a função residencial. Seus moradores residem, em geral, em pequenas casas de tijolos, cobertas de telhas".

O momento enquanto forma subúrbio foi particularmente duradouro na porção mais ao leste de São Paulo. Itaquera é nesse sentido uma peculiaridade, pois mesmo com a expansão da linha férrea em direção leste perdurou predominantemente como local de produção hortifrutigranjeira e de moradia até meados dos anos 1960.

Os loteamentos empreendidos pela CCPA seguiram, em escala reduzida, a lógica da valorização fundiária que caracterizou o desenvolvimento da cidade de São Paulo: produziu um loteamento nos arredores da estação e outro loteamento em áreas mais distante, retendo boa parte de suas terras para futura comercialização. De forma ampliada o núcleo de Itaquera serviu como vetor para a valorização de um extenso vazio urbano, entre o centro da cidade e o extremo leste, que foi retido enquanto 'banco de terras' a espera da valorização. Essa foi a lógica do espalhamento horizontal da cidade de São Paulo: "a aquisição de terras distantes para implantação de loteamentos valorizava aquelas mais próximas que ainda aguardavam parcelamento." (DELI,

2010,p.80). Esses loteamentos mais distantes ‘puxavam’ a infraestrutura urbana e na medida que esta ia avançando a terra se tornava mais cara.

Se na primeira metade do século os arredores da cidade permaneceram subúrbios, de maneira geral a partir dos anos 1930 existe uma inflexão no sentido que assumem essas áreas. Esses arredores serão absorvidos pelo processo de metropolização da cidade de São Paulo para se transformarem em outra coisa que não mais os subúrbios do começo do século. A formação das periferias da cidade está ligada a um processo mais amplo de modernização nacional que inicia-se nesse período, mas que tem sua intensificação a partir dos anos 1950.

1.3 Jardim Helian: A urbanização de padrão periférico

Procuraremos explicitar a formação do Jardim Helian enquanto particularidade do processo de formação do Estado nacional. Se anteriormente demonstramos em linhas gerais as transformações mais amplas de Itaquera enquanto região da Zona Leste de São Paulo, pretendemos situar o bairro do Jardim Helian neste escopo, e, demonstrar com isso outro momento de constituição dessas áreas enquanto periferia urbana.

Há 25 km de distância do centro da cidade, localizado na Zona Leste 2 do Município de São Paulo, o Jardim Helian é um dos tantos bairros que compõem o distrito administrativo do Parque do Carmo, que junto com Cidade Líder, Itaquera e José Bonifácio constituem a subprefeitura de Itaquera. Esta que possui uma área de 54,3 km² e corresponde a 3,6% da área total do município.

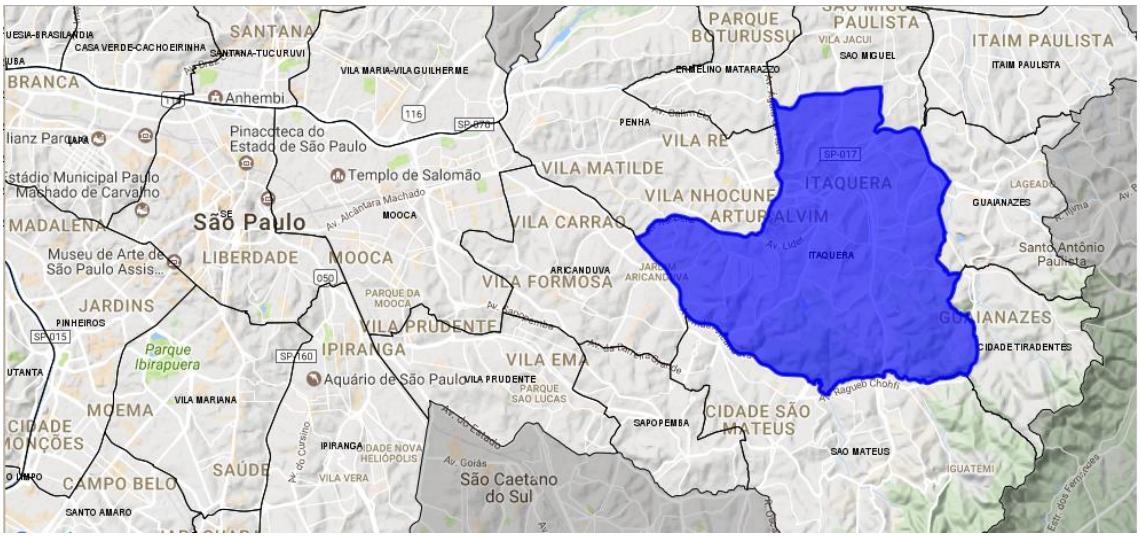


Figura 4: Subprefeitura de Itaquera (Foto: Habisp)

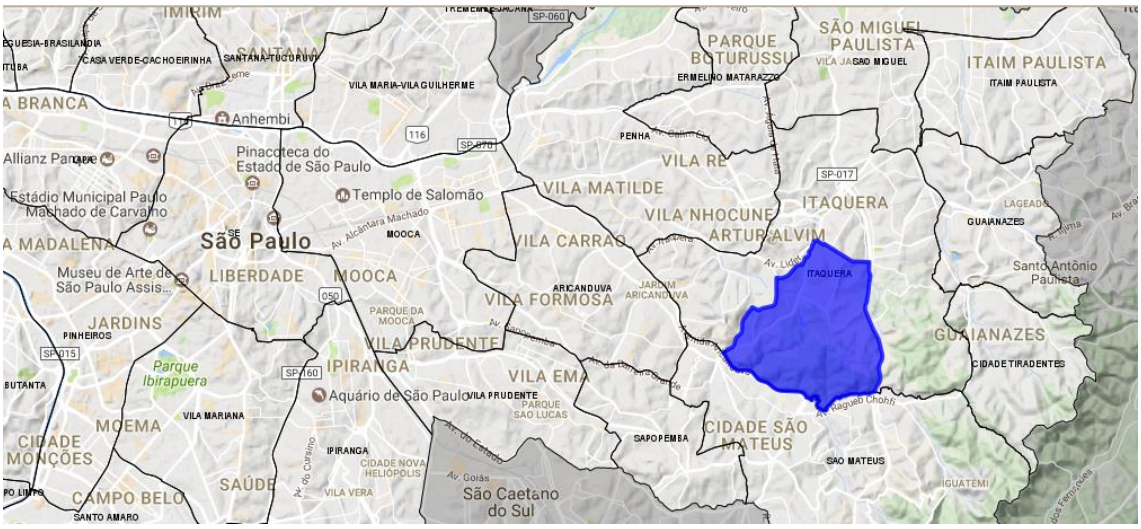


Figura 5: Distrito do Parque do Carmo (Foto: Habisp)

Figura 6: Jardim Helian e adjacências (Foto: Google Earth)

Figura 7: Jardim Helian (Foto: Emplasa)

Bastante próximo ao centro geográfico da subprefeitura de Itaquera se encontra o Jardim Helian, esse pequeno bairro imbricado entre dois fundos de vale que deram espaço a duas importantes avenidas da Zona Leste: a Avenida Aricanduva e a Avenida Jacú Pêssego – Nova Trabalhadores. Para os moradores que foram entrevistados por essa pesquisa seus limites são bastante claros, ainda que haja no bate-papo algumas distinções entre algumas das porções - que se diferenciam por processos de ocupação -

no interior do bairro. Seus aproximadamente 10.000 habitantes[16] se concentram nos limites a leste pela Av. Jacu Pêssego, ao sul pela Rua Iososuke Okaue, a Oeste pela Av. John Speers e a Norte pela Av. Adriano Bertozi (Figura 3).

Retomando o relatado na primeira parte deste capítulo, o Jardim Helian está localizado justamente nas áreas que outrora foram território da Província Carmelita, entre os loteamentos da Vila Carmosina, ao norte e da Colônia, a sudeste. Curioso notar que toponímias relacionadas a outras morfologias espaciais permanecem na designação de novas formas, vide figura 3 em que consta Fazenda Caguaçu, mesmo que esta tenha sido desmembrada há quase um século atrás.

Não é por ser considerado um bairro pequeno, uma vila nos dizeres de seus moradores, que não está repleto de complexidades. O núcleo do Jardim Helian que adensa as moradias e pequenos comércios locais está rodeado por uma multiplicidade de usos. O processo histórico de ocupação da região foi capaz de dar forma a essa diversidade observada atualmente, é nesse sentido que os arredores do bairro convivem com essas diferentes morfologias: uma grande área de proteção ambiental (APA do Carmo), Parque do Carmo - o segundo maior parque urbano da cidade, indústrias de pequeno e médio porte, pátio de estacionamento de uma companhia de ônibus metropolitano, grandes lotes remanescentes dos primeiros parcelamentos da região, ocupação de moradia "Copa do Povo" do Movimento dos trabalhadores sem teto (MTST), SESC Itaquera, Vicstar – companhia de serviços de telemarketing, grandes vias de acesso, etc.

O Jardim Helian não figurou entre os pioneiros loteamentos periféricos que marcaram a metropolização da cidade de São Paulo. Sua formação remete a década de 1970, período em que a ocupação periférica já se verificava de maneira ampliada. É a lógica do processo de metropolização em São Paulo, no qual as novas periferias são sempre reproduzidas "em novas extensões de terra, enquanto velhas periferias são gradualmente incorporadas à cidade, ocupadas por novos moradores e reorganizadas pelo capital" (MAUTNER, 2010).

---

[16]Membros da Associação do Jardim Helian realizaram em 2012 um censo popular no bairro que levantou uma estimativa no número de moradores.

Seu fundamento, entretanto, é o mesmo da constituição de periferias mais antigas, ou mais próximas ao centro da cidade, e faz parte do mesmo processo de modernização que teve São Paulo como seu 'centro modernizador do território nacional' (Giavarotti, Toledo). Processo que, enquanto modernizador, se estendeu ao longo do século até a década de 1980, ainda que esse processo tenha se intensificado no pós segunda-guerra com o desenvolvimento industrial e a entrada para uma nova fase de acumulação. Nesse sentido que a população de São Paulo cresce exponencialmente com a entrada de migrantes:

> Em 1872 a população paulistana supera a casa dos 30.000 habitantes, subindo para cerca de 47.000 em 1886 e em torno de 65.000 no ano de 1890. 65.000 em 1890; para 300.000 em 1905; 637.000 em 1922; e atingindo cerca de 1.000.000 em 1930. Em 1954, a população paulistana alcança quase três milhões de habitantes. Em 1950, a cifra correspondente se elevara a 2.154.669 e em 1960,atingia 3.709.111. Em 1966, a estimativa do Departamento Estadual de Estatística atribui ao município 5.115.856 habitantes. (PETRONE, 1969, p. 15).

Olhando criticamente para a migração, para além do fenomenológico fluxo de pessoas em direção a um centro de concentração, situando a reflexão no contexto da modernização nacional, Giavarotti formula, em ponderações costuradas com Vainer e Gaudemar, "que a análise daquele processo que inaugura as possibilidades da migração é o que, do nosso ponto de vista, fundamenta a própria metropolização de São Paulo." (2012,p.97)

A migração é entendida enquanto momento da produção de uma sociabilidade tipicamente moderna. Para São Paulo configurar-se como centro desse processo, enquanto local de recebimento de milhões de migrantes, "será necessário que concentre, mais do que capital na forma de dinheiro, meios de produção, infraestrutura...enfim mercadorias, será necessário que concentre capital no sentido preciso que lhe dá Marx, como a realização e acumulação de determinada relação social" (GIAVAROTTI, 2012, p.96). É determinante para que se forje o capital enquanto relação social de produção - a

constituição categórica da força de trabalho, ou seja, que haja a separação do trabalhador dos meios de produção em direção a completa mobilidade do trabalho. [17]

Se "a migração resulta de modificações operadas, tanto no espaço, como nos corpos e nas relações sociais daqueles que migram" (GIAVAROTTI, 2012, p.97), assim também se transformam os antigos arredores rurais da cidade. Os migrantes, em sua grande maioria, chegados à capital iram ocupar os antigos subúrbios de São Paulo como lugar de sua reprodução social, impulsionando o processo de produção especulativa dos terrenos que estavam à espera da valorização.

O que muitos autores (Bondhuki, Caldeira, Kowarick) descreveram enquanto urbanização periférica consiste nesse encontro de mobilizados chegados à cidade de São Paulo - que não possuindo leque de opções para constituição de moradia – com loteadores de áreas não urbanizadas nas margens da cidade.

O Jardim Helian é também fruto desse encontro entre migrantes mobilizados e agentes da especulação imobiliária. Sidelício, um dos mais antigos moradores do bairro diz que *"*nasci no Sul da Bahia [Macarani]. Sérgio também veio do Nordeste, "a minha família toda é da Paraíba, a gente veio pra cá". Chiquito veio "de Minas, de Diamantina". Assim como tantos outros moradores do bairro.

Essa ausência de outras estratégias aos recém-chegados é limitada ainda mais na segunda metade do século com uma conjuntura especifica que Bondhuki denomina de "crise da moradia". Crise essa, derivada da alta inflação e de seu acarretado alto custo de vida, que reduz a produção mercantil de moradias e diminui radicalmente a forma aluguel enquanto sua forma de acesso A aspiração à casa própria figura enquanto estratégia de uma ascensão social na medida em que produz uma maior estabilidade e não possui o aluguel como dilapidação de parte dos já reduzidos salários recebidos.

A formação da periferia de São Paulo é marcada por esse processo de produção de loteamentos, via de regra sem infraestrutura urbana, muitos deles irregulares, nos quais a casa própria é constituída pela autoconstrução, ou seja, um processo de longa duração na construção e expansão de residências com o próprio trabalho – realizado durante os dias de folga. Francisco Oliveira sugere ainda que a autoconstrução enquanto

---

[17]Para uma discussão aprofundada ver "O Jardim Ibirapuera: da imposição à crise do trabalho"

forma de acesso à moradia atuava nesse momento como forma de rebaixar os custos de reprodução da classe trabalhadora através do trabalho não pago.

Assim o foi no Jardim Helian, que possui uma especificidade em sua constituição. Em termos gerais o bairro é dividido em duas porções; uma de ocupação mais antiga que foi fruto de um loteamento irregular sem infraestrutura urbana realizado pela Triangular Imóveis e outra logo em área contigua ao loteamento foi fruto de ocupação – a diferenciação é afirmada pelos moradores quando designam esta última de Vila Socó. Apesar de não se diferenciarem espacialmente, estas duas áreas do bairro se diferenciam pela posse ou não de documentos. Os moradores do antigo loteamento possuem escrituras públicas de suas casas, enquanto os moradores da chamada Vila Socó lutam, ainda sem sucesso, em torno de um processo de regularização fundiária há anos.

Sérgio, 43 anos, relembra que "parte do Helian aqui é loteada pela antiga triangular imóveis lMinha família, meus pais compraram aqui esse terreno na antiga triangular imóveis. Eu me lembro da divisão do lote, um pouco da história né? Me lembro de uns carnês, marrom, até minha família tinha muitos carnês né? foram vários e vários anos de prestações, é o que eu me recordo"

Sidelício, 75 anos, um dos primeiros moradores da Vila Socó nos conta a respeito de grileiros que anteriormente à ocupação aferiam renda sobre a terra.

> Aí vim pra aqui, essa casinha, essa casinha aqui era só do salão pra lá era a casinha. Eu paguei aluguel aqui pra um senhor que se diz que era o dono disso aqui, sete anos, paguei aluguel sete anos. Mas conforme eu fui conhecendo aqui os vizinhos, as pessoas mais de idade, que já conhecia aqui, aí me informou que ele não era dono dessa área aqui.Que ele pegou (...) o dono da área era um japonês que passou a área pra ele com as seis, com as doze, casinhas que tinha aí, e foi embora para o Japão. E não voltou mais. Aí fez uma documentação como se fosse dele.

Antônio que chegou nos anos 1970 diz que

> quando conheci isso aqui tinha poucas casas, dava pra contar no dedo. Aqui era muita dificuldade. Quando cheguei aqui era um loteamento, mas era tudo clandestino, era tudo de qualquer jeito. Inclusive essa rua era um tremendo dum buracão. Eu comprei o terreno porque o único lugar que dava pra comprar era aqui né. Lutei, construí."

A falta de infraestrutura vivenciada pelos primeiros ocupantes, reflexo da irregularidade com que os agentes privados empreendiam loteamentos foi fruto também de uma anuência do poder público que ausentava-se de legislar e controlar a urbanização das franjas da cidade, anistiando na maioria dos casos àqueles agentes que obtiveram vantagens no processo.

> Aqui era um chão vazio, vazio assim, mato né? Assim que eu cheguei eu fui roçando o mato e queimando, a mulher tratando uns pezinho de coisa, alface, pimentão, essas coisas – aí deu uma beleza (...)Num tinha água, a gente bebia água do córrego ali ó. Tinha umas caixas da água num terreno vazio que tinha aqui em cima, vinha uma mangueira por baixo da terra e subia lá e despejava numas caixonas de cinco mil litros, daí das caixas distribuía pra gente aqui. (Sidelício)

Se por um lado o poder público 'tapava um olho' por outro costurava o avanço da cidade em direção as áreas mais distantes. A associação entre o capital do mercado imobiliário com o setor de transporte garantia o acesso à terra barata aos trabalhadores ao mesmo tempo em que possibilitava estes acessarem, mesmo que precariamente, linhas de ônibus e lotações para o deslocamento pendular em direção ao trabalho. Do lado do Estado permitia-se a falta de regulamentações urbanas ao mesmo tempo em que regulamentava-se a circulação de ônibus (companhias que ofertavam esse serviço) e planejava-se o sistema viário da cidade (principalmente os planos de abertura das avenidas radiais).

Muitos moradores rememoram essa combinação em que para acessar o ônibus era necessário caminhar durante algum tempo nas ruas de terra que cortavam o bairro. Antonio conta a respeito do ônibus alcunhado pelos moradores de poeirinha em alusão à precariedade da estrada que o levava às bordas do bairro:

> tinha aqui um ônibus que passava lá embaixo no aquário, na parte da manhã, cinco, seis horas, depois nove horas da manhã, outro meio-dia, era o chamado poeirinha. Sérgio relembra que [o transporte] era bem precário né, as pessoas aqui da vila foram atropeladas na Jacu-Pêssego, que nem era Jacu-Pêssego, era estrada do pêssego, estrada escura, precária, é, tinha que descer a pé, caminhar por horas e horas, pra acessar o primeiro ônibus, praí você chegar em um trem, um metrô, pra ir pro centro. Há histórico de pessoas que levavam flanelas e coisas pra limpar o sapato, pra tirar o grosso do barro, isso era muito comum, pra não chegar com o sapato carregado de barro.

Aos poucos e por meio de um processo de organização e luta, no qual é fundamental o papel da Igreja Católica como veremos adiante, o crescimento do Jardim Helian, assim como é também a história de grande parte dos bairros da periferia de São Paulo, é acompanhado pela chegada de infraestrutura urbana e de serviços públicos antes inexistentes.

Esse processo descrito também pelos moradores do bairro em que o asfaltamento de ruas, instalação de escolas públicas, água encanada, luz elétrica, etc. Chegam, não sem dificuldades, produzem uma transformação de duplo significado:

> Por um lado, alteram a paisagem e as condições concretas de vida, materializando um modelo de mobilidade social ascendente. Por outro lado, ao passarem por tal metamorfose, as periferias se tornam inacessíveis para os mais pobres desencadeando novamente o mesmo processo e deslocando as periferias para cada vez mais longe, expandindo a cidade com periferias cada vez mais distante e zonas intermediárias entre estas e o centro. A urbanização periférica, portanto, constitui um processo que está sempre sendo deslocado e reproduzido em algum outro lugar onde a terra é mais barata porque as condições de vida são mais precárias e o acesso é mais difícil. (PATTA, 2016, p.38)

Essa passagem entre dois momentos distintos do bairro – de uma periferia recente à uma periferia consolidada - pode ser entendida sob duas óticas. A primeira observando sua paisagem, seu funcionamento, a materialidade vivenciada por seus moradores. Outra investiga a transformação das relações sociais, observa como são utilizados os tempos e os espaços, tenta compreender como as mudanças mais gerais operadas recentemente inseriram novos elementos nas periferias urbanas.

> Segundo Raquel Rolnik (2000), a periferia consolidada representa "a expansão periférica que foi predominante na metrópole a partir dos anos 40, cuja ocupação encontra-se consolidada à força de persistentes micro investimentos privados e lutas pela provisão de infraestrutura no sentido de superar a precariedade original". Vera Telles (2006) adota como enfoque o que denomina de mobilidades urbanas, focando na trajetória dos sujeitos no espaço urbano. A periferia consolidada sedimentaria nas suas redes de relações sociais os “tempos biográficos e tempo social”. Em contraposição a regiões de periferia recente, a periferia consolidada seria a expressão do

> “ciclo de integração urbana” ocorrido entre os anos 1970 e meados da década de 1980. (PATTA, 2016, p.40)

Inserido no limiar dessa passagem o Jardim Helian figura como uma área fronteiriça entre essas duas formulações. De um lado é determinada pela configuração de uma nova centralidade regional dada pelo avanço de grandes empreendimentos e novas possibilidades de investimentos para o capital, que possuem no complexo situado ao redor da estação Itaquera do metro/CPTM - shopping Itaquera, o Estádio do Corinthians, a Fatec, etc. – seu centro irradiador[18]. De outro encontra-se diversos vazios urbanos a espera da reprodução ampliada da lógica de ocupação periférica da cidade.

FIGURA 8: REGIONALIZAÇÃO DA ZONA LESTE DE SÃO PAULO – RETIRADO DE ROLNIK, 2000, P.111

---

18 Ver ROLNIK, Raquel; FRÚGOLI JR., Heitor. Reestruturação urbana na metrópole paulistana: a Zona Leste como território de rupturas e permanências. Cadernos Metrópole n.6, PP. 43 -66, 2ºsem. 2001.

Na paisagem é possível identificar esses dois momentos distintos, mas que convivem espacialmente, a água encanada e o córrego a céu aberto, a UBS em construção e a falta de farmácias, instalação de um complexo do telemarketing e grandes lotes vazios. É de um depoimento recolhido junto ao Museu da Pessoa, realizado em 31 de Outubro de 2008, que Carlos Eduardo Fernandes Junior retrata com aguçada sensibilidade as transformações operadas no pequeno bairro do Jardim Helian:

> Lembro-me de chegar em um sábado. Fazia muito calor. Era bem menino, não mais de 13 anos, o que me garantia energia suficiente para carregar as caixas da mudança, descendo e subindo do caminhão baú sem pestanejar. O lugar tinha um clima diferente, muita gente na rua, muita gente se cumprimentando, até o sol parecia diferente. Não demorou para que eu conhecesse os meus primeiros vizinhos. Logo percebi que aqui as brincadeiras eram outras, e confesso que muito mais legais do que as que eu já conhecia. Primeiro porque sempre tinha uns dez moleques para brincar e ainda sobravam alguns para fazer "próximo". Assim descobri os mistérios de cada jogo, fosse no peão, na bolinha de gude, nas pipas mandadas, na rebatida, no taco, no gol-a-gol, no pula cela, no vôlei com o varal amarrado entre dois postes, estávamos sempre lá com os chinelos Ryders pendurados nas mãos e os pés belos e faceiros no chão . Tudo iniciava rapidamente, durava algumas semanas e assim como veio, sumia e ninguém mais lembrava da brincadeira, pois já havia outra em seu lugar. Agora, indescritível mesmo era a emoção de descer uma ladeira interminável de carrinho de rolemã. Para isso havia todo um ritual de montar o seu eixo perfeito para que o carrinho não desse cavalinho de pau, tivesse estabilidade e chegasse à máxima velocidade que os sonhos juvenis alcançassem. E se a velocidade era infinita, a distância não seria obstáculo. Íamos devagar. Primeiro as quadras vizinhas. Sabíamos o nome de cada cachorro do caminho, conhecíamos até mesmo as dimensões da boca de lobo que costumava engolir cruelmente as bolinhas de nossas brincadeiras, mas com a chegada da bicicleta as distâncias encurtaram-se rapidamente, pois o que era longe resolvíamos em poucos minutos pedalando tão rápido quanto fosse humanamente possível. Assim nos agrupávamos para buscar um quilo de carne para nossas mães ou procurar um remédio que não havia na Vila. Deixem-me apresentar a "Vila". Era assim que chamávamos o nosso Bairro – denominado oficialmente de Jardim Heliam. Um bairro cercado por empresas e fábricas. Os pais e irmãos de meus colegas trabalhavam nessas empresas, mas havia os azarados que precisavam trabalhar fora dos limites de nossa Vila. Estes amargavam longas esperas no ponto de ônibus que contavam com o trânsito de Três linhas:

> Metrô Artur Alvim - Gleba do Pêssego, Terminal Carrão - Itaquera e Terminal A. E Carvalho – Terminal São Mateus. Sobre os ônibus tenho muitas lembranças, pois sempre estudei fora do bairro o que me apontava outras possibilidades de construção de um bairro. Um dia fiquei a pensar por que a Vila não tinha uma padaria, ou uma farmácia que oferecesse algo mais do que aspirinas e efervescentes. Até hoje compramos pão em mercearias improvisadas ou em bares que vendem pães alojados em uma cesta logo abaixo das bebidas e petiscos da boemia noturna. Um dia surpreendi-me com a pintura de uma faixa em minha rua. Era o tom da modernidade dando as caras pela Vila de Itaquera. Mais tarde chegaram com uma nova pavimentação e com postes altíssimos que realizavam o sonho das famílias em comunicar-se com os familiares distantes. Era o telefone que diminuía ainda mais as distâncias entre a nós e a cidade metropolitana de São Paulo. Em pouco tempo a vila expandiu-se em invasões que criaram num espaço de periferia subdivisões com escolas sociais entre os menos favorecidos. Os que moravam próximo à entrada da Vila eram, e ainda são chamados de playboys. E os moradores dos terrenos ocupados receberam a denominação pejorativa de favelados da Socó. Sem perceber a Vila adquiria a estrutura da megalópole que é São Paulo, incorporando seus serviços e preconceitos, suas novas tecnologias da informação visíveis nas garagens denominadas Lan-houses e os novos modelos de transportes coletivos caracterizados pelas lotações. Lotações estas que hoje nos ligam com as maiores redes de hipermercados atacadistas e as lojas representantes das marcas de toda ordem através do símbolo mais marcante de nossos tempos de convivência ajustadas aos Shoppings.

Se pela ótica da materialidade do bairro combina-se, pela sua condição de fronteira, dois momentos distintos, sob a ótica das relações sociais é notável a transformação radical operada nas ultimas décadas, não só na particularidade do Jardim Helian, mas na periferia de São Paulo como um todo. Feltran, que há anos vem estudando as periferias de São Paulo, coloca que “os pilares da dinâmica social de ocupação desses territórios – a migração, o trabalho fabril, a família operária, a teologia católica e a expectativa de mobilidade ascendente – se deslocaram radicalmente” (FELTRAN, 2011, p. 12).

Dois pontos nos parecem de importante atenção para a pesquisa. Em primeiro lugar o trabalho descrito pelos primeiros moradores, em sua maioria trabalhos em pátios industriais ou na construção civil, se realizou de maneira estável e duradoura, é hoje para as novas gerações uma reduzida expectativa. Os pequenos comércios e serviços proliferam no bairro, em um ritmo frenético de abertura e fechamento, uma desenfreada

competição entre os ‘empreendedores de si mesmos’, assim como o desemprego ampliado e o avanço do tráfico como empregador de uma parcela da juventude. Em segundo a religiosidade católica que permeou as relações de comunidade anteriormente existentes, hoje perdeu sua hegemonia enquanto vínculo individual de seus moradores, tanto quanto força social de organização, a completa diversidade de templos e de filiações religiosas são expressões dessa inflexão ao momento anterior de constituição desses territórios.

Capítulo II

O estudo da relação entre Igreja Católica e cidades no Brasil poderia mirar o passado longínquo do assentamento dos primeiros núcleos colonizadores estabelecidos no país e seguir durante todo período da colonização destrinchando o papel da instituição total que se fez na simbiose entre Estado e Igreja. Nesse percurso torna-se difícil separar os agentes e as ações orientadas por esses, visto que vigorou durante todo período colonial e do Império o "[...] sistema de *Cristandade*, denominação dada ao estado de interpenetração e dependência das esferas política e religiosa num determinado país e caracterizado pela união dos interesses políticos e religiosos." (BENEDETTI FILHO, 1990,p.2).

O advento da República marca o primeiro passo do processo de separação institucional entre Igreja e Estado[19] - momento até onde o "próprio Estado era agente de religião" (SEABRA) - que caminhou vagarosamente durante o século XX, acelerado nos primeiros ventos de secularização promovida pela formação do Estado Nacional a partir de 1930 e seguiu ao longo das décadas subseqüentes desmantelando o monopólio religioso da Igreja Católica. Não caberia para os devidos fins analisar esse percurso em toda sua extensão, entretanto, é importante salientar que o período da segunda metade do século XX está orientado não mais sobre a cristandade e sim sobre a supremacia do direito e do sujeito jurídico secular. Esse processo produz uma importante transformação na maneira de atuação da Igreja, assim como potencializa suas disputas internas. É objetivo desta pesquisa compreender a atuação de uma fração da Igreja no período da modernização brasileira e investigar suas ações durante o momento em que se fez hegemônica.

Esse capítulo pretende abarcar a emergência e desenvolvimento da Teologia da Libertação enquanto matriz discursiva nascida dentro da Igreja Católica, assim como a transformação da atuação da Igreja provocada por essa disputa discursiva na América Latina e no Brasil. Em seguida pretende revelar como esse novo paradigma atuou nas periferias urbanas como forma de organização popular e produção do

[19]"O resultado prático desta junção entre 'trono e altar', na esfera política; entre "a espada e a cruz', no campo militar; entre 'estado e trabalho missionário' frente às populações consideradas 'pagãs' e a serem obrigatoriamente convertidas e incorporadas ao seio da Igreja Católica, não é apenas o da união entre a igreja e o estado, mas afeta intimamente a definição de cidadania. A pessoa não se torna fiel da igreja sem que, automaticamente, torne-se súdita do rei e do Estado e vice-versa, um súdito do Estado deve necessariamente tornar-se fiel da igreja" (BEOZZO, 2000, p.109)

espaço. Com o objetivo de compreender como se deu o surgimento e a relevante ascensão da Teologia da Libertação na América Latina e mais especificamente no Brasil nas primeiras décadas da segunda metade do século XX, é fundamental refletir tanto sobre o contexto interno da Igreja, quanto acerca da conjuntura política, econômica e social do período em seu âmbito internacional enacional.

2.1 Pressupostos políticos, econômicos e sociais da Teologia da Libertação

Por um lado, em uma esfera interna à Igreja Católica, ocorreu desde a Segunda Guerra Mundial o desenvolvimento de novas correntes teológicas, que de certa forma estabeleciam uma abertura maior para dialogar com os temas e questionamentos das ciências sociais e da filosofia moderna. Essas correntes, que se desenvolviam especialmente na Alemanha e na França, lograram cavar um espaço importante na instituição e a expressão disso foi o pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II (1963-1965). [20]

Por outro, em âmbito externo à Igreja é preciso mencionar fenômenos importantes. É também depois da Segunda Guerra Mundial que os países do chamado terceiro mundo impulsionam processos de modernização e alçaram entrar no mercado mundial produtor de mercadorias, de modo que distintos Estados latino-americanos buscaram fomentar a industrialização[21] em seus países atenção, esses processos de "industrialização endividada" que combinou projetos de substituição de importações com industrialização para exportação (KURZ, 1992) foram impulsionados (e continuados) em boa parte da América Latina por ditaduras militares pró-ocidentais.

Em termos sociais "a maior parte da sociedade foi apenas modernizada em sentido negativo, isto é, foram destruídas as estruturas tradicionais sem que alguma coisa nova ocupasse seu lugar" (KURZ, 1992, p. 194), ou seja, uma grande massa de pessoas foi mobilizada em direção a centros urbanos de concentração de capital[22], promovendo um êxodo rural e um aumento populacional enorme nas cidades.

---

[20]"Ora, desde o final do século XIX a França é um país onde se desenvolve, dentro do catolicismo, uma corrente crítica, anticapitalista, atraída pelo socialismo, que vai de Charles Péguy à CFDT dos anos 1960, passando por EmmanielMounier, pelos Cristãos Revolucionários da Frente Popular, pelo 'Testemunho Cristão', pela revista Espirit, pela JEC e a JUC etc. Na década de 1950 houve uma grande efervescência na Igreja francesa, que viu surgir as correntes teológicas que levam ao Vaticano II (Henri de Lubac, Yves COngar, Christian Duquouc), bem como outras tendências com sensibilidade social como os padres operários ou 'Economia e Humanismo'. (LÖWY, p. 234)

[21]Para Lefebvre esse processo de modernização que deu origem às chamadas cidades industriais. "Se distinguirmos **o indutor** e **o induzido** pode-se dizer que o processo de industrialização é indutor e que se pode contar entre os induzidos os problemas relativos ao crescimento e à planificação, as questões referentes à cidade e ao desenvolvimento da realidade urbana, sem omitir a crescente importância dos lazeres e das questões relativas à 'cultura' (LEFEBVRE, 1969, p. 9).

[22]"Para que São Paulo se torne centro modernizador do território nacional, será necessário que concentre, mais do que capital na forma de dinheiro, meios de produção, infraestrutura...enfim mercadorias. Será necessário que concentre capital no sentido preciso que lhe dá Marx, como a realização e acumulação de determinada *relação social"* (GIAVAROTTI, p.95 – grifo do autor)

> Entre 1940 e 1950, 73% do crescimento absoluto da população da região metropolitana [de São Paulo] se deveu à migração, apresentando um saldo migratório de 801.304 pessoas; no período de 1950 a 1960, um saldo migratório de 1.236.037 pessoas, a migração respondeu com 60% do crescimento absoluto da população metropolitana. [...] a metrópole de São Paulo ultrapassou os 4,7 milhões de habitantes em 1960, com um saldo migratório de 2.030.374 pessoas, que correspondeu a 60% do crescimento absoluto da população entre 1960---1970 (BAENINGER apud GIAVAROTTI, 2011, p.54 e 55).

O sentido da expropriação dos produtores diretos, ou seja 'a separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho' (MARX apud GIAVAROTTI, 2012,p.97), foi sua transformação em trabalhadores assalariados livres – dotados de uma dupla liberdade, a positiva: de ser possuidor de sua própria força de trabalho, e para tanto, libertar-se da condição de humano-propriedade, através da constituição de uma forma de consciência calcada na igualdade jurídica entre os homens, o abandono das velhas formas de estamento social para se tornar trabalhador assalariado. A negativa: de não ter nenhuma outra alternativa a não ser a de vender sua força de trabalho no mercado, a liberdade de não morrer de fome.

Sentido esse que viria a fundar a relação capital, enquanto relação social de produção, nas cidades e em maior de grau de concentração em São Paulo. Esse momento particular da modernização pode ser pensado como 'condição de existência da migração' (VAINER apud GIAVAROTTI), ou seja, o processo de formação da força de trabalho enquanto fundamento próprio das metrópoles.[23]

> A expulsão violenta, realizada em formas bárbaras, dos tradicionais 'produtores diretos', na maioria de proveniência camponesa, de seus meios de produção e as 'torturas' por eles sofridas ao serem forçados ao status moderno de trabalhadores assalariados, o qual exige o sistema da mercadoria moderna como status de grandes massas. Produtores de subsistência, no sentido mais amplo, transformam-se em trabalhadores

[23]"A liberdade de trabalho encontra-se totalmente definida nesta dupla determinação: o trabalhador dispõe livremente da sua força de trabalho, mas tem absoluta necessidade de vendê-la. Então se se rejeita a imagem fixa e estereotipada de um mercado de trabalho pontual e homogêneo, se se alcança o horizonte mais vasto de um mercado de trabalho multidimensional, com a sua estrutura própria, deformando-se no tempo e no espaço, vê-se desenharem como formas contingentes desta liberdade de compra-venda da força de trabalho as formas de uma *mobilidade* capitalista do trabalho." (GAUDEMAR)

> assalariados efetivos ou potenciais e, com isto, em modernos sujeitos-mercadoria-dinheiro, ainda que inicialmente de forma muito grosseira, acompanhados de restos e escórias das tradicionais estruturas estamentais pré-capitalistas(...) o que distingue as diferentes regiões do mundo é apenas a diferença temporal no processo histórico da modernidade. (KURZ, 1992, p. 189)

Esse movimento migratório não se dá somente enquanto simples deslocamento de pessoas, ou fluxo entre centros dispersores e centros de absorção, mas atua enquanto transformador de corpos e do espaço. A migração nesse processo não é tida enquanto consequência, mas enquanto condição, enquanto constituição do espaço e de novas formas de uso do espaço e tempo. Giavaroti percorrendo as formulações de Vainer esclarece que "a migração resulta de modificações operadas, tanto no espaço, como nos corpos e nas relações sociais daqueles que migram" (p. 96). Pretendemos situar a religiosidade e suas formas adquiridas nesse processo sem perder de vista o momento histórico em que está situado.

A Teologia da Libertação surge, e em especial no Brasil, justamente nesse período em que o novo ainda não tomou forma e o velho não foi de todo desmantelado, nessa passagem da sociedade rural para a sociedade industrial. Sua práxis religiosa intervém justamente sobre esse dualismo - da dominação da sociedade urbana em relação a essas duas presenças, que seguem existindo, mas não mais como antes e, portanto, sendo outra coisa. Sua expressão encontra-se tanto nos sujeitos que estão no campo quanto nos que estão na cidade, produzindo uma ligação de reconhecimento entre estes, de imbricação de formas de reprodução da vida.

É nesse sentido que as Comunidades Eclesiais de Base (CEB), como veremos adiante, proliferaram na zona rural e também floresceram aos montes nas periferias urbanas. A origem dessa religiosidade que se produziu nas cidades – e se potencializou enquanto Igreja-comunidade através do cristianismo da libertação - está no papel basilar que a Igreja cumpriu enquanto organizadora das formas de uso do espaço e do tempo nas zonas rurais do país: da produção, do ordenamento do tempo, da produção do espaço, permeados por um catolicismo devocional dos festejos, das

novenas.[24]

A Teologia da Libertação fomenta, portanto, uma forma de catolicismo popular nascido na resistência à imposição e à violência comandada pelos grandes proprietários de terras, que sempre se travestiram de Estado nos lugares mais distantes dos centros de comando, transferindo-a também aos novos espaços ocupados pelos trabalhadores nas cidades.

Essa teologia cavou espaço no alto comando da Igreja e refletiu enquanto prática na vida cotidiana dos 'de baixo'. Processo de transformação no qual a Igreja Católica, não sem suas fraturas internas, readequou seu discurso para um novo mundo no qual sua estrutura colonial não poderia mais existir. Era preciso um novo reino de Deus possível aos novos sujeitos e uma superação da condição de miséria colocada aos pobres: em seus pressupostos teológicos pela negação do trabalho abstrato capitalista, em suas ações práticas pela tentativa de inverter o sentido da modernização, sendo esta positivada se impulsionada pelo movimento dos trabalhadores organizados. No fio da navalha seus pressupostos teológicos o distanciam do fetischismo da mercadoria, mas sua prática organizativa ousava justamente alcançar um processo de modernização, entretanto, invertido já que a direção viria dos de baixo.

Nesse sentido sua práxis funcionou também em direção a dar contornos à formação da força de trabalho. Não somente pelo reconhecimento e pela identidade produzida em torno da figura do trabalhador, através inclusive da liturgia que o valorava, mas enquanto agente do processo de produção desta mercadoria força de trabalho. A expropriação – a separação dos meios de produção – não transforma o trabalhador automaticamente em força de trabalho, havendo a necessidade de certas

---

[24]Manuel da Conceição, líder de sindicato rural na região norte do Brasil recorda no livro 'Essa Terra é Nossa' algumas histórias nas quais é possível observar a função da religiosidade e da Igreja na organização da vida: "Nessa época a gente enxergava a igreja de São Raimundo, em cima do alto, a dois quilômetros de distância. De onde o cara enxergava a torre da igreja se ajoelhava e botava uma pedra de dez, doze quilos na cabeça. Vinha vindo de joelho, até subir a calçada da igreja. Pra São Raimundo ver que ele só tirou a pedra da cabeça naquele momento. Aí botava na terra. É um tipo de promessa que não dá dinheiro, não dá nada. Chama promessa de sacrifício; fazer sacrifício pra vencer na vida (...) Todos os anos em uma só aldeia tem vários festejos e novenas. Por volta do mês de junho, era exatamente o meu tio Melcides que era dono de um desses festejos. Ele passava o ano inteiro criando dois, três porcos, trabalhando pra arranjar algum dinheiro e comprar cachaça. Já tinha lá um conjunto de tambores de couro, tambores de cunga, pra nego dançar. Esse tipo de dança os homens dançam com os homens e as mulheres dançam só, com uma saia grande, larga, arrastando no chão." (CONCEIÇÃO, 1980, p.48)

condições sociais para produção capitalista promover a mobilidade total do trabalhador. Enquanto o Estado cumpriu a tarefa de ordenar os aparatos policial-jurídicos necessários à subordinação à sociedade contratual, a Igreja, por meio do cristianismo da libertação, abarcou, no vácuo do Estado, posteriormente a tarefa de proporcionar educação básica e formação profissional – não sem avistar as possíveis fissuras que a liderança deste processo poderia oferecer.

Paralelamente, os conflitos e a polarização política só cresceram. Ao mesmo tempo em que, principalmente após a vitória da Revolução Cubana em 1959, a organização e a luta de movimentos sociais, populares e sindicais cresciam, também se ampliavam as tentativas exitosas de Golpes de Estado que tiveram como principal característica a direção dos militares no processo, e o apoio e articulação dos Estados Unidos.

Em seu livro *O que é Cristianismo da Libertação: Religião e Política na América Latina*, Michael Löwy defende que foi a convergência das mudanças internas e externas à Igreja que criou as condições para o desenvolvimento do Cristianismo daLibertação:

> "Foi a convergência desses conjuntos muito distintos de mudanças que criou as condições que possibilitaram a emergência da nova 'Igreja dos Pobres', cujas origens, é preciso observar, remontam a um período anterior ao Vaticano II. De uma maneira simbólica, poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XXVIII publicava a primeira convocação para a reunião doConcílio." (LÖWY, 2016, p.85)

Compreendido pelo autor como um movimento social que nasce "de baixo pra cima" e da periferia do mundo para o centro a partir de grupos sociais situados na intersecção destes dois grandes processos anteriormente descritos. É a partir desta perspectiva que Löwy sugere a utilização do termo Cristianismo da Libertação como expressão de um movimento social, formado por ativistas religiosos ou não. Segundo o autor este movimento não se limitaria em fronteiras teológicas e espirituais, alargando assim o entendimento abarcado pelo termo Teologia da Libertação. O Cristianismo da Libertação não se conforma enquanto uma força monolítica, um aparelho centralizado e coordenado, mas enquanto pulsão de objetivos comuns capazes de mobilizar pessoas,

estas que obtiveram com suas ações resultados políticos de vasta abrangência nacional e internacional. Nesse sentido a Teologia da Libertação aparece mais como um “corpo de textos” – formulações teóricas acerca do evangelho – ou “o produto espiritual desse movimento social, mas, ao legitimá-lo, ao lhe fornecerumadoutrinareligiosacoerente,elacontribuienormementeparasuaexpansãoe financiamento” (LÖWY, 2016,p.75)

2.2 Do Concílio Vaticano II às Conferências Episcopais Latino-Americanas

A partir da proposta do autor de articular tanto "a cultura religiosa com a rede social, quanto a fé e a prática" (LÖWY, 2016, p.74) para análise deste movimento social mais amplo que "teologia", seguiremos, em conformidade com a ideia, utilizando o conceito de Cristianismo da Libertação. Deste modo utilizaremos o conceito de Teologia da Libertação para destacar as formulações teológicas (leitura do evangelho) deste movimento mais amplo, aquilo que está mais restrito as disputas no interior da Igreja, mas que dá sustentá-lo a inúmeras práticas.

A Teologia da Libertação seria constituída em uma relação dialética entre a práxis e a reflexão teológica a partir de um ponto de vista identificado às camadas populares e marginalizadas. Talvez a concepção que perpassa de forma transversal e une os mais diferentes grupos identificados com a Teologia da Libertação seja a da "opção preferencial pelospobres".

Como destaca Francisco Catão em seu livro "O que é Teologia da Libertação", desde a encíclica *Rerum Novarum* publicada pelo papa Leão XIII em 1891, na qual a presença dos operários é central ao denunciar a exploração desta classe (apesar da mesma repudiar o socialismo e ratificar o direito à propriedade privada), já se observa certa mudança no posicionamento da Igreja Católica em relação às classes pobres. (CATÃO, 1986).

Entretanto, os princípios fundamentais da Teologia da Libertação não se resumem meramente a uma identificação simpática às classes oprimidas. O que está em jogo não é a caridade cristã redentora, mas antes o entendimento da classe enquanto sujeito de sua própria libertação, única capaz de antecipar o Reino de Deus para a experiência vivida na Terra. Aluta contra a idolatria, uma nova leitura da bíblia, a crítica social do sistema capitalista, a utilização do marxismo enquanto ferramental teórico no entendimento das estruturas sociais, são marcas essenciais impressas por estesteólogos.

Contudo, para a grande maioria dos estudos sobre o progressismo católico será o chamado Concílio do Vaticano II, de 1962 a 1965, que marcará a guinada da Igreja para uma perspectiva do povo, em que a condenação do capitalismo será ainda mais enfática. O Concílio se tornou especialmente importante também pelo fato de representar uma guinada ao pensamento hegemônico preconizado pela Igreja Católica

até então, no qual houve um significativo distanciamento em relação à sociedade civil (VEIGA, 2009). Durante a gestão dos chamados *Papas Pios*, como nos relata Alfredo Veiga, a Igreja procurou direcionar a conduta dos fiéis com um distanciamento do chamado "mundo profano", fechando a Igreja em si mesma (o que seria o "mundo sagrado"). Essa oposição acabou por afastá-la do cotidiano dos cristãos, condição que perdurou até o fatídico Concílio do Vaticano II. Nele, abriu-se uma brecha para a "radicalização" popular dentro da Igreja, no qual os católicos puderam colocar - de maneira inédita na história da Igreja Católica - os debates e a reflexão teológica no âmbito do cotidiano e dos problemas antes classificados como "mundanos". Nas palavras do papa João XXIII, com a inauguração do Concílio em 1962, a intenção era "deixar entrar um pouco de arfresco [na Igreja Católica]" (VEIGA, 2009, p.26).

É deste contexto que se destacam as reflexões de pensadores como Gustavo Gutierrez, Clodóvis e Leonardo Boff. Importante salientar que esse movimento, se em determinados momentos conseguiu alcançar uma posição relativamente mais forte e, por exemplo, influenciar as conferências episcopais, em outros não logrou romper com sua marginalização no interior da Igreja.

E foi precisamente o encontro do Concílio que deu origem à Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín, em 1968, que marcaria de fato a guinada para a consolidação da Teologia da Libertação. Para Catão, a Primeira Conferência, de 1955, ainda teria caráter conservador na região. O que ganha ênfase em Medellín é precisamente a denúncia das estruturas sociais, que geram profundas desigualdades, exploração e miséria. Além disso, como bem pontua Alfredo Veiga, o encontro ficou marcado por conceder "aos episcopados nacionais [a possibilidade] de aplicar e adaptar as suas conclusões aos contextos de cada país" (VEIGA, 2009, p.35). Ou seja, a Igreja não mais se colocava como acima do mundo dito "profano", mas procurava, integrando-se a ele, aplicar os ensinamentos de Jesus Cristo de modo a transformá-lo, uma característica patente da Teologia da Libertação. Na leitura de Frei Betto, grande referência para consolidação desta perspectiva no Brasil, do evangelho:

> "A salvação não é alguma coisa que se restrinja ao outro mundo ou a outra vida. Ela começa a se efetuar aqui, onde o Reino de Deus já se fez presente em Jesus e permanece entre os povos. No tecido da história, a salvação de Deus se traduz em libertação dos homens. Não basta uma libertação pessoal

> e interior do homem que não transforme as estruturas eivadas de pecado em que ele vive e pelas quais se sente condicionado. Por isso esta libertação tem necessariamente um alcance político, dentro de um contexto econômico e social." (BETTO, 1981, p.14)

Por fim, outro fato importante dessa conferência foi a invenção da categoria "Povo de Deus" (VEIGA, 2009) que viria a ser um importante impulsionador na formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) por pressupor uma atuação ampliada do papel do leigo no culto e nos direitos dentro do rito católico. A III Conferência dos bispos da América Latina, em Puebla (1979), viria a reforçar a importância das CEBs.

2.3 O Impacto das Comunidades Eclesias de Base(CEBs)

Desse modo, para conseguirmos entender a rápida assimilação e ascensão do Cristianismo da Libertação entre os católicos latino-americanos é forçoso também reconhecer a atuação dessas Comunidades Eclesiais de Base – bem como da CPT (Comissão Pastoral da Terra), do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), da JUC (Juventude Universitária Católica), da JOC (Juventude Operária Católica) e da JEC (Juventude Escolas Católica) – que desde o final dos anos 60 já repensavam a lógica de organização e de reunião dos movimentos católicos, preconizando uma maior horizontalidade na tomada de decisões assim como nas associações de bairro. O caráter extremamente heterogêneo das CEBs como destaca Antonio Flávio de Oliveira Pierucci, em seu artigo "Comunidades Eclesiais: Origens e Desenvolvimento", também foi um fator decisivo na velocidade de expansão do Cristianismo da Libertação, uma vez que diversos setores da sociedade, "da velhinha de 70 anos que reza muito […], ao jovem católico de esquerda […], passando pelo militante operário [...]" (PIERUCCI, 1982, p.49) já estavam repensando e atuando na Igreja de forma diferente daquela dita tradicional. Um curioso exemplo de como essa atuação popular moldava os cultos e a organização das CEBs consta no trabalho de Alfredo Veiga, que ao demonstrar como a Teologia da Libertação procurava novas referências que não as sustentadas pelas classes privilegiadas, constrói novas associações à imagem de Jesus Cristo, de modo a colocá-lo no mesmo "nível" das classes populares. Retirada da cartilha *Servo Sofredor*, a associação de Jesus com a figura do urubu é um belo exemplar disto:

> O urubu cata e come a sujeira e podridão do mundo. Depois ele vai voar bem alto onde tem um ar (ozônio) que purifica o seu sangue de novo. Lá do alto ele avista melhor onde tem mais podridão e sujeira. Sem medo ele desce para continuar limpando o mundo. O urubu, neste serviço que faz, se parece com Nosso Senhor Jesus, que é o 'Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo' […], que tira a sujeira do nosso coração, que acaba com a sujeira das injustiças do mundo, que limpa da podridão o sistema de organização da sociedade – com tanta desigualdade, fome, ganância, e que põe fim à violência. Jesus liberta de todo mal […] (VEIGA, 2009, p.20)

Coincide com este período as ditaduras militares na América Latina, que passam a proibir, reprimir, perseguir e censurar organizações democráticas e de

esquerda, e os movimentos populares, sindicais e camponeses. A Igreja do Cristianismo da Libertação aparece nesta conjuntura como um dos poucos canais de atuação, articulação e expressão possíveis de uma oposição ao regime que não poderia ganhar corpo em outros setores da sociedade (BETTO, 1981, p.42). A sociedade civil tem no seio da igreja um espaço para se organizar contra o regime ditatorial, ao mesmo tempo em que se agravam os conflitos com o governo.

Não é possível compreender o ascenso destas formas organizativas se não for levada em conta a relação entre os anseios e insatisfações de uma nova classe trabalhadora urbana, composta massivamente por migrantes e expropriados, conformada em meio a um processo de metropolização, marcada pela exploração do trabalho, com discursos e perspectivas gestados pelo clero progressista da Igreja Católica. É deste "caldo" que se conforma a força agregadora das CEBs enquanto práxis teológica e política com inquestionável influência e amplitude: em 1981, as estatísticas mais infladas giravam em torno do número 200 mil sobre os núcleos das Comunidades deBase no Brasil.

A estratégia de valorização do cotidiano das classes populares enquanto espaço de luta e enfrentamentos - em oposição a leituras que entediam essa esfera da vida tão somente como tempo de reprodução do capital, que o apresenta enquanto "manifestação de conformismo, da vida repetida, da reiteração não crítica de uma opressão silenciosa." (SADER, 1988, p.41)– é uma marca fundamental da elaboração discursiva das CEBs. A participação de militantes aglutinados pelo Cristianismo da Libertação nos bairros periféricos, nos lugares de moradia da classe trabalhadora da grande São Paulo, por exemplo, evidencia essa posição. As lutas por infraestrutura básica dos bairros periféricos (água encanada, energia elétrica, saneamento básico, transporte, asfalto, etc.), que é a história de tantos lugares que se originaram enquanto loteamentos irregulares desprovidos de qualquer benfeitoria urbana, não seriam as mesmas sem a notável influência exercida pelo Cristianismo da Libertação. Esse processo de engajamento foi determinante e determinado para conformação das associações de bairro, clubes de mães, movimento de custo-de-vida e tantas outras experiências. Essa aposta de organização a partir da experiência vivida em meio à pobreza material foi fundamental para territorialização desta práxis nos bairros periféricos urbanos em processo de consolidação. Combinavam-se, a partir desta estratégia, duas importantes elaborações da Teologia da Libertação: a reivindicação

do Jesus de Nazaré histórico, que durante sua vida esteve engajado ao lado dos marginalizados e explorados (BETTO 1981: 45) aliado a luta concreta pela justiça social empreendida pelo “Povo de Deus” para o “Povo de Deus”.

Estas práticas não se restringiram puramente às localidades em que sustentaram sua experiência, logrando alcançar importantes espaços da esfera pública ao longo dos anos. É neste sentido que essa forma organizativa ainda foi fundamental para a criação e fortalecimento de um novo movimento sindical, camponês e popular urbano dos anos 70 e 80 – CUT (Central Única dos Trabalhadores), MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), além da participação fundamental na formação do Partido dos Trabalhadores. Enquanto um dos formuladores desta estratégia, Frei Betto elucida:

> A primeira etapa é propriamente a comunidade em si, centrada em sua motivação religiosa, buscando no Evangelho as pistas para sua atividade social. A segunda etapa é a dos movimentos populares, surgidos com a participação dos membros das comunidades. Nesses movimentos, entram católicos, protestantes, espíritas, ateus, etc., todos os que se colocam ao lado dos oprimidos. A divisão não é mais entre quem tem e quem não tem fé. É entre quem está do lado dos interesses dos pobres e quem está a favor dos privilégios dos opressores.
>
> A partir da reflexão sobre os problemas do bairro, da família e do trabalho, elas ajudaram a criar ou recriar os movimentos populares autônomos (clubes de mães, movimento custo-de-vida, loteamentos clandestinos, grupos de teatro, defesa dos posseiros e seringueiros, luta pela causa indígena, etc.). Da base popular, emergiu esse tecido de pequenas organizações nas quais o povo faz a sua experiência de união, mobilização, pequenas vitórias em suas lutas locais e regionais. Em várias regiões do país, elas chegaram a provar sua força eleitoral, elegendo deputados estaduais e federais.
>
> A terceira etapa é o fortalecimento do movimento operário. Muitos membros das comunidades, na cidade e no campo, participam da Oposição Sindical e dos sindicatos autênticos, procuram valorizar o sindicato como verdadeiro órgão de classe, atuam nas greves e lutas de suas categorias. Agora surge uma quarta etapa, a da reformulação partidária: a busca de novos canais de expressão política para a sociedade civil brasileira. (BETTO 1981,p.23).

A marca da Igreja Povo de Deus é sua participação ativa no cotidiano das classes populares, seja através do trabalho social, seja pelo papel político que cumpriu durante os períodos mais violentos da ditadura militar. A combinação entre renovação discursiva, prática e planejamento colocou o movimento do cristianismo da libertação enquanto importante força de disputa na esfera pública. Essa Igreja em movimento não só produziu juntamente ao povo a experiência de muitos lugares de reprodução da classe trabalhadora, mas promoveu também a conformação-aglutinação de um bloco histórico de contra-poder no processo de redemocratização.

2.4 São Paulo: ventos do Concílio Vaticano II, elementos de uma experiência renovadora.

É notável a renovação da vida eclesial em tempos de hegemonia da Teologia da Libertação. Demonstra-se parcela desta experiência pelo exemplificado anteriormente através da apresentação das CEBs enquanto forma básica da organização da Igreja neste período. A força da Teologia da Libertação não transformou a forma de governo da Igreja no sentido de demolir sua milenar estrutura de poder, entretanto, as diretrizes do Concílio Vaticano II [25] trouxeram novas formulações que produziram outras manifestações deste poder.

A Igreja Católica é regida por meio de um episcopado, ou seja, sua forma administrativa segue um governo episcopal, uma estrutura hierárquica de governança, em que o poder é exercido de maneira vertical, partindo de Roma e seguindo uma 'pirâmide' em direção às autoridades locais, sendo a governança repartida por meio de circunscrições eclesiásticas geográficas – cada circunscrição compete a um território delimitado.

O Concílio Vaticano II conferiu maior liberdade para outras instâncias de decisão que não as regidas diretamente pelas hierarquias. Algumas importantes Dioceses criaram uma renovada experiência eclesial a partir destas transformações orientadas pelas mais altas instâncias da instituição. No sentido de aprofundar o entendimento desta experiência tomemos a Arquidiocese[26] São Paulo enquanto objeto de análise.

Podemos situar o começo desta nova formulação no Episcopado de Dom Agnelo Rossi (1964-1970) que promoveu o rearranjo da Arquidiocese de São Paulo criando sete regiões episcopais: Centro, Norte, Sul, Leste, Lapa, Osasco e Rural – nomeando para cada uma delas um Vigário Episcopal. Foi em sua administração a primeira ação no sentido de descentralizar o governo arquidiocesano, proposta que viria a favorecer de maneira crucial as atividades pastorais. É, entretanto, a partir da nomeação de Dom Paulo Evaristo Arns para o cargo de Arcebispo de São Paulo que a inversão da estrutura piramidal ganha fôlego com sua idéia de Igreja colegiada e

---

[25]"Diocese é a porção do povo de Deus, que se confia aos cuidados pastorais de um bispo, coadjuvado pelo seu presbitério, para que unida ao seu pastor e reunida por ele no Espírito Santo por meio do Evangelho e da Eucaristia, constitua uma Igreja particular, na qual está e opera verdadeiramente a Igreja de Cristo, uma, santa, católica e apostólica." Documentos do Concílio Vaticano II. Decreto Chirstus Dominus.

[26]Arquidioceses são Dioceses que pelo seu tamanho ou importância histórica recebem essa denominação. Enquanto Bispos são responsáveis pelas Dioceses, os arcebispos são responsáveis pelas Arquidioceses.

irmanada pelos mesmos valores de evangelização. “Dom Arns lança um projeto ambicioso de reorganização da arquidiocese de São Paulo, a partir do exemplo da arquidiocese de Paris, que consiste na reordenação do território, na reforma das pastorais e na redistribuição do poder no interior da Igreja.” (DANTAS, 2011, p. 155)

Neste período, principalmente sob a regência de Dom Arns, a Igreja se propôs a um novo papel sociopolítico de atuação, colocando a periferia como foco de ação e intervenção na metrópole paulistana – esta que seguia desde as décadas anteriores se firmando enquanto centro de maior realização do capital no país, mobilizando neste processo uma contínua massa de migrantes que ocuparam e produziram os espaços do processo contínuo de formação de periferias. Essa nova atuação da Igreja está “relacionada ao conceito de território, como uso social do espaço e poder” (DANTAS, 2011).

A chamada evangelização pela periferia estava em profunda sintonia com “a alegria primaveril trazida pelo Concílio Vaticano II ao definir a Igreja como Povo de Deus e proporcionar uma maior participação de leigos e leigas” (WALDIR e TICÃO, 2015, p.67). A segregação sócio-espacial promovida pelo espalhamento horizontal da metrópole marginalizou maior parte da população que conviveu com a falta de infraestrutura urbana assim como a precariedade dos serviços públicos; a entrada da atuação da Igreja nestes territórios buscava reduzir as desigualdades sociais por meio de suas ações sociais, organizar a população politicamente em torno de movimentos de reivindicação, fomentar a religiosidade popular (dentro de um contexto de dificuldades materiais e estruturais da própria Igreja nestes espaços - paróquias, agentes de pastoral, padres, etc.), sendo este processo costurado pela matriz discursiva orientada pela Teologia da Libertação.[27]

Não é apenas a mudança de foco – das grandes catedrais em direção ao ‘pé no

[27]Segundo o Plano Pastoral Participativo para o Biênio 1976-77 consta entre seus documentos objetivo e atividades a serem realizadas:
“Objetivo: “Promover a ação missionária da Igreja em São Paulo para reunir em comunidades o povo disperso e atender às suas necessidades fundamentais, a fim de que se torne sujeito de sua própria história”
Atividades: Preocupar-se com hospitais e postos de saúde com aparelhamento adequado e bom atendimento; ampliar o numero de creches para poder atender a quantidade de crianças desamparadas; que haja nas paróquias um centro social para atendimento, orientação de desempregados, saúde, cursos profissionalizantes, ajuda à pessoa que vem de outros lugares; ligar os centros sociais às Sociedades Amigos dos Bairros para a promoção do bairro; criar clubes de mães, incentivar a realização de cursos profissionalizantes oferecidos por organismos oficiais e particulares; incentivar a criação de cooperativas para aquisição de gêneros alimentícios...”

barro' – que modifica o caráter da ação da Igreja, mas principalmente sua concepção de abertura da instituição em favor daqueles que não pertenciam aos quadros oficiais. "Era necessário, à luz do Concílio Vaticano II, que leigos e leigas assumissem responsabilidades e atuassem junto as suas comunidades." (WALDIR E TICÃO, 2015, p.376). Os leigos começaram a assumir diversas atividades, até mesmo a direção de celebrações da palavra.

As ações espalhavam-se por toda periferia da cidade, mas possuíam, através da inversão da estrutura episcopal, coordenação e unidade. Para funcionar sobre os mesmos pressupostos, gerar trocas, formulações e unicidade Dom Paulo deu força à ideia de Igreja Colegiada, trazendo das bases para o centro, em um modelo organicista, os espaços de deliberação e ação. Era através deste modelo que se dava a organização entre CEBs, Secretárias Episcopais, Regiões Episcopais e Arquidiocese.

Como parte dessa estratégia, Dom Paulo vende, em 1970, o Palácio Episcopal e transfere-se para uma residência no Bairro do Sumaré. Com o dinheiro arrecadado pela transferência imobiliária instala centenas de centros comunitários espalhados pela periferia da cidade. Era lançado aí o embrião da Operação Periferia. Em 1972 estrutura a Operação Periferia enquanto campanha de conscientização a respeito dos problemas da periferia: "conscientização capaz de proporcionar mudanças atitudinais pensadas coletivamente a fim de produzir benefícios para todos os envolvidos" (WALDIR e TICÃO, 2015 p.375). Transcendendo a ideia de caridade e de assistencialismo vertical, o modelo de organização proposto baseava-se no método ver-julgar-agir[28], em que as próprias comunidades atuavam sobre suas lutas particulares. Segundo Oliveira

> "Esse espírito desencadeou a emergência de ministérios leigos que foram se multiplicando a partir das exigências da comunidade: há ministros da Palavra, ministros da Eucaristia, ministros da pastoral da moradia, do trabalho, do menor. Muitos serviços englobam mulheres e homens em grupos e pequenas organizações: hortas comunitárias, clubes de mães, alfabetização de adultos e, muitas vezes, grupos de sustentação dos movimentos populares." (OLIVEIRA, 2008,p.113)

---

[28] "Naqueles anos sessenta e setenta, os dois andaram pelas periferias iniciando um trabalho junto às comunidades suscitando inúmeros grupos ou círculos bíblicos. Eles criaram um método que se chamava 'método dos quatro lados'. Mandavam olhar e investigar o aspecto econômico, o aspecto social, o aspecto político e o aspecto religioso que transparecia no texto bíblico. Para ajudar as comunidades nesta leitura dos quatro lados, eles organizavam encontros e cursos. Muita gente participava e começou a criar consciência crítica, tanto com relação a sua vida e atuação nas periferias, quanto com relação à própria Bíblia e à sua participação na Igreja; Começaram a superar o abismo entre fé e vida e, pouco a pouco, crescia uma nova consciência de cidadania e de fé naquelas imensas periferias." Frei Carlos Mesters

Para Dantas esse processo

> Desloca-se para a periferia o local das mobilizações sociais e políticas, delineando-se assim um novo espaço urbano. Descreve-se o papel das pastorais operárias, as quais viabilizaram um novo espaço para aqueles que não o tiveram dentro dos sindicatos, fábricas e bairros e encontraram na Igreja um novo lugar para desenvolver uma atuação sociopolítica, delineando a gênese das mobilizações das greves do final dos anos de 1970 (DANTAS, 2011, p. 156)

2.4.2 Zona Leste: da região episcopal leste à Diocese de São Miguel Paulista

"Colocar o amor antes do poder, para depois juntar o amor com o poder, a fim de destruir o poder sem amor."
Dom Angélico Sândalo Bernardino

Como colocado anteriormente, é em 1966 que a Arquidiocese de São Paulo é desmembrada em regiões episcopais, dando origem, além de outras quatro, à Região Episcopal Leste. Esta iniciou sua caminhada pastoral em 17 de julho de 1966 até ser, dez anos mais tarde, dividida em Leste I e Leste II - rebatizadas, a partir de então, respectivamente de Belém e São Miguel.

Pouco antes de seu desmembramento em maio de 1976, D. Angélico Sândalo Bernardino assume como Bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo na Região Episcopal Leste. Ficará a frente dos trabalhos durante um ano e em seguida assumirá a Região Episcopal de São Miguel. É este recorte, de profundas transformações nos trabalhos da Igreja na Zona leste, sobre a regência de Dom Bernardino que nos interessa observar.

Seguindo os processos de formação da periferia leste da cidade de São Paulo e mais especificamente da área circunscrita à região episcopal de São Miguel Paulista Dantas recupera elementos importantes de sua formação:

> "teve aldeamentos indígenas com influências de jesuítas e foi alvo, a partir dos anos de 1930, de apropriações de terras por parte de indústrias e grileiros, expandindo a periferia especialmente na segunda metade do século XX de forma desordenada. Essa explosão demográfica trouxe para a região muitos problemas de infraestrutura no que diz respeito à moradia, saneamento básico, educação, dentre outros. O bispo Dom Angélico, nomeado por Dom Evaristo Arns, torna-se o responsável por São Miguel, tendo um papel importante na região, tornando-se um representante do povo nas lutas populares" (DANTAS, 2011, p. 156)

A região de São Miguel Paulista aparecerá neste momento como referência entre as regiões episcopais da Arquidiocese de São Paulo no que diz respeito à mobilização para o engajamento pastoral, a criação de organismos de sustentação para as novas pastorais - da Terra e Moradia, da Saúde, da Liturgia, dos Ministérios - assim como a

fomentação de diversos organismos locais ligados as lutas de reivindicação da classe trabalhadora.

Na tentativa de explicitar o sentimento daqueles que viveram as mobilizações fomentadas pelo cristianismo da libertação levantamos alguns depoimentos que dão amostras da importância da região episcopal de São Miguel Paulista neste período dos anos 1970 e 1980. Estes foram proferidos em sessão solene em homenagem à Dom Angélico Sândalo Bernardino ocorrida na Assembleia Legislativa de São Paulo em 2 de junho de 2010.

> "É muito difícil estar aqui hoje representando a Zona Leste, representando São Miguel. E como já foi dito, espero que a emoção não tome conta e que eu consiga ser fiel e transmitir um pouco da história desse homem nas nossas vidas. Dom Angélico, peregrino nas estradas de um mundo desigual, espoliado pelo lucro e ambição do capital, do poder do latifúndio, enxotado e sem lugar, esse povo já não sabia por onde andar. Naquele ano de 1975, chegastes em nossa região e trazias um sorriso jamais visto. O povo foi chegando e ele ofereceu uma flor a todos que o procuravam. (...) Bispo dos pobres, ele gritou: terra, terra no céu nós já temos, nós queremos terra na terra e casa (...) como irmão dos padres, religiosos e nós, leigos, construiu em São Miguel uma catedral nova e, juntos, ensinou-nos um mundo fraterno. Chamou-nos a todos de irmãos e plantou em nossos corações, em nossas vidas." Marly do Nascimento Ferreira

Fátima Georlando relembra a importância da Igreja e do pastoreio de Dom Angélico na luta por moradia empreendida nesta região:

> "Na Zona Leste, grande periferia da cidade, o nosso Dom Angélico ajudou a garantir o canteiro florido das comunidades e suas lutas. Regou e protegeu com carinho os movimentos populares que lutavam por moradias e teto."

Foi também por iniciativa dos agrupamentos mantidos em São Miguel Paulista que surgiu a iniciativa de um instrumento de comunicação popular no qual Dom Angélico Sândalo Bernadino era seu editor. Enfrentando a censura imposta pela Ditadura Militar logrou cavar espaço de disputa da esfera pública através do Grita,

Povo[29]

GRITA POVO

Jornal Mensal da Região de São Miguel

Ano 2 | Maio de 1983 | nº 10 | Cr$ 50,00

ESPECIAL EDIÇÃO ESPECIAL EDIÇÃO ESPECIAL EDIÇÃO ES

O povo de São Miguel vai à luta

Na região de São Miguel, o povo vem lutando por creche, moradia, transporte, saúde e educação. Em busca de suas necessidades imediatas, o povo começa a exercer uma participação efetiva, lutando por suas reivindicações e direitos. Nas páginas 4 e 5, um relato sobre a atuação dos movimentos populares.

DOM PAULO FALA AOS JOVENS PELA PAZ, CONTRA A VIOLÊNCIA

"O Sistema tem que ser mudado imediatamente (...) Tudo tem que ser feito com a cuca e o coração. O jovem deve sonhar, andar, sofrer, apanhar pelo povo e junto com o povo". Estas são algumas das muitas afirmações de D. Paulo que você poderá ler na página 8.

NASCEU UM CENTRO DE COMUNICAÇÃO POPULAR EM SÃO MIGUEL

Conheça suas propostas e participe da Inauguração

Leia nas páginas 2 e 3.

TRABALHADORES DEBATEM O DESEMPREGO

Mais de cem operários reunidos no Pq. Paulistano e V. Rio Branco, buscaram soluções para o desemprego. Veja conclusões na página 7.

FIGURA 8: CAPA DO JORNAL GRITA, POVO DE MAIO DE 1983

> A criação desse jornal foi uma das medidas desenvolvidas pelas necessidades de driblar a censura e pela percepção da necessidade dos trabalhadores de documentarem sua própria luta. Além disso, o jornal "Grita Povo" se propunha a ser uma alternativa à comunicação de massa que se limitava a passar uma verdade, que coincidentemente nunca era a verdade do povo. (Núcleo Piratininga de Comunicação Popular, 2006)

Como apontado pela bibliografia levantada e pelas entrevistas recolhidas a história de lutas dos movimentos populares da Zona Leste está intrinsecamente ligada as práticas formuladas pela Concílio II e pela Conferência Episcopal Latino-Americana de

[29]Para um aprofundamento na história do jornal Grita, Povo vale o documentário produzido por Regina Tavares, UNICSUL. Encontrado no link <www.youtube.com/watch?v=xLvFV2AR0r8>

1968. É sobre a liderança – partilhada – de Dom Bernardino que floresceram com vigor essas experiências que mais tarde seriam sufocadas por uma nova conjuntura.

***

Um golpe de desorganização e retalhamento das experiências colegiadas entre a Arquidiocese de São Paulo e a Região Episcopal de São Miguel Paulista veio em 1989. Através da bula *Constant Metropolitanam Eclesiam*, do então papa João Paulo II anunciou-se de forma autoritária o desmembramento do território da Região Metropolitana de São Paulo em quatro dioceses independentes, elevando a então Região Episcopal de São Miguel Paulista ao status de Diocese Independente.

Acoplado a esse movimento, considerado por alguns quadros da Igreja enquanto uma ação de 'grande dor e angústia para toda a Arquidiocese'[30],vieram também transferências de bispos ligados ao Cristianismo da Libertação e a nomeação de nomes desvinculados ao movimento para assumirem seus lugares. Para a nova Diocese de São Miguel Paulista foi nomeado, como primeiro Bispo Diocesano, D. Fernando Legal, tomando posse em 28 de maio de 1989. Segundo Padre Ticão e Professor Waldir

> "A imensa maioria das pessoas não entendiam o porquê daquela divisão, das transferências dos Bispos que tão bem conheciam (...) todos vinham de experiências diferentes. Preocupavam-se mais com o trabalho voltado para o campo espiritual, e isso certamente influenciaria diretamente nas ações realizadas pelos Bispos que agora estavam sucedidos e que abrangiam diretamente o campo social." (WALDIR e TICÃO, 2015 p. 389)

Utilizando-se da estrutura episcopal hierárquica de poder, o Papa João Paulo II decreta de forma autoritária e centralizadora – desmantelando a unidade buscada por tantos anos de trabalho na Arquidiocese de São Paulo – a diminuição do poder do

---

[30] "Faltaríamos, porém, com a sinceridade, se não expressássemos nossa imensa tristeza, pois que a criação das quatro dioceses autônomas e independentes que dividem de agora em diante a cidade, encerra a nossa caminhada pastoral iniciada em 1971. Caminhada difícil, marcada por muitos momentos de tensão e sacrifícios, ma de muitos e bons resultados pastorais. Faltaram, a nosso ver, maior sensibilidade, diálogo franco e as devidas consultas por parte das Congregações Romanas, sobretudo da Congregação para os Bispos, que nem sequer acusou o recebimento de carta nossa enviada em nome de todos os presbíteros da Arquidiocese, em dezembro de 1988." Padre Ney de Souza : Catolicismo em São Paulo: centenário da Arquidiocese (1908-2008)

Cardeal Dom Paulo Arns e o enfraquecimento de sua maneira renovadora de conduzir os trabalhos da Igreja. Esse ato faz parte de um conjunto de ações empreendidas pelo Vaticano durante o papado de João Paulo II que ficou conhecido como restauração conservadora, em que inúmeras experiências encampadas pela Igreja progressista foram perseguidas. Mais adiante nos aprofundaremos neste momento e nas implicações deste derivadas.

2.4.3 Comunidade São Sebastião do Jardim Helian

Há quase nenhum documento referente à história específica da Igreja no Jardim Helian - o que é, como apontado no capítulo anterior, igualmente verdade para as pesquisas sobre qualquer processo ou fenômeno existente nesse pequeno bairro, que parece ser um local de pouco interesse acadêmico – entretanto, foi possível coletar algumas falas que remontam de alguma maneira fragmentos históricos de sentido e organização em torno do cristianismo da libertação na comunidade. A maior parte das informações recolhidas são fruto do trabalho de Sérgio Lima, líder comunitário e ministro da palavra, que compilou a história da comunidade e disponibilizou em um vídeo na internet.

Segundo consta nos documentos da Diocese de São Miguel a comunidade São Sebastião do Jardim Helian é fundada em 1974 e, conforme relatado por alguns moradores, em seus primeiros anos não havia nenhum templo ou espaço de uso comum dedicado a atividades religiosas, tampouco presença de um padre que atuasse exclusiva e permanentemente no bairro. Assim como muitos outros bairros distantes e carentes de infraestrutura da própria igreja, esta característica de isolamento, de falta de estrutura material e pessoal da Igreja, pode ser entendida como um dos motivos da formação de CEBs; nos pequenos círculos bíblicos, na liturgia realizada com elementos cotidianos, nos grupos de jovens, etc. História semelhante é contada por Maria Del Pilar López Ramírez que atuou na favela Nossa Senhora Aparecida no bairro Ermelino Matarazzo, durantes os anos 1970:

> "(...) A realidade me ia mostrando por onde entrar e assim encontrei-me com uma mãe e sua filha adolescente chorando de dor. Vinham do hospital e a mãe tinha esquecido de passar pela farmácia. Me ofereci para acompanhar a filha à sua casa e esperar a mãe voltar! Casa? Um pequeno barraco ao lado de uma lixeira. Ficamos amigas, após um tempo lá na porta desse barraco foi celebrada a primeira missa, justo ao lado da lixeira. Mulher de cinco 'maridos...' (como dizia uma minha irmã 'Deus é tremendamente escandaloso') vivia com duas filhas e um filho. Juntos, iniciamos o primeiro grupinho refletindo Moises e Arão..., penso que era dos primeiros círculos bíblicos de Calos Mesters. Outros grupos se formaram (...) nesta espiritualidade foram-se criando grupos sociais para crianças, adolescentes, apoio às lutas que o povo vinha fazendo, por água, luz, luta pela terra, moradia..., e construção da igreja com ajudas do exterior e de Dom Angélico que resmungava, mas sempre ajudava e animava pra ir

em frente.” (WALDIR e TICÃO, 2015, p.225)

Antes da fundação oficial da comunidade São Sebastião do Jardim Helian alguns moradores da comunidade se deslocavam, na dificuldade do transporte precário e da falta de vias de acesso, para um colégio das irmãs pertencente à Paróquia do Jardim Colonial em São Mateus, no qual existia uma capela onde eram realizadas as missas dominicais. A grande distância inviabilizava a participação de muitos moradores do bairro que não frequentavam com assiduidade as missas e as atividades religiosas.

Segundo relato levantado por Sérgio, Santina Maria dos Anjos começou a participar das atividades no Jardim Colonial e em determinado momento explicita para o coordenador da Paróquia, Padre Hugo Blacam, missionário Irlandês, a falta de um espaço para as atividades religiosas no bairro do Jardim Helian.

Em 1972 o missionário Irlandês vai pela primeira vez ao bairro do Jardim Helian para conhecer a comunidade e se informar das dificuldades e problemas enfrentados pelos moradores. Em 1974 a comunidade realiza uma empreitada coletiva para erguer um barracão de madeira, em um terreno doado pela loteadora Triangular Imóveis, no qual funcionariam as atividades pastorais. Como relata José Adriano, a organização através da Igreja não comportava somente os objetivos especificamente religiosos: “olha, as lutas existem desde que a comunidade se iniciou, e a comunidade católica no começo teve muita participação, na luta pelo postinho e enfim, por energia elétrica, por água.”

Uma curiosa história levantada por Sérgio nos coloca em relação aos princípios da Igreja Comunidade e a inversão dos centros de poder em direção às comunidades. Ainda neste relato nos conta que a comunidade permaneceu por alguns anos sem possuir um padroeiro oficial, e, ao invés de receber uma denominação do bispo da Arquidiocese de São Paulo ou do bispo auxiliar da Região Episcopal de São Miguel, os integrantes da comunidade realizaram um processo de votação no qual escolhem São Sebastião enquanto padroeiro do Jardim Helian.

Em 1979, no momento em que se inicia a construção de um templo permanente na comunidade, descobre-se que o bairro do Jardim Helian não estava territorialmente circunscrito à área pastoral de São Mateus. Padre Hugo, que liderava esse processo de organização da comunidade, troca de comando com o então responsável pela Paróquia

Nossa Senhora do Carmo[31], Chico Falconi, sendo então empossado como novo líder da

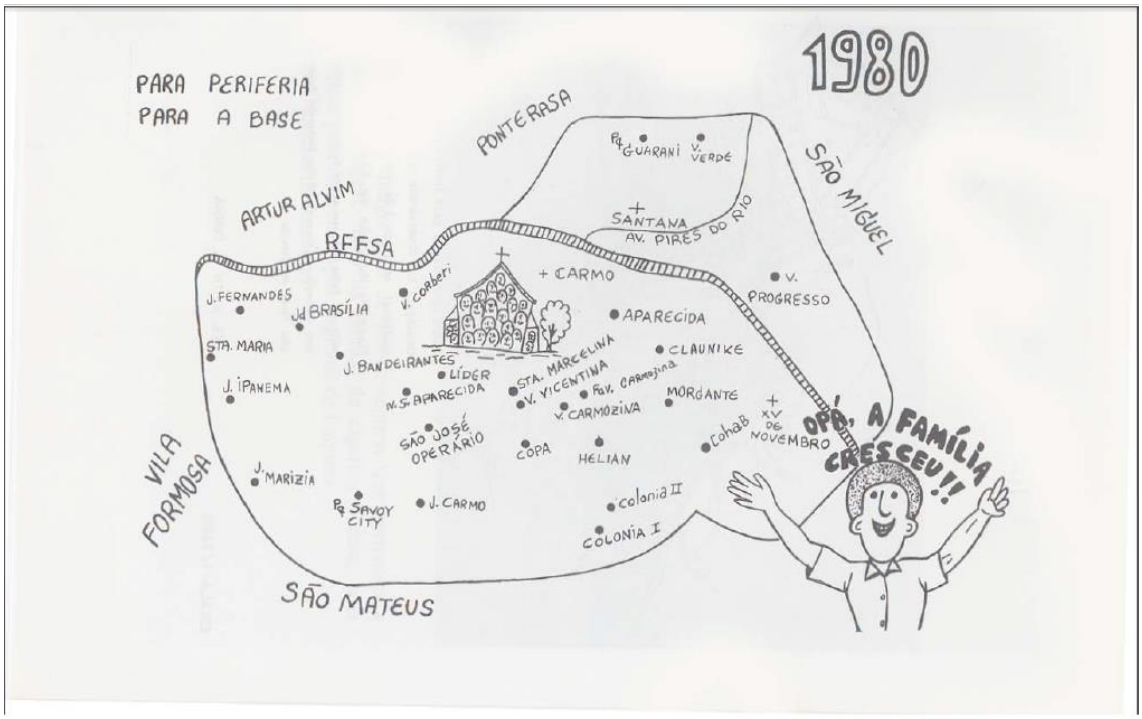


Figura 9: Croqui das CEBs ligadas à paróquia do Carmo – Retirado de LEMOS E FRANÇA, 1999

comunidade de São Sebastião.

Em entrevistas S. nos relata a memória que possui destes que foram referências no processo de produção do bairro:

> Olha, eu lembro muito da Igreja Católica. Meus pais iam muito pra lá e a história da Igreja Católica, tem uma história de luta com relação à comunidade. Então foi um momento que eu passei muito tempo da minha vida lá. Lógico que a partir da catequese, dos trabalhos, essas épocas de festa junina, me remete muito a essa época. Eu me lembro muito da Igreja Católica que foi muito importante pro processo de organização, de luta do bairro, de conquistas, de ajuda, num sentido de, não só ter essa atuação espiritual e religiosa, mas uma atuação política mesmo, no sentido estrito, de conquista, de luta. Então eu me lembro muito da Igreja Católica, dos padres que vinham daquele movimento operário: padre Chico Falconi, que foi o grande, antes

[31] Desde 2012 a comunidade São Sebastião do Jardim Helian é considerada junto com outras três comunidades (Nossa Senhora Aparecida, fundada em 1984 e São João Batista, fundada em 1991, ambas na Gleba do Pêssego, e Nossa Senhora da Glória, fundada em 2004, no Jardim da Glória) parte da Área Pastoral Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, vinculada à Paróquia Nossa Senhora do Carmo de Itaquera.

> mesmo até do padre Paulo Bezerra, Paulo Bezerra jovem chegava aqui também, seminarista pra ajudar algumas comunidades. Mas com o grande Chico Falconi, que foi uma grande pessoa que abriu o caminho aí dessa Igreja que tinha um contexto de luta.

Figura 10: Padre Chico Falconi em celebração no Jardim Helian – fotografia retirada da página de Facebook J*dhelian – Itaquera*

Ainda refletindo sobre o tempo em que a vida paroquial regia os contornos do cotidiano do Jardim Helian, S. reflete sobre alguns elementos que sua percepção coloca de diferenciação com o vivido atualmente:

> A comunidade no passado tinha um elemento que ela não tem hoje – que é o elemento, que você deixa de ser, hoje é muito mais individual, hoje é muito mais o meu carro, hoje é muito mais a minha moto, hoje é muito mais o meu celular, a comunidade no passado ela tem esse elemento que é um comum, um elemento de comum unidade mesmo, onde todo mundo se importava com a luz que eu não tinha, com a água que eu não tinha, então esse saudosismo,

> ele de uma certa forma também, ele não traz a verdadeira reflexão, que é uma reflexão coletiva, que ela tinha que ser transportada pra hoje também.

Nesta fala S. explicita o incômodo com a forma das relações sociais no seu entorno, em oposição ao que considera um 'saudosismo' – ao mesmo tempo em que o entende enquanto armadilha, de um tempo que vê transformado e não pode se realizar pelas expectativas do passado – das antigas perspectivas de vida, experenciada por aqueles trabalhadores migrantes, mobilizados que construíram os primeiros sentido de comunidade do Jardim Helian. Explicita sua saudade por uma possibilidade histórica: o Reino de Deus na Terra que mesmo frustrada, não realizada, foi fruto de uma luta coletiva sua direção.

Se existia uma aposta na condução de uma modernização dos trabalhadores, que trouxesse uma repartição mais igualitária das riquezas socialmente produzidas, assim como do sentido de coletividade harmoniosa, o vivido no presente não o confirma. Ainda nessa entrevista traz uma reflexão importante nesse sentido:

> "Jardim Helian tem que ser igual o Jardins de direitos né? Hoje vejo um contra-senso, trabalho no Jardins, fico observando muita coisa, aí da pra fazer mais ou menos um paralelo, lá não tem esse problema de jovem morto né, de córrego a céu aberto, no Jardins não tem né"

A individualidade contemporânea o desagrada, seguida pelo consumo desenfreado de mercadorias como realização da experiência de vida de seus vizinhos e companheiros de bairro, sujeitos dessa espacialidade, que demonstram como a forma mercadoria se colocou enquanto totalidade da mediação social, assim é seu sentimento frente à completa monetarização das relações sociais.

Se a ideia de Igreja-comunidade trazia um sentido de unidade coletiva, sendo a religiosidade progressista o cimento que a mantinha erguida, a fragmentação da metrópole que acompanha o trânsito religioso, a entrada de uma multiplicidade de outras religiosidades, atestam outra forma de uso do espaço e do tempo no bairro do Jardim Helian em tempos de sua completa urbanização. Nos ajuda a compreender esse processo a ideia de Seabra que coloca o bairro enquanto fenômeno pré-moderno que ao ser enredado na urbanização capitalista corresponde a certa espacialização do processo social da modernidade.

2.5 Papa João Paulo II e a Restauração Conservadora

Em nível institucional a "Restauração Conservadora" no interior da Igreja Católica marcará o declínio da Teologia da Libertação enquanto matriz hegemônica e trará, aliado às transformações vivenciadas na periferia de São Paulo, o esmorecimento da força de atuação das CEBs. A partir de 1978, com o início do papado de João Paulo II, o jogo de forças dentro da Igreja Católica se inverte e torna-se desfavorável para a Teologia da Libertação. Ocorrerá a partir de então uma sistemática perseguição aos líderes da Teologia da Libertação por toda a América Latina, encabeçada a operação pelo papado recém-eleito. O que começará com a contestação das ideias defendidas em Medellín culminará na expulsão de diversos eclesiásticos ligados à tradição progressista da Igreja Católica. O ápice deste processo foi a elevação da ultra-conservadora Opus Dei no ano de 1982 à condição de prelazia pessoal do Papa, e o processo inquisitorial de 1986 contra Leonardo Boff movido pela Congregação para a Doutrina da Fé – então presidida pelo Cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI.

Parece-nos importante para compreensão deste processo documento redigido por moradores circunscritos à região episcopal de São Miguel Paulista que demonstra como as ações tomadas pelo novo papado estavam disformes das práticas até então assumida nas bases. A carta Rompendo o Silêncio é um resumo do golpe desferido à Igreja Progressista.

"Rompendo o Silêncio

Dos irmãos batizados, parcela do Povo de Deus da Igreja em São Paulo, aos irmãos de todas as Igrejas espalhadas pelo mundo: "em Jesus Cristo chegamos a ser filhos de Deus, irmãos seus e participantes de seu destino, como agentes responsáveis movidos pelo Espírito Santo para construirmos a Igreja do Senhor" (Puebla 332).

Profundamente consternados pela flagrante e crescente falta de participação dos leigos religiosos e presbíteros nas decisões do Vaticano que atingem nossa caminhada pastoral na América Latina, queremos manifestar nosso também crescente descontentamento.

Após dez anos de silêncio, tempo em que tentamos ver cada medida como uma decisão que visava ao bem de todo o Povo de Deus, percebemos hoje que o nosso silêncio ganha matizes de conivência e cumplicidade.

É de conhecimento público de cristão e não critãos as inúmeras iniciativas do Vaticano que não contam com a participação nem mesmo das pessoas diretamente por elas atingidas. Recentemente, padres e leigos alemães manifestaram-se contra métodos autoritários com que o Vaticano vem tratando as Igrejas particulares. Neste manifesto denuncia-se uma série de fatos, aos quais acrescentamos outros acontecidos aqui no Brasil:

1. Proibição do Diretório para Missas Populares (1981)
2. Proibição das Missas 'Terra sem Males' (1982) 'Quilombos' (1985) 'Esperança'(1984)
3. Inspeção dos seminários e Casas de Formação (maio/1984)
4. Inspeção nas Faculdades e Institutos Católicos de Formação (maio/1984)
5. Proibição da publicação de Suma teológica da Teologia da Libertação (abril/1986)
6. Perseguição ao Frei Leonardo Boff (maio/1985) e Dom Pedro Casaldáliga (1986-1988)
7. Remoção de Dom Luciano Mendes de Almeida (maio/1988)
8. Suspeita constante sobre Encontros Intereclesiais de CEBs
9. Cerceamento da produção teológica nas Faculdades através de imposição de materiais
10. Nomeação de bispos e promoções ao cardinalato somente de prelado de evidente ideologia conservadora
11. Concentração de cargos da Cúria Romana nas mãos de poucos
12. Divisão arbitrária da Arquidiocese de São Paulo (1989)
13. Remoção de alguns bispos e nomeação de outros, numa clara tentativa de desarticulação da caminhada pastoral da Arquidiocese de São Paulo."

Reproduzimos aqui o documento no intuito de demonstrar o avanço de outras matrizes discursivas no interior da Igreja Católica e de que forma esta nova manifestação do poder atuou sobre as experiências produzidas no momento de auge da Teologia da Libertação.

Capítulo III

Pretendemos neste capítulo analisar a desmonopolização e destradicionalização religiosa realizada no Brasil nas últimas décadas, em especial as transformações operadas nas periferias da cidade de São Paulo. Faz-se de importância fundamental para o objetivo pretendido situar neste percurso a perda de hegemonia da Teologia da Libertação dentro da Igreja Católica combinado com a análise da emergência de uma pluralidade no campo religioso brasileiro, em que a expressão maior é o crescimento acelerado do pentecostalismo.

3.1 Secularização e desencantamento

Antes de adentrarmos nas análises da emergência de uma nova pluralidade religiosa, ou *novos movimentos religiosos* como tem convencionado chamar na literatura da sociologia da religião, é necessário situar alguns conceitos no escopo da discussão, haja visto que a secularização forjou-se como centro dos debates científicos sobre religião no século XX.

Hervieu-Leger questiona a maneira como a teoria da secularização avançou na determinação da religião enquanto campo de estudo. O catolicismo e seu enfraquecimento foram objetivo de estudo privilegiado dentre os pesquisadores. Tomados pelos paradigmas da sociologia clássica dos fenômenos religiosos, a religião aparecia como uma das partes componentes da totalidade social. A sociedade vista como um "corpo organizado a partir de um centro cujas diferentes funções se ajustam entre si". E a racionalização da vida social implicaria em dissolução das "dissonâncias irracionais", sendo a religião identificada como a primeira destas. "Assim fazendo, eles inseriam seu próprio trabalho na coerência de um movimento de secularização, envolvido na história da modernização." E para justificar sua teoria os autores deveriam necessariamente confirmar o desaparecimento da religiosidade.

Parece-nos salutar lançar o foco sobre disputas recorrentes que se tem feito sobre os termos secularização e desencantamento enquanto pilares do entendimento dessa nova dinâmica religiosa, visto que de um lado advoga-se para uma falência da 'teoria da secularização' como fundamento essencial de explicação desta proliferação religiosa, enquanto, por outro lado, busca-se justamente a partir do entendimento de uma sociedade secularizada compreender a emergência dessas novas religiosidades. Vale dizer que ambos situam suas reflexões assentados em uma proliferação de usos do conceito que tem suas raízes no sociólogo alemão Max Weber.

Em mapeamento desses estudos Carozzi sustenta que existem quatro visões principais que relacionam o estudo dos novos movimentos religiosos com o conceito de secularização. Segundo sua argumentação a visão hegemônica sugere que o surgimento de novos movimentos religiosos é tão somente uma expressão da secularização, e, que sua multiplicidade seria reflexo da superficialidade assumida pela religião na sociedade. Como visão crítica à primeira, alguns autores sugerem que o vácuo deixado pelas organizações religiosas tradicionais – o tensionamento com uma visão científica do

mundo afrouxou as afirmações do sobrenatural – foi progressivamente ocupado pelos novos movimentos religiosos, que passaram a oferecer alternativas às angustias existências não solucionadas pela ciência. Para esses autores a expansão de novos movimentos religiosos é "resultado da secularização das organizações religiosas tradicionais." Outra visão pressupõe ainda que a secularização limitou as religiões ao "âmbito da prática e da crença privadas". A contraposição à cultura racional-científica estabelecida na modernidade se faz na identificação de pequenos grupos religiosos, nos quais se conforma uma "minoria cognoscitiva". Por último a autora delineia como paradigma o questionamento da teoria da secularização e sua "associação implícita com a modernidade", esta concepção afirma, sobre dados empíricos, que "as novas religiões dão sinais de reencantamento do mundo".

Dentro do grupo dos que atestam a falência da secularização está situado o argumento mais recente de Berger em seu artigo "A dessecularização do mundo: uma visão global" (2000) em que o autor realiza uma leitura de Weber como se a secularização fosse para este a preconização de um processo a ser desenrolado ao longo da entrada na modernidade. Ou seja, o desenvolvimento do mundo do trabalho, do ethos capitalista, da formalização de uma racionalidade jurídica e da conformação de um Estado liberal traria o definhamento da religião e seu progressivo desaparecimento. Se nessas sociedades não se verificou o completo desaparecimento de "visões de mundo e instituições ancoradas na transcendência", mas na verdade o seu inverso – a emergência de uma vasta gama de religiões além do avanço também das religiões tradicionais – isso só poderia atestar o não cumprimento desta 'teoria-profecia'.

> Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de "teoria da secularização" está essencialmente equivocada. (BERGER, 2000, p.10)

Para essa corrente a simples observação empírica dos fenômenos religiosos ao redor do globo confirmariam o enfadonho esgotamento dessa análise formulada no começo do século XX. Interessante notar que é também a partir da confirmação do

avanço religioso, do número de instituições, templos e fiéis que se encontra o argumento diametralmente oposto.

A variedade de argumentações é realmente extensa e não nos cabe aqui elencar-las com o devido fôlego, mas tão somente representar alguns opostos. Essa abundância de interpretações é tão imaginativa que chega até mesmo a combinar princípios de economia liberal com a 'teoria da secularização', como se o marco fundamental desse processo estive em uma abertura concorrencial de mercados sagrados. Para estes autores a secularização pode ser entendida como desregulamentação estatal do mercado religioso, o que imprimiria uma maior concorrência entre os fornecedores de serviços mágicos, de salvação, etc. que nesta disputa diversificariam a forma e conteúdo de seus bens, e, por sua vez trariam uma maior mobilização e engajamento religioso da população, estando aí a explicação para a crescente pluralidade e filiação religiosa verificada contemporaneamente. Situando a problemática em termos mercadológicos esses autores formulam premissas de equações entre demanda e oferta como forma de explicar o fenômeno religioso contemporâneo. Stark e Iannaccone (1993,p.243) afirmam:

> a maioria das explicações oferecidas pelos historiadores e cientistas sociais supõe que as flutuações na atividade religiosa se devem a mudanças na demanda por religião. A fonte desta nova demanda é com frequência atribuída vagamente a realinhamentos culturais, a mudanças na psique nacional, ciclos econômicos, ou uma fuga escapista da modernidade, dando-se pouca atenção à mudança nas ofertas. Uma abordagem pela oferta vira esta suposição de cabeça para baixo e afirma que as mudanças mais significativas na religião derivam da mudança na oferta, não da mudança na demanda.(FINKE, 1997, p.46)

Muitos argumentos optam pelo reducionismo conceitual e tentam inserir os fenômenos empíricos observados em suas teorias, em uma inversão egocêntrica do fazer cientifico, em que a teoria é utilizada para encaixar no mundo e não o inverso.

Parece-nos importante nesse debate o que sugere Pierucci acerca dessa polêmica. Incomodado com o uso dos conceitos de secularização e desencantamento feito a 'torto e direito', o autor nos propõe um retorno a Weber para situar na direção que lhe parece correta o uso que pretendia o alemão. Segundo sua argumentação Weber não estaria formulando uma teoria do vir-a-ser, mas estaria descrevendo suas observações acerca da

evolução dos estados modernos ocidentais no começo do século XX. Nesse sentido a separação entre Estado e Igreja – passagem do direito canônico ao direito formal – era uma realidade em grande maioria dos estados europeus e nos Estados Unidos. A formalização de uma sociedade contratual baseada na racionalização do aparato político-jurídico "preconiza a neutralidade religiosa do Estado e a restrição da religião à vida privada ou à particularidade das consciências individuais"

> De acordo com a simplificação que fazem da teoria da secularização atribuída a um Weber evolucionista, a racionalização do Ocidente acabou não se cumprindo da forma linear tal como alegam estaria previsto na teoria weberiana. Mas, convém perguntar, estaria a religião marcada para morrer no capítulo final da "grande narrativa" weberiana do macroprocesso de racionalização ocidental, uma vez secularizado o cristianismo por força do seu próprio desenvolvimento interno, do desdobramento lógico de sua própria imagem de mundo religiosa, vítima da astúcia da introversão religiosa que ele produziu e que acabou dando na razão técnico-científica e tecnocrático funcional? Não, de modo algum (cf. Séguy, 1986). Nunca é demais relembrar que Max Weber sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano do gênero filosofia da história. (PIERUCCI, 1998, p.4)

Excetuando alguns estados teocráticos situados no Oriente Médio e na África parece que seguindo as formulações de Pierruci não é cabível discutir o prevalecimento ou não da secularização, haja visto que este é 'historicamente verificável e incontroverso', pelo menos do ponto de vista dos Estados modernos ocidentais. Partiremos, portanto, desse pressuposto, na tentativa de deslocar o entendimento dos novos movimentos religiosos dessa polêmica a respeito da secularização. Nesse sentido nos parece que o entendimento do objeto central que pretendemos percorrer, qual seja a transformação religiosa das periferias de São Paulo representada em grande parte pela expansão de denominações pentecostais, não deve partir sobre essa 'falsa polêmica', mas assumir que o Brasil já experimentou um longo e gradual processo de secularização desde a separação Estado-Igreja oriunda do advento da República.

Há ainda quem possa interpelar questionando que ainda hoje sustentamos a imagem da cruz nas repartições públicas ou dizer que a enorme quantidade de cadeiras da 'bancada evangélica' no congresso nacional são fatos que estariam nos provando que a secularização é aqui também uma farsa. Do ponto de vista aqui empregado o resquício de símbolos, as permanências históricas, não são capazes de contradizer a formalização

técnica do Estado brasileiro. A ‘bancada evangélica’, por sua vez, pode ser entendida enquanto próprio avanço deste processo de secularização na medida em que se lança na disputa da esfera pública através de um aparato político-partidário dentro das regras estabelecidas nos marcos dessa sociedade moderna.

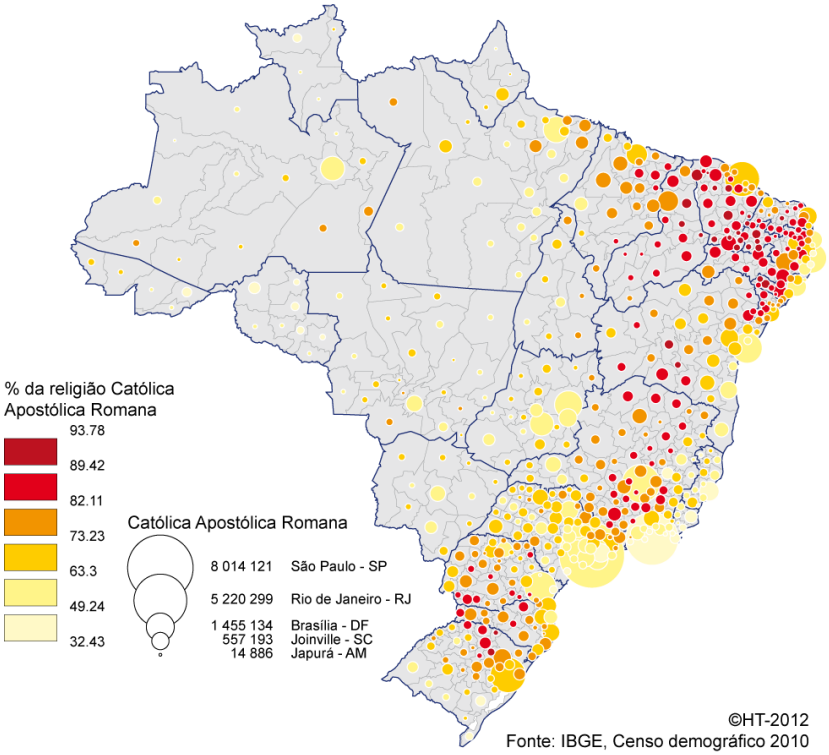
Basta-nos seguir caminhando e aceitar a secularização enquanto processo. Entretanto, o outro conceito anunciado, de desencantamento do mundo, entendido enquanto “religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação”, não nos parece fornecer uma sólida compreensão dos fenômenos que pretendemos observar. No caso específico do pentecostalismo vemos justamente o inverso, os serviços mágico-religiosos de salvação expandindo-se no interior de uma multiplicidade de denominações, sendo esta religião que mais avança no país e, sobretudo, sobre as camadas mais pobres da população.

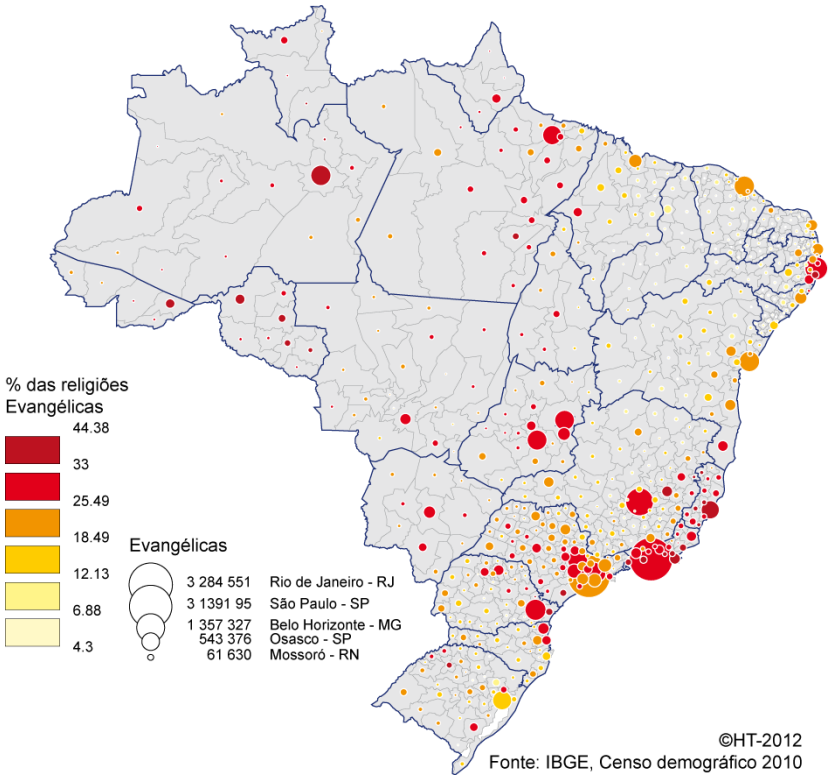
Com este breve esclarecimento em torno do apresentado acima sugerimos tirarmos o foco da análise do processo de secularização como fundamento único das transformações religiosas. Parece-nos possível encontrar pistas interessantes de compreensão ao analisarmos a ascensão e declínio da Teologia da Libertação nas periferias de São Paulo, e a posterior expansão da multiplicidade religiosa e do pentecostalismo, em relação ao processo particular de modernização do Brasil. E aqui não utilizamos modernização somente enquanto desenvolvimento de uma racionalidade técnico-científica de Estado, mas principalmente enquanto introdução de uma sociabilidade tipicamente moderna marcada pela forma mercadoria.

3.2 Novos movimentos religiosos: pluralidade e trânsito religioso

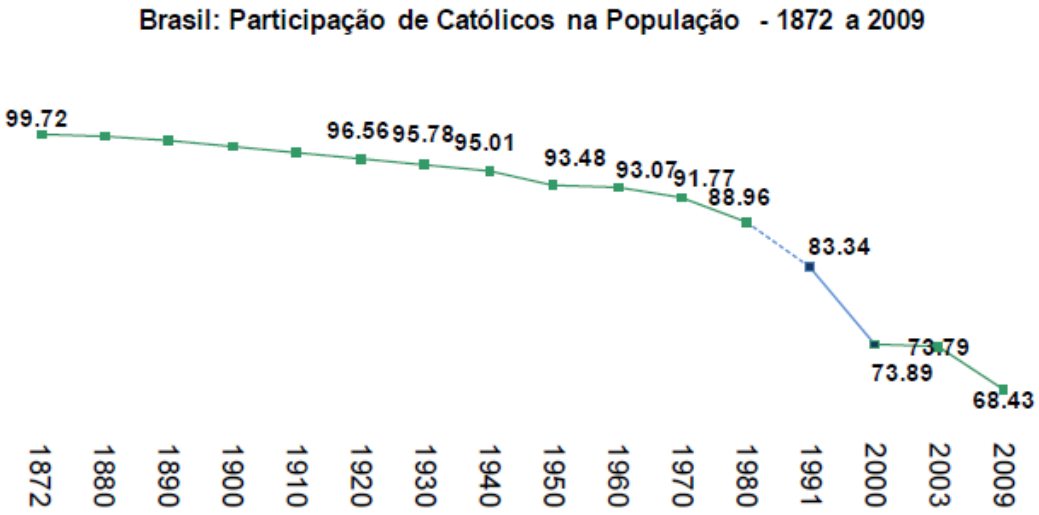
A investigação a respeito do movimento de transformação do campo religioso no Brasil começa com a comprovação empírica de diversificação da filiação religiosa da população no país. Em uma observação comparativa dos censos desde 1980 – momento de inflexão e aprofundamento deste processo – veremos que a queda acentuada no número de católicos foi acompanhada pelo crescimento de outras religiões até então minoritárias no contexto nacional. Essa expansão, apesar de ser heterogênea, tem nas igrejas pentecostais sua maior força de transformação.

Se em 1980 89,2% da população considerava-se católica, em 2010 esse número cai para 64,6%, já os evangélicos em geral pularam de 6,6% da população para 22,2%, sendo que os pentecostais abrigavam 13,3% da população em suas fileiras em 2010. Vale ainda ressaltar que a grande concentração de evangélicos (aqui sem considerar suas subdivisões) está nos grandes centros urbanos, especialmente do Sudeste.





De cara é possível afirmar que nessas últimas décadas estamos vivenciando um processo de desmonopolização religiosa em que a Igreja Católica perde sua força de atração e de permeabilidade entre a população brasileira Analisando ainda outros dados produzidos pelo censo verificamos que essa perda de influência vem acompanhada de um crescente aumento de alternativas religiosas; se em 1980 a tabulação de religiões do



Fonte: CPS/FGV a partir do processamento de dados publicados e microdados do IBGE.

censo designavam 9 variáveis possíveis, em 2000 esse número saltou para 143 religiões.

Notável que a queda no número de católicos tenha sido dez vezes maior nos anos 90 que durante o declínio ocorrido de 1872 a 1970, de apenas um ponto percentual por década.[32]

Ainda sobre a transformação do campo religioso, segundo estudos realizados pelo Centro de Estudos da Metrópole, a conversão figura enquanto fenômeno crescente na virada do século: em 1998 uma em cada quatro pessoas havia mudado de religião, enquanto em 2003 esse número passa para uma a cada três pessoas. Seguindo padrões sócio-econômicos as pesquisas demonstram que "a mudança religiosa envolveu todos os extratos sociais; contudo, ela ocorreu de maneira mais acentuada nas camadas baixa e média baixa" (ALMEIDA)

Esse processo de intensificação da pluralidade de religiões caminha também com o aprofundamento de um trânsito religioso, qual seja, a circulação de pessoas por entre distintas instituições religiosas, assim como a *bricolagem* - formação de uma experiência individualizada que mescla diferentes práticas e crenças religiosas ligadas a diversas instituições, além das transformações dos próprios conteúdos e estratégias oficias das religiões. Almeida sugere o uso do conceito de 'zonas religiosas híbridas' para delimitar essa experiência de sobreposição de fronteiras.

O documentário *Santo Forte* de Eduardo Coutinho é uma interessante produção para se pensar esse processo. O cinema de conversa do documentarista nos brinda com uma investigação da religiosidade de uma favela no Rio de Janeiro, nessas prosas tecidas com os moradores, o filme retrata diversas práticas religiosas que possuem fronteiras cinzentas entre elas, tanto dos sujeitos quanto das instituições. Nesse sentido é característico os rituais empreendidos pela Igreja Universal que incorporam práticas de outras matrizes religiosas, como, por exemplo; o passe, o simbolismo da sexta-feira, utilização de roupas brancas pelos pastores, etc. O proselitismo desta igreja utiliza-se de uma estratégia de negação-apropriação, ou seja, valida entidades sobrenaturais de outras religiões, mas constroem em cima deste um discurso de negação, de coisas maléficas, de ligações com o demônio, etc. Assim como as igrejas, os sujeitos também revelam a

---

[32] Um extenso panorama quantitativo da religião no país pode ser encontrado em *Novo Mapa das Religiões* - Marcelo Neri, 2011

fluidez de fronteira entre suas práticas pessoais; *sou católico apostólico romano, mas também vou no terreiro, fui batizado, mas vou na universal, etc.*

Faz-se essa curta apresentação do conceito de *trânsito religioso* no intuito de apresentar uma das tantas perspectivas que vão além da análise de aparência dos dados quantitativos, de modo que nos parece imperioso afirmar que, sob nosso ponto de vista, a transformação religiosa não implica somente na entrada de novas igrejas no cenário religioso combinadas com a complementar conversão de seus praticantes, ou seja, o fenômeno não se esgota no levantamento quantitativo da filiação religiosa da população em um quadro comparativo de sua evolução. Essa mudança abarca também mudanças em sentidos subjetivos-individuais, tanto quanto em sentidos sociológicos e espaciais. Os estudos recentes apontam nesse sentido e tem operado diferentes análises, partindo de diversos campos do conhecimento como a psicologia, antropologia, sociologia, geografia, etc.

Evidente que a religião é fruto de um intenso debate científico e de uma complexidade enorme, sendo um fato que as investigações acerca da religião estão longe de encontrar um consenso. Interessa-nos aqui apresentar algumas perspectivas e levantar alguns direcionamentos que nos parecem importantes na compreensão de uma pequena janela histórica, representada pelo declínio da hegemonia da Teologia da Libertação, aliado ao ascenso meteórico das igrejas pentecostais, vivida pelas periferias de São Paulo nas últimas décadas.

Essa tentativa de compreensão pretende ampliar o campo da transformação religiosa para transformações mais gerais operadas na sociedade brasileira e em especial na periferia de São Paulo. O que esse direcionamento intenta é provocar que a mudança religiosa não se resume somente ao movimento de secularização e que possui, talvez, outros determinantes possíveis. Se verificamos que o ponto de inflexão deste processo está situado em torno dos anos 1980, nos parece importante tecer relações com fim de um ciclo de modernização e a entrada em um novo regime de acumulação, este que transforma a metrópole, transforma as expectativas de seus habitantes, assim como a experiência de vida em seus locais de moradia. As “mudanças no tecido social das periferias nas últimas décadas, relacionadas a transformações intensas nas esferas do trabalho, da família, da cidade e do associativismo popular.” E como as transformações

não geram vazios, novas relações vão sendo desenhadas de forma determinante-determinada.

Nesse sentido podemos pensar que a mudança religiosa faz parte de um conjunto de transformações que abarcam o cotidiano vivido dos moradores das periferias de São Paulo. As CEBs já não são mais o cimento que outrora deu solidez a uma forma social de organização nesses espaços, assim como não é mais o *projeto do trabalhador*[33]. A normatização do mundo do crime e a entrada das igrejas pentecostais entram nesse momento como outras redes de sociabilidade (ou de controle) possíveis.

A produção de formas de consciência está ligada com a sociedade material em que se realiza. "As religiões não têm olhos só para o 'outro mundo'. Ao contrário, como colocou o sociólogo Max Weber, elas possuem interesses ideais e materiais – e se dirigem a "este mundo" para tentar mudá-lo, nele agir ou dele fugir" (Almeida). Não se intenta aqui conformar um reducionismo economicista, que supõe a religião como mero espelho passivo das condições econômicas, mas tratar da religião inserida na totalidade social, em uma perspectiva que assume realidade e processo social como totalidade.

> "É claro que toda transformação histórica das condições sociais produz ao mesmo tempo a transformação das concepções e das representações dos seres humanos e, portanto, suas representações religiosas." (MARX apud LÖWY, 1997, p. 73)

E como a intenção da pesquisa é olhar para o pentecostalismo como determinante e determinado destas transformações é salutar fugir das perspectivas empenhadas pelo senso comum de explicação e representação desta. Em primeiro lugar o distanciamento de preconceitos que entendem esse fenômeno com uma lavagem cerebral em massa e que de forma preconceituosa homogeiniza a expressão *evangélicos*como se esta fosse um grande consenso.

---

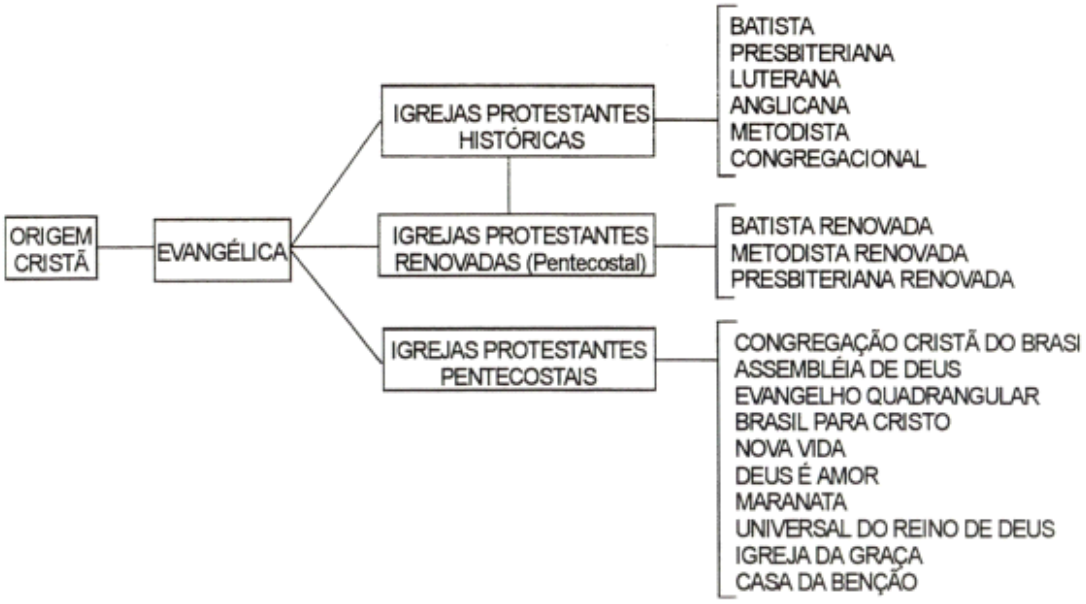
[33] Em linhas gerais o que Feltran sugere como a "perspectiva de "integração" das camadas "trabalhadoras", pela aposta na contrapartida social do assalariamento.

3.3 Alguns esclarecimentos terminológicos

No intuito de lançar alguns esclarecimentos a respeito das terminologias abarcadas por *evangélico* faz-se necessário analisar a gênese destas igrejas no mundo, além de seu surgimento e atuação no Brasil. Esse resgate histórico é fundamental para subsidiar a compreensão contemporânea do processo.

Na linguagem cotidiana faz-se uso recorrente do termo evangélico como se este fosse uma designação clara, entretanto, seu uso é, na maior parte das vezes, motivo de pouca clareza. Nesse sentido, com fins de elucidar, designa-se como evangélico todos que participam de denominações religiosas que tiveram suas origens na Reforma Protestante. Entretanto, existem duas classificações para os evangélicos, os históricos e os pentecostais. Dentro do pentecostalismo existem também sub-divisões; pentecostais clássicos, deuteropentecostais e neopentecostais. Segundo Anderson França

> "Chama-se "deuterocanônicas" porque elas dão ênfase ao Deus do Antigo Testamento, que cura, faz milagres e possuem fortes ligações com a identidade judaica, mesmo que os judeus não legitimem isso, porque não reconhecem Jesus como messias.(...) No protestantismo, o homem gira em torno de Deus.
> No neopentecostalismo da prosperidade, Deus gira em torno do homem. Todas as igrejas pentecostais clássicas contemporâneas, deuterocanônicas e neopentecostais dão bastante ênfase ao poder do dinheiro." (FRANÇA, 2017)



Retirado de MACHADO, 1997

A origem das igrejas pentecostais e neopentecostais remetem, desta maneira, ao movimento da Reforma Protestante na Europa Ocidental do século XVI. Essa transformação histórica do cristianismo, estruturada através do contraponto a algumas doutrinas da Igreja Católica Romana e assumida primeiramente pelas teses de Martinho Lutero, é responsável pela gênese de diferentes igrejas, que apesar de sua grande diversidade, apresentam certos elementos comuns; a salvação é vista como uma graça de Deus encontrada mediante a fé e a flexibilidade (contexto histórico e linguístico) de interpretação das escrituras bíblicas (que permanece como fonte única de autoridade doutrinal).

Campos Júnior (1995) afirma que o movimento pentecostal teve origem nas doutrinas metodistas, fundada por John Wesley, nos Estados Unidos. Entretanto, para maioria das fontes históricas, o pastor estadunidense Charles Parham é considerado o fundador do pentecostalismo, pela sua liderança nas reuniões do Colégio Biblíco Betel no estado do Texas. Em termos gerais o pentecostalismo pode ser entendido como uma variação de pentecostes - evento bíblico narrado no livro Atos dos Apóstolos. Neste livro a passagem Joel 2:28 esclarece princípios doutrinários do pentecostalismo: "Nos últimos dias, Deus diz: Eu derramarei meu Espírito sobre todos os povos. Vossos filhos e filhas profetizarão, vossos jovens terão visões, vossos velhos terão sonhos". Seus preceitos religiosos fundamentais estão ligados à capacidade de profetização de todo povo de Deus e da experiência direta e pessoal com Deus, estabelecida através do batismo no Espírito Santo.

O pentecostalismo é responsável pela constituição de um elevado número de organizações religiosas que possuem entre si diferentes perspectivas estruturais, teológicas e políticas. Nesse sentido é imperioso atentar-se à não existência de nenhuma organização central que dirige o movimento pentecostal.

> "Surgido no Brasil no início do Século XX, o pentecostalismo alcança grande magnitude, especialmente na década de 80. Sua expressão tem sido mais evidente junto às parcelas mais desprivilegiadas social e economicamente da população. Essa religiosidade popular, essencialmente urbana, vem se destacando nos meios de comunicação de massa como um dos fatos sociais de maior expressividade deste final de século." (MACHADO, 1997, p. 36)

O desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil pode ser divido em três "ondas". A primeira a partir de 1910 pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg que fundaram a Assembléia de Deus em Belém do Pará. A segunda a partir do final da década de 40 com o nascimento da Igreja do Evangelho Quadrangular, seguida pela presença de missionários estrangeiros fomentando a criação de igrejas como, por exemplo, a Igreja Deus é Amor. A terceira a partir dos anos 70 dando origem ao neopentecostalismo, iniciada com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus.

3.4 A transformação religiosa através do Jardim Helian

No capítulo primeiro demonstramos em linhas gerais o movimento de urbanização periférica e algumas peculiaridades de formação da Zona Leste de São Paulo e do bairro do Jardim Helian. No segundo demonstramos como sua formação esteve ligada ao movimento do Cristianismo da Libertação com o desenvolvimento de CEBs e pastorais. Voltando ao bairro buscaremos nesse momento apresentar algumas observações empreendidas em campo junto com levantamentos da presença religiosa no bairro.

Se em um primeiro momento de formação do bairro não havia nenhum templo[34] construído em seus limites, vindo a ser o primeiro deles o barracão erguido com a organização comunitária em torno da Igreja Católica, atualmente levantamos a presença de 17 templos no bairro. Foi feito o levantamento no intuito de identificar a presença das religiões no bairro, sabendo que é possível escapar a presença de algumas que apesar de possuírem fiéis não possuem um templo.

É latente a observação da transformação e pluralidade religiosa a partir do levantamento realizado em campo. Foram levantadas uma paróquia ligada à Igreja Católica, treze igrejas pentecostais e neopentecostais, uma protestante histórica, um terreiro de umbanda e um templo SeichoNo-Ie. Abaixo elencamos as denominações encontradas e divididas por religião:

- Católica

Paróquia São Sebastião

- Evangélica pentecostal e neopentecostal

Congregação Cristã do Brasil

Igreja de Itaquera

O resgate

Assembleia de Deus – Ministério Estrela de Davi

Asssembleia de Deus – Ministério de Belém

[34]Utilizamos aqui o termo enquanto sede local de instituições religiosas

Assembleia de Deus –São Mateus

Assembleia de Deus – Madureira

Igreja Evangélica Tabernáculo Santo

Rocha Viva

Igreja Evangélica Tenda de Betel

Deus é amor

Igreja da Adoração

Comunhão em Cristo

- Evangélica protestante histórica

Igreja Presbiteriana do Brasil

- Umbanda

Terreiro Reino de Oxossi

- SeichoNo-Ie

A partir deste levantamento foram também plotado pontos, designando templos pertencentes ao bairro, em uma imagem de satélite, no qual os vermelhos são referentes às igrejas evangélicas, o roxo à católica, azul ao terreiro de umbanda e o verde à casa de oração SeichoNo-Ie:

FONTE: Do Autor/Google

Colocada em suas limitações a investigação realizada não adentrou nos templos e espaços religiosos em momentos de culto ou de práticas realizadas para seus fiéis de maneira etnográfica (entendendo que este seria um momento importante para entendimentos acerca do fenômeno). Entretanto, além de algumas conversas tecidas com moradores a respeito de suas motivações religiosas, observações da paisagem e das formas de ocupação do espaço do bairro, foram realizadas algumas saídas de campo em que se esteve presente na realização de atividades realizadas pelas igrejas nos espaços públicos do bairro.

A primeira delas foi a cruzada evangélica – evento especial de evangelização voltado à comunidade em geral em que os fiéis fazem um esforço coletivo e concentrado para levar a palavra de Jesus a um determinado grupo realizada pela Assembleia de Deus. Este momento começou com uma passeata pelas principais ruas do bairro em que os fiéis situados atrás de uma faixa com os dizeres “Jesus te ama” distribuíam pequenas bíblias impressas em grandes quantidades, seguidas de louvores aos moradores do bairro. Após essa caminhada reuniram-se todos em frente a um palco montado na principal via do bairro, em que estendeu-se outra faixa com os dizeres “Alguém se importa com você, e esse alguém é Jesus”, para orar, louvar e cantar em nome de Jesus, acompanhados pela banda de jovens e pelas palavras do pastor. Recorrente nas falas a salvação como expectativa de vida em oposição a uma vida ‘roubada’ pelo crime, aceitar Jesus é uma possibilidade de se colocar na outra margem

de possibilidades. O evento deve ter reunido entre 50 e 100 pessoas, com porcentagem acentuada de jovens.

Outra prática que foi acompanhada diversas vezes e feita por diferentes denominações foram pregações a céu aberto. Em diferentes momentos do dia, pela manhã, na hora do almoço, aos fins de tarde (todos esses momentos foram vivenciados pela pesquisa aos sábados). Outra vez nesse momento drogas e crime apareciam como oposição à salvação por meio da aceitação de Jesus. Um fato interessante de observação dessas pregações ocorreu em uma manhã de sábado em que dois pentecostais situaram sua caixa de som justamente na localidade aonde funciona uma biqueira[35] e ao microfone mantiveram pregações abertas aos transeuntes.

Vivenciamos também outro evento que não possuía caráter religioso, mas que foi articulado pela Igreja de Itaquera em parceria com a Associação de Moradores do Jardim Helian. O *Dia do Bem* foi um evento que aconteceu durante um dia no qual se ofertaram de maneira gratuita diversos serviços públicos e privados, incluindo religiosos, à comunidade do bairro. Em diferentes tendas instalaram-se serviços e atendimentos de uma variada gama. Odontológicos, estéticos (corte de cabeça, maquiagem, limpeza de pele, etc.), de informações a respeito de uma universidade particular, orientação jurídica via OAB, programas governamentais relacionados ao uso de drogas Recomeço e Braços Abertos, secretária municipal de saúde, Sabesp, Missões Cristãs, entre outros.

Destes momentos vivenciados dois significados são relevantes na observação. Em primeiro lugar formação de redes de sociabilidade entre os pertencentes ao 'mundo de Jesus', ajuda mútua, simbolismo compartilhados, e, sobretudo ação proselitista do interior para o exterior destes grupos. Outro elemento é a matriz discursiva da conversão situada como diferenciação de uma experiência oposta – das drogas e do crime. A seguir exploraremos os sentidos dessas observações em relação às mudanças da dinâmica social nas periferias operada nas últimas décadas.

A fragmentação representada pela diversidade de denominações e a disputa pelo 'tempo livre' encerradas por estas igrejas no espaço público do bairro operam com um significado bastante diferente do que algumas décadas atrás a comunidade de São

---

[35]"Biqueira" é o termo utilizado para designar um ponto de venda de drogas.

Sebastião do Jardim Helian organizava coletivamente os usos do tempo e do espaço. A unidade interna homogênea representada pela religiosidade católica popular da Teologia da Libertação sofreu um esgarçamento em direção a outros sentidos oferecidos pela filiação religiosa.

Considerações Finais

Apesar de ser um assunto bastante discutido pela sociedade em geral, a geografia de maneira geral tem se preocupado pouco com a temática em relação a outras áreas do conhecimento. Um dos maiores referenciais nas pesquisas de religião na área da Geografia são os estudos ligados à revista Espaço e Cultura da UERJ. Uma dissertação, defendida em 1992 por Mônica Sampaio Machado em especial chama a atenção por abordar a temática de expansão do pentecostalismo: *A Territorialidade Pentecostal: um estudo de caso em Niterói*. Citamos a pesquisa para relativizar seu argumento fundamental que busca explicitar a força de difusão das igrejas pentecostais através do conceito de *territorialidade*.

A autora entende que a "apropriação espacial nada mais é que sua territorialidade" e que esta é uma "forma espacial do comportamento social". O sucesso de expansão das igrejas pentecostais teria a ver com essa forma de imprimir as condições culturais sobre o território. "O pentecostalismo possui e coloca em prática estratégias de difusão que abarcam nitidamente a dimensão espacial. Tais estratégias, vinculando-se diretamente à estrutura de organização das igrejas pentecostais, realizam uma especifica forma espacial de controle social, essencialmente dinâmica, capaz de disputar áreas até então consagradas a outros movimentos religiosos."

Evidente que as ações proselitistas destas igrejas, pensadas também sobre uma forma de organização espacial, fazem parte de seu mérito em arregimentar fiéis, assim como a Igreja Católica, quando de sua inversão episcopal pelas bases, obteve com sua estratégia baseada nas CEBs uma ação de sucesso. Entretanto, não nos parece encerrar a problemática a formulação de uma territorialidade religiosa, que quando formulada parece sobrepor-se sobre uma arena antes nunca ocupada. Em primeiro lugar nos estranha que essa ação das Igrejas parece atingir corpos passivos, em espécie de anomalia social, que por sua condição econômica são apenas peças a serem movidas em um tabuleiro.

O raciocínio, mesmo que partido de outra base teórica, se assemelha àqueles que observam a religiosidade enquanto um fenômeno de mercado. Aquela que possuir uma melhor estratégia mercadológica (ou espacial) triunfará e alargara sua fileira de fiéis. As relações sociais estão dispensadas, o processo histórico colocado sob as sombras, para se olhar de maneira longínqua para as camadas mais pobres da população como se

fossem apenas alvos, ou melhor, na própria palavra da autora "pessoas simples que acreditam ser portadoras da 'palavra de Deus', acreditam, de fato, que são escolhidos por Deus"

Dentro de todas limitações colocadas ao presente trabalho é preciso ao menos assumir que não há pretensão de abarcar todas as esferas de uma complexidade tão multifacetada quando o fenômeno estudado, porém cabe nos situar que o encontro entre estratégias espaciais e aumento de números de fiéis não parece ser fortuito e independente das transformações realizadas nas periferias nas últimas décadas. Nesse sentido uma análise extensa e de fôlego que revelaria as sombras do fenômeno deve estar calcada em primeiro lugar sobre o processo histórico geral de modernização, metropolização e dinâmica social dos espaços segregados e em seguida combinar as intenções internas das igrejas com suas práticas discursivas ao encontro dessas populações.

***

Nesse sentido que se desenrolou a explicitação do processo de urbanização periférica na cidade de São Paulo com atenção ao seu eixo leste, em que a pesquisa estava inserida. A narrativa destrinchada da migração interna que forjou esses territórios em expansão sobre uma dinâmica social sustentada no emprego industrial ofertado em extensão significativa, na expectativa de mobilidade ascendente sustentada pelo emprego estável e na família operária que compartilhava com a comunidade uma unidade interna costurada pela religiosidade católica popular. Ou seja, o período de produção desses espaços como ápice do 'projeto do trabalhador'. Retomemos pelo que explicita Feltran

> Os primeiros loteamentos começaram a receber, então, uma população que, embora heterogênea, compartilhava algumas representações comuns do que seria a vida em São Paulo e, mais importante, do que se poderia esperar dela. Se nem todo mundo era operário, quase todo mundo queria ser – a perspectiva de ter um trabalho estável era central para a realização do projeto de mobilidade, e a indústria então oferecia essa perspectiva. Se nem todo mundo conseguia um trabalho com "carteira assinada", todo mundo queria que os filhos o tivessem. Se nem todo mundo era católico praticante, a teologia católica e a moral do trabalho era aceita como legítima entre quase

> todos. O centro da mudança de vida estava, portanto, fincado num plano de mobilidade ascendente da família, a longo prazo, muito adequado a uma teologia e a uma figuração do trabalho – e do "trabalhador" como horizonte moral de quase toda essa população.(FELTRAN, 2011, p.37)

Esses pilares fizeram parte dessa experiência constitutiva das periferias em uma relação de determinante e determinado. Em seguida demonstramos como o enraizamento dessa religiosidade católica da opção preferencial pelos pobres teve nas CEBs o fundamento de suas bases e como essa experiência foi bastante ampliada na metrópole de São Paulo.

A inversão de diversos elementos conjuntamente faz parte dessa transformação radical vivenciada por essa população. Sobre essa virada ainda Feltran ressalta que

> Havia pleno emprego na entrada dos anos 1970, cerca de 6% de desemprego em 1986, na cidade de São Paulo, e mais de 20% em 2000. Na década de 1990, portanto, a expansão do desemprego foi muito significativa e o mercado de trabalho muito mais exigente. Com a reestruturação das plantas industriais, just-in-time, robôs, produção por demanda, flexibilidade, enfim, com a "revolução toyotista", passou-se a exigir uma qualificação muito mais intensa do operário. As famílias operárias que estudei em Sapopemba, nos últimos anos, traduzem com clareza essas transformações. O senhor que mal tinha o "primeiro grau" e conseguiu ter um emprego industrial durante duas décadas foi demitido, aos 40 anos de idade, no começo dos anos 1990; não retornou mais às fábricas, exceto para vender espetinhos de churrasco na saída dos turnos14. O filho daquele operário, que como tantos estudou no SENAI, tampouco encontrou emprego nas montadoras da região, sua trajetória é toda feita no setor de serviços, terceirizados, precarizados.(FELTRAN, 2011, p.42)

Se na década de 1970 - nesse momento de passagem de entre uma sociedade rural para uma sociedade urbana, de modernização que em seu processo forjou a categoria força de trabalho - essa população migrante reconhecia-se quase hegemonicamente enquanto católica e em torno de sua matriz discursiva organizava diversas esferas da vida. O crescimento pentecostal no momento de crise desse projeto sugere uma relação com essas transformações gerais explicitadas acima.

***

A perda de influência da Igreja católica dentro do fenômeno de pluralismo religioso demonstra de forma ampla como esta perdeu sua capacidade de se sobrepor ao cotidiano das pessoas, como tem deixado de ser um dos eixos da organização social do país. Entretanto a desfiliação religiosa não ocorreu simultaneamente a separação entre Estado e Igreja, nem tampouco com o lento processo de secularização que em 1930 sofreu uma aceleração mais acentuada. "Na década de 1930 aproximou-se novamente do poder central e serviu de grande pilar de ações nas áreas de saúde e educação. A Igreja Católica garantiu um lugar ao sol mesmo quando a laicidade legal já estava instituída" (ALMEIDA)

É possível identificar um papel de normatização que o catolicismo exerceu nos tempos da colônia. As missões jesuíticas são um exemplo da ordem social sendo exercida por meio das instituições religiosas. Nesse sentido a Igreja durante esse período pode ser também entendida como agente de uma violência extra-econômica fundamental para o processo de territorialização do capital no Brasil. Para pensarmos essa questão seria interessante se debruçar sobre a missão de São Miguel, por exemplo, que institui uma cidade manufatureira (com domínio de metalurgia, construção civil etc.) com base social indígena, na qual os colonizados eram introduzidos ao *ethos* do trabalho capitalista através de sua normatização, mesmo que sua extração de mais-valia não se desse pela forma de assalariamento.

O começo do século XX ainda é de ajustamento das perspectivas do clero católico em relação ao surgimento do processo de secularização no Estado brasileiro. O recorte histórico tomado por essa pesquisa - do processo de modernização acelerado a partir dos anos 1950 – é fundamental para uma mudança de caráter da Igreja Católica. O Concílio Vaticano II dando corpo ao *aggiornamento* do processo de modernização retardatária vivido pelos países do terceiro mundo, especialmente na América Latina.

A Teologia da Libertação surge, e em especial no Brasil, justamente nesse período em que o novo ainda não tomou forma e o velho não foi de todo desmantelado, nessa passagem da sociedade rural para a sociedade industrial. Sua

práxis religiosa intervém justamente sobre esse dualismo - da dominação da sociedade urbana em relação a essas duas presenças, que seguem existindo, mas não mais como antes e, portanto, sendo outra coisa.

Essa teologia cavou espaço no alto comando da Igreja e refletiu enquanto prática na vida cotidiana dos "de baixo". Processo de transformação no qual a Igreja Católica, não sem suas fraturas internas, readequou seu discurso para um novo mundo no qual sua estrutura colonial não poderia mais existir. Era preciso um novo reino de Deus possível aos novos sujeitos e uma superação da condição de miséria colocada aos pobres: em seus pressupostos teológicos pela negação do trabalho abstrato capitalista, em suas ações práticas pela tentativa de inverter o sentido da modernização, sendo esta positivada se impulsionada pelo movimento dos trabalhadores organizados

Nesse sentido sua práxis funcionou também em direção a dar contornos à formação da força de trabalho. Não somente pelo reconhecimento e pela identidade produzida em torno da figura do trabalhador, através inclusive da liturgia que o valorava, mas enquanto agente do processo de produção desta mercadoria força de trabalho. A expropriação – a separação dos meios de produção – não transforma o trabalhador automaticamente em força de trabalho, havendo a necessidade de certas condições sociais para produção capitalista promover a mobilidade total do trabalhador. Enquanto o Estado cumpriu a tarefa de ordenar os aparatos policial-jurídicos necessários à subordinação à sociedade contratual, a Igreja, por meio do cristianismo da libertação, abarcou, no vácuo do Estado, posteriormente a tarefa de proporcionar educação básica e formação profissional – não sem avistar as possíveis fissuras que a liderança deste processo poderia oferecer.

O momento da modernização retardatária foi também de uma aposta dos movimentos populares e dos trabalhadores organizados – que o entenderam enquanto uma janela histórica de possibilidades – a luta pela redemocratização e abertura o sentido da inversão da modernização.

Se a hegemonia da Igreja Católica sob a égide da opção preferencial pelos pobres acompanhou o momento de modernização e formulou junto das perspectivas do período o 'projeto do trabalhador', na virada das transformações ocorridas e na crise deste projeto, cola-se a pluralidade religiosa e a expansão maciça do pentecostalismo

nas periferias de São Paulo.O não cumprimento da promessa de progresso econômico e material traz abertura a novas respostas mágicas, ou seja, na impossibilidade de se construir o Reino de Deus na Terra, os novos movimentos encontram respostas discursivas originais, calcadas em diferentes leituras do evangelho, e assim avançam sua influência sobre as classes populares.

> As transformações em questão produzem deslocamentos, o que é preciso ressaltar, não apenas no ambiente familiar, mas nas dinâmicas sociais em seu conjunto: desde o plano mais privado da organização das vidas até os modos de conformação dos discursos públicos e das ações políticas. (FELTRAN, 2011)

Olhar, mesmo que sem o fôlego desejado e necessário, para essa transformação na escala de um bairro é colocar a análise na centralidade dessa transformação subjetiva-objetiva. O bairro é esse lócus, essa passagem do *ethos* mobilizado, porque é o espaço do cotidiano, da reprodução, é ali que permanências se combinam com novidades. “É aí que se faz e se refaz a trama tecida no movimento da religiosidade e da propriedade, cada vez mais circunscritas pelo movimento do trabalho, do dinheiro e do capital como forma geral de riqueza” (SEABRA, 1987, p.2).

Bibliografia

ALMEIDA, Ronaldo de. **A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade.**

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Atualidade da teologia da libertação**. Theologica Xaveriana, vol. 61, nº 172, julho-dezembro, 2011.

BARROS, Caetano Patta da Porciuncula e. **Contestando a Ordem: um estudo de caso com secundaristas da Zona Leste Paulistana**. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017.

BERGER, Peter. **A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global.** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CAROZZI, Maria Julia. **Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos.** Revista Brasileira de Indicação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB, n. 37, Rio de Janeiro, 1994.

CASTRO, Cloves Alexandre de. **Movimento socioespacial de Cursinhos Alternativos e Populares: A Luta pelo Acesso à Universidade no contexto do direito à cidade**. Campinas: Dissertação de Mestrado, Instituto de Geociências, 2011.

CATÃO, Francisco. **O que é Teologia da Libertação**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CATINI, Carolina de Roig. ; MELLO, Gustavo Moura de Cavalcanti. **Escola de Luta, Educação Política**. Educ. Soc., Campinas, v. 37, nº. 137, p.1177-1202, out.-dez., 2016

CATINI, Carolina de Roig. **Força de trabalho, sujeito do direito e educação: notas introdutórias**. Revista PERSPECTIVA, Florianópolis, v. 34, n. 1, p. 262-285, jan./abr. 2016

CONCEIÇÃO, Manuel da. Essa Terra é Nossa: **Depoimento sobre a vida e as lutas de camponeses no Estado do Maranhão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980

COUTINHO, Eduardo. **Santo Forte**. 1999

DELI, Fernando Rodrigues. **Da Fazenda Caguaçu à área de proteção ambiental: a APA do Carmo no cerne da Zona Leste paulistana.** Dissertação de Mestrado: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2010.

DELLA CAVA, Ralph. **A Igreja e a Abertura, 1974-1985**, in KRISCHKE, Paulo J. e MAINWARIING, Scott (org.), A Igreja nas bases em tempo de transição. Porto Alegre: L&PM, 1986.

HEIDEMANN, Heinz Dieter; TOLEDO, Carlos de Almeida; BOECHAT, Cássio Arruda. **O trabalho no Brasil: traçado interpretativo de sua história e formação e de sua crítica**. Revista IEB, São Paulo, vol. 28, nº81, maio-agosto, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: A religião em movimento.**

FELTRAN, Gabriel. **Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo**. Tese de doutorado (Ciências Sociais). IFCH/Unicamp, 2008.

FERNANDES, Florestan. **Educação e Sociedade no Brasil**. São Paulo: Dominus, 1966.

GIAVAROTTI, Daniel Manzione. **O Jardim Ibirapuera: da imposição à crise do trabalho**. Dissertação de Mestrado: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2012.

GOUVEIA, Gualberto Luiz Nunes. **Cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo.** Dissertação de mestrado: Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 1992.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de laliberación**. São Paulo: Perspectivas, 1988.

KOWARICK, Lucio. **A Espoliação Urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KURZ, Robert. **O Colapso da Modernização**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

LEMOS e FRANÇA, Maria Inês Geraiges de & Maria Cecília. **Itaquera: História dos Bairros de São Paulo**. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1999 (História dos Bairros de São Paulo; 24)

LÖWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e Política na América Latina**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MACHADO, Monica. A Territorialidade Pentecostal: Uma Contribuição à dimensão territorial da religião.

_____ **A Territorialidade Pentecostal: um estudo de caso em Niterói.** Dissertação de Mestrado: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 1992.

MARIANO, Ricardo. **Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013

MAUTNER, Yvonne. **A periferia como fronteira da expansão do capital.** In Deak, Csaba&Shiffer, Sueli (orgs) O processo de urbanização no Brasil. 2ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

PATTA, Caetano da Porciuncula e Barros. Constestando a Ordem: **Um Estudo de Caso com Secundaristas da Zona Leste Paulistana.** Dissertação de Mestrado: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2017.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **Comunidades Eclesiais**. Novos Estudos, n 2, 1982.

_____ **Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 13 nº37

OLIVEIRA, Claudio de. **Operação Periferia: Um estudo sobre a Operação Periferia na Arquidiocese de SP (1970-1980), perspectivas para a missão na cidade**. Mestrado, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo: 2008

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas/SP: Autores Associados, 2007.

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. **Urbanização e fragmentação: cotidiano e vida de bairro na metamorfose da cidade em metrópole, a partir das transformações do bairro do Limão.** Livre-Docência, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2000.

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. **Urbanização e Fragmentação: Apontamentos para Estudo do Bairro e da Memória Urbana.** In: Iv Encontro Nacional De Geografia Urbana, 1999, Presidente Prudente. Anais Do Iv Encontro Nacional De Geografia Urbana. Presidente Prudente: UNESP, 1999.

SINGER E BRANT - A Influência Política das Comunidades Eclesiais de Base. Revista Religião e Sociedade, Nº4 , 1979.

TRAGTENBERG, Maurício. **Sobre educação, política e sindicalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2004

_____. **Educação e burocracia**. São Paulo: Editora Unesp, 2012

VEIGA, Alfredo César da**. Teologia da Libertação: Nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da imagem do excluído dos anos 1970 à época atual**. Tese de Doutorado, FFLCH-USP. São Paulo, 2009.

WALDIR, Professor; TICÃO, Padre. **Dom Paulo Evaristo Cardeal Arns: pastor das periferias, dos pobres e da justiça**. São Paulo, 2015.