

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL  
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL  
MESTRADO EM POLÍTICA SOCIAL

Camila Faria

AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO PROCESSO DE  
ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO MOVIMENTO POPULAR POR MORADIA  
NO MUNICÍPIO DE VOLTA REDONDA (1970-1980)

UNIVERSIDADE  
FEDERAL  
FLUMINENSE

NITERÓI, RJ  
2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL**  
**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL**

**CAMILA FARIA**

**AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO  
POLÍTICA DO MOVIMENTO POPULAR POR MORADIA NO MUNICÍPIO DE  
VOLTA REDONDA (1970-1980)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Estudos Pós Graduated em Política Social, área de concentração “Avaliação de programas e projetos governamentais e não governamentais”, da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Professora Dr<sup>a</sup> Luci Faria Pinheiro

NITERÓI / RJ

2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL**  
**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL**

A DISSERTAÇÃO “**AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO MOVIMENTO POPULAR POR MORADIA NO MUNICÍPIO DE VOLTA REDONDA (1970-1980)**”, ELABORADA POR **CAMILA FARIA** E APROVADA POR TODOS OS MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA, FOI ACEITA PELO PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE COMO REQUISITO PARCIAL À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE **MESTRE EM POLÍTICA SOCIAL**.

Niterói, 27 de maio de 2013.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luci Faria Pinheiro – Orientadora UFF  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. João Marcus Assis – UniRio  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Giuseppina Rosaria De Grazia – UFF  
Universidade Federal Fluminense

F224 Faria, Camila.

As Comunidades Eclesiais de Base no processo de organização política do movimento popular por moradia no município de Volta Redonda (1970-1980) / Camila Faria. – 2013.

111 f.

Orientador: Luci Faria Pinheiro.

Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade Federal Fluminense, Escola de Serviço Social, 2013.

Bibliografia: f. 108-111.

1. Capital (Economia). 2. Indústria. 3. Comunidade eclesial de base. 4. Teologia da libertação. 5. Movimento social. I. Pinheiro, Luci Faria Pinheiro. II. Universidade Federal Fluminense. Escola de Serviço Social. III. Título.

*A duas mulheres guerreiras, preciosas nesse processo de meus estudos: minha querida mãe Elma Aparecida S. Faria e minha mãe de coração Stela Maciel e Daer.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, primeiramente a ti Pai por toda força e proteção. Obrigada por sua imensa misericórdia sobre minha vida. Aos Espíritos amigos que estão comigo nessa caminhada pela insistência sobre meus caminhos.

A minha família, que tanto reclama minha ausência, que foi necessária. Meus irmãos Roberta Faria e Luiz Cesar Faria Junior que torcem por mim. Nossa união é para toda eternidade. Minha avó Mariezinha, meus tios e tias, primos e meu primo lindo e raio de luz Davi, amo muito vocês!

Minhas irmãs do coração Helana Daer e Vaninha Torturela.

Aos amigos e trabalhadores da Associação Espiritualista Shambala Cidade de Luz, todo meu carinho e devoção, principalmente a minha amiga Fabiana Ribeiro Gomes.

Ao professor Ms. Peterson Pacheco por todo conhecimento estimulado na Graduação.

A professora Ms. Rozana que foi fundamental para que eu fizesse mestrado. Obrigada Ro.

A Ariane Rego Paiva, colega do Programa de Pós e ex-chefe no CREAS de Volta Redonda por toda reflexão e amizade demonstrada.

Aos colegas e amigos que fiz no Programa de Estudos Pós Graduated em Política Social. A minha amiga e irmã que a vida trouxe através do Mestrado, Claudia Toffano. Agradeço a você amiga pela paciência e carinho.

Aos professores do Programa por toda discussão e conhecimento. As funcionárias do Programa Raquel e Luzia.

A minha orientadora Professora Dr<sup>a</sup> Luci Pinheiro pela dedicação, reflexão colocada neste processo. Obrigada pelos dois anos de convivência. Foi um prazer conhecê-la.

Aos meus amigos, de perto e de longe que torcem por mim.

A Capes por ter financiado meus estudos e minha pesquisa.

## **AULA DE VOO (Mauro Iasi)**

O conhecimento  
caminha lento feito lagarta.  
Primeiro não sabe que sabe  
e voraz contenta-se com cotidiano orvalho  
deixado nas folhas vividas das manhãs.

Depois pensa que sabe  
e se fecha em si mesmo:  
faz muralhas,  
cava trincheiras,  
ergue barricadas.

Defendendo o que pensa saber  
levanta certeza na forma de muro,  
orgulha-se de seu casulo.

Até que maduro  
explode em voos  
rindo do tempo que imagina saber  
ou guardava preso o que sabia.

Voa alto sua ousadia  
reconhecendo o suor dos séculos  
no orvalho de cada dia.

Mas o voo mais belo  
descobre um dia não ser eterno.  
É tempo de acasalar:  
voltar à terra com seus ovos  
à espera de novas e prosaicas lagartas.

O conhecimento é assim:  
ri de si mesmo  
E de suas certezas.  
É meta de forma  
metamorfose  
movimento  
fluir do tempo  
que tanto cria como arrasa

a nos mostrar que para o voo  
é preciso tanto o casulo  
como a asa.

## RESUMO

A presente dissertação teve como objetivo resgatar as Comunidades Eclesiais de Base no processo de formação política do movimento pela moradia em Volta Redonda, delimitando as décadas de 1970 e 1980, em cujo contexto o Brasil vivia sob um regime militar ditatorial. Os movimentos sociais de resistência se formaram encontrando na militância cristã um apoio à luta por moradia e ao acesso ao solo urbano, dentre os direitos fundamentais. A pesquisa confirma o papel da Teologia da Libertação como fundamento e prática político-religiosa de contestação da falta de infraestrutura urbana, assim como, instrumento de formação de novos movimentos sociais em período de acirramento dos conflitos de classe sob a hegemonia do Capital industrial. Na ausência do Estado de direito crescia o poder da economia e do Estado determinando um ideal de vida urbana traçada pela hierarquização e o controle rígido dos trabalhadores de fábrica, em especial da CSN, além da exclusão dos mesmos aos serviços de infraestrutura básica. A pesquisa foi desenvolvida no município de Volta Redonda, utilizando entrevista semiestruturada com lideranças, militantes e leigos que atuaram no período acima referido. O estudo demonstrou como a concepção de fé, atrelado à luta por direitos sociais pautou os movimentos sociais combativos em suas reivindicações concretas.

**Palavras-Chave:** Capital Industrial; Comunidades Eclesiais de Base; Teologia da Libertação; Movimentos Sociais;



## **ABSTRACT**

This dissertation aimed to rescue the Basic Ecclesial Communities in the formation of the movement for housing policy in Volta Redonda, delimiting the 1970s and 1980s, in which context Brazil was under a military dictatorship. The social movements of resistance formed in finding Christian militancy support the fight for housing and access to urban land, among the fundamental rights. The research confirms the role of liberation theology as the foundation and practice of political and religious opposition to the lack of urban infrastructure, as well as training tool for new social movements in a period of intensification of class conflict under the hegemony of industrial capital. In the absence of the rule of law increased the power of the economy and the state determining an ideal of urban life traced the hierarchical and rigid control of the factory workers, especially the CSN, in addition to the exclusion of the same basic infrastructure services. The research was conducted in the city of Volta Redonda, using semistructured interviews with leaders, activists and lay people who worked in the above period. The study demonstrated how the concept of faith, tied to the struggle for social rights guided combative social movements in their concrete demands.

Keywords: Capital Industrial, Basic Ecclesial Communities, Liberation Theology, Social Movements;

## LISTA DE SIGLAS

BNH	Banco Nacional de Habitação
CSN	Companhia Siderúrgica Nacional
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CEPAL	Comissão Econômica para América Latina e Caribe
DIP	Departamento de Imprensa e Propaganda
T.L	Teologia da Libertação
FGTS	Fundo de garantia do tempo de serviço
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
PCB	Partido Comunista Brasileiro
SAEE	Serviço Autônomo de Água e Esgoto
SFH/BNH	Sistema Financeiro de Habitação
SBPE	Sistema Brasileiro de Poupança e Empréstimo

# SUMÁRIO

<b>I – INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>II - CAPÍTULO I: CONCEPÇÕES TEÓRICAS SOBRE OS MOVIMENTOS SOCIAIS E A PRÁTICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....</b>	<b>16</b>
2.1. Debate sobre movimentos sociais.....	16
2.2. Os movimentos sociais urbanos no Brasil.....	25
2.3. O Movimento Sindical em 1970.....	30
2.4. Histórico da Habitação Popular no Brasil.....	33
2.5. A igreja Católica e Movimentos Sociais.....	46
2.6. O contexto socioeconômico na década de 1970.....	49
<b>III - CAPÍTULO II: TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: PRINCÍPIOS E HISTÓRIA.....</b>	<b>52</b>
3.1. O contexto histórico de emergência da Teologia da Libertação.....	52
3.1.1. Desenvolvimento Histórico: Princípios e Valores.....	54
3.1.2. Os princípios da Teologia da Libertação.....	59
3.1.3. Teologia da Libertação no Brasil.....	63
3.2. Comunidades Eclesiais de Base: instrumento de luta e defesa de direitos.....	65
3.2.1. Uma história de fé e vida.....	68
3.2.2. A Teologia da Libertação no contexto de crise do Capital.....	74
<b>IV - CAPÍTULO III: AS CEBS EM VOLTA REDONDA.....</b>	<b>78</b>
4.1. Volta Redonda: a construção de uma cidade para o Capital.....	78
4.1.1. Movimento Popular por moradia em Volta Redonda.....	89
4.2. As lideranças da CEBs na década de 1970 em Volta Redonda.....	95
4.2.1. Emergência das CEBs em Volta Redonda.....	95
4.2.2. Metodologias utilizadas pelas CEBs.....	97
4.2.3. A Teologia da Libertação entre as Lideranças.....	100
4.2.4. As CEBs e a conjuntura de repressão na década de 1970.....	103

4.3. Avaliação do Movimento por moradia e das CEBs nos dias atuais.....	106
4.3.1- A moradia em Volta Redonda.....	106
4.3.2 – As CEBs Hoje.....	108
<b>V – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>112</b>
<b>VI – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>116</b>

## 1 - INTRODUÇÃO

Durante a década de 1970, alguns movimentos de leigos da Igreja Católica contribuíram para o desenvolvimento dos princípios da Teologia da Libertação marcada pela atuação crítica em defesa de justiça e dos direitos sociais. Essa teologia foi acirrada durante o regime militar, causando divisões internas mais claras entre conservadores e progressistas. Nesse período, o espaço da Igreja foi apresentado como um local único de rearticulação de movimentos populares no Brasil.

Em Volta Redonda município da região Sul Fluminense, essa perspectiva tornou-se nesse período referência política, por seu engajamento nos movimentos sociais e suas práticas eclesiais. Esta característica da Diocese local foi resultado de uma linha pastoral iniciada em fins da década de 1960 com a chegada de Dom Waldyr, que trouxe uma contribuição importante para essa inovação da Igreja.

Para a compreensão dessa relação entre religião e política, consideramos que se elaborou uma concepção religiosa que continha um significado tanto ético-religioso como sócio-político, por meio de uma prática com ideal de transformação social, que deveria ser conduzida pelas classes populares enquanto sujeito social. Esta aceção mostrou por sua vez, uma relação de afinidade entre a ética religiosa e as utopias sociais, possível numa conjuntura histórica caracterizada pela polarização social e pelo conflito político, de acordo com Löwy (2000, p.62).

Dentro dessa realidade a fé religiosa transformou em instrumento de emancipação das classes populares, tendo grande influência sobre os movimentos sociais por meio de adesão às por moradia.

Considerada como monumento exemplar de um projeto de industrialização, organizado e patrocinado pelo Estado brasileiro, em sua fase de modernização conservadora, a cidade de Volta Redonda foi arquitetada para construção de uma fábrica e uma cidade.

Transformar o Brasil agrário numa nação industrial moderna e autônoma foi o sonho nacional reformista-conservador. Entretanto, o ideal nacional desenvolvimentista se viu confrontado pela hegemonia norte-americana que tinha o Brasil como um país subdesenvolvido. Essa fase da economia imperialista tinha como objetivo fazer dos países subdesenvolvidos complemento de sua economia, alimentando uma relação de dependência econômica com os países de Primeiro Mundo.

Para Octávio Ianni (1989) a singularidade das relações dessa classe com o proletariado, a burguesia agrária, o capitalismo internacional e o Estado fundam-se na conversão de uma economia voltada em grau crescente para o mercado interno.

O espaço urbano foi projetado para o ideal de disciplina e de organização e voltado para o trabalho criando as “company-town”, isto é, cidades operárias surgiam com uma infraestrutura produtiva, um mercado de mão-de-obra disponível e com baixa circulação de trabalhadores. Contudo, essa cidade esbarrava nas condições sociais postas. Se de um lado construía-se uma cidade industrial idealizada e planejada em benefício do capital, de outro, esse projeto contrastava com uma vida social já organizada no local.

As migrações se chocavam com a disciplina e a ordem da nova cidade fazendo com que o sonho do eldorado, do local prodígio em riquezas e oportunidades fosse substituído pela dura imagem da realidade criada pelo capital. Do alojamento à periferia, esse foi o caminho traçado pelos trabalhadores da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN) que experimentavam, em um estágio inicial, a impactante realidade do universo capitalista. Fora do centro da produção de riqueza, esses trabalhadores conviveram com o crescimento urbano e populacional, sendo levado para a periferia da cidade, considerado único lugar para eles. Expulsos do centro em direção à periferia fizeram parte do crescimento de forma

desordenada, sem estruturas de planejamento, tal como: moradia, água encanada, saneamento básico, transporte coletivo, asfaltamento, etc. Vivendo em péssimas condições, em nenhum momento, recebeu a atenção do Estado.

Nesse espaço de abandono e de desesperança surgiu como aliada das classes populares, uma corrente na Igreja Católica, que fez a escolha pelos pobres, resgatando valores primitivos do cristianismo, voltados para a solidariedade, a justiça social e de crítica aos valores competitivos do mercado. A Teologia da Libertação aparecia como resposta a uma igreja que, ao longo dos séculos, se aliou somente aos ricos e poderosos. As péssimas condições de vida dos trabalhadores consubstanciaram-se por meio da prática dos valores mencionados, em um movimento de leigos politizados, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A organização desses cristãos se instituiu no meio popular como espaço social produtor de uma nova consciência que consegue inscrever as práticas sociais e políticas no âmbito religioso. É preciso lembrar que nesse contexto do regime militar, implantado pelo golpe militar de 1964, houve um crescimento dos movimentos de oposição ao regime, iniciados com a organização das esquerdas pelas reformas de base, no Governo João Goulart. Na Igreja, a Ação Católica já inaugurava nova forma de atuar, formando movimentos dos quais, a Juventude Universitária tornou-se protagonista na luta por justiça social, resultando daí sua radicalização e o papel fundamental de suas reflexões e engajamento político na formação das CEBs e o surgimento da Teologia da Libertação (PINHEIRO, 2010). As CEBs e os movimentos populares se articularam em prol de reivindicações dos direitos sociais nas periferias.

O principal objetivo dessa dissertação foi compreender e explicar o papel desempenhado pelas Comunidades Eclesiais de Base no processo de organização política do movimento popular por moradia no município de Volta Redonda, nas décadas de 1970 e 1980.

Com esse objetivo foi realizada uma pesquisa empírica, utilizando como técnica entrevistas gravadas com militantes das CEBs em Volta Redonda. A pesquisa foi aplicada a um número de 09 entrevistados, na faixa de 50 a 80 anos de idade, que participaram diretamente na fundação e desenvolvimento das CEBs nesse município, assim como, em outros. O tempo das entrevistas foi variável entre uma e duas horas, o que resultou em um material valioso, com uma centena de

páginas impressas, ficando disponível para consulta no LASSAL (Laboratório de Serviço Social. Movimentos Sociais e Novos Projetos Societários na América Latina). Os contatos foram inicialmente obtidos por meio da Cúria Diocesana Barra do Piraí, Volta Redonda, delimitados após levantamento das mais importantes lideranças ainda vivas que participaram ou vivenciaram a experiência nas décadas compreendidas neste estudo. Desse modo, o universo pesquisado foi de acordo com as condições existentes, ou seja, levando em consideração a delimitação histórica do objeto. As entrevistas foram aplicadas em locais diferentes, compreendendo: um religioso e um leigo na Cúria Diocesana; duas lideranças leigas do movimento pela moradia, hoje residentes em ocupações do Rio de Janeiro; duas religiosas que atuam na Casa da Criança e do Adolescente de Volta Redonda e dois religiosos e uma liderança em suas residências em Volta Redonda. A pesquisa foi orientada por quatro eixos temáticos, subdivididos em seis questões, os quais foram utilizados na exposição da realidade empírica, no terceiro capítulo. Esses eixos são: o surgimento das CEBs; metodologias utilizadas pelas CEBs; a Teologia da Libertação entre as lideranças; conjuntura de repressão na década de 1970 e as CEBs; a moradia em Volta Redonda; as CEBs hoje.

Esse trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro capítulo foi realizada uma análise histórica dos movimentos sociais, mostrando a importância do movimento sindical e o movimento popular pela moradia no Brasil e em particular na realidade concreta da cidade de Volta Redonda. Analisou-se também a história da habitação popular no Brasil e o direito a terra e a moradia, desde o século XIX. Na abordagem foram recuperadas as afinidades eletivas como instrumento de interpretação, conforme analisado por Löwy.

No segundo capítulo foi apresentado o contexto histórico de emergência da Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como instrumento de luta na defesa dos direitos das camadas populares, consubstanciando na época como movimento social em via de organização.

Já no terceiro capítulo foram resgatadas a construção da cidade de Volta Redonda, a Companhia Siderúrgica Nacional e seus rebatimentos para as classes populares. Na sequência a pesquisa de campo é apresentada de forma sistematizada, por meio de extratos das entrevistas que ilustram a forma como surgem as CEBs e seu caráter popular impulsionando os movimentos sociais



urbanos populares. O objetivo dessa análise foi mostrar como a Teologia da Libertação e a atuação nas CEBs se manifestaram na realidade específica de Volta Redonda constituindo, um movimento popular de relevo para a sociedade local.

## **CAPÍTULO I**

# **CONCEPÇÕES TEÓRICAS SOBRE OS MOVIMENTOS SOCIAIS E A PRÁTICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

### **2.1. Uma análise histórica dos movimentos sociais**

O início do século XX foi marcado no Brasil por uma concentração dos movimentos sociais nas áreas urbanas que haviam se desenvolvido na região sudeste, com o avanço econômico desencadeado pela economia do café.

Enquanto no século XIX o escravo era central no cenário econômico, no início do século XX serão os trabalhadores imigrantes. Estes darão transparência ao paradoxo das políticas de imigração, que, ao priorizarem a introdução dos europeus nos setores dinâmicos da economia – em detrimento do fomento à integração da população de ex-escravos na emergente sociedade de classes contribuíam também para transportar a experiência de organização política da classe operária para o contexto nacional. É o caso das organizações anarco-sindicalistas introduzidas no Brasil pelos trabalhadores italianos. Estas formas politizadas de organização conviveram com as associações de auxílio mútuo, de caráter marcadamente pré-político.

O anarco-sindicalismo teve seu auge e declínio nas duas primeiras décadas do século XX. A partir de 1922, com a criação do Partido Comunista Brasileiro-PCB,

encabeçada por Astrogildo Pereira, a organização política da classe trabalhadora passou a se estruturar sob uma grande influência da Revolução Russa. Segundo Viotti o início do século XX foi importante para o desenvolvimento de uma nova racionalidade dos movimentos sociais e também para a implantação de uma nova racionalidade estatal.

Já na década de 1910 pode-se ressaltar a preocupação dos planejadores urbanos, principalmente no Rio de Janeiro, em atrair o capital estrangeiro. O pensamento sanitário-higienista introduzido no século XIX encontrou, assim, os canais práticos para ser amplamente executado.

Iniciou-se um verdadeiro “saneamento” urbano, com a retirada de pobres, mendigos e andrajosos concentrados nas ruas que eram vistas como nocivos à ordem social num evidente processo de naturalização da pobreza – e lançado nas instituições de “correção”. Incluem-se aí crianças e adolescentes pobres, que, desde o início da colonização, são sistematicamente desrespeitados em seus direitos fundamentais. Como salienta Gohn (op. cit., p. 67), foi esta nova racionalidade estatal no controle populacional embasado em pressupostos higienistas que também forjou, em 1904, a chamada Revolta da Vacina, demonstrando a incapacidade dos poderes da República em se comunicar com seus governados, dando margem para a atuação dos grupos de oposição.

O período que vai de 1900 até 1945, início do Governo Vargas foi de enorme efervescência política. Dentre alguns movimentos, a Greve Geral de 1917 foi considerada entre as mais importantes manifestações públicas da Primeira República. Também importante foi a Revolução dos Tenentes, iniciada com o Levante do Forte de Copacabana e que se estendeu para várias regiões do país, dando origem, entre os anos de 1925-1927, à Coluna Prestes. Vários outros fatos e movimentos poderiam ser citados nesse período, a exemplo, a criação do primeiro Código de Menores do Brasil, em 1927; as ações de padre Cícero em Juazeiro; o Movimento do Cangaço; o movimento estético em torno da Semana de 1922; e o surgimento de várias organizações de classe.

Os acontecimentos políticos da década de 1930 marcaram o início de um novo momento histórico no Brasil (FAUSTO, 1997). Significaram a entrada em cena do projeto liberal industrial, que estabeleceu rupturas – apesar das continuidades identificadas por vários autores que se concentram nos estudos do período – com as

elites rurais conservadoras. A questão urbana ganhou relevo como objeto de políticas públicas, sendo expressão, principalmente a partir das décadas de 1940 a 1950, do desenvolvimento de uma moderna economia urbano-industrial, com a consequente concentração espacial dos meios de produção, dos mercados e da força de trabalho.

Nesse novo cenário, emergiram com nova força os setores populares, oriundos do êxodo rural passaram a ocupar as áreas periféricas das cidades. Este segmento passou a substituir as correntes de imigração europeias na segunda metade do século XX e não dispunha no novo espaço de uma infraestrutura adequada à sua reprodução. Isso se deve à histórica dicotomia entre Estado e sociedade no Brasil, que expõe um modelo de Estado constituído em franca oposição aos interesses populares, originando consequentemente modelos de industrialização e urbanização autoritários e altamente expropriadores.

O período marcou também a criação de ordenamentos jurídicos novos e o início da intervenção do Estado na economia e na sociedade. Em virtude das mudanças estruturais na economia e na política, se iniciou no período, grande polarização entre facções dominantes. Essa polarização, iniciada de fato com a pluralização de alternativas políticas surgidas na década de 1920, refletiu-se também entre os grupos que disputavam um espaço no novo cenário político, levando à radicalização ideológica tanto da esquerda como da direita.

Apesar da expressão quantitativa relativamente pequena do Partido Comunista – à esquerda – e dos integralistas – à direita, a visibilidade política desses grupos era muito grande e acabou legitimando ações do Governo Vargas para o combate e controle dos “extremismos ideológicos”. Neste sentido, ele obteve, do Congresso e dos militares, sucessivos apoios para a concessão de poderes excepcionais ao Executivo, o que acabou por minar a ordem constitucional recém-instituída, favorecendo o desfecho de uma ditadura, com o golpe do Estado Novo, em 1937.

O Estado Novo “legitimou-se” com a outorga de uma nova Constituição, também chamada de “Polaca”, em virtude de sua semelhança com a constituição da Polônia, igualmente de cunho fascista. Esta descaracterizou várias conquistas da Constituição de 1934, que, embora tenha contado com uma pequena participação popular, havia reconhecido os sindicatos e as associações profissionais e criado a

Justiça do Trabalho, a Justiça Eleitoral e estendido o direito do voto às mulheres e aos maiores de 18 anos. A carta constitucional de 1937, além de liquidar a autonomia sindical e partidária, criou a figura dos interventores, que foram nomeados por Vargas para governarem os estados. Com a criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), encarregado do exercício da censura e do controle sobre a representação de interesses, os movimentos sociais entraram em um claro processo de refluxo. Esse fato comprova a centralidade dos movimentos sociais como chave explicativa para a interpretação da história brasileira. No período em foco, é o recrudescimento desses movimentos na cena política nacional que forneceu as ferramentas explicativas para a compreensão desse momento específico.

Muitos movimentos sociais foram “abafados” pelo clima de repressão política e pelo terrorismo estatal iniciados com a ditadura. No entanto, é curioso observar que, em decorrência das políticas nacionalistas introduzidas por Getúlio Vargas, formaram-se no período várias organizações de auxílio mútuo entre imigrantes europeus e asiáticos, que se sentiam ameaçados pela “nova ordem”, podendo-se citar a Fundação da Sociedade Brazilai Mosyar Koztarsasargikor, de origem húngara (1931), a Fundação da Sociedade Ítalo-Brasileira Umberto Madalena (1931), a Fundação da União Mútua Yugoslava (1932), a Associação Russa (1932), a Fundação Mutua da Associação Beneficente Oliveira Salazar (1934), a Fundação da União Familiar Japonesa de Auxílios Mútuos (1935), entre outras (GOHN, 1995, p. 82-85).

O processo de redemocratização iniciado no período situado entre 1945-1964, também conhecido como período populista ou nacional-desenvolvimentista abriu perspectivas para o desenvolvimento de várias formas de participação social, uma vez que trouxe de volta a disputa político-partidária e a revitalização sindical.

Nesse período, os reflexos sociais da migração interna impulsionada pela industrialização e urbanização já eram bastante visíveis e refletiram-se também no modo de organização das lutas sociais no espaço urbano. É a partir da década de 1940 que emergem no cenário urbano brasileiro as classes populares. A bibliografia que trata da questão é unânime em reconhecer a ausência da intervenção do Estado na regulamentação da questão urbana, de forma que este segmento populacional tem sido desprovido de recursos urbanos necessários à sua reprodução. Tornou-se padrão no modelo de expansão do capitalismo brasileiro a

urbanização calcada sobre as carências de serviços de consumo coletivo nas periferias das grandes cidades.

Uma característica da intervenção do Estado na economia, nesse período era sua efetivação por meio de políticas sociais de cunho clientelista, dando origem ao conceito de clientelismo urbano. Desde os anos de 1950 e 1960 a relação entre migração interna e a participação política e social dos setores populares tem sido colocada de modo crescente como objeto de investigações acadêmicas.

Assim, as teorias da marginalidade analisaram a existência de amplos setores urbanos desprovidos de canais institucionais de participação social, submetendo-se, por meio de elitistas sistemas partidários, aos interesses das classes dominantes, os quais, segundo as análises, reproduziam formas historicamente consolidadas de populismo e clientelismo. Muitos estudos comprovaram que a inserção política das classes populares ainda se processava por intermédio de mediações tradicionais (BRANT, 1983, p. 67).

Apesar do clientelismo urbano, foi nesse período que as classes populares irromperam na cena política com algum poder de pressão, dando origem a muitos movimentos sociais. Estes foram disseminados por meio da ampliação do sistema de transportes e de comunicações, além do respaldo que tiveram da nova Constituição de 1946. Conhecida como uma das mais liberais do país, essa Constituição restabeleceu a independência dos poderes e a autonomia dos estados, o direito à greve e regulamentou a organização sindical, apesar de tê-la mantido atrelada ao Estado. O nacional-desenvolvimentismo amalgamou vários projetos idealizados no período, inserindo o Brasil nas dinâmicas do capitalismo mundial, desenvolvidas após a Segunda Guerra Mundial. Este processo foi popularizado pelos teóricos do CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e Caribe) por meio da expressão “industrialização por substituição de importação” e, embora tenha de fato contribuído para alterar consideravelmente os indicadores de crescimento econômico, manteve uma grande concentração de renda, calcada sobre um tremendo arrocho salarial sobre as classes populares.

Os baixos salários explicam justamente a crescente migração de capitais estrangeiros para o país, no período enfocado, atraídos pela

possibilidade de realizar uma acumulação com margens de lucro impensáveis nos países de origem. A migração que se ampliou nesse período colocou em evidência a existência de um exército de trabalhadores sem qualificação e levou ao surgimento de vários movimentos por reformas de base na educação, circunscrevendo, entre o período de 1947 e 1961, um dos mais longos períodos de lutas pela educação no Brasil que tiveram seu desfecho com a revolta estudantil de 1968 (GOHN, 1995, p. 92).

Surgiram ainda no período referente, vários sindicatos paralelos aos oficiais, numa tentativa de fuga ao controle exercido pelo Ministério do Trabalho; ampliaram-se, com o agravamento da situação, os movimentos de associações de moradores nas áreas periféricas das cidades. Os conflitos agrários, que são antigos na história do Brasil, ganharam uma nova linguagem e passaram a ser articulados a partir de uma franca e frontalmente formulada oposição. Conflitos ocorridos simultaneamente nos estados de Goiás, no Rio Grande do Sul, no Paraná e na Região Nordeste expuseram o caráter nacional da questão agrária. Os vários movimentos sociais ocorridos nas áreas rurais no período de 1958 a 1964, associados às Ligas Camponesas, surgidas em 1955 puderam então ser combatidos com base no anticomunismo, que havia se transformado na ideologia oficial das elites durante toda a fase da “Guerra Fria”. Foi esta ampla frente de organização popular, acrescida dos problemas de transição política nessa fase de concentração de poder que instigou os militares a fecharem, com o golpe de 1964, os canais de expressão populares historicamente (re) construídos.

Desmantelados vários movimentos sociais existentes antes de 1964 e, com a extrema vigilância do governo para evitar novas organizações, grande parte da população passou a buscar refúgio contra o clima de terror nos laços primários de solidariedade, sendo um dos espaços mais decisivos, os domínios da Igreja Católica. Segundo Brant, foi justamente o desenvolvimento desses laços diretos entre os diferentes grupos sociais que deu origem a vários movimentos de base.

Associações comunitárias, grupos políticos de crescimento molecular, comissões de fábrica, movimentos culturais, clubes de mães ou de jovens, grupos de oposição sindical, tendências estudantis, enfim, uma variada gama de movimentos fundamentavam-se na confiança direta entre os membros e na consciência de seu desamparo diante das instituições mais vastas.

A grande repressão vigente na primeira década da ditadura militar (1964-1985) não impediu a existência de várias formas de resistência, mas impôs importantes mudanças no modo de estruturação e de condução das lutas. Esse quadro de repressão provocou como efeito mais imediato, a cisão interna entre vários grupos de esquerda, alguns dos quais se mantiveram ativos no trabalho de mobilização das “massas” populares urbanas e rurais, ao passo que outros se viram forçados a operar na clandestinidade, em ações armadas. De todo modo, essas lutas eram motivadas pela necessidade comum de resistir ao avanço do modelo de desenvolvimento do capitalismo industrial implantado no país, possibilitado pela aliança entre os militares, o capital estrangeiro, o empresariado nacional e a nova tecnocracia.

Impulsionados pela Reforma Universitária de 1968 e pelo Decreto n. 477, que bloqueou todas as manifestações estudantis, além do Ato Institucional n. 5 (AI-5), de 1969, os estudantes assumiram um papel central na grande frente contra a ditadura, muitos dos quais fizeram, diante do esgotamento das ações institucionais, a “opção” pela luta armada. Segmentos da Igreja Católica, principalmente após o Congresso de Medellín<sup>1</sup>, realizado em 1968 na Colômbia, redefiniram o papel do evangelho na luta contra as injustiças sociais legitimando o processo de construção da nascente Teologia da Libertação, impulsionando assim, o movimento das Pastorais nas periferias das grandes cidades, principalmente em São Paulo.

Com o golpe de 1964, as interpretações do CEPAL cederam lugar às teorias da dependência, que enfatizavam o caráter subordinado da industrialização brasileira aos interesses dos países capitalistas centrais e se mantiveram hegemônicas até a primeira metade da década de 1970.

Tais teóricos introduziram os termos “centro” e “periferia” no discurso social e político da época, afirmando que a dependência era produto de uma aliança entre as classes dominantes do centro e da periferia para a exportação de determinados bens de consumo industriais destinados aos países “centrais”, reforçando, assim, o

---

<sup>1</sup> A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizou-se em Medellín, na Colômbia no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968. A Conferência foi convocada pelo Papa Paulo VI para aplicar os ensinamentos do Concílio Vaticano II às necessidades da Igreja presente na América Latina. A temática proposta foi “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. A abertura da Conferência foi feita pelo próprio Papa que marcou a primeira visita de um pontífice à América Latina (TEIXEIRA, 2001, pg.40).



monopólio destes na produção de bens de equipamento. A dependência manifestava-se também, para esses autores, na existência de uma estrutura econômica de desequilíbrios setoriais, consequência da divisão internacional do trabalho que, àquela época, não permitia uma articulação desejável do Brasil no interior do sistema capitalista mundial.

Ao afirmar que o crescimento econômico, sob as condições do modelo capitalista dependente, só poderia apontar para duas alternativas políticas possíveis – quer sejam, o fascismo ou o socialismo, acabaram os intelectuais e militantes da época por justificar e legitimar as guerrilhas do período.

Os acontecimentos iniciados em meados da década de 1970 marcaram o ressurgimento dos movimentos sociais na cena política brasileira e são eles que, formando uma grande rede de articulação a partir da base social, conquistaram a bandeira da democracia contra a ditadura em 1986. Não é por outra razão que esse período ficou conhecido como “a era da participação”. A crise que se instalou no país após 1973, seguida da recessão que aumentou consideravelmente o índice de desemprego nas grandes metrópoles, a retomada da inflação, o desapontamento das camadas médias com o desmantelamento do “milagre econômico” e o fim da ilusão de acesso a um consumo cada vez mais ampliado, todos esses fatores levaram a uma perda de legitimidade do regime entre amplos setores sociais. Neste momento nasceu o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), constituído por setores das classes dominantes derrotadas em 1964, sendo um partido de elite, desligado organicamente do movimento de massas e da própria oposição de esquerda até 1974. O MDB foi um partido que não visava mudanças, apenas democracia. As consequências foram vistas logo nos primeiros anos de hegemonia deste partido.

Em 1975 iniciou-se com o apoio de várias organizações internacionais, um amplo movimento pela anistia, seguido pela retomada do movimento sindical, em 1976, e pela nova força adquirida pelo Movimento Estudantil, a partir de 1977.

Na esteira deste movimento pela redemocratização do país, surgiram novos movimentos sociais, como o Movimento Feminista, iniciado em 1975, que refletiam dinâmicas desencadeadas numa perspectiva internacional. O questionamento do modo universalista de organização da classe trabalhadora levou à realização do I Congresso da Mulher Metalúrgica, no ano de 1978, em São Bernardo do Campo,

abrindo o caminho para uma revisão das estratégias de luta da classe trabalhadora em vários campos e forçando a incorporação de particularidades de gênero, “raça”, cultura etc. na formatação do ideário das lutas. Iniciaram-se as grandes greves de diversas categorias de trabalhadores, impulsionadas pelo movimento dos metalúrgicos no Grande ABC, em São Paulo. Em 1979 foi criado, em Santa Catarina, o Movimento dos Sem-Terra, prenunciando a criação do Partido dos Trabalhadores, que ocorreu em 1980. É do mesmo período o movimento de organização das favelas, principalmente em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, fato que forçou o diálogo do Poder Público com as representações de interesses constituídas em substituição à forma como esses moradores eram vistos, considerados marginais e criminosos.

A década de 1980 foi a mais significativa, não apenas por ter marcado o fim do regime ditatorial, mas também por ter sido uma das mais frutíferas do ponto de vista da pluralização dos movimentos sociais. Estes passaram a abranger várias novas temáticas, como a questão das mulheres, dos negros, de crianças, dos índios, do meio ambiente etc. O movimento “Diretas-Já” demonstrou, pela força e determinação, que o “povo” brasileiro não tinha mais fôlego para suportar as atrocidades do regime que havia se instalado em 1964, fortaleceu a Sociedade Civil, dando origem no período entre 1985 e 1988 ao amplo movimento pela nova Carta Constitucional (1988), que introduziu vários dispositivos centrados na garantia de direitos sociais.

Um dos movimentos mais significativos foi o movimento chamado novo sindicalismo que fez ressurgir o movimento sindical no país, que iria tornar-se a “ponta de lança” da resistência operária ao grau de exploração da força de trabalho, um dos pilares do padrão de acumulação capitalista, instaurado pelos militares a partir de 1964. Quando a classe operária do principal complexo industrial do país, o ABC paulista se insurge contra o arrocho salarial, ela ameaça momentaneamente a lógica da acumulação capitalista vigente no país. As greves dos metalúrgicos do ABC paulista servirão de referência política para a série de movimentos grevistas no Brasil daquela época, envolvendo toda a classe trabalhadora. A partir de 1978, a classe operária entra em cena – ou para ser mais preciso, a classe trabalhadora, pois o movimento social não será restrito às fábricas. Todos pertencem ao mundo do trabalho, ou a “classe-que-vive-do-trabalho” (ANTUNES, 1995). Exige-se democracia

política e social, denuncia-se o “modelo” de desenvolvimento capitalista no país, a exploração da força de trabalho, a imposição de “pacotes” econômicos principalmente a partir da “crise da dívida externa” em 1981, o receituário de ajuste ortodoxo do FMI, a capitulação ao capitalismo financeiro internacional, que exige o pagamento da dívida externa.

Desde o início da organização política da classe trabalhadora no Brasil, que vai das primeiras décadas do século XX até a década de 70, os movimentos sociais tiveram o suporte teórico fundamental das interpretações marxistas. Tendo como motivo de ligação a situação específica de amplos setores expropriados no espaço urbano caoticamente organizado, o paradigma marxista, centrado nas explicações estruturais da economia e da sociedade, demonstrou-se adequado à análise e interpretação das várias formas de carência decorrentes das contradições do modo de produção capitalista. As questões colocavam-se em torno de reivindicações por salários, por saúde, por equipamentos urbanos, por moradia, enfim, tinham como substrato carências e demandas economicamente fundamentadas.

## **2.2. Os movimentos sociais urbanos no Brasil.**

Dentro do amplo espectro das lutas sociais, analisamos neste capítulo os movimentos sociais urbanos, visando identificar a importância de um novo sujeito político, as CEBs. Sabemos que nas últimas quatro décadas, os movimentos sociais urbanos ganharam força no cenário latino-americano, contribuindo para a afirmação dos setores progressistas da Igreja Católica no Brasil, que a partir dos anos 1960 desenvolveram uma nova concepção cristã, denominada uma década mais tarde de Teologia da Libertação.

A produção teórica sobre movimentos sociais urbanos é recente, mas já possui vários balanços. A maioria dos estudos foi realizada na década de 1980 e sua relevância reside no fato de chamarem a atenção para aspectos como a falta de esquemas explicativos que abordassem as especificidades do processo histórico brasileiro, e conseqüente uso abusivo de referenciais teóricos pertencentes a outras realidades socioeconômicas e político-culturais. Além disso, há uma valorização de paradigmas que exaltam o caráter espontâneo e voluntário das massas, desconsiderando a importância do papel do Estado nesse processo, assim como, o

isolamento dos movimentos sociais urbanos e a distorção do próprio conceito de movimentos sociais urbanos utilizado de maneira indiscriminada, para lutas de natureza diversas e problemáticas distintas. Os teóricos de referência utilizados, nos primeiros estudos sobre os movimentos sociais urbanos, no Brasil foram segundo Gohn (2002), Jordi Borja e Manuel Castells.

Doimo (1995) indica que no Brasil os movimentos sociais urbanos devem ser caracterizados por manifestar contra uma problemática urbana, relacionada com o uso, a distribuição e a apropriação do espaço urbano. Ela indica ainda que essas manifestações dizem respeito à habitação, ao uso do solo, aos serviços e equipamentos coletivos de consumo. Estes movimentos apresentam um caráter político, de resistência popular às condições de vida no meio urbano e são gerados das contradições imanentes ao próprio processo de acumulação do capital.

Cardoso (2004) divide em duas fases o desenvolvimento dos movimentos sociais no Brasil. A primeira é relativa à “emergência heróica dos movimentos”, que teve início na década de 1970 com ênfase na espontaneidade dos movimentos, no fato de ser uma quebra dentro do sistema político, de surgirem como algo novo que, de certa maneira, iria substituir os instrumentos de participação até então disponíveis e ocupar um espaço vazio. Para a autora, esse espaço encontrava-se vazio porque a sociedade vivia por um regime militar, e todos os canais de representação haviam sido bloqueados. Já a segunda fase correspondia ao momento de institucionalização e apresentava um contexto de “redemocratização”, quando o sistema político começou a abrir novos canais de comunicação e de participação, até então bloqueados.

O referencial histórico para análise estava baseado no marxismo, com enfoque na análise das contradições sociais, apesar de terem iniciado uma crítica a esse processo (GOHN, 2002). Os estudos que nasciam sobre as classes populares incorporavam novas abordagens, trazidas de conceitos e noções utilizados na antropologia, tais como: a identidade e a educação popular.

A categoria teórica básica era a autonomia. (CARDOSO, 2004). Nesse sentido, os movimentos populares tinham como reivindicação um distanciamento em relação ao Estado autoritário e às práticas populares e clientelistas, que aconteciam nas associações de moradores, nos sindicatos e nas relações políticas em geral.

Os fundamentos sobre a questão da autonomia eram difusos. Matrizes do socialismo libertário e do anarquismo geraram concepções contraditórias, pois havia diferentes princípios nas diretrizes gerais das análises sobre os movimentos, sendo a mais recorrente a corrente marxista. Embora tenham ocorrido alguns equívocos, as análises contribuíram para subsidiar um projeto de mudança social, em que os movimentos sociais populares urbanos tinham papel de destaque. Os movimentos sociais eram vistos como fonte de poder social e sua relação com o Estado era de antagonismo e oposição (GOHN, 2002).

Segundo Gohn (2002) a relação de resistência ao Estado fez destacar o caráter não institucional das práticas populares. A relação com a Igreja era tratada como apoio ou como formadora de novas forças sociais.

A divisão de paradigmas ocorreu no âmbito das análises. Pode-se dizer que nos anos 1970, e no início dos anos 1980, predominaram análises de cunho marxista para os movimentos populares, influenciadas por Manuel Castells, Jean Lojkin e Jordi Borja. Para Castells, a análise dos movimentos sociais urbanos consistia em entendê-los a partir da determinação estrutural do problema que reivindicavam. Isso envolvia entender nos movimentos, suas perspectivas, sua estrutura interna, suas contradições, seus limites e possibilidades e suas relações com a cidade e com o Estado. Para o autor, o estudo deve iniciar-se a partir da sua observação concreta e, somente após entrar uma nova etapa. Nesse momento deve-se relacionar o observado com as contradições estruturais do capitalismo; a expressão estrutural do movimento no urbano e o processo político mais geral do país nos últimos anos (CASTELLS *apud* GOHN, 2002).

Ao desenvolver esse método, relacionava-se o movimento social com a problemática econômica e política do capitalismo, assim como também com a crise urbana. Isso porque o crescimento e o desenvolvimento dos movimentos sociais urbanos decorriam de seu enraizamento no capital, ou seja, no capital monopolista e suas tendências à crise, na luta em defesa de seus interesses e na luta política entre a classe e o Estado. A problemática dos movimentos sociais situava-se em um plano duplo: de um lado, na análise dos processos sociais em mudança e dos modos de consumo coletivo; de outro, nas articulações entre as novas condições sociais que emergiam na sociedade capitalista e as contradições econômicas e políticas que se encontravam na base de sua estrutura social.

Se em suas análises, na década de 1970, Castells (*apud* GOHN, 2002) ao afirmar que o Estado era apenas reproduzidor das contradições produzidas pelo desequilíbrio do sistema entre oferta e demanda, viu neste a função de dar “coesão social”, pois tinha a capacidade de regular as relações políticas de classes, desempenhando um papel de mediador. Na década de 1980, o autor trouxe uma nova opinião e apontou para uma interdependência entre movimentos e Estado. Essa releitura feita por Castells teria sido atribuída às mudanças no contexto político, das décadas de 1970 e 1980.

Os movimentos sociais urbanos da década de 1970, não eram os mesmos dos anos 1980, e como consequência, a forma de abordá-los também não era a mesma. Naquela década muitas sociedades viviam sob regimes autoritários, e os movimentos sociais urbanos representavam uma grande esperança, uma ação da sociedade civil reagindo contra a censura, o arrocho, a espoliação e a dilapidação de um capitalismo violento. Entretanto, as transformações preconizadas não ocorreram da forma proposta, pois nem os movimentos eram tão fortes, nem a sociedade civil, tão organizada.

A autonomia desses “novos sujeitos históricos” como chegou a ser exaltados, não se realizou. As reivindicações populares se impuseram frente ao Estado autoritário, e o processo de redemocratização se impôs.

Com essa reconfiguração, Castells (*apud* GOHN, 2002) passou da exaltação dos movimentos sociais urbanos à negação de suas potencialidades transformadoras, porém, não chegou a negar sua importância. Assim, ficou mais atento aos limites dos movimentos do que as suas possibilidades. A nova dinâmica dos movimentos e a transição de regimes autoritários para práticas de gestões democráticas municipais foram os fatores básicos de alterações conjunturais, que obrigaram tanto Castells quanto outros analistas a rever suas colocações.

Outro autor de influência para interpretação dos movimentos sociais foi Jordi Borja (*apud* GOHN, 2002). Esse autor espanhol teve grande importância nos primeiros trabalhos sobre movimentos sociais urbanos. Para Borja, os movimentos reivindicatórios urbanos eram:

Como as ações coletivas da população enquanto usuária da cidade, quer dizer, de habitação e serviços, ações destinadas a evitar a degradação de suas condições de vida, a obter a adequação destas

necessidades ou a perseguir um maior nível de equipamento (BORJA *apud* GOHN, 2002, p.196).

A contribuição de Borja situa-se na análise das contradições urbanas, ao contrapor as necessidades geradas pelo próprio processo de acumulação, tanto para o desenvolvimento da produção, como para a reprodução da força de trabalho. O papel do Estado é destacado como aguçador dessas contradições.

Além de Catells e Borja, temos Jean Lojkin ( *apud* GOHN, 2002), que entendia os movimentos sociais como um lugar de decomposição da hegemonia dominante. Esse espaço seria o lugar de aparecimento de uma nova hegemonia. Para Lojkin, os movimentos sociais eram “o mais alto grau de expressão da luta de classes” e enquanto expressão dessa luta, esses movimentos necessitariam de um partido político capaz de representar os interesses das classes dominadas. O pensamento de Lojkin estruturava-se a partir de uma composição das referências de Gramsci, com algumas posturas leninistas que enfatizavam a questão da luta de classes e da necessidade do partido político.

Para Lojkin, o urbano era um dos lugares decisivos na luta de classes e no processo de urbanização, bem como parte da divisão social e territorial do trabalho; assim, não haveria análise de movimentos sociais urbanos, independente da análise da articulação de “movimentos sociais ligados à produção”, que traziam diretamente a questão do poder político. Portanto, um simples movimento reivindicatório só se transformaria, efetivamente, em movimento social urbano se articulasse apenas os interesses fundamentais de uma classe, interesses estes conflitantes e contraditórios.

No Brasil, a abordagem cultural era utilizada nas análises dos novos movimentos sociais, em contraposição à marxista. Gradativamente, os movimentos populares passaram a priorizar a questão da construção da identidade coletiva dos grupos, e a deixar as questões das contradições urbanas totalmente de lado. A ênfase estava na identidade dos novos atores políticos. (GOHN, 2002)

No Brasil as diferenças conceituais entre os movimentos sociais começaram a ser demarcadas. No final dos anos 70, quando alguém se referia aos novos movimentos sociais, tinha-se claro que era sobre os movimentos sociais populares

urbanos; particularmente, os que se vinculavam às práticas da Igreja católica, na ala articulada à Teologia da Libertação (GOHN, 2002).

As lutas sociais que se aliaram à Teologia da Libertação teceram visões diferenciadas quanto aos processos de mudança e transformação da sociedade, quanto ao próprio papel dentro dos mesmos e sua dinâmica interna.

### **2.3. O Movimento Sindical na década de 1970**

O movimento operário e sindical brasileiro viveu em fins dos anos 70 um momento de extrema importância para sua história. Após o duro impacto do golpe militar de 1964, que lhe havia deixado pouco ou quase nenhum espaço de ação, o sindicalismo de massa voltava à cena cobrando a ampliação dos espaços para a representação dos interesses da classe trabalhadora. No cenário político mais amplo, a emergência do movimento dos trabalhadores estremeceu os arranjos políticos da transição para o regime democrático que iam sendo articulados sem levá-lo em consideração.

O novo sindicalismo no Brasil, que surge a partir de 1978, é sem dúvida um marco na vida de história e luta da classe trabalhadora no país. A concepção e prática sindical expressa neste movimento apresenta traços de descontinuidade e diferenças profundas em relação à existente no período anterior e durante a ditadura militar (ABRAMIDES e CABRAL, 1995, p. 97).

Começa fazer parte do cenário político nacional, o sindicalismo classista de luta, que se constrói desde a base, autônomo e independente. Este sindicalismo combativo se contrapõe ao sindicalismo “oficial”, à estrutura sindical vigente de cunho corporativista, herdada do período de Getúlio Vargas e que tem na Carta Del Lavoro, de Mussolini, as bases ideológicas de atrelamento do sindicato ao Estado e sob seu controle.

No final da década de 1970, em meio a inúmeras pressões exercidas pelos movimentos sociais por uma abertura política, as mobilizações do movimento operário brasileiro assumiram maior volume, tendo uma atuação destacada no processo de democratização brasileira. Em maio de 1978, uma greve na montadora Saab Scania do Brasil assumiu dimensões muito maiores do que qualquer greve no interior de uma fábrica ocorrida durante o período militar – isso se considerarmos que as greves não desapareceram totalmente durante esse período. Esse momento é apontado pela maioria dos



estudiosos do tema como o marco inicial do surgimento do “novo sindicalismo” no cenário político brasileiro (GRACIOLLI, 1997, p. 105).

Este se contrapõe e combate a prática ao “peleguismo” que é a colaboração de classe e esteve presente no sindicalismo brasileiro durante todo o período de repressão sob a anuência da ditadura militar. Os dirigentes sindicais controlaram os sindicatos mais importantes, na perspectiva de moldar o nível de consciência da classe trabalhadora. Os sindicatos sob essa direção são instrumentos importantes de controle do Estado, que representa os interesses das classes dominantes da sociedade (ABRAMIDES & CABRAL, 1995).

Na construção de um campo de luta e independência da classe, o sindicato é recolocado como instrumento de luta dos trabalhadores, autônomos e independentes dos partidos e do patrono.

Os setores combativos no interior do movimento operário, juntamente com outros setores da classe trabalhadora e outros setores progressistas empreendem a luta de resistência contra a ditadura e pelas liberdades democráticas.

No caso do Brasil, que, diferentemente de outros países, viveu esse cenário mais tardiamente, a redefinição de formas de atuação sindical foi mais dura e mais sentida naqueles setores que, desde a virada dos anos 70 para os anos 80, propugnavam por práticas mais “combativas” e “radicais” de ação. Com tais práticas, esses setores, que conformaram o chamado “novo sindicalismo”, pretendiam romper não apenas com as posições então correntes no sindicalismo nacional, mas também, e sobretudo, com aquelas que julgavam caracterizar o passado de sua classe. No cenário político mais amplo, o ressurgimento do movimento dos trabalhadores estremeceu os arranjos políticos da transição para o regime democrático que era articulado sem levá-lo em consideração.

Esse momento do sindicalismo nacional foi caracterizado, em uma de suas dimensões, pela concorrência de projetos políticos e sindicais entre setores da esquerda, mais especificamente entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido Comunista Brasileiro (PCB). Estava em jogo nesta disputa a definição das formas de organização e atuação do movimento sindical brasileiro.

A disputa no interior da esfera sindical se dava, de forma mais relevante, entre dois blocos. De um lado, o autodenominado bloco “combativo” formado pelos

sindicalistas ditos "autênticos" — reunidos em torno dos sindicalistas metalúrgicos do ABC, aos quais se agregavam sindicalistas de diversas categorias e partes do país — e pelas chamadas Oposições Sindicais. O segundo bloco, a Unidade Sindical, agrupava lideranças tradicionais no interior do movimento sindical, muitas vinculadas aos setores denominados "pelegos", e os militantes de setores da chamada "esquerda tradicional", que incluía o PCB, o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8) e o Partido Comunista do Brasil (PC do B).

O bloco dos "combativos", eixo maior de constituição do "novo sindicalismo", defendia uma posição oposta à dos componentes da Unidade Sindical, vistos como "reformistas" que, por meio de um sindicalismo orientado pela "colaboração de classes", dificultavam o desenvolvimento da luta dos trabalhadores pelo atendimento de suas reivindicações. Além disso, entre a ala combativa nutria-se posições profundamente contrárias àquelas esposadas pelo PCB antes do golpe militar de 1964, bem como uma crítica geral ao que se designava populismo. O sindicalismo pré-1964, liderado em seu polo progressista pela aliança comunista-trabalhista, era considerado pela tendência combativa uma experiência negativa. Parecia não haver nada que se pudesse aproveitar daquela experiência, a não ser evitar reproduzi-la.

Embora criticassem indistintamente as práticas do sindicalismo pré-1964, os "combativos" centravam seus ataques no PCB, visto como um fio de continuidade com o passado e, portanto, um elemento sobre o qual se poderia marcar uma ruptura. O PCB havia atuado no período 1945-64, como representante da esquerda de então, e atuava no presente, disputando com outros grupos seu projeto para o movimento que reemergia. Pode-se dizer que a identidade do "novo sindicalismo" foi constituída tendo no PCB um excelente contraponto.

Nesta lógica, ressaltava-se que o movimento que despontava era formado por sindicalistas "puros", trabalhadores "genuínos", a partir das lutas da base por eles organizadas. A distinção do passado tinha também como lastro a indicação da existência de uma classe trabalhadora jovem, nova no tempo e no espaço e, portanto, livre das "fraquezas" dos velhos operários que, por livre e espontânea vontade ou pelos "equivocos" do PCB, capitularam ao enlace com o "pacto populista". Mais do que uma superação, o "novo" movimento sindical deveria ser a negação pura e simples do que o PCB realizava no presente e do que, junto ao

"sindicalismo populista", havia realizado antes de 1964. A luta do presente trazia, assim, o passado como referência e instrumento na disputa (ABRAMIDES & CABRAL, 1995).

É inegável a influência do movimento sindical nas lutas populares que foram travadas durante a ditadura no Brasil. As lutas eram feitas pelos trabalhadores e suas famílias que reivindicavam por condições concretas como saneamento, moradia, transporte, saúde, educação etc. O novo sindicalismo representou não só um movimento social de massas que trazia pressões relacionadas ao “chão de fábrica”. Sua inserção alcançou outras demandas como a luta pela democracia, a luta por moradia, por direitos sociais. Ao vincular à luta sindical as demandas sociais, o novo movimento sindical tornou articulador político de movimentos sociais que ganhavam contorno nas décadas de 1970 e 1980.

O referido movimento extrapolou, portanto, o terreno de suas funções sindicais, e redefiniu-se em face do conjunto de agentes que no Brasil lutaram pela democracia.

#### **2.4. Histórico da Habitação Popular no Brasil.**

O solo urbano é expressão de uma sociedade que nunca conseguiu superar sua herança colonial para construir uma nação que distribísse de forma justa suas riquezas e, mais recentemente, viu sobrepor-se a essa matriz arcaica uma nova roupagem de modernidade que só fez exacerbar as injustiças. Para nós interessa o direito à moradia que de fato nunca se constitui como direito garantido. A luta pela moradia no Brasil tem expressivo movimento a partir da década de 1970, reivindicando bens de consumo coletivo, de infraestrutura urbana. Mas para entendermos essa questão se faz necessário compreender o uso do solo urbano no modo de produção capitalista.

Nunca houve no Brasil garantia do direito ao uso do solo urbano, que no sistema capitalista é uma mercadoria, disputada como um dos mais importantes objetos de especulação.

Até meados do século XIX, a terra no Brasil era concedida pela Coroa Portuguesa – as sesmarias, ou simplesmente ocupada. Os municípios tinham o Rócio, terras em que se implantavam as casas e pequenas áreas de produção, sem

custo. Assim, a terra ainda não tinha valor comercial, mas essas formas de apropriação já favoreciam a hegemonia de uma classe social privilegiada. A Lei das Terras, de setembro de 1850, transformou-a em mercadoria, nas mãos dos que já detinham "cartas de sesmaria" ou provas de ocupação "pacífica e sem contestação", e da própria Coroa, oficialmente proprietária de todo o território ainda não ocupado, e que a partir de então passava a realizar leilões para sua venda. Ou seja, pode-se considerar que a Lei de Terras representa a implantação da propriedade privada do solo no Brasil. Para ter terra, a partir de então, era necessário pagar por ela.

A Lei de Terras decretada no Brasil em 1850 proibia a aquisição de terras públicas através de qualquer outro meio que não fosse a compra, colocando um fim às formas tradicionais de adquirir terras através da ocupação e através das doações da Coroa (COSTA, 1977, p.128).

Para Maricato (1997), foi entre 1822 e 1850, nas décadas anteriores à aprovação da Lei das Terras, que se consolidou de fato o latifúndio brasileiro, através da ampla e indiscriminada ocupação das terras, e a expulsão dos pequenos posseiros pelos grandes proprietários rurais. Tal processo se deu muito em função da indefinição do Estado em impor regras, decorrente das disputas entre os próprios detentores do poder.

A demorada tramitação do projeto de lei que iria definir regras para a comercialização e propriedade da terra se devia ao medo dos latifundiários em não ver 'suas' terras confirmadas (MARICATO, 1997, p. 78).

O resultado dessa disputa foi o fim do projeto liberal de financiamento de uma colonização branca de pequenas propriedades, baseada nos colonos europeus, por meio da venda das terras do Estado<sup>2</sup>. No lugar, promoveu-se uma demarcação da propriedade fundiária nas mãos dos grandes latifundiários, que nesse processo

---

<sup>2</sup> Sabe-se que, em especial no período inicial da República, várias correntes se opuseram quanto às formas de ocupação do território e de construção da cidadania republicana, o que refletia também nas políticas de ocupação do território. Mas mesmo anteriormente, antes até da independência, Dom Pedro e José Bonifácio já procuraram incentivar a vinda de colonos europeus para o sul do país, com a intenção de formar uma classe média rural de pequenos proprietários agricultores, enquanto que a migração para São Paulo era destinada ao fornecimento de mão-de-obra para a grande lavoura (FAUSTO, 1994). Dentre as diferentes correntes que se enfrentaram entre 1880 e 1930, Ribeiro e Cardoso apontam para as correntes de pensamento "racista", que buscava o "branqueamento como tarefa civilizatória", através das políticas migratórias, ou ainda a "ruralista", capitaneada por Alberto Torres, que defendia "uma intervenção do Estado que recompusesse a estrutura fundiária, com ênfase nas pequenas propriedades" (QUEIROZ RIBEIRO, 1994). Mesmo que anterior à República, ou justamente como resultado das disputas na sua preparação, a Lei de Terras de alguma forma consolidou os interesses dos grandes latifundiários no processo de apropriação da terra no país.

conseguiram inclusive apropriar-se de muitas terras do Estado. E os imigrantes, em vez de colonos de pequenas plantações, serviram de fato como mão-de-obra nos grandes latifúndios, substituindo a mão-de-obra escrava. Pois o processo político de aprovação da Lei das Terras tem muita relação com o fim do tráfico de escravos.

O fim da escravidão no Brasil está ligado aos fortes interesses imperialistas do que aos ideais abolicionistas. A expansão comercial imposta pela Revolução Industrial fez com que aumentasse o interesse dos ingleses sobre o comércio brasileiro, e as pressões para impedir qualquer restrição a seus produtos e garantir o aumento do mercado, o que incluía também o fim da mão-de-obra escrava e a implantação do assalariamento. A proibição do tráfico negreiro, em 1831, não impediu a continuidade do comércio de escravos. Foi somente em 1850, após a ameaça concreta, feita um ano antes pelos ingleses, de fechamento dos portos brasileiros, que uma lei coibiu definitivamente o tráfico.

Restava então aos grandes produtores cafeeiros recorrer à mão-de-obra "livre" e assalariada dos imigrantes. Nesse sentido, a Lei das Terras coibiu a pequena produção de subsistência, dificultando o acesso à terra pelos pequenos produtores, inclusive imigrantes, e forçando seu assalariamento nas grandes plantações. Entretanto, também com relação a estes foi estruturado um sistema de endividamento – as “parcerias” – pelo qual os trabalhadores recém-chegados abriam crédito com seus patrões para a compra dos bens que necessitavam, chegando a um ponto em que o pagamento dessas dívidas tornava-se impossível. Na prática, tal dependência instituiu um sistema para esses trabalhadores (que, aliás, perdura até hoje em algumas regiões do Brasil), que por muitos anos, até a abolição, conviveram nas fazendas com a mão-de-obra escrava.

A Lei das Terras teve também forte influência nas dinâmicas de apropriação da terra urbana. Ermínia Maricato (1997) lembra que a lei distingue, pela primeira vez na história do país, o que é solo público e o que é solo privado. Assim, torna-se possível, inclusive, regulamentar o acesso à terra urbana, definindo padrões de uso e ocupação, que como veremos, também iriam servir para garantir, ao longo do tempo, o privilégio das classes dominantes. Ou seja, nas cidades como no campo, a estrutura institucional e política de regulamentação do acesso à terra foi sempre implementada no sentido de não alterar a absoluta hegemonia das elites.

Assim, antes mesmo do início da industrialização, a cidade do Rio de Janeiro já atingia um tamanho significativo, ainda no século XIX, por sua condição de capital, e São Paulo, como veremos, se consolidava como sede administrativa da produção cafeeira paulista. O fim do tráfico e a libertação de escravos antes mesmo da abolição, geraram um afluxo para a cidade do Rio, que em 1890 tinha cerca de meio milhão de habitantes. Com o advento da república, consolidou-se ainda mais seu crescimento no Brasil, de tal forma que, na virada do século XIX, a cidade se mantinha a mais populosa do país, com cerca de 600 mil habitantes, mais do que o dobro de São Paulo ou Salvador.

Na cidade de São Paulo, a expansão da produção cafeeira, associada ao surgimento de uma indústria ainda incipiente, iriam ser determinantes para seu crescimento acelerado, que a consolidaria como a maior cidade do país já nas primeiras décadas do século XX, superando, à medida em que a industrialização se consolidava, as limitações de seu papel de sede do controle da exportação agrícola. A diversificação dos investimentos oriundos do “capital cafeeiro” intensificou atividades de caráter essencialmente urbano. Muitos fazendeiros começaram a transferir sua residência para mansões nas cidades. As atividades de comércio do café, e a construção da estrada de ferro Santos-Jundiaí, em 1867, já haviam insuflado a economia urbana com empresas de importação-exportação, bancos, o comércio para atender a uma população urbana crescente, e as atividades da construção civil e dos serviços urbanos, como a implantação de vilas operárias, a construção de reservatórios de água, a instalação de iluminação urbana a gás, de linhas de bonde, etc., sempre com a presença marcante de empresas inglesas.

Nesse período agroexportador e de uma industrialização incipiente imperou, tanto no Rio quanto em São Paulo, uma visão de que as cidades não podiam ser a expressão do atraso nacional frente ao modernismo das grandes cidades europeias, em especial num momento em que as exportações de café reforçavam a participação do país no comércio internacional. Sendo estas cidades o centro comercial e político do país, interessava que tivessem uma aparência compatível com a ambição comercial da expansão cafeeira.

as primeiras grandes intervenções urbanas visaram criar uma nova imagem da cidade, em conformidade com os modelos estéticos europeus. Nesse processo, ainda segundo os mesmos autores, as elites buscavam afastar de suas vistas – e das vistas do estrangeiro

– o populacho inculto, desprovido de maneiras civilizadas, mestiço. As reformas urbanas criaram uma cidade ‘para inglês ver (FAUSTO, 1994, p. 70).

Explicita-se então o porquê das duas grandes cidades do país nesses primeiros momentos da urbanização brasileira, já promoverem uma sistemática segregação social: simplesmente reproduzia-se na cidade a mesma diferenciação social resultante da hegemonia das elites que se verificava nos latifúndios. É dessa época que datam os primeiros registros de cortiços<sup>3</sup> e até mesmo de ocupação dos morros com moradias populares. Mesmo que não fosse ainda regida pelas dinâmicas do capitalismo industrial, a cidade já tinha como marca a diferenciação sócio espacial pela qual a população mais pobre, via-de-regra, era excluída para as áreas menos privilegiadas. Segundo Maricato o Rio contava, em 1888, ano da abolição, com mais de 45 mil pessoas vivendo em cortiços, sendo a maioria escravos libertos. A insalubridade, as epidemias, decorrentes da ausência de infraestrutura, como por exemplo, o saneamento básico, a violência, a alta densidade urbana marcavam uma parte da cidade, e já mostravam o que viria a ser a cidade brasileira do século XX.

Dois fatores se destacam na base do entendimento das dinâmicas de segregação sócio espacial urbana: o conceito de localização e a participação do Estado, representando no Brasil os interesses das elites na formulação e implementação das políticas públicas de urbanização.

No início do século XX, as dinâmicas de urbanização da cidade explicitavam como vimos, processos de valorização fundiária e imobiliária que iriam constituir uma matriz de exclusão que perdura até hoje, sobrevivendo e fortalecendo-se em cada nova fase do desenvolvimento brasileiro. Na jovem república ou no Brasil industrial, o acesso à cidade urbanizada só foi possível, em suma, para aqueles que pudessem pagar por ela, ou que tivessem um razoável poder de influência dentro da máquina pública. As relações de poder se estabeleciam no âmbito urbano por um lado, em torno do privilégio dado às elites no direcionamento dos recursos públicos e na

---

<sup>3</sup> No Brasil, entende-se por esse termo habitações de favelas, cortiços e loteamentos clandestinos. A informalidade urbana diz respeito à inadequação físico-construtiva e ambiental da habitação e/ou do entorno – construções precárias, terrenos em áreas de risco ou de preservação ambiental, área útil insuficiente para o número de moradores, etc., à ausência de infraestrutura urbana – saneamento, água tratada, luz, acessibilidade viária, etc., ou ainda à ilegalidade da posse da terra ou do contrato de uso.

construção de bairros de elite e, do outro, pela exclusão que atingia invariavelmente a população urbana mais pobre, e posteriormente, o proletariado urbano.

Entre esses dois extremos, uma classe-média encontrava algum lugar, em diferentes momentos históricos, conforme era beneficiada por uma ou outra política pública, pelos resquícios de um ou outro ciclo de crescimento econômico. Nesse processo, o Estado cumpriu sistematicamente um papel de controle sobre a produção do espaço urbano. Um "controle às avessas", pois se na Europa ele visava alguma universalização e democratização no acesso à cidade<sup>4</sup>, no Brasil ele se deu ou para garantir a onipotência das elites, e manter em níveis aceitáveis os bairros de classe média, deixando, aliás, o mercado imobiliário bastante livre para atuar, ou para "resolver" as demandas populares quando absolutamente necessário, na base de relações populistas e clientelistas. Assim, a necessária melhoria do poder de consumo da classe trabalhadora exigia que se incluísse, no cálculo do custo de sua reprodução, a moradia. É importante observar que em cada um desses momentos, esses padrões urbanísticos foram "importados" em um contexto nacional absolutamente diverso, no que Schwarz chamou de "ideias fora do lugar" (referindo-se ao primeiro momento). Na virada do século XIX, as reformas higienizadoras usadas para disciplinar uma classe operária nascente na Europa, foram implementadas aqui, como se verá no próximo parágrafo, em uma sociedade que sequer era industrializada. No pós-guerra, o urbanista modernista aqui no Brasil não podia ser base para um aumento do poder de consumo da classe trabalhadora, como ocorrera na Europa, pois os baixos salários como veremos logo adiante no, eram condição para a industrialização.

Como exemplo das reformas urbanas "para inglês ver", podemos citar o Rio de Janeiro dos primeiros anos do século passado. Para atrair o capital estrangeiro, era necessário "sanear" a cidade: novas avenidas foram abertas – notadamente a Avenida central, hoje Rio Branco –, o porto foi modernizado, e "modernos" edifícios foram construídos, substituindo casarões e prédios antigos. Nesse processo, e nas

---

<sup>4</sup> Os dois momentos mais significativos da produção habitacional de interesse social na Europa, entretanto, não se deram por filantropia, mas para sustentar, respectivamente, o modelo de crescimento do capitalismo industrial e o do Estado de Bem-Estar Social. As reformas higienizadoras do final do século XIX, em que se destaca a ação do Barão de Haussmann, em Paris (1850), visavam disciplinar a classe trabalhadora e dar-lhe condições mínimas de subsistência e reprodução em um sistema industrial nascente que havia produzido até então, por causa de seu viés liberal, um caos urbano que acabara por prejudicar a própria produção. No pós-guerra, as maciças políticas habitacionais, amparadas pela ideologia urbanista moderna, visavam contribuir com os esforços de criar, na Europa que se reconstruía, um mercado consumidor à altura da expansão do fordismo-taylorismo, capitaneada pelos EUA (MOISES, 1982).



demais intervenções de urbanização no Rio do início do século XX, em que morros foram desmontados, aterros criados, e a natureza bastante modificada para a construção da capital, não havia sequer possibilidade de contestação por parte da população atingida. Os propósitos de uma “higienização social” estavam muito pouco escondidos.

A população pobre foi sistematicamente expulsa dos cortiços e dos morros centrais, deslocando-se invariavelmente para locais distantes – menos valorizados – ou mesmo para outros morros. Tais planos urbanísticos, que ficaram conhecidos como sendo de Melhoramentos e Embelezamento, repetiram a mesma lógica em São Paulo, assim como, em muitas outras cidades brasileiras, como Curitiba, Porto Alegre, Santos, Manaus, Belém. Amparadas na preocupação de higienização dos bairros mais pobres, onde se verificava uma relação direta entre insalubridade e doenças como a febre amarela, entre outras, as intervenções da época aproveitavam tal justificativa para pouco a pouco promover a expulsão da população mais pobre das áreas centrais e renovar esses bairros com novos padrões de ocupação.

higienizar e modernizar a cidade significavam sobretudo, eliminar os lugares infectos e sórdidos, o desmazelo, a imundície e as residências coletivas (cortiços e cabeças de porco) em que habitava a maioria da população. (COSTA, 1977, p. 150).

No ano de 1904, estourou um movimento de caráter popular na cidade do Rio de Janeiro. O motivo que desencadeou a revolta foi a campanha de vacinação obrigatória, imposta pelo governo federal, contra a varíola. Era a revolta da vacina que demarcava a situação do Rio de Janeiro, no início do século XX. A população sofria com a falta de um sistema eficiente de saneamento básico. Este fato desencadeava constantes epidemias, entre elas, febre amarela, peste bubônica e varíola. A população de baixa renda, que morava em habitações precárias, era a principal vítima deste contexto.

A campanha de vacinação obrigatória é colocada em prática em novembro de 1904. Ela foi aplicada de forma autoritária e violenta. Em alguns casos, os agentes sanitários invadiam as casas para a vacinação forçada, provocando revoltas. A revolta popular aumentava a cada dia, impulsionada também pela crise econômica (desemprego, inflação e alto custo de vida) e a reforma urbana que retirou a população pobre do centro da cidade, desocupando vários cortiços e outros tipos de

habitações mais simples. As manifestações populares e conflitos espalhavam-se pelas ruas do Rio de Janeiro.

Mas é com a intensificação da indústria que o conceito de diferenciação espacial pela localização e a importância da intervenção estatal ganham toda sua dimensão. O capitalismo industrial, ao exacerbar a divisão social do trabalho e a luta de classes, acentuou a divisão social do espaço: era quase natural que as classes dominantes continuassem a apropriar-se dos setores urbanos mais valorizados, justamente por sua localização privilegiada, por sua acessibilidade, e pela infraestrutura disponível, deixando os bairros menos privilegiados para as classes mais baixas. Como se sabe, a industrialização é um fenômeno essencialmente urbano. Ou seja, a diferença agora era que a cidade tornava-se o *lócus* do próprio sistema de produção, e não mais o campo. Por isso, aumentava consideravelmente a população urbana de baixa renda, pela necessária presença do operariado urbano, e a segregação espacial-urbana tornava-se mais visível. As leis funcionariam mais do que nunca para demarcar os lugares de cada um, e as classes dominantes intensificariam ainda mais sua presença na máquina do Estado para garantir os novos espaços de alta valorização em que se implantavam.

Até os anos 30, a provisão habitacional para as classes populares foi garantida pela iniciativa privada, seja através das vilas operárias de empresas – em especial no caso de indústrias que se estabeleciam no interior do Estado de São Paulo, em locais isolados – seja através da moradia de aluguel, que se limitava em sua maior parte à construção de cortiços ou de vilas de baixo padrão (BONDUKI, 1996, p.46)

A era Vargas, a partir de 1930, instituiu no país uma tentativa de construção de uma nação com um Estado forte e um mercado de consumo interno mais significativo. O Estado passou então a intervir diretamente na promoção da industrialização, através de subsídios à indústria de bens de capital, do aço, do petróleo, à construção de rodovias, etc. A burguesia agroexportadora perdia sua hegemonia, para dar lugar a um Estado populista que, entretanto, pouparia seus interesses, evitando uma reforma agrária e mantendo intacta a base fundiária do país. Ermínia Maricato resume com precisão as características do período:

O Estado mantém uma postura ambígua entre os interesses da burguesia agrária e os da burguesia industrial. ... A essência do

populismo consistirá em reconhecer a questão social, mas dando a ela um tratamento paternalista e simbólico, que nega a auto-organização dos trabalhadores. A oposição e as lideranças operárias são esmagadas, mas a massa trabalhadora seria submetida a intensa propaganda do governo e das “benesses” que este lhe concede: instituição da Previdência, promulgação da CLT, fixação do salário mínimo (MARICATO, 1997, p.35).

Assim, esse período presenciou pela primeira vez os efeitos de uma crescente migração rural-urbana, de uma importante massa vinda do Nordeste para o Sul em busca dos sonhados empregos industriais. Embora esse processo fosse realmente intensificar-se somente algumas décadas depois, nos anos de 1950 e 1960, o fato é que tal dinâmica elevou o problema da provisão habitacional para a massa operária a patamares em que o mercado não tinha mais condições de – ou, sobretudo, interesse em enfrentar. Por isso, no âmbito da provisão habitacional, a lógica populista se repetiria: o período Vargas ficou marcado por introduzir pela primeira vez políticas habitacionais públicas, reconhecendo (ou cedendo às pressões para reconhecer) que o mercado privado não tinha como atender à demanda por moradia e anunciando que o Estado assumiria tal função. Mas, como era característico do populismo, retirou-se do mercado privado a responsabilidade pela questão habitacional, sem que houvesse, no entanto, uma política pública que realmente respondesse à demanda que se criava.

Como mostra Maricato (1997), os Institutos de Aposentadorias e Pensões, criados na década de 30 e até hoje uma referência na história da habitação social no Brasil, entre 1937 e 1964, iriam produzir apenas 140 mil moradias em grande parte destinadas ao aluguel, o que, segunda a autora, mostraria “*muita publicidade para uma resposta modesta dos programas públicos de habitação*”. (p.79)

A Lei do Inquilinato de Vargas, que congelaria os aluguéis em 1942, apenas intensificou a segregação urbana dos pobres nos loteamentos de periferia, pois estimulou a propriedade privada do imóvel urbano, no lugar do aluguel, restringindo ainda mais o acesso à habitação (Bonduki, 1998). Com a oferta de moradia de aluguel declinando, e sem que o Estado suprisse a conseqüente demanda por habitações, restava à população pobre uma solução que, na prática, “liberava” tanto o Estado quanto o mercado da responsabilidade pela questão da moradia. A ocupação pura e simples das terras, ou o loteamento das periferias, estimulado pela chegada do transporte público sobre rodas garantia o necessário acesso, mesmo

que precário, aos loteamentos mais distantes, que sequer recebiam a infraestrutura urbana necessária. Estava começando a delinear-se o que seria a matriz do crescimento urbano no Brasil a partir de então.

A década de 1950 trouxe mudança para um novo paradigma econômico, o da abertura ao capital internacional promovida nos anos 50 por Juscelino Kubitschek exacerbou de vez a situação de extrema desigualdade no acesso à terra urbana. A partir desse momento, graças ao impulso promovido pela chegada das multinacionais, a industrialização brasileira sofreu uma inflexão significativa, garantindo o “milagre econômico” e a ascensão do país, em pouco mais de uma década, à condição de oitava economia do mundo. Mas esse modelo de intenso crescimento sofria de um duplo problema: por um lado, estabelecia um padrão congênito de atraso tecnológico, pois as indústrias traziam para cá tecnologias já obsoletas em seus países de origem, e por outro lado estava condicionado a um padrão de alta concentração da renda, já que se baseava na manutenção de uma mão-de-obra de baixo custo.

As oportunidades de investimento que apareciam em uma economia periférica em fase de industrialização (aliás, em vários países subdesenvolvidos, e não só no Brasil) significavam um cenário perfeito para a economia capitalista em plena expansão. De fato, após a crise de 29, as políticas keynesianas norte-americanas de maior intervencionismo estatal, com o New Deal do presidente Roosevelt, e já no pós-guerra as políticas de implantação do Estado do Bem-Estar Social na Europa, representavam uma resposta ao liberalismo econômico, e uma tentativa de regular, pela mediação do Estado, os interesses do Capital e do Trabalho, não por razões filantrópicas ou humanitárias, mas porque se percebia que era necessário manter um padrão mínimo de poder aquisitivo da classe operária para que pudesse ocorrer a expansão do mercado de consumo, imprescindível para a própria sobrevivência do sistema.

O período pós-64 inaugurou uma nova fase de intervenção estatal na habitação, criando o Banco Nacional de Habitação – BNH, que atuava como o banco central do Sistema Financeiro de Habitação, que por sua vez geria a poupança compulsória do FGTS (8% dos salários do mercado formal) e a do SBPE, poupança voluntária, ambas destinadas ao financiamento habitacional. Em função disso, foi no

regime militar, paradoxalmente, que mais se produziu habitações populares no Brasil, cerca de quatro milhões de unidades.

Porém, o modelo do SFH/BNH, mais do que promover políticas públicas de universalização do direito à habitação, tinha como objetivo central a acumulação privada de setores da economia envolvidos com a produção habitacional, como as grandes empreiteiras, no bojo dos esforços para alavancar o chamado milagre brasileiro. O uso dessa significativa poupança para o financiamento habitacional, saneamento e infraestrutura urbana proporcionou mudanças importantes nas nossas cidades, porém proporcionalmente muito mais significativas nas faixas de população de renda média ou alta. Os centros verticalizaram-se, gerando a valorização especulativa da terra urbana, a produção imobiliária para a classe média foi dinamizada, grandes empresas de obras públicas de infraestrutura foram beneficiadas.

No campo específico da habitação social, a formatação institucional do SFH/BNH acabou por favorecer somente a construção de unidades habitacionais sem o necessário conjunto de equipamentos e melhorias urbanas. Com o discurso populista do acesso à “casa própria”, o número de unidades produzidas – e não a qualidade de vida que propiciavam – era o único índice de eficiência do modelo. Isso gerou grandes conjuntos-dormitórios, distantes das áreas centrais e da oferta de emprego, geralmente mal servidos pelo transporte público e sem quase nenhuma infraestrutura nem serviços urbanos. Além disso, os financiamentos do sistema nunca conseguiram beneficiar a população realmente pobre, com renda abaixo de 5 salários-mínimos, e a distribuição das habitações tomou-se um instrumento do clientelismo, favorecendo a generalização da inadimplência no setor habitacional de interesse social.

A submissão da terra urbana ao capital imobiliário fazia com que enquanto as periferias das grandes cidades expandiam seus limites e abrigavam o enorme contingente populacional de imigrantes, o mercado formal se restringia a uma parcela da cidade e deixava em seu interior grande quantidade de terrenos vazios (ROLNIK, 1997, p.138).

Ou seja, ao lado dos grandes conjuntos, a solução da ocupação pura e simples de glebas vazias e os loteamentos clandestinos continuava – e continua até

hoje – a responder à maior parte da demanda habitacional dos excluídos do sistema. Com o tempo e o esgotamento dessas terras, restou à população mais pobre ocupar as únicas áreas onde estariam à salvo da ação do mercado: as áreas de proteção ambiental, como as beiras de córregos, os mananciais e as encostas. Em São Paulo, por exemplo, cerca de 1,2 milhão de pessoas vivem hoje nos mananciais das represas Billings e Guarapiranga.

Face ao inquietante quadro exposto até aqui, é fácil entender que as desigualdades decorrentes dos processos de industrialização e de urbanização acabaram gerando insatisfações sociais significativas.

Nos anos de 1970, os excluídos do “milagre brasileiro” começam a mobilizar-se novamente em torno da questão urbana, reivindicando a regularização dos loteamentos clandestinos, a construção de equipamentos de educação e saúde, a implantação de infraestrutura.

Nesta década percebeu-se que as políticas públicas estatais não estavam voltadas o acesso à moradia.

Foi o reconhecimento oficial da impossibilidade de extirpar as favelas do cenário urbano, pois elas abrigavam parte significativa da mão-de-obra existente no país. Essa nova postura deu-se, também, como resultado das lutas urbanas, das lutas sindicais e com o esboço da articulação partidária (GOHN, 1991, p.55).

Cabe ressaltar também, que o movimento de favelas característico do período da Ditadura era bastante contraditório, característico do período da Ditadura. Inicialmente, o Regime Militar mantinha uma postura repressora e de negação, porém o Estado incorporou em sua agenda a reurbanização dessas favelas. É expressivo mencionar que os movimentos populares urbanos contribuiu para tal fato, mas somado a isso temos o interesse do Estado Brasileiro<sup>5</sup> em dotar as favelas de infraestrutura urbana básica e mínima para manutenção da mão-de-obra para mercado (é nas favelas que concentram parte significativa desta), e da ordem social.

Nos estudos desenvolvidos por Gohn (1991), é possível observar que as práticas de luta pela moradia em São Paulo, são tão antigas quanto o próprio

---

<sup>5</sup> Em todas as análises, os anos 70 são descritos como uma época de crescimento econômico vertiginoso, rotulada de “década do Milagre Brasileiro”. Para melhor ou pior, parecia que tudo no país alcançava índices jamais vistos ou previstos. Nas cidades, o contingente populacional explodia, e surgiam novos desafios, provocados pelas enormes aglomerações (IANNI, 1975).

processo de urbanização da cidade. Essas práticas foram formadas a partir de uma sucessão de atos de resistência e busca de condições mínimas de sobrevivência, no cenário precário e espoliador do espaço, que foi se tornando o eixo de acumulação capitalista do país. Esses atos eram vistos em um cenário de cortiços, porões, casebres, barracos de favelas, casas precárias nas periferias, acampamentos, invasões, conjunto-embriões construídos pelo poder público.

Nos anos 1970, ocorreram, em São Paulo, duas formas de luta expressiva, que foram exemplos do Movimento Popular pela Moradia: os moradores das favelas resistindo à expulsão e lutando por água e luz; e os moradores de casas autoconstruída na periferia, buscando condições de infraestrutura e/ou lutando pela propriedade da casa que era então construídos em lotes clandestinos ou grilados.

Nos anos 1980, surgiram lutas pelo acesso a terra e à habitação; pela posse da terra, no âmbito dos processos construtivos e lutas dos inquilinos. (DIAS, 2003). A luta pelo acesso a terra e à habitação foi comumente denominada, pela imprensa e pelos governantes, de “invasões”<sup>6</sup>.

Nesse mesmo período, essas lutas foram agravadas pelo número de favelas e a diminuição de áreas disponíveis para serem ocupadas espontaneamente. No caso das populações que construíam suas próprias residências a luta pela propriedade do solo, no qual estavam assentadas (e pensava já ser seu), foi contra os loteadores clandestinos (DIAS, 2003). O atendimento a essas reivindicações gerou um novo problema: a necessidade da posse da terra e do barraco.

Dessas reivindicações surgiram duas frentes básicas de organização popular: o Movimento Unificado de Favelas (que lutava pela concessão real de uso) e o Movimento do Conselho das Favelas (que desenvolveu a luta pela compra subsidiada dos terrenos).

A luta cresceu e transformou-se, expandindo e diversificando seus projetos, que resultaram em correntes significativas tais como: Movimento Unificado de Favelas, Cortiços e Moradores de Pró-morar (apoiado por uma ala do partido dos Trabalhadores e da Igreja), o Movimento do Conselho Coordenador das Favelas (apoiado pelo PMDB, PC e PC do B), o Movimento de Defesa do Favelado

---

<sup>6</sup> No entanto, essa denominação foi duramente combatida pelos participantes dos movimentos que explicavam (e explicam ainda) que esse ato não passa de “ocupação” ou “tomada de posse”, tendo em 1982, seu ponto culminante. A partir de então, surgiu o movimento organizado (retornando com bastante vigor em 1987), cujo representante típico é o Movimento dos sem-terra (DIAS, 2003, p.92).

(apoiado pela Igreja e pela Frente Nacional do Trabalhador) e o Movimento Comunitário das Favelas, o mais frágil e desarticulado, apoiado pelo PTB e PDS (DIAS, 2003, p.93).

Nas décadas de 1960 e 1970, havia um contingente expressivo de pessoas engajadas na luta dos proprietários pobres. Esses últimos tiveram acesso à moradia através da compra do lote (e autoconstrução posterior), ou através da compra de embriões fabricados pelo poder público. Segundo Gohn (1991) essa luta se dividiu em duas formas: A Primeira lutava pela legalização da propriedade da casa, pois era muito comum a existência de loteamentos clandestinos. Esta forma foi expressiva nos anos 70, mas, a partir de uma série de atos de jurisprudência, firmados pelo poder público, entre 1979 e 1982, o movimento teve sua intensidade política diminuída, na medida em que começavam a receber a legalização dos loteamentos clandestinos. A segunda, era a dos moradores dos Conjuntos Habitacionais Populares que lutavam contra as empreiteiras (que construíram os conjuntos) e o poder público, pelo cumprimento das cláusulas constantes nos contratos de pagamento das dívidas.

## **2.5. A Igreja Católica e Movimentos sociais.**

Ao analisarmos a atuação política da Igreja no contexto do Regime Militar<sup>7</sup>, podemos perceber que setores do catolicismo brasileiro estiveram em consonância com os movimentos de resistência e oposição ao regime e definiu uma nova característica do campo da esquerda no Brasil. Essa atuação fez com que tais setores atuassem junto aos movimentos sociais urbanos.

No Brasil, a ala do clero católico articulada ao movimento de renovação da Igreja, a Teologia da Libertação, tornou-se, no período do regime autoritário, fonte geradora dos movimentos sociais, ao abrir espaços físicos e de orientação espiritual-ideológica para as massas populares urbanas (GOHN, 1991, p. 37).

Na compreensão da atuação política da Igreja, Michael Löwy (2000) chama a atenção para a *afinidade eletiva* que existiu entre a ética religiosa e as utopias

---

<sup>7</sup> A década de setenta, no Brasil, foi marcada pela definição de uma nova esquerda que abandonou as lutas anteriores, mas não perdeu seu caráter de luta pelas transformações sociais. Segundo Éder Sáder, com a introdução da Ditadura, em 1964, a esquerda redefiniu suas estratégias de ação. Nesse sentido, uma de suas plataformas era o combate ao regime militar na busca por realizar as transformações sociais. Assim, novas formas de atuação foram incorporadas à luta política, caracterizando uma esquerda que teve como suas principais estratégias a luta armada e a guerrilha (SÁDER, 1995, p.45).



sociais, que foi possível numa época caracterizada pela polarização social e pelo conflito político. A análise de uma identidade sócio libertadora por parte de setores do catolicismo no Brasil passa pelo reconhecimento de uma cultura política de resistência ou de confrontação a um modelo autoritário, compartilhada por setores da sociedade brasileira que reorganizaram a luta contra as condições sociais e políticas vigentes e buscaram a realização das transformações sociais, reivindicando uma alternativa de sociedade. Setores da Igreja estiveram presentes nesses movimentos, contribuindo na formação dessa afinidade.

Löwy (1989) descreve que o percurso do termo *afinidade eletiva* é curioso, pois vai da alquimia à sociologia, passando pela literatura romanesca. Ele a designa como:

Um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão (LÖWY, 1989, p.13).

Além disso, Löwy (2000) é o principal autor na sociologia que destaca, inspirado no método de Marx, as duas faces que a religião assume entre os homens, a saber: uma que pretende conservar as estruturas sociais, portanto segue o projeto hegemônico; e outra que, ao se pretender hegemônica, busca com os pobres (e para os pobres) a libertação de toda e qualquer opressão, para tanto o papel revolucionário é fundamental. Essa aponta um papel a mais na religião. O caráter contestador é visto, no entanto, por Löwy com ressalvas. Seguindo o materialismo histórico e dialético, em leitura a partir de Gramsci, o autor nos propõe como as relações sociais que fundamentam as relações culturais, são também por elas engendradas, mostrando-nos como na América Latina em diversos momentos históricos a visão de mundo passa pela mediação da religião.

(...) uma conjuntura histórica determinada, caracterizada pela polarização social e pelo conflito político”, como no caso latino americano, possibilitou uma afinidade eletiva entre a cultura católica e o pensamento marxista. Assim, diversos setores sociais se apropriaram do marxismo, inclusive a Igreja Católica, convergindo na extração de análises, conceitos e perspectivas teóricas que foram utilizados como instrumento de análise para a compreensão social da América Latina (LÖWY, 2000, p.78).

Partindo desta perspectiva, Löwy (2000) identificou mudanças relevantes no cenário religioso latino-americano nas últimas décadas, explicando por dentro a lógica que seguiu parte do clero e dos fiéis das Igrejas locais levando a uma posição mais afinada com as lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais para o lado dos pobres e de sua luta libertária.

Ana Maria Doimo (1995), ao analisar os novos movimentos populares que se iniciaram após 1974 e se consolidaram em fins da década de 1970, argumenta que se gerou um campo político de recusa a uma política autoritária, caracterizado por um sentimento de pertença e um conjunto de valores compartilhado, ainda que pudesse ser diverso quanto à base social e quanto à demanda formulada. Assim, no Brasil, durante a segunda metade dos anos 1970, originou-se um novo campo de oposição, que teve como característica forçar espaços de legalidade e participação numa conjuntura de distensão e abertura política. A Igreja se faz presente nesse processo principalmente por meio das Comunidades Eclesiais de Base. No entanto, não apenas nessa abertura de seu espaço físico caracterizou-se a atuação política da instituição.

É necessário reconhecer que a ala progressista realizou um trabalho popular e que muitos dos movimentos populares estão articulados mesmo. O fato concreto é que este trabalho resultou na construção de uma identificação social dos grupos e camadas populares, criando laços de solidariedade e ações conjuntas.

Assim algumas CEBs através dos grupos de reflexão, que não mais refletiam apenas sobre a Divindade, discutiam sobre as condições concretas da comunidade, foram observadas como espaço da atuação política da Igreja Católica, porque no apoio aos movimentos sociais em face da conjuntura política, onde o governo militar utilizou-se de mecanismos de controle social adotando estratégias no conjunto da sociedade como o enfraquecimento da representação política, a detenção conduzida a diversos movimentos sociais, sindicatos e universidades. Através de seus mecanismos de ação, a atuação política da instituição foi disseminada nesta inter-relação entre Igreja e camadas populares (LESBAUPIN, 2005).

As CEBs permitiram assim o desenvolvimento de uma consciência crítica nos meios populares, o que as levou, pouco a pouco, a se mobilizar para defender seus direitos. O desenvolvimento crítico foi realizado através de grupos de discussão,

suporte dado por intelectuais e mesmo a realidade de espoliação era a principal ferramenta de tomada de consciência.

Doimo (1995) argumenta que, em fins da década de 70 elaborou-se um campo ético-político caracterizado pela elaboração de representações acerca do popular que tiveram o “povo como sujeito”, como elemento central de seu perfil. Segundo a autora, as ideias de povo e de participação popular foram significativas no pensamento de setores da esquerda, inaugurando uma concepção centrada na capacidade ativa do povo, contra a noção de Estado provedor<sup>8</sup> e avesso ao papel das vanguardas. Nesse contexto, setores da Igreja Católica também se nortearam pelo princípio da participação popular, fundamentado na noção da capacidade ativa do povo.

Analisando a importância das Comunidades Eclesiais de Base, entendemos que a experiência política vivenciada pelas CEBs contribui para uma redefinição do espaço da política, apresentando o mundo cotidiano como lugar de ação coletiva. Esta é caracterizada pela autonomia e pela auto-organização que marcaram a estruturação dos movimentos sociais urbanos, reivindicando e conquistando uma participação direta dos diferentes sujeitos no planejamento e gestão das políticas públicas e sociais, a exemplo dos Conselhos, assegurados pela Constituição Federal de 1988.

## **2.6 O Contexto Social e Econômico da Na América Latina**

Para entendermos o contexto social e econômico na década de 1970 no Brasil é necessário desvelar o processo da configuração do capitalismo na América Latina considerando a relação de dependência, de subordinação estabelecida entre os países latino-americanos e os países centrais.

A condição periférica e dependente das economias latino-americanas garantiu a reprodução ampliada do capital nos países centrais e a

---

<sup>8</sup> Limites podem ser identificados nas interpretações das CEBs, podendo ser associados às influências teóricas onde convergem, paradoxalmente, com a doutrina da Igreja, como sua tradicional oposição ao Estado em favor de uma visão ideal de comunidade. Porém, há no período de efervescência dos movimentos sociais nos anos 80 uma busca de concepções marxistas contra o Estado, assim como, a visão mais contemporânea de Gramsci e a original contribuição de Paulo Freire, que juntas iluminam a ação política radical no contexto de uma ditadura militar, como ocorria no Brasil, onde a democracia colocava-se em primeiro plano nas lutas por políticas públicas e direitas sociais. (PINHEIRO, 2010).

perpetuação das condições de dominação econômica e política no continente (MONTAÑO & DURIGUETTO, 2011, p.249)

Na segunda metade do século XX, em especial após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos ascenderam ao status de primeira potência imperialista mundial, acompanhado e em disputa contra a expansão do socialismo na Europa Oriental e Ásia (União Soviética). A combinação desses processos através das duas potências originou a Guerra Fria, que iniciou em 1946 e teve fim em 1989 com a queda do Muro de Berlim. A Guerra Fria foi uma ofensiva ideológica, política, econômica, diplomática e militar comandada pelo Imperialismo norte-americano destinado a conter a expansão do comunismo.

A Guerra Fria constitui o principal instrumento do imperialismo norte-americano para ampliar e aprofundar sua dominação no continente seja pela ofensiva política e militar – destruição das organizações e partidos comunistas e socialistas -, seja pela expansão da penetração econômica monopolista no continente (ÁLVAREZ, 2006, p. 71).

Sader (1988) coloca que ao longo do século XX, a América Latina viveu três períodos diferentes: o primeiro foi uma extensão do século XIX, com a predominância de um padrão de acumulação primário-exportador ao qual correspondiam regimes políticos oligárquicos; o segundo se desenvolveu nas décadas posteriores à crise de 1929, em que vários países desenvolveram políticas voltadas para a industrialização, ainda que de forma atrasada e dependente. O terceiro período foi caracterizado pelo esgotamento do modelo econômico de substituição de importações em meados dos anos 1960 e 1970, com a consolidação das corporações internacionais nos espaços nacionais. Isso deriva em um processo de insurgência, revoltas e revoluções. E por outro lado ocorre a repressão e um contexto de ditaduras militares como respostas imperialistas, exercendo o poder das armas como o único capaz de impor na região a reestruturação política, econômica, e social que o imperialismo norte-americano necessita para garantir sua dominação no continente.

Esta fase de expansão capitalista mundial e Guerra Fria, marcada pela disputa entre o bloco socialista, em torno da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e o bloco capitalista sob o imperialismo dos Estados Unidos, deflagrou na América Latina a Revolução Cubana. Com esta revolução, o novo governo separa a

Igreja do Estado, nacionaliza e estatiza a propriedade, promove uma radical reforma agrária e investe forte na educação e na saúde públicas.

A revolução passa a se declarar marxista e se alinha ao bloco socialista, o que faz os Estados Unidos promover o bloqueio econômico à Cuba que permanece até os dias atuais. A partir desse momento, o processo revolucionário cubano passa a ser peça-chave na “Guerra Fria”, particularmente na América Latina, onde influi e incentiva movimentos e lutas revolucionárias, na tentativa de “exportar” a revolução.

Como forma de conter a influência (ideológica-política, econômica e militar) desses processos revolucionários na América Latina, os Estados Unidos e a burguesia internacional vão desenvolver uma estratégia de inibição de tal interferência (SADER, 1988, p. 150).

Para coibir os processos revolucionários, a ofensiva dos Estados Unidos se deu tanto ideologicamente quanto militarmente. No campo ideológico, a primeira estratégia foi o “*macarthismo*”, que cooptava-se o intelectual pela indução ao medo, pela repressão e perseguição política. Já após a Revolução Cubana, estimulou-se o *Desenvolvimentismo* que foi um processo de reformas para esfriar a tendência à revolução.

No campo militar, o imperialismo e a hegemonia do grande capital inibiram as lutas sociais mediante as repressões e as ditaduras militares. A América Latina foi invadida por processos ditatoriais, orientados pela *Doutrina de Segurança Nacional*, que visava acabar com a chamada “subversão” e inibir as revoltas sociais.

## CAPÍTULO II

# TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: HISTÓRIA E PRINCÍPIOS

### 3.1. O contexto histórico de emergência da Teologia da Libertação

Historicamente, na América Latina a religião e a política se relacionaram de forma singular, ambas têm um significado amplo e, mesmo quando permanecem autônomas, desenvolve-se entre elas um elo verdadeiramente dialético entre elas. Ao mesmo tempo, uma mudança social e política estavam a caminho na América Latina, pois a partir dos anos de 1950 em diante, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional, aprofundou as divisões sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano concentrando uma classe<sup>9</sup>, que irá formar um imenso proletariado nas metrópoles. Com a Revolução Cubana, em 1959, um novo período histórico abria-se na América Latina, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento de movimentos guerrilheiros, uma sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político (LÖWY, 2000). Conceitos como “trabalho pastoral” ou “libertação” ganharam um significado que é tanto religioso quanto político, tanto espiritual quanto material, tanto cristão quanto social. O sociólogo brasileiro Pedro Ribeiro argumenta que:

---

<sup>9</sup> Essa “nova classe trabalhadora” está relacionada ao processo de industrialização instaurado no Governo Vargas que faz com que uma população essencialmente rural caminhe em direção aos centros urbanos para trabalhar nas novas Indústrias. Esse caminho é mais conhecido como êxodo rural.

na “Igreja da Libertação” o relacionamento entre prática religiosa e prática política é mais profundo: ele tem que ser entendido como uma unidade dialética, que vê na religião e a política como dois momentos de uma única realidade: as práticas de transformação social implementadas pelas classes populares (RIBEIRO *apud* LÖWY, 2000, p.64).

Para explicar o impacto do cristianismo da libertação, como movimento social na América Latina, é necessário entender sua gênese. Michel Löwy sugere “que ele é resultado de uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 1950, e que ele se desenvolveu a partir da periferia e na direção do centro da instituição” (LÖWY, 2000, p.69).

Desta forma, a mudança interna afetou a Igreja Católica como um todo: foi o desenvolvimento, desde a Segunda Guerra Mundial, de novas correntes teológicas, especialmente na Alemanha e na França, novas formas de cristianismo social (a ação dos padres operários e a economia humanista do Padre Lebret), uma abertura crescente às preocupações da filosofia moderna e das ciências sociais. O pontificado de João XXVIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II<sup>10</sup> (1962-1965) legitimaram e sistematizaram essas novas orientações, lançando as bases para uma nova era na história da Igreja Católica.

Como visto anteriormente, as transformações sociais ocorridas na América Latina criaram as condições que possibilitaram a emergência da nova “Igreja dos Pobres”, cujas origens, é preciso observar, remonta a um período anterior ao Vaticano II, como explicitado anteriormente.

Movimentos católicos laicos, tais como a Juventude Universitária Católica e a Ação Católica, os movimentos populares (Brasil), comitês para a promoção da reforma agrária (Nicarágua) e, acima de tudo, as comunidades de base, eram no início dos anos de 1960, a arena social na qual os cristãos se comprometeram ativamente com as lutas populares, reinterpretaram o Evangelho à luz de sua prática e, em alguns casos, foram atraídos pelo marxismo.

Em alguns casos o marxismo foi utilizado para reinterpretação do Evangelho, para justificar o “compromisso político” desses cristãos. A exigência de pensar o “compromisso político” para servir à classe trabalhadora, exigiu que a nascente

---

<sup>10</sup> O Concílio do Vaticano II foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, pela Constituição Apostólica *Humane salutis*, de João XXIII, para se ocupar da “salvação humana”. Reuniu-se quatro anos seguidos, em quatro sessões de dois a quatro meses cada uma, e publicou uma série de documentos que tratam praticamente de todos os grandes problemas da humanidade, em torno de uma central: a renovação da Igreja, considerada a partir de sua origem, na sua vida e especialmente na sua relação com o mundo.

teologia usasse outros instrumentos analíticos, interpretativos, que não eram os mesmos utilizados pela tradição teológica.

Foi assim que os teólogos latino-americanos passaram a usar os instrumentos categoriais marxistas, permitindo uma análise crítica das realidades históricas, sociais e políticas.

A Teologia da Libertação é sem dúvida uma das maiores expressões de sensibilidade que surgiu nos últimos trinta anos na história da teologia. Introduzindo na história da Igreja ideias de igualdade social e direitos humanos, reivindicando para si como herança os lemas: liberdade, igualdade e fraternidade advindas da Revolução Francesa. Dessa forma, vemos o rompimento com conceitos tradicionais da Igreja institucional.

Alguns de seus protagonistas são: Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assman, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino (El Salvador), Ronaldo Muñoz (Chile), Samuel Siva Gotay (Porto Rico) entre outros. Sabemos que “a teologia da libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970” (LÖWY, 2000, p. 56).

Leonardo Boff afirmou “*que a Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis*” (BOFF apud LÖWY, 2007:56). Foi expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 1960, bem antes dos novos escritos teológicos acima mencionados e foram seu marco inicial. Ao falar que ela é reflexo de uma práxis anterior, Boff quis demarcar historicamente as práticas progressistas de setores da Igreja Católica que deram início ao que mais tarde foi por ele denominado “Teologia da Libertação”.

Ela também é feita pelo povo e tem como base a fé que transforma a história. Ela está “intimamente ligada à própria existência do povo - à sua fé e à sua luta. Faz parte de sua concepção de vida cristã” (BOFF, 2010, p. 25). Boff compara a Teologia da Libertação com uma árvore e diz que:

Quem nela vê somente teólogos profissionais vê a galhada da árvore. Não vê ainda o tronco, que é a reflexão dos pastores e demais agentes, e ainda vê todo o tronco que está por baixo da terra e sustenta a árvore toda: tronco e galhos (BOFF, 2010, p. 24).



Os teólogos da Libertação utilizam uma linguagem popular para fazer crítica ao sistema capitalista, revelando que este produz idolatria ao dinheiro e à ideologia do desenvolvimento econômico'. De acordo com Rodrigo Castelo Branco (2011) o desenvolvimentismo pode ser definido como uma ideologia de transformação da sociedade brasileira cujo projeto econômico teve, na fase que vai desde 1930 até 1980, como um dos principais agentes: a industrialização integral como caminho para superar a pobreza e o subdesenvolvimento no Brasil. Inclusive a industrialização era tida como condição suficiente para acabar com a concentração de renda e reproduzir os índices sociais homogêneos e convergentes do centro aqui na periferia. Entretanto não foi exatamente isso que se verificou, pois ao invés de trazer soluções para os problemas como o desemprego e pobreza, gerou ainda mais desigualdades sociais. A crítica dos teólogos é justamente às consequências geradas. Claro que eles não rejeitam o progresso econômico, mas é a análise desses resultados que interessa sobre a vida dos pobres.

A Teologia da Libertação nasceu na Igreja Católica como resposta à contradição existente na América Latina entre a pobreza extrema e à fé cristã, interpretando que a situação de pobreza fere o espírito do Evangelho, ofendendo a Deus. “A Teologia da Libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres” (BOFF, 2010, p. 14).

A preocupação com o pobre foi uma tradição da Igreja por quase dois milênios que remonta à origens evangélicas do cristianismo. Os teólogos latino-americanos se colocam como continuadores dessa tradição que lhes dá tanto referência quanto inspiração (LÖWY, 2000, p. 123).

### 3.1.1. Desenvolvimento Histórico: Princípios e Valores

De acordo com Boff (1996) podemos considerar que a história da Teologia da Libertação é composta por quatro fases distintas: a primeira está relacionada a gestação e gênese, a segunda à difusão e crescimento, a terceira a consolidação e, a quarta, a revisão e um novo impulso. Trataremos das mesmas, com o objetivo de resgatar essa teologia a partir do contexto histórico em que foi deflagrada e desenvolvida.

A primeira fase de gestação e gênese ou preparação teve como marco inicial o Concílio Vaticano II (1962) que foi inaugurado por João XXIII e encerrado por Paulo VI, em 1965. O final da primeira fase é marcado pela II Conferência Episcopal Latino-Americana realizada na Colômbia, em Medellín, em 1968.

O Concílio Vaticano II pode ser visto como ponto de chegada de um longo processo, em que a fé procurava dar respostas aos desafios da época moderna. [...] Na América Latina, o Concílio não funcionou apenas como ponto de chegada, mas também como ponto de partida de uma nova consciência de ser Igreja. De acordo com esta análise a Igreja latino-americana realizou uma “recepção criativa” do Concílio à luz da realidade latino-americana, na perspectiva dos pobres. Como o homem de hoje torna-se solidário? com os pobres e a teologia que acompanha com reflexão este caminho é a teologia da libertação (GIBELLINI, 1998, p. 369-70).

Os ensinamentos provenientes do Concílio foram fundamentais para a abertura da compreensão da Igreja “de que o ‘mundo’ faz parte dela- de uma Igreja que não pode ser ‘espiritualizada’ ou ‘desencarnada’- da mesma forma que o homem não é espírito sem corpo”, conforme relata Susin (2000, p. 53).

A Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano tem um significado muito importante na vida da Igreja na América-Latina, por que mais do que aplicar aquilo que fora pregado, ela fez uma nova interpretação do Concílio, partindo de sua realidade específica caracterizada pela pobreza, pela miséria e por injustiças sociais.

A referida Teologia resgata passagens do cristianismo primitivo e da história da bíblia para afirmar suas convicções. Para ela, Jesus se posicionou “ao lado dos excluídos” a fim de conhecer suas necessidades, passando pelo Evangelho podemos constatar que Ele se encontrava com todos aqueles que sofriam com alguma forma de opressão.

Foi assim – por caminhos desconcertantes e por meio de muitas dificuldades e sobressaltos- que a Igreja na América Latina se torna consciente de que a luta pela justiça e a defesa dos pobres e excluídos era parte integrante de sua missão evangelizadora, porque inerente ao próprio Evangelho (SUSIN, 2000, p. 56).

Em sua análise Pinheiro (2010, p. 34) destaca que na década de 1970, Gustavo Gutiérrez apresentou os primeiros esboços sobre “a inovadora prática dos cristãos”, denominando de Teologia da Libertação. Para a autora esta orientação

teológica teve sua emergência na sequência de uma ação histórica dentro da Igreja, a partir dos movimentos de leigos que foram criados pela Ação Católica. Esses movimentos atuaram de forma inovadora ultrapassando os objetivos da Igreja. São eles: Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Agrícola Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Universitária Católica (JUC) e, ainda, a Juventude Independente Católica (JIC).

O segundo período da história da Teologia da Libertação é marcado pela Terceira Conferência do Episcopado – Latino Americano que ocorreu em Puebla em 1979, teve como proposta o tema: “A Evangelização no presente e no futuro da América Latina”. Ela inicia o segundo período histórico reconhecido por Boff como consolidação da Teologia da Libertação. “A difusão da mensagem de Puebla favoreceu a consolidação da nova teologia” (BOFF, 1996, p. 20).

Nos documentos de Puebla existe uma Teologia Pastoral que segundo Boff tem como característica o método “ver, julgar, agir”, sua descrição com relação à prática é mais orgânica, ela possui uma lógica de ação concreta, profética e propulsora. O lugar em que é desenvolvida são os Institutos Pastorais e os centros de formação, os seus produtores são pastores e agentes pastorais: leigos, irmãos, etc. A produção oral é em forma de palestras e relatórios, de produção escrita, documentos pastorais e mimeografados vários (BOFF, 2010, p. 26).

São dois os aspectos que a expressão libertação integral apresenta na conclusão da Conferência de Puebla: o aspecto interior e pessoal referindo-se a libertação do pecado pessoal e o aspecto histórico demonstrado pela necessidade de libertação da situação político-econômico-social-cultural denominado de pecado social (GIBELLINI, 1988, p.349). Este segundo aspecto, o pecado social é o assunto preferido da Conferência.

A terceira fase da história da Teologia da Libertação é apresentada por Boff como sendo o período de sua difusão e crescimento. Podemos afirmar que este foi um momento de expansão.

Um sinal de expansão foi a colaboração clandestina na Conferência de Puebla. Por outro lado, foi um tempo de defensiva: a teologia da libertação não era mais a ideologia dos vencedores e sim dos vencidos, era uma ideologia de resistência. Ao entrar no movimento, Leonardo Boff marcou a diferença, anunciando o tema do cativo. Sendo doravante movimento de resistência a teologia da libertação buscou formas de associação com as outras resistências e suas

teologias, a teologia negra, indígena e a feminista (SUSIN, 2000, p. 186).

A teologia feminista mostra que as mulheres são oprimidas em nossa sociedade pela cultura machista e pelo sistema patriarcal. A luta das mulheres acontece desde o século XIX e se organiza com o fim de conquistar a igualdade com os homens. Luta que vem crescendo pelos últimos vinte anos pela diferença sexual e pela diferença de gênero (BOFF, 1996, p. 65).

Na América Latina, nos últimos quinze anos, houve um processo ligado aos cristãos de base e à Tdl que está elaborando e difundindo a Teologia feminista da Libertação. Começou-se a descobrir a mulher como sujeito histórico oprimido e discriminado, dominado pelo machismo, pela cultura patriarcal e também pelo colonialismo capitalista ocidental (BOFF, 1996, p. 66).

A teologia indígena deu o seu pontapé inicial através do reconhecimento dos povos indígenas “como sujeitos da vida social e política e também da vida e da organização da Igreja, da leitura da Bíblia, do diálogo que prepara o anúncio do Evangelho, etc.” (BOFF, 1996, p. 73). É importante entendermos que “a teologia é uma reflexão crítica sobre a experiência com Deus e do mundo, vivida pelas comunidades e pelos indivíduos animados na fé” (BOFF, 1996, p. 73). Cada cultura tem uma maneira particular de manifestar a fé, o que precisa ser reconhecido e aceito. Boff declara que é necessário “pedir perdão aos indígenas por todos os séculos de evangelização colonizadora e conquistadora” (BOFF, 1996, p. 73).

Os afros-americanos também são povos que vivem em uma condição peculiar merecedora de atenção, por causa do racismo resultado da escravidão sofrida por eles. Os negros foram tirados da África e foram submetidos a uma situação de escravidão, levados para vários países, inclusive o Brasil para o trabalho forçado. Eles eram tratados como mercadoria, pois eram sujeitos a um senhor que detinha o poder sobre suas vidas. (BOFF, 1996, p. 76).

Os cristãos e os teólogos da libertação fazem a opção pelo grito do negro, empobrecido e desprezado, arrancado à força das terras da África há quase quinhentos anos e presentes nas comunidades afro-americanas da América Latina e do Caribe (BOFF, 1996, p. 75).

O quarto período na história é o da revisão e do novo impulso, que se inicia após 1989, período em que a Teologia da Libertação tem o seu horizonte alargado, passando a se preocupar também com a ecologia. Alguns teólogos, sobretudo Leonardo Boff percebe que a agressão a Terra “desestrutura o equilíbrio do planeta, ameaçado pelas sociedades contemporâneas e hoje mundializadas” (BOFF, 1996, p. 114). A nova visão parte do entendimento de que é preciso existir entre o ser humano e a Terra um relacionamento fraterno que possibilite o desenvolvimento sustentável, para que as gerações atuais e futuras possam ter qualidade de vida.

O crescimento econômico acompanhado do desenvolvimento industrial tem por objetivo produzir riquezas e serviços sem limites utilizando-se da Terra para isso. Nessa fase a teologia mostra que é necessário ser solidário com o pobre, mas, sobretudo com a natureza e o planeta Terra por que se nada for feito mais cedo ou mais se tornará impossível à vida. Precisamos cuidar do planeta, pois ele é o nosso único lar. Esse pensamento encontra eco num movimento que emerge no contexto dos movimentos antiglobalização, do Fórum Social Mundial e em resposta à crise ambiental pelo viés do marxismo, o Ecosocialismo. Para Pinheiro (2010) esta corrente traz o debate acerca da questão ambiental a partir de um enfoque de classes entendendo que as condições atuais de exploração da riqueza e do consumo comprometem as condições básicas de sobrevivência no planeta.

Entretanto para nós nesse momento interessa entender as três primeiras fases da Teologia da Libertação.

### 3.1.2. Os princípios da Teologia da Libertação

Já mencionamos que a Teologia da Libertação surgiu na América Latina a partir de uma práxis revolucionária de muitos cristãos comprometidos com o povo do continente, envolveu setores significativos da Igreja e movimentos religiosos laicos. São alguns deles: Ação Católica-AC, Juventude Universitária Cristã-JUC, Juventude Operária Católica-JOC e outras, além de redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base (CEBs) e organizações populares criadas por ativistas das CEBs; associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores etc.

Referem-se a esse amplo movimento social e religioso como “teologia da libertação”. Porém, para alguns teóricos, esse termo não é o mais apropriado, pois o movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e a maioria de seus ativistas não são teólogos.

Segundo Pierre Sanchis (1992) o primeiro autor que cunhou a expressão Teologia da Libertação foi o teólogo Gutierrez numa conferência para sacerdotes em Chimbote, Peru. Já o “tema” da *libertação* é muito antigo na tradição judaico-cristã, sendo também muito antigo na própria América Latina (DUSSEL, 1984).

Michel Löwy (2000) observa que algumas vezes, o movimento é também chamado de “Igreja dos Pobres”, mas ele propõe o termo “*cristianismo da libertação*”. Esta proposição se justifica por ser um movimento social que abrange tanto setores da Igreja Católica, quanto intelectuais leigos.

(...) por ser esse um conceito mais amplo que “teologia”, ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia, etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns (LÖWY, 2000, p.57).

Resumindo, em uma única fórmula, a ideia central da teologia da libertação refere-se à expressão consagrada pela Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Puebla (1979): “*a opção preferencial pelos pobres*”. Para a nova teologia, esses pobres são os agentes de sua própria libertação e o sujeito de sua própria história e não como na doutrina tradicional da Igreja, objetivo da atenção caridosa.

O “pobre” é o tema central para os teólogos da libertação, indicando a seguinte pergunta: “*Como ser cristão num mundo tão empobrecido?*” Numa das partes do Documento elaborado em Puebla e citado por Sanchis (1992) está expresso o questionamento quanto a condição de exploração do pobre:

O fato questionante é este: os pobres (classes sociais, raças oprimidas) são feitos socialmente pobres, como mostram os cientistas sociais, e os bispos em Puebla o confirmam: são produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas (SANCHIS, 1992, p.36).

Trata-se do pobre produzido por um sistema de relações sociais desiguais, cujas características são extremas no capitalismo periférico na América Latina. Dois aspectos são ressaltados por Leonardo Boff a produção de pobreza nesse sistema e a manutenção do pobre em sua situação de pobre, ou seja, dominado e oprimido.

São as condições de opressão e dominação que levaram os teólogos a falarem de libertação, não só a econômica, mas política, cultural e religiosa ao mesmo tempo. A “Igreja dos Pobres” tem sua dedicação à causa dos explorados, que possui razões espirituais e morais inspiradas pela cultura religiosa, pela fé cristã e pela tradição católica. Além disso, essa dimensão moral e religiosa é um fator essencial na motivação de milhares de ativistas cristãos nos sindicatos, nas associações de moradores, nas comunidades de base e nas frentes religiosas. Os próprios pobres se conscientizam de sua condição e se organizam para lutar como cristãos que pertencem a uma Igreja e são inspirados por uma fé (LÖWY, 2000).

Se considerarmos essa fé e essa identidade religiosa, profundamente arraigada na cultura popular, como uma “roupagem” de interesses sociais e econômicos, seremos reducionistas, e isso nos impede de entender a autenticidade do movimento.

A teologia da libertação é o produto espiritual (o termo vem d’*A Ideologia Alemã*, de Marx) desse movimento social, mas ao legitimá-lo e lhe fornecer uma doutrina religiosa coerente, ela contribui para sua expansão e fortalecimento. No entanto, é preciso lembrar que a teologia da libertação não é um discurso social e político e sim, antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual a partir das experiências de dominação no continente latino-americano, tornando-se assim um instrumento de formação de sujeitos sociais para uma atuação organizada em luta por justiça social. Sua mensagem é de fortalecimento dos valores cristãos.

A primeira tarefa da Igreja é celebrar, com alegria, a dádiva da ação redentora de Deus na humanidade, que realizou-se através da morte e ressurreição de Cristo. É a Eucaristia, memorial e ação de graças. Memorial para Cristo que supõe uma aceitação sempre renovada do significado da vida: a dádiva total para os demais (GUTIÉRREZ *apud* LÖWY, 2000, p.59).

De fato, o primeiro impacto da realidade latino-americana foi a situação social de pobreza e opressão da grande maioria do povo. Os bispos, considerando a realidade em que vivia a Igreja, se deram conta de que seu comportamento pastoral

os colocara até então ao lado dos opressores, como avalistas religiosos de uma estrutura social injusta. À luz do Evangelho, sua posição se tornou extremamente incômoda. A grande maioria, de extração social humilde, passou por uma mudança de mentalidade. Decidiram a procurar novos caminhos, a reformular a ação da Igreja, a pastoral.

Existem muitas diferenças teóricas entre os teólogos da libertação, entretanto é possível descobrir uma série de princípios básicos que constituem inovações radicais como: uma crítica ao capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, (como uma forma de *pecado estrutural*); o uso do marxismo como instrumento de análise social a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe; o desenvolvimento de comunidades de base cristã entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo Sistema Capitalista.

Sobre o pobre em Puebla, diz o arcebispo de Brasília: “Quando o pobre é tomado como sinônimo de ‘classe operária’, segundo as categorias marxistas, termina-se por assumir a luta de classes como chave única ou privilegiada da explicação da sociedade e da história e como caminho singular da práxis libertadora e da transformação social (SANCHIS, 1992, p. 39).

Interessante mencionar que para os teólogos da libertação, *dominado* não abrange apenas os que são operários, mas a grande massa oprimida desde pedreiros até moradores de morro. Para eles existe uma enorme diferença entre o pobre latino-americano e o proletário de Marx, conforme argumenta Sanchis.

Enquanto o proletariado marxista não tem nação, religião nem moral, o pobre real da América Latina é caracterizado por um mundo cultural impregnado de elementos religiosos, de valores humanos e cristãos (SANCHIS, 1992, p.40).

Dessa forma a práxis não é apenas política e ação partidária. Envolve tudo isso, mas também a ética, a mística e a escatologia.

A opção feita por esta linha de pensamento teológico é uma opção política, ética e evangélica. Ela é política por que o teólogo não é neutro politicamente, ele está situado ao lado dos oprimidos; a opção é ética por que o seu nascimento se dá através de um questionamento ético; a opção é evangélica por estar respaldada e motivada pelo Evangelho.



A Teologia da Libertação percebe que amar a Deus não significa somente contemplá-lo. O amor a Deus é demonstrado através do serviço aos pobres. “O serviço solidário ao oprimido significa então um ato de amor ao Cristo sofredor, uma liturgia que agrada a Deus” (BOFF, 2010, p. 15). Este entendimento é extraído das próprias escrituras bíblicas. Observa-se como o texto citado acima afirma esta colocação.

A forma mais adequada encontrada pela Teologia da Libertação de ajudar os oprimidos é entendê-los como sujeitos ou agentes de sua própria libertação. Aqui o assistencialismo é substituído pelo entendimento que o pobre tem força, consciência e capacidade de transformar as relações sócias, descobrindo as causas que geram a situação opressora em que se encontram. A articulação de movimentos que reivindicam melhores condições salariais ou de moradia são exemplos de como os pobres atuam promovendo sua própria libertação, utilizando-se de instrumentos, como por exemplo, os sindicatos.

Não é surpresa que esses movimentos, “mergulhados” diretamente em uma sociedade em crise, se tornassem profundamente permeáveis às correntes sociais, políticas e culturais de seu ambiente (LÖWY, 2000, p.71).

### 3.1.3. Teologia da Libertação no Brasil

Foi exatamente o que aconteceu na JUC (Juventude Universitária Católica) brasileira no começo da década de 1960 e, como resultado de seu conflito com a Igreja, os principais líderes e militantes do movimento estudantil cristão decidiram formar uma nova organização política de inspiração marxista, a Ação Popular (1962).

Essa explosão de atividade no contexto da renovação que se seguiu ao Concílio Vaticano II, finalmente começou a estremecer a Igreja em todo o continente. A partir do momento em que os bispos se reuniram na Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín, em 1968, as novas resoluções não só denunciavam as estruturas existentes, acusando-as de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população, mas também afirmavam a solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à “libertação de toda a servidão”.

Não há dúvida de que o Concílio Vaticano II contribuiu para essa evolução. Não devemos nos esquecer, porém, de que os primeiros sinais de radicalização (especialmente no Brasil) se manifestaram bem antes do Concílio. Além disso, as resoluções do Vaticano II não foram muito além das fronteiras de uma modernização, um *aggiornamento*, uma abertura para o mundo. É verdade que essa abertura solapou as antigas certezas dogmáticas e fez a cultura católica mais permeável a novas idéias e influências externas. (LÖWY, 2000, p.77).

Abrir-se para o mundo moderno, a Igreja, sobretudo na América Latina, não poderia escapar dos conflitos sociais que estavam abalando o mundo, nem da influência das várias correntes filosóficas e políticas – especialmente o marxismo que, à época (década de 1960) foi a corrente filosófica e sociológica que predominou nas análises dos participantes do movimento da Teologia da Libertação. A teoria marxista foi utilizada como ferramenta de libertação dos povos oprimidos e não como um talismã (SANCHIS, 1992).

Nesse sentido, o marxismo e os marxistas não puderam ignorar o novo papel do cristianismo como fermento de emancipação das massas oprimidas na América Latina (SANCHIS, 1992).

É nesse contexto específico que nasce a Teologia da Libertação. Os teólogos latino-americanos mais progressistas, insatisfeitos com a “teologia do desenvolvimento”<sup>11</sup>, que dominava a Igreja, começaram a levantar o tema de libertação já no final da década de sessenta. Hugo Assmann, teólogo brasileiro, desempenhou um papel pioneiro na elaboração em 1970 dos primeiros elementos de uma crítica cristã e da libertação ao desenvolvimentismo, da mesma forma que Gustavo Gutiérrez que em 1974, publicou “Teologia da Libertação”, que foi expressão de dez anos de práxis por parte de cristãos com um compromisso social.

Teólogos da Libertação, como por exemplo, Gustavo Gutiérrez, rejeitavam a ideologia do desenvolvimento que tinha se tornado sinônimo do reformismo e da modernização. Ou seja, com medidas limitadas, tímidas, ineficazes que só pioravam a dependência, os teólogos acreditavam que: “só uma destruição radical da situação atual, uma transformação profunda do sistema de propriedade, a chegada ao poder das classes exploradas, uma revolução social, porão fim a essa dependência. Só

---

<sup>11</sup> Ver, Especialmente, LÖWY, Michel. A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

essas coisas permitirão uma transição para uma sociedade socialista, ou pelo menos a farão possível” (LÖWY, 2000, p. 79).

Para os teólogos da libertação essa práxis libertadora deveria ser encontrada pelos católicos dentro de sua comunidade, onde estão localizados os problemas sociais por eles enfrentados.

O cristão deve encontrar a vivência da comunhão a que foi chamado na sua *comunhão de base*. Isto é, uma comunidade local ou ambiental que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita o convívio pessoal fraterno entre seus membros (DUSSEL, 1984, p.148)

### **3.2. Comunidades Eclesiais de Base: instrumento de luta e defesa de direitos**

A Igreja Católica na América Latina esteve de frente com um sério desafio: sua pastoral é apenas um remendo progressista, mas historicamente inconsequente que a liga aos sofrimentos do povo ou de fato visa “anunciar a boa nova aos pobres; aos cativos, a libertação; aos cegos, a restauração da vista; dar liberdade aos oprimidos e proclamar o tempo de justiça do Senhor”? (Lucas 4,18-19) (BETTO, 1981).

Frei Betto (1981) levantou esse questionamento em relação ao rumo que as proposições da ala progressista da Igreja Católica e sua “Teologia da Libertação” teriam na América Latina. O autor concluiu que para que a Igreja Católica participasse efetivamente do processo de libertação do povo latino-americano, era necessário que ela estivesse comprometida com as classes populares, o que implicava em ruptura com os interesses e privilégios das classes dominantes.

O desafio foi lançado pela libertação dos povos latino-americanos à Igreja, para descobrir um modo de tornar esta esperança, práxis eficaz de transformação da história e busca de justiça social, e isso começou acontecer através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

As CEBs constituem uma das experiências mais significativas e ricas oferecidas pela igreja latino-americana. Quando o papa Paulo VI ao final do sínodo sobre a evangelização no mundo (1974) referiu-se às CEBs como uma esperança para toda a igreja, estava certamente convencido do valor da experiência como lugar

privilegiado de evangelização. Este novo modo de ser igreja que se afirmou no continente e, sobretudo, no Brasil, traduziu um grande dinamismo, revelando facetas singulares de uma igreja comprometida com a afirmação da vida e com a causa dos pobres (BETTO, 1981).

De fato, a experiência das CEBs favoreceu a gênese de um novo rosto de igreja, caracterizado pelos traços da comunhão, compromisso e participação e pontuado pela dinâmica do seguimento de Jesus Cristo. Ao longo destes quarenta anos de caminhada, as CEBs do Brasil têm sinalizado o imperativo essencial da opção pelos pobres e de seu direito de cidadania na sociedade e na igreja (TEIXEIRA, 1996, p. 40).

O surgimento das comunidades eclesiais de base acontece quando católicos começaram a organizar compromissos de “base” em um novo estilo. Nesse novo estilo o cristão deve encontrar a vivência da comunhão a que foi chamado na sua comunidade de base, que corresponde à realidade de um grupo permitindo o convívio pessoal fraterno entre seus membros.

As CEBs no Brasil nasceram no contexto da rica fermentação popular que marcou o início da década de 60. As primeiras comunidades surgiram em torno de 1964, talvez um pouco antes. O que as impulsionaram foi uma insatisfação de um importante setor da Igreja Católica com relação ao tipo de evangelização feito até então. Centrado na paróquia, fundamentalmente voltada para a distribuição de sacramentos, a estrutura paroquial era percebida como um meio ultrapassado e incapaz de dar conta das necessidades dos cristãos.

A Igreja não tinha uma ação pastoral forte no seio das classes populares e ela tomava consciência da expansão de outras religiões nesse mesmo meio – como os cultos afro-brasileiros e o pentecostalismo protestante -, bem como da influência dos militantes comunistas (LESBAUPIN, 1997, p. 48).

Neste período, o contexto sociocultural e eclesial nacional foi marcado pela presença viva de movimentos como a Ação Católica, já mencionada, assim como o Movimento de Educação de Base (MEB).

Tais movimentos lançaram as primeiras sementes de uma compreensão crítica do evangelho e da incidência da fé na história. Criaram as condições para a redefinição da atuação crítica dos cristãos no interior da igreja e da sociedade

brasileira, apontando questões-chaves que prenunciaram e anteciparam os temas que emergiriam em seguida com a teologia da libertação e CEBs

O golpe militar de 1964 e seus desdobramentos posteriores bloqueou este processo, mas não impediu a dinâmica de rearticulação da pastoral popular na periferia das grandes cidades e no âmbito rural. As CEBs nascem nesta difícil conjuntura política, nas áreas sociais mais carentes, como pequena “flor sem defesa”, segundo Teixeira (2001), de forma simples e despojada, suscitando a afirmação da palavra dos pobres e excluídos a partir da reflexão bíblica.

Da conjuntura eclesial mais ampla vinha a motivação decisiva. Viviam-se o clima primaveril do pós-concílio, secundado em seguida pelos novos desafios da Conferência de Medellín (1968) (TEIXEIRA, 2001, p. 52).

Lesbaupin (1997) constata que as CEBs surgiram praticamente com o estabelecimento da ditadura militar (1964). A Igreja católica no Brasil era majoritariamente conservadora nessa época. As prisões, as perseguições, a tortura, o desprezo aos direitos humanos, arbitrariedades da ditadura militar, fizeram com que a posição crítica aos militares aumentasse gradualmente. O setor progressista da Igreja, engajado na renovação da própria Igreja e solidário com as classes populares, tornou-se aos poucos hegemônico.

No período ditatorial, as organizações populares, os sindicatos, e os partidos de oposição, estando perseguidos ou sob intervenção, as classes populares encontravam-se sem espaço de encontro e de organização. As CEBs foram nessa época esse espaço, onde as pessoas do povo podiam se encontrar.

Pessoas que estavam dispersas ou isoladas reuniram-se, foram postas a refletir em conjunto, discutindo os problemas que as preocupavam. Ao mesmo tempo que exprimiam sua fé religiosa, elas tomavam consciência de sua situação social – que tinha raiz na estrutura socioeconômica do País (LESBAUPIN, 1997,p.51).

Para Lesbaupin (1997) isso só foi possível graças a certa concepção pedagógica que se difundiu entre os agentes de pastoral (padres, religiosas e leigos) que oram para trabalhar em meio popular. Esta concepção estava marcada pelas

ideias do educador Paulo Freire – autor de *Pedagogia do Oprimido*<sup>12</sup> e do Movimento de Educação de Base (MEB). Freire defendia a participação das classes populares no processo de sua própria educação, inclusive da educação política. Ele insistia sobre a capacidade do povo de ser sujeito da educação, opondo-se claramente a uma concepção que atribui à elite a direção e o pensamento, e deixa ao povo unicamente o papel da ação, da execução. Essa crença na capacidade do povo de pensar, de decidir será um elemento fundamental da construção das CEBs.

### 3.2.1. Uma história de fé e vida

A comunidade eclesial de base é, antes de tudo, um grupo de reflexão e trabalho com intensa coesão comunitária, pertencente à categoria geral de grupo pequeno. Foram pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos.

As primeiras surgiram por volta de 1960, em Nísia Floresta, arquidiocese de Natal, segundo alguns pesquisadores, ou em Volta Redonda, segundo outros. De natureza religiosa e caráter pastoral, as CEBs podem ter dez, vinte, ou cinquenta membros. Nas paróquias de periferia, as comunidades podem estar distribuídas em pequenos grupos ou formar um único grupão a que se dá o nome de comunidade eclesial de base (BETTO, 1981, p.16).

São *comunidades* porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma união comum em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São *eclesiais*, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidades de fé.

São *de base*, porque integradas por pessoas, integrantes das classes populares: donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana (BETTO, 1981). Alguns autores interpretam a “base” como “movimentos” de compromisso em favor da libertação.

---

<sup>12</sup> Paulo Freire influenciou a educação popular desde 1958. O método Paulo Freire para educação de adultos foi sistematizado em 1962 (LESBAUPIN, 1997, p. 51).

A liturgia corresponde à estrutura da comunidade. Na paróquia tradicional, onde predomina a pastoral sacramentalista/moralista de massa, o culto tende a ser liturgicamente idealista, abstrato, sem relação direta com a vida dos fiéis, que não se conhecem e não têm nenhum laço afetivo uns com os outros. Assim, o rito fica ao arbítrio da interpretação subjetiva de cada fiel, sem que haja incidência do que é celebrado no que é vivido. Nas comunidades populares, a liturgia reflete a inter-relação social existente entre os seus membros e o que há de comum entre seus interesses sociais e anseios históricos (BETTO, 1981, p.63).

Para Enrique Dussel (1984) considerando a teologia da libertação, a comunidade de base teria que seguir as seguintes características: comprometimento com os pobres; vida comunitária definida em função de seu *ministério profético* em relação a mundo.

Os integrantes das CEBs são, em geral, pessoas de remuneração salarial inferior a três ou quatro salários mínimos mensais. Moram em casebres alugados, na periferia urbana ou construídos em áreas invadidas (BETTO, 1981, p.17).

Nas CEBs percebe-se nitidamente a reconquista de um espaço popular de religião. Instauram-se condições reais de reconstituição do tecido humano e social, num clima de solidariedade e partilha. Nasce um novo estilo de relacionamento entre os pobres, que começam a se reunir, à luz da Palavra de Deus, para pensar, falar e agir.

A exploração do trabalho é fator comum entre membros da CEBs. Neste sentido, se outrora buscavam na religião um sedativo para os sofrimentos, encontraram agora um espaço de discernimento crítico frente à ideologia dominante e de organização popular capaz de resistir à opressão.

Dessa forma, a partir do nascimento dessas comunidades, em meados da década de 1960, em todo o Brasil, um novo modo de ser Igreja, começa a se organizar e a se expandir. Descentralizada, abre amplo espaço para a participação dos leigos na Igreja, e coloca esta instituição em contato com o povo e, principalmente, reconhece neste o grande motor de sua ação.

Vê o povo como sujeito e agente de sua própria história, com suas dificuldades, erros e acertos; a Igreja desenvolve, então, um amplo processo de educação popular. Essa nova Igreja foi sendo assumida por amplos setores comprometidos com um maior engajamento pastoral e social, especialmente a partir da Teologia da Libertação, fundamento teórico das CEBs (SOARES, 2003, p.53).

O relacionamento ativa um potencial que é gerador de práticas efetivas de transformação. Constrói-se comunitariamente com as CEBs o espaço de emergência de uma nova cultura e de uma nova prática das camadas populares. Um dos elementos mais significativos no histórico da experiência das CEBs é o processo de construção da identidade dos pobres.

As comunidades no Brasil nasceram num período de forte repressão à livre manifestação. Apesar de todo o clima sombrio e adverso, as CEBs conseguiram, mediante artimanhas singulares de resistência e luta favorecer a afirmação da cidadania dos pobres como sujeitos sociais e eclesiais. Na sua peculiar dinâmica organizacional as pequenas comunidades abriram o espaço para a irrupção da palavra e instauraram o caminho para a expressão e a “fala do desejo”.

Nas CEBs, as pessoas são chamadas a expressar suas idéias, a falar: pessoas pobres, sem cultura letrada, sem acesso a outros estudos senão os primários, pessoas mais habituadas a escutar vão começar a falar; e a acreditarem si mesmas, ou seja, a abandonar a tradicional desconfiança em sua própria capacidade (LESBAUPIN, 1997, p.52).

Foi o caminho traçado pela Teologia da Libertação com opções políticas cada vez mais revolucionárias e exigências evangélicas de um compromisso com os oprimidos de um “subcontinente” espoliado. Não se trata mais de melhorar o funcionamento das instituições, mas de sua mudança (LESBAUPIN, 1997).

As exigências de libertação não encontrariam lugar em uma Igreja impessoal, de base territorial paroquial e administrativa. Encontrariam lugar numa Igreja que deve assumir a posição do pobre. As comunidades de base contribuíram para a mudança na consciência e na prática de seus participantes.

A partir da fala dos “oprimidos”, acenam “com uma perspectiva de libertação mediada pela tomada de consciência coletiva, calada na releitura dos textos e da mensagem sagrada”. É o processo de reconhecimento do coletivo. São novas palavras de ordem, novas promessas, a perspectiva da “chegada do Reino” (Teixeira, 2001, p. 45)<sup>13</sup>. Trata-se de um trabalho pioneiro, sempre articulado e

---

<sup>13</sup> Para os católicos a “chegada do Reino”, segundo Teixeira, significava o anúncio feito por Jesus que proclamou uma reviravolta na compreensão da salvação da Palestina do Século I. Os pobres e marginalizados, devido ao sistema da época, eram considerados condenados por antecipação e Jesus se contrapõe a isto e anuncia a salvação deles e sua entrada no Reino ao contrário das



permeado pelo saber popular dos animadores e participantes das comunidades. Estes agentes sentem-se tocados pelo chamado da missão libertadora e facultam pedagogicamente o clima propício para a irrupção histórica dos pobres, de sua palavra e de sua ação crítica visando à solução de seus problemas. Toda esta dinâmica interna constitui uma iniciativa singular de rompimento do isolamento forçado e condição de possibilidade para uma nova cidadania.

O pobre não existe como um fato fatal: sua existência não é neutra politicamente nem inocente eticamente. O pobre é o subproduto do sistema em que vivemos e do qual somos responsáveis (GUTIÉRREZ *apud* DUSSEL, 1984, p.152).

O papel educativo é uma das mais importantes facetas do processo de formação e organização das CEBs. Elas ganharam vitalidade porque procuraram responder a necessidades concretas como saúde, terra, moradia, trabalho etc. A Bíblia e os círculos bíblicos foi instrumento importante de sensibilização para a realidade social, na medida em que a utilizavam relacionando-a com a sua própria vida cotidiana.

Os “organizadores”, isto é, padres, religiosas e leigos que tomaram a iniciativa de formar as CEBs o fizeram imbuídos de certa concepção pedagógica. Com isso pessoas sem muita instrução começaram a dirigir suas comunidades e a presidir seus cultos. Começaram assim a se apropriar de parte do poder e do saber antes monopolizados. Foram aprendendo a se organizar politicamente frente a seus opressores.

Nos anos de opressão da ditadura militar no Brasil, esses sujeitos que usaram as CEBs como espaço de discussão e cidadania participaram ativamente do movimento de resistência popular.

Muitos foram presos e torturados, alguns assassinados pelas forças repressivas do poder político e/ou econômico. O contexto histórico nacional ajudou a reforçar as comunidades eclesiais de base. Ao suprimir os canais de participação popular, o regime militar fez com que esse mesmo povo buscasse um novo espaço para se organizar. Esse espaço foi encontrado na Igreja. Ao fechar progressivamente todos os canais institucionais para a expressão do protesto

---

autoridades da época que responsabilizados como pecadores devido a situação de pobreza do povo foram condenados (TEIXEIRA, 2001, Pg. 45).

popular (particularmente depois de 1968), o regime militar acabou por transformar a Igreja no último reduto da oposição.

Os movimentos populares se envolveram em vastos números com a Igreja e ajudaram a “convertê-la” à causa da libertação dos pobres. Ao mesmo tempo, a repressão brutal dos setores radicais da Igreja por parte dos militares, forçou a instituição como um todo a reagir, criando uma dinâmica de conflito permanente entre Estado e Igreja.

É importante enfatizar, no entanto, que, por si só, o regime militar não é explicação suficiente, pois em outros países (a Argentina, por exemplo) a ditadura desfrutava do apoio irrestrito da Igreja. Embora os bispos brasileiros tivessem dado seu apoio ao golpe militar em 1964, a presença de uma corrente radical importante gerou as condições para a mudança em 1970.

Além disso, a renovação da Igreja, iniciada com o Concílio Vaticano II e levada a efeito na América Latina a partir da mencionada Conferência de Medellín, em 1968, fez com que a hierarquia eclesial se aproximasse sempre mais das classes populares, das quais o Estado se encontrava cada vez mais distanciado.

A Igreja passou a ser a voz dos que não têm voz, empenhando-se resolutamente na campanha da denúncia às torturas e pela defesa dos direitos humanos. O povo redescobriu a Igreja, não apenas como seu espaço de expressão e nutrição da fé, mas também como espaço de organização e mobilização (BETTO, 1981, p.22).

É nesse sentido que as CEBs e seus membros passaram a uma prática crítica e se aproximaram dos movimentos sociais urbanos populares. A tomada de consciência de seu valor, de seus direitos e da realidade social, levarão os membros das CEBs a se engajarem em ações concretas.

Assim as CEBs abriram-se ao Movimento Popular, ajudando a criar ou a fortalecer formas de organização popular autônomas, desvinculadas do Estado e da Igreja.

A literatura acadêmica reconhece a contribuição das comunidades de base aos movimentos populares, especialmente nos primeiros anos de ditadura militar, quando a repressão dificultava a articulação dos movimentos tradicionais. Esta contribuição continuou a se dar, mesmo durante a abertura política.

As CEBs foram, no período mais repressivo, um espaço onde grupos populares podiam se encontrar e debater: pessoas que estavam dispersas ou isoladas reuniram-se, passaram a refletir em conjunto, discutindo os problemas que viviam (LESBAUPIN, 2005, p.125).

Ao mesmo tempo em que exprimiam sua fé religiosa, elas tomavam consciência de sua situação social. As CEBs permitiram assim o desenvolvimento de uma consciência crítica nos meios populares o que as levou, pouco a pouco, a se mobilizar para atingir seus objetivos, para defender seus direitos.

A palavra libertação sobressaiu no vocabulário das CEBs. Ela está presente nos cânticos, na meditação do Evangelho, no plano de ação. Tentou trazer à reflexão uma consciência da transformação social, da modificação do modo de produção capitalista. Sob um regime ditatorial, fundado na exclusão política e econômica do povo, não é fácil chegar à raiz dos problemas sociais – a contradição entre capital e o trabalho.

A prática pastoral das comunidades eclesiais de base parte da situação dos oprimidos e tem, como horizonte, a sua libertação integral. É nesse nível que elas se defrontam com suas maiores dificuldades, mormente por representarem uma ruptura com a prática tradicional da comunidade eclesial.

No processo de mudança que envolve a nova perspectiva eclesial ocorrem transformações significativas, o que pode ser exemplificado na dinâmica de participação. As CEBs instauram novas formas de participação dos leigos na vida de fé, nos serviços e na organização da comunidade. Eles passam a se sentir sujeitos eclesiais, rompendo o anterior “monopólio clerical” de poder, e assumem com responsabilidade os diversos serviços que vão brotando das necessidades históricas. Vale destacar a presença substantiva das mulheres, cuja participação e visibilidade nas CEBs é fundamental, atuando em todos os campos da experiência.

Enquanto as paróquias ficavam ao nível da atividade sacramental e do comportamento moral individual, como meio, inclusive, de adequação do indivíduo à ordem social vigente, supostamente eivada de valores cristãos, a nova linguagem simbólica das comunidades populares será um dos fatores que lhes permitirão redescobrir as energias libertadoras do Evangelho e, portanto, questionarem tanto a vida cristã esvaziada de sua dimensão política e de seu discernimento crítico, quanto a cumplicidade da Igreja com a sociedade burguesa estruturada sobre a contradição capital x trabalho. Ao partir para a ação, elas não acreditam senão na

força da união do povo. É nessa luta que adquirem confiança na organização e mobilização popular. (BETTO,1981, p.66)

As comunidades de base se espalharam como uma rede em todo o país, oscilando entre níveis mais baixos e mais altos de consciência de seu papel histórico. Ainda que não houvesse uma consciência de classe, percebe-se nos movimentos populares um forte sentimento de justiça social e a consciência, cada vez mais explícita, dos direitos do povo.

A experiência das CEBs, graças a seu forte componente democrático, contribuiu muitas vezes para dar uma qualidade nova aos movimentos sociais e políticos que alimentou: com raízes no cotidiano do povo e em suas preocupações humildes e concretas, ela encorajou a auto-organização das bases e uma desconfiança da manipulação política, da retórica eleitoral e do paternalismo estatal.

Várias das lutas importantes pela democracia e pela emancipação social na América Latina nas últimas décadas tiveram a contribuição das CEBs e da Teologia da Libertação. Esse é o caso, em particular, do Brasil, onde esta contribuição propiciou mudanças históricas como a formação do Partido dos Trabalhadores no Brasil; a emergência e fortalecimento de movimentos sociais e a luta pelos direitos.

Uma de suas maiores contribuições foi a criação do maior partido político brasileiro de esquerda que o Brasil já conheceu, o Partido dos Trabalhadores, fundado em 1979, por meio de uma ação conjunta entre intelectuais, CEBs e lideranças sindicais (PINHEIRO, 2010, p.33).

Doimo (1983, p.39) cita Caldeira Brant ao chamar a atenção para o papel central e direto que teve a Igreja no plano das organizações por local de moradia e Paul Singer que atribuiu essa nova fase dos movimentos populares de bairro à criação de novas modalidades de organização diretamente inspiradas pelas comunidades eclesiais de base.

### 3.2.2 – A Teologia da Libertação no contexto de crise do Capital.

A crise desta teologia é um ponto sobre a importância das CEBs e dos cristãos nas lutas sociais no Brasil porque esta teve determinações políticas, tanto estruturais quanto político-institucionais que atingiram como em todo o mundo, as

organizações sociais, no Brasil a partir do final dos anos 1980, paralelo ao avanço da ideologia neoliberal e a globalização econômica, que terá consequências mais visíveis na década seguinte. Porém, o ideário construído para o enfrentamento da crise do Capital nos anos 1970 põe em questão o Estado de Bem-estar social, cujas características nortearam as lutas sociais, redundando na Constituição de 1988. Nesta, ficaram registados os direitos sociais que foram objeto de efervescência dos movimentos sociais e das CEBs no período histórico na qual se assenta essa dissertação.

Feitas essas considerações preliminares, tem-se assim que o período de regime ditatorial no Brasil (1964-1985) movido pela ampliação do império norte-americano no mundo capitalista, sendo assim, acompanhado de grande difusão do pensamento conservador e anticomunista, do qual a Igreja ou Vaticano um aliado, desconstruindo paulatinamente as orientações progressistas registradas no papado de João XXIII.

Desse modo, a Teologia da Libertação surge na contramão a esta realidade, ou seja, ela é resultado de uma inconformidade com as injustiças sociais provocadas pela lógica capitalista, que nesse período manifestava-se na divisão em um mundo bipolar (capitalismo x socialismo), demarcando o bloco capitalista conforme o grau de desenvolvimento, em três mundos. Esta Teologia nasce no terceiro mundo, num país onde a pobreza e as relações tradicionais se vinculam para reproduzir a lógica privada que alimenta o Capital. Quando este sistema econômico começa a enfrentar nos países do chamado primeiro mundo, uma crise do consumo, todas as ações organizadas dos trabalhadores são criminalizadas, dentre as quais a Teologia da Libertação, a começar pela intolerância do Vaticano. Nesse contexto econômico, que chega ao seu ponto culminante no Brasil dos 1990, os movimentos sociais sofrem um recuo, da mesma forma que o movimento sindical e os partidos políticos que se orientar pelo modelo norte-americano. As CEBs perdem o protagonismo que teve nas lutas sociais, embora num quadro de pluralismo democrático, muitos movimentos sociais se autonomizam, o que muitas vezes resultou em organizações não governamentais, assumindo o formato forjado pelas Nações Unidas e legitimados pelo governo brasileiro na mediação do diálogo com a sociedade civil. Porém, surgem novas formas de articulação das lutas sociais, entre as quais os fóruns sociais e a mobilização em rede.

Os movimentos de leigos da Igreja buscam outras formas de enfrentamento dessa conjuntura política e econômica, sempre orientados pelos princípios da Teologia da Libertação. Surgem os Fóruns Mundiais de Teologia e Libertação e novas formas de abordagem em busca de atualização da militância, de acordo com as reivindicações mais recentes de minorias sociais como mulheres, indígenas e negros. O Concílio Vaticano II e a Conferencia de Puebla continuam alimentando os atuais movimentos para além das CEBs, porém, se os movimentos sociais se enfraquecem, a mencionada teologia necessariamente tem suas bases mais legítimas, abaladas.

A ofensiva conservadora do Vaticano na América Latina faz parte de um processo mais geral de *restauração* doutrinal e centralização autoritária na Igreja romana sob o pontificado de João Paulo II. A arma decisiva de Roma contra os desvios doutrinários e a atividade *excessivamente política* dos cristãos latino-americanos é a nomeação de bispos conservadores, conhecidos por sua hostilidade à teologia da libertação. Estes bispos se apressam a dissolver ou deslegitimar todas as redes e pastorais engajadas numa atividade social consequente em favor dos pobres. Ao mesmo tempo, o Vaticano toma medidas diretas contra os religiosos ou teólogos mais avançados, excluindo-os de suas ordens religiosas como Leonardo Boff, que foi obrigado a escolher a ruptura.

Após sua “demonização” ou expulsão da Igreja, continua alimentando essa prática histórica dos cristãos por meio de uma produção sem igual e uma militância permanente pelas causas sociais. Mas a maior ofensiva contra a Teologia da Libertação vai além do espaço institucional, o qual foi dominado desde então por uma corrente pragmática e conservadora criada pelo Papa Paulo II, que representará um retrocesso na Igreja. Se a Teologia se reconcilia com a Modernidade atribuindo ao pobre o papel de sujeito histórico, a corrente dos Carismáticos defende a volta dos valores tradicionais da Igreja, adotando um método que põe os jovens de costas para esta realidade. Haja vista, as Jornadas Mundiais da Juventude, a política de ampliação da influência, do uso da mídia eletrônica e dos eventos de multidões em concorrência com a forma de organização dos evangélicos, que se disseminaram em múltiplas seitas, de norte ao Sul do país nas últimas décadas no Brasil, mostrando um crescimento de mais de 30%. Apesar da ofensiva do Vaticano, os indicadores revelando uma retração do número de católicos no Brasil

correspondente ao índice de aumento dos evangélicos. Ou seja, uma onda conservadora abala a cultura política e religiosa no país, de modo a manter a teologia da libertação como uma vocação periférica. O desafio principal desta teologia, da mesma forma que as demais forças de esquerda e com inspiração socialista é a denúncia e o combate das injustiças sociais produzidas pelo Capital que, devido a sua ofensiva neoliberal, multiplica a necessidade de resistências populares.

## CAPÍTULO III

# O MOVIMENTO POPULAR POR MORADIA EM VOLTA REDONDA

### 4.1. Volta Redonda: a construção de uma cidade para o Capital

A visão que o Estado e a população tinham de Volta Redonda na década de 1950 era de progresso e desenvolvimento. Recém-emancipada de sua antiga sede, a cidade de Barra Mansa, teve seu processo de emancipação iniciado no início dos anos de 1950, com o apoio e participação decisiva de toda elite local, desde a Companhia Siderúrgica Nacional, Sindicato, Igreja, comerciantes, fazendeiros, etc. O decreto nº 2185 criou o novo município em 17 de julho de 1954.

A participação da elite local se explica claro, por um múltiplo jogo de interesses que os unia. Os especuladores eram na emancipação, a possibilidade real de valorização das terras da cidade. A CSN, segundo, Pimenta, interessava na aplicação dos recursos tributários da cidade, desenvolvendo projetos urbanísticos na área que crescia em torno da usina, ademais, o seu poder econômico possibilitaria a hegemonia política na cidade (PIMENTA *apud* SOARES, 2001, p. 68).

A cidade era um exemplo no Brasil da época, sendo saudada em todo país. A propaganda oficial dizia que ali se construía um novo país. Um exemplo de sua importância política, a cidade era uma parada obrigatória até mesmo para o



Presidente da República Ernesto Geisel (1974-1979), atraindo até fins da década de 1950 as atenções do empresariado nacional e do Estado; é quando são implantadas as outras grandes siderúrgicas estatais brasileiras, como a COSIPA (Companhia Siderúrgica Paulista) e a USIMINAS (Usina de Minas Gerais).

A cidade nasceu como fruto do processo de industrialização lançado na Era Vargas. Durante o Governo Vargas, o Estado brasileiro assumiu o papel de controlador, planejador e empresário, com uma política intervencionista e nacionalista.

No entanto, a história anterior da chamada Cidade do Aço (em alusão a presença da CSN em Volta Redonda), em nada faz lembrar os tempos de progresso e crescimento acelerados, oriundos da instalação da Companhia Siderúrgica Nacional na região. Uma pequena abordagem histórica da construção desta afirmação se faz necessária.

Aproximadamente no ano de 1727, os jesuítas demarcaram a Fazenda Santa Cruz e cruzaram a Serra do Mar, abrindo caminho para a colonização do Médio Vale do Paraíba. No ano seguinte, foi aberta uma estrada ligando Rio de Janeiro a São Paulo, mas, somente em 1744, é que os forasteiros chegaram a Volta Redonda. A presença ainda era tímida, sob o ponto de vista de fixação ou de cultivo da terra, porém era voltada à procura de metais e pedras preciosas. (DIAS, 2003)

A partir desse momento, iniciou-se uma forte migração de colonos e fazendeiros, vindos de Minas Gerais, em decorrência do declínio da produção do ouro e dos diamantes, trazendo uma significativa movimentação à região. Nas últimas décadas do século XVIII, as terras do vale do Rio Paraíba, foram invadidas por inúmeros mineiros que, com recursos advindos da mineração, buscavam terras férteis para a lavoura, especialmente a de café.

Paralela e conjuntamente ao desenvolvimento do café, foi nascendo e crescendo o povoado de Santo Antônio de Volta Redonda, 8º Distrito de Barra Mansa, com as primeiras edificações comerciais e residenciais, onde hoje é o histórico bairro de Niterói, que deu origem ao Distrito e a cidade. (DIAS, 2003)

Um dos aspectos relevantes no desenvolvimento do povoado foi a existência, à margem esquerda do Paraíba, de um porto fluvial (próximo à atual ponte de Niterói), aonde chegavam produtos agrícolas. Desse local, a produção era escoada

até Barra do Piraí, de onde seguia, a partir de 1864, pela ferrovia até a Corte, para exportação.

Assim, a cidade conjugou as atividades produtivas às de escoadouro comercial do café.

A ponte, concluída em 1864, ligou as duas margens do Rio Paraíba, condição que se tornou propícia também para a construção da estação ferroviária. Em 26 de dezembro de 1890, foi criado o Distrito de Paz de Volta Redonda.

Para Dias (2003), o alto e crescente custo da mão-de-obra escrava, as dificuldades de crédito, as pragas nos cafezais, a diminuição de área fértil para plantação com o progressivo desmatamento da Mata Atlântica e, finalmente, a Abolição da Escravatura, vieram encerrar o predomínio do café no Vale do Paraíba do Sul, um dos mais importantes suportes financeiros do país. Santo Antônio de Volta Redonda não fugiu à regra, e a decadência se instalou. Toda a região se degenerava, até que se decidiu construir a usina da Companhia Siderúrgica Nacional.

A partir da década de 1940, porém, o cenário mudou, devido à instalação da usina da CSN no pequeno povoado. Soares (2001) coloca que a implantação dessa empresa surgiu em decorrência da nova situação política predominante no país. A CSN, em sua essência, simbolizou e corporificou o grande projeto dos vencedores da Revolução de 1930.

(...) a criação da Companhia Siderúrgica Nacional (Volta Redonda e a Consolidação das Leis do Trabalho – 1943), simbolizam os primeiros resultados práticos e de significação estrutural das lutas reformistas começadas duas décadas antes (IANNI *apud* SOARES, 2001, p. 38).

A vinda de novos trabalhadores para a cidade e a construção da CSN forjavam um novo tempo para o país que nascia com a Revolução de 1930. O contexto do país na década de 30 é importante para entender as mudanças trazidas pela siderurgia ao município, dentre as quais, para a classe operária.

O tradicional ciclo agroexportador nacional começou a declinar e encontrar seu fim. Viabilizou-se, nesse momento, a convergência das condições para a acumulação capitalista industrial no Brasil. Esse processo, no entanto, não aconteceu por meio de mudanças profundas e radicais na estrutura político-

econômica e social, antes, mais uma vez, se concretizou como sendo uma transição conservadora. Os interesses latifundiários foram preservados, a ascendente burguesia industrial encontrou condições para o seu pleno desenvolvimento e as classes subalternas foram excluídas de tal processo, mantendo-se à margem das mudanças em curso.

(...) o movimento político militar de 1930, ao destruir o modelo oligárquico de poder político, criou as condições institucionais indispensáveis à aceleração do processo de industrialização periférica e ao desabrochar de uma nova classe dominante. A Revolução de Trinta substituiu o federalismo oligárquico pela centralização política e administrativa e concedeu ao Estado os instrumentos institucionais indispensáveis à execução de uma política intervencionista e industrializante (SAES *apud* SOARES, 2003, p. 72)

A necessidade e o desejo da instalação de uma siderúrgica eram latentes para o empresariado brasileiro que desde a década de 1940 faziam pressão para que o Estado assumisse essa tarefa, já que o setor privado não assumia os riscos de tal empreitada. O Estado brasileiro não dispunha de recursos para bancar a onerosa iniciativa econômica. Desde meados da década de 1930, o governo brasileiro criava comissões para avaliar o problema siderúrgico, discutindo questões técnicas e políticas, referentes à construção de uma siderúrgica brasileira. Nessas comissões destacou-se o nome do Sr. Edmundo de Macedo Soares e Silva, que iniciou gestões no exterior quanto ao financiamento do empreendimento no país.

Segundo Soares (2001) Getúlio Vargas conseguiu a instalação da Usina Siderúrgica de Volta Redonda, devido a jogo de interesses com os EUA e Alemanha:

O presidente Vargas iniciou contatos com a Alemanha nazista, vislumbrando um possível financiamento alemão para a construção de uma siderúrgica no Brasil e aproximação do país com as forças do Eixo. Este fato levou os EUA a liberarem o empréstimo de cerca de 20 milhões de dólares (depois ampliado para 25 milhões), via Eximbank, para o início da compra de equipamentos e construção da usina. De acordo com Ianni este foi o preço do alinhamento do Brasil ao lado dos Aliados (SOARES, 2001, p.73).

Iniciou-se, dessa forma, a construção daquela que seria a maior empresa brasileira. Vilma Mangabeira sintetizou em “Os dilemas do Novo Sindicalismo –

Democracia e Política em Volta Redonda” (1999) o sentido mais profundo da construção dessa usina:

A criação da Companhia Siderúrgica Nacional, primeira fábrica integrada de aços planos do Brasil, durante o governo Vargas, fazia parte de uma política fortemente nacionalista de promoção do desenvolvimento do parque industrial do país e sua independência da influência econômica estrangeira (...) a criação da Companhia Siderúrgica Nacional, integrando a política econômica de Vargas, inaugurou uma nova articulação entre o setor privado e o aparelho burocrático estatal (...) o papel de agente produtivo exercido pelo Estado na década de 1940, foi instrumento fundamental para a garantia da reprodução do sistema capitalista no país em novas bases (MANGABEIRA *apud* SOARES, 2001, p. 65).

O local escolhido para abrigar o empreendimento foi o isolado lugarejo, o 8º distrito do município de Barra Mansa, em Santo Antônio da Volta Redonda. No início da construção da usina, o distrito possuía uma população estimada em torno de três mil habitantes, distribuída por algumas fazendas e dois pequenos núcleos (atualmente o bairro Niterói e o centro da cidade), com insuficiente infraestrutura básica.

Os critérios considerados na escolha desse território para abrigar o novo empreendimento foram a facilidade de transporte e escoamento da produção (passava pela região a Estrada de Ferro Central do Brasil, que diminuía os custos de frete); proximidade dos mercados consumidores (localização privilegiada no eixo Rio de Janeiro - São Paulo); segurança militar (afastada do litoral); e matérias-primas, fator este, que pode ser questionado, pois técnicos afirmam que neste caso, seria recomendável e ideal a instalação da usina em Minas Gerais, próximo às fontes de matéria-prima. O baixo valor da mão-de-obra na decadente região Vale do Paraíba Fluminense também parece ter influenciado a escolha de Volta Redonda como sede da nova siderúrgica.

Segundo Morel (*apud* SOARES, 2001), além dos fatores enunciados acima, “o apadrinhamento também foi decisivo na tomada de decisão, pois na escolha desse local pesou o aspecto político”, pois o estado do Rio de Janeiro, que vivia um momento de declínio econômico, era governado por Ernani do Amaral Peixoto, genro de Getúlio Vargas.

Com o decreto 237 de 25 de março de 1941, Amaral Peixoto o Interventor do Estado, desapropriava, em caráter de urgência, as Fazendas Santa Cecília e Retiro (ou Três Poços), situadas em Volta Redonda, distrito de Barra Mansa (DIAS, 2003).

De acordo com Graciolli (1997):

Volta Redonda, que houvera sido região de atividade rural, foi construída concomitantemente e de forma determinada pela construção da Companhia Siderúrgica Nacional (GRACIOLLI, 1997, p.27).

A construção da usina, que recebeu o nome de Usina Presidente Vargas, se tornou oficial em 1961, durante o governo de Jânio Quadros, acompanhada pela construção de uma cidade.

Em Volta Redonda, adotou-se o modelo de 'company-town' (cidades ou regiões dominadas por uma empresa) com a construção de moradias destinadas aos trabalhadores da usina, acompanhada da infraestrutura de saneamento básico, hospital, mercados, etc.

(...) o estilo de administração caracterizou-se pelo fornecimento de um amplo sistema de serviços sociais e pela prática de medidas coercitivas de gestão da força de trabalho. Segundo esta autora, o modelo de company-town adotado destinava-se não somente a criar a necessária infraestrutura na área, como também a gerar um mercado de trabalho local e uma baixa rotatividade de trabalhadores, estendendo ainda o controle da empresa no âmbito da vida privada dos operários (SOARES, 2001, p. 76).

Na medida em que a cidade crescia, os novos bairros eram estruturados de acordo com a hierarquização do interior da usina.

A organização do espaço urbano da Cidade-Operária (nome pelo qual a Companhia Siderúrgica Nacional referia-se ao núcleo urbano planejado e construído pela empresa) tinha as casas planejadas em sete tipos diferentes, variando em localização, tamanho e comodidades. Destinadas a engenheiros, mestres, contramestres e operários, a estruturação espacial reproduzia com a cumplicidade da topografia, a hierarquia da empresa. Inscrevia-se assim, no espaço urbano, a hierarquia da Companhia, prescrevendo a cada um o seu lugar: as mansões nas colinas, com uma bela vista sobre o rio Paraíba do Sul, para os diretores; logo abaixo, os gerentes e engenheiros; perto da fábrica, supervisores técnicos e pessoal de escritório, e, mais adiante os bairros operários.

Assim nasceu Volta Redonda – Cidade Operária como símbolo de progresso e desenvolvimento. O antigo lugarejo de Santo Antônio da Volta Redonda transformou-se na primeira cidade operária planejada pelo Estado, no Brasil; marcada por claras diferenciações sociais, expressas na hierarquia da empresa que se agigantava, e nos diversos bairros que refletiam a solidez dos estamentos sociais. À margem direita do rio Paraíba do Sul, surgia o núcleo urbano desenvolvido pelo Plano de Implantação da Usina: a Cidade Nova, composta pelos bairros: Bela Vista, Vila Santa Cecília, Conforto e a Vila dos Índios (atual Sessenta). À margem esquerda do rio, surgia a Cidade Velha, desprovida dos serviços criados na Cidade Nova, composta pelo bairro Retiro e adjacências. Esse setor da cidade, a partir dos anos sessenta, passou a abrigar a grande massa dos trabalhadores da Companhia Siderúrgica Nacional.

No caso de Volta Redonda, tornava-se necessária a adoção de métodos saneadores e disciplinares que educassem e controlassem os trabalhadores. Sob essa inspiração, no início de 1942, começaram as obras da vila residencial e comercial em Santo Antônio de Volta Redonda, projetadas pelo arquiteto Atílio Correia Lima, obedecendo, ambas, a um mesmo plano urbanístico: loteamentos bem cuidados, estrutura viária hierarquizada, amplos espaços abertos com áreas ajardinadas, equipamentos urbanos centralizados, além de um cinturão verde de preservação (DIAS, 2003, p.38)

Os bairros construídos pela CSN seguiam o modelo tipicamente americano, com divisões planejadas, para o atendimento às famílias de porte médio, e jardins construídos na frente das casas, que eram abertas, sem muros ou cercas; enquanto que nos bairros a Cidade Velha (o bairro foi rebatizado depois pelos próprios moradores com o nome de Niterói), o desenvolvimento era tímido, sem o planejamento e a harmonia planejados pela empresa.

Um dos primeiros conflitos entre os moradores e a usina que eles ajudaram a construir surgiu na inauguração, quando cerca de sete mil operários, que trabalhavam na construção do complexo fabril, foram demitidos.

Vários trabalhadores demitidos acionaram a empresa na Justiça do Trabalho, mas, a empresa ganhou o recurso alegando que o contrato de trabalho previa somente o período destinado à construção da usina. (MOREL *apud* SOARES, 2001)

A partir daí, os operários demitidos foram obrigados a retornar ao seu local de origem ou a se submeterem às péssimas condições de trabalho das empreiteiras e

pequenas metalúrgicas da região, os subempregos, direcionando-se para núcleos de posse, que deram origem às primeiras favelas da cidade. Segundo dados do IPPU/VR (Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Volta Redonda), um dos primeiros núcleos de favelas da cidade, o Morro São Carlos, localizado entre os bairros Eucaliptal e Jardim Ponte Alta, surgiu em meados da década de 1940, sendo formado em sua maioria pelos operários recentemente demitidos.

Dessa forma, com menos de uma década de existência, Volta Redonda deixa de ser o 'el dourado' prometido nos primeiros anos, perdendo as características de uma company-town. A utopia inicial de uma fábrica-cidade, onde o trabalho e a harmonia, pregados pela CSN, a tudo presidiam; os anos de euforia descritos neste dissertação, cediam lugar agora a uma fase marcada pelo conflito. A cidade neste contexto, transforma-se num centro migratório do estado do Rio de Janeiro, com sua população crescendo de 35.964 em 1950 para cerca de 88.000 em 1960 (MOREL *apud* SOARES, 2001, p.78).

Nesse período, o solo urbano da cidade conheceu uma considerável expansão com a implantação de numerosos loteamentos, que deram origem a novos bairros, principalmente na margem esquerda do rio Paraíba do Sul. (Cidade Velha)

Popularmente conhecidos como os "arigós", os primeiros operários que se dirigiram para a região, em sua maioria, vieram de áreas rurais e originários da região da Zona da Mata. O nome "arigó" é uma comparação feita a um pássaro e significa aquele que vem e não volta. A partir dos anos 1970, com a perda da estabilidade de serem operários da Companhia Siderúrgica Nacional, os trabalhadores dessa empresa passam a serem conhecidos também como "peões", aqueles que rodam e estão sempre no mesmo lugar.

Os pioneiros na construção da usina e da cidade eram seduzidos pelas belas propagandas do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) e do Exército Brasileiro, no Programa "A Hora do Brasil", que ofereciam a dispensa do serviço militar obrigatório para os operários contratados para trabalhar nas obras de construção, daquela que seria a maior siderúrgica da América Latina; bem como propostas fabulosas e quase sempre enganosas, dos agenciadores de mão-de-obra barata, que percorriam o interior da região sudeste. (SOARES, 2001)

Volta Redonda pode ser vista como um grande laboratório, ao ser analisada pelo processo de constituição da mão-de-obra da CSN, onde o Estado brasileiro

procurava construir um novo trabalhador, transformando homens oriundos do campo em trabalhadores industriais.

Para transformar aqueles trabalhadores rurais, vistos como ignorantes, em trabalhadores adequados à construção de uma grande siderúrgica e construtores de um novo Brasil, era necessário antes de tudo, educá-los para tal empreendimento.

A chegada do novo operário na usina foi marcada por uma recepção humilhante, “onde ele vestia um novo personagem: o operário”.

Quando um operário chegava à Volta Redonda ele era despido, ele e toda sua família. E nós vestíamos roupa neles, dávamos banho; passavam pelos médicos e dávamos roupa novas. E as roupas antigas eram lavadas e guardadas. Colocadas dentro de um saco e guardadas com o nome deles, porque era gente suja e doente (MOREL *apud* SOARES, 2001, p.79).

A Companhia Siderúrgica Nacional desenvolveu então, desde o início de suas atividades, um rígido trabalho de disciplinamento de seus operários, que tinha como objetivo superar a heterogeneidade étnica e cultural, como condição importante ao projeto de industrialização que se delineava.

Esse objetivo da empresa encontrou total amparo na Igreja Católica de Volta Redonda, que respaldou plenamente toda a nova moral trazida pela CSN. É símbolo dessa situação, uma carta do então bispo diocesano D. Agnelo Rossi, ao general Macedo Soares, então presidente da Siderúrgica. Nesta D. Agnelo afirmava que dedicaria a missão da Igreja em educar essa gente rude que migrava para Volta Redonda, ou seja, eles se tornariam trabalhadores dóceis e alienados, e isso seria feito através do Evangelho.

Na escola e no hospital, na igreja e na assistência aos desvalidos, no lar e na oficina, o sacerdote vem colaborando eficazmente para que Volta Redonda, além de uma usina siderúrgica, seja também um conjunto de homens, capacitados para o trabalho e bem formados espiritualmente. Tanto que aqui não se mediam as ervas daninhas da dissolução, nem se desunem os homens iludidos pelos que negam a Cristo (SOARES, 2001, p.87).

Afinal, para que todo o processo de disciplinamento do operariado fosse bem sucedido, era necessário o sucesso na repressão dentro e fora da usina; mantendo a imagem de uma CSN-Mãe, e um prolongamento do Estado herdado de Getúlio Vargas, ‘pai dos pobres’. A Igreja Católica colaborou, decisivamente, com a estratégia montada pela empresa.



Essa postura disciplinadora e também militarizada esteve presente desde o período de sua construção da Companhia. A conjuntura da guerra facilitou, para a empresa, a solução do problema de fixar e atrair mão-de-obra: pelo Decreto-Lei nº 4937 de 09 de novembro de 1942 as pessoas pertencentes à fábrica, consideradas de interesse militar, não poderiam largar o serviço por mais de oito dias, sob a pena de serem consideradas desertoras.

Ser empregado da CSN significava servir e colaborar na defesa da Pátria. Assim, os problemas sempre eram resolvidos com autoritarismo.

Era previsível então, que a vida daqueles brasileiros que abandonaram sua terra, em busca de uma vida melhor, num ambiente completamente desconhecido, não foi nada fácil. Muitas pessoas, adaptadas ao meio rural, vieram parar em Volta Redonda inteiramente despreparada para enfrentar as duras e inóspitas condições de trabalho vigentes na usina que se construía. Aqueles que não se adaptaram, com a mesma facilidade que chegaram, acabaram retornando aos seus lugares de origem (SOARES, 2001, p.81).

As condições de trabalho eram ruins e as obras eram ininterruptas, sem as condições básicas necessárias. Aplicavam-se sanções rigorosas e milhares de trabalhadores, considerando desertores aqueles que abandonassem as obras da Usina, com o respaldo do Decreto-Lei nº 4937 de 09 de novembro de 1942.

Dessa forma, pode-se analisar que, desde muito cedo, foi montada uma estrutura para vigilância e controle dos trabalhadores da Companhia Siderúrgica Nacional. O policiamento do acampamento das obras e do local que servia como alojamento de seus funcionários era de responsabilidade da empresa. Assim foi criado, no ano de 1942, a Guarda Interna da CSN, que a partir de acordos selados com o governo do Estado do Rio de Janeiro, seria equiparada à polícia comum. O treinamento específico para o trabalho no interior da usina era feito pela própria empresa, na fábrica, e também na Escola Técnica Pandiá Calógeras, de propriedade da empresa, que sempre teve o importante papel de fornecer mão-de-obra qualificada.

O controle sobre a vida desse trabalhador começava logo que o candidato se apresentava para trabalhar. Para ingressar no quadro de funcionários da Companhia, o recrutado tinha seu nome e vida vasculhados pelos organismos de segurança do governo. Nesse processo, centenas de trabalhadores foram impedidos

de trabalhar na Siderúrgica, que se livrava de futuros “agitadores”, contra a “harmonia e cooperação” reinante na empresa.

Segundo Graciolli (1997) esse controle acontecia por toda a cidade, pois a própria empresa era a responsável por vários serviços urbanos: conservação de estradas e ruas, manutenção de parques e jardins, água e esgoto, redes de distribuição de energia elétrica, transporte coletivos, saúde (com a criação do Hospital Provisório – atual Hospital Santa Cecília) e até mesmo uma banda de música (que ainda sobrevive).

Nestas condições, a presença da empresa com sua ideologia era abrangente, absorvendo todos os aspectos da vida da Cidade-Operária. Abarcava desde o time de futebol à formação técnica, passando pelo policiamento, assistência médico-odontológica, atrito na vizinhança, etc. O cotidiano dos operários era, dessa maneira, em suas várias esferas, controlado pela Companhia (GRACIOLLI, 1997, p.32).

Em 1967, a CSN começou a se retirar de suas tarefas urbanas, o que trouxe mudanças para a cidade. Essa nova política retirou da CSN o papel de polarizadora das dificuldades vividas pela comunidade de Volta Redonda e pelos demais setores da atividade produtiva. Essas dificuldades deveriam ser divididas pelos órgãos representativos das comunidades, assumindo a CSN, somente a parte que lhe interessasse.

Dessa forma, em 1º de janeiro de 1968, a Prefeitura de Volta Redonda e a CSN assinaram um termo de entrega e recebimento de serviços urbanos. A Prefeitura local tentou se adaptar às mudanças passando por uma reformulação administrativa, adquirindo uma estrutura departamental e criando alguns órgãos com funções específicas, como o SAEE (Serviço Autônomo de Água e Esgoto). Esse acordo significou, na prática, o aumento significativo dos encargos da prefeitura, que não estava preparada para tal medida.

Assim, iniciou-se o processo de unificação do espaço urbano, ao reunir sob a mesma administração, a Cidade Operária e a Cidade Velha. O processo de venda das casas da CSN foi bastante conturbado e doloroso para os empregados que não conseguiram adquiri-las, e completou o processo de integração espacial do município reduzindo a ingerência direta da empresa na vida e administração do município.

A CSN tinha deixado ser a “grande mãe”, reduzindo drasticamente sua política assistencialista e paternalista, porém, mesmo se retirando das tarefas do dia-a-dia da cidade, a presença da empresa sobre seus moradores sempre foi muito intensa (SOARES, 2001, p.85).

A partir desse período, novas mudanças se projetaram com o arrojado Plano Siderúrgico Nacional prevendo uma considerável expansão da Usina, com um aumento quantitativo de sua capacidade produtiva saltando de um bilhão para três bilhões de toneladas-ano. A consequência seria uma expansão considerável da cidade, com um crescimento desordenado e o surgimento de inúmeros núcleos de posse ou ocupações ilegais.

Segundo Souza (1992) as CEBs se articularam então como formadoras do movimento popular em Volta Redonda. Dentro das comunidades, nas periferias da cidade, foram nascendo comissões que atuavam intensamente tanto no espaço eclesial, como no espaço político: comissões de visitas, de denúncias, de formação e informação, de justiça, de acompanhamento da Câmara Municipal, etc. passaram a existir travando lutas por melhores condições de moradia, transporte e outras reivindicações. Essas lutas permitiram assim o desenvolvimento de uma consciência crítica nos meios populares que elas atingiram, o que as levou, pouco a pouco, a se mobilizar para atingir seus objetivos, para defender seus direitos.

O desencadeamento dos movimentos reivindicatórios urbanos, em meados da década de 1970, teve um forte impulso das CEBs. Singer (1980) chamou a atenção para o fato de que as Sociedades de Amigos de Bairro de São Paulo passaram do clientelismo a uma postura combativa a partir da influência das CEBs.

#### 4.1.1. O Movimento popular por moradia em Volta Redonda.

O processo de favelização de Volta Redonda começou a ser negado já na nomenclatura que o poder público utilizou ao denominar de “favela” os núcleos de posse, com a alegação de que eram compostos por pequenos grupos de famílias que ocupavam pequenas áreas de terra.

Além disso, essa nomenclatura confirmaria o abandono total do poder público em relação à questão da moradia, justificando a violência advinda da sua ingerência sobre a mesma. Entretanto, ao serem denominados “núcleos de posse”, passava-se a ideia de áreas controladas, que possuíam mínima infraestrutura e presença do

Estado, por isso não representavam ameaça à “ordem social”. No entanto, o conceito “favela” era a denominação mais adequada, devido à irregularidade e precariedade das construções e o local quase sempre afastado do centro.

No período entre 1970 e 1985, em decorrência de políticas públicas equivocadas e de uma negligência total em políticas habitacionais – resultantes do contexto econômico, político e social – as favelas surgiram como alternativa de sobrevivência, embora não apresentassem as mínimas condições sanitárias.

Volta Redonda não foi diferente do resto do país, principalmente, devido ao processo de industrialização dentro de uma práxis econômica nos moldes do capital monopolista de Estado.

Esse tipo de industrialização produziu uma concentração econômica, social e espacial dos meios de produção e das unidades de gestão, assim como a força de trabalho necessária a seu funcionamento, gerando a interdependência crescente, no conjunto de meios de consumo, que foram necessários ao seu desenvolvimento. Essa interdependência foi crescente, em particular, no consumo coletivo onde se insere o item moradia, não só em termos quantitativos, mas, qualitativamente. Visando reproduzir as características adequadas de cada tipo de força de trabalho, uma vez que, o papel crescente dos meios de consumo coletivo decorre também da importância estratégica do consumo no capitalismo avançado, da necessidade, para o sistema, de estimular um consumo rentável que permita a realização na venda das mercadorias produzidas (DIAS, 2003, p.115).

Entre o período de 1966 a 1979, houve um aumento considerável de habitações chegando ao número de 14.875 moradias. As autoridades locais não valorizaram esse crescimento, o que pode ser explicado pelo fracionamento de pequenos grupos de moradias espalhados por vários pontos da cidade. A expansão das favelas aconteceu precisamente, a partir de 1975, em decorrência da crise do petróleo e do aumento dos juros externos. A Companhia Siderúrgica Nacional viu-se obrigada a reprogramar a expansão, fazendo com que não fossem renovados vários contratos com as empreiteiras, ocasionando demissões de um grande contingente de trabalhadores que na sua maioria, vieram do campo e sem condições de retorno. A falta de moradias gerou uma especulação imobiliária, com uma supervalorização dos imóveis. A implantação e o desenvolvimento do capitalismo no país forçou a população a buscar formas alternativas de moradia consubstanciadas nas favelas e nas periferias das grandes cidades assumindo uma forma de estrutura espacial correspondente.

Acabamos compreendendo que tinha que ter muito mais clareza do que era a luta pela reforma urbana, porque nós militantes urbanos, que tínhamos toda essa dificuldade na cidade, em uma cidade como Volta Redonda, em que na década de 80, no comecinho de 80, nós não tínhamos nem um vigésimo do que nós temos hoje, então nós não tínhamos onde morar dentro da cidade. Moravam mal, todos aqueles que vieram para a expansão da CSN, em 68, 69, e muita gente do campo veio e esse povo do campo não tinha onde morar, essa cidade não foi pensada para aqueles que a constituía, mas sim para aqueles que iam executar a tarefa da siderurgia, então esse povo que veio desde a construção da CSN, passando pelos processos de expansões, esse povo ficava jogado.\*<sup>14</sup>

Durante três décadas, Volta Redonda foi submetida a um regime de dominação, submissão e obediência ao Estado; era uma característica de seu modelo de desenvolvimento em plena intervenção, através da Lei de Segurança Nacional. Esta Lei foi promulgada em 4 de abril de 1935 e definia crimes contra a ordem política e social. Sua principal finalidade era transferir para uma legislação especial os crimes contra a segurança do Estado, submetendo-os a um regime mais rigoroso, com o abandono das garantias processuais. A cidade de Volta Redonda esteve durante esse período sob esta jurisdição e qualquer fato considerado atentado à ordem social e pública eram reprimidos pela polícia e pelo Estado.

O modelo de acumulação vigente não ofereceu alternativas aos trabalhadores à viabilização e garantia de seus direitos sociais, como o da moradia. Assim enquanto foi possível construir em terrenos clandestinos – à custa de enorme esforço familiar como ocupar áreas, levantar barracos, alugar cortiços e pardieiros, a situação ficou estagnada.

Porém, a crise do petróleo afetou a economia nacional, instalando um processo de flexibilização das relações de trabalho, gerando mais demissões, promovendo um crescimento brutal de trabalhadores na economia informal, criando um verdadeiro “exército de reserva”<sup>15</sup> e um sentimento de ausência de direitos da cidadania, que acabou por se elevar ao plano coletivo.

---

<sup>14</sup> Entrevista gravada no dia 22 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação Manoel Congo na cidade do Rio de Janeiro, que participou das CEBs em Volta Redonda.

<sup>15</sup> Exército industrial de reserva é um conceito desenvolvido por Karl Marx em sua crítica da economia política, e refere-se ao desemprego estrutural das economias capitalista. O exército de reserva corresponde à força de trabalho que excede as necessidades da produção. Para o bom funcionamento do sistema de produção capitalista e garantia do processo de acumulação, é necessário que parte da população ativa esteja permanentemente desempregada. <sup>[1]</sup> Esse contingente de desempregados atua, segundo a teoria marxista, como um inibidor das reivindicações dos trabalhadores e contribui para o rebaixamento dos salários (MARX, {1867} (2003).

A precariedade das moradias somada à indiferença por parte do poder público e às necessidades dessas comunidades que iam se criando, são os fatores que motivaram a organização das lutas reivindicatórias, desenvolvidas por essas comunidades, que tinham em suas demandas, os direitos sociais como moradia, saneamento básico, água etc.

Volta Redonda sofreu uma intervenção do governo federal, quando em maio de 1973, tornou-se área de segurança nacional pelo Decreto Lei nº 1273. Essa radical mudança alterou profundamente a vida da cidade, refletindo em todas as instâncias do espaço urbano. Essa ação do governo foi uma resposta do poder autoritário ao quadro de mobilizações que se formavam no município, agravando ainda mais a interferência e a repressão política. Vale destacar que nesse quadro se situavam: a intervenção do Sindicato em 1968, a organização de alguns grupos de esquerda, a atuação da Igreja, a posição estratégica do município, sede da Companhia Siderúrgica Nacional e o movimento popular pela moradia.

Porém, essa intervenção autoritária não impediu a atuação do movimento urbano pela moradia juntamente das Comunidades Eclesiais de Base que atuavam na periferia da cidade.

A minha plataforma de direito era grande porque tudo o que era necessário para a minha vida, para a vida da minha família e do meu entorno era negado, a gente não tinha nada, então não tinha outro jeito, para mim se entendia que aquilo, que o que eu precisava tinha que ser garantido não tinha outro jeito a não ser ir de cara para lutar. E como essa animação de direito se constituía, porque as CEBs falavam para a gente, dentro da CEBs você não tem o direito da libertação, falava de um Deus, que ele não era uma coisa abstrata, e nem alguém que ia ficar monitorando a gente de lá do céu pra quando a gente morresse pra ver se a gente tinha condições de ficar no céu do lado dele, isso não existia, o Deus era muito concreto, ele caminhava na história com a gente, porque era um Deus de justiça, era um Deus que tinha sofrido todas as penas aqui na terra para garantir plenitude de vida, vida plena, então o que a gente aprendia?<sup>16</sup>

Um fato que marcou as intervenções sociais no espaço urbano, em Volta Redonda, foi a 5ª Assembleia Diocesana, realizada em outubro de 1978, que ocorreu sob entusiasmo do movimento pela moradia e das CEBs naquele município. Nesse momento, as CEBs já alcançavam grande destaque nas lutas travadas no espaço urbano. Nessa época, a cidade era marcada por constantes agressões aos

---

<sup>16</sup> Entrevista gravada no dia 23 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação 9 de novembro na cidade de Volta Redonda.

direitos da cidadania, que refletiam em atos e prisões arbitrárias cometidas por policiais, principalmente, nos bairros populares. Tais atos eram realizados por policiais, e, corajosamente, denunciados pela comunidade local e agentes pastorais. Para enfrentar essa onda de autoritarismo e desmandos, a referida assembleia decidiu pela criação de uma Comissão de Justiça e Paz na diocese.

A Assembleia Diocesana definiu também o compromisso de “(...) trabalhar com os olhos abertos para a realidade, em uma linha de ação transformadora” (*apud* SOARES, 2001)<sup>17</sup>, além de desenvolver trabalhos pastorais específicos para cada setor social, centro e periferia.

O ano de 1979 foi importante para a atuação do movimento popular pela moradia em Volta Redonda, pois marcou sua definitiva junção com o movimento sindical, significando o ápice do processo que se delineava desde o início da década, culminando nos movimentos de trabalhadores. A forma encontrada foi uma interlocução e reuniões que aconteciam na sede do Sindicato dos trabalhadores de Volta Redonda. Essa aliança foi importante para fortalecer as reivindicações dos trabalhadores por condições concretas de moradia.

Ainda em 1979, as comunidades se articularam, definitivamente, com os movimentos sociais e deixaram de ser o único canal de expressão e negociação da sociedade civil. É importante destacar que o Brasil viveu, no final da década de 70, um clima de grande mobilização marcada pela crescente participação popular. (SOARES, 2001)

A igreja diocesana decidiu na 6ª Assembleia diocesana, realizada em outubro de 1979, ser participante e articuladora dessas mudanças sociais, pela solidariedade e participação nas organizações populares. Essa opção se deu em consonância com a Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla<sup>18</sup>, que reforçava a “opção preferencial pelos pobres”.

As Comunidades de Base e a Igreja, nesse período, foram o espaço de crítica social e se somou a outros atores sociais na concretização de seus objetivos de natureza política. Isso porque Volta Redonda também se vestiu de insatisfação,

---

<sup>17</sup> Relatório da 5ª Assembleia Diocesana, pág. 09, outubro de 1978 (DIAS, 2001).

<sup>18</sup> A Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizou-se em Puebla de los Angeles no período de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Em 1979, em Puebla, México, a reunião do episcopado para aprovar as novas diretrizes para a Igreja no continente recebeu forte intervenção do Vaticano, agora sob comando de um novo papa, João Paulo II, em apoio ao setor conservador. Ainda assim, o resultado foi um documento crítico, autor da célebre Opção Preferencial pelos Pobres.

resultado de todo o processo de sua construção desde a implantação da Companhia Siderúrgica Nacional; o processo de surgimento do espaço urbano; a intervenção autoritária do Regime Civil Militar, que tornou a cidade, área de segurança militar e “espaço vigiado”; a crescente migração para tornar-se mão-de-obra da CSN; a espoliação dessa mão-de-obra, que migrou para as áreas periféricas; o conseqüente processo de favelização, etc.

Assim, pode-se observar que os protestos alcançaram, definitivamente, as ruas, praças e ginásios, com a oposição metalúrgica organizando grandes assembleias, que agrupavam milhares de trabalhadores. Organizavam-se os moradores da periferia, por meio de suas associações e comissões, passeatas e sonoros protestos, exigindo melhores condições de moradia. As categorias profissionais utilizavam então, sua máxima força de pressão que era a greve.

A relação dos movimentos sociais nesta realidade concreta de Volta Redonda, com o apoio da perspectiva cristã mais tarde denominada Teologia da Libertação. Tal corrente teológica se afirmou nesse processo como um instrumento importante das lutas sociais, enfrentando as condições sociais limitadas por um projeto de cidade ideal.

A fé animava a gente a dar a vida, não pela gente, mas dar a vida na construção de um novo mundo. E como é que a gente chegou a questão da moradia, primeiro porque não tinha infra estrutura na cidade, ai para lutar para a infra estrutura a gente começou a compreender porque aqueles lugares não tinham infra estrutura e outros tinham, esses outros que tinham, tinham sido planejados, então o planejamento daqueles municípios tinha sido para quem tinha dinheiro, nós já começamos a compreender que as cidades eram planejadas sob a ótica do dinheiro, ai a gente morava, as nossas casa, os nossos casebres, os nossos locais eram aqueles, o nosso entrono era tudo igual, e era ali que não tinha infra estrutura, então eram várias coincidências que levavam a gente a entender, que o centro da discriminação, da exclusão territorial era onde é que se localiza a casa, onde é que está a casa, onde é que está o barraco da pessoa?<sup>19</sup>

Ficou um sentimento constituído na fé e na teologia que ativou pensar a terra que foi preparada para o povo de Deus, e que foi tomada pelo capital, o que eles vão fazer? Eles vão guardar, e aquele povo todo ali de aluguel, agregado, famílias grandes que moravam três gerações em uma mesma casa, então a gente pode pegar uma ou duas gerações para poder fazer ocupação, as comunidades todas juntas, porque Volta Redonda era dividia por

---

<sup>19</sup>Entrevista gravada no dia 23 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação 9 de novembro na cidade de Volta Redonda.



áreas, área leste, área norte, então todas as coordenações de áreas faziam plantões na comunidade, e todas as ocupações que a gente fazia naquela época tinham plantões da comunidade junto com o povo, o povo não ficava sozinho de noite enfrentando, era um movimento popular para moradias, mas não era esse movimento popular que tinha essa característica de organização popular, era uma organização religiosa, tinha momentos que você percebia que se a igreja não sustentasse eles eram despejados na primeira hora.<sup>20</sup>

Se de um lado construía-se um mundo idealizado e planejado em benefício do capital, de outro, esse projeto ia de encontro com uma vida social já organizada anteriormente. A cidade nascia marcada pelas contradições inerentes ao Capitalismo. Dentro dessas contradições, é que o movimento pela moradia teve parte de sua atuação. Como aliada das camadas trabalhadoras na luta social, a Igreja Católica e seu movimento interno impulsionaram os movimentos sociais por meio da práxis orientada na “opção preferencial pelos pobres”.

#### **4.2. As lideranças da CEBs na década de 1970 em Volta Redonda.**

Nesta parte do estudo as entrevistas foram compreendidas a partir de vários eixos de análise para melhor compreensão do tempo histórico tratado na dissertação. A partir das entrevistas com as lideranças das CEBs (leigos, religiosos e militantes) foram escolhidos os seguintes eixos: o surgimento das CEBs em Volta Redonda; as metodologias de trabalho utilizadas por elas; como esses sujeitos históricos viam a Teologia da Libertação; e a conjuntura de repressão na década de 1970.

##### **4.2.1. O surgimento das CEBs.**

As comunidades Eclesiais de Base surgiram no Brasil nos difíceis e duros anos da ditadura militar, sob a inspiração do Concílio Vaticano II, (1962-1965), se espalhando principalmente nos anos 1970 e 80 no Brasil e também na América Latina. As CEBs, como se tornaram popularmente conhecidas, são núcleos populares de nutrição da fé e mobilização por direitos sociais.

Segundo alguns entrevistados, em Volta Redonda já havia na década de 1950 uma organização das CEBs no Bispado de Dom Agnelo que trazia as

<sup>20</sup> Entrevista gravada no dia 22 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação Manoel Congo na cidade do Rio de Janeiro.

lideranças leigas para fazer celebrações e catequese com as pessoas nas comunidades. Seria ali a primeira experiência de CEBs.

A genealogia das (CEB)s, você vai ter lá um relato que da época de D. (Agnelo), bispo aqui da região, e aí na época não era só Volta Redonda, que era desde Parati até..., a diocese era grande. Então nessa época D. (Agnelo), ao visitar as comunidades, as cidades, percebia que tinha muito pouco, na época como hoje, poucos padres, e não tinha. Então ele começou a fazer um subsídio velado convidando algumas lideranças leigas para fazer uma espécie de celebração de catequizando as pessoas nas comunidades. Isso espalhou pela diocese, que então qualquer documento que contar a história da (CEB) vai relatar dizendo que nasceu em Volta Redonda as comunidades de base, que teve esse trabalho de evangelização de catequizados com D. (Agnelo), claro que com a preocupação muito mais voltada para dentro da Igreja do que no social. Naquela época não se falava muito da questão social. Então essa era a primeira experiência de comunidade aqui. Depois, com a vinda de D. (Valdir), e aí você tem toda a história do Concílio Vaticano II, que o concílio, querendo ou não, deu uma outra abertura da visão de Igreja, aí teve o concílio e teve as conferências de Puebla e Medellín. Puebla faz um documento rico, que ele trata tanto das comunidades de base quanto da opção preferencial pelos pobres.<sup>21</sup>

Elas nasceram em um momento que a Igreja não tinha uma ação pastoral forte no seio da classe trabalhadora e tomava consciência da expansão de outras religiões nesse mesmo meio. Assim aos poucos o setor da Igreja que havia se sensibilizado com os conflitos da classe trabalhadora e com a renovação da Igreja tornou-se hegemônico.

Então, a palavra de Deus e a luta e a busca de uma sociedade justa e fraterna, era refletida nas comunidades. E assim foi surgindo grupos de base, surgindo muitas pequenas comunidades na diocese, e o nível de consciência e formação das pessoas foi aumentando cada dia mais.<sup>22</sup>

A partir da vivência nas comunidades de base, através de reuniões semanais e às vezes diárias, esses grupos começavam também a reivindicar pequenas melhorias nas comunidades rurais, nos bairros e ao mesmo tempo, iniciavam um processo de tomada de consciência política. Outro depoimento mostra como ocorreu

---

<sup>21</sup> Entrevista gravada no dia 13 de março com leiga católica na Cúria Diocesana na Cidade de Volta Redonda.

<sup>22</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março com religioso em sua residência (a residência faz parte do terreno da Comunidade Eclesial de Base que este é responsável) na Cidade de Volta Redonda.

em 1979 essa relação entre CEBs e a realidade das comunidades, em Volta Redonda:

Abria a porta da igreja para o pessoal fazer assembleia, por causa da repressão, isso acontece aqui em Volta Redonda, na época da chamada greve dos peões da construção civil em 1979, D. (Waldir) abre a Igreja da Nossa Senhora de Aparecida para as assembleias dos trabalhadores, além de servir de um ponto de referência. Aí virou um comitê da greve: tinha almoço, tinha comida, tinha assembleia, a assembleia era sempre na igreja. Então esse tipo de trabalho da Igreja com a sociedade, vendo o que estava acontecendo na sociedade, a Igreja abre as portas, daí isso foi formando a consciência do nosso povo, por quê? Porque você começava a fazer a reflexão da palavra de Deus, você pegava a bíblia, você começava a ler, e vê a história do povo que lutou pela libertação, você vê, ao mesmo tempo, você via um povo que estava brigando por melhores salários, melhores condições de trabalho, também era uma luta contra a escravidão.<sup>23</sup>

O modelo adotado na cidade de Volta Redonda era diferente de outras cidades que concentravam a Instituição em grandes Igrejas principalmente no centro das cidades. As pequenas CEBs tinham centros comunitários onde se realizavam as missas e também reuniam-se a população, onde se formavam as associação de moradores, clubes de mães, clubes de mulheres, grupos de lavadeiras. Esses salões comunitários foram construídos pela Diocese em parceria com entidades da Alemanha. Dentro desse contexto, Dom Valdir, que participou do Concílio e que trouxe todos os documentos das conferências de Pueblo e de Medellín fomentou o modelo das CEBs e opção pela classe trabalhadora em uma conjuntura política de fechamento de importantes canais de discussão. Essa postura foi vista por muitos católicos como “a conexão da Igreja com o mundo”, uma porta aberta a organização dos trabalhadores, não só em Volta Redonda, mas também em São Bernardo do Campo, ampliando para todo o país.

#### 4.2.2. Metodologias utilizadas pelas CEBs

Na década de 1970, falava-se muito no impacto da atuação das CEBs no campo sócio-político, enquanto geradoras de uma nova consciência das camadas populares e fator de grande importância no processo de libertação dos pobres.

---

<sup>23</sup> Entrevista gravada no dia 18 de março de 2013 com leiga católica na Cúria Diocesana Barra do Pirai – Volta Redonda na cidade de Volta Redonda.

Essas pequenas comunidades cristãs eram consideradas novos sujeitos populares, vetores importantes para reverter a situação de pobreza, apontando para uma nova sociedade mais justa e fraterna.

Inspiradas no método "Paulo Freire" de alfabetização de adultos, executavam uma metodologia de conscientização pela ação. Por causa dessa prática encarnada na realidade, com discussões bem concretas, as CEBs tiveram um papel importante no processo de democratização do país.

Não é eu ficar indo à missa fazer a reunião, era a ação e a gente utilizava um método: "ver, julgar, agir e revisar", não parava no "agir". A gente revisava, acertava os pontos errados e continuava. Então se tornou um bairro de família, tudo conquistado: rede de esgoto, árvores limpas na rua, asfalto, tudo conquistado com a mobilização das pessoas.<sup>24</sup>

A Ação Católica desenvolveu uma metodologia própria para trabalhar com os desafios de uma sociedade em transformação. Surge assim o método Ver-Julgar-Agir enquanto um substancial instrumento de análise da realidade social à práxis cotidiana.

Na pesquisa de campo ficou claro que esta metodologia era vista como o caminho para que as bases não necessitassem atrelar à Igreja por todo o tempo. Os religiosos que aderiram à Teologia da Libertação trabalharam junto das comunidades, em Volta Redonda, a noção do direito a cidade e a reformas, e com a ideia de que as classes populares se situam na luta de classes. Como trabalhadores e não simplesmente movidos pela fé.

Eles não queriam que a gente ficasse o resto da vida pendurado na igreja com a responsabilidade da gente de não transformar isso em uma luta religiosa, mas em uma luta de classe, o que elas batalharam para conseguir que a gente tivesse acesso a algum tipo de informação, alguma condição de sistematização, porque tudo o que a gente fazia era movido pela necessidade, o animo de organizar e fazer uma luta coletiva, mas não tinha essa sistematização, essa teoria, essa fundamentação, a gente não tinha, então a luta além de animar a gente no dia-a-dia, nós no reunimos toda terça-feira com ela, a gente fazia, uma avaliação do que aconteceu, fazia um

---

<sup>24</sup> Entrevista gravada no dia 19 de março de 2013 com religiosa na Casa da Criança e do Adolescente de Volta Redonda na cidade de Volta Redonda.

planejamento do que o que a gente tinha que fazer, e como é que a gente ia fazer na realidade, era ver, ajudar e agir.<sup>25</sup>

A participação e a discussão dos problemas em forma de assembleia caracterizaram muitas Comunidades de Base. A metodologia participativa inclui a colaboração de todos na discussão, e a solidariedade é a forma inicial de encaminhamento concreto do problema. Se, por exemplo, o tema é o desemprego, há no final um compromisso concreto que é assumido por todos: preparam-se cestas com alimentos básicos que são distribuídas aos desempregados.

As CEBs viviam dentro desse tripé, ver a realidade, julgar a realidade do ponto de vista do direito do povo, e planejar a ação, agir sob a realidade, modificar a realidade objetivando um mundo de justiça, esse tripé das CEBs era o mesmo utilizado dentro da comissão, terça-feira a gente fazia avaliações duríssimas das nossas ambições, das nossas dificuldades, das nossas fragilidades, e planejamento também, existia muita disciplina, isso a gente agradece muito, a gente não conseguiu fazer, repetir, a forma como elas conseguiram organizar a gente naquele tempo. E na luta para que a gente tivesse algum tipo de informação, a gente teve um entendimento de que a gente não era missionário de Deus, solto no mundo para fazer as coisas, a gente estava inserido dentro de uma classe, em que a luta era de classe, elas encontraram no padre Normando, que ainda está lá.<sup>26</sup>

Além das atividades pastorais, muitos serviços englobam mulheres e homens em clubes e pequenas organizações: hortas comunitárias, clubes de mães, alfabetização de adultos e, muitas vezes, grupos de sustentação dos movimentos populares. Esses serviços destacam o compromisso das CEBs com os mais pobres e a relação consequente entre fé professada e vida concreta. É propriamente o compromisso com as camadas mais desfavorecidas da população que tornou as CEBs profundamente ativas no campo social. A classe trabalhadora não é vista como problema, mas como solução no processo de construir uma nova sociedade.

As manifestações da vontade popular na década de 1970 foram engendradas também com a participação de agentes externos. Atividade comum nas CEBs, as assessorias políticas e religiosas foram importantes instrumentos para organização desses sujeitos.

---

<sup>25</sup> Entrevista gravada no dia 22 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação Manoel Congo na cidade do Rio de Janeiro.

<sup>26</sup> Entrevista gravada no dia 23 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação 9 de novembro na cidade de Volta Redonda.

No começo de 80, que o Pedro<sup>27</sup> vinha falar, e o Pedro vinha falar, não era nas faculdades, nas universidades, palestras, era nas CEBs, era para nós, era para o povo que estava lá constituindo o movimento contra a carestia lá nos supermercados, estavam fazendo o movimento contra a carestia, era para o povo que estava constituindo o movimento de desempregados, era pra o povo que estava constituindo movimento contra despejo, era para esse povo que era animado pela pastoral<sup>28</sup>.

A consciência transformadora não se construiu espontaneamente, a partir da existência dos problemas. Ela se fez no próprio processo de lutas, que se agravam a partir da articulação de carências e setores organizados. As assessorias demonstram esse processo.

#### 4.2.3. A Teologia da Libertação entre as Lideranças

Como já descrito neste trabalho, voltamos a reafirmar que na América Latina a religião e a política se relacionaram de forma singular, ambas têm um significado amplo e, mesmo quando permanecem autônomas, desenvolve-se entre elas um elo verdadeiramente dialético. Löwy (2000) identificou mudanças relevantes no cenário religioso latino-americano nas últimas décadas levando para uma posição mais afinada com as lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais para o lado dos pobres e uma luta libertária, comumente identificada como Teologia da Libertação.

A teologia da libertação teve primeiramente como plano de fundo, elemento motivador, o próprio Concílio Vaticano II. O Concílio Vaticano II que para a América Latina e Caribe foi interpretada nas conferências de Medellín e Puebla. Elas vieram fazer com que a América Latina tomasse pé da realidade em que se encontrava. A teologia da libertação entra nesse contexto como um aglutinador das forças que já existiam. A gente teve na América Latina muitos teólogos que ajudaram muito as comunidades eclesiais de base a se fortalecerem e viver o evangelho encarnado na vida do povo.<sup>29</sup>

Diante da dura realidade, explicitada em um sistema de exclusão e desigualdades sociais, a necessidade de um Deus mais concreto e que respondesse

---

<sup>27</sup> Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira é Sociólogo, Professor e Pesquisador sobre o catolicismo popular. Trabalha na capacitação das CEBs. É membro da Coordenação Nacional do Movimento Fé e Política. Publicou vários livros como "Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica e interpretações teológicas" de 1979; "Religião e dominação de classe" de 1985, entre outros.

<sup>28</sup> Entrevista gravada no dia 22 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação Manoel Congo na cidade do Rio de Janeiro.

<sup>29</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

aos questionamentos dos grupos que vivenciavam as CEBs, fez com que a Teologia da Libertação ganhe importância entre os católicos em Volta Redonda.

Era uma visão de que Deus ficava muito afastado, muito longe, lá no céu e o povo estava aqui na terra. As pessoas recorrendo aí, pedindo alguma coisa faz uma relação muito transversal. E aí com a teologia da libertação a coisa mudou. Então essa visão de Deus, as pessoas têm uma visão de um Deus muito mais próximo, muito mais comprometido com a causa do povo, com o sofrimento do povo.<sup>30</sup>

A Teologia da Libertação, para Leonardo Boff, é reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. Em uma das entrevistas realizadas essa práxis aparece juntamente com a clara vivência do evangelho.

A teologia da libertação entra nesse contexto como um aglutinador das forças que já existiam. A gente teve na América Latina muitos teólogos que ajudaram muito as comunidades eclesiais de base a se fortalecerem e viver o evangelho encarnado na vida do povo.<sup>31</sup>

No entanto, a Teologia da Libertação trouxe conflitos para a Igreja Católica. Muitos leigos não gostaram dessa nova maneira de encarnar o Evangelho. Uma das questões colocadas pelos católicos que não aderiram à nova teologia, mencionada em uma das entrevistas, era o medo de uma divisão entre a chamada Igreja popular, que nasce das bases, e a Igreja institucional. Como propunha trabalhar com as bases, proporcionar a reflexão e a consciência, a Teologia da Libertação incomodava aqueles que não tinham compromisso com a classe trabalhadora.

A teologia [da libertação] faz isso: “E por que vamos viver na alienação? Vamos ajudar o povo a se libertar”. Aí é claro que as pessoas se incomodam por isso. Os conservadores, as pessoas que querem uma sociedade conservada e não querem que ninguém incomode vai ficar (...) no tempo de Jesus também era assim.<sup>32</sup>

Uma das preocupações segundo um dos entrevistados era ter a Teologia da Libertação ajudando a transformar as CEBs numa frente política voltada

---

<sup>30</sup> Entrevista gravada no dia 12 de março de 2013 com religiosa na Casa da Criança e Adolescente de Volta Redonda.

<sup>31</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

<sup>32</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

prioritariamente para a transformação das estruturas sociais, segundo cânones marxistas, com o esvaziamento de sua dimensão comunitária da fé, esperança e caridade.

Então (...) tem gente que fala que teologia (*da libertação*) tem um viés marxista. Olha, eu, o que eu entendo da teologia? Era uma teologia que era encarnada na vida do povo. Então quando você pega o Evangelho e você põe no meio do povo, gente, você vai ter uma repercussão diferente. Você não tem como você ler o Evangelho no meio do sofrimento, porque você lê o Evangelho só dentro de 4 paredes dentro da igreja, as reflexões, o olhar, você reza aonde você pisa. Se você está pisando o seu pé dentro de um chão que o povo clama por justiça, por fraternidade, por igualdade, por solidariedade, você vai, o Evangelho vai ser encarnado de uma maneira.<sup>33</sup>

A Teologia da Libertação teve a princípio, uma resistência de grande parte da estrutura eclesial e também do governo militar. Muitos religiosos eram vistos como comunistas, o que levava a prisão de religiosos ligados à teologia pela ditadura militar, com sério risco de assassinato.

Interessante é a observação feita por um dos entrevistados ao relatar sobre as dificuldades encontradas quando o assunto é a abertura da Igreja para o povo. Para os conservadores essa Igreja se associou aos movimentos de Cristãos para o Socialismo e congêneres, que se opuseram à Igreja institucional e oficial para pleitear uma nova Igreja comprometida prioritariamente com a luta de classes e a transformação da sociedade. Essa Igreja popular já não teria as características da obra fundada por Jesus Cristo, mas seria uma sociedade humana, na qual as pessoas comprometidas com o Socialismo e a guerrilha se incitariam à sua tarefa sócio-política mediante fórmulas aparentemente religiosas.

Alguns entrevistados falaram também da expectativa de um compromisso do Papa Francisco, argentino que assumiu o Vaticano neste ano de 2013, com as classes populares.

Eu espero que agora o Papa Francisco, que ele tem uma outra ótica, ele é da Linha franciscana, vai ser uma Igreja voltada para os pobres, para ter (afinidade) com as necessidades do povo, eu espero que haja uma virada nisso.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Entrevista gravada no dia 20 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

<sup>34</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.



Segundo Löwy (2000) o pleno reconhecimento da dignidade humana dos “pobres” e a missão atribuída a eles pela teologia foi uma das razões de seu relativo sucesso em alguns países como o Brasil. Regimentar apoio às classes populares em contexto de pobreza e miséria deu a estas, condições de organização e reivindicação.

O empenho da Teologia da Libertação é essa consciência de responsabilidade da criatura humana pelo mundo que ele está vivendo, não atribui isso somente a Deus, como se Deus fizesse isso sem responsabilidade.<sup>35</sup>

Para as lideranças entrevistadas não havia ligação entre a Teologia da Libertação e o comunismo. O que havia eram afinidades entre os propósitos de ambos. Para os cristãos que aderiram à teologia, pensar nos conflitos inerentes ao Capitalismo fazia parte da opção de Igreja que estavam fazendo. Aliar a condição de classe à fé evangélica era uma necessidade coerente.

Até ameaça de morte, teve irmã que teve que sair daqui, fizeram reunião para mandarem embora, que a gente era “subversiva”, “comunista”, “tinha arma em casa” (...) Foi um período terrível, mas nós estávamos do lado do povo e o povo nos defendeu.<sup>36</sup>

#### 4.2.4. As CEBs e a Conjuntura de repressão na década de 1970.

O período que contempla a segunda metade do século XX não é um período homogêneo na história mundial. O cenário internacional possui como pano de fundo a chamada “Guerra Fria”, tendo como marco o início da década de 1970.

Os anos de 1960 foram marcados pelos constantes confrontos entre as duas superpotências, Estados Unidos e União Soviética, que saíram da Segunda Guerra

---

<sup>35</sup> Entrevista gravada no dia 20 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

<sup>36</sup> Entrevista gravada no dia 09 de março de 2013 com leiga católica na Cúria Diocesana na cidade de Volta Redonda.

Mundial rumo a Guerra Fria, e vislumbraram então, duas alternativas políticas e sociais: o socialismo/comunismo e o capitalismo. O mundo vivenciou os embates entre esses dois países pela hegemonia mundial.

Ao mesmo tempo no Brasil, os anos de 1964 a 1985 mostraram constantes agitações políticas em virtude do regime de ditadura instalada pelos militares. Destacam-se neste contexto dentre outros aspectos, a perseguição política, caracterizada pelas mais variadas formas de tortura feitas a quem se manifestasse contra os ideais propostos pelo regime.

Muitos militantes na luta contra ao sistema vigente, sob a acusação de subversão foram as principais vítimas dos torturadores.

Ademais, no âmbito religioso, a Igreja Católica não se apresenta de maneira homogênea frente ao golpe de 1964. Ela mostra um antagonismo no que se refere ao seu posicionamento político. Segundo Marcelo Ridenti (1993), se é verdade que a alta hierarquia da Igreja Católica deu apoio ao golpe de 1964, também é sabida a crescente resistência de religiosos e sua conseqüente ligação com as lutas das esquerdas brasileiras. Uma das entrevistadas aponta essa realidade:

Na época da Ditadura, não só na Igreja como no movimento sindical, movimento estudantil, você tinha muita gente infiltrada. O Serviço de Inteligência do Exército, na época, ou da Polícia, era de se infiltrar no meio do movimento, que tem história assim, que você está estudando, você sabe disso, a história mostra: quanta gente infiltrada dentro do movimento? Dentro da Igreja não foi diferente, não era diferente.<sup>37</sup>

As CEBs e a Teologia da Libertação traziam proposições teológicas a favor dos oprimidos pelo regime, de maneira que a perseguição política e a negação dos valores humanos fossem erradicadas. A utilização do discurso religioso a favor da classe trabalhadora fez com que estas fossem vistas como subversivas. O governo militar então viu nos setores expressivos da Igreja Católica potencial de transgressão da ordem e começaram a ligá-los a grupos de esquerda, como se observou na entrevista.

O primeiro ano que eu vim, eu morava na cúria, quando o Exército invadiu o bispado. Foi o início daquilo ali por causa de um panfleto

---

<sup>37</sup> Entrevista gravada no dia 18 de março de 2013 com leiga católica na Cúria Diocesana na cidade de Volta Redonda.

que uma seminarista fez sobre o Sete de Setembro, convocando o povo a ter uma pátria livre. Nossa, o D. Waldyr respondeu processo 8 anos. Eles cercaram o bispado, nós ficamos lá dentro e aí o D. Waldyr disse: "Olha, vocês tomem conta que eu tenho que ir no Rio". Aí ele saiu pelo fundo num fusca e foi para o Rio.

Neste contexto se observou um estreito relacionamento entre os movimentos sociais e a Igreja Católica. As CEBs tiveram papel central na organização do movimento sindical e depois do movimento pela moradia no Brasil e em particular, em Volta Redonda.

Eu acho que o próprio movimento sindical teve uma força política muito grande nesse período dos anos 70, tanto que a gente conseguiu vários líderes, o próprio Lula que depois se tornou presidente veio das comunidades eclesiais de base e dessa luta também do movimento sindical em São Paulo e que teve uma força, uma repercussão muito grande aqui em Volta Redonda com o sindicato também daqui. Houve aqui uma inter-relação de forças muito grande que fez também com que o movimento sindical de Volta Redonda se tornasse um movimento mais combativo também.

<sup>38</sup>

Para Brant e Paul Singer (1983) os trabalhos empreendidos pelos teólogos e pelas CEBs tinham a necessária coerência, em termos de práxis, aos movimentos sociais. Com seu trabalho de base as CEBs estariam não só preparando o povo como força viva nos movimentos, mas, sobretudo, conferindo a ele o processo de tomada de decisões. Segundo esses autores:

De baixo para cima – inaugurando uma nova fase no caráter dos movimentos sociais, caracterizado basicamente pela democracia interna e pela autonomia e independência em relação ao Estado e aos partidos e organizações políticas (BRANT & SINGER, 1983, p.35).

Para alguns teóricos esse papel desempenhado pelas CEBs demonstrou a dinâmica interna da Igreja Católica que reproduz a dominação política de classe impedindo que as massas tomem em suas próprias mãos o poder de decidir sobre seus rumos e de construir seus próprios instrumentos de ação. Para Caccia Bava

---

<sup>38</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

(1980) essa dinâmica de dominação expressou a tentativa de absorver o movimento pela base para dentro da Igreja.

Com as considerações feitas, as CEBs foram vetores importantes para sustentação do movimento pela moradia em Volta Redonda. Juntamente com o movimento sindical engendrou lutas significativas por direitos sociais.

### **4.3. Avaliação do Movimento por moradia e das CEBs nos dias atuais**

#### **4.3.1. A moradia em Volta Redonda**

A presença do neoliberalismo no Brasil, já nos anos 1990, aguçou as formas de exploração dos recursos naturais, na medida em que deu acento ao direito individual e à competitividade e transformou o marco legal democrático em um mal a ser combatido.

E aí claro que a sociedade, que era uma sociedade administrada, condenada pela burguesia, por pessoas mais preocupadas com o acúmulo dos bens, o capitalismo chegando, depois o neoliberalismo e tudo isso, claro que foi criando um confronto muito grande entre os movimentos sociais, que nesse tempo se identificavam muito com a igreja, principalmente a igreja católica e outras igrejas também.

Quando narram as suas origens, quase todos os movimentos se remetem às lutas por moradia nas décadas de 1970 e 1980 e às ações organizadas junto às CEBs. Entretanto a conjuntura é outra e o Movimento pela moradia em Volta Redonda ao longo dos últimos vinte anos criou outras estratégias para o processo de luta à moradia.

Na década de 1980, Volta Redonda vivenciou processos de greves, realizadas pelos operários da Companhia Siderúrgica Nacional - CSN com apoio das CEBs e do movimento pela moradia. No ano de 1989, Juarez Antunes que era operário, foi eleito prefeito, entretanto, 52 dias depois morreu em acidente de carro. Muitos afirmam que ele foi assassinado pela Repressão.

Dentro da economia brasileira, a CSN não foi uma exceção. A privatização da Indústria fez parte do Plano Nacional de Desestatização, criado em 1990 e baseado no ideário neoliberal. Ela foi preparada para privatização. A população dizia que

“Quem compra a CSN, compra a cidade”. Grande parte da terra em Volta Redonda é de propriedade da CSN e isso agrava o direito à moradia.

Já em 1992, os militantes do movimento pela moradia já estavam dentro no Partido dos Trabalhadores e lutavam para ver o PT na Prefeitura. Uma das entrevistas realizadas mostra a decepção com a entrada do PT na Prefeitura de Volta Redonda e demonstra com tom de decepção as alianças que ali o PT fazia para manter-se no poder.

O PT decidiu mudar o seu eixo da ação, não mostrar mais, não priorizar mais a aliança com o movimento organizado, com a base organizada da classe trabalhadora, não era mais prioridade do PT a organização do povo, mas era a organização partidária com arco de aliança para construir para ganhar o poder local, então eles acharam que só ganhariam o governo federal.<sup>39</sup>

Na segunda metade da década de 1990, os movimentos de moradia em todo Brasil começaram a ocupar imóveis vazios, especialmente edifícios públicos, como estratégia de luta e de organização urbana de trabalhadores empregados e desempregados. Reivindicava-se o direito à moradia nas áreas centrais, com todos os atributos que esta localização territorial oferece, como oferta de empregos, acessibilidade urbana, serviços de educação e saúde, entre outros.

Moradia digna não é apenas ter uma casa para morar. A população também deveria contar com infraestrutura básica (água, esgoto e coleta de lixo) para ter habitação de qualidade – que é um dos componentes do padrão de vida “digno”. No entanto, de acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em 2000, eram aproximadamente 41,8 milhões de pessoas carentes desses serviços em casa. E ainda, quase dois milhões de domicílios localizavam-se nas favelas. A este respeito, fala um dos entrevistados:

E isso foi acabando com as coisas, em Volta Redonda o movimento popular se transformou em meia dúzia de associação de moradores, que continuaram lá fazendo interrupção com a prefeitura, de quando é que vão recapear a minha rua, porque a comissão de conselhos urbanos que fez uma luta, para que a gente constituísse um órgão já dentro dessa visão de governo de estado, para que tivesse um órgão dentro da prefeitura que integrasse os diversos direitos que incide

---

<sup>39</sup> Entrevista gravada no dia 22 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação Manoel Congo na cidade do Rio de Janeiro.

sobre a carga, infra estrutura, lazer, movimento a vida, geração de trabalho.<sup>40</sup>

Em Volta Redonda foi criado pela militância de vários movimentos sociais, o Fundo Comunitário de Volta Redonda - o FURBAN. Esse fundo foi fruto da organização e da luta dos posseiros de Volta Redonda, apoiados pela Igreja Católica, pela Comissão de Direitos Humanos e pela Comissão de Posseiros Urbanos. É uma autarquia que foi pensada de baixo para cima, ou seja, uma autarquia pensada e elaborada pela população posseira.

A proposta inicial do Fundo era iniciar os trabalhos pela melhoria física dos locais habitados irregularmente, onde se verificou a necessidade de serviços essenciais, tais como: drenagem pluvial, contenções em escória-cimento, muros mistos e pavimentações dos logradouros e servidões dos 174 núcleos de posse.

A gente construiu a ideia do Furban que tem lá hoje, o fundo comunitário de Volta Redonda, então o Fundo Comunitário de Volta Redonda é o pedaço do estado sobre o controle social, para trabalhar os direitos da cidade, para a população de menor renda, construindo políticas de habitação social, fazendo a manutenção e desenvolvimento, desse espaço onde está localizado o povo de menor renda, ali tem comissão de licitação, eles fazem o seu próprio orçamento.<sup>41</sup>

Entretanto, o que se verifica nos dias atuais é a cooptação desse Fundo pela máquina pública, utilizado para os interesses políticos de alguns e para alimentar a máquina eleitoral. O desmonte dos direitos sociais conquistados frente ao projeto neoliberal chegou à Volta Redonda, representando retrocessos para a classe trabalhadora

#### 4.3.2. As CEBs Hoje

Conforme mencionamos, o projeto neoliberal trouxe uma capacidade reduzida de colocar em prática os direitos assegurados pela Constituição democrática de

---

<sup>40</sup> Entrevista gravada no dia 22 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação Manoel Congo na cidade do Rio de Janeiro.

<sup>41</sup> Entrevista gravada no dia 23 de janeiro de 2013 com militante do Movimento pela moradia na Ocupação 9 de novembro na cidade de Volta Redonda.

1988. A nova fase do Capitalismo trouxe mudanças significativas para os movimentos sociais e não foi diferente para as CEBs

A realidade hoje é outra, é essa. Nos bairros: não é o problema mais da água, você já tem. Então você tem que ter escola com qualidade, você tem movimentos de cidadania, hoje, que é espalhada no movimento. Quer dizer, os gritos, hoje, são diferentes. O olhar para a realidade, hoje, não é o mesmo dos anos 1980. Então por isso que o desafio das comunidades.<sup>42</sup>

. Muitos dos seus militantes afirmam que com as mudanças na conjuntura, as CEBs também mudaram. Outros afirmam que a movimentação vista no interior da Igreja sofreu diminuição e até mesmo o número de pessoas comprometidas caiu, como mostra um estrato de entrevista abaixo:

Até meados dos anos 90 a gente ainda tinha essa luta, tinha as comunidades, era muito mais comprometido. Depois foi diminuindo e hoje nós vemos um cenário muito menos de compromisso da própria igreja com a sociedade. As comunidades hoje estão muito mais fragilizadas, até porque mudou toda a conjuntura. E aí hoje a gente percebe também toda essa dificuldade da igreja estar mais comprometida com a classe social, com os pobres na verdade.<sup>43</sup>

Nossa análise parte da proposta de que as lutas se modificaram, mas o fundamento é o mesmo. Ou seja, a luta da classe trabalhadora continua na mesma proporção da desigualdade que se mantém no capitalismo, mas trazendo como pauta outras configurações e reivindicações. Em uma entrevista foi mencionado o movimento ecossocialismo e também o Movimento de Fé e Política, como desdobramentos das lutas sociais.

Nós temos que ser comunidades ecológicas. Porque hoje, qual o desafio da sociedade hoje? Há alguns anos atrás você entrava nos bairros da periferia, você não falava que tinha que fazer um trabalho de conscientização sobre a dengue. Não existia. Você não falava do meio ambiente, inclusive não era tão poluído. Você não tinha tanta tonelada de lixo nas ruas. Então hoje o desafio das comunidades é outro, então tem que preocupar com o meio ambiente, você tem que se preocupar com a juventude.<sup>44</sup>

A questão ambiental aparece nas entrevistas como uma tendência das reivindicações na luta das CEBs. Podemos trazer à questão ambiental, o

---

<sup>42</sup> Entrevista gravada no dia 14 de março de 2013 com religioso em sua residência na cidade de Volta Redonda.

<sup>43</sup> Entrevista gravada no dia 20 de março de 2013 com leigo católico na Cúria Diocesana na cidade de Volta Redonda.

<sup>44</sup> Entrevista gravada no dia 20 de março de 2013 com leigo católico na Cúria Diocesana na cidade de Volta Redonda.

ecossocialismo que é um movimento que visa ao aprofundamento do pensamento marxista para apontar alternativas ao esgotamento dos recursos naturais.

Para movimentos que reivindicam a Reforma Agrária como o Movimento Sem Terra – MST, a questão ambiental é entendida como um imperativo ético e uma alternativa econômica, à margem do acesso a tecnologias avançadas.

A preservação do meio ambiente é um imperativo humanista, considerando os seguintes dados: o ritmo do modo de produção e de consumo dos países capitalistas avançados não pode atingir o resto do planeta, devido aos riscos ecológicos ainda maiores (PINHEIRO, 2010, p.122).

Em alguns momentos das entrevistas ficou claro que novas formas de pensar engendradas a partir das contradições do capitalismo e as preocupações com a questão ambiental encontram hoje, vozes nas CEBs.

Dessa forma verificamos a legitimidade das reivindicações ecossocialistas entre militantes e cristãos da libertação.

Outra estratégia de sobrevivência política e de fé são os Encontros Nacionais de Fé e Política. As causas da Teologia da Libertação encontram eco nesses encontros, sendo elemento de identificação no âmbito das forças políticas e culturais da atualidade.

O Movimento Nacional de Fé e Política foi criado em junho de 1989, durante um encontro de pessoas unidas pela Fé cristã engajada nas lutas populares, com o objetivo de alimentar a dimensão ética e espiritual que deve animar a atividade política. “Deixar-se animar pelo Espírito de vida” é a essência do Movimento Fé e Política, que não propõe diretrizes para ação política dos cristãos, nem se comporta como se fosse uma tendência político-partidária, mas que luta pela superação do capitalismo por meio da construção de um sistema socioeconômico solidário e respeitoso da vida do Planeta. Como mostra uma liderança do movimento,

É uma forma de alimentar a fé e uma certa comunidade de encontros, de referências a pessoas. Não é uma coisa para indivíduos, mas é para grupos, e aberto a todos os partidos, não é só para o PT; no sentido, então, de tentar salvar a política e recuperar a política na sua linha genuína de serviço com o povo, de instrumento eficaz de dotar o pessoal daquilo que eles são seus viventes fundamentais: saúde, habitação, terra, lazer, dignidade, participação (...) Quer dizer, é nesse sentido que política atua.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Entrevista gravada com militante do Movimento Nacional de Fé e Política, parte do arquivo do LASSAL (Laboratório de Serviço Social e Novos Projetos Societários na América Latina).



Os movimentos inspirados na teologia da libertação estendem-se num contexto de abertura política e de consolidação da democracia, em contraste com o ideário neoliberal introduzido nesse país na década de 1990. Na continuidade o entrevistado acima mencionado, mostra que:

É uma visão eclesial, uma visão de fé, não no sentido confessional, da política ser um serviço confessional, recuperar esses políticos para um serviço de igreja, mas fazer deles um intelectual militante do movimento.<sup>46</sup>

Uma das lideranças da Pastoral da Terra apontou em entrevista que uma das novidades nas lutas dos cristãos é o Movimento Nacional de Fé e Política. As CEBs também participaram na construção das pastorais sociais.

Na década de 1990, as Semanas Sociais Brasileiras (SSB) advindas de um rico processo de mobilização popular das décadas de 1970-80, nasceram e se fortaleceram as pastorais sociais; isto se deu juntamente com numerosos movimentos e organizações sociais, iniciando o debate para a construção de um Projeto Popular para o Brasil. As pastorais são vetores na atualidade de discussão e pressão frente às desigualdades sociais, como mostra o depoimento abaixo:

Hoje a gente tem todas as comunidades eclesiais de base, muitos movimentos, muitas pastorais sociais surgiram, por exemplo, a pastoral da criança, a pastoral carcerária, a pastoral (aqui não temos mas alguns lugares tem) a comissão pastoral da terra. Aqui em Volta Redonda já esteve muito presente a pastoral operária. Depois se desdobrou hoje se faz necessária também. Já existe a pastoral da sobriedade, pastoral da saúde. Hoje as forças das comunidades eclesiais de base atuam dentro dessas pastorais sociais.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Entrevista gravada com militante do Movimento Nacional de Fé e Política, parte do arquivo do LASSAL (Laboratório de Serviço Social e Novos Projetos Societários na América Latina).

<sup>47</sup> Entrevista gravada no dia 20 de março de 2013 com leigo católico na Cúria Diocesana na cidade de Volta Redonda.

## V – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi objeto de análise nessa dissertação a contribuição das CEBs em Volta Redonda nas décadas de 1970 e 1980, na articulação do movimento pela moradia. A pesquisa realizada confirmou o papel da Teologia da Libertação como fundamento e práxis político-religiosa de reivindicação de infraestrutura urbana e instrumento de formação dos movimentos sociais naquele contexto em que acirravam os conflitos de classe sob a hegemonia do Capital industrial, no marco do regime ditatorial no Brasil.

Nunca houve no Brasil, garantia do direito ao uso do solo urbano, que no sistema capitalista é uma mercadoria, disputada como um dos mais importantes objetos de especulação. O direito ao solo urbano e o direito de todos à cidade que habitam revelam processos históricos de reivindicações populares, especialmente articuladas nos mais variados movimentos sociais, que vinham lutando pela implementação de uma Reforma Urbana, e se apresentaram com força ao longo da elaboração da Constituição Federal, assumindo destacado papel de pressão política e luta organizada.

O processo de construção da Carta Magna foi fundamental na trajetória da redemocratização do país, mobilizando parte da sociedade na luta pela consolidação de direitos sociais e coletivos. No seu âmago, a questão urbana adquiriu evidência por meio dos movimentos sociais e posteriormente em debates institucionais no Brasil, expressando a própria condição urbana do país, com 70% da população vivendo em cidades.

Todo o processo político que se vivia no país naquele contexto era reflexo da realidade latino - americana. Vários países do continente presenciaram o avanço do autoritarismo através de ditaduras.

O mundo estava dividido em duas potências, o Brasil embalado pelo milagre econômico, e os cristãos da libertação interpretando o contexto político para dentro da vivência da Fé. Assim é que eclode a Teologia da Libertação. A velha aliança entre a igreja Católica, o Estado e as classes dominantes da América Latina foi desafiada por um número crescente de padres, freiras e leigos, através de suas práticas pastorais. A Teologia da Libertação por meio da história dos movimentos iniciados desde o final dos anos 1950 recomenda a partir dos anos 1970, quando é sistematizada, que o trabalho pastoral seja endereçado preferencialmente aos povos oprimidos da América Latina, (a partir das reuniões do CELAM), ou seja, as classes populares organizadas como meio de conscientização e luta.

As entrevistas mostram que a necessidade de lutar por moradia era alimentada pela fé e pelos grupos de convivência das CEBs. Ficou claro por meio da pesquisa que o fortalecimento do movimento social dava-se no plano da fé, respaldada e expressa através de um discurso simbólico revestido por conteúdos crítico e político. A vivência da Fé e a reflexão crítica constituíram campo privilegiado para a emergência e manutenção do movimento pela moradia. Os católicos explicitavam na dialética entre religião e movimento social, espaço para fortalecer os grupos de base e a militância política.

A criação do Partido dos Trabalhadores foi resultado positivo da organização das CEBs, que praticamente esteve presente em todos os seguimentos organizados da sociedade brasileira que lutaram pela emancipação das classes populares. Fundado em 1979, o PT foi uma ação conjunta entre intelectuais e lideranças sindicais e cristãs. Desencadeou dessa militância política, também a Central Única dos Trabalhadores – CUT.

O empreendimento das análises nesta dissertação confirma que a Reforma Urbana implica uma nova ética urbana que condene a cidade como fonte de lucros para poucos e pauperização para muitos. Deve-se entender que a luta do Movimento pela moradia ocorre em oposição à cidade como mercadoria, fragmentada e injusta, contraposta à cidade como valor de uso onde todos tenham acesso aos custos e benefícios da urbanização. Prevalece em síntese, o direito à

cidade compreendida como direito à moradia, à terra urbana, ao saneamento ambiental, à infraestrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações.

Em virtude dessas considerações fica evidente, pois, que a luta por moradia além de criarem direitos constitucionalmente garantidos igualmente estimularam a organização de novas lutas sociais em estreita relação entre os movimentos sociais e setores preocupados com as classes populares.

Entretanto a chegada da década de 1990 é marcada pela inserção do projeto neoliberal no Brasil, um ideário do mercado, que minimizou os direitos sociais, e conseqüentemente, os movimentos sociais e suas reivindicações.

Não podemos deixar de mencionar a institucionalização dos movimentos sociais, ação que propiciou uma relativa participação na elaboração das políticas públicas e no controle da ação governamental que emergiram da criação de instituições participativas. O discurso oficial era de que inauguraram um cenário de inserção de movimentos sociais em instituições do Estado e de relação direta com agências governamentais. Vimos também o surgimento das ONGs – Organização Não Governamental, uma nova tendência a partir da década de 1990, diferenciada dos movimentos sociais, embora nem sempre contribuam para as lutas sociais.

O Estatuto da Cidade, aprovado no ano de 2001, trouxe como referências normativas a questão da regularização fundiária, e tenham avançando no sentido de promover maiores instrumentos de regularização fundiária e atender o direito fundamental a moradia. Pode-se afirmar que após tantos anos de sua aprovação, a efetivação do mesmo no reordenamento territorial ainda é tímida.

Chamou-nos a atenção que vários entrevistados apontam para o enfraquecimento das CEBs e da Teologia da Libertação. Lesbaupin (1999) coloca que frente ao neoliberalismo, as forças que antes os fortaleciam, hoje se encontram desmobilizadas, mas guardam em si as raízes da resistência.

O Movimento Nacional Fé e Política é apontado pelas lideranças do movimento dos cristãos como instrumento de resistência por parte dos católicos, alimentando a Teologia da Libertação com novas questões emergentes na realidade e no cotidiano das lutas. Para Pinheiro (2010) esse movimento possui a capacidade de antecipar um debate em torno do que é essencial e comum às diversas esferas

da política, entretanto a questão que se coloca é sobre a orientação dada para as inquietações da militância, sendo a maior delas a crise dos ideais de esquerda.

Nos dias atuais, o aprofundamento dos ideais neoliberais ameaça a formação de novos sujeitos sociais, dada a baixa resistência, cujos limites se declaram no diálogo ou consenso diante das estratégias contraditórias do governo na implementação de políticas não estruturais de combate a pobreza.

Para os leigos católicos entrevistados, uma necessidade colocada para o contexto atual é inserir a questão ambiental na pauta dos grupos eclesiais. Os ecossocialistas em geral acreditam que a expansão do sistema capitalista é a causa da exclusão social, pobreza, guerra e da degradação ambiental que se acirram através da globalização e do imperialismo, sob a supervisão de estados e estruturas transnacionais repressoras.

A maneira como as lideranças, os militantes, os leigos católicos e os intelectuais militantes do movimento encararam as décadas de 1990 e 2000 traz para nossa reflexão substanciais elementos que explicam os processos históricos pelos quais o Brasil passou e razão porque as lutas devem continuar.

A luta pela construção de uma sociedade igualitária, justa e sem exploração ganhou no discurso da fé, uma dimensão profética e utópica no sentido da ausência e necessidade de luta pelos direitos sociais. O direito à moradia, a emancipação social vista pela ótica da Fé, os direitos sociais engendrados no processo de redemocratização do país são aspectos de uma complexa sociedade de classes. Este coloca desafios estimulantes para a ação política. A garantia dos direitos fundamentais do homem tem sido fruto de processos históricos de lutas que tem avanços e recuos, progressos, retrocessos, vitórias, massacres e derrotas das lutas sociais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMIDES, M. B. C. ; CABRAL, M. S. R. . *O Novo Sindicalismo e o Serviço Social*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez editora, 1995.

ABREU, Haroldo. *Debatendo a reforma urbana*. Rio de Janeiro: FASE, 1986.  
ALBERTI, V. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ÁLVAREZ, R. *América Latina entre siglos: dominación, crisis, lucha social y alternativas políticas de izquierda*. Havana: Editorial Ciências Sociales, 2006.

ALVAREZ, S., DAGNINO, E. & ESCOBAR, A. (orgs). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino Americanos*. BH: Ed. UFMG, 2000.

ANTUNES, R. 1995. *Adeus ao trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo : Cortez.

\_\_\_\_\_. 1991. *O novo sindicalismo*. São Paulo : Brasil Urgente.

BRANT, V.C. *Da resistência aos movimentos sociais: a emergência das classes populares em São Paulo*. In: SINGER, P.; BRANT, V.C. (Org.). São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEBRAP, 1983.

BONDUKI, Nabil. *“Origens da habitação social no Brasil”* .São Paulo: Estação Liberdade/Fapesp, 1998.

CASTELO BRANCO, R. *Social-liberalismo: uma ideologia para a "questão social" no século XXI*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Serviço Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

COSTA, E. V. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*.São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BETTO, F. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BOITO JR., A. (1991a), "*Reforma e persistência na estrutura sindical*", in A. Boito Jr. (org.), *O sindicalismo brasileiro nos anos 80*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1991b), *O sindicalismo de Estado no Brasil*. São Paulo, Hucitec/Unicamp.

\_\_\_\_\_. (1994), "*De volta para o novo corporativismo: a trajetória política recente do novo sindicalismo brasileiro*". São Paulo em Perspectiva, São Paulo, Fundação SEADE, 8(3): 23-28.

\_\_\_\_\_. et al. *As Comunidades de Base em questão*. Coleção Atualidades em diálogo. São Paulo: Paulinas, 1997.

\_\_\_\_\_. BOFF C. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOFF, L. A.; REGIDOR, J. R.; BOFF, C. *A Teologia da Libertação: Balanços e Perspectivas*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

BONI, V. QUARESMA, S. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. Em Tese. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80. Disponível em: <[http://www.emtese.ufsc.br/3\\_art5.pdf](http://www.emtese.ufsc.br/3_art5.pdf)> Acesso em 26 nov 2012.

CATÃO, F. *O que é Teologia da Libertação*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DIAS, S. T. B. *Espaço urbano: concessão ou conquista?* Os núcleos de posse de Volta Redonda. (1973-1985). Dissertação de Mestrado - Universidade Severino Sombra. Programa de Mestrado em História. Vassouras, 2003.

DOIMO, A M. *A Vez e a Voz do Popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. RJ: Ed. Relume Dumará, 1995.

DUSSEL, E. Teologia da Libertação. In *O Marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Michel Löwy (org.). São Paulo: Perseu Abramo, 1999.

DUSSEL, E. *Caminhos da libertação latino-americana*. Tradução José Carlos Barcellos, Hugo Toschi. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

FAUSTO, B. *A revolução de 1930*. São Paulo: Brasiliense, 1972.

\_\_\_\_\_. "*História do Brasil*", São Paulo: Edusp, 1994

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 37 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

FURTADO, C. (1959), *Formação Econômica do Brasil*. 30 Edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

GIBELLINI, R. *A Teologia no século XX*. São Paulo: Loyola, 1988.

GOHN, M. da G. *Movimentos Sociais e luta pela moradia*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GONÇALVES, P. S. L. *Epistemologia e Método do Projeto Sistemático da teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GRACIOLLI, E. J. *Um Caldeirão chamado CSN: Resistência Operária e Violência militar na greve de 1988*. Uberlândia, EDUFU, 1997.

IANNI, O. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LESBAUPIN, I. *Comunidades de Base e Mobilização Social*. *Revista Praia Vermelha* 14 – Estudos de Política e Teoria Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.

LÖWY, M. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MARICATO, E. *"Habitação e Cidade"*, São Paulo: Atual Editora, 1997.

MARX, K. [1867] (2003). *O Capital, crítica da economia política*, livro 1, volumes 1 e 2. 21ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. \_\_\_\_ [1867] (2003). *O Capital, crítica da economia política*, livro 1, volumes 1 e 2. 21ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1867] (2003).

MINAYO, M. C. de S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 8.ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MONTAÑO, C. & DURIGUETTO, M. L. *Estado, classe e movimento social*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MOISES, J. A. *Alternativas Populares da Democracia: Brasil, Anos 80*. Petrópolis: Vozes, 1982.



NETO, O. C. *O trabalho de campo como descoberta e criação*. Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. 18º ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

PINHEIRO, L. F. *Serviço Social, Religião e Movimentos Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Gramma, 2010.

PINHEIRO, L.F. Movimento Nacional de Fé e Política. Desafios éticos e crises das esquerdas. In: *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*, Rio de Janeiro: UFRJ. Programa de Pós Graduação em Serviço Social, v. 1, n.1, p.90-118, 2005.

QUEIROZ RIBEIRO, L. C., e CARDOSO, A. L. Planejamento Urbano no Brasil: paradigmas e experiências. in *Espaços & Debates: Revista de Estudos Urbanos e Regionais*, nº 37, São Paulo: Neru, 1994.

Prefeitura Municipal de Volta Redonda. Pesquisa VOLTA REDONDA A ASSISTÊNCIA SOCIAL EM BUSCA DE MAIS CIDADANIA. *Estudo Socioeconômico dos Bolsões de Pobreza do Município*. Ano 2007.

RIDENTI, M. *O Fantasma da Revolução Brasileira*. Campinas: Ed. Unicampi, 1993.

ROLIM, F. C. Catolicismo: Cotidiano e movimentos. 2º volume. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

ROLNIK, R. *Para além da lei: legislação urbanística e cidadania*, in SOUZA, Maria Adélia A. (et outros, Orgs.). "Metrópoles e Globalização", São Paulo: CEDESP, 1999.

SÁDER. É. *O Anjo torto*. Esquerda (e Direita) no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. *Quando novos personagens entraram em cena (experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo – 1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANCHIS, P. *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Edições Loyola, São Paulo, 1992.

SOARES, P. C. *CEBs: A Construção de uma Nova Maneira de Ser Igreja*. O nascimento e organização das Comunidades Eclesiais de Base em Volta Redonda (1967-1979). Dissertação de Mestrado. Universidade Severino Sombra. Programa de Mestrado em História. Vassouras: 2001.

SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América-Latina. São Paulo: Loyola, 2000.

TEIXEIRA, F. (org.) *A(s) Ciências(s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2001,

\_\_\_\_\_. *Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1996.

WANDERLEY, L. E. *Educar para transformar*. Igreja Católica e Política no Movimento de Educação de Base. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.