

Cartografias do poder eclesiástico: memória de jovens católicos na Belo Horizonte dos anos 80¹

Amauri Carlos Ferreira*

Resumo

Este artigo discute o sagrado católico em Belo Horizonte, Minas Gerais, sua origem e extensão. A narrativa de jovens católicos nos anos 1980 compõe uma memória do poder eclesiástico no espaço urbano, gerando conflitos entre a pastoral da juventude e a Igreja Católica.

Palavras-chave: Belo Horizonte; Sagrado católico; Poder eclesiástico; Juventude; Espaço urbano.

No princípio era o barro e não a pedra, mas lá já estava o sonho,
mesmo que fosse fruto de uma violação ao sagrado.
(Sandra Jatahy Pesavento)

A cidade moderna apresenta um desafio, não somente para o catolicismo, mas também para outras religiões. A cidade planejada física e administrativa-mente propôs uma nova ordem, apartada dos textos culturais do mundo rural.

A missão do sagrado católico de anunciar o Evangelho nas cidades é carregada de vicissitudes, uma vez que a cidade faz avançar possibilidades que as relações no mundo rural desconhecem. Daí certas facilidades que a Igreja Católica encontra ao lidar com comunidades rurais. No entanto, projetos pastorais desenvolvidos em cidades, tentando a participação das classes média e alta, costumam fracassar. É possível que a vida religiosa, nos grandes centros, esteja enfrentando desafios impostos pelo cotidiano, quando se apressam resultados, sem a percepção do processo.

¹ Artigo baseado na tese de doutorado, *O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da juventude católica em Belo Horizonte – MG, anos 80*, defendida em 2002 na Universidade Metodista de São Paulo.

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp); Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas.

Compreender a cidade republicana pela perspectiva de promoção de projetos religiosos de evangelização é constatar o atraso religioso em relação à cidade moderna e, ao mesmo tempo, o avanço administrativo na intervenção do espaço urbano e o atraso pastoral em relação ao religioso.

Em Minas, especialmente na cidade de Belo Horizonte, a tentativa da Igreja de domínio administrativo e moral se deve à fraqueza e à ignorância de sua sociedade civil, o que levou o catolicismo a tornar-se quase hegemônico.

A cidade inspira escolhas, mudanças, transgressões e, na perspectiva religiosa, até meados dos anos 1960, em Minas Gerais, assume um discurso moralista sobre as consciências, para o qual a Igreja Católica contribui. A mentalidade eclesial possui um repertório de valores rurais e uma administração paroquial de cunho paternalista; sua utopia de evangelização repousa numa cidade imaginária, seu reino seria de um soberano com traços de conduta ainda medievais.

Este artigo contempla a questão do urbano e seu significado religioso na origem da cidade de Belo Horizonte e, posteriormente, o conflito geracional entre o poder administrativo eclesial e a ação da juventude católica nos anos 1980.

O sagrado católico em Belo Horizonte

Pensar Belo Horizonte implica tocar o símbolo maior da modernidade do início da República. Criar Belo Horizonte é como criar a República: é despertar sentimentos de euforia e entusiasmo que animam as grandes realizações. É instaurar o ritual de oferenda que costuma acompanhar os atos de fundação. A construção e inauguração da cidade chegam junto com a efervescência do sonho de uma nova ordem laica, atravessando idealizações, polêmicas e planos. Belo Horizonte, batizada nas montanhas de Minas em 12 de dezembro de 1897, acolherá os ecos de poder do novo regime.

Entretanto, o espaço urbano ocupado pela nova capital deita suas raízes no antigo distrito de Curral d'El Rey, do século XVIII. Elevado à categoria de freguesia em 1748, teve a igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem como sede paroquial. A seu respeito fora declarado:

A matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem está situada em campos amenos, na extensa planície de uma serra, donde emanam imensas fontes de cristalinas e saborosas águas; (...) está circulada de pedras e mais materiais de que se podem fazer soberbos edifícios; a natureza criou este lugar para uma famosa e linda cidade, se algum dia for auxiliada esta lembrança. (CAMPOS, 1997, p. 11)

As paróquias recebiam visitas e cartas pastorais. As visitas episcopais inspecionavam ordenamentos, como a obrigatoriedade de aulas de catecismo para crianças e cativos e a proibição de trabalho em dias santos, sob pena de pecado mortal. Também havia devassas que registravam, para punição, delitos contra a doutrina e os bons costumes. Além disso, eram recorrentes as recomendações para se fazer orações em comum. Assim, percebemos tentativas de se fortalecer o espírito comunitário, à medida que práticas religiosas compartilhadas são preconizadas. Buscava-se garantir o respeito à autoridade da pessoa investida de poder eclesiástico e não ao conteúdo verossímil de suas ordens, bem como manter o controle de associações de fiéis, possibilitando a centralidade de propósitos e a unidade de crenças e valores. Desse modo, pretendia-se criar uma dependência dos fiéis aos desígnios de dominação da Igreja, submetendo-os à imutabilidade de sua tradição milenar. Essa relação de dependência que a Igreja estabelece com os fiéis é compreendida a partir da situação de poder, pois “a Igreja é um sistema social como a família, a associação, o partido ou o Estado, que via de regra detêm um poder acumulado” (PROVOST, 1988, p. 7).

Há tentativa de continuidade desse monopólio do poder sagrado nas cidades brasileiras. A primeira Constituição republicana não invoca o nome de Deus, permite a outras religiões exercerem seus cultos publicamente e retira a obrigatoriedade do ensino religioso das escolas, entre outras medidas que iriam atingir o poder insólito da Igreja Católica. Era de se esperar que a moderna Belo Horizonte fosse aberta a novas percepções religiosas. Entretanto, fontes nos autorizam a pensar que seus habitantes rejeitavam outros cultos. A nova capital irá apresentar, em suas modulações religiosas, um retorno às concepções marianas concernentes às vilas.² O próprio poder público mostra indícios de aliança com a Igreja. Em 1905, Francisco Sales, presidente do Estado, manifesta ao superior dos redentoristas de Belo Horizonte seu desejo de que a cidade constituísse uma sede episcopal própria, sugerindo como catedral a Igreja de São José. No que se refere à edificação de templos, a permissão de os construir é concedida apenas à religião católica. A propósito, até 1920 existiam duas paróquias em Belo Horizonte: a de Nossa Senhora da Boa Viagem, criada pelo primeiro bispo de Mariana, Dom Frei Manoel da Cruz, no antigo

² Por concepções marianas entende-se o culto à Virgem Maria, que representa no imaginário mineiro a aproximação com Deus. Na cultura popular, os cultos à Virgem tornaram-se freqüentes através de novenas, festas de cruz e procissões, além de invocações à sua intervenção no real humano para modificá-lo.

arraial de Curral d'El Rey, e a de São José, criada em 1900, por Dom Silvério Gomes Pimenta (MATOS, 1990, p. 395).

A capital mineira foi assumindo sua dimensão sagrada à medida que o poder eclesiástico ia ocupando lugar em sua história. A 11 de fevereiro de 1921, o Papa Bento XV, no documento *Pastoralis sollicitudo*, cria a nova diocese de Belo Horizonte e, em 30 de abril de 1922, Dom Antônio dos Santos Cabral torna-se seu primeiro pastor. Dois anos depois, a cidade transforma-se em arquidiocese e Dom Cabral será seu primeiro arcebispo. Ao se transformar em arquidiocese, Belo Horizonte ganhará, do ponto de vista da estrutura eclesiástica, maior autonomia na tomada de decisões.

Entre 1920 e 1930, a Igreja Católica, para consolidar seu domínio religioso, buscava doutrinar a comunidade belo-horizontina em oposição radical aos seus novos ares de modernidade. Em defesa da pétrea unidade católica, declara guerra aos inimigos, construindo imagens que denegam outras religiões e concepções de mundo que, segundo Henrique Cristiano Matos, são esconjuradas. A investida se faz, segundo Matos (1990, p. 145), contra protestantes, espíritas, maçons, socialistas, comunistas, carnaval, moda indecente etc. É realmente incrível o volume de artigos na imprensa católica, desde simples volantes distribuídos às portas dos templos, até jornais destinados a combater o inimigo. Às vezes tem-se a impressão de que o periodismo católico existe apenas em função da luta contra o adversário.

Para se compreender tais atitudes, torna-se preciso lembrar que os anos 1920 e 1930 coincidem com o surgimento de um catolicismo militante em Minas, o que afetará os modos de ser da jovem capital belo-horizontina. Parte do universo católico do país será marcada por influências mais amplas, que configuram o cenário eclesiástico. A imagem da cristandade como utopia que se nutre do passado será quase sempre atualizada em documentos oficiais, imprensa, pregações. A imagem da Igreja como sociedade perfeita alimentará práticas eclesiásticas do período. Idéias referentes ao corpo místico de Cristo irão perpassar círculos, tendo em vista a não divisão dos fiéis intelectuais e clericais. Como representante da cristandade e como sociedade perfeita, a Igreja coloca-se num patamar de superioridade espiritual e moral. O ser católico chega a se confundir com o ser patriota: “Quem não confessar publicamente a fé católica apostólica romana dificilmente pode ser considerado verdadeiro brasileiro” (MATOS, 1990, p. 156).

A Igreja oficial dá o tom e a dobra. A par de investida contra outros cultos e ideologias, a imagem da Igreja como sociedade perfeita mobiliza

confrontos com costumes correntes nos anos 1920 e 1930. Como comprovação empírica assinala-se “a cruzada contra a moda indecente”. Não se trata de pontuar a questão da vaidade e da frivolidade, mas de atacar a moda como parte de um plano internacional promovido pelos inimigos da fé e da moral, visando à degradação familiar e social. Também as festas carnavalescas são consideradas “um tumulto febril de pecados, gozos e licenças”. Assim, não seria digno do perdão da Igreja quem se entregasse às delícias do corpo.

A referência simbólica na cidade de Belo Horizonte estava circunscrita aos monumentos religiosos apoiados pelos políticos, numa relação entre Igreja e Estado que já deveria ter sido desfeita desde o decreto de 7 de janeiro de 1890, que consagrou a separação e a incorporação na Constituição de 1891 desses segmentos.

No campo das representações sagradas, a Igreja rural expressa, hierarquicamente, um domínio do imaginário religioso. Já nos centros urbanos esse domínio será diluído no quadro múltiplo de possibilidades de escolha para os sujeitos.

É em seu aspecto pastoral que a cidade cristã inicia sua intervenção no espaço urbano para além dos monumentos e da própria política, tendo como agentes dinamizadores vários setores da Igreja, dentre eles o da juventude, objeto de nossa análise. A Igreja desenvolvia “um trabalho genérico e isento de metodologia específica, limitando-se a defender, conservar e proteger a fé dos cristãos recebida pelo batismo. (...) Não havia um trabalho com a juventude, havia trabalho com jovens” (Arquivo da Pastoral, História da Pastoral da Juventude, s.d., p. 7). A participação de jovens ficava circunscrita a aspectos secundários, já que a coordenação dos grupos estava sob a tutela de um adulto. Antes de 1930, os jovens eram vinculados aos movimentos marianos, como Congregação de Maria, Filhas de Maria, Legião de Maria, Associação de Cristãos Novos, Jovens Vicentinos. No entanto, o contexto urbano parece mostrar à Igreja Católica, no papado de Pio XI, a necessidade de uma nova forma de organizar os jovens. Por decisão do Papa, será fundada a Ação Católica.

A história da Ação Católica foi marcada por dois períodos (de 1932 a 1950, ação católica geral e de 1950 a 1966, ação católica especializada), em que os jovens eram despertados para assumir um compromisso com o seu meio. No final dos anos 1950, a Igreja Católica do Brasil inicia um processo de mudanças na história de seu movimento. As relações entre catolicismo, sociedade e cultura apresentarão pontos de união, conflito de interesses, divergências e

tentativas de negociação. Como elemento de força surgem novas possibilidades pastorais. Esse marco faz eco ao pedido de João XXIII à Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam), em novembro de 1958, para que a Igreja desse continente tivesse maior comprometimento com sua realidade.

Essa experiência religiosa expressará, no cenário brasileiro dos anos 1960 e 1970, a importância da participação da juventude no quadro político e social do país, representando a crença e a esperança de uma nova sociedade. Entretanto, o regime político-militar (1964-1984) implantado no país desarticula os movimentos especializados da Ação Católica: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC).

Os jovens dos anos 1960 e 1970 formavam suas imagens de acordo com o ideário católico e sua ação política era respaldada por segmentos da Igreja Católica, guardadas suas diferenças. A composição dessas imagens era sustentada pelo sacerdote e seus representantes, que forneciam mediações para a ação política na sociedade. Alguns estudos, como os de Luiz Alberto Gomez, Maria Elizabeth Marques, Ana Maria Bidegain, Ralf Della Cava, dentre outros, atestam a participação da juventude católica nesses anos.

A partir de 1980, os jovens encontram-se politicamente apáticos e voltados para si mesmos. Os ritos que propagam a Boa Nova continuaram trazendo o mito de Jesus, porém com o rosto personificado dos marginalizados. Cultos diversos voltaram-se para a utopia do Reino com o conteúdo recheado de valores diferentes e distantes do mundo urbano. Discursos ambíguos faziam parte de uma ação religiosa.

Na instituição católica, conflitos na forma de conceber a unidade em Cristo repercutiram no paradoxo das duas vertentes do catolicismo: a “conservadora” e a “progressista”. Esses conflitos ficaram presentes nas imagens que a juventude católica formava sobre a posição da Igreja.

No tocante à instituição religiosa em Belo Horizonte, esse anúncio assume formas ideológicas que se alojam no tempo, propiciando a construção de imagens mediante um aparato organizacional que impulsiona a ação. Tal organização pressupõe sujeitos coletivos ordenados a partir de ideais que se ritualizam e mantêm a tradição. O ideal de evangelização, objetivado na instituição religiosa católica, pode fomentar posturas geradoras de conflitos e instituintes de imagens que conformam um imaginário epocal.

A articulação dos jovens pela Igreja será tentada a partir de uma pastoral específica, através da assessoria de grupos surgidos em paróquias e numa ação pastoral que passa a se organizar em nível diocesano, regional e nacional. É nessa tentativa de articulação da juventude, em nível arquidiocesano, que a capital mineira abrirá espaço para um novo cenário sagrado. Sua história, no tocante à militância católica, fora rica nas décadas anteriores e, nos anos 1980, permanências e rupturas apontam para uma outra etapa de organização e mobilização de jovens.

Os anos 1980 mobilizam uma conjuntura de singular efervescência. Assisitimos aos últimos tempos de intervenção político-militar no país, trazendo em seu bojo o movimento pela anistia, a volta dos exilados políticos, o acordo nacional de passagem a um governo civil (1985). Por outro lado, territórios precariamente mapeados acenam com condições favoráveis à democratização do país. Nesse contexto de realidades tangíveis é que emergirá a Pastoral de Juventude, cujo movimento pode, às vezes, mesclar-se às reivindicações de época.

A Pastoral de Juventude (PJ) ecoará vozes libertárias que deitam raízes nos anos 1970: trata-se da Teologia da Libertação (TDL), recorrente em seu ideário de justiça e de transformações sociais. Entretanto, em Belo Horizonte, a Pastoral de Juventude será precedida por grupos de jovens organizados por regiões e, posteriormente, em foranias.

Cartografia sagrada: o conflito geracional entre o poder eclesiástico e o poder laico

A diocese de Belo Horizonte, nos anos 1980, foi palco de iniciativas importantes no que se refere a pastorais específicas, tais como: Pastoral de Juventude Meio Popular (PJMP), Pastoral de Juventude Estudantil (PJE), Pastoral Universitária (PU) e a Juventude Operária Católica (JOC), organizada anteriormente. Esses anos provocaram duas mudanças na cartografia católica belo-horizontina. A primeira refere-se ao início da década, quando a arquidiocese foi dividida em seis regiões episcopais: região centro-sul, região nordeste, região noroeste, região Venda Nova, região industrial e região interior.³ A segunda em foranias.

³ A criação das regiões foi deliberada pelo Conselho Presbiteral que, segundo o jornal *Arquidiocese em Notícias* de 1981, n. 45, “verifica que é oportuna e necessária a criação das regiões pastorais, a fim de tornar mais ágil e frutuosa a caminhada pastoral da Igreja nos vários ramos de sua atividade”. Nessa época, duas regiões já se encontravam organizadas: a norte e a industrial, segundo a Ata da 2ª Assembléia da Pastoral de Juventude, 26, 27 e 28 de novembro de 1982.

Documentos do Instituto de Pastoral de Juventude (PJ) de Belo Horizonte e entrevistas realizadas de 1997 a 2001 com representantes regionais testemunham que Dom João de Resende Costa, bispo na época, ao dividir a arquidiocese em regiões, procurava uma homogeneidade sociopolítica. A Pastoral de Juventude começou a se articular sistematicamente desde 1980, quando da divisão da arquidiocese em seis regiões episcopais, segundo critérios geográficos.

Com base nessa divisão, realizamos entrevistas com participantes de cada região para apreender o processo de organização dos grupos, concentrando-nos nas regiões centro sul, nordeste e noroeste.

A divisão em regiões possibilitava discussões específicas e tomada de decisões sobre questões regionais, além de uma ação pastoral pautada em problemas locais. No entanto, a diferença é a marca das regiões, pois todas são bastante heterogêneas, com diferentes níveis de organização e articulação. Foi a partir dessa estrutura orgânica que as regiões episcopais da arquidiocese de Belo Horizonte, nos anos 1980, passaram a colocar em prática o ensinamento e o aprendizado de documentos religiosos de Puebla e Medellín.

A divisão em regiões marcava também a possível discussão de problemas locais culturalmente diferentes devido à extensão e ao distanciamento do meio urbano. A organização dos jovens por paróquias, nas regiões da arquidiocese, demonstrava o caráter rural da Igreja em seus ritos e suas utopias.

Grande parte da população urbana mineira originava-se de cidades cujo *ethos* religioso se alimentava de um catolicismo de bases rurais. Segundo Camargos (1971, p. 18-19), “para os rurícolas que passam a morar nas cidades, apresentam-se soluções acentuadamente sacrais, conforme a tradição rural, mas funcionalmente urbanas”. Os jovens buscavam uma metodologia e uma organização para mostrar seu rosto antes politicamente oculto e religiosamente desacreditado. A opção preferencial pelos pobres a partir do documento de Puebla deu-lhes força para se organizar, mas não foi suficiente para sensibilizar representantes da hierarquia para o modo novo de ser Igreja no espaço urbano.

É na apropriação religiosa do espaço urbano que a chamada territorialidade assume seu papel de unidade de referência religiosa, prescindindo da ação religiosa dos fiéis. A territorialidade é compreendida como “o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território” (ROSENDAHL, 1996, p. 58).

Quando ocorre o controle, uma ação estratégica já terá sido pensada para a manutenção de sua unidade. “É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição criando territórios seus” (ROSENDAHL, 1996, p. 58).

No entanto, colocar em prática não significa aceitação harmoniosa dessa ação pastoral no que se refere ao domínio territorial da Igreja. A problemática do território torna-se fundamental. Segundo Sack, citado por Rosendarhl (1996, p. 59), a Igreja reconhece e controla territórios de dois amplos tipos: os lugares sagrados e edifícios da Igreja e a sua própria estrutura administrativa.

No domínio do território, as paróquias e as dioceses representam o poder hierárquico sobre os fiéis. A Igreja é responsável por transmitir aos fiéis a fé em Jesus Cristo e, para tal, a compreensão de seu domínio do território torna-se essencial. As regiões episcopais e os lugares sagrados representam, no imaginário dos fiéis, a possibilidade de encontro com Deus. Para manter a ordem interna, do ponto de vista administrativo, ocorre um controle sobre os territórios a partir das funções dos representantes da Igreja Católica e seus lugares: sacerdotes e paróquias, bispos e dioceses, Papa e Vaticano. Entretanto emergem situações de conflito no tocante ao agir pastoral dos fiéis.

Aceitar mudanças em hábitos religiosos historicamente sedimentados ocasiona tensões: os fiéis estavam acostumados à obediência a sacramentos e à participação dos leigos, mas aquém da prática na nova realidade eclesial. Alguns representantes da Igreja, imbuídos das recomendações de documentos de Medellín e de Puebla, começaram a mobilizar uma nova forma de ser Igreja, o que poderia levar a se pensar no fim do domínio da tradição. Desencadearam conflitos e confrontos capazes de enfraquecer a unidade eclesial. Partindo do pressuposto de que, com o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica se abriu teoricamente à pluralidade, sua ação prática deveria abrigar a modificação de valores, no intervalo de tempo decorrente entre Puebla e Medellín. No entanto, os valores emergentes ecoam vozes antigas da tradição, impedindo a percepção do novo como força potencial.

Os anos 1980 se abrem numa perspectiva pastoral que tem como matriz a Igreja do Vaticano II e os documentos de Puebla e de Medellín. Se os jovens dessa época são herdeiros de uma tradição católica, não é de se estranhar que dêem continuidade à sua formação religiosa. Mas a distância entre o que se deseja ser e o que se é mostra a multiplicidade dos vetores que acionam o campo identitário do ser humano, nas formas com que representa suas idéias.

Por mais que se tentem mudanças na proposta eclesial, como em Puebla e Medellín, há uma insistência de continuidade do poder religioso subjacente ao seu discurso:

A passagem de um discurso canônico a um discurso pastoralista. O discurso canônico é próprio às épocas em que há um monopólio religioso da igreja na sociedade, ou à época em que a igreja, mesmo sem deter monopólio, tem força social e política para controlar o conjunto da vida religiosa no interior das relações sociais. Consiste na imposição de crenças e práticas aos fiéis. O discurso pastoralista corresponde à necessidade que os leigos têm de uma mensagem diversificada. A reformulação, no caso do discurso eclesial, é apenas reinterpretação ou mudança de forma de apresentação de um discurso institucional básico. O que marca a reformulação é a continuidade, não a ruptura com a instituição. (BENEDETTI, 2000, p. 50)

O exercício da autoridade eclesial sobre os jovens gera elementos de tensão, que se desdobram em questionamentos de ordem pessoal ao se mesclar com o coletivo das ações.

As dioceses funcionam como unidades essenciais na hierarquia da Igreja, o que mantém certa coesão administrativa. Tendo em vista que a Igreja dos anos 1980 encontrava-se em crise de organização interna diante do avanço do setor considerado progressista, nomeado Teologia da Libertação, poder-se-ia pensar numa mudança estrutural na forma de ser Igreja. Mas ocorre apenas a mudança conjuntural.

Belo Horizonte estava nessa situação que, de certa forma, atesta o poder da territorialidade sobre os fiéis, que se desvincula do monumento e se concentra na ação pastoral por região, o que gera conflitos. A forma de solucionar conflitos mediante o exercício da autoridade sem o diálogo não é prática recente da hierarquia católica. É ainda no seu aspecto de territorialidade que a estratégia de poder se acentua, pois “o uso da pressão política para destruir outros sistemas religiosos se deu através da conquista e da extensão de controles políticos que induziam à conversão por meio de uma variedade de pressões” (ROSENDAHL, 1996, p. 62).

Quando essa estratégia de poder se configura na própria organização interna da instituição, o resultado é o aniquilamento dos segmentos que se opõem à ordem estabelecida. Os anos 1980 representaram para a juventude brasileira um momento de organização, uma vez que o período será de mudanças sociais e de abertura política. Para alguns entrevistados, falar dessa época é situá-la como elemento-chave para se entender sua participação nos grupos de jovens. Para outros entrevistados, participar dos grupos de jovens era a única

forma de exercício político, pois a vida política se confundia com a religião e nos grupos se podia expressar com liberdade. Essa concepção não se aplica ao conjunto da juventude belo-horizontina, tendo em vista o caráter urbano da região centro-sul.

No contexto de reivindicações políticas e de dicotomias no meio do clero, os jovens vão traçar sua ação na PJ tendo como fundamento a possibilidade de uma Igreja que necessitava de abertura. Se Puebla fez a opção preferencial pelos jovens, por que não fazê-la concretizar-se no mundo da prática? Esse desejo terá como tônica o encontro com os ideais da Teologia da Libertação. Contudo, nem todos compartilham desses ideais, o que implicará um conflito de interesses e de imaginários entre a perspectiva desejada pela PJ e a aspiração dos demais grupos de jovens. Numa outra vertente, tem-se o conflito entre formas de se perceber Igreja-povo e hierarquia.

Os jovens participantes da PJ, em Belo Horizonte, desenvolvem sua ação pautada na Teologia da Libertação e nas práticas da geração dos anos 1970. Realizam assembléias que, a partir do primeiro encontro de representantes das regiões episcopais, em 1981, procuram traçar o perfil da Pastoral de Juventude e seu modo de vida no espaço urbano. A pastoral inicia sua construção de solidariedade para com os mais necessitados e de busca de transformação social, posta pela Igreja na América Latina em sua opção pelos pobres e pelos jovens.

A assembléia de 1982, em Belo Horizonte, aprofunda estudos e discussões sobre a situação da juventude e a realidade social brasileira, e define que a coordenação não mais seria formada por representantes de movimentos, mas por representações jovens das regiões. Os movimentos teriam representações regionais. Em 1983, foram definidas três prioridades, tendo em vista maior conscientização e incentivo aos grupos de base: formação, organização e metodologia. A assembléia de 1984 processou-se em duas etapas: a primeira buscou entender a realidade pastoral de Belo Horizonte e descobrir pontos de estrangulamento na caminhada, a fim de deslindar sua trama; na segunda etapa, ocorrida em janeiro de 1985, os representantes das regiões aprofundaram a análise sobre cada ponto de estrangulamento identificado.

Esse tipo de organização por região possibilitaria aos jovens, segundo suas narrativas, maior unidade nas opiniões, tendo em vista discutir problemas e tomar decisões no tocante à caminhada da Igreja como povo.

Essa caminhada tinha seus princípios circunscritos à Teologia da Libertação, que, naquele momento, segundo um dos entrevistados,⁴ “era compreendida num processo de entender o que é uma fé libertadora que tenta transformar o mundo”. Esse tipo de discussão nas assembleias levava à compreensão do que significava ser uma outra Igreja, com uma nova forma de estar entre os sujeitos. Nessa direção, os jovens procuravam apreender a ação da Igreja a partir de ser povo numa ação solidária com o próximo. Tratava-se de um tipo de organização que, na esteira da fé com a política, ia tomando dimensões que despertavam nos jovens um desejo de saber e de buscar alternativas de ação para provocar mudanças nas estruturas sociais. Para um entrevistado, “havia uma preocupação em estar fazendo essa relação entre fé e política, entre luta e confissão religiosa, buscando descobrir qual seria o compromisso que nós, como Igreja, temos com o povo”.

Os princípios da TDL cumpriam seu objetivo em determinada época, o que implicava apoio de segmentos progressistas da Igreja. A vivência daqueles ideais processava uma aprendizagem que engendrava, em algumas regiões, a possibilidade de se construir caminhos libertadores.

Os representantes das instituições influenciavam na configuração que os sujeitos faziam do mundo. Nos anos 1980, essas representações constituíam uma unidade religiosa que tinha a TDL como espelho de suas ações. Para um depoente, “em certas regiões discutia-se a relação entre teologia e marxismo, estudavam-se textos de Leonardo Boff, dentre outros, o que levou a Pastoral de Juventude a um avanço em termos sociais”.

Para os entrevistados, a Igreja de Belo Horizonte dividia-se em moderados e conservadores que, até 1986, pouco contribuíram para fazer avançar uma ação pastoral libertadora. A experiência conflituosa, vivida por sujeitos pertencentes a regiões em que predominava a ala conservadora ou moderada, expressa evidências daquela divisão. Propor discussões de documentos como os de Puebla, de Medellín, da Teologia da Libertação ou similares significava confrontos diretos com o representante de Deus, que usava sua autoridade eclesial para inibir essas iniciativas. A título de comprovação empírica, a narrativa de um entrevistado, representante da região noroeste nessa época, é exemplar:

À medida que fui me encaminhando para a Pastoral de Juventude, minha relação com a Igreja local foi ficando cada vez mais conflitante. O padre da paróquia era supertradicional. Com minha inserção na PJ fui aprendendo coisas novas. Então, o

⁴ Esse e outros relatos pessoais aqui mencionados foram coletados pelo autor entre outubro de 1999 e junho de 2000. Os entrevistados solicitaram anonimato.

padre começou a encrencar, porque queríamos algo novo nas celebrações, tipo músicas libertadoras. Estudos sobre Medellín era complicado: ele dizia que isso era coisa de desocupado, marginal, de grupo de esquerda que estava se infiltrando na Igreja para fazer a cabeça da gente.

Participar de grupos de jovens e, posteriormente, da própria PJ, cujos integrantes tinham afinidades com a Teologia da Libertação, implicava conflitos com segmentos da Igreja. À medida que os grupos iniciavam seu processo de inserção na PJ, a forma de conceber a Igreja mudava e a crítica ao modo de ser católico também provocava conflito.

A participação na PJ ocorria através de representantes dos grupos de jovens. No entanto, nem sempre era possível contactar esses grupos para as reuniões. Segundo os entrevistados, sempre havia boicote de informações, que não chegavam aos destinatários. Um depoente cuja participação nos grupos se devia à sua formação familiar e de colégios católicos declarou:

Faltava motivação nos padres para que pudessem participar na PJ. A Igreja hierárquica não desejava se abrir, na época, para questões políticas e a PJ, influenciada pela TDL, buscava essa participação, provocando um certo constrangimento para representantes de algumas paróquias. A hierarquia não desejava perder o controle.

No âmbito da diocese, a formação do clero era composta de padres diocesanos e de pertencentes a congregações. Para os entrevistados, os últimos possuíam uma habilidade maior para lidar e incentivar os grupos de jovens.

A divisão das regiões possibilitava uma ação pastoral voltada à discussão de problemas locais. Os encontros da juventude representavam pluralidades de linhas de pensamento no que se refere à concepção de ser Igreja. A pretensão de ser uma era possível, uma vez que as pessoas se identificavam com a Igreja Católica. À medida que os conflitos foram se acirrando, os movimentos na Igreja e as pastorais estabeleceram linhas de ação que implicavam maior autonomia. Para o setor de juventude, isso significava a possibilidade de incorporar outros grupos de jovens e mobilizá-los para uma nova forma de ser Igreja no mundo. No entanto, as imagens projetadas pela pastoral, para todos os jovens, não correspondiam aos seus ideais, nem tampouco aos dos setores da própria Igreja. Esse desejo de mudança aos poucos cede lugar à realidade urbana, cuja especificidade merece atenção. Por outro lado, esperar mudanças estruturais da religião católica torna-se problemático quando interesses de permanência no poder hierárquico são afetados.

A Igreja era a referência, mas conflitos internos na própria Instituição quanto à atuação da TDL levariam alguns a mudar a sua forma de conceber a

Igreja local. A política da Igreja Católica, constituída na diagramação do espaço rural, acirra conflitos internos ao se envolver nas malhas do urbano e tentar manter hegemonia. Foi assim que, em 1986, a juventude participou de um culto a favor de Leonardo Boff, devido ao silêncio que lhe fora imposto. Para alguns representantes da PJ, o fato teria precipitado a mudança territorial efetivada pela arquidiocese, de regiões para foranias, o que não procede do ponto de vista administrativo. Há nesses anos uma dificuldade dos representantes religiosos em lidar com a demanda urbana.

A cartografia sagrada pode ter-se modificado devido ao avanço da TDL e à sua influência nas pastorais, o que não esconde uma intervenção pastoral em algumas regiões, exceto a centro-sul.

Em 1986, Dom Serafim Fernandes de Araújo sucede a Dom João de Resende Costa. Com o objetivo de dinamizar o trabalho administrativo e pastoral da arquidiocese, estabelece a segunda divisão em âmbito cartográfico católico. O novo Arcebispo promove a redivisão das regiões, formalizando a oficialização das foranias. As foranias ou vicariatos forâneos foram instituídos pelo Concílio de Trento, em razão da necessidade de vigilância sobre a conduta moral do clero, do dever de residência, da pregação da catequese e do cuidado com os enfermos. Segundo o *Arquidiocese em Notícias* (1987), a forania hoje é um apelo à pastoral de conjunto. Um apelo a uma pastoral ambiental de caráter interparoquial. Para facilitar a tarefa do clero, o território forânico da diocese foi dividido. Depois do Concílio Vaticano II, com as transformações introduzidas pela doutrina da Igreja como povo de Deus e o impacto dos problemas pastorais, foi criado o Decreto *Christus Dominus*, a fim de que o cuidado às pessoas tenha a devida unidade e se torne mais eficaz. A forania deve ser um lugar de encontro e de mediação, de participação e de comunhão entre as várias comunidades, entre a unidade pastoral de base e a unidade de governo da diocese. Numa palavra, favorece o diálogo e o espírito de serviço, a fim de trazer solução aos problemas, não só seus, mas da própria diocese. Ao expor os motivos dessa redefinição numa entrevista ao jornal *Arquidiocese Notícias* (1987, p. 3), Dom Serafim afirmou:

A redivisão territorial da Arquidiocese foi pensada em função da Pastoral. Reclamase muito que não se respeitam as bases. Ao retornar o ponto vital da grande pastoral às foranias evitamos coordenações rígidas de cúpula, que quase sempre não respeitam os dons das comunidades paroquiais. Alguns poucos querem mudar e conduzir as chamadas pastorais, pensando nas realidades das bases, ou esquecendo um mundo de gente que também é Igreja e tem o mesmo direito. Somente as pastorais que não têm base ou que não podem tê-las nas paróquias serão organizadas a partir das

regiões ou da própria Arquidiocese, como Pastoral Universitária, Pastoral Carcerária e outras.

Essa redivisão territorial da arquidiocese provocou problemas quanto à ação do setor de juventude, em seu apogeu de organização, criando novos pontos de estrangulamento. Parece que, por um lado, essa organização administrativa da arquidiocese permitia à hierarquia católica uma maior visibilidade de sua estrutura. Por outro, entretanto, esfacelou tentativas de organização de grupos de base, sendo qualificada pelos entrevistados como “um golpe na PJ”.

As narrativas dos jovens deixam claro que, na organização por região, a participação em assembleias demonstrava a força da Teologia da Libertação. Segundo uma entrevistada, “a organização por região apresentava avanços na perspectiva de se acreditar que a fé podia levar à ação política. Cobravam-se e discutiam-se projetos; a gente tinha uma boa participação”. Para outra depoente, “os encontros regionais possibilitavam maior união entre os grupos de jovens, apesar das diferenças”.

A tentativa de se conseguir união de interesses possibilitava maior autonomia dos grupos para resolver problemas locais. No entanto, qualquer ameaça ao controle da hierarquia provocava conflitos. Uma entrevistada testemunha:

Alguns grupos de jovens abandonavam o contato com a Pastoral de Juventude porque, quando ocorriam discordâncias, os padres afirmavam que a PJ era uma outra coisa que não a Igreja. O padre da minha paróquia chegou a me falar a respeito da divisão. Dizia que “Deus bem sabia que a política está infiltrada na Igreja, mas logo aquilo ia acabar, pois a divisão seria de outra forma. Como o jovem só anda em bando, quando se divide, essa força termina”.

A ação pastoral viveu uma etapa efervescente à procura de uma consciência mais crítica e de maior participação em assembleias regionais. Quanto à tomada de consciência política, há uma narrativa esclarecedora:

Lembro-me que participávamos das reuniões dos padres, na minha região (nordeste), mas tínhamos poucos minutos de fala. Usavam-se os minutos concedidos do início ao fim, de forma clara e objetiva. A estratégia era falar a partir dos documentos da Igreja. Dizíamos que os padres não podiam negar o que a Igreja escrevia, o que os bispos definiram na CNBB. Depois disso, falávamos sobre o plano de ação da Pastoral. Mas adiantava pouco, os problemas pastorais ficavam de fora.

Ao se reunirem, os representantes das regiões programavam um referencial de ação que, para o setor da PJ, ancorava-se na Teologia da Libertação. O

clima era tenso entre a ação da PJ e a hierarquia eclesiástica, uma vez que segmentos “conservadores” ou “moderados” faziam oposição à prática dos jovens, considerada, às vezes, desmembrada da Igreja. Esses segmentos, nas regiões, assumiam posições conflitantes com a PJ, o que levou a um processo de louvação da Igreja Católica.

As duas divisões cartográficas efetuadas na cidade de Belo Horizonte estavam em busca da unidade cristã, considerada uma referência necessária para o agir dos sujeitos no mundo.

A propósito, a organização da Pastoral de Juventude da Arquidiocese de Belo Horizonte esteve mais circunscrita a experiências com setores populares e vinculada a algumas regiões onde foi significativa a influência da Teologia da Libertação. A articulação entre os princípios da Teologia da Libertação e a experiência religiosa de jovens e adultos em busca de uma transformação social desencadeou conflitos entre setores “progressistas” e a hierarquia mais tradicional da Igreja. A partir da divisão, alguns complicadores atingiram a PJ, onde segmentos conservadores imperavam.

Para os jovens, a forma como foi realizada a divisão da arquidiocese em foranias provocou insatisfação. A ausência de autonomia nesse tipo de divisão contrapunha-se à atitude administrativa anterior. Um dos entrevistados afirmou, com veemência:

Dom Serafim vinha suceder Dom João e Dom João, de certa forma, havia feito de surdo ou de cego a essas diferenças marcantes dentro da arquidiocese. Essa é a impressão que eu tenho. Acho que nesse sentido, foi claramente um golpe, pois depois de anos e anos organizando a diocese, de uma hora para outra há um decreto que acaba com as coordenações diocesanas tal qual elas foram sem nunca se ter discutido isso, quer dizer, sem se ter discutido com a pastoral. Também, não é estilo de Dom Serafim ficar discutindo. Então, não foi à toa que se fez da forma como foi. Isso criou um clima muito ruim na PJ. A arquidiocese não se organiza nesse tipo de projeto de pastoral. Houve esvaziamento. Quando falo que não se organizava assim, a impressão que tenho é que o projeto pastoral de Dom Serafim não pressupôs organização; a não ser que a discussão sobre organização pressuponha obediência: faça-se, cumpra-se.

Essa mudança na organização da diocese foi, para os jovens, uma atitude unilateral: marcou a posição da Igreja ao lidar com conflitos e sua recusa em dialogar, considerando mais importante a sua unidade administrativa. Tendo em vista que as imagens que mobilizavam a Pastoral de Juventude haviam sido criadas pela Teologia da Libertação, seu enfraquecimento se torna gradativo à medida que se implanta uma nova forma de se manter a unidade

eclesiástica, circunscrita em bases unilaterais de comando. Um entrevistado mostra a imagem do arcebispo percebida pelos jovens:

Dom Serafim teve medo. Lembro-me que, uma vez, numa das assembléias que se realizou no Recanto de Caná, ele ficou uma fera: havia comparecido para fazer uma celebração da eucaristia e os jovens questionaram uma série de coisas com ele. Muito nervoso, de repente, disse: “Vocês têm que colocar na cabeça que a igreja nunca foi democrática, quem manda na Igreja é o bispo, é o Papa e este atende a Deus. É isso que vocês têm de colocar na cabeça”.

Ao se constatar as prerrogativas do poder eclesiástico, a referência é a das comunidades rurais, em que o padre, muitas vezes conservador e tradicional, exercia um poder absoluto sobre as consciências. Nessa direção, a formação da consciência crítica deveu-se aos princípios incorporados pela TDL, impulsionando jovens a discutir as atitudes do arcebispo. De certa forma, foi minado o projeto pastoral de uma Igreja mais organizada.

A idéia de homogeneidade como referência no espaço urbano é fundamental para o projeto evangelizador, uma vez que se criam vínculos ou “lugares de memória”, onde o rito permite trazer de volta a unidade ali sacralizada. O ocorrido em Belo Horizonte, tanto na primeira divisão quanto na segunda, sinalizava a possibilidade de controle da situação pela hierarquia, o que permitiria uma ação política com metas a serem atingidas pelo plano pastoral da arquidiocese.

Ao desencadear um processo de consciência crítica, as representações da TDL possibilitavam o abandono de uma estrutura hegemônica da Igreja Católica tradicional, cuja referência é de domínio das consciências. Por outro lado, assumiam o registro de um povo de Deus que anseia pela libertação, através de um processo emancipador apoiado na ação da Igreja.

No entanto, a Igreja se sente ameaçada em sua estrutura hierárquica. Mas as imagens constituídas na mente dos sujeitos, seja pela Teologia da Libertação, seja pela teologia tradicional ou conservadora/moderada, não expressam as referências exigidas pelas condições do meio urbano. Com ou sem a divisão em forania, a cidade de Belo Horizonte vai assumindo aos poucos ares de liberdade religiosa, uma vez que o sujeito desse cinturão urbano carrega consigo necessidades e desejos que os projetos da TDL, da organização hierárquica e da PJ não foram capazes de atingir. As reivindicações da PJ e a divisão forânica mostram que a cidade, como lugar da pluralidade, engendra ares laicos, fundamentais para a autonomia do sujeito.

Conclusão

A ação da Igreja nas cidades organiza-se no século XVI e aos poucos assume um outro caráter, que no século XX atinge as cidades planejadas no que se refere à ação social.

Desde sua origem, Belo Horizonte tem em seu discurso a tentativa de domínio eclesiástico sobre os fiéis. Tal atitude se modifica quando a cidade assume ares republicanos, não na sua fundação, mas a partir do momento em que as malhas urbanas se conscientizam das manobras políticas religiosas.

A cidade cria uma ação pastoral, como a Ação Católica, com seus desdobramentos em diversos setores. No entanto, sua atenção, ao se voltar para os movimentos sociais e políticos, descuida do espaço urbano. A evidência da constatação circunscreve-se à presença da Igreja nas periferias das cidades da América Latina a partir da segunda metade do século XX. Segundo Antoniazzi (1996, p. 69), “a presença da Igreja se manifesta na periferia e não através de construções monumentais, mas através da solidariedade com os marginalizados e excluídos”.

No quadro delineado, uma estamperia vai-se compondo, ao configurar a cidade e seu contexto, palmilhados por jovens expostos à cartografia religiosa da cidade. O que permanece no entorno das dimensões do sagrado católico? O que se rompe no contato com o tecido urbano? Os representantes eclesiásticos da hierarquia, desde a fundação de Belo Horizonte, exercem seu poder unitário e centralizador, quase imobilista às vezes, valendo-se sempre de sua autoridade legitimada pela investidura no cargo. Procuram criar laços de dependência e promover atitudes de obediência absoluta às decisões superiores.

Também a compreensão dos modos de vida urbana exige observação aos novos valores tangenciados nas entrevistas, porém não evidenciados. A vida dos jovens na cidade aos poucos se modifica. Urbanizada como é, tem reivindicações próprias que a organização da Igreja não consegue acompanhar, em face da complexidade da vida urbana. Estar na Igreja, articulando politicamente, era algo complicado na época. Segundo uma entrevistada:

Estar participando do grupo de jovens ou até mesmo da pastoral implicava ser quase uma freira. Meus colegas achavam que eu era beata. Eu só pensava em mudar a sociedade e nossas amigas estavam vinculadas às pessoas da Igreja. Achávamos que o resto dos jovens eram alienados, principalmente os da região centro-sul. Tudo que pensávamos estava em torno de nós mesmos. Mas jovem é jovem, centro do mundo é pouco.

A experiência de atravessamento oferecida pela cidade, com todas as suas implicações, foi propiciando aos jovens da PJ perceber uma outra vida, outros rituais católicos e formas diferentes de conceber o mundo. As regiões e mesmo as foranias demonstravam que a Igreja passava por conflitos internos e sua opção pelos pobres, seu moralismo rural, sua unidade totalitária impediam o novo, mas mantinham a tradição de anúncio da Boa Nova.

Segundo uma entrevistada:

Ao se conviver com outros jovens, principalmente os da região centro-sul, percebia-se a ausência de Deus em suas ações. No entanto, à medida que se buscava a participação em grupos e na PJ, fui me tornando andarilha e cada vez mais percebendo que a Igreja não me preparou para lidar com jovens de classe social diferente da minha. O que a Igreja não sabia mesmo era trabalhar com jovens de classe média e alta.

Belo Horizonte assumia ares não mais católicos, no que se refere aos textos culturais: cinemas de arte, teatro de rua, bares alternativos e *shopping centers* começam a modificar as imagens urbanas no final dos anos 1980. Na contramão da história, cinemas antigos transformam-se em igrejas pentecostais e neopentecostais. Cirandas de sons, ritmos e modulações crispam novos tempos, abrem cenários para uma sociedade do espetáculo com seus limiares de ressonâncias e dissonâncias cognitivas. Essa configuração ocorrerá na região em que o individualismo emerge como estilo de vida, exigindo uma nova inserção simbólica que a Igreja não fora capaz de oferecer. Trata-se da região centro-sul, que cria novos complicadores não só no início dos anos 1980, como na divisão em foranias, em 1986.

O modo de ser e de estar no mundo dos entrevistados quanto à imagem/representação da Igreja Católica, ora tradicionalista, ora conservadora/moderada, contempla uma outra realidade:

A imagem urbana é um dado perceptivo; o imaginário desenvolve um processo em tudo mais complexo, como percepção e como recepção. Como percepção a imagem é uma constatação e um hábito de ver e, como recepção, é uma fruição. Como percepção o imaginário exige um juízo perceptivo e, como recepção, supõe a participação, o compromisso marcado pela experiência, que permite a comparação entre cidades e sobretudo permite desenvolver a informação que a vivência urbana estimula. (FERRERA, 2000, p. 120)

É quando Belo Horizonte, cenário que sustenta um sagrado católico como unidade-referência de base rural, tanto pastoral quanto administrativa, se vê em dificuldades para evangelizar o espaço urbano, cuja fruição expressa um novo tempo vivido. Somente a partir dos anos 1980 a cidade se torna realmente republicana.

Abstract

This article discusses the Catholic sacred in the city of Belo Horizonte - MG from its origin and extension. The narrative of young Catholics in the 80's composes a memory of ecclesiastical power in the urban space generating conflicts between the pastoral of youth and the Catholic Church .

Key words: Belo Horizonte; The Catholic sacred; Ecclesiastical power; Youth; Urban space.

Referências

- ANTONIAZZI, Alberto. Evangelização e culturas. In: ANTONIAZZI, Alberto. *O evangelho nas culturas urbanas*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: USP/Fapesp, 2000.
- CAMPOS, Adalgiza Arantes. A mentalidade religiosa dos setecentos: Curral Del Rei e as visitas religiosas. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 18, p. 11-28, 1997.
- FERREIRA, Amauri Carlos. *O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da Juventude Católica em Belo Horizonte, anos 80*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.
- FERRERA, Lucrecia D'Alessio. *Significados urbanos*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000.
- MATOS, Henrique Cristiano. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, 1922-1936*. Belo Horizonte: Lutador, 1990.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*: Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- PROVOST, James *et al.* O poder na igreja. *Concilium*, Petrópolis, v. 217, n. 3, p. 1988.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião*. Rio de Janeiro: Eduerj/Nepec, 1996.