

**Ângela Della Flora**

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A FORMAÇÃO  
POLÍTICO-CRISTÃ DE UMA GERAÇÃO DE JOVENS  
RURIS MILITANTES NA DIOCESE DE CHAPECÓ - SC**

Florianópolis, SC

2007

**Ângela Della Flora**

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A FORMAÇÃO  
POLÍTICO-CRISTÃ DE UMA GERAÇÃO DE JOVENS  
RURIS MILITANTES NA DIOCESE DE CHAPECÓ - SC**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre junto ao programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Professora Doutora Janice Tirelli Ponte de Sousa.

Florianópolis

2007

**ATA**

Ao Ivandro, pelo grande amor e dedicação.

A meus pais, Maria e Eusébio, que sempre torceram pela filha migrante.

Ao “time” Rita, Miguel, Luís, Lúcia, Jussara, Elena, Flávio, Maristela, André e Julinho, e aos “reservas do time”, Bernardo, Fausto, Gabriel, Gabriela, Fernanda, Bebeto, Flávia, Cléo e Edi, pelo afeto que nos une.

A Noemi, Irineu, Diego, Irene e Ricardo.

A todos os jovens “esquecidos” no mundo rural.

## AGRADECIMENTOS

Especialmente ao Ivandro, à Janice e à Luzinete e ao Ary.

Ao Ivandro, por acreditar na originalidade e relevância da pesquisa, por ter compartilhado todos os momentos – da alegria à angústia – e pelo confortável colinho que sempre me acalmava!

À professora Janice, porque com sua grande capacidade intelectual me fez sensível às questões juvenis, agradeço pela inquestionável dedicação na orientação deste trabalho, pelo afeto, amizade e carinho.

Aos professores Luzinete e Ary, pelo grande apoio e por acreditarem sempre em nosso potencial.

Aos meus amigos de luta, sonhos, projetos e farra Raquel, Orlando, Dalton, Velho, Maristela, Moacir, Gabrielzinho, Cleusa, Karine, Fábio, Flávia, Carminati, Andréa Sâmia, Vicente, Gustavo, Zoê, Pedrinho e Cucá.

Aos companheiros do Núcleo de Estudos da Juventude Contemporânea.

Às professoras Marisol e Maria Ignez Paulilo, pelas sugestões concedidas na ocasião da qualificação do projeto de pesquisa.

À Albertina e Fátima, sempre disponíveis e atenciosas, pelo apoio recebido ao longo da realização do trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política e ao NEJUC, pelo apoio estrutural e financeiro que viabilizou a pesquisa de campo.

Aos “ex-jovens” que concederam as entrevistas.

Aos meus familiares, que torceram por mim de tão longe!

## **Lista de siglas**

ACARESC – Associação de Crédito e Assistência Rural de Santa Catarina

ACE – Ação Católica

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CNBB – Confederação Nacional dos Bispos do Brasil

CRAB – Confederação dos Atingidos por Barragens

CPT – Comissão Pastoral da Terra

ER – Extensão Rural

JAC – Juventude Agrária Católica

JEC – Juventude Estudantil Católica

JIC – Juventude Independente Católica

JOC – Juventude Operária Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MMC – Movimento das Mulheres Camponesas

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

PJ – Pastoral da Juventude

PJMP – Pastoral da Juventude do Meio Popular

PJR – Pastoral da Juventude Rural

PU – Pastoral Universitária

RCC – Renovação Carismática Cristã

TL – Teologia da Libertação

TLC – Treinamento de Liderança Cristã

UBES – União Brasileira de Estudantes Secundaristas

UNE – União Nacional dos Estudantes

## **Lista de tabelas e gráficos**

- p. 37 Figura 1 – Mapa da diocese de Chapecó.
- p. 66 Gráfico 1 – Evolução da população brasileira conforme situação de domicílio, 1970 –2000.
- p. 67 Gráfico 2 – Composição da população brasileira por grupos etários e situação de domicílio, 1970 – 2000.
- p. 69 Tabela 1: Razões de sexo da população brasileira para grupos etários selecionados, por situação de domicílio, censos de 1970, 1980, 1991 e 2000.
- p. 71 Gráfico 3: Instrução relativa da população catarinense, em anos de estudo, nos grupos etários selecionados, por situação de domicílio – Censo de 1970.
- p. 72 Gráfico 4: Instrução relativa da população catarinense, em anos de estudo, nos grupos etários selecionados, por situação de domicílio – Censo de 1980.
- p. 72 Gráfico 5: Instrução relativa da população catarinense, em anos de estudo, nos grupos etários selecionados, por situação de domicílio – Censo de 1991.
- p. 74 Gráfico 6: Instrução relativa da população rural catarinense entre os grupos etários selecionados em anos de estudo – Censos de 1970 e 1980.
- p. 74 Gráfico 7: Instrução relativa da população rural catarinense entre os grupos etários selecionados em anos de estudo – Censos de 1991 e 2000.

## Resumo

Este trabalho enfoca as trajetórias de vida de indivíduos pertencentes a uma unidade geracional constituída de jovens rurais militantes que experienciaram a formação política oriunda da Teologia da Libertação (TL) na Diocese de Chapecó, Santa Catarina, na década de 1980, e que atualmente estão inseridos de diferentes maneiras em diversas instituições e ativismos políticos. Abordam-se especificamente as conseqüências das práticas pedagógicas e políticas empreendidas pela TL junto à juventude rural, as concepções de juventude elaboradas por essa corrente religiosa e os significados que os indivíduos atribuíram ao processo de formação política por eles vivenciado. Adotaram-se como estratégias metodológicas narrativas de histórias de vida e a análise documental de material didático “nativo”, produzido pela TL e utilizado na formação de lideranças juvenis. Constatou-se que a Teologia da Libertação, paralelamente a outros fenômenos, representou uma das faces da modernização do campo – na resistência ao modelo modernizador capitalista, engendrou novas relações sociais, efetivadas sobretudo no setor juvenil, possibilitando vivências intelectuais favoráveis ao surgimento de indivíduos reflexivos que se distanciaram dos parâmetros tradicionais que regiam as comunidades. Contudo, a TL não fugiu à regra de toda instituição moderna na relação com os jovens, ou seja, foi adultocêntrica e instrumentalizadora, desautorizando a autonomia plena dos sujeitos. Também se percebeu que o ideário inicial da unidade de geração pesquisada – inspirado na simbologia revolucionária dos anos sessenta e voltado para a transformação profunda da sociedade – ao longo do tempo cedeu lugar à luta pela conquista de direitos e à ocupação dos espaços da institucionalidade política; ao mesmo tempo o sentido atribuído à política foi sendo alterado: inicialmente vivida como paixão, passou a ser instrumento pelo qual os “ex-jovens” organizam a viabilidade de suas carreiras ocupacionais.

**Palavras chave:** juventude rural; Teologia da Libertação; gerações; formação política; modernização; Diocese de Chapecó



## **Abstract**

This work focuses the trajectory of life of individuals belonging to a generational unit constituted by young rural militant people that took place in the political formation originating from of the Theology of the Liberation (TL) in the diocese of Chapecó, Santa Catarina, in the decade of 1980, that now are inserted in different ways in several institutions and political activisms. This study approached the consequences of the pedagogic and politics practices undertaken by TL with the rural youth, youth's conceptions elaborated by that religious current and the meanings that the individuals attributed to the process of political formation lived by them. As methodological strategy the study used of narratives of life histories and the documental analysis of "native" didactic material, produced by TL and used in the formation of juvenile leaderships. The research verified that the Theology of the Liberation, parallel the other phenomena, represented one of the faces of the modernization of the country - in the resistance to the capitalist model of modernization, produced new social relationships, executed above all in the juvenile section, making possible favorable intellectual existences to the appearance of reflexive individuals that were away from the traditional parameters that conducted the communities. However, TL still followed the rules of all the modern institution in the relation to the youths, in other words, it was "adult centric" and instrumental, disapproving the full autonomy of the subjects. Another verification was that along the time the initial idea of the unit of generation that was studied - inspired in the revolutionary symbolism of the sixties and in the deep transformation of the society - gave up place to the fight for the conquest of rights and to the occupation of the spaces of the political institutionalization; at the same time the sense attributed to the politics was being altered: initially it was lived as passion, then it was an instrument for which the "former-young" individuals organize the viability of their occupational careers .

**Key-words:** Rural youth; Theology of Liberation, generation, political formation; modernization; Diocese of Chapecó.

## Sumário:

Lista de siglas .....	II
Lista de tabelas e gráficos.....	III
Resumo .....	IV
<i>Abstract</i> .....	V
Introdução.....	3
1 Definição dos marcos teóricos e metodológicos .....	6
1.1 Delimitação do objeto de pesquisa e proposição de uma hipótese .....	6
1.2 Metodologia .....	9
1.3 Breve informe sobre o trabalho de campo .....	11
1.4 Caracterização sociológica da juventude .....	13
1.5 Resgate do histórico da relação entre Igreja Católica e a juventude.....	24
1.6 Juventude e Teologia da Libertação.....	30
1.7 Sobre a Teologia da Libertação .....	33
2 Histórico da Diocese de Chapecó.....	37
2.1 Dom José Gomes: O “Pastor dos Pobres” .....	40
3 A modernização da “roça” e o impacto sobre uma geração jovem.....	44
3.1 Modernidade - modernização? Do que se trata? .....	44
3.2 Elementos indicativos da modernização no oeste catarinense.....	47
3.2.1 O Modelo de Produção Agrícola Integrado ou “Integração” .....	49
3.2.2 A Peste Suína Africana.....	52

3.2.3 Extensão Rural.....	56
3.2.4 Juventude rural e a ação dos Clubes 4-S .....	59
3.2.5 A chegada da televisão no meio rural do oeste catarinense .....	61
3.3 Breve incursão nos dados demográficos da população jovem - 1970 a 2000. 64	
3.3.1 Urbanização e migração .....	65
3.3.2 Masculinização entre os jovens rurais .....	68
3.3.3 Aumento da instrução: uma tendência e novas possibilidades.....	70
4 A Juventude no projeto da Teologia da Libertação.....	78
4.1 As representações de juventude .....	78
4.2 A sociedade capitalista.....	88
4.3 A comunidade .....	89
4.4 Política e militância.....	93
5 A Teologia da Libertação e a formação de uma geração .....	100
5.1 As instituições e os jovens .....	100
5.2 Entre o rural e o urbano: migração como “efeito colateral” da formação política.....	119
5.3 Representações da transformação social.....	129
5.4 Da ditadura militar à fundação de um novo partido.....	135
Conclusões.....	142
Referências bibliográficas .....	147
Anexos.....	155
1 Capas de materiais de formação destinados aos jovens .....	156
2 Fotos .....	165

## Introdução

Das recordações de minha infância e adolescência que cultivo em minha memória, sempre se sobressaem as experiências sociais que presenciei e vivi, direta ou indiretamente, junto a amigos e companheiros de minha idade (ou um pouco mais velhos) que desejavam a transformação social no oeste catarinense. Em meados da década de 1980 também as regiões mais interioranas do país passavam por momentos de euforia e agitação social, com a redemocratização e a sensação concreta de que “o povo” podia fazer diferença e mudar sua história para melhor e, nesse contexto, formou-se uma geração de jovens rurais militantes que se engajou num projeto utópico que mesclava a tradição socialista com valores cristãos renovados.

A curiosidade de entender melhor esse processo acabou por instigar à reflexão sociológica e a necessidade de compreender cientificamente aquela época e o seu reflexo nas trajetórias individuais dos jovens oriundos do meio rural que se tornaram protagonistas do processo histórico recente. Desse modo, as experiências coletivas de uma geração de “oestinos” que viveu sua juventude na década de 1980 constituíram o meu objeto de estudo.

O “garimpo” de encontrar e entrevistar alguns dos componentes dessa geração se tornou uma tarefa prazerosa e, mais que isso, um grande e trabalhoso desafio. Digo trabalhoso porque precisei adotar uma postura aparentemente simples, mas complexa e cara aos pesquisadores sociais: o *estranhamento*.

Desde que me propus a aprender o saber sociológico gosto de pensar sobre o oeste: a cultura, os costumes, a política, o trabalho, o racismo, as relações de poder, a vida comunitária, como vivem e o que pensam as pessoas. Enfim, sempre brinquei com o exercício de espiar tudo o que constitui a vida social daquelas pessoas pelo buraco da fechadura da “imaginação sociológica”. Desta vez, voltar para o oeste foi diferente, pois era preciso, mais do que nunca, estranhar tudo que me era familiar. Na procura de informantes me deparei com amigos de longa data de meus pais e irmãos – antigos vizinhos, pessoas que foram referência para mim e que haviam migrado para outras cidades da região, pessoas que hoje estão por vezes bastante mudadas, ocupando posições de destaque no cenário local e no regional – o que trouxe ao trabalho de campo um certo ar de nostalgia. Mas até mesmo a nostalgia pode nos ajudar no esforço de

reconstruir as lembranças de uma época, para que compreendamos o seu significado e as marcas nas trajetórias de vida das pessoas que a integraram.

Embora traga recordações detalhadas daquele período, lamento hoje não ter percebido antes que naquelas pessoas e naqueles eventos se construía grande parte da história política da região, reflexo da história do nosso país e da América Latina. Paciência! Dizem que é mesmo difícil entendermos o nosso próprio tempo!

Assim, enquanto na escola aprendia a decorar nomes de representantes da história política oficial do Brasil, era estimulada a ignorar a minha própria história, a história do povo do oeste catarinense, que foi mantida em fragmentos nas lembranças que hoje são cultivadas nas narrativas das pessoas e que agora busco registrar e analisar.

Juntando os curiosos retalhos de lembranças com o conhecimento que adquiri na universidade, proponho uma pesquisa sociológica dos fenômenos que construíram e foram construídos por uma geração de jovens do meio rural que se diferenciou de todas as outras que a precederam.

A pesquisa investiga a trajetória política dessa geração de jovens rurais, iniciados na militância política pela formação da Teologia da Libertação nas décadas de 1970 e 1980 na Diocese de Chapecó. Empenhei-me para compreender o resultado das práticas pedagógicas empreendidas pela TL junto à juventude rural, as concepções de juventude elaboradas por essa corrente religiosa e o significado que os jovens deram a essas práticas educativas, buscando analisar os desmembramentos dessa formação e suas conseqüências na vida das pessoas que aderiram ao projeto da TL.

O ingresso da Teologia da Libertação na região onde este estudo se realizou coincidiu com transformações profundas no modo de vida daquela população. Um novo modelo de agricultura emergia, impondo novos desafios ao mundo rural e representando mudanças de paradigmas na forma dos agricultores produzirem e reproduzirem as suas vidas.

Essas mudanças foram decorrentes de uma certa modernização difusora da lógica capitalista de mercado no meio rural brasileiro e da qual Santa Catarina não ficou imune. Para apreender os sentidos dessas transformações, construí alguns indicadores que representam a “modernização” do campo. São eles: o modelo de integração

agrícola, o evento da “Peste Suína Africana”, a extensão rural, a ação dos Clubes 4-S e a difusão da televisão no meio rural.

Assim, a dissertação está composta por cinco capítulos.

O primeiro capítulo trata dos marcos teóricos e metodológicos, identifica o processo de construção do objeto de pesquisa, a escolha metodológica, o trabalho de campo, bem como uma caracterização sociológica do conceito da juventude e a relação histórica desta com a Igreja Católica e com a Teologia da Libertação.

O segundo capítulo trata do resgate histórico da Diocese de Chapecó. Identifica os vários momentos que refletem as mudanças internas à instituição, bem como os câmbios que redefiniram as estratégias de atuação política e social da Igreja Católica na sociedade brasileira e latino-americana e também dá atenção à atuação do bispo Dom José Gomes, importante referência da esquerda católica em todo o país.

O terceiro compreende uma discussão a cerca do conceito de modernidade e modernização. Abordei os aspectos constituintes da modernização conservadora do campo, supracitados, a partir dos quais se implantou a racionalidade técnica-científica no meio rural oestino pós década de 1960, forjando uma geração de jovens entre as décadas de 1970 e 1980. Este capítulo busca descrever o cenário no qual atuaram os jovens estudados nesta pesquisa. Também esbocei um breve arcabouço macrossocial, por meio da análise de alguns dados demográficos agregados, para melhor situar o “pano-de-fundo” das trajetórias dos sujeitos deste estudo.

O quarto capítulo identifica e critica, através da análise das cartilhas didáticas destinadas à formação dos jovens, as representações a respeito da juventude e os papéis atribuídos aos jovens no projeto elaborado pela Teologia da Libertação.

Finalmente, o quinto capítulo analisa, a partir de entrevistas, os resultados da formação encampada pela Teologia da Libertação e a ação dessa corrente católica sobre a geração de jovens rurais. Aqui também busquei apreender o sentido dado por esses atores sociais às práticas e experiências políticas promovidas pela instituição católica e intentei responder de que maneira essa geração de militantes reproduziu e/ou transcendeu o projeto original da TL.

# 1 Definição dos marcos teóricos e metodológicos

## 1.1 Delimitação do objeto de pesquisa e proposição de uma hipótese

A Teologia da Libertação (TL) começou a ser difundida no Oeste do Estado de Santa Catarina a partir de 1968, quando Dom José Gomes assumiu o Bispado na Diocese de Chapecó. Encontrando na região um solo fértil, ela vicejou a partir da organização de alguns segmentos da sociedade – “os oprimidos”: povos indígenas, pequenos agricultores, mulheres agricultoras, atingidos por barragens, sem terra, juventude rural, etc. – entre os quais buscou implementar o que Leonardo Boff, não por acaso nascido na mesma região, definiu como o “projeto de Deus sob a ótica dos pobres” (BOFF, 1993).

Na busca da “transformação social”, a TL exerceu forte influência na formação de lideranças no oeste catarinense. Centrava sua atuação no espaço rural, penetrando e desvelando o mundo material e simbólico daquelas pessoas<sup>1</sup>, partindo do conhecimento do meio sociocultural, para daí “politizar” crianças, jovens, adultos e idosos.

Um dos princípios da TL, na região e em todos os locais onde se fez presente, era organizar as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no campo e nas cidades. As CEBs contavam com grupos de reflexão<sup>2</sup> que deveriam levar os membros da comunidade a descobrir suas próprias carências e valores, possibilitando que se responsabilizassem, assumindo posturas ativas, críticas e transformadoras, vividas e concretizadas no próprio cotidiano e encontrando saídas para os problemas do bairro ou da comunidade rural.

---

<sup>1</sup> O Hino da Reforma Agrária e outros cantos religiosos com temáticas da realidade do agricultor são ilustrativos. Por serem significativos reproduzo duas frases: “*Só tenho enxada e título de eleitor / para votar no seu fulano educado / que nada faz pelo pobre agricultor / que não tem terra pra fazer o seu roçado...*” “*O povo dos pobres unidos / é o machado que corta a raiz / do mal que é o capitalismo / que o evangelho contradiz...*”.

<sup>2</sup> No meio rural os grupos eram organizados por “linhas” (unidades de vizinhança com cinco a dez famílias), que promoviam reuniões noturnas semanais, seguindo um rodízio nas casas dos membros. Os encontros eram temáticos e ocorriam em determinadas épocas do ano, conforme o calendário ecumênico – Advento, Páscoa, etc.

Para que essas propostas frutificassem, foi estabelecido um processo mais sistemático de formação teológica e política, cuja meta era capacitar lideranças para atuar nas CEBs. Outra forma de intervenção específica era a chamada *Pastoral* subdividida em várias frentes de atuação (operária, da saúde, criança, etc.), dentre as quais assumiu especial relevância a Pastoral da Juventude (PJ).

O contexto de efervescência política no qual a TL se estabeleceu no oeste catarinense fez com que ela fosse contemporânea de vários grupos políticos com os quais manteve correlação enquanto buscavam se organizar em torno do acesso a seus direitos. Esses grupos (“os oprimidos”) eram o Movimento dos Sem Terra (MST), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento de Mulheres Agricultoras (MMA, hoje MMC, Movimento da Mulheres Camponesas), os partidos de esquerda, principalmente o PT, entre outros. A Diocese de Chapecó contribuiu na organização desses movimentos, dando apoio na formação de lideranças e disponibilizando a infra-estrutura da Igreja Católica<sup>3</sup>. Também mediou muitos conflitos entre grupos manipulados pelo poder local, tal como nos embates entre agricultores e comunidades indígenas.

O processo estabelecido no interior de SC, e que sumariamente apresentamos para contextualizar nossa investigação, não é um fato isolado e tampouco pode ser explicado somente a partir da dinâmica histórica regional. Para Prandi e De Souza (1996), foi na década de 70 que a Igreja Católica brasileira se mostrou como a mais progressista de toda a América Latina e começou a expandir seu projeto através do modelo das CEBs<sup>4</sup>, surgido nos anos 60 em vários países do continente e transportado a outras regiões do Terceiro Mundo. A partir desse modelo, formou-se toda uma militância política de esquerda sob a tutela de setores da igreja.

---

<sup>3</sup> É importante dizer que embora no oeste de Santa Catarina a Teologia da Libertação tenha sido difundida fortemente pela Igreja Católica, essa corrente transcendeu o catolicismo. Outros cristianismos históricos também fazem parte desse movimento e se engajaram nas lutas “*dos oprimidos*” como, por exemplo, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB).

<sup>4</sup> “As CEBs se definem em razão de três termos: 1) *comunidade*: aglomerado de pessoas unidas por laços de solidariedade, compondo uma identidade geograficamente definida os (membros das CEBs são, antes, integrantes de uma vizinhança); 2) *eclesial*: de *eclesia* (assembléia, igreja), portanto congregação de fiéis que é parte componente da Igreja Católica; 3) *de base*: apesar de identificada com as camadas populares e definidas no discurso teológico como ‘comunhão do povo pobre e oprimido em comunidade’, as CEBs se dizem *de base* de um ponto de vista sociológico, por apresentarem as características de assembléia estável de fiéis, que formariam assim a Igreja Local” (PRANDI e DE SOUZA, 1996, p. 69-70. apud OLIVEIRA, 1996).



Uma das apostas da Teologia da Libertação foi junto à juventude rural, o que nos levou às seguintes indagações. Qual a consequência das práticas pedagógicas orientadas pelas concepções da TL entre a juventude rural? Qual era a atuação dos teólogos e leigos da Libertação no meio rural? Qual é o interesse desta corrente em relação aos jovens rurais?

Fundamentado nessas perguntas preliminares, o recorte da pesquisa buscou entender o que aconteceu com os jovens líderes e militantes políticos oriundos do meio rural que passaram pelo processo de formação político-cristã oferecido pela TL a partir dos anos oitenta, na Diocese de Chapecó<sup>5</sup>. Chamou-nos a atenção inicialmente a aparente disparidade das trajetórias dos jovens que tiveram uma formação comum no âmbito da TL. Alguns seguiram atuando na comunidade de suas famílias, de modo geral permanecendo como agricultores, por vezes ocupando posições de liderança na organização comunitária, escola, clube esportivo, etc. Muitos migraram para as cidades; outros permaneceram “na roça”, mas, agora, não mais envolvidos na prática política, rejeitam as idéias de outrora, responsabilizando-as pelo fracasso em suas vidas e por suas dificuldades financeiras, alegando que os ensinamentos não eram condizentes com o mundo real, capitalista.

Contudo, um grupo desses jovens seguiu carreira política, atuando em posições que vão desde a Câmara de Vereadores até o Congresso Nacional e altos escalões do Governo Federal. É com esses que optaram pela atuação política que este estudo se ocupa, sendo nossos principais objetivos:

- a) entender o lugar do jovem rural no projeto da Teologia da Libertação e o porquê do interesse nesse grupo;
- b) avaliar como o projeto da Teologia da Libertação foi incorporado pelos jovens rurais militantes em seus projetos de vida e
- c) buscar identificar os elementos que ajudaram na consolidação das trajetórias de militância e inserção na política institucional.

---

<sup>5</sup> Partiremos do momento em que as práticas fundadas na TL já haviam ganho relevância política na região. O processo desencadeado no final dos anos 1960, com a vinda de Dom José, teve um ápice que coincidiu com a redemocratização e posteriormente passou por um visível refluxo, mas ainda é operante, embora de formas diferenciadas em relação a outras épocas.

A Atuação da Teologia da Libertação foi relevante na história política do oeste catarinense, pois foi a primeira intervenção alternativa que se propunha de “esquerda” e “crítica”, possuindo um método pedagógico que visava a despertar naquele momento histórico e entre os jovens do meio rural a consciência de seu papel na sociedade, de sua situação de exclusão, estimulando a reivindicação de seus direitos.

Nessa perspectiva estamos considerando os jovens rurais sujeitos desta pesquisa<sup>6</sup> como atores políticos que vivem uma condição vulnerável às influências que intervêm no modo de vida do campo, mas que assimilam de uma maneira especial as questões colocadas. Por isso, foi necessário que a investigação partisse da atuação da TL no oeste catarinense como base formadora dos jovens rurais que aderiram as propostas colocadas, embora o foco de análise, que apresenta uma especificidade de estudo, esteja na busca dos resultados da ação da TL na formação política de jovens rurais líderes, visando a compreender como eles elaboraram as diretrizes da ideologia religiosa de forma juvenil e própria e as traduziram em suas diferentes trajetórias de vida.

A hipótese central de nosso trabalho é que a Teologia da Libertação representou uma das faces da modernização em curso no campo, embora buscando negar outros projetos modernizadores, e exerceu importante influência sobre a transformação das relações sociais e no engendramento de uma nova juventude rural, na medida em que ofertou recursos que possibilitaram a consecução de diferentes trajetórias individuais, agora não mais determinadas somente pela tradição do meio comunitário e familiar.

## **1.2 Metodologia**

Nesta investigação utilizamos como principal estratégia metodológica narrativas de histórias de vida, uma forma de analisar momentos históricos, grupos sociais, subculturas e comunidades (Jovchelovitch & Bauer, 2004).

Esse método permite que os atores mostrem suas concepções a partir de uma realidade mais ampla, podendo fazer surgir nas entrevistas minúcias que permitem ampliar as possibilidades de investigação à medida que o diálogo se torna mais sistematizado. As entrevistas narrativas constituem espaço singular, em que

---

<sup>6</sup> Devemos considerar que são pessoas *que já foram jovens* e hoje são adultos.

(...) as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma seqüência, encontram possíveis explicações para isso e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2004, p. 91).

Esse recurso metodológico se mostrou adequado porque nos permitiu compreender como a situação de um indivíduo (ou de alguns indivíduos) num momento e num determinado contexto é o resultado da história social maior. Para Schütze, a idéia principal é reconstruir acontecimentos sociais a partir da perspectiva dos informantes, tão diretamente quanto possível (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2004, p. 93).

Para Jovchelovitch & Bauer (2004), diferentemente de outros modelos de entrevistas que se sustentam apenas no esquema pergunta-resposta, o sistema de narração tem como pressuposto o fato de que a perspectiva do entrevistado flui melhor, pois ele usa a sua própria linguagem espontânea ao tratar dos acontecimentos. O que não quer dizer que esse tipo de entrevista não possui uma estrutura organizativa e seletiva.

Através das narrativas contadas pelos nossos sujeitos tentamos identificar como um certo momento da história social do oeste catarinense repercutiu nas memórias e trajetórias individuais daqueles que atuaram nos eventos, atentando para entender o lugar, o tempo, as motivações e as orientações do sistema simbólico determinantes nas práticas dos sujeitos. Para isso, estruturamos as nossas entrevistas de acordo com as diferentes fases da vida de nossos informantes: a infância, a juventude e a vida adulta, explorando em cada uma delas questões como o trabalho, o lazer, a política, a educação e os conflitos vividos, a fim de identificar os elementos que orientaram e influenciaram em suas escolhas.

Outra estratégia metodológica à qual recorreremos neste estudo é a análise documental de material didáticos “nativo”, produzido pela Teologia da Libertação e utilizado na formação de lideranças jovens. Essa estratégia nos levou a preencher lacunas e “juntar” os fragmentos que surgiram nos relatos dos informantes na busca de maior coerência na análise.

### **1.3 Breve informe sobre o trabalho de campo**

Optamos pelo recorte geográfico da Diocese de Chapecó porque a região se construiu historicamente em contexto frutífero em termos de organização social, principalmente no que diz respeito à luta pela conquista e/ou manutenção da terra pelos camponeses, numa íntima relação com a chamada Igreja Progressista Católica. Em comparação com outras dioceses do estado de Santa Catarina, foi em Chapecó que o projeto da Teologia da Libertação melhor vingou e, conseqüentemente, conseguiu melhor resposta na efetivação de uma prática político-religiosa. Acreditamos que isso em parte se deva ao fato de a Diocese ter sido dirigida por um bispo progressista, que acreditou no projeto e encampou sua luta, orientando-se pelos ideais cristãos da Teologia da Libertação.

Visitamos a região por alguns dias no mês de janeiro de 2005 para nos certificarmos da adequação do campo da pesquisa, bem como de sua relação com os objetivos que buscávamos alcançar com o estudo, e entramos em contato com pessoas que trabalham na Mitra Diocesana da cidade de Chapecó, com o objetivo de apresentarmos nossa pesquisa. Nesse contato exploratório, feito no período em que as pessoas que trabalham nas secretarias da sede diocesana estavam em férias, apenas nos apresentamos e obtivemos nomes com respectivos endereços que se enquadravam no perfil de informantes que procurávamos. Embora a visita tenha tido um caráter primário, mais tarde, quando efetivamente começamos o trabalho de campo, se mostrou de extrema relevância.

Após os contatos iniciais, voltamos ao campo em meados do mesmo ano, procurando por informantes para possível realização de entrevistas. Através de conversas informais com familiares e conhecidos da região, foi nos possível localizar duas pessoas na cidade de Guarujá do Sul, que concederam entrevistas.

Em outubro de 2005, após uma avaliação metodológica do material coletado, retornamos à região oeste a fim de ampliar o repertório de entrevistas e aprofundá-las. Não foi preciso muito para convencer nossos informantes a falar sobre sua trajetória de atuação política; de maneira geral, o contato foi muito produtivo. Realizamos cinco

entrevistas nessa etapa de campo, quatro com homens e apenas uma entrevista com mulher<sup>7</sup>.

Outro aspecto de nosso trabalho de campo diz respeito ao recolhimento de material didático “nativo” produzido pela esquerda católica e que servia de base de formação política aos jovens que atuavam através das CEBs. Essa etapa foi efetuada em outubro de 2005, paralelamente à realização das entrevistas nas cidades de Chapecó e Guarujá do Sul. Encontramos o material nativo que constituiu parte dos dados de nossa análise guardado na sala onde funciona a administração da paróquia de Guarujá do Sul, cujo acesso nos foi permitido pela freira que coordena os trabalhos paroquiais daquela cidade e pela sua secretária, depois que apresentamos rapidamente o projeto de pesquisa e defendemos sua relevância.

O material disponível se encontrava sem sistematização e organização e não é considerado um acervo histórico devido à precariedade da estrutura em termos de falta de pessoal e recursos. Ao depararmos com a infinidade de material produzido pela Teologia da Libertação nas décadas de 1970 e 1980, priorizamos aqueles que apresentavam uma relação de maior proximidade com nossa problemática. É lamentável que esse material não estivesse organizado, mas, por outro lado, foi essa situação negativa que permitiu a retirada e locomoção dos libretos, o que facilitou a atividade de reflexão sobre o seu conteúdo.

Na Mitra diocesana de Chapecó encontramos muitos álbuns fotográficos com preciosidades do período que pesquisávamos. Fotos com manifestações de vários grupos sociais organizados. Privilegiamos as que eram compostas por jovens organizados em manifestações políticas e religiosas: em romarias da terra, manifestações contra o baixo preço dos produtos agrícolas, fechamento de bancos, em comemoração ao Dia Internacional da Juventude e em encontros rotineiros de juventude organizados em várias cidades catarinenses. Esse momento do trabalho de campo foi muito significativo, pois nas fotografias encontramos pessoas esquecidas na memória e outras ainda com as quais mantemos contato, jovens à época. Mais do que atualizar

---

<sup>7</sup> Percebemos que os entrevistados possuíam uma noção de senso comum a respeito da sociologia e de seu uso na mudança da sociedade. Em várias situações, fomos tratados como sendo uma “companheira” - como manifestaram alguns deles: “*Eu acho que você também tem uma trajetória de luta como a nossa*”; ou então dando-nos votos de parabéns pela escolha da sociologia, dada a importância desse conhecimento para a transformação da sociedade.

nossa memória, revê-las nas fotografias contribuiu para nos transportarmos em pensamento para “aquele tempo”, um exercício fundamental para apreendermos o sentido do tempo histórico na formação de uma geração.

Posteriormente, partimos para a organização/sistematização das cartilhas e transcrição das entrevistas, o que constituiu nossa estratégia metodológica. Esse material revelou um passado de idealismo de uma juventude que acreditava poder mudar o mundo a partir do interior de Santa Catarina.

## **1.4 Caracterização sociológica da juventude**

A partir das diferentes abordagens que oferecem suporte teórico para o entendimento da condição juvenil, percebemos que não há consenso para definir o que é a juventude, pois ela, como as demais etapas da vida, é uma construção social e cultural: situa-se entre a dependência juvenil e a autonomia da fase adulta” (LEVI, G. & SCHMITT, 1996. p. 38).

As análises de Sousa (1999) sobre a juventude contemporânea chamam atenção para o fato de que “o jovem foi visto de diversos modos, mas nem sempre fica evidente, nas interpretações, que, apesar de algumas noções serem consideradas como próprias da juventude, elas não são generalizáveis a ponto de se tornarem conceitos” (SOUSA, 1999. p. 16). Para a autora, o que interfere de modo determinante na definição de juventude são o lugar e o tempo onde o jovem se encontra e as condições em que vive. Identifica que a juventude se constitui tema tanto de preocupação social quanto tema da problemática sociológica:

Como preocupação social, ela pode ser caracterizada como uma fase da vida dos indivíduos marcada por circunstâncias de instabilidade, associada a determinados problemas que vão se evidenciando como próprios, embora compartilhados por uma mesma faixa de idade em momentos que se constituem como uma cultura juvenil. À medida que esses indivíduos vão assumindo definições mais delineadas e responsabilidades mais duradouras, inicia-se o rompimento com este momento e eles se aproximam da fase adulta. [...] Como problema sociológico, ainda que motivada pelas condições da realidade, constitui-se na abordagem teórico-explicativa das possíveis similaridades entre jovens ou grupos de jovens bem como das diferenças sociais que existem entre eles (SOUSA, 1999. p. 17).

Como preocupação social, o jovem se torna objeto de políticas públicas implementadas pelo Estado, as quais oferecem suporte institucional para esse segmento

que vive uma condição de transição. Como problemática sociológica, a realidade exigiu da Sociologia um posicionamento no sentido de oferecer um exercício crítico sobre a questão juvenil (SOUSA, 1999).

Sousa também alerta que não se pode trabalhar com um conceito único de juventude, mas sim com uma multiplicidade de condições juvenis, “já que são muitas e diversas as formas sociais de conflito e solidariedade envolvendo os jovens que vivem um momento biológico e social transitório, e, portanto provisório, para o estabelecimento de relações estáveis” (SOUSA, 1999. p. 23). Para a autora a juventude

É uma relação social que o jovem vivencia. Queremos dizer com isso que a transitoriedade da vida jovem pode ser considerada como um dos elementos constitutivos de análises dos comportamentos juvenis, *sem que se lhes atribua a condição de conteúdos inatos*. Intenções utopias, projetos rebeldias, transgressões são elementos concretos nas relações vividas por essa faixa etária, mas, isolados como comportamentos próprios dos jovens, não são explicativos das relações que envolvem a juventude (SOUSA, 1999. p. 25).

Para Stropasolas (2002), a palavra juventude expressa a unificação simbólica de um grupo diversificado e encobre também realidades sociais diversificadas. A esses universos “se ligam instituições, especialistas, pesquisadores, políticos, porta-vozes, representantes, ministérios e serviços que devem sua existência a este grupo social. Assim a história da juventude também se deve à história das diferentes maneiras de pensá-la, à história dos profissionais que lhe devem sua atividade” (STROPASOLAS, 2002. p.164).

A contribuição de Margulis (2000) é fundamental para o entendimento do que é juventude, ao propor que, para se ter uma compreensão mais apurada em torno desse conceito, é preciso considerar a juventude como uma condição definida a partir de múltiplas situações sociais construídas histórica e culturalmente vinculadas a uma base material, e não apenas mera condição de idade. Há vários aspectos desenvolvidos pelo autor que interferem na definição dessa condição “juventude” que merecem ser destacados, tais como *moratória social, moratória vital, a memória social incorporada, a condição de gênero e seu lugar nas instituições*.

O conceito de *moratória social* é definido como um período de tempo que o jovem dispõe, mais ou menos prolongado e com relativa despreocupação em relação ao trabalho e ao dinheiro. No entanto, os jovens dos setores populares, por carecerem de tempo, trabalho e dinheiro, não usufruem da moratória social, por estarem excluídos

dessa condição de privilégio, não permitida de igual forma a todos. Assim, a juventude deve ser percebida e considerada levando em conta sua classe social, sua geração, seu gênero, sua cultura. Enfim, são as condições históricas que definem a especificidade da juventude.

*A moratória vital* – comum a todos os jovens e, portanto, critério universal - é apresentada pelo autor como sendo o capital energético, um certo crédito temporal possuído pelo jovem relacionado com a vitalidade biológica do corpo e que depende da idade, tornando-se assim critério de distinção entre os jovens e os não-jovens. Nas palavras do autor, esse elemento – moratória vital – que compõe o conceito de juventude é definido da seguinte maneira:

En esto sentido es que la juventud puede pensarse como un período de la vida en que se está en posesión de un excedente temporal, de un crédito o de un *plus*, como si se tratara de algo que se tiene ahorrado, algo que se tiene de más y que se puede disponer, que en los jóvenes es más reducido, se va gastando y se va terminando antes, irreversiblemente, por más esfuerzos que se haga para evitarlo. De este modo, tendrá más probabilidades de ser joven todo aquel que posea ese capital temporal como condición general (...) (MARGULIS, 2000, p. 20).

É importante destacar que, para Margulis, as dimensões social e biológica estão absolutamente integradas e não fazem sentido se tratadas separadamente, uma vez que uma dimensão intervém na outra. Para ilustrar essa integração entre o fator biológico e social, o autor cita como exemplo<sup>8</sup> (MARGULIS, 2004, p. 307) o impacto causado pelas tecnologias dos contraceptivos sobre o corpo da mulher, regulando sua conduta sexual e, conseqüentemente, interferindo significativamente na cultura, pois junto com isso surgem as lutas emancipatórias e o clamor pelos direitos das mulheres. Segundo a concepção do autor,

[...] La juventud es una condición que se articula social y culturalmente en función de la edad – como crédito energético y moratoria vital, o como distancia frente a la muerte – con la generación a la que se pertenece – en tanto memoria social incorporada, experiencia de vida diferencial – con la clase social de origen – como moratoria social y período de retardo -, con el género – según las urgencias temporales que pesen sobre el varón o la mujer -, y con la ubicación en la familia – que es el marco institucional en el

---

<sup>8</sup> Esse exemplo é citado por Margulis em entrevista concedida à revista *Perspectiva* (Volume 22, n. 2 – julho/dezembro 2004- Florianópolis) do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina.



que todas las otras variables se articulan [...] (MARGULIS, 2000, p. 29).

A juventude não é independente do gênero. Por ser condição histórico-cultural, ela se apresenta de maneira diferenciada ao homem e à mulher, mesmo quando integram uma mesma classe social, considerando a imposição de diferentes padrões de comportamentos a homens e mulheres. O próprio tempo possui diferentes significados para homens e mulheres; a maternidade exige da mulher um empreendimento que altera não somente o aspecto biológico de seu corpo, mas também afeta a condição sociocultural de sua juventude. “La juventud, para un varón joven de clase alta, difiere como crédito social y vital respecto de una mujer joven de su clase, y mas aun respecto de una mujer de igual edad perteneciente a sectores populares” (MARGULIS, 2000, p. 27).

A juventude é constituída, então, pelo entrelaçamento de vários aspectos: geracionais, crédito vital, classe social, gênero e etnia; condição necessária para “recuperar cierta ‘materialidad’ e ‘historicidad’ en el uso sociológicos de la categoria juventud” (MARGULIS, 2000, p. 30).

Predominam na bibliografia sobre a juventude os estudos que dizem respeito ao jovem do universo urbano, enquanto os estudos sobre a juventude rural, embora estejam aumentando, são menos expressivos. A esse respeito, Silva (2002, p. 98) questiona “o que sabemos sobre os jovens do rural brasileiro?”, ao que Maria José Carneiro (1999) acrescenta: “Estudos sobre a organização social no campo referem-se ao jovem apenas na condição de aprendiz de agricultor no interior de processos de socialização e de divisão social do trabalho no interior da unidade familiar, o que os tornam adultos precoces já que passam a ser enxergados unicamente através da ótica do trabalho”. Os jovens rurais são, assim, uma parte significativa da população rural que se torna visível e objeto de estudo qualificado somente após atingir a maioridade. Para essa autora, jovem rural é uma categoria imprecisa, variável, construída socialmente e muito recentemente vem chamando a atenção de analistas das questões rurais. Para classificar juventude em seu estudo<sup>9</sup>, optou por recorrer à definição do próprio meio em que a pesquisa foi realizada, não aderindo à classificação de juventude por parâmetros

---

<sup>9</sup> O ideal *rurbano*: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. A autora comparou duas áreas rurais: São Pedro da Serra, distrito do município serrano de Nova Friburgo, no Estado do Rio de Janeiro e o Município de Nova Pádua, na região da Serra Gaúcha no Rio Grande do Sul.

universais. Assim utilizou dois critérios para definição de jovem: “estar em fase de preparação para o ingresso no mercado de trabalho e não ter constituído ainda uma unidade familiar autônoma via casamento” (CARNEIRO, 1999, p. 02). Alertando que esses critérios são frágeis e carregados de ambigüidades construídas culturalmente, Carneiro caracteriza um indivíduo como jovem nas comunidades pesquisadas da seguinte maneira:

Ser jovem corresponde também a uma auto-representação que tende a uma grande elasticidade em termos etários, proporcional às dificuldades crescentes de ingresso no mercado de trabalho e a sua informalização excessiva no Brasil. [...] o jovem é aquele indivíduo que se encontraria em uma fase caracterizada pela discrepância entre o projeto de vida vislumbrado e as atividades em realização. Ou seja, a existência de um projeto para o futuro acompanhado de estratégias com graus variados de idealização (CARNEIRO, 1999, p. 02).

A juventude rural, portanto, não deve ser compreendida como categoria homogênea, cristalizada ou naturalizada. Do ponto de vista de Durston, citado por Carneiro, “juventude rural” é uma categoria fluida, imprecisa, variável e extremamente heterogênea. Estudá-la e percebê-la somente pela ótica do trabalho é condená-la a invisibilidade no que se refere a sua participação nas demais esferas da vida social. Além do mais, essa maneira reducionista de perceber a juventude rural dificulta a compreensão de sua complexa inserção num mundo culturalmente globalizado (DURSTON, 1994 apud CARNEIRO, 2003).

Na perspectiva de Carneiro (2003), a dificuldade de se delimitar de maneira mais precisa o que designar como “juventude rural” se encontra na própria dificuldade e imprecisão de se delimitar, também, o que se entende por “rural” na sociedade contemporânea, confusão acentuada em épocas em que os dois universos culturais, rural e urbano, se aproximam pela comunicação. A autora observa que estudiosos do assunto têm se esforçado para que o debate em torno de uma definição mais adequada do rural ocupe o meio acadêmico de maneira interdisciplinar. Embora não se tenha alcançado consenso, há um reconhecimento da necessidade de se ampliar a noção de rural para além do setor agrícola “este rural ampliado, que inclui um número cada vez mais diversificado de ocupações – o que lhe mereceu o rótulo de ‘novo rural’, é resultado de processos recentes que têm transformado o mundo rural em um espaço cada vez mais heterogêneo e diversificado” (CARNEIRO, 2003, p. 245). Para a autora, devemos entender que o “novo” nem sempre significa melhor qualidade de vida e tampouco deve ser generalizado no país.

Segundo a mesma autora, na dinâmica do estreitamento das fronteiras entre campo e cidade, a juventude rural é a mais afetada, pois suas perspectivas de trabalho têm se reduzido, enquanto aumentaram “as referências de padrão de vida com a introdução de novas necessidades e desejos” (CARNEIRO, 2003, p.) provocadas pela aproximação das fronteiras entre os dois universos. Diz a autora sobre as noções de rural e urbano:

Como um dos resultados desse debate está a idéia de uma certa arbitrariedade da classificação “rural” e “urbano”, sobretudo a sustentada nessa dualidade. Nessa direção, é importante chamar a atenção para o fato de que todo esforço de classificação resulta em sistemas arbitrariamente construídos e que não podem ser confundidos com a própria sociedade. Portanto, como produto da sociedade, essas categorias classificatórias são definidas em função dos interesses ou dos objetivos envolvidos no seu uso (CARNEIRO, 2003. p. 246).

Do ponto de vista de Maria José Carneiro, a pesquisa “Retratos da juventude brasileira” (2005) apresenta limites ao utilizar os critérios utilizados pelo IBGE na classificação dos municípios que constituíram a base da amostra. Para esse órgão, a definição de “rural” fica a cargo das câmaras municipais que com suas leis locais consideram território rural toda área externa ao perímetro urbano. Carneiro ressalta que “o ‘rural’ é, dessa maneira, delimitado pela negação ao ‘urbano’ – universo amplo e diversificado que abrange áreas correspondentes às cidades (...), vilas (...) ou áreas isoladas” (CARNEIRO, 2005, p. 246). Fundamentada em José Eli da Veiga (2002), Carneiro diz que a origem dessa confusão reside num decreto lei de 1938, ainda em vigor, que considera cidade toda sede de município ou de distrito, independentemente do número de seus habitantes, acesso a serviços ou condições de infra-estrutura, o que torna essa definição significativamente frágil, pois o decreto foi elaborado - ainda no governo de Getúlio Vargas - com o propósito de ampliar a arrecadação do Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU) para os municípios. A principal consequência desse decreto é a falta de políticas públicas para o meio rural, já que, seguida à risca, essa definição causa uma visão distorcida do Brasil rural, pois, conforme o levantamento do Censo Demográfico de 2000, sua população não chegaria a 10%, quando na realidade é muito superior. É preciso admitir que a diferença não se encontra apenas entre ou dentro dos dois grandes pólos “rural” e “urbano”, “mas também na maneira como se expressa a ruralidade nas diferentes regiões do país e na maneira como as próprias pessoas entendem o que seja ‘rural’ e ‘urbano’” (CARNEIRO, 2005. p. 246).

Para Maria José Carneiro, a questão instigante que a “Retratos da Juventude” revela é uma significativa semelhança nas expressões dos jovens do campo e da cidade, semelhanças que vão além das diferenças culturais, dos valores, da maneira de viver dos jovens dos diferentes contextos rural e urbano. Compreender essas semelhanças exige um procedimento metodológico que supere a visão polarizada entre o “campo” e a “cidade” por parte dos pesquisadores. A autora aponta como sugestão que “o ‘rural’ e o ‘urbano’ se expressam em universos culturais distintos que podem se manifestar nos mesmos espaços geográficos” (CARNEIRO, 2003. p. 260). Também ressalta que

a juventude “rural” e “urbana” estaria sendo afetada pela mesma ordem de problemas próprios de uma sociedade ao mesmo tempo globalizada e subdesenvolvida. No entanto, entender a maneira como os jovens reagem e se adaptam a essa realidade exige levar em conta o que os diferencia segundo os variados contextos sociais, econômicos e culturais (CARNEIRO, 2003. p. 260).

Essa compreensão, que não aponta para compartimentalizações estanques entre juventude rural e urbana, é cotejada por um entendimento do meio rural com características semelhantes, menos “isolacionista”, apresentado por Wanderlei (com quem concordamos), para quem tal contexto

É um universo que interage, nas mais diversas dimensões, com o conjunto da sociedade brasileira e mantém relações que se estabelecem no cenário global. Não visualizo, assim, um espaço rural autônomo em relação ao conjunto da sociedade, que se caracterizaria por uma lógica própria e independente de reprodução social. Importa salientar, entretanto, que este mundo rural mantém particularidades históricas, sociais, culturais e ecológicas, que o recortam como uma realidade própria, da qual fazem parte, inclusive, as próprias formas de inserção na sociedade que o engloba (WANDERLEY, 2000. apud STROPASOLAS, 2002. p. 26).

Haygert (2000) salienta que encontrou dificuldade em seu trabalho sobre jovens rurais para estabelecer uma delimitação etária do que é ser jovem, pois no meio rural as crianças desde cedo desempenham tarefas iguais as dos adultos. Chama a atenção para estudos sobre agricultura familiar que mostram que os jovens deixam de depender dos pais quando assumem a vida matrimonial, quando migram ou quando herdaram, fatos que, podendo ocorrer em idades diferenciadas, dificultam a delimitação da fase juvenil no meio rural. A autora esclarece como definiu o termo jovem rural em seu estudo: “optei [...] para usar o termo jovem rural para todos os filhos e filhas de agricultores que ainda não casaram (quando passam a serem vistos como pai em

potencial) ou herdaram seu lote de terra, estando sob a dependência paterna” (HAYGERT, 2000. p. 24-25).

Em estudo realizado com jovens trabalhadores temporários do campo chileno, Falabella (1997) evidencia que a profunda mudança social vivida pelo setor agrário chileno gerou novas relações de trabalho no campo, particularmente na juventude, engendrando o que denomina “*juventud temporera*”. Para ele, “há uma correspondência entre os jovens deste mundo moderno que surgiu no campo chileno e o caráter da reestruturação da economia, que exige enorme *flexibilidade* nas relações de trabalho” (FALABELLA, 1997, p. 126). Os jovens possuem especificidades que facilitam a emergência do novo, proporcionando a mudança social. “São por sua idade e circunstâncias de trabalho e vida, mais maleáveis e permeáveis a esta profunda flexibilização de sua existência, em particular das relações trabalhistas trazidas pela economia exportadora” (FALABELLA, 1997, p. 126). Em contrapartida, dessas novas relações de trabalho no campo que atingem a juventude, surge um movimento social caracterizado por Falabella como sendo uma “concepção moderna de participação”, uma organização na qual o indivíduo é ator sem comprometer seu perfil particular em detrimento do coletivo. São formas de organizações que se diferenciam daquelas desenvolvidas pelos movimentos sociais populistas existentes na América Latina, nas quais ocorria uma homogeneização do grupo impedindo de expressarem as manifestações individuais. Assim Falabella define:

O movimento social que surge caracteriza-se pelo fato de cada indivíduo manter seu próprio perfil, sem diluir-se no grupo, mediante sua adesão mais ou menos consciente à ação coletiva (...). São movimentos de indivíduos personalizados, movimentos de cidadãos nos quais persiste o indivíduo para além do fato de que se atue pontualmente de forma coletiva (FALABELLA, 1997, p. 133).

A *juventud temporera* combinou, em sua prática política, estratégias de organização que deram conta de atender a demandas individuais e sociais, construiu um modelo de organização política em que “o ordenamento é primeiro o ‘eu’, depois o ‘nós’” (FALABELLA, 1997, p. 133), abrindo novas possibilidades de relações com as instituições, como o Estado, permitindo que novas vivências sociais pudessem surgir daí.

Em outra leitura, encontramos a caracterização de juventude como sendo um *elo*, “um encontro do aqui e do alhures, do antigo e do novo” (FABRE, 1996, p. 65). A partir da observação de uma festa tradicional, a *fête majeure*, numa pequena aldeia na

região rural da França que ocorre sempre no mês de agosto, o autor centra sua análise nos diferentes papéis atribuídos à juventude desde o momento da construção da festa até a sua realização propriamente dita. É atribuído aos jovens o dever e o direito de organizar a festa da comunidade - são responsáveis pelo local, pela música e animação do baile, pelo local da dança, pelo namoro, enfim são responsáveis por “fazer a festa”, momento único em que se é permitido uma maior aproximação entre rapazes e moças, momento em que a juventude se faz. A respeito da festa, o autor observa que

Ela é, seguramente, a caixa de ressonância de todas as novidades passageiras, o palco onde surgem e se impõem as últimas modas: maneiras de cantar, de dançar, de se vestir, gostos musicais e alimentares que os jovens adotam avidamente para distinguir-se dos antigos (...). Mas ela é também a mais poderosa armadilha para a memória; usos e costumes dispersos ao longo da história aí se reencontram, mesclados ou lado a lado, mas sempre contemporâneos. (...) Não que a tradição aqui se tenha tornado puramente cumulativa, bem ao contrário, é expressão continuamente ampliada, linguagem reinventada, compromisso remodelado, e isso pela virtude constantemente conservada dos principais atores, esses jovens que estão ali para *servir de elo* (FABRE, 1996, p. 51).

É na festa que a juventude se revela e serve de elo intermediário, agente de ligação entre o velho e o novo, entre o que foi e o que virá; é ela que, ao chegar, tem a capacidade de exercer efeito no comportamento da juventude durante os dias do acontecimento.

Ao discutirmos juventude, nos remetemos à noção de *Geração* e a utilidade de sua perspectiva na explicação de fenômenos que articulam juventude e política. Contudo, é preciso ficar atento, pois o conceito implica em incertezas, carências e ambigüidades, por duas razões fundamentais: a) a insuficiência de trabalhos teóricos sobre o tema, principalmente no que diz respeito às relações entre as gerações, só recentemente esse vazio teórico começa a ser superado; b) a imprecisão conceitual em torno da noção de geração que leva para um extenso rol de significados desse termo equivocadamente manipulado pelo senso comum (BRITTO DA MOTTA, 2004, p. 349-350). Segue explicando a autora que a análise científica sintetizou o uso do termo geração em três perspectivas: *coortes*, *grupos etários* e *gerações*, que, embora os seus significados se entrecruzam, cada definição aponta para um sentido. Resumidamente tais perspectivas são entendidas da seguinte maneira: O termo *coortes*, é utilizado nas análises demográficas se referindo a um conjunto de indivíduos nascidos num mesmo intervalo de tempo, expostos a um determinado evento de caráter demográfico. *Grupos*

*etários* é geralmente usado no sentido classificatório para definir as posições na família como na própria organização social mais ampla. Já a categoria *gerações*, em linhas gerais, diz respeito a um conjunto de indivíduos contemporâneos de determinada época, com aproximadamente a mesma idade e compartilhando alguma forma de experiência social. É considerado como o mais plenamente sociológico (BRITTO DA MOTTA, 2004, p. 350).

A corrente geracional trata de questões referentes à transmissão e à adaptação da herança cultural. Compreende a juventude fundamentalmente como uma fase da vida referente à socialização das pessoas a partir das rupturas e dos conflitos que emergem na convivência entre diferentes gerações. Para essa teoria, “a oposição entre as gerações, conforme a intensidade e natureza verificadas, pode propiciar a socialização contínua ou os conflitos, crises e rupturas geracionais. De todo modo, ‘renovação e continuidade da sociedade’ adviria inevitavelmente desta convivência”(DA SILVA, 2006, p. 58).

Neste estudo, estaremos tratando os jovens que aderiram ao projeto político da Teologia da Libertação nos anos 80 sob a perspectiva da geração. Karl Mannheim compreende que

Uma geração se distingue não apenas pela contemporaneidade cronológica, mas pelo fato de viver os mesmos acontecimentos e experiências, o que cria e reforça entre seus membros laços de solidariedade, amizade e dependência. Essa vivência comum gera uma forma comum de estratificação da consciência, e por isso os indivíduos de uma mesma geração se reconhecem dentro dos mesmos códigos e das mesmas práticas políticas, sociais e culturais (MANNHEIM, *apud* ALVES DE ABREU, 1990, p. 52 ).

Para esse autor, o conceito de geração é tomado como um fato coletivo, uma forma de situação social. Estruturalmente, o conceito referido apresenta semelhanças com a posição de classe de um indivíduo na sociedade, não podendo ser entendido como um grupo concreto, como família, tribo ou seita. O que diferencia a classe da geração é que a primeira é definida a partir da situação comum de certos indivíduos dentro das estruturas econômicas e de poder, enquanto a segunda, a situação de geração, está pautada na existência de um ritmo biológico na vida humana (MANNHEIM, 1982, p. 69-70).

Pertencer a uma geração ou pertencer a uma classe, o que torna possível a comparação entre os dois fatos, “é que ambos proporcionam aos indivíduos

participantes uma situação comum no processo histórico e social e, portanto, os restringe a uma gama específica de experiência potencial, predispondo-os a um certo modo característico de ação historicamente relevante” (MANNHEIM, 1982, p. 72).

O caráter da experiência é fundamental para os indivíduos jovens; é ela que orienta o processo de socialização dos jovens e da própria sociedade. A experiência juvenil advém do *contato original* sob o qual se estrutura o seu aprendizado da vida social. Esse termo constitui um momento de mudança na vida de um indivíduo. Acontece quando uma pessoa é levada por circunstâncias várias a deixar o seu grupo social para entrar em outro. Essa experiência é uma situação de grande envergadura na vida de um jovem, por provocar uma significativa e impressionante transformação na sua vida. Portanto, sem contato original não haveria fluxo de novos indivíduos responsáveis por engendrar elementos novos nos grupos e processos sociais, acarretando o risco de não ocorrer a passagem da herança cultural de um grupo geracional para outro, porque seriam sempre os mesmos indivíduos na vanguarda de tais processos.

O contato original é um acontecimento na biografia individual (...) no caso das gerações podemos falar de “contatos originais” no sentido da adição de novas unidades psicofísicas que estão, literalmente, começando uma “nova vida”. (...) o “contato original com a herança social e cultural (no caso das gerações), é determinado, não através da mera mudança social, mas por fatores biológicos fundamentais (MANNHEIM. 1982, p. 75).

O desafio está em superar os elementos que inibem os jovens de participar do contato original com a cultura, do contrário teríamos uma sociedade estática e tradicional, em que predominaria apenas a cultura de gerações anteriores. Faria falta a experiência como fator propulsor da dinâmica da sociedade e o seu potencial de mudança.

Um elemento importante levantado por Mannheim (1982) é o caráter dialético presente na relação entre as gerações, responsável pela transição de uma para outra de modo contínuo. A dialética se apresenta quando uma sociabilidade do presente interage com aquela sociabilidade do passado, já constituída.

Os jovens que estão no foco desta pesquisa tinham aproximadamente entre 18 e 30 anos na década de 80. Eram moças e rapazes oriundos do meio rural e compartilharam um conjunto de experiências, vivências e valores. Geralmente se destacavam em relação aos demais na localidade, assumindo papéis e funções na igreja



(equipe de liturgia responsável pelas celebrações dos cultos e missas e como catequistas), escola, no clube esportivo e principalmente zelavam pela manutenção e bom andamento do grupo de jovens existente em cada comunidade. Eles formaram o que Mannheim (1982) definiu como *unidade de geração*, uma vez que partilharam experiências que não podem ser generalizadas por toda a sua geração, ainda que a situação sócio-histórica mais ampla se aplica a todos. Para o autor, as *unidades de gerações* se caracterizam

Pelo fato de que não envolvem apenas a livre participação de vários indivíduos em um padrão de acontecimentos partilhado igualmente por todos (...), mas também uma identidade de reações, uma certa afinidade no modo pelo qual todos se relacionam com suas experiências comuns e são formados por elas (MANNHEIM, 1982, p. 89).

Dentro de qualquer geração podem existir várias unidades de geração distintas e até mesmo opostas. No conjunto essas unidades formam uma geração “real”, mas as vivências compartilhadas diferem por vários fatores - etnia, gênero, posição de classe - que podem constituir as unidades de gerações particulares.

Desse modo, ao trabalharmos com as categorias *juventude* e *geração*, “o que temos, é a possibilidade de criarem representações e relações sociais derivadas de outras relações e representações sociais. No caso, relações e representações socialmente estabelecidas a indivíduos e grupos definidos como jovens” (GROPPO, 2000, p. 20-21).

## **1.5 Resgate do histórico da relação entre Igreja Católica e a juventude**

Não é recente a atenção dada à juventude no interior da Igreja Católica. O trabalho de Suely Aparecida Martins (2000) indica que a criação da Ação Católica em 1935 pode ser considerada o início de uma ação organizada dessa igreja junto à juventude; antes disso não havia uma metodologia específica nos trabalhos desenvolvidos com jovens. A Ação Católica adotou para sua organização o modelo italiano, que tinha a idade e o sexo como critérios para a formação de grupos. Essa organização se dividiu em quatro grupos fundamentais, dos quais dois compreendiam a juventude masculina e a juventude feminina, sendo que os outros dois se destinavam aos leigos adultos também divididos entre homens e mulheres. A partir de 1937 com a expansão dessa entidade por várias dioceses, surgiu a necessidade de promoção de

eventos como as Semanas Nacionais, para a discussão de temas, propostas e decisões, no processo de continuidade da Ação Católica. A preocupação com a formação espiritual e moral e com a atuação política de seus membros, bem como os perigos que representavam a modernidade e o comunismo, foram temas tratados nessas semanas. No final da década de 1950 e início de 1960, se explicitou o processo de renovação no interior da Igreja Católica. Esse processo significou a substituição do modelo de estruturação italiano pelos modelos belga e francês (MARTINS, 2000). Segundo a autora, nos referidos modelos seguidos pela igreja,

os jovens deveriam evangelizar a partir do próprio meio social em que estavam inseridos.(...) Desta forma, o critério central para a divisão de grupos, além da idade e do sexo, era o meio específico do jovem. Neste sentido, escola, fábrica, universidade, mundo rural, etc. foram tomados como critérios para a divisão dos grupos. Estruturaram-se a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Independente Católica (JIC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC) (MARTINS, 2000. p. 09).

A partir da mudança de modelo, a ACE adotou uma nova metodologia no trabalho com a juventude da Igreja Católica no Brasil e, principalmente no final da década de 1950 e início da década de 1960, tornaram-se perceptíveis os sinais de mudanças oriundas do pensamento católico francês, tendo como principal difusor Alceu Amoroso Lima. Foi utilizado o método *ver-julgar-agir*<sup>10</sup>, que objetivava uma formação com especial atenção à ação embasada no humanismo cristão. Dessa maneira, “muitos jovens da ACE foram aos poucos abandonando o discurso espiritualizante e moralizante, voltado para a conversão individual, presente na década de 1950, e assumindo uma prática social engajada, que questionava as estruturas sociais e levava ao compromisso político” (MARTINS, 2000. p. 09). Foi através da JUC e da JEC que o processo de mudança começou a se fortalecer, espalhando-se em seguida para os demais segmentos.

Embora a influência francesa no catolicismo brasileiro datasse do final do século XIX, foi somente no final da década de 1950 que ela adquiriu um tom radical. As

---

<sup>10</sup> Seguindo Wanderley (1984, p. 385-386), Martins observa : “o Ver era enfocado a partir de cada meio específico (...). O Julgar baseava-se na soma de uma pluralidade de orientações doutrinárias, reflexões teológicas, interpretações da realidade segundo pensadores de múltiplas concepções (...). O Agir se abria num leque enorme. Desde serviços aos meios, campanhas de festas religiosas, solidariedade com companheiros, publicações, etc., até um compromisso mais efetivo nos organismos de classe (sindicatos operários e rurais, e estudantis – grêmios e uniões)”(MARTINS, 2000, p. 09).

reflexões de intelectuais católicos franceses, como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Pe. Le Bret, buscavam justificar a entrada dos cristãos na história pela necessidade de exercer oposição às estruturas sociais, provocando uma mudança rumo a uma sociedade justa e fraterna (MARTINS, 2000). Conforme afirma a autora,

Tais reflexões, aliadas às diversas tendências teóricas que buscavam explicações para o desenvolvimento do país, bem como formas para o seu desenvolvimento por vias nacionalistas e que tinham seu núcleo central nos intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), foram importantes para a leitura que muitos jovens da ACE, especialmente da JUC, fizeram da realidade social daquele período e que aos poucos foi sendo mesclada com conceitos marxistas. Foi o encontro das ciências sociais com a teologia humanista (MARTINS, 2000, p. 10).

O contexto era o dos *50 anos em 5* – o Brasil de JK – incentivado pelos Estados Unidos, com crescente industrialização e abertura ao capital estrangeiro, com a construção de Brasília, eventos que apontavam para o desenvolvimento do país segundo o modelo dos países desenvolvidos adotado no governo sob a presidência de Juscelino Kubitschek (1955-1960). Acreditava-se que os problemas relativos à miséria urbana e à má distribuição de terras seriam superados pelo desenvolvimento econômico, mas, no final da década de 1950, esse modelo econômico e a subjacente ideologia do nacional-desenvolvimentismo dão mostras de esgotamento. Diversos setores da população afetados pela queda do salário e pelo aumento da inflação se articulavam segundo seus interesses, e o Brasil vivenciava novas experiências: as Ligas Camponesas exigem reforma agrária; os sindicatos rurais se expandiram por todo o país; surgem greves e protestos de várias categorias de trabalhadores; estudantes se mobilizam através de suas entidades UNE (União Nacional dos Estudantes) e UBES (União Brasileira de Estudantes Secundaristas) pela redemocratização do ensino e apóiam as lutas populares; aparecem várias experiências de educação popular, experiências de alfabetização de jovens e adultos segundo as concepções educacionais de Paulo Freire e a Campanha “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler” (MARTINS, 2000). A autora salienta que,

Coincidentemente no período em que a ACE, através das JUC, iniciava um processo intenso de politização, inserindo-se na realidade social brasileira, assumia o Vaticano o papa João XXIII. Intitulado como *o papa dos pobres*, este pontífice teve um impacto muito grande sobre a igreja do Brasil. Pelas atitudes e encíclicas sociais, assinalou para o diálogo com a modernidade e para uma igreja aberta ao mundo e aos seus problemas. Esta perspectiva foi materializada principalmente pelo Concílio do Vaticano II (...). No entanto, as proposições trazidas pelo Vaticano II tiveram maior impacto sobre a

igreja no Brasil num período posterior, com o desabrochar da igreja popular e da Teologia da Libertação (MARTINS, 2000, p. 12).

No decorrer da história das organizações de jovens da Igreja Católica, a JUC se destacou no campo político, tendo grande inserção na sociedade. Engajando-se no trabalho popular e no meio estudantil universitário, enfrentou conflitos com a hierarquia católica, por questionar a obediência a esta, teve aproximação com os comunistas, rompeu com o tradicionalismo da instituição.

À medida que a JUC avançava na análise da realidade brasileira e na sua prática política, ia desenvolvendo uma cultura político-religiosa própria que reunia o humanismo cristão com diversas orientações políticas-ideológicas, entre elas o marxismo, e que desenhava o socialismo como alternativa ao capitalismo dependente e ao subdesenvolvimento do país. Neste período, fica visível o conflito entre a JUC e a hierarquia eclesiástica. A JUC acabou por romper com a igreja, constituindo-se como um grupo de cristãos autônomos, que chegou ao seu fim em 1968 (MARTINS, 2000, p. 22).

Ancorada no método *ver, julgar e agir*, objetivava “inserir o jovem na sua realidade específica, para que daí refletisse sobre ela a partir de bases cristãs e voltasse a tal realidade com o fim de mudá-la” (MARTINS, 2000, p. 22). A autora destaca que o contato com o meio universitário possibilitou à JUC o encontro com linhas teóricas e políticas divergentes da cristã, que foram essenciais para o seu processo de politização, pois o meio universitário trazia questões que extrapolavam o universo estudantil.

O método utilizado pela JUC de forma eficiente “acabou sendo incorporado pela Teologia da Libertação e pela igreja do Brasil nas décadas posteriores. Assim, também foi absorvida pela PJ nos anos 80, sendo destaque em seus documentos e textos de formação” (MARTINS, 2000, p. 22).

Além da Juventude Universitária Católica (JUC), outras organizações de jovens emergiram no interior da igreja e tiveram suas trajetórias, atuaram em diversos espaços políticos e enfrentaram problemas similares: a Juventude Operária Católica, a Juventude Agrária Católica, a Juventude Estudantil e a Juventude Independente Católica. No entanto, conforme expõe Martins,

No ano de 1966, a CNBB declarava extintas a JUC, a JEC e a JIC, ajudando a pôr fim também a JAC, que se extinguiu em 1968. A única experiência que sobreviveu foi a JOC, entretanto com pouca expressividade nos dias de hoje. Nesse processo de desmantelamento da ACE, a igreja não agiu sozinha. A repressão política instalada pela ditadura militar ajudou a enfraquecer este movimento, pois implantou

um clima de terror e perseguição a todos que ousassem desafiar o regime (MARTINS, 2000, p. 23).

Apesar da repressão que se instalava dentro e fora da igreja, foi nesse mesmo período que emergiram posturas renovadoras no interior da Igreja Católica, sobretudo no Vaticano. “Questões como a participação social dos leigos, o diálogo com a modernidade e a defesa e promoção dos direitos humanos foram colocados na agenda católica como objetivos centrais para a ação dos cristãos no mundo contemporâneo” (MARTINS, 2000, p. 23). Daí surgiram a *II Conferência Episcopal Latino-Americana*, em Medellín, que, apoiada no método *ver, julgar e agir*, informou o compromisso da igreja latino-americana com a transformação social, convocando os cristãos a lutar a favor dos pobres e oprimidos. No Brasil a igreja evitava críticas à repressão e à política econômica promovida pelo governo, porém uma nova configuração já se fazia presente e indicava que a igreja emergente assumiria posição a favor dos excluídos (MARTINS, 2000). Para Martins, os fatores que contribuíram para isso foram:

O movimento interno de renovação que vinha da própria igreja, seja através do Vaticano II e da ação de uma minoria de bispos brasileiros preocupados com a realidade social brasileira, seja através do próprio laicato, primeiro a partir da Ação Católica especializada e depois principalmente através das CEBs, conjugando fé e vida, fé e política. Soma-se a estes fatores a própria conjuntura social do período. Esta dinâmica interna da Igreja Católica aliada à própria realidade social ajudaram a gerar a Teologia da Libertação (MARTINS, 2000, p. 24).

O Golpe Militar de 1964, com todas as suas conseqüências, não conseguiu reprimir as manifestações que eclodiam nos diversos setores da sociedade, e a Igreja Católica também não ignorou este processo, aliando-se às classes populares. “Na década de 1970 assistiu-se a um avanço da igreja popular e da Teologia da Libertação, conquistando a adesão de parte significativa do episcopado e uma certa hegemonia dentro da CNBB. Desta forma, foi se consolidando como árdua defensora (...) dos setores marginalizados da sociedade” (MARTINS, 2000, p. 25).

Para Martins (2000), depois do fim da ACE, a Igreja Católica conviveu com um certo período de “silêncio” em relação à juventude. Um silêncio imposto pelos quartéis e pelo medo do episcopado, ainda não recuperado dos rumos tomados pela ACE e da repressão que os seus militantes vinham sofrendo. Desse contexto surgiram novos movimentos de jovens católicos na década de 1970, caracterizados pela emotividade e pelo personalismo. Entre os que mais se destacaram, Martins aponta o Treinamento de Liderança Cristã (TLC), o Shalon, Caminhada, bem como aqueles de

origem internacional com carismas próprios, como o Movimento Geração Nova, Schoenstatt e a Renovação Carismática Católica (RCC), que surgiu no Brasil em 1972. Esses movimentos se assemelhavam pelo caráter apolítico e pela ênfase dada ao espiritual, psicológico e moral e, dessa forma, não representavam perigo ou resistência ao regime militar; se tornaram conhecidos como *movimentos de encontro*, por realizarem eventos em fins de semana objetivando a conversão do jovem. Baseados em concepções tradicionais, enfatizavam a dualidade entre o Reino de Deus e o mundo, dicotomizando a relação entre fé e vida.

Paralelamente a esses encontros - que geralmente duravam três dias – surgiram outros grupos de jovens que tinham como ponto de referência a paróquia para desenvolverem seus trabalhos de organização, cujos membros por vezes possuíam um histórico de atuação política, mas se encontravam limitados pela repressão. Conforme aponta DICK (1999), citado por MARTINS

Devido à repressão militar, as reuniões em diretórios acadêmicos, grêmios e sindicatos estiveram proibidas e muitos jovens encontraram nas paróquias um lugar seguro para suas reuniões, formando assim vários grupos de paróquia. Além do que, no Nordeste houve uma reação contra a entrada de *movimentos de encontro*, vinda principalmente através de ex-agentes da ACE, que procuraram realizar *trabalhos especializados de juventude com estudantes, com jovens do meio rural e do meio popular urbano* (DICK, 1999 apud MARTINS 2000, p. 34).

Segundo Martins (2000), o surgimento de pastorais específicas, como a Pastoral Universitária e a Pastoral da Juventude do Meio Popular - PJMP (fundadas respectivamente em Lins – SP, em 1977, e em Olinda, em 1979), em conjunto com outras experiências que procuravam se diferenciar daquelas realizadas pelos movimentos de encontro – principalmente em São Paulo e no Rio Grande do Sul –, fortaleceu as iniciativas de articulação da juventude católica nacional para reunir os grupos de jovens, também denominados *grupos de base*, organizados a partir do espaço eclesial, e aqueles originados de meios específicos como escola, universidade, rural, etc. Aqueles grupos ligados ao espaço eclesial se denominaram *PJ Geral*, e os que se organizavam a partir de seu meio formaram a *PJ Específica*. À soma dos dois se denominou PJ.

Em 1983 foi realizado o *IV Encontro Nacional da Juventude* no qual se buscou efetivar a articulação nacional, através de encontros inter-regionais que apresentaram duas propostas de organização para a PJ: “uma que vinha do Sul e

propunha a organização por meios específicos (...), ou seja, a escola, universidade, bairro. A outra vinha do Nordeste, apostando na organização por classes sociais (...). O fortalecimento da PJ por classes acabou prevalecendo” (MARTINS, 2000, p. 35). Para a autora, durante a década de 1980 esse foi o debate interno da Pastoral da Juventude, que se valeu de conceitos marxistas.

Assim, a PJ aos poucos foi conquistando e constituindo espaço de atuação para os jovens católicos, que não se mostraram alheios às questões políticas do Brasil, sobretudo na década de 1980.

Em 1986, a CNBB publicou seu estudo nº 44, intitulado *Pastoral da Juventude no Brasil*. Dessa maneira a PJ foi forjando, segundo os critérios da CNBB, um certo protagonismo como pastoral de jovens, coordenada e articulada pelos jovens, visando à evangelização de outros jovens e à transformação social, baseando-se nas próprias diretrizes da igreja brasileira, que pelo menos até a década de 1980, tinha muita influência da Teologia da Libertação. Além do que esta década foi rica em experiências e mobilizações populares que buscavam restabelecer a democracia no país (...). O que é considerado o início da articulação da PJ aconteceu, portanto, em terreno propício para o incentivo à participação política e social (MARTINS, 2000, p. 37).

## **1.6 Juventude e Teologia da Libertação**

Gostaríamos de registrar que são escassos os trabalhos que tratam da cultura política dos jovens rurais. Sobre a relação entre a TL e juventude, encontramos um trabalho de pesquisa elaborado por Normélio Weber junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, que explorou a atuação das Pastorais da Juventude e a formação de militantes populares, e a dissertação de autoria de Sueli Martins por várias vezes já citada neste trabalho, defendida na UNICAMP no ano 2000.

O trabalho de Normélio Weber (1990) revela questões bastante relevantes para nossa problemática de pesquisa. Nele percebemos a existência de duas concepções de juventude no interior da Igreja Católica. A primeira concepção surge no período de 1966 a 1978, quando a repressão política a todo e qualquer movimento de contestação, com o uso da violência, tomou conta de nosso país, e deu origem a um novo tipo de movimento de jovens (*o encontrismo*), com posturas de não-enfrentamento ao Estado. Segundo o autor, “esse novo movimento juvenil ficaria sob domínio total e controle

absoluto da igreja e manter-se-ia alheio a qualquer participação política, a qualquer confrontação com o Estado. Permaneceria nos limites da instrução religiosa e da preocupação com a fé e conversão pessoal” (WEBER, 1990. p. 46). Esse movimento é inspirado no movimento de adultos, chamado Cursilho de Cristandade. Os participantes são jovens preponderantemente urbanos e originados de classes mais abastadas. A linha doutrinária é espiritualista e personalista, difunde uma fé ingênua e sem comprometimento com qualquer projeto de transformação da sociedade. Acrescenta o autor que esse tipo de movimento

é dirigido por adultos oriundos do movimento de cursilhos que visavam, além do mais, a aceitação pacífica por parte dos jovens, das estruturas autoritárias da família, da igreja e do Estado. Era um processo de cooptação. Os jovens eram ‘domados’, para inserir-se na sociedade e aceitá-la como fruto positivo e irremediável do devenir histórico [...]. Um dos objetivos principais era eliminar o conflito de gerações através da aceitação resignada das limitações paternas cuja autoridade não pode e não deve ser questionada [...] (WEBER, 1990. p. 48).

A segunda concepção de juventude que identificamos no trabalho de Weber surge na década de 70, a partir da Conferência de Medellín (1969), dando início no interior da Igreja Católica da América Latina a uma profunda revisão de posturas e atualização da doutrina. Medellín propunha adaptar-se às resoluções do Vaticano II para a situação concreta da América Latina. Assim nasceu a Teologia da Libertação, que no âmbito doutrinário tem como principal novidade uma visão do mundo e da história a partir do social. A década de 70 é marcada pelo surgimento de movimentos sociais que perpassam a igreja, levando-a a assumir uma postura mais aberta e democrática, comprometida com o povo; nesse contexto, surge a Pastoral da Juventude ligada à Teologia da Libertação.

Nessa nova perspectiva da igreja, os próprios jovens assumem um papel político significativo, assumem coordenação e lideranças dentro dos movimentos emergentes. A partir de 1978 surgem a preocupação e a necessidade de uma maior articulação entre os grupos regionais para que o movimento ganhe alcance nacional.

Os grupos articulam-se, criando uma coordenação paroquial. Da junção de diversas paróquias, surge a organização comarcal e das diversas comarcas, a coordenação diocesana. As diversas dioceses dão origem aos blocos regionais, e a partir desses, chega-se a uma pastoral nacional. Esse tipo de articulação tem origem em Santa Catarina e fica configurado a partir de 1983. Essa articulação possibilita a interiorização e periferização do movimento [...]. Em



Santa Catarina isso dá origem ao movimento juvenil em áreas rurais que é onde atingirão maior influência concreta (WEBER, 1990. p. 52).

Weber observa ao longo de seu trabalho que a tarefa específica da Pastoral da Juventude não consiste em dirigir concretamente a transformação da sociedade, mas em fornecer a outros movimentos indivíduos teoricamente bem preparados, conscientes, para levar adiante o processo de transformação da sociedade. Para o autor, a Pastoral da Juventude constitui uma espécie de espaço de iniciação da vida política, em que ocorria o primeiro contato com a experiência política, e da vida social, pois surgiu a possibilidade de assumirem alguma função para se sentirem úteis (WEBER, 1990, p. 78).

O autor afirma que a PJ “não chega nem mesmo a constituir um movimento etário uma vez que os seus postulados não dizem respeito (pelo menos as propostas políticas) especificamente aos problemas da sua idade, da juventude, mas sim da sociedade em geral” (WEBER, 1990. p. 92). Na temática debatida pela PJ, não se enfocam questões como mercado de trabalho para os jovens, o ensino público e gratuito, mas sim questões mais estruturais, como a pobreza, a luta de classes, a questão do trabalho, da terra, do índio, as relações capital/trabalho, fé e política. Em relação às questões próprias da juventude, aparecem temas de ordem individual, subjetivos, como sexualidade, afetividade e assim por diante (WEBER, 1990).

Essa síntese do trabalho de Weber fornece questões sobre a juventude que precisam ser exploradas analiticamente; elas abrem caminhos para o nosso trabalho na medida em que parecem confirmar algumas hipóteses que pretendemos verificar, como, por exemplo, se a concepção de juventude na doutrina da TL é entendida apenas como uma fase da vida, uma faixa etária associada ao desenvolvimento biológico, uma questão de classe, ou uma questão geracional. Consideram os problemas que surgem nesse momento da vida apenas de cunho subjetivo, individual, ou consideram o jovem em seus diferentes espaços e contextos, portador de uma sociabilidade própria?

Já o texto de Sueli Martins (2000), anteriormente referido, analisa o processo de socialização política implementado pela PJ no interior da Igreja Católica nos anos 80 e 90 em Londrina - PR. Destaca a efetividade da formação político-social da PJ a partir da prática concreta de seus agentes, em vista das mudanças clericais e sociais ocorridas durante as décadas referidas (MARTINS, 2000. p. 80).

As análises de Weber (1990) e Martins (2000) a respeito da PJ têm em comum a percepção dessa pastoral como um espaço de aprendizagem política, uma escola que prepara quadros que assumirão papéis de lideranças em outros movimentos (sindicais, MST, partidos políticos, etc.), como aponta o trabalho de Weber, ou representa a busca pela cidadania através da prática política na medida em que os jovens demonstraram em seus depoimentos que as associações de moradores, grêmios estudantis, sindicatos, partidos políticos seriam instâncias onde deveriam atuar e materializar a sua ação política. Assim sendo, um estudo que aborde a intervenção da Teologia da Libertação junto aos jovens rurais e como eles responderam a esta formação e a influenciaram é extremamente pertinente para compreender como se organizam, quais suas práticas e estratégias políticas de intervenção nos espaços em que vivem.

## **1.7 Sobre a Teologia da Libertação**

*Não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião com possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural. Desde tempos remotos, faz parte da verdade religiosa apresentar-se como imutável, intemporal, eterna [...]. E no entanto, religiões mudam, sempre mudaram.*

Pierucci e Prandi

Para o entendimento do que é a Teologia da Libertação e a sua atuação, a partir de um breve levantamento bibliográfico, buscaremos apoio nos aportes de Steil, Boff e Löwy. Steil (1998) abordou a atuação da Teologia da Libertação entre os anos 60 e 90 e a denominou *igreja dos pobres*, observando que na América Latina ela centrava sua prática na perspectiva dos pobres e oprimidos, na construção de uma sociedade secularizada e engajada politicamente na construção do “projeto de Deus”. Esse autor identifica duas visões de “povo” no catolicismo; uma visão positiva originada no século XIX, na qual o povo é idealizado, e uma visão negativa, em que povo é compreendido como uma massa dispersa e sem compromisso político, que necessita de direcionamento. Na segunda concepção, a massa dispersa precisa passar por um processo de mudança de mentalidade para ingressar na igreja dos pobres, o que pode ser

associado a uma concepção do social, adotada pela TL, que “se expressa fundamentalmente em termos humanistas seculares” (STEIL, 1998, p. 63).

Ainda segundo Steil, a opção que a Teologia da Libertação faz pelos pobres, assumindo a secularização da sociedade, é um meio de inserir-se na modernidade, chamando os pobres ao engajamento social, à ação política e ao conhecimento científico para conquistar a salvação. No projeto da TL, que se estabelece pela subversão da visão de mundo partilhada por parte da população pobre brasileira, a missão eclesial se desloca do culto e do policiamento do sagrado para o campo educativo. Para um mundo secularizado, ou em vias de secularização, propõe uma religião despida de misticismo e irracionalidade; a modernização da Igreja Católica, levada a cabo pela igreja da Libertação, responde às exigências colocadas pela crença num processo racionalizador crescente e universal (STEIL, 1998) <sup>11</sup>.

Boff (1998), em sua obra “Ecologia, Mundialização, Espiritualidade”, escreve que a Teologia da Libertação nasceu de uma experiência que se propôs a denunciar o pacto segundo o qual o poder de Deus se faz presente pelo poder dos poderosos, entendimento que considera os pobres somente como obedientes e subjugados, e não como membros de projeto cristão comum e de justiça. Para o autor, a opção da TL foi pelos oprimidos sofredores e marginalizados, procurando desenvolver a dimensão política da experiência que vê Deus ligado à causa dos pobres e de sua libertação. Esta longa citação demonstra o encontro entre religião e política no fundamento dessa teologia:

A Teologia da Libertação nasceu de uma dupla experiência, uma política e outra Teológica. Politicamente, percebeu que os pobres fundam um lugar social e epistemológico, quer dizer, sua causa, seus interesses objetivos, sua luta de resistência e de libertação, e seus sonhos permitem uma leitura singular e própria da sociedade (...). Ela denuncia que a história atual é escrita pela mão branca e conta as glórias dos vencedores. Ela recalca a memória gritante dos vencidos (...) A segunda experiência, a teológica, nasceu aprofundando esta primeira. As comunidades cristãs de base aprenderam que a melhor maneira de interpretar a página da escritura é confrontá-la com a página da vida... íntima conexão que existe entre Deus – os pobres – e a libertação... Esse Deus... sente-se atraído por aqueles que gritam porque se lhes está tirando a vida pela opressão. Ele faz sua luta de resistência e de libertação dos oprimidos (BOFF, 1993, p. 98-99).

---

<sup>11</sup> Nos anos 90, envolvida no contexto da *Nova Era*, a “igreja dos pobres” absorve novas experiências, passando a compreender também a dimensão da mística e da espiritualidade (STEIL, 1998).

O entrecruzamento entre o projeto de Deus e os pobres, segundo Boff, foi o que possibilitou criar uma espiritualidade, uma prática de inserção nas lutas populares e uma teologia. Essa teologia recebeu da fonte da tradição marxista muitos elementos que acabou incorporando em sua prática, tais como a crítica às desigualdades sociais geradas pela ordem capitalista. A partir daí, os cristãos identificados com a TL colocavam a questão do socialismo democrático como alternativa histórica possível para se chegar a formas mais dignas para o trabalho e geradora de mais vida para todos (BOFF, 1993).

Löwy concebe a Teologia da Libertação como sendo mais que uma doutrina religiosa, um movimento social. Utilizando uma declaração de Leonardo Boff, ele reafirma que “a Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, o reflexo de uma *práxis anterior* e uma reflexão sobre ela. Mais precisamente, é a expressão/legitimação de um vasto *movimento social*, que surgiu no início dos anos 1960 – bem antes das novas obras de teologia” (LÖWY, 1991, p. 25). Esse movimento se configurou por diversas esferas da igreja: padres, bispos, freiras, ordens religiosas, movimentos religiosos e laicos, etc., bem como as comunidades eclesiais de base, e incluiu renomados intelectuais, tanto do interior da igreja, quanto do meio acadêmico. O movimento desenvolveu uma prática política definida pelo autor *por cristianismo para a libertação*, elegendo os pobres e excluídos como inspiração para a nova doutrina religiosa emergente. Conforme ressalta o autor, “a teologia da Libertação é o produto espiritual desse movimento social, mas legitimando-o e fornecendo-lhe uma doutrina religiosa coerente, ela contribuiu enormemente para a sua extensão e para o seu reforçamento” (LÖWY, 1991, p. 27).

Löwy atribui o aparecimento da Teologia da Libertação na América Latina a uma série de mudanças que ocorreram tanto no âmbito interno do conjunto da Igreja Católica, quanto ao âmbito externo, provocando condições para o surgimento de uma “nova igreja”.

Parece-me que a aproximação mais eficaz para dar conta do aparecimento na América Latina do movimento social que é o cristianismo da libertação e de sua expressão mais teológica, é aquela que parte da articulação ou a convergência entre as mudanças internas e externas à igreja ao final dos anos 1950 (LÖWY, 1991, p. 32-33).

Mudança interna diz respeito às transformações ocorridas no conjunto da Igreja Católica a partir da Segunda Guerra Mundial, contexto que possibilitou a

emergência de novas correntes teológicas principalmente na França e na Alemanha, um cristianismo mais atento às questões sociais, abrindo-se às interrogações da filosofia moderna e das ciências sociais. Quanto à mudança externa, o autor se refere à industrialização do continente latino americano a partir de 1950, processo que aprofundou o subdesenvolvimento, agravou a dependência dos países, sublinhou as contradições sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento das cidades, etc.; não nos esqueçamos da Revolução Cubana de 1959, que inaugura um novo período histórico caracterizado pela aparição de movimentos de guerrilha, golpes de Estados militares e a crise de legitimidade do sistema político. Para o autor, “é a convergência entre esses dois tipos de mudança que criará as condições de possibilidade para a emergência da nova igreja dos pobres, cujas origens são anteriores ao Vaticano II” (LÖWY, 1991, p. 34).

Um aspecto interessante de ser abordado diz respeito à aproximação que a TL teve com as teorias e práticas de orientação marxista, tentando fazer uma síntese entre o cristianismo e o pensamento revolucionário. Na passagem seguinte, Löwy nos traz alguns elementos dessa dimensão.

O interesse pelos pobres é uma tradição milenar da igreja, que remonta às fontes evangélicas do cristianismo. Os teólogos latino-americanos se situam em continuidade a essa tradição que lhes serve constantemente de referência e de inspiração. Mas em um ponto capital eles estão em ruptura profunda com o passado: para eles, os pobres não são mais essencialmente objeto de *caridade*, mas os *sujeitos da sua própria libertação*. A ajuda ou assistência paternalista é substituída por uma atitude de *solidariedade* com a luta dos pobres por sua auto-emancipação. É aí que se opera a junção com o princípio fundamental do marxismo, a saber: a *emancipação dos trabalhadores* será obra dos *próprios trabalhadores*. Essa mudança é, talvez, a novidade política mais importante e a mais rica das conseqüências trazidas pelos teólogos da libertação em relação à doutrina social da igreja (LÖWY, 1991, p. 95-96).

É necessário conhecer as causas da pobreza para lutar contra ela e é neste sentido que ela se identifica com o marxismo. A contradição entre a pobreza da grande maioria de pessoas e riqueza da minoria encontra fundamento econômico no modo de produção capitalista, principalmente na América Latina, onde o capitalismo assume um caráter *dependente*, submetido aos monopólios multinacionais das grandes metrópoles imperialistas (Löwy, 1991, p. 99).

## 2 Histórico da Diocese de Chapecó

A Diocese de Chapecó<sup>12</sup> compreende a micro-região do extremo-oeste, no oeste catarinense delimitado ao norte pelo Estado do Paraná, ao sul pelo Estado do Rio Grande do Sul, a oeste pela Argentina (Província de Misiones).

Figura 1: Mapa da Diocese de Chapecó



**N B: A Diocese de Chapecó é formada por - 80 Municípios.  
Está organizada em - 40 Paróquias - 10 Regiões Pastorais.**

Criada em 14 de janeiro de 1958, se instalou em 26 de abril de 1959, período de grandes turbulências políticas em âmbito mundial, conseqüência da guerra fria entre a então União Soviética e Estados Unidos. Influenciados pela vitória da Revolução Cubana, grupos de esquerda se motivaram a empreender a luta por mudança social e de

<sup>12</sup> Para este breve histórico, estamos nos baseando na consulta à documentação disponível no arquivo da Diocese de Chapecó e nas entrevistas realizadas durante o trabalho de campo.

regime político em vários países da América Latina, inclusive no Brasil. Tivemos alguns acontecimentos que expressam essa atmosfera, como, por exemplo, a eleição de Jânio Quadros para presidente do Brasil em 1960, tendo João Goulart como seu vice-presidente. No âmbito da Igreja Católica, o período é marcado pela preparação para o Concílio Ecumênico Vaticano II, sinalizando uma transição na Igreja Católica, que até então seguia a direção de seus setores conservadores, responsáveis por difundir no imaginário das lideranças e dos fiéis em geral os malefícios do comunismo.

Ao longo de sua história, a Diocese de Chapecó passou por várias fases que refletem as mudanças internas à instituição bem como as mudanças que redefiniram as estratégias de atuação política e social da Igreja Católica na sociedade brasileira e latino-americana. Consta no documento “*Plano Diocesano de Pastoral 2002-2005*” que o transcurso histórico dessa Diocese é dividido em quatro momentos, a saber.

O primeiro período da Diocese de Chapecó é aquele situado entre os anos de 1959 e 1968. Esse período de fundação coincidiu com a realização do Concílio Vaticano II, que ofereceu as bases de orientação do trabalho junto à população da região. A Diocese dispunha de dois bispos, D. José Thuler e D. Wilson Laus Schmidt, que deram início aos trabalhos de organização da estrutura interna da igreja com a criação da chamada “Obra das Vocações Sacerdotais”, empenhada em recrutar pessoas do interior da Diocese para se dedicar à carreira de sacerdote.

Foi chamado de Concílio Vaticano II o encontro que influenciou na reformulação do pensamento da Igreja Católica. Nesse encontro, apesar da resistência de uma corrente conservadora, os “progressistas” aprovaram tanto reformas para o funcionamento interno da instituição quanto diretrizes de atuação da igreja no campo social e político.

As mudanças no âmbito interno consistiram em reformas litúrgicas, a celebração do culto em língua nacional; a recomendação da utilização dos meios de comunicação social (cinema, televisão, etc.); o reconhecimento das liberdades de consciência religiosas; a ampliação da participação dos leigos na vida da igreja; a definição de uma igreja democrática e ecumênica admitindo a reaproximação com os não-católicos.

No que diz respeito às mudanças que impactaram e influenciaram o campo político e social, foi elaborada a encíclica *Populorum Progressio*, documento editado

por João Paulo VI e que fez parte do mesmo momento histórico do Concílio Vaticano II, no qual se declarava que “a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto, condenava ‘um certo capitalismo’ e afirmava que o bem comum exige por vezes a expropriação” (PIERUCCI, F., *As Grandes Religiões* apud. LEÃO DE AQUINO et al. 1993, p. 17).

Segundo Leão de Aquino (et al. 1993), essas mudanças no pensamento e atuação da Igreja Católica se evidenciaram também na Reunião do II Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Medellín, na Colômbia, no ano de 1968, quando se fixou o novo posicionamento da igreja em face das condições socioeconômicas e político-religiosas da América Latina e se elaborou um documento que tratou de problemas tais como a explosão demográfica, o analfabetismo, a má distribuição da renda, a concentração da propriedade das terras nas mãos de uma minoria, a dependência ao capital estrangeiro e as tensões entre as classes e os países latino-americanos, as tensões internacionais, a necessidade de se promover modificações nas estruturas políticas, econômicas e sociais, cabendo à igreja comprometer-se nesse processo.

O documento apontou para a marginalização política do povo e as formas de opressão de grupos e de setores dominantes que difundiam o combate ao comunismo e a outras práticas que buscavam uma mudança social. Também afirmou que a Igreja deveria engajar-se na promoção de uma educação libertadora, na ajuda aos oprimidos em busca dos seus direitos e no estímulo a todas as iniciativas que contribuíssem para a formação do homem. No III CELAM – Conferência Episcopal Latino Americana – , realizada em Puebla, no México, em 1979, novamente os conflitos entre as diferentes correntes do pensamento católico estiveram presentes, mas mais uma vez prevaleceu a ala “progressista”, reafirmando-se a Teologia da Libertação, caracterizada por propostas de mudanças profundas nas estruturas latino-americanas, em benefício dos pobres (Leão de Aquino, 1993). Foi nessa Conferência que a Igreja Católica fez sua opção preferencial pelos pobres e pelos jovens.

O segundo período da Diocese está situado entre 1968 até mais ou menos a metade da década de 1980, período fortemente marcado pelo início da gestão de D. José Gomes. Empossado em 27 de outubro de 1968 como Bispo da Diocese de Chapecó, José Gomes esteve à frente da construção de uma gestão de forte inspiração no Concílio Vaticano II e na Conferência de Medellín. Assumiu o mandato na nova Diocese depois



de um período de 10 meses em que ela ficou sem a coordenação de um bispo, de janeiro a outubro de 1968. Seu antecessor, D. Wilson Laus Schimidt, renunciava naquele janeiro em decorrência de complicações de saúde, desistindo de exercer o trabalho pastoral naquela Diocese. Antes de assumir seu novo cargo em Chapecó, José Gomes havia atuado oito anos como bispo na Diocese de Bagé, no Rio Grande do Sul, de 16 de julho de 1961 a 30 de agosto de 1968, quando foi transferido para a nova cidade, Chapecó, em Santa Catarina. Em Bagé, entre outras coisas, ajudou a fundar o Seminário Pio X e participou do Concílio Vaticano II em suas duas etapas.

## **2.1 Dom José Gomes: O “Pastor dos Pobres”**

Até 1975, a Diocese de Chapecó investiu de maneira significativa na criação de vários cursos de formação para Agentes de Pastoral, principalmente padres e religiosos. A introdução da eucaristia nas comunidades, com a preparação dos ministros da eucaristia e das equipes de liturgia foi a grande novidade desse período. A partir de 1975, a grande renovação da Diocese foi a nova metodologia dos grupos de reflexão, que consistiam em reuniões pautadas em debates elaborados com material didático próprio da Igreja Católica. O objetivo da igreja era a sua popularização. As reuniões eram realizadas em pequenos grupos nos quais se debatiam os problemas políticos e sociais das comunidades rurais e urbanas, buscando possíveis soluções para as questões locais, atuando reflexivamente. A metodologia da “criatividade comunitária” previa que nos encontros e reuniões de discussão houvesse distribuição equilibrada das tarefas de modo a viabilizar a participação de todos, formando lideranças.

Foi nessa época que a Diocese deixou claro sua escolha doutrinária pela Teologia da Libertação, com o foco de atuação voltado para “os pobres e oprimidos”, criando as pastorais sociais, com destaque para a Pastoral da Terra e a Pastoral Indigenista e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A igreja investiu na formação e preparação de pessoas (“os leigos”) para atuar na estrutura interna da igreja e também na formação de lideranças para atuar nos movimentos sociais que começavam a ganhar corpo. Os laços entre a igreja progressista e os movimentos sociais que então surgiam se estreitaram rapidamente, através da disponibilidade e do apoio aos movimentos populares, à criação dos sindicatos e à participação em partidos populares. No início da década de 1980, várias organizações sociais populares surgiram em correlação com a popularização da Teologia da Libertação no oeste catarinense. Foi criada a CRAB –

Confederação Regional dos Atingidos por Barragens – que mais tarde, em 1998, transformou-se em MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens), em 1º de maio de 1983 nasceu o Movimento das Mulheres Agricultoras, hoje, Movimento de Mulheres Camponesas (MMC); e em 1984, em Cascavel, no Paraná, o Movimento dos Sem Terra (MST). No horizonte da doutrina católica progressista estava “a união entre fé/vida nas organizações do povo” (LEÃO DE AQUINO et. al, 1993, p. 19).

Ao longo de toda a década de 1980, grande parte das paróquias que constituem a grande Diocese de Chapecó contava com a Pastoral da Juventude atuando em seus municípios, e em cada comunidade rural era bastante comum a presença de “grupos de jovens” organizados em torno da Igreja Católica. Aliás, durante muito tempo os “grupos de jovens” das comunidades constituíram o único espaço especificamente organizado e definido por eles, onde “podiam” se encontrar, falar de seus problemas, namorar e discutir a comunidade, em encontros que aconteciam no período noturno em dias de semana, o que não era comum acontecer. As gerações adultas assim os “deixavam”, por acreditar que nos encontros a juventude estava se organizando pela igreja e pela comunidade, quando os jovens muitas vezes aproveitavam para discutir as suas próprias condições. Essa década foi muito expressiva em relação à atuação da Pastoral da Juventude nos diversos setores da sociedade.

Como um terceiro período, apontamos aquele que abrange o ano de 1985 até o ano de 2000. “É o tempo da ‘abertura política, do fim das ditaduras militares e do avanço da ditadura econômica do neoliberalismo. A ‘redemocratização’ faz deslanchar a autonomia dos movimentos sociais e organizações populares (...) (Plano Diocesano de Pastoral – Diocese de Chapecó - 2002-2005, p.07). A organização dos pequenos agricultores se fortalece e se inicia o tempo das grandes ocupações de terra no oeste. Diante desse quadro, a Diocese repensa sua organização interna e reorganiza o “Secretariado Diocesano Pastoral” - SDP<sup>13</sup>. Cria o “Conselho Diocesano de Pastoral”<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> “(...) é composto por agentes liberados pelas pastorais; o Coordenador Diocesano de Pastoral; o Bispo Diocesano e funcionários internos. Tem como função viabilizar as decisões tomadas em relação à pastoral nos projetos específicos; acompanhar e assessorar o trabalho pastoral; elaborar subsídios pedagógicos; articular, animar e prestar assessoria às paróquias e agentes; articular a Pastoral Diocesana; acompanhar as regiões Pastorais e propor e encaminhar projetos para a ação pastoral” (Plano Diocesano de Pastoral – Diocese de Chapecó - 2002-2005, p. 30).

<sup>14</sup> “É um espaço representativo, deliberativo e articulador de toda a pastoral. Composto por um representante de cada paróquia, das pastorais e de outros organismos; a equipe do SDP; o Bispo Diocesano; o Vigário Diocesano. Função: Animar, refletir, organizar, avaliar e planejar a vida e a ação da

com o objetivo de deliberar junto com o secretariado sobre os rumos da Diocese e funda seu próprio Instituto de Teologia, o Centro de Estudos de Teologia e Pastoral (CETEP). Período em que também foi criado o Curso de Teologia e Pastoral de Leigos – CTPL, com o qual a igreja fomentou a formação de lideranças comunitárias em sua diocese, que teriam no horizonte de sua atuação político-religiosa a realização do “projeto de Deus”.

Do período que encerra a década de 1980 e inicia os anos de 1990, a organização da juventude católica através da Pastoral da Juventude sofreu um significativo esvaziamento no campo da participação em proposições políticas e sociais no âmbito comunitário e regional. Acreditamos que isso se deva aos problemas de saúde que o bispo D. José Gomes começou a enfrentar, que refletirão em sua atuação e no direcionamento político da diocese. Também se deve ao fato de que a Teologia da Libertação, detentora do poder hegemônico na Igreja Católica da Diocese de Chapecó, começou a perder espaço nacionalmente para uma nova linha de atuação que se fortalecia no catolicismo: a Renovação Católica Carismática, que atua numa linha espiritual/individualista.

O quarto período da história da Diocese de Chapecó foi marcado pelo início das atividades de preparação para o “novo milênio”, pelo fim do período conduzido por D. José Gomes<sup>15</sup> e pela nova gestão que teve à frente o novo bispo diocesano, D. Manuel João Francisco, enviado para Chapecó em 21 de fevereiro de 1999.

A organização juvenil da Igreja Católica (PJ) vive um momento de “crise interna” desenhada em termos nacionais desde o início da década de 1990 e que também se faz presente na PJ da Diocese de Chapecó. A Pastoral da Juventude dessa região passa desde então por um período de avaliação de sua trajetória, buscando definir os novos rumos para a retomada de seu projeto cristão.

Foi na gestão de D. José Gomes que a Diocese de Chapecó enveredou pelas diretrizes “renovadoras” do Concílio Vaticano II e da Conferência Latino-Americana de Medellín, assumindo e implementado o projeto da Teologia da Libertação. A história

---

Pastoral da Igreja Diocesana. Decidir e convocar a Assembléia Diocesana de pastoral e viabilizar as suas decisões (...)” (Plano Diocesano de Pastoral – Diocese de Chapecó - 2002-2005, p. 30).

<sup>15</sup> D. José Gomes trabalhou como bispo, da Diocese de Chapecó durante 30 anos e quatro meses, de 27 de outubro de 1968 a 21 de fevereiro de 1999. Faleceu em 19 de setembro de 2002 em decorrência de problemas de saúde advindos do Mal de Alzheimer (UCZAI, 2002).

dessa diocese se confunde com o bispado de José Gomes. O imaginário da população católica da região da Diocese de Chapecó está marcado por fatos que formam elementos de sentido na constituição da memória coletiva: O caso do Toldo Chimbanguê, da Fazenda Burro Branco, da luta contra a construção de barragens e do combate ao discurso da Peste Suína Africana<sup>16</sup>, que para os agricultores e a Igreja Católica regional era uma invenção produzida pelo Estado e por setores da agroindústria para fazer valer seus interesses. O povo vê na figura do Bispo o principal articulador dessas lutas de resistência. A ausência de movimentos organizados no período anterior a José Gomes se deve à quase inexistência ou fraqueza das organizações populares e ao comprometimento da igreja institucional local e nacional com o regime militar, visto como salvador do povo do perigo comunista. Sobre o caráter conservador da Igreja Católica, Hames (2003) ressalta

Sua tendência é de ser conservadora e as novidades custam a serem incorporadas. Com um discurso fortemente democrático para fora, internamente ela está organizada para funcionar de forma autoritária, sendo que o uso de práticas democráticas em seu interior depende da boa vontade das lideranças hierárquicas. A repercussão disso se dá nas comunidades, uma vez que, em última instância, é o papa quem nomeia o Bispo para a Diocese e é o Bispo quem nomeia os padres para as paróquias e as funções diocesanas (HAMMES, 2003, p. 48).

Esse modo de atuação da Igreja Católica também refletiu no setor juvenil regional que constituiu e foi constituído pelos diferentes momentos vividos pela Diocese. Ora esteve bastante fortalecido, ora sofreu esvaziamento e depois iniciou um período de “crise interna” e avaliação/definição de novos rumos, o que significa dizer que a juventude católica pertencente à Diocese de Chapecó é um espelho onde se reflete a dinâmica de toda a Igreja Católica, seus setores “progressista”, “conservador”, “moderado” e suas disputas de poder.

---

<sup>16</sup> Esses fatos dizem respeito a conflitos envolvendo populações indígenas (Toldo Chimbanguê), sem-terra (fazenda Burro Branco), populações atingidas pela construção de barragens e pequenos agricultores (Peste Suína Africana). Em todos esses conflitos José Gomes se posicionou favorável a esses grupos, contra o Estado e empresários da região.

## **3 A modernização da “roça” e o impacto sobre uma geração jovem**

### **3.1 Modernidade - modernização? Do que se trata?**

A definição do que é *moderno, modernidade ou modernização* não encontra consenso nas ciências humanas e sociais. Os sentidos e significados desses termos têm mudado radicalmente de época para época, inclusive inexistindo um acordo em torno da data correta para o início da modernidade como fenômeno histórico.

Não obstante as divergências teóricas, nosso esforço será o de caracterizar a modernização ocorrida no mundo rural da região oeste de Santa Catarina a partir de alguns elementos fundantes do processo, procurando estabelecer uma relação com as análises de autores cujo pensamento permite uma aproximação profícua para a compreensão do fenômeno.

Estaremos tratando aqui de acontecimentos e comportamentos novos que surgiram principalmente a partir da idéia matriz da Revolução Verde, engendrando modificações na maneira de as pessoas viverem e produzirem a sua existência. A noção que está em jogo é a do “novo”, daquilo que está acontecendo no presente e que não tem precedentes em termos do cenário geográfico. Não se trata somente de alterações de ordem simbólica, mas antes de produtos de mudanças profundas na materialidade, provocados pela necessidade do capital se entranhar no campo objetivando a sua auto-reprodução.

Para Andrade Filho ancorado em Marx, a modernidade

“é um mundo em ebulição, onde não há, então, nada definitivo. Tudo é passível de mudança, o que permite a afirmação: ‘Tudo o que é sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas’” (Marx; Engels, *apud* ANDRADE FILHO, 2003, p. 02).

Assim, partimos da perspectiva de Marx de que a modernidade é resultado das escolhas que os homens fazem na produção e reprodução das suas condições de existência. Ela é um produto das concepções e dos modos de fazer o mundo da classe

burguesa, é realidade por meio da qual a condição e as relações sociais são pensadas e vividas.

“A modernidade não é uma idéia em si mesma, mas a idéia como produto humano, a forma pela qual os homens pensam e refletem as suas condições e relações sociais. Ela é essa realidade do mundo do homem, como realidade feita pelo homem. É a coisidade da ‘sociedade burguesa moderna’” ((Marx; Engels, *apud* ANDRADE FILHO, 2003, p. 05).

Marshal Berman também nos ajuda a compreender a idéia de modernidade. Para ele é possível entendê-la como

um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje.(...) Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 1986, p. 15).

É no sentido do elemento novo e contraditório engendrado pela modernidade que estamos entendendo o processo de modernização ocorrido na região oeste catarinense, uma vez que nos remete à idéia de que a modernidade é um universo turbulento onde “tudo o que é sólido desmancha no ar”.

A situação exposta por Berman nos capacita teoricamente a compreender a transformação do modo de vida camponês calcado na tradição, que passa a absorver um novo modo de produzir e ganhar a vida, desencadeador de novos valores e comportamentos advindos de culturas exteriores. Tem-se uma situação de hibridização cultural, ao passo que elementos da tradição e da modernidade são coetâneos naquele contexto social. Os elementos “sólidos” da tradição se desmancharam, mas não desapareceram, antes se transformaram em algo novo que não podemos chamar de puramente moderno, pois alguns de seus traços são ainda cultivados, embora muitas vezes transformados no seu significado. Surgiram traços de outros modos de vida postos pela indústria cultural (rádio e TV) e pela agroindústria; as pessoas foram desafiadas a se orientarem e posicionarem em relação aos novos e aos velhos códigos, de maneira

que os dois passaram a conviver conjuntamente, gerando possibilidades e implicações socioculturais, políticas e econômicas.

Isso é condizente com a visão de Otávio Ianni, para quem “a modernidade pode ser vista como uma espécie de revolução permanente, atravessada por não-contemporaneidades, desenvolvimentos desiguais e contraditórios, retrocessos, decadências, dissoluções” (IANNI, 2000, p. 43). Essa revolução abala os velhos arcabouços e a “novidade” que surge passa a ser concebida de maneira distinta da idéia de uma sociedade calcada em valores tradicionais; em lugar de uma comunidade de estrutura fechada, de um mundo localizado, temos um mundo integrado com estruturas abertas e passíveis de se adaptar em termos globais.

Ao analisar o significado do desenvolvimento recente do capitalismo na agricultura brasileira, Graziano da Silva (1982) associa essas mudanças a um tipo de modernização que ocorreu em consequência das exigências da entrada do capital no campo. Quanto ao significado desse processo, o autor afirma que “as transformações porque passa a agricultura, na sua essência, representam a sua adequação ao sistema capitalista como reflexo das transformações porque passa o próprio capital” (GRAZIANO, 1982, p. 126). Se quisermos entender como aconteceu o desenvolvimento da agricultura brasileira, a análise deverá levar em consideração a totalidade do desenvolvimento das relações sociais, políticas e econômicas no conjunto do sistema capitalista. A transformação da agricultura ocorrida na América Latina está intimamente relacionada ao processo de industrialização que teve parte nos diversos países da região, que por sua vez foi presidido pelo capital monopolista. O significado desse processo para a agricultura foi “a passagem de uma atividade de apropriação das condições naturais existentes para uma atividade de fabricação dessas mesmas condições, quando ausentes” (GRAZIANO, 1982, p. 126).

No entanto, Graziano da Silva alerta que é preciso ficar claro que esse processo não aconteceu de maneira tão dinâmica e revolucionária como foi na etapa concorrencial do capitalismo, mas que, por ter sido marcado pelo predomínio do capitalismo monopolista (o qual caracterizou todo o processo de industrialização tardio na América Latina), submeteu a agricultura a uma “modernização conservadora”, na qual o grande capital se aliou ao latifúndio, sob a proteção do Estado. A transformação ocorrida na agricultura brasileira a partir dos anos 1970 “espelhava avanços e recuos de uma lenta e, por isso mesmo, dolorosa modernização em alguns setores específicos,

modernização essa em sua maior parte sustentada pelos generosos subsídios estatais” (p. 127). Disso tudo decorreu uma *debilidade* na agricultura brasileira que deve ser compreendida como uma forma específica de dominação, em que é marcante a presença do capital comercial e usurário. Isso explica o atual quadro de um desenvolvimento lento e desigual das forças produtivas no campo (GRAZIANO DA SILVA, 1982, p. 128).

A análise de Ridenti (1993), corrobora com o debate de Graziano na medida em que desenvolve a idéia da “modernização conservadora”, imposta no Brasil pelo regime ditatorial, que eliminou as ilusões e expectativas de liberdade plantadas pela modernização tecnológica e industrial, responsáveis por difundirem a lógica do mercado e do capital. O autor observa que

A chamada modernização conservadora, imposta à sociedade brasileira com o golpe militar, mas que veio a se fazer sentir só por volta dos anos de 1970, tornou pouco verossímeis as idéias da existência de um feudalismo no campo brasileiro; ela encampou e quase eliminou os resquícios pré-capitalistas que pudessem haver no campo, a antiga oligarquia convertia-se cada vez mais numa burguesia agrária, a sociedade urbanizou-se de forma vertiginosamente rápida, praticamente não restaram tradições nacionais e populares camponesas em que se apegar para resistir à indústria cultural (antes, esta apoderou-se dos aspectos conservadores das bandeiras nacionais e populares, para a própria legitimação). Tampouco sobraram ilusões coletivas acerca do caráter libertário que a modernização tecnológica e industrial traria em si mesma: o que se generalizou foi a espoliação dos trabalhadores e dos deserdados, submetidos à lógica selvagem do mercado e do capital. (RIDENTI, 1993, p. 80).

### **3.2 Elementos indicativos da modernização no oeste catarinense**

É objetivo deste capítulo mostrar os aspectos constituintes da modernidade implementada no meio rural da região oeste de Santa Catarina, a partir dos quais se implantou a racionalidade técnica científica, na década de 1960, forjando uma geração de jovens entre as décadas de 1970 e 1980. Desenvolveremos um panorama sociológico caracterizando o que foi o processo de modernização do campo através de alguns indicadores que construímos para mostrar sob quais pilares se gestou a geração da qual faziam parte os jovens objeto desta pesquisa.



Desde meados das décadas de cinquenta e sessenta vinham ocorrendo intensas transformações e mudanças de hábitos e costumes na população do meio rural no oeste catarinense. Essas décadas foram paradigmáticas na constituição do *ethos* moderno. No entanto, foi sobretudo na década de 1980 que vimos consolidar aquilo que começara a ser gestado anteriormente e que serão tratados aqui por *indicadores da modernização no campo*. São eles: a Revolução Verde, a Extensão Rural, o Sistema de Integração e a popularização da televisão no meio rural. Antes de tratarmos do processo de modernização do campo no oeste de Santa Catarina, faz-se necessária uma rápida incursão aos elementos que caracterizaram o modo de vida rural anterior a esse processo para possibilitar a compreensão das alterações que ocorreram no âmbito sociocultural.

Até a década de 1970 o modo de vida da população rural era pautado no potencial natural da própria terra, sem fazer uso de agrotóxicos e outros gêneros de produtos químicos nas atividades originadas do trabalho manual, processo produtivo apoiado na agricultura de subsistência. Em épocas de colheita, quando o trabalho aumentava sobremaneira e se tornava por demais exaustivo, por motivos de doenças ou qualquer outro infortúnio, as famílias que viviam da terra construía estratégias para dar conta da coleta dos produtos. Uma estratégia muito utilizada e bastante comum nas práticas agrícolas das famílias da região oeste era o *mutirão*, que consistia na reunião de um grupo de dez, quinze, vinte ou mais pessoas, geralmente vizinhos, com o objetivo de realizar um, dois ou mais dias de trabalho na roça daquele *compadre* em que faina se fazia mais urgente, sempre seguindo a necessidade de cada família. Aos homens jovens e adultos cabia o trabalho na roça e às mulheres geralmente cabia o papel de responsáveis pela alimentação e cuidado com as crianças.

Esse era um modo de vida sustentado no modelo de agricultura tradicional de subsistência com uma diversificada produção e com a utilização da mão-de-obra familiar, herança das gerações passadas oriundas das chamadas “Colônias Velhas” no Rio Grande do Sul, onde as terras se tornaram escassas e improdutivas para atender às necessidades de todos os membros das famílias significativamente numerosas dos imigrantes, o que forçou muitas delas, especialmente os seus filhos, a migrar à procura de terras férteis. Aquele modo de vida teve continuidade na região oeste de Santa Catarina; as famílias que colonizaram esta região eram em sua maioria compostas por herdeiros das culturas européias alemãs e italianas, instaladas no Rio Grande do Sul.

No decorrer dos anos de 1970, começam a surgir mudanças na vida dessas famílias: era o advento da modernização que começava a promover as mais tentadoras promessas de melhorias de vida, produzindo uma expectativa de futuro sem precedente em suas histórias. Entre as novidades emanadas desse “pacote” modernização estavam incluídas determinadas alterações socioeconômicas e culturais que mudaram, rapidamente, a maneira de viver e produzir a vida daquelas pessoas através da implantação do modelo de Integração Agrícola, que começava a ser difundido na agricultura catarinense. Alguns aspectos dos processos, que engendraram desde progressos científicos e técnicos que resultaram na mecanização das lavouras até um conjunto de capitais simbólicos que afetaram as atitudes em relação à vida social, devem ser resgatados.

### 3.2.1 O Modelo de Produção Agrícola Integrado ou “Integração”

*Na esteira das substituições de importações e do projeto desenvolvimentista, internalizaram-se também capitais simbólicos e culturais, conhecimentos e práticas que objetivavam romper gargalos do processo de desenvolvimento industrial, agrícola e, no limite, societal. O papel da assistência técnica, via conhecimento e crédito financeiro, era entendido, nesse novo modelo de desenvolvimento, como fundamental para alterar o paradigma tradicional de produção e de trajetória histórica de atraso.*

João Carlos Tedesco

Na década de 1970, um número bastante significativo de famílias passou a se “integrar” à agroindústria, fornecendo produtos como suínos, aves, fumo e, mais tarde, leite para as empresas industrializarem e processarem em grande escala, exportando para todo o Brasil e várias partes do mundo. Ao se instalarem na região, tais indústrias promoveram a seu modo um determinado “projeto modernizador”. De que modo essa integração operou, modificando a vida das famílias “integradas”? Se pensarmos no próprio significado da palavra *integrar* ou *integração*, verificaremos que nele está contido um sentido de modernização com uma acentuada carga ideológica. *Integração* nos remete a algo, lugar, ou alguém que está de fora, está distante, está atrasado, está alheio e, portanto, “desintegrado” de determinados processos sociais que ocorrem no âmbito geral da sociedade e que a ela devem ser incorporados. As empresas integradoras então desempenham o papel de engendrar a *integração*. Integradas, as famílias, produzindo de modo capitalista, passam a se inserir e ficam mais expostas à

abertura dos mercados e à concorrência internacional, o que as coloca no contexto de uma certa modernização, comprometendo de certo modo a autonomia da produção. Feita dessa forma, a *integração* se apresentava como passaporte para a modernidade.

Para Maria Ignez Paulilo,

Tecnicamente esse sistema é definido como uma forma de articulação vertical entre empresas agroindustriais e pequenos produtores agrícolas, em que o processo de produção é organizado industrialmente, ou o mais próximo possível desse modelo, com aplicação maciça de tecnologia e capital. São produtores integrados aqueles que, recebendo insumos e orientação técnica de uma empresa agroindustrial, produzem matéria-prima exclusivamente para ela (PAULILO, 1987, p. 1).

No entanto, a autora critica os trabalhos que abordam a *integração* pelo fato de terem como foco central de análise as empresas integradoras e os seus mecanismos de controle e de extração do sobretrabalho, deixando de lado ou pouco falando sobre o produtor integrado, o outro pólo dessa relação.

Dele se fala apenas como “o explorado”, “o subordinado”, enfim, como o lado passivo, sem que haja uma preocupação maior com o que esses agricultores pensam de si mesmos e das empresas, como as opções que eles possam ter, mesmo que reduzidas, e com o lugar que a relação de *integração* ocupa em seu mundo (PAULILO, 1987, p. 4).

Para Paulilo (1997), a *integração* possibilitou a chance de o agricultor participar do processo de modernização. O crédito rural, cujo acesso era possibilitado através do pacote da modernização, permitiu aos agricultores incorporar benfeitorias em suas propriedades. Ainda que as instalações destinadas à produção para a agroindústria tivessem utilidade econômica reduzida, na percepção do agricultor representavam incremento em seu patrimônio.

Graziano da Silva (1982) compreende o modelo de *integração* como “formas subordinadas às agroindústrias”. Assim esclarece:

Nesse caso a apropriação do excedente dá-se através do financiamento dos insumos e da “assistência técnica”, que cria uma dependência do pequeno proprietário e a força a adotar um novo padrão técnico; e através da venda num mercado monopsônico da matéria-prima industrial por ele produzida. Nessa forma de articulação da agricultura com a indústria, a propriedade privada da terra detida pelo pequeno produtor e mesmo o caráter “independente” da sua produção ficam bastante descaracterizados (GRAZIANO DA SILVA, 1982, p. 129).

É relevante dizer que o “pacote” de modernização agrícola não deve ser analisado como algo imposto de cima para baixo. Os agricultores também aderiram às inovações, tendo seus próprios interesses. Como já ressaltado, as linhas de crédito eram vistas pelos agricultores como uma maneira de aperfeiçoar o estabelecimento agrícola através do aumento de benfeitorias como galpões, pocilgas, estufas, estrebarias, entre outras coisas. Isso, na ótica do agricultor, é muito relevante, pois produz um efeito em seus pares: na aparência causava a impressão de que aquele que aumentasse o número de benfeitorias era melhor sucedido que os demais ou estava se sobressaindo aos seus em termos de aumento do seu capital e, conseqüentemente, agregando valor ao seu estabelecimento. O sistema de produção integrada também sempre promovia constantes mudanças de ordem tecnológica no estabelecimento do “Integrado”, o que dava a impressão de que aquele agricultor estava melhorando suas condições de vida, quando na verdade isso era apenas ilusório, pois ele se tornava a cada dia mais dependente, ficando sempre na espera de um certo “progresso” prometido, algo que nunca se concretizou.

Quanto ao lugar ou papel das novas gerações nesse processo, no interior das famílias, pode-se afirmar que os adultos pouco recorriam a elas para saber suas opiniões, sugestões sobre aderir ou não ao modelo integrado ou de que maneira aderir. À juventude restava a adesão calada às decisões dos adultos, principalmente aquelas vindas da autoridade paterna que tudo decidia e a ninguém consultava. Não havia lugar para a participação juvenil nos processos decisórios e nas definições de projetos para os filhos. Aliás, havia possibilidade de projeto para os filhos? Aos jovens, somente um lugar: o duro peso do trabalho. Reconhecido como portador da *Moratória Vital*, capital energético, um *plus* do qual o jovem dispõe e que o permite usufruir como um excedente temporal que o diferencia dos não-jovens (MARGULIS, 2000), o trabalho pesado lhe caía como uma luva, sem ninguém se interrogar se a ele estava sendo dado o direito de escolha. Sufocado pelo labor e pela falta de possibilidades, o jovem se situa numa espécie de caminho sem volta onde a única coisa que alimenta sua permanência ou aceitação da permanência no campo é a sua grande capacidade de articular no seu universo e a seu modo a manutenção das esperanças.

Paralelamente às formas integradas de produção, ocorria a entrada do uso da química nas lavouras, expansão da Revolução Verde, campanha iniciada nos Estados Unidos durante a década de 1960, onde se implementou a mecanização e o uso de defensivos químicos nas lavouras. A Revolução Verde foi uma “denominação dada ao

conjunto de inovações que permitiram grande aumento de produtividade no meio rural” (MOREIRA, 1994, p. 14) e se iniciou na região deste estudo apenas uma década mais tarde, anunciando um novo modelo de agricultura. O chamado sistema de integração provocou uma mudança no modelo de agricultura que conduziu à passagem do modo tradicional de subsistência para uma produção integrada à agroindústria e à grande indústria.

Desse modo, a realidade da agricultura do oeste catarinense, em correlação com a realidade da agricultura brasileira, entrava em processo acelerado de industrialização, de avanço agressivo do capitalismo no campo, com muitas migrações e êxodo rural, tendo como seqüela o empobrecimento da população. Um dos eventos que marcaram o início da implementação desse modelo de agricultura ligado à grande indústria foi um fato marcante para os pequenos agricultores da região oeste, a saber, a Peste Suína Africana.

### 3.2.2 A Peste Suína Africana

A Peste Suína Africana (PSA) foi uma doença que ocorreu, em 1978, no Município de Paracambi, Estado do Rio de Janeiro, espalhando-se para todas as regiões do Brasil. Foram relatados 223 novos focos entre 1978 e 1979, nas regiões Norte, Nordeste, Centro Oeste, Sudeste e Sul com focos adicionais em 1981. Consta de 15 de novembro de 1981 o último caso relatado, e em 5 de dezembro de 1984 o Brasil foi declarado livre da PSA. Segundo pesquisadores<sup>17</sup>, em artigo intitulado *O surto de Peste Suína Africana ocorrido em 1978 no município de Paracambi, Rio de Janeiro*, os animais se infectaram pela ingestão de restos de comida de aviões procedentes de Portugal e Espanha, países nos quais a doença existia. Os pesquisadores desenvolveram seu trabalho com base na análise de todos os dados publicados sobre o tema, na possível ocorrência de falso-positivo, na falta de informações sobre o isolamento e caracterização do vírus, bem como na ausência de dados sobre a doença, sinais clínicos e doença em outros supostos focos. Os pesquisadores concluíram que o surto de

---

<sup>17</sup> Carlos Hubinger Torkania e Paulo Vargas Peixoto do Depto Nutrição Animal e Pastagem, Instituto de Zootecnia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Jürgen Döbereiner Convênio Projeto Sanidade Animal, Embrapa – UFRRJ, bolsista do CNPq; Severo Sales de Barros Pesquisador visitante do CNPq, Depto de Patologia Animal, Faculdade de Veterinária, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), e Franklin Riet-Correa do Centro de Saúde e Tecnologia Rural, Universidade Federal de Campina Grande, Campos de Patos, Paraíba.

Paracambi constituiu a única ocorrência de PSA no Brasil e que a doença ficou restrita a esse local, provavelmente em função do diagnóstico precoce e da rápida adoção de medidas de controle pelas autoridades sanitárias. Foi realizado abate dos suínos daquele rebanho, iniciado 10 dias depois da primeira morte e 3 dias após o diagnóstico.

A comprovação, nessa pesquisa, de ocorrência única da doença no município de Paracambi abre a possibilidade de nos interrogarmos sobre a sua disseminação no Estado de Santa Catarina. A análise da documentação consultada sugere que a rigor nunca se obteve comprovação da existência da doença neste estado e a hipótese mais aceita no meio dos agricultores é de que foi uma invenção por parte das grandes empresas voltadas para a execução do plano de alteração das matrizes de raças suínas “crioulas”. No decorrer de nossas análises, evidenciou-se que, apesar de passados 25 anos após o surto de PSA, muitos agricultores mantêm a hipótese de que esse surto foi uma invenção, com o objetivo de introduzir novas raças de suínos visando a aumentar a produtividade e assim fomentar o fortalecimento da agroindústria, que viria com toda força nos anos seguintes. Com isso, os empresários da agroindústria oestina estabeleceram um discurso de que a sua atividade constituiria uma espécie de “vocação natural” da região. Para ter uma produção de suínos à altura de abastecer o mercado nacional e internacional, era preciso alterar a produção. Para o historiador Odillon Polli (2002), a PSA trouxe as seguintes conseqüências para o Estado de Santa Catarina: “Diminuição do mercado da carne suína, baixa dos preços, abandono da produção de suínos e êxodo rural. Por outro lado, houve crescimento da produção integrada e com novas raças” (POLLI, In: UCZAI, 2002, p. 184).

As conseqüências dessa estratégia de acumulação do capital agrícola se manifestaram imediatamente na vida da população oestina. Da produção em escala doméstica para a produção em larga escala, era preciso alterar toda a maneira de produção do suíno, desde a infra-estrutura da propriedade com pocilgas adequadas para a exigência das agroindústrias até a reorganização do trabalho familiar. Vejamos na passagem a seguir o discurso que representa a versão dos agricultores sobre a PSA:

Nunca se tinha ouvido falar, no Brasil, de Peste Suína Africana. Ela não existia aqui. Nem sabíamos se esta peste existia em algum lugar do mundo. Mas no mês de maio de 1978, os suinocultores de todo o Brasil foram pegos de surpresa com a notícia de que havia sido descoberto, no Rio de Janeiro, um foco de peste suína africana. A notícia desta peste, que ninguém conhecia, pôs medo em muitos criadores de suínos, porque sobre ela se ouviam as piores coisas. A primeira notícia espantou todo mundo e foi se espalhando com

rapidez. A informação que veio dos órgãos do governo dizia que não existia vacina nem cura para esta peste africana. A solução era matar todos os porcos afetados. Além disso, dizia-se que essa peste era mais perigosa do que a peste suína clássica; que a peste africana matava 100% dos animais afetados e que era preciso queimar os chiqueiros onde se detectava a peste. O mais estranho de tudo foi a informação do Ministério da Agricultura de que somente um laboratório do Brasil, o instituto de Virologia da Universidade do Rio de Janeiro, ligado a um laboratório dos Estados Unidos, tinha condições para analisar e detectar o vírus da peste suína africana. (...) Semanas depois de o laudo confirmar tal peste, começava a matança dos porcos. O primeiro caso ocorreu no Rio de Janeiro, onde foram abatidos cinco mil animais. Depois seguiram dezenas de outros focos, com o extermínio de milhares de cabeças em todo o país. O estranho é que em todos os lugares onde fora constatado algum foco, aqui no oeste, depois da morte de algum porco, que segundo as análises estaria contaminado, mais nenhum porco morria. Ao contrário, todo o rebanho era sadio, comia, dormia, engordava. Como acreditar que houvesse doença, se no rebanho não se percebia nenhum porco doente?! (...) No início de junho de 1978, um porco de um agricultor morreu por motivos de uma castração mal feita. Um técnico coletou uma amostra e mandou-a para o Rio de Janeiro. Meses depois veio o resultado: foi encontrado o vírus da peste suína africana. Tanto o chiqueiro desse agricultor como os demais de seus vizinhos foram interditados em agosto desse ano. Dias depois veio a ordem para o extermínio. (Valter Fiorentin e Ivo Pedro Oro, In: UCZAI, 2002, p. 181-182).

Esse evento, no entanto, não foi um processo passivo. Houve resistência dos agricultores que foram coagidos a aderir aos anseios das integradoras, empresas que surgiram e se instalaram no oeste catarinense, especializadas no campo de processamento de carnes suínas e aves. Os agricultores resistiam na forma de organização de passeatas e mobilizações em espaços públicos ou em frente a prédios públicos, numa forma de afrontar e chamar a atenção do governo, que, acreditavam, estava por trás dos acontecimentos ao propalar a doença, tomando partido das agroindústrias. O canto a seguir ilustra a resistência dos agricultores. Cantando seu drama, zombam do governo

*Peste Africana*

Deixemo de planta feijão  
Governo não garante não  
Plantemo só soja e milho  
Quem ganha são os grandalhão.

E agora vem este governo  
Trabalhando não sei pra quem  
Mas saiba que a nós não engana  
Esta peste africana conosco não tem.

Não vemo mais galinha gorda  
Andando nos nossos terreiros  
Nós semo tudo integrado  
Pagando os galinheiros  
Eu acho que semo empregado  
Dos grande lá do estrangeiro.

Passemo a cria uns porquinho  
Pro banco não por nós em cana  
Mas pra acabar com o colono  
Inventaram esta peste africana.

E agora vem este governo  
Trabalhando não sei pra quem  
Mas saiba que a nós não engana  
Esta peste africana conosco não tem  
Pra nós esta peste não vinga  
Tomemo uma pinga e vamos festejar.  
(In: UCZAI, 2002, p. 191).

Para o historiador Odillon Polli (2002), o discurso da Peste Suína Africana gerou drásticas conseqüências para a produção camponesa regional, provocando crises e mudanças na economia camponesa tradicional.

O fechamento das exportações durante um longo período e a diminuição do consumo de carne suína no mercado nacional reduziu (sic) drasticamente o mercado desses produtos e os preços despencaram. Muitos criadores tiveram que permanecer com os suínos prontos para entrega dentro de suas propriedades (...) Os prejuízos foram muito grandes e grande parte dos camponeses abandonou a produção de suínos. Estimativas divulgadas pelos sindicatos de trabalhadores rurais da região dão conta de que dos mais de 80 mil criadores independentes que havia na região, restaram menos de 20 mil. Outra conseqüência disso foi o crescimento da produção integrada de suínos, controlada nesse caso, diretamente pela indústria. Essa forma de produção, em poucos anos tornou-se hegemônica na região, o que tornou praticamente inviável a produção independente. Em termos sociais as conseqüências da modernização da agricultura e da crise da economia camponesa tradicional se manifestaram de formas diversas, indo desde a busca de novas fronteiras agrícolas (...), a integração das unidades camponesas de produção às agroindústrias, até o deslocamento de grandes contingentes populacionais para as cidades pólo da região. O êxodo rural que se seguiu foi muito intenso. Enquanto a população urbana bateu recorde de crescimento a cada senso, a população rural diminuiu, não apenas em termos relativos, mas também em termos absolutos (POLLI, In: UCZAI, 2002, p. 184-185).

Como se percebe nas palavras do historiador, as mudanças chegaram na vida da população da região num ritmo acelerado e levando tudo que estava a sua frente, sob a promessa da modernidade. Com elas, vieram a diminuição do consumo da carne suína



no Brasil e conseqüentemente a redução de mercado interno; o abandono da produção do produto suíno e o crescimento da produção integrada. De nosso lado, entendemos que as empresas integradoras se aproveitaram do episódio da Peste Suína Africana, ocorrido no Estado do Rio de Janeiro, para legitimar seus negócios empresariais na região. Não estamos negando a ocorrência da PSA, nossa afirmação é de que ocorreu num momento oportuno em que, em Santa Catarina, empresários buscavam implementar a agricultura de integração, estimulando esses investidores a tirarem vantagens de um episódio, que, conforme mostrou a pesquisa acima referida, ocorreu apenas isoladamente.

Esse tempo ficou marcado por um grande contingente de agricultores que buscaram novas fronteiras agrícolas em outras regiões do Brasil ou passaram a viver no meio urbano. Aqueles que não desistiram do campo adotaram as inovações na agricultura e passaram a viver não mais de maneira independente, mas sim de acordo com o novo paradigma de produção agrícola. Gerou-se novos hábitos no campo perceptíveis nas novas gerações que tinham como desafio dar seqüência ou romper com esse processo.

### **3.2.3 Extensão Rural**

A extensão rural surgiu nos Estados Unidos no final do século XIX, como um modelo de organização dos pequenos agricultores em forma de associações para terem condições de competir com empresas capitalistas emergentes. Para Janine Moreira (1994), a Extensão Rural se institucionalizou nos Estados Unidos no final do século XIX, em virtude do processo de industrialização e urbanização que provocou significativo antagonismo entre o campo e a cidade. Nessa ocasião, os pequenos agricultores, atingidos por tal processo, começaram a se organizar em pequenas associações agrícolas para competir com as empresas capitalistas emergentes. Organizados, buscavam a redução de custos e o aumento da produtividade, o que abria espaço para uma agricultura científica que tinha como prática a demonstração feita nos estabelecimentos agrícolas. Com isso, se criou um elo de ligação entre as comunidades rurais, as faculdades de agronomia e as estações experimentais (MOREIRA, 1994, p. 89).

Já no Brasil, a mesma autora observa que a entrada da extensão rural ocorreu no contexto de alinhamento do Brasil à guerra fria, com a tentativa de desenvolvimento do capitalismo – e seu alastramento pelo mundo – sob hegemonia dos Estados Unidos. Como modelo modernizador, a extensão rural parte do pressuposto de que o desenvolvimento se daria como uma evolução das sociedades, passando estas de uma condição pré-moderna à condição similar das nações desenvolvidas, ou entendidas como nações de Primeiro Mundo. A tecnologia seria o instrumento para esse desenvolvimento, daí a importância da difusão de novas técnicas nos países subdesenvolvidos (MOREIRA, 1994, p. 90).

A institucionalização desse modelo ocorreu no Brasil em 1948, no Estado de Minas Gerais. Segundo Moreira (1994), a sua implementação no Brasil esteve relacionada aos interesses econômicos dos EUA, ecoados no governo brasileiro. Mais que isso, foi um instrumento poderoso nas mãos do governo para a modernização da agricultura seguindo um modelo de privilegiamento dos grupos industriais multinacionais. Outro aspecto levantado a respeito da introdução da ER no Brasil é que esta se deu de maneira autoritária, imposta a partir de interesses econômicos dos setores industriais, financeiros e de grandes proprietários que contaram com o apoio do governo brasileiro e das fundações americanas Ford e Rockefeller. Esse contexto fez com que, no Brasil, o estabelecimento desse modelo se diferenciasse muito do projeto original dos EUA, onde nasceu das reivindicações dos pequenos agricultores.

Como conseqüências perversas da implementação desse modelo no Brasil, a referida autora, pautada em Caporal (1991), destaca a concentração de renda da terra, a marginalização de agricultores que não tinham condições para se adaptar ao progresso técnico posto nessa proposta tecnológica, o grande êxodo rural, o crescente assalariamento da força de trabalho agrícola, a dependência do setor agrícola aos setores externos a ele e ao mercado internacional (CAPORAL, *apud* MOREIRA, 1994, p. 93).

Esse modelo desenvolvimentista trabalhava com várias frentes de assessoramento aos agricultores: tecnologia da produção agropecuária, administração rural, educação alimentar, educação sanitária, educação ecológica, associativismo e ação comunitária. Sirlei de Fátima Souza (2004) aponta que uma das definições da extensão rural presente na literatura a compreende como um sistema educacional e dinâmico, extra-escolar, não-obrigatório, democrático e informal que visava a mobilizar a capacidade de liderança e de associativismo, levando ao modo de vida do campo

conhecimentos e informações necessários para a melhoria da qualidade de vida e promovendo o desenvolvimento dos aspectos técnicos, econômicos e sociais (SOUZA, 2004, p. 99). Nessa linha de pensamento, se encontra Bechara (1954), que entende a extensão rural como portadora de uma função exclusivamente educacional, ensinando os produtores a resolverem seus próprios problemas dentro da agricultura.

O sentido estrito da palavra “extensão” se encontra no movimento de levar ao meio rural as conclusões e os resultados das pesquisas e dos estudos feitos nas estações experimentais e universidades (BECHARA, *apud* SOUZA, 2004, p. 100). Essa concepção, no entanto, não aponta as contradições, os limites e as conseqüências que resultariam dessa ideologia educacional, como proposta a ser seguida por todos, os pequenos e os grandes produtores. No entanto, na medida em que o projeto foi se concretizando, ficou mais explícita a identificação com os produtores melhor estruturados, uma vez que tinham mais recursos financeiros para aderir às exigências postas. Na visão de Fonseca, foi esse modelo, oficializado pelo Estado norte-americano e denominado pelos especialistas de “modelo clássico”, que serviu de base à organização dos serviços de extensão implantados nas regiões consideradas subdesenvolvidas, a partir da Segunda Guerra Mundial (FONSECA, *apud* SOUZA, 2004, p. 101).

O contato entre os agricultores, empresas e instituições promotoras da extensão rural era feito através de grandes encontros promovidos geralmente na propriedade de um agricultor. Esses encontros, chamados “dia de campo”, poderiam durar um ou mais dias, quando aconteciam experimentos e trocas de experiências. O principal contato entre o mundo rural e as instituições promotoras era feito pelos técnicos ou extensionistas. “Os técnicos teriam o papel de promover condições para que o agricultor se convencesse da eficiência das novas práticas agrícolas e, adotando-as, aumentasse a produção” (SOUZA, S. F. 2004, p. 101). A figura do técnico também está presente no sistema de produção integrada descrito acima; quanto ao seu papel, Paulilo esclarece que “a visita periódica dos técnicos tem por objetivo não só orientar como também controlar a obediência às instruções” (PAULILO, 1987, p. 2).

Embora na aparência tivesse como objetivo estender ao meio rural os resultados das pesquisas feitas nas estações experimentais e universidades, na implementação prática a extensão rural foi difundida com uma forte ideologia evolucionista que concebia o modo de vida rural como atrasado e improdutivo e,

portanto, obsoleto frente às novas demandas do capital que se colocavam no momento. Era preciso educar e preparar os agricultores para as novas mudanças que estavam por vir, para uma otimização dos produtos, do trabalho e do seu saber. Para isso, era preciso ensinar, treinar, adequar a organização da propriedade rural de acordo com uma lógica empresarial.

### 3.2.4 Juventude rural e a ação dos Clubes 4-S

Entre as alterações ocorridas no meio rural que impulsionaram o processo de modernização agrícola está a difusão dos Clubes 4-S, que foram estabelecidos em todo o Estado de Santa Catarina, a partir da ação da Associação de Crédito e Assistência Rural de Santa Catarina (ACARESC), criada nos anos 50 (PAULILO, 1987, p. 58). Digna de interesse dos Clubes 4-S é a implementação de um programa educativo específico para a juventude do meio rural, nele o Estado de Santa Catarina aderiu de maneira bastante incisiva. Sobre a criação da ACARESC e a difusão dos Clubes 4-S, Paulilo observa:

Essa associação, a partir de 1964, começa a colocar em prática um programa de educação do jovem rural, calcado num modelo norte-americano de ação, através dos Clubes 4-S (4-H nos Estados Unidos). O “S” significa: Saber (Head), Sentir (Heart), Servir (Hand) e Saúde (Health). Filhos de agricultores de 14 a 24 anos, através desses clubes, que lhes proporcionam um lugar para se reunir e se divertir, recebem toda uma educação “modernizante” e tem acesso a pequenos créditos, a juros baixos, através do Banco de Santa Catarina (BESC) para fazerem, com a ajuda dos técnicos, experiências nas propriedades dos pais. Outra contribuição importante da ACARESC foi, além do estímulo, a assessoria, junto aos produtores, na elaboração dos projetos de financiamento (PAULILO, 1987, p. 58).

Esse programa atingiu a geração precedente à geração dos nossos informantes, o que indica que o processo modernizador já havia sido iniciado anteriormente. Segundo Sirlei de Fátima Souza (2004), os grupos dos Clubes 4-S eram constituídos por jovens de 10 a 21 anos do meio rural, cuja ação educativa era orientada por líderes voluntários e desenvolvida através de trabalhos individuais e coletivos de caráter econômico e social, contemplando aspectos comunitários e atividades sócio-recreativas. As agências extensionistas elaboravam o papel do jovem a partir da idéia de “deveres”, que seriam inculcados a partir das orientações que receberiam nos clubes para em seguida “difundi-las para o bem de sua família e comunidade”. Para isso, as instituições promotoras dessa organização elaboraram algumas diretrizes que regulamentavam

como deveria ser o trabalho com a juventude rural. Da análise dessas diretrizes, Souza (2004) levanta algumas constatações curiosas a respeito do olhar das instituições promotoras desses clubes para a juventude rural. a) Os jovens eram vistos como difusores das inovações por possuírem força numérica, facilidade em aceitar novas idéias e de transmiti-las aos agricultores que, adotando-as, poderiam mudar a maneira tradicional de viver, produzir e conseqüentemente se enquadrar nas propostas de modernização agrícola; b) estava implícita no trabalho com a juventude a idéia de desenvolvimento para aumento da produção através das novas tecnologias, que exigiam uma mudança de mentalidade dos agricultores. Por serem mais receptivos às mudanças, os jovens seriam indutores ou difusores de inovações no meio rural; c) era preciso dar oportunidade para que o jovem se descobrisse como “ser progressista”. Dessa forma se justificava o estímulo e a assistência ao movimento de organização 4-S da juventude rural. Conforme conclui Souza:

Os jovens, portanto, tornaram-se intermediários nesse processo de modernização agrícola no meio rural, adotando as novas técnicas e difundindo-as, embasados na idéia de que o desenvolvimento econômico-social da família e da comunidade só seria possível com a mudança dos métodos tradicionais para os modernos. Nessa tarefa, o papel da atividade extensionista era mostrar o caminho e os meios para alcançar esses objetivos (SOUZA, 2004, p. 109).

Da ação dos Clubes 4-S e da relação Juventude/Modernização podemos levantar algumas constatações: que o projeto modernizante para o meio rural chegou até os jovens via Clubes 4-S e demais instituições e concebia esses jovens como tábula rasa, passível de ser modelado e adaptado segundo valores impostos, oriundos de um projeto modernizador que se apresentava como “oportunidade de melhoria das condições de vida”. A juventude, “uma força importante e potencialmente explosiva”, precisava ser preparada para atuar no exercício de sua cidadania, sendo orientada com conhecimento de seus deveres, buscando a integração nas diferentes instituições da comunidade como família, escola, igreja, trabalho e que, “se deixada à deriva, converter-se-ia em fonte de conduta anti-social” (ABCAR, *apud* SOUZA, 2004, p. 105). Por isso a ênfase em projetos ou programas de ação juvenil pautados numa visão positiva de integração social da juventude rural. Esses programas, portanto, conseguiram compreender que a categoria social denominada juventude vive uma situação vulnerável no campo, daí todo o seu esforço para usá-la como canalizadora de recursos que apontavam para uma mudança social profunda na consolidação de um *ethos* moderno, tomando-a sempre como um bloco homogêneo. Também concebem a juventude como um segmento social

sem visibilidade própria, identificado sempre por uma possível “fragilidade” e, portanto, por um potencial de manipulação. “A juventude rural tornava-se, portanto, o elo de ligação da extensão rural para que chegassem aos agricultores os conhecimentos desenvolvidos nos campos experimentais e para a aquisição dos produtos oferecidos pela indústria” (SOUZA, 2004, p. 113).

Nesse sentido é que se percebe a inviabilidade e indisponibilidade de escolhas próprias aos jovens rurais, visto que pelo marco das relações rurais tradicionais os processos que se impõem na estrutura da sua vida são fortemente marcados pela família e pelo trabalho e, por outro lado, com o advento dos fenômenos modernizadores, esses jovens ficam ainda mais expostos a pautas estabelecidas por uma expectativa geral de mudanças, estabelecidas externamente, de forma contingente.

Para Tedesco, os projetos desses clubes foram eficientes para alterar os processos produtivos no campo, mas também “seletivizaram e excluíram unidades produtivas e familiares, fortaleceram a dependência e a ação externa em termos de uma lógica técnico-química e econômica aplicada à agricultura” (TEDESCO, *apud* SOUZA, 2004, p. 07).

### **3.2.5 A chegada da televisão no meio rural do oeste catarinense**

A popularização dos meios de comunicação de massa fez chegar também no meio rural a referenciada televisão, que ganha um *status* inédito e, sua adesão por parte da população, deixa conseqüências profundas no modo de vida daquela gente. Com ela, a cultura local se sente associada e integrada à cultura nacional e internacional e se começa a consumir uma comunicação de massa. O rádio e a energia elétrica foram seus antecedentes, no entanto, sua chegada no campo revela aspectos da modernização tanto como produto das condições materiais postas para a população daquela época quanto no mesmo movimento passou a ser a principal promotora de mudança nos processos sociais. A partir de dados coletados em conversas informais e em entrevistas realizadas com as pessoas da região rural pesquisada, é possível discorrermos sobre sua experiência contemporânea à chegada da televisão no meio rural.

A instalação de antenas repetidoras de transmissão de canais televisivos na década de 1970 anunciava a chegada de um novo tempo<sup>18</sup>.

Para Madeira (1986),

Em 1975, a televisão já alcançava 40% da população urbana, cobertura que hoje atinge 75% da mesma população. Nas áreas rurais, em cada vinte domicílios, três possuíam tal equipamento. O avanço da indústria eletrônica no Brasil se dá no bojo dos enormes investimentos na área de telecomunicações implantadas pelo governo autoritário de 1964, tendo em vista a integração nacional (MADEIRA, 1986, p. 29).

No oeste catarinense, as antenas repetidoras eram instaladas em núcleos regionalizados de maneira que a transmissão do sinal conseguia abranger sempre uma pequena região. Aos poucos as pessoas foram adquirindo os aparelhos televisivos, no entanto nas comunidades rurais era fato raro uma família possuir uma televisão; quando isso ocorria, era o maior acontecimento da comunidade, e a TV não era apenas para a família, mas para um conjunto de pessoas curiosas, admiradas, encantadas e desconfiadas da novidade que passavam a se reunir na casa do dono do televisor para assistir aos programas. As crianças geralmente se reuniam para os programas infantis e filmes que passavam durante à tarde, e os adultos para assistir telenovelas e jornais. Ocorre, porém, que a transmissão do sinal para o meio rural era muito precária, o que fazia com que as pessoas ficassem sem acesso aos programas durante semanas e até meses. Dessa forma a transmissão não era constante, bastava uma chuva forte, vento, um raio ou qualquer outra intempérie, para interferir na qualidade da transmissão do sinal.

Assistiu-se pela televisão eventos marcantes dos anos de 1970 e 1980. A década de 1970 começava com o lema da ditadura militar “Brasil, ame-o ou deixe-o”; a seleção brasileira de futebol, com o *slogan* “Pra frente Brasil”, se tornara tricampeã mundial, mostrando que o futebol era uma distração nacional e servia para encobrir toda a situação social e política nacional. A ONU declarou 1975 o ano Internacional da Mulher; no final da década de 1970, programas como “Malu Mulher” e “TV Mulher” disseminavam as conquistas femininas pela televisão. Na década de 1980 se assistiu pela TV notícias sobre a Guerra das Malvinas em 1982; em 1984 se viu o movimento

---

<sup>18</sup> Data de 25 de abril de 1978 o Decreto Lei nº 81.600, que regulamenta serviços de rádio, compreendendo a transmissão de sons (radiodifusão sonora) e a transmissão de sons e imagens (televisão).

pelas “Diretas Já” e logo após, a eleição de Tancredo Neves. A TV também mostrou a imagem de um jovem desarmado e aparentemente sozinho enfrentando a força dos tanques de guerra na Praça da Paz Celestial em Pequim, em 1989 e a queda do muro de Berlim e.

Na década de 1990 a novidade é o fato de que os agricultores, para terem acesso mais facilitado aos programas de televisão, passaram a adquirir antenas parabólicas, de modo que atualmente é raro o estabelecimento rural que não tenha no quintal de sua casa esse tipo de antena. As parabólicas, no entanto, não transmitem os programas e notícias regionais, sua tecnologia transmite somente os programas de rede nacional. Tal situação deixa muita gente frustrada por não conseguir acompanhar o que acontece em sua região, obrigando-os muitas vezes a assistir a notícias do Estado de São Paulo ou do Rio de Janeiro, por exemplo.

De que forma a entrada da televisão no meio rural impulsionou mudanças na vida das pessoas? Ela foi responsável por engendrar mudanças no campo dos valores culturais da população e por influenciar o consumo dos jovens. Miceli (1983) sugere:

Os níveis de consumo da TV brasileira estão intimamente relacionados ao capital escolar dos públicos expostos a esses bens. O fato bruto e brutal do analfabetismo, nas proporções consideráveis em que subsiste na sociedade brasileira constitui a alavanca decisiva da colossal penetração da televisão no país e a coloca como uma espécie de sistema de ensino paralelo e integrador: Apesar da sociedade industrial de consumo estar fortemente concentrada nas regiões sudeste do Brasil, conforme demonstram exaustivamente as evidências disponíveis acerca da distribuição regional da maioria dos bens culturais, e de persistirem as disparidades de renda entre regiões e grupos sociais, a indústria cultural brasileira vem contribuindo decisivamente para o processo de unificação do mercado de bens culturais ao fazer às vezes de um sistema de ensino paralelo e ao expor os setores sociais subalternos a veículos e mensagens em certa medida desagregadores de seu repertório original de linguagem, valores e significações (MICELI, *apud* MADEIRA, 1986).

Os programas televisivos, filmes e novelas, principalmente, com os quais a população entrou em contato, influenciaram nos hábitos, valores e comportamentos. A juventude desse tempo esteve mais do que qualquer outro grupo social suscetível a absorver as novidades nos modos de vestir e se comportar, constituindo-se no que poderíamos chamar de uma “geração televisiva”. Almejou as roupas da moda lançadas pelas novelas, conquistar o mundo, projetos individuais, estudar, mudanças no namoro e comportamento sexual, demarcando uma ruptura comportamental entre as gerações. A



televisão por meio de suas propagandas e programas difundiu maciçamente os benefícios das máquinas agrícolas e dos produtos químicos ou insumos modernos. “Os meios de comunicação se encarregam de criar símbolos visíveis e claros de identidade jovem, o sistema de consumo torna-os acessíveis seja pela queda de qualidade, seja pelo barateamento do produto, seja pela criação do sistema de crediário” (MADEIRA, 1986, p. 18).

Poderíamos continuar elencando uma série de eventos que serviram neste capítulo para construirmos alguns indicadores de modernização na área rural do oeste de Santa Catarina; no entanto apontamos a Revolução Verde, extensão rural, sistema de integração, os Clubes 4-S e a popularização da televisão para afirmar o forte significado do que foram, sobretudo as décadas de 1970 e 1980, para a população rural e seus impactos principalmente na geração jovem desse período. Esses eventos foram muito marcantes para as pessoas que viveram e sentiram essas décadas representadas como “tempos de esperanças”. O grande pacote da modernização agrícola sempre se apresentou sob a falsa promessa de que seria emancipatório, produzindo melhoramentos e progressos técnico e humano. Muitas de tais promessas não aconteceram e estão longe de acontecer, o que faz da modernização um projeto inacabado. Outras ocorrências foram produzidas como conseqüências desse processo, como o surgimento de uma geração que resistiu a esse projeto, o que ficará mais claro nos capítulos seguintes.

### **3.3 Breve incursão nos dados demográficos da população jovem - 1970 a 2000**

Até este ponto do capítulo buscamos definir em linhas gerais o que se entende por modernidade, discorreremos sobre as especificidades do processo de modernização do rural brasileiro e apresentamos alguns indicadores que demarcam a modernização no meio rural do oeste catarinense. Neste subitem que agora iniciamos tentaremos delinear algumas tendências, em termos demográficos, advindas desse processo de modernização.

Tencionamos esboçar um breve arcabouço macro-social por meio de dados agregados, o qual servirá, nos próximos capítulos, para melhor situar as trajetórias dos sujeitos deste estudo.

### 3.3.1 Urbanização e migração

No que diz respeito ao meio rural brasileiro, os anos posteriores a 1970 foram fortemente marcados pelo grande contingente populacional que emigrou para as cidades e, independentemente dos possíveis efeitos maléficos (reais ou atribuídos) decorrentes de tal fato, há um relativo consenso de que isso denota um elemento da modernização do país.

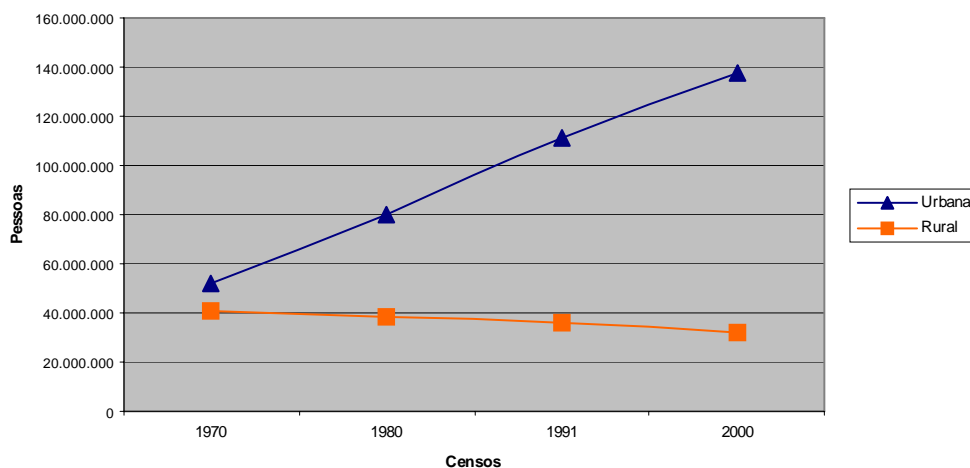
Tomando-se o conjunto da população brasileira, já na década de 1960 o número de pessoas que viviam no meio urbano era superior das que moravam no campo, isso principalmente alavancado pela região Sudeste do país, que havia se urbanizado ainda nos anos cinquenta. Nas demais regiões a transição *rural X urbano* só se efetivou mais tarde e se pode tomar o estado de Santa Catarina como exemplo desse “atraso”: ainda em 1970, o Censo computava 1.309.982 residentes no campo e 1.070.373 nas cidades dessa unidade da federação.

Foi sobretudo a partir dos anos oitenta que se acentuaram ainda mais as diferenças nos quadros urbano e rural: no início da década o grau de urbanização para o país era de 67,59%, aumentando para 75,59% em 1991 e chegando a 81,23% no Censo de 2000 (IBGE, 2001, p. 13-16). Como resultado desse processo migratório temos que, nos trinta anos compreendidos entre 1970 e 2000, houve no país uma redução no volume populacional rural absoluto da ordem de mais de nove milhões de pessoas.

Essas transformações demográficas ficam facilmente visíveis no gráfico da próxima página.

Focando especificamente os grupos etários que compreendem a população rural infantil e jovem – nas faixas etárias de 0 a 14 anos e de 15 a 29 anos, respectivamente – podemos inferir inclusive que o fenômeno da migração opera de maneira diferenciada em termos da composição etária da população rural brasileira, com os indivíduos mais novos emigrando com mais intensidade do campo para as cidades do que os mais velhos.

Gráfico 1: Evolução da população brasileira por situação de domicílio, 1970 - 2000



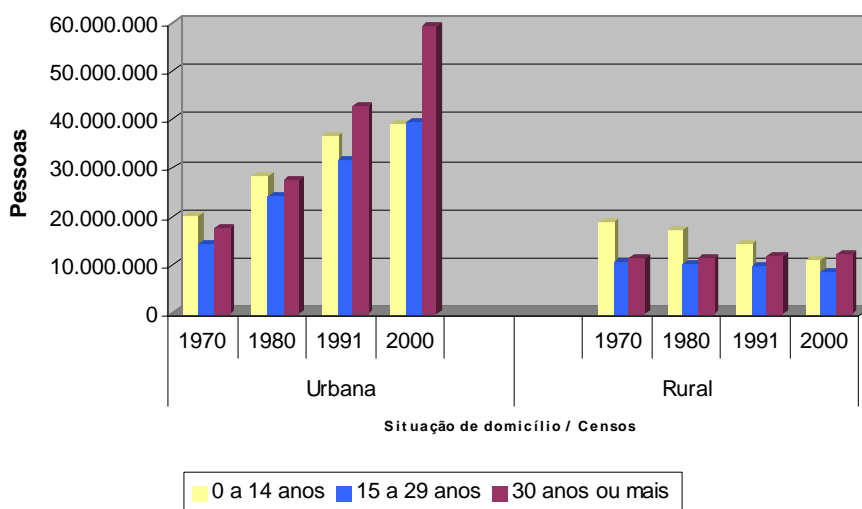
Fonte:

IBGE – Censos Demográficos de 1970, 1980, 1991 e 2000

Assim, a redução populacional rural mais acentuada vem ocorrendo na faixa etária que vai de 0 a 14 anos: de 1970 a 1980 houve uma perda populacional de 1.964.779 pessoas nesse grupo de idades; entre 1980 e 1991 se reduziu em menos 2.558.604 habitantes; de 1991 a 2000 a diminuição do número de crianças no campo foi ainda maior – 3.287.542. Computando-se as perdas populacionais rurais nesse grupo de idades, temos como resultado uma redução de 7.810.925 entre 1970 e 2000. A redução também vem ocorrendo para os jovens residentes na zona rural com idades entre 15 e 29 anos, embora não com a mesma intensidade: a perda populacional total para essa faixa etária foi de 2.068.467 pessoas entre 1970 e 2000, sendo que foi da ordem de 982.833 pessoas somente entre 1991 e 2000. Essas alterações são visíveis no Gráfico 2.

Esse fenômeno de encolhimento certamente não se explica só em razão da migração, já que seria necessário levar em conta a conhecida diminuição da natalidade. No entanto, se compararmos a evolução demográfica do meio rural com a do urbano, novamente no Gráfico 2, fica claro que a emigração rural de pessoas compreendidas em faixas etárias mais baixas tem muita importância. Ainda que haja uma tendência de envelhecimento do conjunto da população brasileira, somente no campo se apresentam taxas de crescimento negativas para os mais jovens, ao passo que para as cidades o crescimento desses grupos etários se manteve nas últimas décadas – ainda que se apresente uma tendência de desaceleração – perfazendo um incremento de 16.389.993 pessoas de 0 a 14 anos entre 1970 e 2000 e de 17.186.020 pessoas de 15 a 29 anos no mesmo período.

**Gráfico 2: Composição da população brasileira por grupos etários e situação de domicílio - 1970-2000**



Fonte: IBGE – Censos Demográficos de 1970, 1980, 1991 e 2000

É preciso ter em mente que a análise da mobilidade rural-urbana, ou vice-versa, merece certa dose de cautela, como o próprio IBGE aponta (IBGE, 1999, p. 15), conforme já discutimos anteriormente no item 1.3. A própria definição do que é urbano ou rural é uma decisão político-administrativa tomada no âmbito das municipalidades, podendo levar a distorções, como, por exemplo, quando se decide criar um novo município: com o desmembramento muitas vezes ocorre de um local que anteriormente era considerado área rural passar a ser a sede da nova municipalidade, portanto uma cidade; as pessoas que ali residem têm sua situação de domicílio alterada formalmente, embora o mundo a sua volta possa ter se mantido praticamente inalterado. Essa situação típica se multiplicou a partir da Constituição de 1988, que permitiu o aumento do número de municípios – o que pode ser um fator que contribui para explicar a intensificação do encolhimento da população rural entre 1991 e 2000, como é visível nos gráficos acima.

Além disso, temos de considerar que estamos trabalhando com inferências, visto que os dados de que dispomos no momento dizem respeito a distribuição da população por situação de domicílio e grupos etários ao longo do tempo, mas não expressam de modo direto os números da migração.

Mesmo assim, seja de forma indireta, a partir dos dados de que dispomos, seja verificando os relatos dos informantes, como veremos posteriormente, podemos afirmar

que a migração, ou sua possibilidade sempre tangível, passou a ser uma realidade concreta entre os jovens rurais nas últimas décadas. É muito comum ela acontecer na forma da “saída de casa”<sup>19</sup>, com o rapaz ou moça se desligando do convívio direto com os pais e irmãos e se destinando a alguma cidade. Também ocorre de a família toda migrar e manter uma conformação praticamente inalterada em outro local. No entanto o mais das vezes se dá que as pessoas mais velhas vão permanecendo “na roça”, mantendo em torno de si apenas alguns dos indivíduos mais jovens, *preparados* por um padrão sucessório definido no interior da família – a eles tocará a tarefa de dar conta da reprodução de um espaço rural onde sempre há alguém faltando.

### 3.3.2 Masculinização entre os jovens rurais

Quando focamos um determinado grupo populacional, como os jovens rurais, é importante observarmos como se apresenta a composição por sexo de tal setor. Para tanto, é proveitoso nos valermos do cálculo da razão de sexo<sup>20</sup>, que nos informa qual é o número de pessoas do sexo masculino para cada grupo de cem mulheres: se for inferior a cem, significa que há mais mulheres que homens, ocorrendo o contrário quando o valor é superior ao parâmetro referencial de igualdade. Além disso, é uma medida muito útil por permitir o cruzamento da variável sexo com variáveis socioeconômicas (IBGE, 1999, p. 16).

Em nosso país há uma tendência histórica de predominância feminina na composição da população, sendo que isso somente não ocorreu nos Censos de 1940 e 1960, que apresentaram razões equilibradas. O principal fator explicativo dessa tendência é que a partir de certa idade os riscos de mortalidade incidem com maior intensidade sobre as pessoas do sexo masculino, sendo que para os jovens e adultos jovens, principalmente em contextos urbano-metropolitanos, a sobremortalidade está diretamente ligada às mortes provocadas por causas externas (IBGE, 1999, p. 17).

Devemos ressaltar que o superávit feminino (em 2000 havia 2.696.545 mulheres a mais do que o total de homens) verificado no conjunto da população do Brasil se deve às baixas razões de sexo presentes nas regiões mais populosas.

---

<sup>19</sup> Essa modalidade é a que mais diz respeito a nosso trabalho.

<sup>20</sup> A razão de sexo em um determinado grupo populacional é calculada considerando o número de homens dividido pelo número de mulheres e multiplicado por 100.

Já nas áreas rurais ocorre situação inversa, com razões de sexo superiores a cem em todas as faixas etárias, menos entre as pessoas com mais de oitenta anos, quando predominam as mulheres devido a sua maior longevidade. Como exemplo, em 2000 o número de homens excedia o de mulheres em 1.540.833 na população rural. Assim, como apresenta o IBGE,

Embora o Brasil como um todo tenha o predomínio feminino, em 55,09% dos municípios brasileiros observa-se um superávit masculino. Entretanto, cabe registrar que tal predominância ocorre em municípios com população não superior a 20 mil habitantes (IBGE, 2001, p. 38).

Quando tratamos especificamente da população rural compreendida nas faixas etárias em que se convencionava situar a juventude, percebemos elevações ainda maiores nas razões de sexo, como pode ser visualizado na Tabela 1. O predomínio masculino no campo vem aumentando na maioria das faixas etárias ao longo do tempo, mas em nenhuma outra situação a razão de sexo foi tão elevada quanto no grupo das pessoas com idades entre 20 e 24 anos, em 2000, no qual assomam mais de 116 homens para cada 100 mulheres.

**Tabela 1: Razões de sexo da população brasileira para grupos etários selecionados, por situação de domicílio, censos de 1970, 1980, 1991 e 2000**

Grupos etários	Situação de domicílio / Censos							
	Urbana				Rural			
	1970	1980	1991	2000	1970	1980	1991	2000
0 a 4 anos	101,83	102,64	102,98	102,85	101,89	101,96	102,79	103,27
5 a 9 anos	101,41	101,85	102,47	101,15	102,91	103,61	104,13	104,52
10 a 14 anos	96,41	98,11	99,58	98,10	104,24	105,83	106,63	107,03
15 a 19 anos	87,32	93,06	94,13	96,28	104,46	108,29	113,32	114,32
20 a 24 anos	88,95	94,02	94,18	94,00	103,87	105,86	112,00	116,14
25 a 29 anos	90,20	93,57	91,97	92,57	105,40	105,98	110,29	112,80
30 a 34 anos	92,99	94,43	92,28	91,33	107,01	107,54	109,98	112,11
35 a 39 anos	92,13	93,66	91,57	91,13	103,64	105,24	107,13	113,01
40 a 44 anos	96,16	95,52	93,97	90,49	113,44	109,45	110,08	112,98

Fonte: IBGE, Censos de 1970, 1980, 1991 e 2000

Se verificarmos as células delimitadas em vermelho na tabela, constataremos que as razões de sexo se elevaram de forma acentuada, principalmente na década de oitenta. Inferimos então que a migração de jovens do campo para a cidade apresenta uma seletividade sexual, com as mulheres deixando o campo mais do que os homens.

Duas conjecturas podem ajudar a clarificar o fenômeno: em primeiro lugar, o padrão e a organização do poder internamente ao modelo de agricultura familiar sucessório da agricultura baseada na propriedade familiar privilegiariam os herdeiros homens – quem é *preparado* para ficar com os pais comumente são os rapazes, ao passo que as moças são incentivadas a buscar outros caminhos e não são designadas a exercerem tarefas que requerem responsabilidade<sup>21</sup>. Em segundo lugar, as mulheres teriam mais possibilidades de inserção laboral nas cidades, ainda que em atividades de menor remuneração, como as profissões domésticas, por exemplo.

O que interessa notar aqui é que, mesmo que as causas devam ser melhor estudadas, há uma visível tendência de acentuação da masculinização no campo e que isso ocorre mais intensamente nas camadas jovens da população rural. Esse quadro é revelador de um problema que no limite pode comprometer a reprodução social do modo de vida rural.

### 3.3.3 Aumento da instrução: uma tendência e novas possibilidades

A análise dos dados demográficos produzidos pelo IBGE indica outra tendência bastante clara, sobretudo durante e após os anos oitenta: o aumento do grau de instrução da população, principalmente nas camadas com menos de trinta anos de idade<sup>22</sup>.

Não que as cifras representem uma “revolução educacional” no campo, mas as melhorias são marcantes, ainda mais se considerarmos a situação precária vivenciada anteriormente e o significado que a educação pode ter em camadas de baixa renda, como veremos logo a seguir.

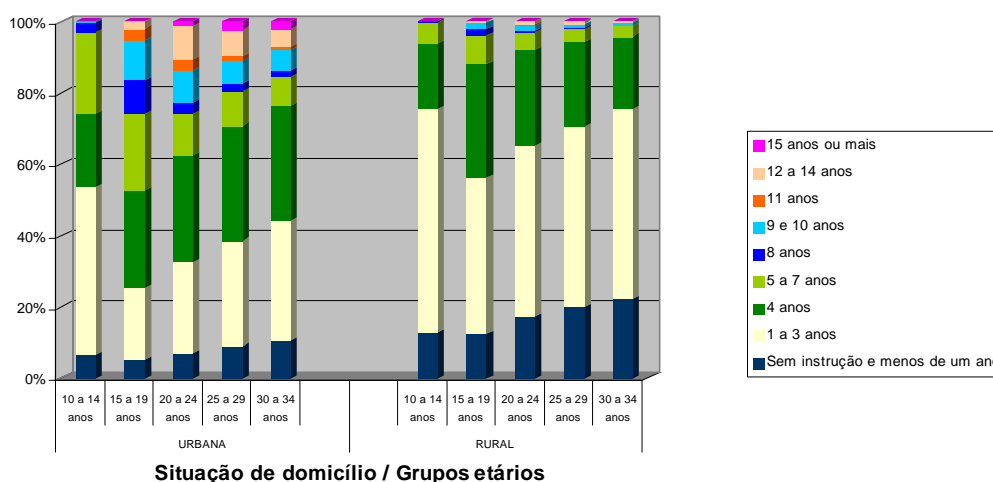
---

<sup>21</sup> Isso poderá ser visualizado concretamente quando analisarmos o caso de uma de nossas informantes.

<sup>22</sup> Nas décadas vindouras, caso essa tendência se consolide de vez, ocorrerá um aumento da instrução também entre as faixas etárias mais altas, simplesmente em função do maior tempo de permanência na escola das coortes que irão envelhecendo e que nos censos aqui abordados estavam enumeradas nas faixas etárias que nos interessam.

Destacamos que em 1970 o censo demográfico mostrava que no estado de Santa Catarina<sup>23</sup> o índice de *pessoas sem instrução ou com menos de um ano de estudo* era de aproximadamente 13% para quem tinha entre 10 e 14 anos e 15 a 19 anos; no grupo de idades subsequente – 20 a 24 anos – passava para 17,26%, subia para 20,13% para quem tinha entre 25 e 29 anos e era ainda maior para as pessoas entre 30 e 34 anos, chegando a vultosos 22,19% de indivíduos com instrução nula, conforme apresenta o Gráfico 3. Essa situação desfavorável tomava uma proporção ainda mais drástica se comparada à instrução do meio urbano, pois, mesmo que o problema também estivesse presente nas cidades, onde os números estavam longe de serem bons, em nenhuma faixa etária o percentual dos que não tinham instrução superava o do grupo rural mais bem posicionado.

**Gráfico 3: Instrução relativa da população catarinense, em anos de estudo, nos grupos etários selecionados, por situação de domicílio - Censo de 1970**



Fonte: IBGE – Censo Demográfico de 1970

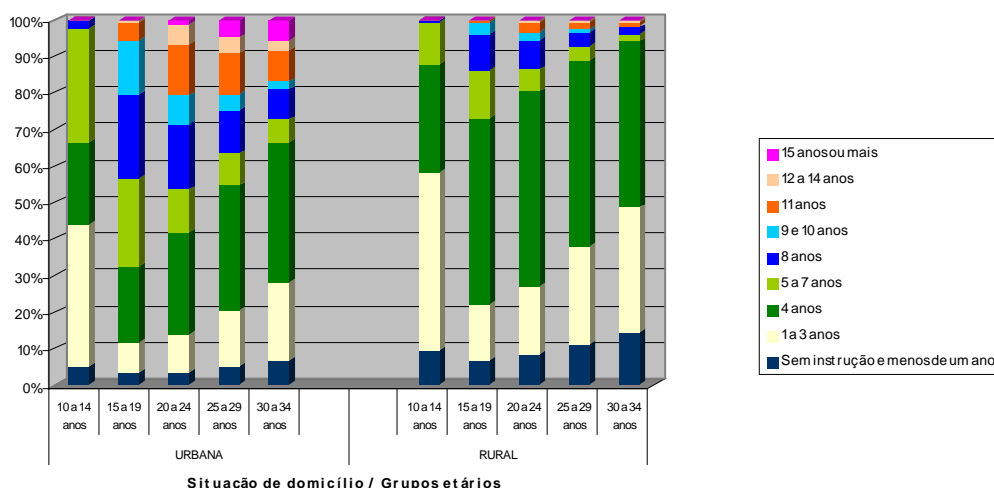
Dez anos após era possível perceber uma melhora na educação do campo, como é apresentado no Gráfico 4: entre os grupos etários que selecionamos, a pior posição continuava sendo a de quem tinha entre 30 e 34 anos, mas agora com aproximadamente 14,5%. Já os que estavam menos mal posicionados em 1980 eram os

<sup>23</sup> No que diz respeito às análises relativas à educação dos jovens do campo, nos restringiremos ao estado de Santa Catarina como forma de manter uma proximidade maior com os sujeitos de que tratamos e, também, porque abordar os dados para o conjunto do país dificultaria acentuadamente o nosso trabalho por ampliar bastante a escopo, o que não conviria nesse sub-capítulo. De qualquer forma, não buscamos aqui um aprofundamento na pesquisa demográfica, mas tão somente visualizar algumas tendências de caráter geral que se fizeram concretas nas vivências de nossos sujeitos.



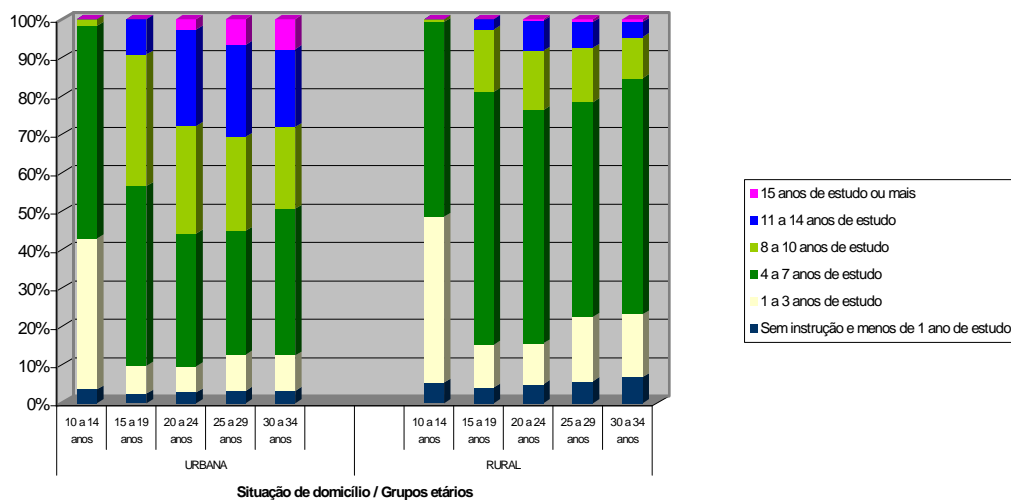
indivíduos compreendidos entre 15 a 19 anos de idade, com 6,64% das pessoas sem instrução.

**Gráfico 4: Instrução relativa da população catarinense, em anos de estudo, nos grupos etários selecionados, por situação de domicílio - Censo de 1980**



Fonte: IBGE – Censo Demográfico de 1980

**Gráfico 5: Instrução relativa da população catarinense, em anos de estudo, nos grupos etários selecionados, por situação de domicílio - Censo de 1991**



Fonte: IBGE – Censo Demográfico de 1991

O Gráfico 5 aponta que as quedas mais acentuadas nos índices indesejados ocorreram durante e após a década de 1980, como pode ser visto no Gráfico 5, acima. Além do que, deixou de ser expressiva a diferenciação interna nos grupos etários de habitantes rurais, que antes era muito grande, e se tornou nítida a tendência à

assimilação entre o campo e a cidade em Santa Catarina, pelo menos no que diz respeito à falta de instrução.

Uma outra tendência que se faz notar, talvez ainda mais significativa do que a redução da falta de instrução, é a que diz respeito à sucessão de “padrões” educacionais no meio rural ao longo do tempo. Um nível de instrução que era o estatuto mais comum em certa época (a moda), como cursar até a quarta série, tende a ser superado em décadas seguintes, passando a ser mais comum as pessoas alcançarem os níveis subseqüentes, como a conclusão do ensino fundamental, e também elevando-se acentuadamente o número dos que cursam (e dos que concluem) o Ensino Médio, como pode ser verificado nos Gráficos 6 e 7.

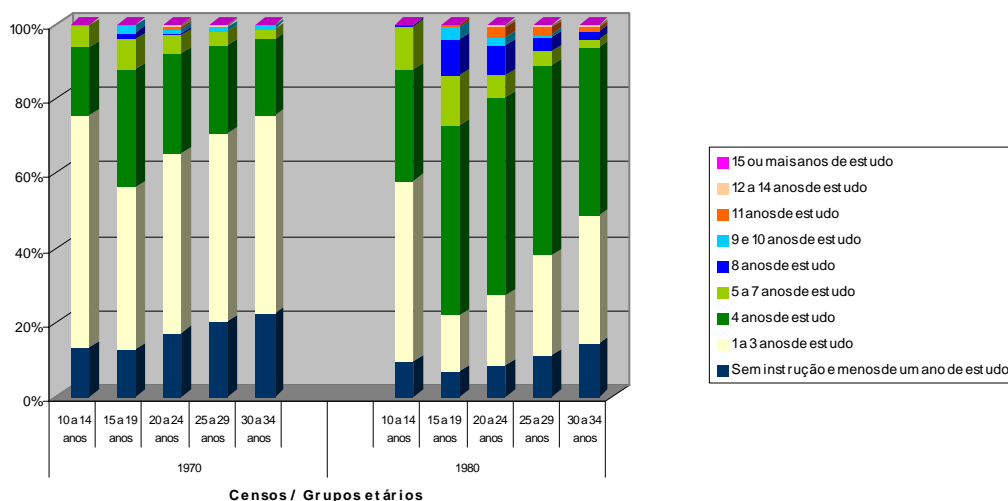
Assim, em 1970 eram muito poucos os jovens rurais que terminavam a quarta série e que continuavam estudando, perfazendo no melhor dos casos pouco mais de 12 % (entre os indivíduos com idades de 15 a 19 anos à época). Já em 1980 há uma proporção de  $\frac{1}{4}$  das pessoas na mesma faixa etária que se elevam além dos cinco anos de estudo, sendo que se estabelece de forma bem consolidada o padrão da quarta série concluída, com um acentuado declínio no número dos que paravam de estudar após a conclusão do primeiro e antes do término do quarto ano de estudo.

Aferindo o Gráfico 6 com a evolução apresentada no Gráfico 7<sup>24</sup>, constatamos que a década de oitenta finda com um novo cenário em termos educacionais no campo. A partir de então está superado o “padrão quarta série” e é o jovem que tem ao menos o ensino fundamental concluído que se torna a ocorrência preponderante, sendo que no início da década de 2000 começa a se estabelecer o curso de Ensino Médio como o horizonte mais provável desses jovens.

---

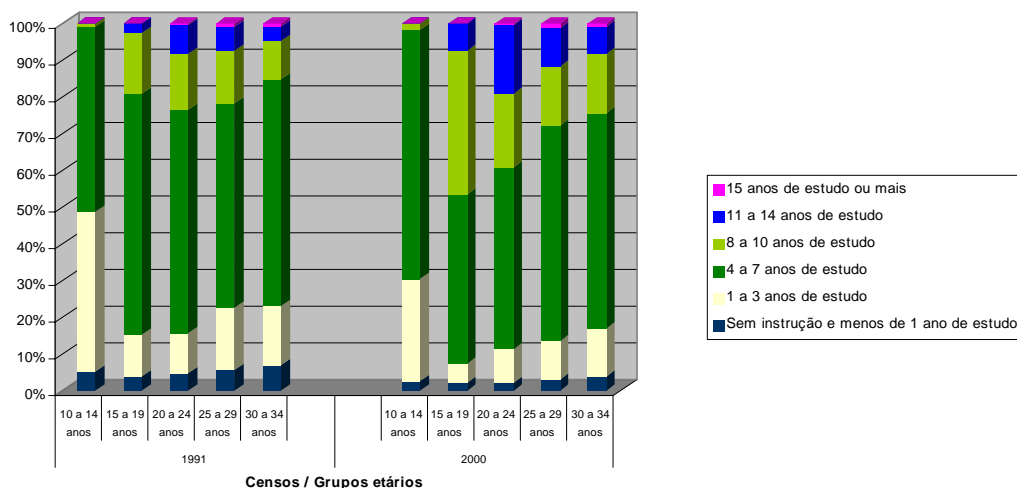
<sup>24</sup> Convém notar que não são dados de fácil comparação, visto que a tabulação estabelecida pelo IBGE se diferenciou ao longo do tempo, e somente obtivemos acesso aos dados agregados pela própria instituição. Optamos por apresentar os gráficos mesmo com essa restrição, pois consideramos a relevância para perceber a tendência que estamos discutindo.

**Gráfico 6: Instrução relativa da população rural catarinense entre os grupos etários selecionados em anos de estudo - censos de 1970 e 1980**



Fonte: IBGE, Censos Demográficos de 1970 e 1980

**Gráfico 7: Instrução relativa da população rural catarinense entre os grupos etários selecionados em anos de estudo - censos de 1991 e 2000**



Fonte: IBGE, Censos Demográficos de 1991 e 2000

Outro patamar de problemas, entretanto, se estabelece: por que, não obstante as melhoras, há tão poucos jovens residentes no campo tabulados nos níveis educacionais mais altos – os que concluem e vão além do Ensino Médio? Não seria de esperar que

houvesse um incremento também para os que concluem o Ensino Superior, por exemplo?

Visualizando os dados de 2000, é possível perceber um acréscimo significativo no número de pessoas com 11 a 14 anos de estudo, que é o tempo típico dos que estão fazendo a graduação. Porém o percentual daqueles com 15 anos de estudo ou mais – comumente os que concluíram a “faculdade” – permanece praticamente tão ínfimo quanto antes.

Aqui surge nossa dedução de que a elevação do patamar de instrução para além de um nível mínimo – variável de época para época – serve de trampolim para a migração<sup>25</sup>.

Se em certo tempo o “padrão quarta série” era o horizonte instrucional rotineiro entre os jovens agricultores, até mesmo cursar o que antigamente era chamado de “Ginásio” já poderia se configurar num meio de instrumentalização / capacitação para o êxodo rumo à cidade. Isso até mesmo porque na época muitos dos equipamentos escolares que ofereciam esse grau não existiam no campo e freqüentá-los implicava no contato diário com a realidade urbana. Com o advento de outro padrão, se passou a considerar necessário ter mais anos de estudo como condição para uma maior segurança de obter uma colocação profissional na cidade, até porque os cidadãos também estão mais “qualificados” que antes.

Assim se chega a uma situação na qual já se fazem enumerar jovens rurais que permanecem residindo com os pais – ao menos por um tempo – e que, aproveitando a facilitação do acesso ao ensino superior, comumente em instituições de caráter regional e privado, passam a freqüentar a “faculdade” em deslocamentos diários ou semanais, por vezes empreendidos em distâncias razoáveis<sup>26</sup>.

É interessante notar que, quase invariavelmente, estender o tempo de estudos para o jovem do meio rural significa o desejo e o empenho efetivo em se afastar da roça, de ir-se embora de seu local de origem para tentar uma nova vivência. Mesmo os pais,

---

<sup>25</sup> Uma análise de regressão que cruzasse o grau de instrução e a migração de jovens controlado por outras variáveis socioeconômicas com certeza traria resultados interessantes, caso já não tenha sido feita e não seja de nosso conhecimento. Contudo julgamos não caber tal empreitada neste nosso pequeno esboço de análise demográfica, que tem caráter eminentemente auxiliar ao restante de nosso trabalho.

<sup>26</sup> Também pudemos perceber, ao menos no oeste de Santa Catarina, que há algumas pessoas cursando educação à distância.

ao incentivarem os filhos, têm presente que “*dar o estudo*”, visando a um futuro melhor, um “trabalho menos sofrido”, é uma forma de indicar o caminho que leva à cidade<sup>27</sup>.

As tendências que até aqui apresentamos e que dizem respeito aos jovens de origem campesina são expressivamente diferentes se comparadas aos significados das mudanças vivenciadas pelos jovens oriundos das cidades em períodos praticamente coincidentes. Se partirmos do que Madeira apresenta, por exemplo, temos que os jovens urbanos vivenciaram uma mudança de realidade a partir da década de setenta, provocada principalmente pela maior inserção no mundo do trabalho. A aquisição de uma fonte de renda própria se caracterizou como condição para a “liberdade”, permitindo a aquisição dos bens de consumo e, também, dotando o jovem com um trunfo de negociação no espaço familiar por passar a contribuir na complementação da renda doméstica. É nesse sentido que o rejuvenescimento da PEA urbana é apontado como uma das características dessa década, quando houve um grande aumento do número de jovens trabalhando na área urbana nos anos setenta (MADEIRA, 1986).

Para os jovens rurais, porém, não se caracteriza essa maior inserção laboral, até porque, pelas características próprias do trabalho no campo e pelo processo de socialização a ele inerente, os jovens já trabalhavam desde muito cedo há tempos imemoriais, e o ato de trabalhar absolutamente não tem o mesmo significado. Foi até mesmo o contrário o que ocorreu com o paulatino aumento da instrução: o jovem rural que passou a estudar mais de certa forma reduziu sua carga de trabalho, liberando-se das tarefas agrícolas pelo menos em meio expediente.

Isso assume uma dimensão significativa, ainda mais se consideramos o que Foracchi nos mostra.

Os jovens das camadas populares valorizam enfaticamente as oportunidades educacionais, como o recurso mais eficiente de ampliação dos seus horizontes de vida. O significado da formação escolar de nível médio ou elementar é o de proporcionar-lhes uma visão integrada e menos conflitiva da sociedade em que vivem e, ao mesmo tempo, de incitá-los a ultrapassar a situação em que se encontram (FORRACHI, 1972, p. 41).

Gurriere, citado por Forrachi (1972), compara o acesso de jovens pobres à educação com algo revolucionário devido ao impacto que causa para os indivíduos que

---

<sup>27</sup> Essa “narrativa” é muito presente inclusive em nossa vivência pessoal, em nossa família, e a vimos ser reproduzida inúmeras vezes entre conhecidos e colegas.

passam por essa experiência, ultrapassando muitas vezes as barreiras de situação de classe. O autor demonstra que, para os jovens das populações marginais do Chile, a educação e a luta política são meios de transformação social e, nesse sentido, é revestida de uma conotação quase revolucionária, porque pode permitir ascensão social ou que venham a desfrutar de melhores condições de vida. Furrachi complementa observando que, “usufruir de alguma escolarização sob esse ponto de vista, é tornar-se potencialmente revolucionário” (FORRACHI, 1972, p. 41).

## **4 A Juventude no projeto da Teologia da Libertação**

Neste capítulo buscamos compreender a elaboração de juventude para a Teologia da Libertação. Para isso, resgatamos em seus libretos de formação qual o projeto para os jovens e então analisamos a concepção de juventude ali apresentada. Assim, partimos dos questionamentos seguintes. Qual o interesse da Igreja Católica progressista no setor juvenil? Que conceito de juventude estava presente no discurso desse setor católico? Tomando juventude como uma categoria social, nossa intenção é demonstrar como a Teologia da Libertação elaborara e articulara a definição de juventude em seu projeto.

### **4.1 As representações de juventude**

Em seu famoso texto *O problema da juventude na sociedade moderna*, Karl Mannheim, falando do ponto de vista sociológico, considera que entre a juventude e a sociedade há uma relação de reciprocidade, isso significa dizer que o que irá determinar o que ensinar e como educar a juventude depende, em grande parte, da natureza da contribuição para a sociedade que se espera obter dela. O significado da juventude muda de sociedade para sociedade. Há aquelas que atribuem aos mais velhos maior prestígio e há também as que consideram um homem de 40 anos velho demais para trabalhar, por exemplo. Fica a cargo da sociedade fazer ou não uso da mocidade, “um recurso latente de que toda sociedade dispõe e de cuja mobilização depende sua vitalidade” (MANNHEIM, 1968, p. 71). O exemplo sugerido pelo autor para mostrar o uso dos recursos latentes da sociedade é o de uma situação de guerra, quando sob a ameaça da sobrevivência são ativadas e mobilizadas as reservas disponíveis.

A formulação que toma a juventude como uma espécie de alimento/reserva, guardado na “despensa” da sociedade para ser consumido em época de escassez, desmonta as concepções corriqueiras que acreditam ser a juventude progressista por natureza. Contra tais concepções, o autor argumenta: “a juventude não é progressista nem conservadora por índole, porém é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade” (MANNHEIM, 1968, p. 74-75). Em síntese, a mobilização de tais reservas dependerá da estrutura social, integrando-as a uma função, o que torna a

mocidade o elemento mais importante tanto para a manutenção quanto para a mudança da sociedade, pois o jovem não se identifica com aquilo que está estabelecido, os hábitos, os valores, não estando comprometido completamente com o *status quo* da ordem social, mas tampouco Mannheim conclui que a juventude tanto pode ser conservadora quanto progressista, indicando que os setores conservadores também “produzem” as suas juventudes.

Nossa análise verifica que a Teologia da Libertação fez uma “escolha” pela juventude, preferencialmente pelo jovem empobrecido e marginalizado, a quem confere um grande potencial transformador e capacidade criadora e inventiva por ter os atributos de “dinamismo”, “grande força de vontade”, “sede de mudança”, por ser “espontâneo”, “inconformado”, “ousado”, “possuir espírito de aventura”.

Desse conjunto de atributos aflora uma concepção essencialista da juventude, o que problematizamos como indicação de confusões no discurso católico quando busca a conceituação do jovem.

Sobre a visão essencialista da juventude, Quapper (2001) observa que esse entendimento chega mesmo a considerar os jovens como salvadores do mundo, visto que,

(...) se les endosa una responsabilidad como los portadores de las esperanzas del cambio y la transformación de las distintas esferas de la sociedad, por el solo hecho de ser jóvenes. Su carácter intrínseco sería ser críticos e inovadores. (QUAPPER, 2001, p. 66-67).

Para o autor, essa visão está tão difundida entre as organizações e instituições de corte progressista que estas, por vezes, chegam a uma objetivação messiânica que supõe que “tudo o que é juvenil é bom” (QUAPPER, 2001, p. 66-67).

Ao mesmo tempo, e em certa contradição com essa visão, o discurso católico supõe que, se a juventude for deixada à deriva, poucas chances terá de encontrar canais de expressão para uma ação política transformadora de sua realidade e condição de marginalidade. A Teologia da Libertação aciona seu projeto para o setor juvenil pobre, visando a organizar todo o entusiasmo juvenil e canalizá-lo a favor de seu projeto de construção de uma igreja cuja meta é “a conquista da libertação para pobres e oprimidos de Deus”. A juventude é meio e fim para sustentação e viabilização desse projeto e nele deve ser socializada em todas as dimensões da sua vida: psíquica, afetiva (família, namoro, amizade), cultural e política. Enfim, procurou enquadrar toda a sociabilidade



da “juventude escolhida” para o destino previsto pela instituição, mas acabou incorrendo numa perspectiva adultocêntrica de mundo. Relembrando Mannheim (1968), a Teologia da Libertação buscou integrar os recursos juvenis disponíveis como “reservas latentes” mobilizando a juventude em favor de seu projeto.

No que diz respeito à definição de um conceito de juventude, os materiais analisados indicam que para a Teologia da Libertação ela não é um bloco único, variando de acordo com lugar e origem social. Reconhece-se a diversidade juvenil: jovem da roça, juventude operária, juventude estudantil, etc., e há uma preocupação em priorizar os jovens pertencentes à classe trabalhadora no processo de socialização e educação cristã. Por outro lado, também há um esforço para re-agrupar a juventude sob traços definidores universais, por exemplo:

Entre jovens, apesar das diferenças, há muita coisa que é igual, em geral: OS MESMOS PROBLEMAS, OS MESMOS GOSTOS, AS MESMAS ASPIRAÇÕES, OS MESMOS PRECONCEITOS (...)  
(Descoberta, 1981, p. 17).

Aqui fica claro um limite de entendimento da TL, pois a caracterização da juventude como uma categoria com atributos pretensamente naturais e universais não é sustentável do ponto de vista sociológico. Groppo esclarece que

(...) a juventude é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a ela atribuídos. Ao mesmo tempo, é uma situação vivida em comum por certos indivíduos (GROPPO, 1, p. 7-8).

São várias as iniciativas da igreja na busca de uma definição para a condição juvenil, por exemplo:

Tornar-se jovem é: assumir pessoalmente, sob sua própria responsabilidade, uma tarefa própria e pessoal; assumir uma tarefa de serviço ao povo, uma tarefa pública e não privada, para os outros e não para si mesmo; sentir-se invadido pelos problemas e esperanças do povo; descobrir a sua missão; assumir as responsabilidades e os riscos da própria missão pessoal. Tornar-se jovem é descobrir uma missão (Descoberta, 1981, p. 14).

A citação acima revela uma percepção adultocêntrica, ao olhar e entender a posição do jovem no mundo a partir de valores definidos pelos adultos, condicionando a condição juvenil à aceitação do papel de estar a “serviço do povo”. Quer dizer, o indivíduo se torna jovem no momento em que se dispuser a assumir tarefas de interesses

públicos. A condição para obter visibilidade social, permitindo exposição e circulação no espaço público, é sentir-se invadido pelos problemas que acometem “o povo”; a juventude acontece no momento em que se disponibiliza para o uso social, como recurso acionado a serviço de uma empreitada – sua juventude deve ser vivida para os outros.

O discurso católico progressista deixa claro o seu interesse no comprometimento dos jovens para que se levasse adiante a proposta da igreja que buscava a renovação. A aposta no setor significava rejuvenescer a si própria, construindo uma identidade remoçada através do recrutamento e socialização de novos indivíduos, obtendo, assim, a qualidade de ter jovens dentro de uma igreja jovem. A passagem seguinte se refere a esse comprometimento.

Temos que nos comprometer, pois cabe a nós levar avante a proposta da igreja nova, que surge da base. É aquilo que a juventude fala por aí a fora, quando exige que “o amor pregado atinja os homens concretos, os problemas e estruturas concretas” e deixe de ser “um amor nas nuvens”, que não desce nunca para mexer com os privilégios dos opressores. É preciso fincar o pé e começar a mexer nas estruturas que tanto angustiam, pois ser jovem, hoje, e, além do mais, participante de um grupo, é fazer parte dessa “Nova” de maneira concreta e não só na conversa (Juventude em Desafio – II: Alimentando nossa força {198-}, p. 55-56).

Assim faz sentido a criação de uma Pastoral da Juventude dentro da Igreja Católica, o que não tinha apenas a função de formar e fornecer quadros e lideranças para atuar nos movimentos sociais, conforme apontaram autores discutidos anteriormente. Carregava também um significado simbólico de relevante peso para a igreja, que a tornou um lugar de iniciação, preparação e aceitação à vida adulta, quando então a pessoa passa a trabalhar para a Pastoral da Juventude, para outras pastorais e espaços políticos, recebendo, por exemplo, o *status* de assessor, o que ao mesmo tempo também pode significar um *status* de adulto. Quanto a isso, a passagem abaixo diz:

A juventude é antes de tudo, uma faixa etária determinada com características e problemas bastante específicos. Terminado este período, a pessoa tem que assumir que é adulto (maduro ou não). A PJ é uma Pastoral de transição para os jovens, onde sua permanência é por tempo mais ou menos determinado. Ao se tornar adulto deve inserir-se em outras pastorais ou atuar como assessor da própria PJ (ALTOÉ, 1988, p. 13).

Fator relevante que aparece nesta citação é o fato de que, findado esse período, “a pessoa tem que assumir que é adulto (*maduro ou não*)”. A juventude, antes de tudo, seria definida pelo fator etário e, quando o indivíduo ultrapassa a idade estabelecida para ser jovem, deve aceitar *necessariamente*, a sua condição de adulto. Sobre a questão etária nos remetemos a Bourdieu (1983), quando argumenta o quanto o uso desse critério a fim de significar a categoria juventude é insuficiente para explicar uma realidade social complexa como o mundo juvenil, alertando ser a idade um dado facilmente passível de manipulação.

(...) a idade é um dado biológico socialmente manipulado e manipulável; e que o fato de falar dos jovens como se fossem uma unidade social, um grupo constituído, dotado de interesses comuns, e relacionar estes interesses a uma idade definida biologicamente já constitui uma manipulação evidente (BOURDIEU, 1983, p. 113).

No conteúdo de formação se percebe uma preocupação com a relação entre jovens e adultos e jovens e a hierarquia da igreja. Nas passagens recolhidas dos documentos e reproduzidas abaixo, se evidencia uma luta de poder entre os adultos representantes da hierarquia, que oferecem um modelo de socialização ao qual os jovens devem adaptar-se, e, no outro lado, os próprios jovens, aqueles que tentam reproduzir por parâmetros próprios a oferta recebida. Essa posição juvenil significou inúmeras vezes contradizer ou mesmo rejeitar o modelo adultocêntrico de sociabilidade, o que explica em parte os frequentes conflitos entre os jovens e os representantes do setor adulto da Igreja Católica<sup>28</sup>.

Devemos rejeitar a idéia de uma peça centralizadora de estruturas rígidas, como ocorre com os movimentos autoritários: movimentos dirigidos e até mesmo monopolizados por padres, religiosos e pessoas de faixa etária diferente. Ou então por lideranças juvenis viciadas pelo mesmo dirigismo de cima para baixo, sem ligação com a massa da Juventude. (...) Para os sacerdotes e leigos adultos, que acompanham os movimentos juvenis, não há outro caminho, senão o de aceitar, no diálogo e na docilidade, o caminho que a história vem indicando (...) (Caminhos Novos da PJ, 1979, p. 27).

Identificamos o reconhecimento do monopólio dos adultos na estrutura da igreja nos registros do documento redigido pelo Concílio de Puebla, que informa:

1º. Existem muitos jovens sem interesse social, que não buscam uma sociedade melhor por estarem acostumados a ver os adultos (**mais velhos**) mandando; 2º. Muitos jovens são manipulados (usados)

---

<sup>28</sup>Esses conflitos relatados por nossos entrevistados serão apresentados no próximo capítulo.

principalmente na política. Ex.: só porque o pai é de um determinado partido político, o filho acha que tem que votar e fazer campanha pelo mesmo partido; (...) vemos que a igreja (ou uma parte dela) está disposta a permitir a participação dentro das decisões da igreja, mas não é suficiente, é preciso conquistarmos espaço também no campo social, político, econômico, pois é aí o lugar onde se pode SER igreja (Juventude em Desafio – II: Alimentando nossa força, p. 59-60).

Outra citação atribui ao jovem a responsabilidade por querer ou não participar do destino da sociedade, evitando que ele fique apenas na responsabilidade “dos mais velhos”. Em outra passagem, se fala em “exorcizar a monopolização dos adultos sobre os jovens” (Caminhos Novos da PJ, {198-}, p. 13).

Muitos de nós, senão a maioria, não aderimos, não assumimos a opção. Fazemos questão que os destinos da sociedade fiquem nas mãos dos mais velhos, e nós ficamos satisfeitos com pequenos trabalhos (Juventude em Desafio – II: Alimentando nossa força, p. 59-61).

São várias as justificativas da igreja sobre a aposta nos jovens marginalizados. Essas escolhas foram discutidas e documentadas no Concílio de Puebla:

As duas mais fortes opções que a igreja fez em Puebla foram em favor dos pobres e dos jovens. Será que, quando foi pensado em fazer uma opção pelos jovens, a igreja quis dizer que daquele momento em diante cuidaria dele? O jovem não gosta de ser cuidado, nem mesmo pelos próprios pais, imaginem cuidado pelos padres!... Quando a igreja optou pelos jovens, os convidou a construir uma igreja Nova Atuante, Crítica, de Base para uma Comunhão e Participação.

(...)1º. O Jovem é inconformado (não suporta) com tudo aquilo que existe de ruim na sociedade (guerras, fome, exploração, politicagens, etc.); 2º. O Jovem tem espírito de aventura, ele vai até o fundo do problema. Se não gosta de ver gente explorada, luta para acabar com a exploração; 3º. Ele tem capacidade criadora e muito dinamismo. Se não acabou com a exploração na primeira vez que tentou, inventa outra maneira de acertar; 4º. Ele é espontâneo naquilo que faz. Trabalha, para o bem por amor, e não como meio de aparecer e ser famoso, como é o caso de muitos políticos.

(...) A opção pelos jovens consiste **em**: 1. Dar oportunidade aos jovens para participarem, sendo verdadeiros criadores, melhorados e construtores da igreja e da sociedade; 2. Dar formação aos jovens, através de cursos, etc. (...) (Juventude em Desafio – II: Alimentando nossa força, p. 57-62).

Voltando nossa atenção para a juventude rural, devemos considerar alguns aspectos da problemática do campo que afetam a condição juvenil, para que possamos compreender a disponibilidade da juventude rural em encampar o projeto orientado pela

Teologia da Libertação. Em primeiro lugar, no período analisado as pessoas do meio rural eram inseridas cedo na rotina de trabalho, desempenhando tarefas domésticas e agrícolas que deixavam pouco tempo disponível para as atividades de lazer. Além disso, naquela época os agricultores já enfrentavam o dilema de esgotamento das terras, o que era preocupação para toda a família, uma vez que ameaçava a sua própria reprodução, fazendo com que muitas famílias migrassem e muitos jovens fossem forçados a trabalhar nas cidades.

O surgimento de um projeto político-religioso que prometia “esperanças” para quem vivia no campo, sobretudo para as novas gerações, fez bastante sentido para aqueles que vivenciavam esses dilemas. O medo de perder a propriedade da terra (os que possuíam), ver a família desestruturada, de não ter um projeto de futuro (que significava terra para os filhos) atemorizava até mesmo os adultos.

Dessa forma a geração jovem emergente viu no projeto da Teologia da Libertação, num primeiro momento, uma alternativa para o enfrentamento das contradições que se vivia no campo, uma possibilidade para a permanência no meio rural. De sua parte, a igreja acreditava que a juventude poderia contribuir na consolidação prática de suas diretrizes, pois, por serem jovens, assimilavam as novas orientações e eram mais sensíveis aos problemas sociais, como a cartilha observa: “(...) *nós jovens somos muito sensíveis às questões sociais e percebemos com facilidade as manifestações destas injustiças ao nosso redor*” (Juventude em Desafio – II: Alimentando nossa força, {198-}, p. 09).

Ao nos debruçarmos sobre as razões do sucesso da Teologia da Libertação, identificamos dois fatores principais: a disponibilidade de uma infra-estrutura pertencente ao aparelho da Igreja Católica e que servia de base para todas as atividades, como cursos, reuniões, marchas, grandes concentrações populares, arranjando transporte, financiando pequenos gastos, “liberando” coordenadores, bancando a produção e impressão de material gráfico. E, mais importante, a capacidade de exercer liderança intelectual, disponibilizando religiosos e os chamados “leigos” que desenvolviam trabalhos nas comunidades. Com o controle dos métodos e dos agentes de formação, a Teologia da Libertação desenvolveu uma série de materiais como camisetas, livros que tratavam sobre diversos assuntos, ensinavam e sugeriam roteiros para reuniões e encontros de jovens, cantos, teatros, modelos para rituais de cultos, missas, romarias. Trazia a seu favor, também, e de modo bastante eficiente, o

convencimento da massa juvenil. As passeatas, a militância e os diversos símbolos, como violão, música, camisetas, linguagem, mostram de que forma a igreja ganhou aquela geração<sup>29</sup>.

Outro fator que garantiu a inserção da Teologia da Libertação junto aos jovens rurais foi a ausência, durante o período estudado, de outras entidades, movimentos políticos relevantes e expressivas, que tivessem como foco direto de trabalho a juventude do meio rural, ou mesmo organizações políticas espontâneas e próprias de juventude se opondo ao projeto modernizador emergente<sup>30</sup>.

A juventude rural, uma potencialidade pronta para qualquer nova orientação da sociedade, se encontrava disponível naqueles anos de setenta e oitenta para ser integrada em qualquer nova função que lhe fosse conferida. O projeto que veio “de fora”, adentrando o mundo juvenil rural, constituiu uma novidade desafiadora para a nova geração apta a simpatizar com a nova proposta emergente, que contemplava, também, outros “diferentes” que se encontravam à margem da sociedade, como os movimentos sociais no campo. O jovem, no dizer de Mannheim (1978, p. 96), é um *estranho*. Essa condição vai lhe conferir mais peso que os fatores biológicos para a disposição à mudança, pois faz com que ele se identifique com os “estranhos” de outros grupos de indivíduos que por motivos diversos vivem no limite da sociedade, como as classes oprimidas, os intelectuais não-comprometidos, o poeta, o artista, etc. Depende somente da sociedade a manipulação e integração desse ser estranho que consiste apenas em uma potencialidade à disposição para o uso. Assim identificado, não foi difícil à nova geração simpatizar com aquilo que lhe prometia uma função. Também não foi difícil para a Teologia da Libertação perceber ser a mocidade rural uma grande fonte de recursos latentes, sem uso, que só se tornariam significativos socialmente no momento em que fossem articulados, treinados, educados e coordenados em processos de integração.

---

<sup>29</sup> Seu trabalho estava fundamentado na metodologia do *Ver, Julgar e Agir*. Martins (2000, p. 19) mostra que esse método objetiva, no primeiro momento, a sensibilização dos jovens em relação aos próprios problemas que estão inseridos para que possam avaliar sua ação nesse meio (ver). Em seguida a avaliação deve ser orientada a partir dos princípios cristãos que indicarão como deve ser uma ação ancorada nos valores cristãos visando a transformar a realidade (julgar). A partir disso, à luz dos critérios cristãos, se busca desenvolver uma ação concreta sobre tal realidade (agir).

<sup>30</sup> Nos anos oitenta os Clubes 4-S, que tinham tido seu auge na década de 1970, estavam em refluxo e aparentemente não foram sucedidos por outros organismos que buscassem difundir o projeto da Revolução Verde.

É curiosa a representação que se faz dos jovens rurais nas cartilhas. Os desenhos ilustrativos apresentam os jovens através de estereótipos que não condizem com a realidade: a mulher jovem aparece com um lenço amarrado na cabeça, vestido pouco abaixo dos joelhos e pés descalços; o homem jovem é ilustrado com um chapéu de palha, camisa de manga longa dobrada a meio braço, calça e bota, ambos capinando o roçado. Isso indica a própria idéia que a TL possuía do jovem rural. Percebendo-o como portador de uma pureza, oriunda somente do fato de trabalhar na produção de alimentos para toda a sociedade, do contato com a terra, características que compõem esse modelo estereotipado que o considera uma criatura quase sagrada: jovem e agricultor ao mesmo tempo.

Também constatamos que a igreja orientava a organização de muitas festas, rituais, romarias, reuniões através de modelos. Essa metodologia deveria ser realizada de acordo com as instruções, só assim se garantiria o sucesso do grupo e sua organização. Nesse sentido, é possível o questionamento do grau de desenvolvimento, criatividade, apropriação de uma reflexão de mundo substantiva e crítica do jovem nas condições postas de autonomia limitada.

Um outro aspecto que compõe o imaginário da Teologia da Libertação quanto ao “jovem da roça” ou “do interior”, como expressa, é que este vive e sofre o sentimento de inferioridade em relação ao jovem da cidade. Vejamos o que diz a cartilha:

(...) ele acha que não sabe nada porque não foi muito à aula, não tem diploma. Ele vê que os jovens da cidade falam diferente, não têm medo de falar e assim por diante. E então o jovem do interior se julga menos que o jovem da cidade (Jovem da Roça Também Tem Valor – Roteiro para grupos de jovens do meio rural, {198-}, p. 15).

O sentimento de inferioridade referido é o elemento causador de vários problemas que prejudicam a sociabilidade do jovem rural no relacionamento com as pessoas, no falar em público, ao ir para cidade, ao assumir um compromisso, no namoro. Tal sentimento, reconhecido pela igreja, representa um limite a ser superado e até mesmo uma barreira na continuidade do projeto da Teologia da Libertação, devendo o jovem superá-lo para se tornar arrojado nas suas atividades e funções. Interessante perceber que o jovem rural sempre aparece em contraposição ao jovem da cidade, que, no caso, é o portador de capacidades e habilidades que compõem os traços do modelo

de jovem que a igreja procura, o que não a leva a descartar o trabalho com o jovem rural, apesar de perceber e reconhecer que o problema precisava ser considerado.

É possível afirmar a ocorrência de uma construção dicotômica em relação à juventude. De um lado estariam “os jovens pobres e marginalizados” por quem a Teologia da Libertação fez sua escolha e, de outro, “os jovens ricos”. O segundo grupo é sempre tratado em oposição ao primeiro por ser portador da alienação, manipulação e ter grande inclinação para o consumo. Vítima da sociedade capitalista e incapaz de superar tal posição, o jovem rico é o “outro” aos olhos dos jovens pobres que o veem com ressalvas, desconfianças e preconceitos produzidos no discurso católico como representações de modelos juvenis. Existem “os bons” e “os maus”, “os puros” e “os impuros”, os “capazes” e os “incapazes”, o que parece revelar problemas na própria matriz cristã de onde emergem tais oposições.

O “outro”, sendo o rico, o bem posicionado, letrado e da cidade é visto como “de fora” e nesse contexto surge um questionamento inevitável: o que é a cidade para o jovem rural? O lugar das oportunidades, o berço do aprendizado, da civilidade, das boas maneiras, é aquela que está ali sendo apresentada pela televisão; nessa dinâmica de representações, inverte-se o jogo: os jovens urbanos passam a ser os *de dentro* e os jovens rurais são os *de fora*, “os outros”, moram e ficam para fora. “Não é preciso ser filho de doutor, jovem da roça também tem valor” – suas identidades são construídas pela filiação, pelo filho do doutor.

Com o apresentado, percebemos que na concepção católica da Teologia da Libertação a juventude, quando mobilizada e coordenada, é vista como força social de transformação, como fonte de novidade, de estímulo e de esperança para um povo que sofre. A igreja investiu no setor juvenil porque necessitava de renovação e isso necessariamente passaria pela conquista dos jovens, sendo esse trabalho uma forma de atingir a sociedade de maneira geral e difundir os valores da sua doutrina.

Por sua vez, os jovens inicialmente reproduziram de maneira ingênua a ideologia tanto religiosa, quanto política. Num segundo momento, percebemos em nossas análises a ocorrência de uma reciprocidade entre a juventude e a Teologia da Libertação: a juventude permitiu ao catolicismo adentrar no seu mundo e fazer uso de seu vigor, em troca recebendo visibilidade social. Os jovens não foram manipulados e ingênuos nesse processo, nem mesmo a Teologia da Libertação se apropriou



instrumentalmente deles: a juventude rural viabilizaria a divulgação do grande projeto da Teologia da Libertação e em troca receberia o passaporte para a vida pública.

## **4.2 A sociedade capitalista**

A Teologia da Libertação, em sua já abordada visão dicotômica, assume que existem duas maneiras de compreender a sociedade capitalista. A primeira se pautava no método “funcionalista”, responsável por mostrar somente a superfície da realidade, vendo-a como um jogo de funções reguladas pelo governo. Para essa corrente, a concepção funcionalista aceita como natural a existência de classes sociais e, portanto, as diferenças estruturais que produzem os antagonismos, “a existência do patrão e empregados, de latifundiários e camponeses sem terra” (O que é Teologia da Libertação, {198-}, p. 11).

Martins (2000) explorou essa idéia ao indicar como a Teologia da Libertação define a concepção funcionalista da sociedade

- A sociedade está bem organizada. Basta que cada um cumpra a sua função para que haja harmonia - A ordem social vigente é sagrada; é vontade de Deus: “Deus fez o mundo assim e ele sempre será assim”.
- A sociedade só precisa de reformas para melhorar (MARTINS, 2000, p. 88).

A segunda, fundamentada no método “estrutural dialético”, permite observar a realidade histórica, julgando-a e atuando sobre ela. É estrutural porque analisa as estruturas da sociedade, sua maneira de se organizar, de produzir, distribuir e consumir os bens materiais, sua maneira de pensar e de atuar. Dialético porque analisa a realidade, verificando a inter-relação que existe entre uma coisa e outra, sem separá-las em funções acabadas, definitivas. Segundo os parâmetros dessa teologia, a reflexão crítica deve vir acompanhada da prática e da fé cristã, pois somente assim se abre possibilidade de ocorrer a verdadeira transformação da sociedade. Segundo Martins (2000), essa concepção é definida pela Igreja Católica progressista da seguinte maneira:

- A sociedade está mal organizada. Ela está dividida em classes com interesses contraditórios. 5% dos brasileiros vivem às custas de 80% da população. 15% (a classe média) está no meio. Daí surgem os conflitos inevitáveis que podem levar a uma sociedade mais justa e fraterna. - A dita ordem social é uma desordem. Precisa de uma transformação radical; de uma “Revolução Estrutural” (MARTINS, 2000, p. 88).

Constituindo um modo simplificador de antagonismos e trazendo consigo um reducionismo sociológico com fundamentos e conceitos simples, a leitura da Teologia da Libertação pode levar a um entendimento ingênuo da sociedade capitalista. Esse reducionismo não está presente apenas na maneira de compreender a organização da sociedade, mas em geral serve também para explicar em modelos dicotômicos outras esferas em que os indivíduos vivem e se relacionam: dois modelos de namoro, dois modelos de jovens, dois modelos de família, dois modelos de sindicato, etc.

### **4.3 A comunidade**

O termo “comunidade” é bastante utilizado e explorado nas cartilhas de formação da Teologia da Libertação. Compreendida como um lugar de realização plena da vida social, a comunidade é um “Conjunto de pessoas que comungam a mesma fé em Jesus Cristo, têm momentos de vida em comum e fazem parte conscientemente da Igreja Católica” (COMISSÃO PASTORAL DA JUVENTUDE, 1982, p. 36).

A comunidade rural típica geralmente está organizada a partir de algumas instituições tradicionais que regem a vida social: a família, o trabalho, a igreja, o clube esportivo, a vizinhança, e com o tempo a escola também passou a fazer parte deste conjunto de instituições sobre as quais a comunidade se estrutura. No oeste de Santa Catarina a maioria delas, chamadas “linhas”<sup>31</sup>, é constituída a partir dessas instituições, sendo que entre elas predomina a cultura dos imigrantes de ascendência européia e católica. No entanto vale ressaltar que existem comunidades rurais onde o catolicismo não é unanimidade. Em várias delas, principalmente nas “alemãs”, é possível encontrar religiões protestantes com suas capelas e salões de festas. Também há comunidades que não dispõem de escola, igreja e clube esportivo, e nesses casos os moradores se deslocam para a cidade ou para comunidades vizinhas que contam com alguma estrutura que permita a participação em atividades educacionais, religiosas e de lazer.

---

<sup>31</sup> Denominação oriunda do modelo de organização geográfica empreendido pelas empresas colonizadoras no oeste catarinense. Ao vender a terra para os agricultores que ali buscavam se instalar, usavam como referência uma estrada aberta dentro da mata e os lotes eram vendidos a partir dessa linha. Desde então se convencionou chamar as comunidades assim: “Linha São Brás”, “Linha do Arvoredo”, “Linha Becker”.

Uma das primeiras providências tomadas quando da fundação dessas comunidades onde a cultura católica predomina e onde nossos sujeitos viveram foi a construção da capela. A capela é antes de tudo o símbolo que expressa a religiosidade da comunidade, religiosidade que organiza e estrutura todas as relações sociais: as relações na família, na vizinhança, na educação escolar, no trabalho e no lazer. Sobre o significado da capela, Tedesco diz:

A capela é o espaço, lugar e local em que as noções de rico, pobre, trabalhador, vagabundo, honesto, temente a Deus, solidário, confiável, entre outros, recebem conotação material; ali, essas são concretas, é claro que imbricadas e referenciadas a noções e sujeitos próximos (mortos e vivos), distantes e imaginados, porém criterizados e identificados localmente (TEDESCO, 1999, p. 87).

Tudo numa comunidade rural gira em torno dos referidos eixos organizadores da vida comunitária. Tudo *parece* funcionar de maneira integrada e harmônica. O cotidiano está organizado de maneira que o trabalho receba atenção nos dias úteis da semana; os sábados à tarde e os domingos são comprometidos com as atividades religiosas e de lazer. Aos domingos em geral as pessoas se encontram, deslocando-se ao núcleo da comunidade, uma espécie de sede, onde está instalada pequena infra-estrutura composta por uma capela, que freqüentemente vem acompanhada do cemitério, uma escola, um pavilhão onde funciona a *bodega*, um campo de futebol e, às vezes, uma cancha de bocha, instalados quase sempre um ao lado do outro. O encontro é para a reza, prosa, o jogo de cartas, o futebol...

É ali que a comunidade expõe seus signos, ocasião em que os papéis entre os gêneros e as idades se mostram distintos: mulheres, homens, jovens, crianças, autoridades, cada qual ocupa e assume o seu papel na hierarquia comunitária. Nessas ocasiões a comunidade se faz e neste fazer-se entram em jogo os veículos do controle social, da vigilância que garante a manutenção da ordem. É ali também que nada passa despercebido aos olhos dos adultos, sobretudo quando se trata dos comportamentos juvenis.

É nessa que a lógica das ligações sociais se processa, que a compreensão e difusão da também lógica do espaço relacional e suas significações se viabilizam. As vestimentas, as festas, os causos, os de dentro, os de fora, os de mais fora, os da cidade, o sentimento de localidade, de convivência, ajuda-mútua, participação, religiosidade, individualidade/individualismo, etc. vão delineando a configuração dos lugares mais acessíveis, menos confortantes e de obrigatoriedades. A sede da comunidade sempre serviu de espaço de convergência, de manifestação do sagrado, do lúdico, de fuga da

solidão, da transmissão e intercâmbio da saudade, das notícias, da vida social, etc. O silêncio, o trabalho, a solidão, a rudeza dos atos de convivência familiar, o fechamento sobre si mesmo e, indiretamente, sobre a família, sangue e tronco, encontram, no domingo, seu antagonismo: a institucionalidade do encontro e da reconstrução do mundo cultural (DE BONI e COSTA; BATTISTEL, *apud* TEDESCO, 1999, p. 80-81).

Ser jovem numa comunidade rural freqüentemente é assumir o papel de alguém que está a serviço dela. Aos jovens são delegadas as tarefas de manutenção do núcleo da comunidade – cuidar da limpeza, do corte da grama, da poda das árvores – assumindo tarefas secundárias. Raramente assumem cargos mais importantes nas diretorias e instâncias da escola, igreja ou clube esportivo; dificilmente são atribuídos a um jovem responsabilidades nas finanças da comunidade isso está sob controle dos adultos.

A comunidade é o lugar onde o jovem é construído como “tarefeiro”, e isso está exposto nas cartilhas analisadas:

Realmente, o jovem deve ser testemunho de esperança, sinceridade, alegria e fé. Mas não é apenas nas palavras bonitas que devemos ficar. O papel do jovem rural, mais do que nunca, deve ser de participação em ações concretas e imediatas em sua comunidade.

(...) É de fundamental importância que todas as atividades assumidas sejam cumpridas, caso contrário, estamos correndo o risco, de aos poucos, não mais levarmos a sério o que se fala nas reuniões, e com isso poderá até “morrer” o nosso grupo (CENTRO DIOCESANO DE PASTORAL, 1984, p. 19).

O grupo de jovens tem um papel importante dentro da comunidade. Ele pode ser “fermento na massa”, como diz o Cristo. Em cada comunidade tem muitos problemas. Não se pode resolver todos de uma vez. Escolhendo um desses problemas, e o povo se organizando (...) tem uma esperança de solução (PASTORAL DE JOVENS DO MEIO POPULAR, 1985, p. 10).

Uma finalidade do trabalho comunitário juvenil é a preparação pragmática para a inserção e socialização do indivíduo no mundo adulto. Influenciados pelas regras sociais que estabelecem ser o seu trabalho *na* e *para* a comunidade, os jovens absorvem e consolidam relações de poder hierárquicas entre as novas e velhas gerações.

No entanto, há situações em que os jovens recebem destaque particular: no jogo de futebol (as comunidades que têm bons times disputam o campeonato municipal), na liturgia, nos rituais religiosos da rotina dominical, mas principalmente os rituais das festas dos santos padroeiros, momento em que a comunidade recebe visitas

principalmente dos moradores da cidade. Justamente dois momentos em que a comunidade ultrapassa suas fronteiras, se mostra para fora, se exhibe para outras comunidades vizinhas e para os “de fora”, os que vêm dos núcleos urbanos. Na “exibição”, há um elemento que vale ressaltar: a comunidade faz questão de mostrar que não é qualquer jovem que está em cena, mas, nos dizeres dos mais velhos, “*É o jovem da roça*”! Essa situação nos remete a Fabre (1996), quando analisa o comportamento dos jovens na construção da “festa” em uma aldeia francesa na década de 1960:

A Juventude aparece como detentora dos ritos de coesão comunitária e como a atriz principal de sua burlesca e violenta dissolução. Mas esta última é uma só vez uma arma do controle social e uma experiência a ser vivida para se construir em seu ser de adulto consumado e de habitante da aldeia. O tempo da festa, feito de reviravoltas súbitas, de alternâncias, de cenas simultâneas, concentra esses movimentos contraditórios; mais do que qualquer outro momento, ele expõe suas relações necessárias (FABRE, 1996, p. 52).

A comunidade, constituída por esse conjunto de instituições, é o lugar por excelência do exercício do controle social sobre a vida dos indivíduos que nela moram e os que por ela passam, o que faz dela um lugar de conflito. Embora as noções de senso comum lhe configurem como lugar harmônico, confortável, onde todos se dão bem e são felizes, a comunidade, como fenômeno sociocultural, sendo um lugar de integração, é necessariamente lugar de conflito.

Há disputas, hierarquias, violências, acordos e desacordos. Os conflitos podem ocorrer nos momentos de eleger as diretorias de cada instância: escola, igreja e clube esportivo, na preparação de uma festa quando os compromissos de solidariedade não são recíprocos entre a vizinhança, nas disparidades de pensamento entre as gerações adultas e jovens tanto no interior das famílias quanto na vida social, só para citar alguns exemplos. Segundo Brandão (1995), a comunidade está no seio das tramas e teias do trabalho e dos formatos de vida dos que são *daqui* e dos que são *de fora* (de outra comunidade ou cidade), do espontaneísmo e altruísmo, do mútuo compromisso, do conviver e participar (com significações diferenciadas entre ambas), da cumplicidade dos tempos (dos mortos) e da moral, dentre outras; é, sem dúvida, um espaço de aglutinação cultural e social extremamente sensível às transformações sociais (BRANDÃO, *apud* TEDESCO, 1999, p. 89-90).

Para Bauman (2003), na concepção cotidiana, “comunidade” é uma daquelas palavras que remete a sensações imaginárias, sugerindo uma coisa boa, um lugar confortável, de aconchego, de segurança, onde todos se entendem bem e sempre podem contar com a boa vontade dos outros, onde é bom estar. Um lugar cálido, onde nos sentimos protegidos do mundo. Enfim, a palavra comunidade remete a sensações positivas de segurança, harmonia, integração, solidariedade. Entretanto essas concepções não são condizentes com as comunidades reais existentes, onde viver, diferentemente desse lugar de referências positivas, exige a perda da liberdade, da autonomia, da segurança, da confiança e onde jamais poderemos encontrar os prazeres que imaginamos; eles fazem parte dos nossos sonhos.

Há um preço a pagar pelo privilégio de “viver em comunidade” – e ele é pequeno e até invisível só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada “autonomia”, “direito à auto-afirmação” e “à identidade”. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra (...). A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito (...) O problema é que a receita a partir da qual as “comunidades realmente existentes” foram feitas torna a contradição entre segurança e liberdade mais visível e mais difícil de consertar (BAUMAN, 2003, p. 10).

Segundo esse autor, a disparidade entre liberdade e segurança é um dilema humano do qual não podemos fugir, exigindo a constante avaliação das chances e dos perigos das soluções já propostas. Munidos de tal conhecimento acumulado, “estaremos aptos ao menos a evitar ir muito longe por caminhos que podem ser percebidos por antecipação como sem saída” (BAUMAN, 2003, p.11).

Ao buscar delimitar nas cartilhas da Teologia da Libertação a concepção de comunidade, constatamos a existência de uma grande afinidade com certas características atribuídas à concepção funcionalista das relações sociais, ao ser representada como um organismo vivo e harmônico o que, para usar as idéias de Bauman, a faz ser uma comunidade imaginada, distante da comunidade realmente existente.

#### **4.4 Política e militância**

A Teologia da Libertação aponta vários espaços nos quais os jovens devem se inserir para praticar a militância, entendida por essa corrente como “a atitude de quem

assume um compromisso forte no seu dia-a-dia com a transformação da sociedade” (COMISSÃO DA PASTORAL DA JUVENTUDE, 1982, p. 37). Assim, esse compromisso pode ser praticado nas várias esferas onde o jovem circula, da família ao partido político.

No entendimento da Teologia da Libertação, nem todos os grupos de jovens evoluem em direção ao momento da militância. O conteúdo das cartilhas propõe existir uma classificação de grupos de jovens que passam por várias etapas, sendo que muitos permanecem no “estágio festivo”, faltando o elemento da “atuação”, que daria ao grupo um certo traço indicador do potencial para a militância. Estar preparado para exercer a militância é o resultado de um processo progressivo que considera que alguns jovens ou grupos de jovens evoluiriam e outros não, sendo a evolução conquistada dependendo do grau de “ousadia” – o jovem “ousado” seria *“alguém consciente de seus problemas e que busca soluções práticas para transformar a sociedade”* (Jovens Construtores: “Vamos nos Engajar!”, {198-}, p. 09).

Além da “ousadia”, a “consciência crítica” é uma idéia bastante utilizada nos materiais didáticos. A esse respeito consta o seguinte:

A consciência crítica (ou senso crítico, espírito crítico) – é saber analisar a sociedade, ou acontecimento, as situações que nos rodeiam, identificando os mecanismos de dominação. É não deixar massificar, instrumentalizar, alienar; é perceber o seu próprio caminho diante dos acontecimentos. É perceber os caminhos da história dos homens. A palavra “crítica” vem do grego e significa “julgamento”, não no sentido de julgar negativamente, mas de análise profunda (COMISSÃO PASTORAL DA JUVENTUDE, 1982, p. 36).

Diante do exposto, para que o jovem atinja o momento de “atuação”, é considerado fundamental que ele explore o seu potencial de “ousadia” até se tornar uma pessoa detentora de “senso crítico”. Feito isso, estaria apto a assumir o papel de militante como um difusor de novidades que, conforme a igreja progressista católica acreditava, poderiam transformar radicalmente os princípios da sociedade capitalista.

O conteúdo das cartilhas aponta para a existência de perigos que comprometeriam a “ousadia” ou impediriam que o jovem desenvolvesse o seu senso crítico e todo o seu potencial transformador: programas televisivos, novelas, *shows*, os ídolos, a moda, as drogas, a discoteca são concebidos como “falsos deuses” que os jovens correm risco de adorar. Nesse sentido, a análise do material revela o caráter conservador do pensamento católico progressista.

Nós somos convidados a adorar os falsos deuses como: novela, os ídolos, a moda, etc. (...) Jesus Cristo disse que nós não podemos servir a dois senhores. O militante deve servir ao Deus criador, libertador, que é o nosso Deus verdadeiro (Jovens Construtores: “Vamos nos Engajar!” {198-}, p. 11).

(...) para evitar que o jovem pense e se dê conta das injustiças e, assim se una com os demais e lute para transformar essa sociedade atual (onde alguns ganham demais à custa do sofrimento de outros) em uma sociedade justa e fraterna, os grandes se utilizam da droga, sexo, discoteque, novela, futebol, horóscopo, pornografia (...) (ASSESSOAR, 1885, p. 49).

O lazer, quando referido, é sempre apontado como fonte de perigo: ameaça ao bom andamento da família, da comunidade e da sociedade onde o jovem está inserido. Além do mais, deve ser sempre mediado pelos adultos, deixando transparecer o perfil conservador presente no conteúdo formativo e a tentativa de enquadramento do jovem pela instituição igreja, que apresentaria uma idéia “alternativa” de “lazer saudável” para a juventude: sua inserção nas diversas instâncias da igreja, como grupo de famílias e de jovens, garantindo o afastamento deles da transgressão: o jogo, a bebida, a boemia, etc.

Na suposta fase da militância, é esperado que a juventude cristã assuma plenamente viver para a “transformação da sociedade”, disponibilizando-se para um trabalho que lhe dará visibilidade diante da sociedade. De acordo com o conteúdo das cartilhas,

Característico do jovem militante cristão será a disponibilidade para o serviço, a esperança profética, o amor transformador de tal modo que sua presença e testemunho serão ‘alegre mensagem de salvação ao mundo muitas vezes triste, oprimido e desesperado, em busca de sua libertação’ (Puebla 1205 [sic]) . A espiritualidade assumirá então, a marca de sua juventude. (COMISSÃO PASTORAL DA JUVENTUDE, 1982, p. 17-18).

Militância é a fase que o jovem cresce no seu compromisso com a transformação da sociedade. É andar mais seguro no caminho da libertação (Processo de Formação na Pastoral da Juventude, p. 15).

Nas passagens em destaque, transparece o esforço da igreja na elaboração da identidade do militante juvenil, aquele que terá “disponibilidade para o serviço”, e seu papel na transformação da sociedade. Daí a ênfase na importância da organização dos jovens e na elaboração/publicação de material que orienta o processo de organização.



O jovem precisava ser preparado para uma militância consciente no embate na sociedade capitalista, sempre fundamentado nos preceitos religiosos da Teologia da Libertação. Era exigida dos jovens uma participação efetiva que atribuía aos militantes uma série de deveres e obrigações que deveriam ser cumpridos para garantir o bom êxito nessa empreitada. A programação para o setor juvenil rural trazia a preocupação em elaborar a identidade do jovem militante, por isso estava prevista a inserção nos diferentes espaços de atuação juvenil rural, no sentido de uma iniciação à prática militante, que exigia uma mudança de mentalidade dos jovens rurais, a qual, implicitamente, trazia a idéia de renovação da igreja e da sociedade. Com a identidade relativamente definida, os jovens seriam os divulgadores das diretrizes religiosas. O conteúdo do material de formação indica a mobilização/apropriação dos recursos juvenis.

Entende-se por militância a prática desenvolvida pelo jovem a partir de sua inserção no movimento estudantil (escola), no movimento popular (bairro), no movimento sindical (trabalho) e no movimento rural (campo) (CENTRO DE CAPACITAÇÃO CRISTÃ, 1983, p .07).

A igreja como uma instituição religiosa se preocupou em enquadrar a atividade do jovem à sua doutrina, já que se sentia ameaçada com o esvaziamento de sua crença e fé. Nesse sentido identificamos um paradoxo: o momento em que o jovem despertava para a militância era também o momento em que ocorria o questionamento da fé. A passagem a seguir é ilustrativa disso:

Na medida em que o jovem desperta para a militância, para o engajamento transformador da realidade, geralmente entram em crise a compreensão e a prática da fé, quando incapaz de integrar os novos valores e exigências (COMISSÃO PASTORAL DA JUVENTUDE, 1982, p. 16).

O elemento da manutenção da fé é bastante relevante quando pensamos no projeto modernizador alternativo encampado pela igreja, uma vez que era necessária ao militante jovem em formação a absorção de novos valores. Quando isso acontecia, a fé lhe escapava, e, se a fé fosse perdida, a própria doutrina e crença religiosa poderiam ser igualmente perdidas. A religião aparece no material didático como elemento orientador e capaz de dar sentido à prática política como forma de implementar os valores cristãos de solidariedade, bem comum, amor ao próximo etc. “*A religião me orienta, me ajuda a fazer algo de concreto por meus irmãos*” (ALLGAYER, *et al*, 1984, p. 20).

A igreja usava a capacidade juvenil ao máximo e sublinhava o mérito do próprio jovem na construção de frases de efeito, por exemplo: *jovem da roça transformando a partir da fé, jovens construtores de sua história, juventude em desafio alimentando nossa força, jovens sujeitos jovem da roça também tem valor, jovens construtores vamos nos engajar*. Essas frases de efeito constituem o “chamado” da igreja para os jovens se mobilizarem, comumente impressas em camisetas, nas capas das cartilhas usadas pela juventude em seus grupos de estudo e formação e demais materiais disponibilizados para o setor juvenil.

A atribuição ao jovem de sua grande responsabilidade em tons de dever fica bem explícita na seguinte passagem:

A palavra militante significa ser combativo. Ela implica num forte compromisso libertador da realidade. Um jovem ou um grupo é militante quando tem uma prática ou compromisso forte; uma visão transformadora e uma identidade ou motivação cristã. A conscientização deve ser baseada em reflexões a respeito dos problemas do jovem. A troca de experiências e participação a partir da fé são os passos decisivos para a militância. Também se faz necessário a ousadia do jovem, que o caracteriza como alguém consciente de seus problemas e que busca soluções práticas para transformar a sociedade. Esta fase (...) é seguida por muitos jovens e muitos deles já se reúnem em grupos. Enquanto uns ficam sem evoluir, ou enquanto outros evoluem conforme a sua organização (Jovens Construtores: “Vamos nos Engajar!” {198-}, p. 9).

As frases a seguir exploram a dimensão da liberdade da juventude em comparação com a liberdade de Jesus, que, por ser livre, “tornou-se servo do povo”. Novamente nos deparamos com a exigência de comprometimento na doação de si e de sua potencialidade para a igreja na “conquista do povo” e pela “transformação da sociedade”. Podemos relacionar essa “doação” da juventude com o comportamento altruístico, que consiste em considerar as necessidades dos outros como mais importantes do que as próprias, e, por conseguinte, estar disposto a sacrificar-se por eles. Assim, a juventude deveria dispor-se ao sacrifício e à doação de maneira tão forte que se sacrificaria a ponto de morrer para defender ou sustentar os interesses “do povo” pela transformação da sociedade. Nesses termos, militância, liberdade e doação são sinônimos e agem na conformação de um “tipo” de militante.

A liberdade de Jesus é o traço mais marcante de sua personalidade: exatamente porque é liberdade que se forma a partir de seu compromisso básico com o povo. Só ganha a vida quem for capaz de expor-se a perdê-la, a semente só dá fruto se morrer (PASTORAL DE JUVENTUDE CNBB – REGIONAL NE II, 1981, p. 19).

Aos jovens, são fechadas as portas da participação nas decisões em todos os níveis. Os jovens são usados como instrumentos e objetos de exploração e consumismo. Diante desta situação descrita, que é a realidade em que vivemos, nós jovens, somos chamados, juntamente com nossos grupos para assumir, hoje, a missão de profetas, com todas as conseqüências que vierem depois. A juventude é convidada, por Jesus Cristo, a ser sujeito da história, construtora de uma sociedade mais fraterna e de um mundo mais irmão (ASSESSOAR, {198-}, p. 43).

Há um momento na fase da militância que se torna necessário canalizar o trabalho desenvolvido a uma instância considerada maior, a instância da institucionalidade, e conseqüentemente a inserção em um partido capaz de representar os interesses “dos oprimidos”; sem isso, a transformação da sociedade estaria comprometida. A atuação político-partidária, representante da ordem vigente, estaria totalmente minada, destinando-se puramente ao exercício do poder, sua conquista e sua conservação. Nesse sentido, a institucionalização da política é vista como negativa e até é combatida pelos movimentos sociais populares, por significar instrumentalização e apropriação por parte de partidos políticos conservadores do controle do aparelho do Estado.

Para evitar o controle do Estado sob suas demandas, surge a necessidade de engajamento em um partido que atuasse na busca de “melhores dias” para a classe trabalhadora, que até então teria construído e encontrado espaço de luta no campo dos movimentos sociais. É bastante explícita, nas cartilhas, a indicação para que os jovens fizessem suas escolhas pelo Partido dos Trabalhadores, através de imagens ilustrativas que apresentam jovens usando camisetas, em passeatas carregando cartazes, que fazem referência ao Partido dos Trabalhadores.

Para Mesquita (2001), durante a década de 1980, a procura por novos partidos se tornou uma realidade concreta, consolidando-os como espaço de organização e intervenção político-social. “Com o fortalecimento dos partidos, estes se tornam instrumentos influentes na organização popular, conseguindo aglutinar vários setores sociais e organizações políticas” (MESQUITA, 2001, p. 44).

Assim nascia uma geração juvenil, geração esta que recebeu orientação em suas escolhas; embora a corrente atuante, naquela época e local, insistisse em dizer que preparava os jovens para ser sujeitos, para ser “construtores da história”, nunca deixou de dar as coordenadas a respeito do comportamento político e social da juventude: onde atuar, como atuar, para que atuar. Sempre numa perspectiva que, além de ser mediada pela instituição igreja, também era mediada sobretudo pela perspectiva do mundo adulto e o seu projeto para os jovens.

Se por um lado a juventude é um segmento que se unifica ao ser concebida como detentora de uma natureza progressista, por outro, se antagoniza e recebe um tratamento diferenciado conforme o lugar que ocupa na sociedade – a juventude rica, como conservadora e alienada, e a juventude pobre, como a promotora da transformação da sociedade.

## **5 A Teologia da Libertação e a formação de uma geração**

No capítulo anterior identificamos qual era o projeto da Teologia da Libertação para a juventude através das cartilhas que serviram de base de formação para os jovens que exerciam uma militância política via campo religioso. A seguir nos deteremos nos depoimentos dos sujeitos desta pesquisa a fim de mostrar os principais elementos que nos permitem identificar, empiricamente, os elementos constituintes desta geração. Pretendemos mostrar de que maneira a formação encampada pela Teologia da Libertação agiu sobre uma geração, qual o sentido dado pelos jovens, como significaram a seu modo as práticas e experiências políticas promovidas pela instituição católica e de que maneira reproduziram e/ou transcenderam esse projeto. Para isso, identificamos através de suas visões a razão de a igreja se interessar pelo segmento juventude rural; analisaremos a concepção de juventude dentro do Partido dos Trabalhadores e como os jovens definiram as suas sociabilidades entre duas instituições: igreja e partido. Analisaremos também as experiências de viverem no mundo rural e urbano, os reflexos do regime militar no meio rural, as representações quanto à transformação da sociedade e o significado que a política teve na vida desta geração. O que está em discussão, portanto, é a interrogação “o que foi feito pelos indivíduos com aquilo que a sociedade fez com eles” (SOUSA, 1999, p. 50).

### **5.1 As instituições e os jovens**

Antônio é branco, filho adotivo de pais “caboclos”<sup>32</sup>, contava quarenta e dois anos quando o entrevistamos. Nasceu em Machadinho, no interior do Rio Grande do Sul, e aos seis anos de idade se mudou com sua família para a cidade de Concórdia, oeste do Estado de Santa Catarina. Portanto viveu sua infância e juventude entre os anos 1970 e 1980 e quando criança passou duas situações marcantes. A primeira, já em Concórdia, lugar onde domina a cultura de origem italiana, decorreu de conflitos étnicos entre os outros moradores e seus pais: “*a questão da etnia não se materializa pela cor,*

---

<sup>32</sup> No oeste de Santa Catarina a denominação “caboclo” é usada para identificar os indivíduos não descendentes das culturas européias – italiana, alemã ou eslava. Caboclo é o termo genérico para a população mestiça com ancestrais africanos, indígenas e mesmo portugueses.

*ela é muito mais cultural do que pela cor. Porque apesar de eu ser branco eu sofria discriminação (...) era dentro do processo discriminatório que a gente vivia naquele contexto*". A segunda, foi a falta de dinheiro. Seus pais foram forçados a vender suas terras por um preço bastante inferior devido à construção de uma barragem que inundou Machadinho, o que fez com que a família ficasse descapitalizada e, por isso, a terra posteriormente adquirida em Concórdia era de qualidade inferior à antiga, o que fez com que não produzissem o suficiente para seu sustento.

Desde criança Antônio vendia verduras, leite, legumes, galinhas e demais miudezas na cidade para ajudar no orçamento doméstico. Apenas conseguiu obter registro de nascimento aos 15 anos de idade. Aponta como principal incentivo para a militância o fato de pai e mãe sempre se posicionarem contrários ao regime militar.

Antônio relata que começou a ter as primeiras experiências políticas no movimento estudantil, quando cursava a 8ª série, época em que trabalhava durante o dia e estudava à noite. Cursou magistério no antigo segundo grau, onde sua professora de psicologia o ajudava e influenciava a "se compreender e participar". Julgando-se um menino tímido, uma das coisas que o auxiliaram em sua auto-superação foram as leituras que fazia no culto todos os domingos, na comunidade rural onde morava. Como catequista passou a participar do grupo de jovens e logo foi escolhido coordenador municipal de grupo.

A partir de 1985, com a comemoração do Ano Internacional da Juventude, relata que seu envolvimento com a igreja ficou mais próximo, quando então passou a participar ativamente da Pastoral da Juventude. Embora formalmente fosse membro da Diocese de Concórdia, ele e seus companheiros se orientavam pelas diretrizes da Diocese de Chapecó, por se identificarem mais com as propostas e linha de ação do Bispo José Gomes, no seu entendimento mais "progressista", sendo o bispo de Concórdia mais "conservador".

Estudou na Faculdade de Concórdia, fez Matemática e Biologia e mais tarde cursou Direito. Atualmente é professor de Matemática e Biologia na rede pública estadual, professor no curso de Direito na URI (Universidade Regional Integrada) de Frederico Westphalen - RS, mestre em Educação. Durante sua trajetória participou ativamente do Partido dos Trabalhadores, sendo por várias vezes candidato à deputado

estadual. Atualmente é presidente estadual do Sindicato dos Trabalhadores da Educação do Estado de Santa Catarina - SINTE.

Na passagem abaixo, Antônio mostra qual era o modelo de jovem almejado pela igreja:

*A discussão que a gente fazia, principalmente no início (...), era de um jovem transformador, comprometido com a libertação, inserido no processo de transformação social, era esse jovem que ela trabalhava. Construir um jovem crítico, transformador, atuante – esse era o lema que a gente trabalhava (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Na interpretação de Antônio, o interesse da igreja com a juventude se explica pela necessidade que ela sentiu de se renovar.

*(...) era um contexto em que a igreja precisava descobrir novas lideranças, novas forças pra se oxigenar. Então, de repente, se eu tivesse a idade dos outros isso não faria eu me diferenciar. Em outras palavras: precisava alguém que falasse a linguagem do jovem, mas dissesse a mensagem da igreja. Então era isso que precisava. Em outras palavras: Que a gente servisse à estrutura da igreja (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Destacamos nesse depoimento a interpretação de “falhas” da igreja e o lamento sobre a incompletude do projeto para a juventude da Teologia da Libertação. O limite do projeto reside no fato de que, para Antônio, a igreja usou o potencial juvenil e, em seguida, o descartou, “sem uma preocupação com a integração”. Para ele, o planejamento da instituição igreja deveria ter contemplado uma segunda etapa, que consistiria na integração social das pessoas que, quando jovens, difundiram o projeto e que ficavam “deslocadas” quando adultos. Por outro lado, essa queixa também revela o quanto a vida dos jovens estava sendo mediada pela instituição que centralizava as decisões, orientava e tratava dos encaminhamentos, de tal forma que, ao se afastarem, os indivíduos se sentiam abandonados e desarticulados. O questionamento da prática pedagógica da igreja quanto ao desenvolvimento da autonomia dos jovens está presente como crítica.

*(...) volto a insistir, não que isso melindre, o que eu fiz. Até acho, até entendo hoje que tinha, é claro e principalmente na questão, que eu acho que a igreja falhou, por exemplo, quando a gente foi pra militância e eles poderiam ter garantido uma reinserção na comunidade, na sociedade, o que não fez. Quer dizer, joga e deixa pra ver o que acontece. Sem uma preocupação com a integração (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Andréia tinha 31 anos quando foi entrevistada. Nasceu em 1975 em Palmitos, oeste do estado de Santa Catarina, onde viveu até seus 26 anos. Posteriormente se mudou para a cidade de Chapecó, na mesma região. Andréia é a única mulher que entrevistamos e filha única de pequenos agricultores, descendentes de italianos. Viveu toda a sua infância e parte da juventude na área rural durante a década de 1980 e inícios da de 1990.

Os conflitos enfrentados na infância correspondem ao período em que morou na cidade para estudar, sendo que os pais permaneceram na zona rural. Esse fato fez com que Andréia vivesse entre dois modos de vida bastante diferentes e na escola da cidade sentia com grande sofrimento a discriminação por “ser da roça”. O outro conflito relatado por ela diz respeito ao fato de que a família foi sempre um limite para as suas ambições juvenis, diferentes do projeto de casar e cuidar dos filhos como queria a mãe. Vivia assim entre os anseios da mãe e o seu desejo de rompimento. Foi com o pai, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores em sua cidade, que viveu a iniciação política ainda na infância acompanhando-o desde muito cedo, doze, treze anos, em comícios, reuniões e outras atividades do gênero. Em seguida participou da Pastoral da Juventude. Paralelamente, aos quinze anos, filia-se ao Partido dos Trabalhadores. Aos vinte e um anos, se candidatou e se elegeu vereadora. Posteriormente foi lançada como candidata à vice-prefeita pela chapa do PT, mas não se elegeu. Seu último trabalho político foi na prefeitura de Chapecó, durante a gestão do Partido dos Trabalhadores (2000-2004), como assessora administrativa do prefeito Pedro Uczai.

Andréia considera que foi influenciada politicamente tanto pelo pai, quanto por uma coordenadora da PJ, professora de História e portadora de discurso feminista, que a impressionava bastante e com o qual se identificava. Devido a essa influência, cursou História na UNIJUÍ (Universidade de Ijuí) e hoje é professora da rede pública estadual e municipal de educação. Participa ativamente do Partido dos Trabalhadores até os dias de hoje. Quando perguntamos sobre o motivo de a igreja ter apostado no setor juvenil, Andréia respondeu:

*Eu acho que houve umas cabeças iluminadas na época, desde Puebla, que começaram a ver, um grupo da igreja começou a ver que não adiantaria trabalhar com aquela geração que estava aí. E daí eu acho que eles apostaram numa mudança, numa transformação a partir daquela nova geração que éramos nós, e que era uma possibilidade de dar uma nova formação diferente da que nossos pais, pra conseguir construir algo diferente! Que é... eu acho que eles viram a possibilidade de transformação em gente nova, porque*



*com os que já tavam com a cabeça feita até foi tentado, através dos grupos de reflexão, no primeiro momento, eu acho, e eu acho que viram que na juventude seria a saída de conseguir transformar mais. Eu acho que foi isso.*

*(...) eles diziam muito, trabalhavam muito que a gente era o sal, né, da terra, que a gente era semente pra trazer mais vida, mais transformação, força. Eu acho que é mais nessa linha mesmo que eu consigo me recordar (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Ademir nasceu no meio rural do município de Guarujá do Sul, também situado no oeste catarinense, tinha quarenta e um anos quando o entrevistamos. É filho de pequenos agricultores de descendência alemã. Na infância viveu conflitos familiares devido ao alcoolismo do pai e às condições acentuadas de pobreza familiar. Quando criança, conviveu com diferentes posições políticas em sua família: o pai se identificava e defendia o regime militar e a mãe discordava e não se identificava com essa ideologia. A postura da mãe acabou influenciando e também a seus irmãos.

No seu depoimento, Ademir menciona que nunca foi bem nos estudos enquanto cursou o primário e o colegial e mais tarde, por influência de sua irmã, entrou para o seminário de padres, tornando-se um aluno dedicado e destacando-se pelo “espírito de liderança”, algo bastante estimulado no cotidiano escolar daquela instituição.

As experiências políticas de Ademir se iniciaram na juventude como militante do PC do B, quando estudava no seminário e morava em Chapecó. Ao retornar à cidade onde nasceu e vivia com sua família, participou como membro ativo na fundação do PT municipal e conheceu outros militantes que se tornaram seus “companheiros” na Pastoral da Juventude, na Comissão Pastoral da Terra e no Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Aos vinte e três anos, se candidatou a vereador pelo PT, mas não se elegeu. Na eleição seguinte, 1992, concorreu novamente ao mesmo cargo e seu mandato foi apresentado como representante da juventude e da PJ.

Sempre membro ativo do partido, atualmente ocupa o cargo de assessor administrativo na prefeitura municipal de Guarujá do Sul, dirigida pelo PT. Reside na zona rural até hoje. É formado em Filosofia pela Faculdade de Palmas – FACEPAL – no estado do Paraná. É professor de sociologia e filosofia quando as atividades partidárias e administrativas lhe permitem.

Para Ademir, a Teologia da Libertação investiu nos jovens,

*(...) porque o mundo adulto, os adultos eles já eram frutos (...) de uma ditadura militar muito forte (...) Mesmo que a nossa geração de jovens ainda sofre os efeitos, isso vai demorar mais quarenta anos pra gente apagar da memória das pessoas! Eu penso que a igreja investiu na juventude até porque ela era mais sensível, não tinha cabeça feita, a ditadura militar não tinha ainda influenciado tanto na cabeça deles quanto no mundo adulto (...), porque não sei se a igreja de repente não tentou com os adultos, mas não teve o mesmo reflexo, a mesma resposta. Poderíamos dizer assim que o jovem atendeu um pouco mais esse chamado (...) Ele que atendeu (...) E aí como ele assinalou na possibilidade (...), aí a igreja investiu (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Marcos é descendente de alemães, filho de pequenos agricultores, nasceu na área rural em São Miguel D'Oeste, interior catarinense. Tinha cinquenta anos quando nos concedeu entrevista. É morador e membro ativo do MST no Assentamento "Conquista da Fronteira", situado em Dionísio Cerqueira, extremo oeste catarinense, divisa com o estado do Paraná. Coursou até a 4ª série do ensino primário e nos relatou como principal conflito da sua infância as condições de pobreza que o levaram muitas vezes a passar fome e frio junto com seus irmãos. Apesar das condições de pobreza, seus pais conseguiram ensinar noções de justiça e ética através da música e foram os grandes incentivadores da sua vida política. O pai de Marcos foi professor dele e de seus 12 irmãos, que formavam um coral e cantavam na igreja aos domingos, sendo que a grande apresentação era feita nos Natais na comunidade em que viviam. Esse foi um aspecto de sua infância que o marcou bastante e trouxe a Marcos o primeiro significado de viver e compartilhar em grupo. O pai também se posicionava contra o regime militar e sempre o orientou para os perigos do autoritarismo. Além dos ensinamentos dos pais, a política na infância se restringia à dimensão partidária, geralmente visível pelos dois candidatos que apareciam sempre às vésperas das eleições com promessas para a população da região. Marcos recorda que o pai o ensinava sobre os motivos do voto ser secreto e os perigos que representava, na época da ditadura, assumir posicionamento contrário a ela.

Na juventude Marcos se mudou para uma comunidade rural no município de Dionísio Cerqueira, onde foi liderança comunitária, presidente do grupo de jovens da comunidade e teve os primeiros contatos com noções da Teologia da Libertação através de José Gomes, apontado como um dos principais responsáveis pela sua trajetória. Na vida adulta, ao conhecer o PT, se tornou militante engajado, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e membro do MST. No Movimento dos Sem Terra sempre

exerceu papel de destaque como membro da direção política do movimento. Atualmente é presidente da cooperativa do assentamento. Marcos explica porque a igreja apostou no segmento jovem:

*O jovem tem disposição para a participação nas lutas, coragem de falar, coragem de participar, não ter medo e gastar dinheiro, a contribuição financeira também, isso batia muito nos jovens, também nos adultos. Por exemplo, de fazer uma roça comunitária pros movimentos sociais, isso são tudo coisas que partiram dos jovens na época.*

*(...) Tem mais liberdade pra sair, pra participar (...). Eu, por exemplo, se não fosse meu pai me incentivar de poder participar em tudo, em tudo. Por exemplo, às vezes eu saía três dias de casa, chegava em casa e dizia: “Pai, amanhã o pessoal queria que eu isse em tal lugar”, “Mas o que que tu vai fazer lá?” tal, tal, aí: “pode ir se for pro bem do povo”. Só que muitas vezes o meu pai, eu ficava assim com dó dele, porque ele dizia “Mas tá pouco dinheiro, mas vamo lá!” Porque se tu for ver assim, por exemplo, foram poucos nessas, no começo aí dessas lutas aí pela terra, pelo Movimento das Mulheres Agricultoras, enfim os movimentos sociais eram poucas assim pessoas de mais idade que estavam na direção, a grande maioria era a juventude (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2005).*

Darci contava quarenta e dois anos quando foi entrevistado, nasceu na área rural do município de Xavantina, no oeste catarinense. Filho de pequenos agricultores, tem nove irmãos. Viveu na comunidade rural de Guararapes, de onde saiu para estudar no Seminário Diocesano em Chapecó. Considera sua família como “boa, muito religiosa e unida”, mas isso não impediu que tivesse momentos complicados em sua infância, porque perdeu seu pai e, em seguida, seu irmão mais velho num acidente de trânsito. Excluindo a perda de familiares, viveu uma infância, segundo seu depoimento, saudável e bastante agradável. A vida social na comunidade onde viveu se restringia à escola e ao trabalho em casa durante a semana; nos finais de semana freqüentava a igreja, onde gostava de realizar leituras nos cultos. O futebol era o lazer que partilhava com outros jovens, enquanto o jogo de bocha era dividido com os mais velhos. Segundo ele, “*a diversão era o futebol, a gente se trocava partidas com grupos juvenis que a gente chamava esporte juvenil, com outras comunidades (...), mas na verdade era um lazer muito restrito ao esporte futebol*”. A educação recebida na família era tradicional, sendo o pai o “chefe”; após a morte dele, quem assumiu o papel de mando foi um dos irmãos conjuntamente com a mãe. Darci atribui a isso o fato de assumir uma postura independente e mais responsável que o impulsionaram a sair de casa. Seu pai era quem o influenciava, pois sempre o ouvia dizer que pelo menos um dos filhos deveria estudar.

*“Como eu tinha aquele sonho de entender um pouco o mundo, a sociedade, eu não podia ficar ali, e com o apoio da família (...) eu que abri a porteira! E no interior estudar é muito complicado, muito complicado”.*

Darci sempre voltava para casa nos finais de semana e sentia o trânsito entre o mundo urbano e rural extremamente conflitivo e difícil de enfrentar. A partir dos catorze, quinze anos, quando voltava para casa, se reunia com outros jovens e ajudava a organizar os grupos de juventude e seus encontros na comunidade onde seus familiares viviam. Assim, se tornou líder da juventude e membro da PJ e se filiou ao PT.

No Seminário, cursou Teologia e chegou a ser ordenado padre, exercendo o sacerdócio por doze anos. Atualmente é assessor parlamentar na câmara municipal de vereadores de Chapecó, abandonou a função de padre e é presidente do Instituto de Formação de Lideranças no mesmo município. Darci explica da seguinte maneira o interesse da igreja pelos jovens:

*A melhor parte da vida, o melhor momento da pessoa dá pra dizer assim oferecer algo pra transformar a realidade é na juventude, é a juventude que tem que buscar estudo, orientação.*

*(...) A gente sempre discutia assim: “Qual era o papel do jovem?” Começava isso no grupo da comunidade, na sociedade, igreja, entende? Então a gente colocava assim: “o jovem tinha que ser presença, o jovem não podia estar desligado da comunidade, então ele tinha que participar”. O grande papel assim era participar. Participar, desenvolver, adquirir. Ser jovem era estar disponível também nos serviços da comunidade. Nós sempre dizia assim: “O papel da juventude era estar atuando seja na catequese no conselho da comunidade”.*

*(...) Olha, a igreja e a Teologia da Libertação, ela confia na juventude. Eu lembro que ela lançou documentos, documentos de Puebla, aonde que faz uma opção, opção pelos pobres e pelos jovens e aí, quando se faz uma opção pelos jovens, se dá liberdade. Por quê? Os jovens eles que são dinâmicos, eles não têm hora, não têm lugar, eles podem estar dispostos. Então a igreja apostou muito na juventude nessa época aí, até eu acho mais do que hoje (...) Esse dinamismo, essa criatividade, por essa força, eu sempre digo por esse lado de mudar o mundo está dentro dos jovens que depois de uma certa idade se apega a outras coisas, se ocupa em outras coisas e é a vida natural da gente e vai não ter todo aquele pique e vai vendo assim que não muda mais, então tá bom, eu faço a minha parte. Pro jovem não. Ele quer sempre quebrar barreiras, quer sempre passar por cima daquilo que está colocado (Darci, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Outro membro da geração em estudo que foi entrevistado é Cláudio. Homem alto, magro, descendente de alemães. Nasceu numa comunidade rural no estado do Rio

Grande do Sul. Tem oito irmãs, sendo ele o único filho homem. Estava com quarenta e cinco anos de idade quando o entrevistamos. A família mudou para Santa Catarina quando tinha um ano de idade. Viveu uma infância muito pobre: o pai trabalhava de empregado como marceneiro e carpinteiro e não tinha terra. Depois de alguns anos seus pais conseguiram comprar quatro hectares de terra “que dava assim para a gente se manter”. Aos seis anos de idade Cláudio perdeu o pai, “naquele mato que ele comprou, ele se acidentou e morreu”. Nessa ocasião quem assumiu o compromisso de criar os irmãos de Cláudio foi sua irmã mais velha junto com a mãe. Iniciou-se cedo no mundo do trabalho e, quando criança vendia leite, chuchu e lenha para ajudar em casa. Para Cláudio, da mãe e do pai vieram os maiores estímulos na infância e conta que queria ser carpinteiro também. Mais tarde, quando a mãe casou novamente, o padrasto foi importante na sua educação política por ensinar algumas noções de política e por se posicionar contra a ditadura militar.

A vida social na infância se resumia a ir à igreja aos domingos e à escola durante a semana. Sobre a política na infância, relata: “*Quando passava o candidato dele (do pai) na estrada, que era bem interior, na época carro era uma novidade! Então ele via o jipe e dizia: ‘Oh! crianças, lá vem o nosso candidato, correm lá perto da estrada para ver’*”. Embora as crianças não entendessem o que aquilo significava, o fato foi relevante na medida em que marcou como única lembrança infantil da representação da política. A educação familiar na infância dizia apenas respeito a “obedecer” a pai, mãe e adultos, aprender a rezar e a “não cometer pecados”; no âmbito escolar, era ensinado apenas a ler e a escrever, noções básicas de matemática, história e geografia. Cláudio concluiu apenas a 4ª série do Ensino Primário, padrão de escolarização comum naquela época.

O que marcou a passagem da sua infância para a juventude foi o aumento da responsabilidade familiar e a iniciação ao trabalho pesado da lavoura. A socialização na juventude foi em grande parte mediada pela Igreja Católica, com a qual Cláudio afirma ter aprendido muito sobre o mundo. Assumia tarefas nos cultos aos domingos, foi catequista, coordenador do grupo de jovens na comunidade onde vivia, mais tarde foi coordenador da CPT – Comissão Pastoral da Terra - , membro da PJ, ministro da eucaristia. O lazer se resumia ao futebol e, às vezes, a um baile. A principal influência que recebeu na juventude foi de uma freira, de um padre e do bispo da Diocese da Chapecó, que sempre o estimularam a se engajar nas CEBs, a “difundir uma religião

com compromisso social e político” e seus posicionamentos questionavam os princípios da ditadura militar. Os conflitos enfrentados no período de sua juventude foram de ordem política: “*O Cláudio é do PT*”. *Sabe, foi o começo do Partido e pra muita gente eu era um matador de criancinha. Eu acho que foi perseguição sim, por parte de quem tava no poder e perseguição por ser do PT, tinha que ser ou PDS ou MDB na época, né!*”.

Já adulto, Cláudio foi vereador, secretário municipal da agricultura, sendo atualmente prefeito do município de Guarujá do Sul<sup>33</sup>. Para esse entrevistado, a presença da igreja e do partido na sua juventude foram decisivos na sua formação intelectual e política:

*A religião foi determinante pra gente encampar essa transformação social. Eu me sentia compromissado com esse plano que a gente dizia que é o plano de Deus que é mais igualdade.*

*(...) a igreja que dizia que o mundo era injusto, que nós tinha compromisso de ajudar a mudar isso e, em segundo lugar, quando apareceu as propostas do PT, como eu já disse, eu não tive dúvida “É aí”. Antes do PT acho que tinha só dois partidos, pelo menos aqui nós só tinha o MDB e a ARENA, e aí a gente: “Bom não é nenhum dos dois, mas esse que está aparecendo agora é o nosso partido” Até já pelo nome: Partido dos Trabalhadores, então como eu sempre fui trabalhador e gostei das propostas e da ideologia do partido, eu optei (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005).*

Os relatos e explicações de nossos entrevistados são coerentes com o que discutimos no capítulo anterior sobre proposição da Teologia da Libertação para os jovens nas cartilhas que fundamentavam os encontros, discussões, reuniões de estudos, e nas quais identificamos que o discurso concebia o jovem como sendo um recurso latente, inovador, criativo, ousado, suscetível a novidades, portador da transformação social. Enfim, a igreja progressista compreendia juventude como um recurso disponível para o uso social – meio e fim para a sustentação e viabilização do seu projeto – o jovem era então portador de uma “missão salvadora”.

Internamente aos espaços organizativos da Teologia da Libertação, os entrevistados fizeram a “escolha” comum por atuar num espaço específico para a juventude previsto pela instituição: a Pastoral da Juventude. Foi na PJ que os jovens

---

<sup>33</sup> O mandato foi conquistado pelo PT com o PP e o PFL. O PT não possui representantes no legislativo municipal. Entre o secretariado de Cláudio se encontra Ademir, também entrevistado para a pesquisa.

iniciaram as experiências grupais e ampliaram seus horizontes, conhecendo pessoas novas e diferentes em espaços situados além da experiência restrita às comunidades rurais. Alargaram a rede de relacionamentos e foram estimulados por pessoas como padres, o bispo e várias lideranças que não diziam respeito às relações familiares; viajaram, participaram de encontros pautados pela temática juvenil<sup>34</sup>.

Depois de um período de experiências na Pastoral da Juventude onde atuaram nas organizações de grupos juvenis, grupos de estudos, encontros de debates sobre a realidade local, regional e nacional, organizarem eventos festivos, como, por exemplo, festivais da canção – uma marca forte e que até hoje é realizado em vários municípios e localidades da região –, esses jovens se depararam com limites relativos à estrutura organizativa da instituição igreja. O fato de a atuação na PJ para muitos jovens ter sido paralela, e para outros se confundir com o PT, fez com que a juventude aos poucos se tornasse crítica da sua atuação e da condição em que militava. A migração para o partido se tornou uma necessidade classificada por alguns como “natural” ou uma “etapa superior necessária” para a realização da idéia de transformação social que assimilaram da Teologia da Libertação.

Ademir, Andréia, Antônio, Cláudio, Darci e Marcos viveram o que poderíamos chamar de fase de transição, um momento em que transitavam entre a igreja e o partido. Da igreja viram surgir o partido e nela se depararam com alguns limites, ao mesmo tempo em que encontraram estratégias para escamotear, através de um discurso pretensamente religioso, as suas escolhas políticas. Não revelavam o partido, mas difundiam os seus princípios através da sua criatividade juvenil. Por outro lado, a autonomia que os entrevistados afirmavam possuir e a permissividade para direcionarem os seus discursos eram freadas para não explicitar a escolha partidária. Cláudio conta como foi essa experiência:

*Quando era assunto de igreja era extremamente ligado à igreja! Mas sempre a gente tentava ligar alguma coisa com os dias, com a época. Por exemplo, quando lá na igreja, no encontro dos jovens na Pastoral da Juventude, a gente discutia a multiplicação dos pães de Jesus: “O que que isso representa pra nós? Bom com tanta gente*

---

<sup>34</sup> Descobrimos um fato curioso nas entrevistas que realizamos: dos seis entrevistados, cinco falaram espontaneamente que participaram em 1985 de um encontro realizado pela Diocese de Chapecó em comemoração ao Ano Internacional da Juventude. Embora não se conhecessem, todos estavam presentes. O evento constitui uma espécie de rito fundador da trajetória dessa geração pela maneira com que os entrevistados falam e o significado que imprimiu em suas carreiras. Aquele encontro comemorativo reuniu parte expressiva da juventude do oeste catarinense.

*passando fome como é que nós vamos fazer a multiplicação dos pães pra que todo mundo consiga matar a sua fome?”. Então a gente procurava não dizer que o partido era a solução e nós procurava direcionar às vezes as coisas E ESSA LIBERDADE A GENTE TINHA! O que a gente era proibido de fazer na igreja e nos momentos da Pastoral da Juventude era dizer: “Oh! o PT é a saída, ou o partido fulano de tal não presta”! Isso nós não podia de jeito nenhum! Isso depois quando a gente começou a militar dentro do partido, aí sim: “O PT quer isso, o PT quer aquilo” (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005, grifo nosso).*

Darci relata a sua escolha e definição por uma igreja e por um partido específico, o que demonstra que na sua compreensão era um partido e uma igreja especial. Viver a igreja e o partido para ele parece ser algo necessário “(...) a gente queria ir construindo esta história junto”. Isso lhe trouxe alguns conflitos, como telefonemas que o ameaçavam e criticavam por falar de reforma agrária no sermão da missa.

*Como eu vi nasce o partido, então dentro de mim estavam a igreja e o partido. Mas que igreja, que partido? Partido dos Trabalhadores na luta dos proletários, dos desempregados de São Paulo e tudo e vindo na época a luta era dos agricultores, os trabalhadores eram da roça, depois foi abrindo pro lado dos operários e como igreja, que igreja que eu queria, essa igreja e justamente toda a luta da Teologia da Libertação nessa época ali e as Comunidades Eclesiais de Base (...) E o partido era o partido ligado aos movimentos sociais. De gente sair da missa e gente me ligar depois, dizendo que vai na missa pra ouvir o evangelho e não ouvir reforma agrária. Eu lembro de uma vez numa Romaria da Terra, antes da Romaria da Terra eu coloquei porque que era Romaria da Terra. Então alguém me ligou aqui que era pra eu parar, tentar fazer o sermão sobre Deus, sobre o evangelho e não reforma agrária, Romaria da Terra. Então os conflitos eram muito fortes. Mas internamente a gente ia conseguir porque a gente queria ir construindo essa história juntos (Darci, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Outro conflito citado por Darci se refere ao esvaziamento das comunidades quando os jovens participavam das várias instâncias e se distanciavam de suas localidades ou da atuação comunitária. Darci justifica esse afastamento com o argumento de que a atividade política absorve o tempo da dedicação necessária e também o fato de que sair da sua localidade de origem pode levar o jovem a descobrir e absorver novos valores. Assim, o indivíduo militante se distanciava de sua localidade por uma negação da cultura comunitária. Por outro, Darci indica que havia aqueles que conseguiam manter o contato e dar retorno para a “comunidade” sobre o que aprendiam na atividade da militância, fazer a manutenção das relações afetivas e empreender atividades religiosas e de lazer corriqueiras.



*O que acontecia na época, e até um conflito, é que muita gente que começava na comunidade, Pastoral da Juventude, iam pro movimento social e não voltava mais pra comunidade, ou ia num partido político. Que a política, o mundo da política e os movimentos sociais é que absorve todo o tempo e acaba descobrindo outros valores, e os valores pacatos da comunidade não serviam mais, e a comunidade ficava sem liderança. Então se dava bem quem conseguia fazer essa ponte. Quem conseguia voltar lá, rezar o terço, conseguia volta lá rezar as orações que a companheirada rezava, conseguia voltar lá pra jogar uma bocha (Darci, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Andréia aponta que os interesses entre a Teologia da Libertação, PJ e o partido convergiam nas ideologias e quanto ao projeto de sociedade. Porém, a Pastoral apresentava limites advindos da organização comunitária e por não ampliar e aprofundar as discussões, os valores, o entendimento de mundo, o número e qualidade de pessoas e o seu campo de atuação para além das fronteiras religiosas. A insuficiência de recursos econômicos para estruturar a organização também é citada como um dos empecilhos com o qual se deparavam na Pastoral. Já no partido, enquanto militante, Andréia se identificou bastante, já que encontrou um leque maior de relações, pessoas de diferentes profissões e lugares, o que para ela significava maior possibilidade de crescimento pessoal e para o próprio partido. Andréia acreditava que no espaço político institucional seria possível a realização de “projetos”.

A suposta impossibilidade de superar os limites da organização comunitária na Pastoral da Juventude é muito mais decorrente do fato de que, nesta instância católica, não havia mais como disputar o poder, que já era bastante reduzido. Era preciso migrar para outro campo muito mais fértil em disputas de poder. Esta percepção nos indica que a juventude estava passando por um processo de amadurecimento político e daí a necessidade de migrar para algum setor que coincidissem com interesses específicos.

*Porque eu via a Pastoral ter os mesmos desejos, anseios de sociedades da TL fechava muito com o partido. Então, tinha muito em comum com a ideologia do partido, mas eu via que a Pastoral ela não conseguia, por exemplo, extrapolar o limite da organização comunitária, da igreja. Tanto que, quando eu comecei a estudar no segundo grau, a gente tentou organizar a Pastoral da Juventude Estudantil na escola e a gente só conseguiu que participassem do grupo as pessoas que já eram da Pastoral Rural. A gente não conseguia ampliar e daí pra conscientizar mais pessoas, pra envolver mais! E eu via que no partido não participavam somente as pessoas que eram da igreja, que eram da Pastoral, tinha profissionais liberais da cidade, tinha outros professores. Então eu via que tinha uma diversidade maior de pessoas participando que podiam ampliar o leque das idéias que eu comungava! Então eu achei que esse era o*

*limite da Pastoral: de não conseguir atingir as pessoas que não estivessem naquele meio!*

*(...) então a gente trabalhava, por exemplo, a Pastoral conseguia atingir um determinado grupo que eu imaginava que pra gente conseguir alguma transformação maior precisava ir além, além disso, e tipo, a gente pensava muitos projetos, muitas coisas, mas daí ou a gente não tinha, esbarrava na questão do dinheiro, de recursos mesmo, e eu via que no espaço político, no poder público, isso teria mais possibilidades! Só que na verdade, quando eu cheguei lá, eu vi que também não era bem assim (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A passagem de Andréia da Pastoral para o partido foi influenciada pelo pai, com prática militante no PT. Ali ela esperava encontrar um ambiente propício para exercer a sua contestação e, também, que a atuação política lhe desse condições concretas para a transformação da sociedade, sem negar os acúmulos recebidos como membro da PJ. O partido seduziu Andréia, visto que, num primeiro momento, parecia ser o aprofundamento das questões juvenis.

*Aí, como o meu pai participava no PT, eu também comecei a participar, e vi que ali seria o espaço para conseguir expor essa minha rebeldia, essa minha contestação. Então comecei a participar. Naquela época o PT começou a fazer muito curso de formação sobre socialismo e tal, e isso ia alimentando essa minha utopia, esse sonho de transformação. E eu comecei a participar. Eu participava de todas as reuniões do diretório, ajudava a fazer reuniões nas comunidades, né. Então eu via na participação política a possibilidade de trazer alguma mudança, alguma transformação pra sociedade! Que eram aqueles ideais que foram construídos ainda lá na Pastoral (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A experiência e as relações que Andréia viveu na estrutura político-partidária fizeram-na desencantar e perceber a existência de uma série de contradições entre o querer dos jovens e o querer do partido para os jovens. A juventude reivindicava igualdade, “a mesma voz” nos processos decisórios, enquanto os adultos a viam como irresponsável. O relato de Andréia revela um conflito geracional interno ao Partido dos Trabalhadores, que, apesar de representar para os jovens daquela época algo novo, reproduzia os mesmos vícios de qualquer instituição velha e arcaica e em consequência não considerava a condição juvenil de seus militantes.

*(...) dentro do partido existia uma contradição entre o que nós jovens pensávamos e a concepção do partido sobre os jovens. (...), de certa forma as reflexões que a juventude fazia é de que nós éramos usados, nós dizíamos que nós éramos os carregadores de bandeiras e que na hora de decidir nós não éramos ouvidos, porque, queira ou não,*

*qualquer instituição dentro da nossa sociedade vai ter sempre características do machismo, do paternalismo, porque nós não fomos construídos fora dela, nós fomos construídos dentro dela e qualquer instituição acaba herdando isso! Tanto que a própria igreja, os partidos políticos todos eles, qualquer grupo social que for se organizar, e dentro do partido que eu participava, também tinha isso! Então a gente sentiu uma grande dificuldade enquanto jovem, enquanto mulher. Então nós tínhamos uma concepção de que nós tínhamos que ter a mesma voz e daí a gente começava perceber que as pessoas que eram mais velhas mandavam mais do que nós, as idéias deles eram mais ouvidas, mais debatidas, muitas vezes as nossas idéias eram tomadas como inconseqüentes ou muito irresponsáveis, então tinha esse conflito lá também (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2006).*

Nossa compreensão é de que o conflito geracional, inegavelmente existente, acabava se transformando em um conflito de poder entre os jovens e os não-jovens a partir do momento em que os primeiros perceberam encontrar na estrutura institucional partidária um terreno fértil para defender seus interesses pessoais e de grupo.

Ao analisar o envolvimento que teve com o partido na sua juventude, ela aponta as organizações setoriais como sintomáticas da existência de conflitos, concluindo que, quando se consegue trabalhar as diferenças internas não existem motivos para organizar diversos segmentos. O setorial da juventude fora organizado a partir dos conflitos que surgiram, passando a ser uma necessidade a fim de que os jovens resolvessem seus conflitos com autonomia, sem ficarem presos à estrutura partidária hierárquica. Essa situação indica o quanto o exercício da autonomia juvenil era limitado, o que levava os jovens a estabelecerem estratégias para entender a sua situação separadamente e, distante das relações de poder estabelecidas pelos adultos do partido, na condição de iguais. No trecho seguinte do depoimento de Andréia, o conflito fica mais evidente a partir do processo da organização juvenil que começa a crescer, constituindo um espaço de poder próprio no partido. O setor juvenil organiza toda uma estrutura de base a seu favor. Há pessoas que viajam por todo o estado para ampliar quadros e recursos, constituindo assim uma espécie de partido dentro do partido. Entretanto, de uma forma ou de outra, permanecem subalternos aos seus superiores que ocupavam *status* e posições de maior poder.

*Era tão forte isso (o conflito), que houve necessidade de se organizar o setorial da Juventude do PT! Porque eu entendo assim: num local em que se consegue trabalhar os conflitos, não tem necessidade de se trabalhar segmentos. Assim como eu acho que não tem necessidade de trabalhar o partido específico a ala da mulher, se você consegue discutir de igual para igual, não tem porque você formar uma ala de*

*negros, uma ala de gays e lésbicas, uma ala de juventude. Assim é um indicativo de que não se consegue resolver os conflitos! E eram tão forte nessa época os conflitos em relação à juventude que a gente organizou um setorial estadual da juventude. A gente tinha os núcleos nos municípios, nas regiões, no estado, a gente ia participar de encontros nacionais inclusive, **pra gente ter um espaço à parte pra tentar resolver os nossos conflitos**. Depois eu comecei a participar uma época do setorial da mulher também, mas não me identifiquei muito. O que eu mais participei mais fragmentado mesmo foi da juventude (grifo nosso).*

*Ah, nós tinha pouca autonomia, porque tudo tinha que passar pelo diretório. Então a gente fazia trabalhos paralelos tal era muito elogiado por isso, mas se fosse depender de estrutura, de grana pra fazer o trabalho, então dependia muito da decisão dos outros (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A descrição de um episódio ocorrido entre ela, como vereadora, e o prefeito, numa ocasião em que organizava contra ele um processo de *impeachment*, é reveladora de que o conflito entre gerações também ocorria com membros de outros partidos.

*E daí eu questionei ele, que ele era extremamente autoritário, que não tinha noção do que era a democracia e tal, e daí ele disse assim: “Porque quando eu lutava por democracia, você andava de fraldas, você tem que me respeitar!”. Foi a frase dele que eu gravei. Daí, ah, eu rebati a frase dele, mas uma coisa que me marcou tipo, ele me chamou de pirralha, que eu não tinha o direito de questionar a autoridade dele! Então essa frase ela meio que materializa toda a concepção que se tinha de uma guria ser vereadora! Então foi uma coisa muito forte, eu me lembro aquele dia, eu anotei a frase, fiz várias reflexões sobre isso depois, pra vê o quanto eles achavam que eu não devia tá ali Que eu táva no lugar errado, imagina (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A experiência do mandato da jovem Andréia mostra que a instituição parlamento, tanto quanto a partidária, não absorve a condição juvenil como compreensão de mundo. Ao contrário, usa e descarta sem saber incorporar a sua qualidade “jovem” e, assim, procura apenas ajustar a identidade juvenil a uma estrutura velha. No caso de Andréia, tanto o partido quanto a PJ deixaram de ser grupos de referências de apoio em seu mandato, o que a fez se sentir abandonada e levada apenas a exercer o seu mandato e sua identidade jovem adaptando-se às situações, deixando-se ao ritmo dos acontecimentos. Nesse sentido, parece que o mandato de Andréia ganha vida própria. De Andréia ela se transforma em “vereadora Andréia”, conforme seu relato a seguir:

*Eu tive meio que amadurecer na marra. Porque eu cheguei extremamente crua na câmara de vereadores e daí eu lia muito, estudava, estudava, e eu me sentia meio sem ter onde me abraçar.*

*Porque, tipo, as referências que eu tinha das lideranças da Pastoral já tinham ido todas embora, não tavam mais aí, e o próprio... as próprias lideranças do partido acabaram não dando assessoria que eu precisava, então eu me sentia muito perdida! Então tinha macetes, coisas que eu não entendia, não tinha com quem ir buscar, tirar essas dúvidas. Então eu senti que eu tinha que ser gente grande, mas eu era pequena ainda, então foi... eu não consegui viver essa coisa jovem, mulher. Eu fui meio que me encaixando como dava às situações, foi bem delicada a minha experiência!*

*(...) tudo o que eu fazia não era mais a Andréia que fazia, era a vereadora Andréia, então teve um tempo que eu fiquei até meio deprimida, eu não sabia como me portar, o que fazer, e eu era muito pressionada, muito questionada por aquilo que eu fazia e o fato de eu não participar mais da Pastoral e não ter mais um grupo de referência, eu não consegui mais me alimentar dos meus ideais, me faltou ter um grupo de apoio pra mim continuar! Então muitas vezes eu fraquejei na minha militância enquanto eu estava vereadora, né. Teve horas que eu pensava: “Ah vou tocar, deixa correr o mandato, né”. E daí “Não, opa, vamos!” E daí achava mais uma luta pra fazer, daí ia lá, brigava, fazia e daí via que não dava em nada e daí desanimava e daí alguma outra coisa me estimulava novamente! Então foi um constante recomeçar. Eu não consigo, tipo, se fosse fazer um relatório do meu mandato, eu não consigo ter uma construção dele, foi muuuito fragmentado... muito... (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A entrevistada estabelece uma diferença entre o que era idealizado e a realidade do espaço institucional, o que cultivava com expectativa antes do mandato e o que passou a perceber após a sua experiência parlamentar. A igreja cumpria o papel de produzir e alimentar a utopia e a ideologia da juventude, já a política institucional frustrava esta expectativa; faltando o elo de ligação entre ambas para mover sua continuidade.

*(...) E assim o espaço institucional do ideológico pra realidade, ele muda muito. O que eu pensava antes de ser vereadora e sendo, eu via que a utopia era mais distante do que aquilo que eu pensava. Porque você, estando no poder institucional, você tem o governo, mas não tem o poder! Porque o poder implica a questão econômica, ideológica da sociedade, e hoje o partido não tem o poder no país, o partido tem o governo na mão, mas não o poder. O poder tá no FMI, tá nos grandes bancários[sic] nas empresas multinacionais, que têm o poder de mandar nesse país. O partido tem apenas o governo, e o conceito de governo e de poder pra mim é diferente! E até eu não estar lá eu acreditava que o poder era o governo e daí eu pensei: “Não, eu vou exercer o mandato, eu vou ter poder”. Não, eu tinha o governo, mas não tinha o poder, porque o poder implicava na questão econômica, implicava em fazer acordos com outros vereadores, pra mim aprovar o que eu queria tinha que votar em projetos que eu não queria! Entendeu? Daí eu acabava não dando em nada. Porque eu não abria mão dos meus princípios, então tu acaba não fazendo nada. Ou você se molda às situações, pra você*

*conseguir um pouco você cede, ou então você não avança. Infelizmente a sociedade que nós construímos, que tá aí, é essa (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Ademir viveu situação semelhante em seu mandato de vereador, não encontrando no partido aquilo que admirava antes como militante. Assim que deu início ao exercício da vereança, o objetivo que depositou no partido deixou de existir, se transformando apenas num mandato estrategista para o projeto político local do partido. A sua capacidade jovem foi cooptada pelo mundo adulto para as articulações partidárias e não para pensar a representação da juventude na câmara municipal, motivo pelo qual ele foi eleito. A estrutura partidária institucional lhe “roubou” a juventude, utilizando-a a favor de sua revitalização. O mandato se tornou assim lugar de expectativas não-juvenis e revelou para Ademir uma estrutura burocrática, de poder e adultocêntrica, não lhe dando possibilidade de viver a juventude e para a juventude, tornada um símbolo apenas para o partido explorar a sua candidatura. O símbolo tornou-se simulacro.

*(...) Mas era um espaço supercomplicado! Ali a gente já começou a luta pra ganhar a administração porque, por exemplo, três vereadores de oposição, seis de situação, espaço pras nossas idéias era assim... tinha que ser podado na raiz e aí a briga nossa já era grande... Eu praticamente fui cortado pelos adultos e tirado um pouco da minha juventude pra começar a pensar alternativas de ganhar o poder local! E aí a minha atuação já não era mais tanto.... Sobrou pouco tempo pra fazer trabalho com a juventude, significa que eu fui envolvido pelo mundo adulto, pelo partido, pelo sindicato, pelos movimentos sociais e de pensar o partido nas comunidades de ampliar os núcleos pra gente poder ganhar o poder, porque o espaço nosso, as nossas idéias não tinham espaços, não tinham como eles viam a gente assim não podiam deixar crescer, tinha que matar enquanto tava... E aí infelizmente, penso que fui me desligando, não por vontade, mas sobrou pouco tempo pra eu estar atuando na Pastoral da Juventude. Então nós fomos aos poucos enfraquecendo, o pessoal foi saindo (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

A igreja, o sindicato e os movimentos sociais cumpriam a função de produção de lideranças para o abastecimento do partido numa concepção etapista. Era preciso percorrer etapas de preparação para se chegar ao objetivo último: entrar na estrutura institucional partidária, o que indica que tanto a juventude quanto os espaços nos quais ela se preparava se tornavam funcionais ao partido. Nossos entrevistados comentam:

*Olha só, eu acho que naquele momento se criou uma idéia que era mais ou menos assim: você participa da igreja, do sindicato e do partido como se fosse um banco de produção de lideranças para o partido. Então essa era a lógica e a concepção que se tinha. Tu ia chegar no PT quando tu adquirisse credibilidade suficiente e, por*

*muito tempo, foi assim no movimento, na luta, no sindicato pra depois se chegar no PT. Então era um pouco essa concepção (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

*Ser jovem fez a diferença? Fez, porque eu acabava incomodando muito e tinha mais disposição. Hoje eu acho que não teria disposição pra me indispor como eu tinha na época, de enfrentar qualquer um. Imagina eu me meti com o juiz, querer impeachment dele do cargo de prefeito! Hoje eu já seria mais ponderada, já iria mais vê argumentos, mais elementos, na época eu [não] tinha “Eu acho que é isso” e eu ia por aí, né, e me atirava, coisa que o jovem tem mais, quando amadurece perde isso, infelizmente (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A análise acima mostra que o primeiro contato desses jovens com a prática social foi experimentado na igreja, quando passaram a difundir a política escamoteada no discurso religioso como estratégia para conquistar legitimidade. A igreja conseguiu influenciar na utopia da juventude quando disponibilizou grande parte de seus recursos para a produção de um aparato simbólico que influenciou ideologicamente os jovens, conforme apontamos no capítulo anterior. Através desse aparato, ela construía a idéia da política como *vocação* que chegava até o jovem na forma da idéia de que ele era portador de uma *missão*.

Os limites da Pastoral da Juventude como um espaço fundamentado na cultura comunitária - o que não permitia ampliar o seu leque de projeção – e o fato de ela ser um espaço de poder mais limitado levaram esses jovens a migrar para o partido. Nele se depararam com questões relativas ao não-reconhecimento de sua condição juvenil, vivendo um conflito de geração e de poder, e passaram a forçar a criação de um setor juvenil, constituindo uma espécie de partido dentro de um partido maior, em que reivindicam o seu reconhecimento e espaço na conquista de seus interesses. A socialização política dessa geração se fez entre as instituições igreja e partido, onde então a juventude é funcionalizada e colocada como seu instrumento. Para os jovens que assumiram mandatos políticos, o partido se revelou um local que não permitiu a essa geração exercer a sua identidade juvenil. A “qualidade” jovem é usada e descartada pelo partido, que não sabe incorporá-la como condição juvenil.

Nas instituições modernas os jovens adquirem um *status* de indefinição e de subordinação – ali são preparados, são formados, são castigados, fazem-nos refluir e, poucas vezes, são reconhecidos como outro. Apenas vistos com potencialidades para o futuro e não para o presente, vivem um estranhamento que, num primeiro momento, se

configura como uma negação para depois ser ressignificação e reapropriação (SOUSA, 2006, p. 17).

Há que se considerar que as instituições igreja e partido representavam o que tinha de mais avançado naquela época, naquele lugar. No contexto histórico do Brasil, havia a expectativa de forçar o final da ditadura militar e por isso se tornou um período de luta pela “Democratização”, na ânsia de fazer com que os espaços da democracia representativa funcionassem forçosamente. Com a concretização da via política eleitoral, o jovem passa a transitar nos espaços institucionais sem cobertura. Ao fazê-lo, não conseguem pôr em prática a assimilação completa dos objetivos da igreja e do partido e igualmente não conseguem viver a sua juventude. O jovem, então, vivencia um processo de adaptação institucional, se molda, se encaixa, deixando acontecer ao acaso, para se ajustar a uma estrutura velha e adulta, tornando sua prática política estéril por estar nesse processo sem respaldo. Isso demonstra que as instituições “cada vez menos conseguem envolvê-los ou dar-lhes alternativas sociais convincentes ou receber suas expressões autênticas de forma espontânea e continuada” (SOUSA, 2006, p. 17).

## **5.2 Entre o rural e o urbano: migração como “efeito colateral” da formação política**

O formato organizativo da PJ em diversos setores (PJR, PJE, PJMP), conforme revelado nesta investigação, levou os jovens a um relacionamento somente entre iguais e convívio pouco substantivo em termos de experiência. A existência de uma Pastoral da Juventude Rural, por exemplo, segregava e distanciava o jovem rural do jovem urbano. Para Antônio, foi essa convivência entre os dois modos de vida que o fez diferenciar-se dos demais que ficaram restritos a apenas um modo de sociabilidade.

*Eu fui um dos grandes defensores de que a PJ não devia se dividir, ela era um conjunto no primeiro momento. E o que eu entendia? Que essa convivência com o urbano e com o rural ela enriquecia, porque na verdade assim: o jovem do meio rural ele queria encontrar, por exemplo, jovem do meio urbano, porque senão ficava um convívio só entre os iguais, entende? Então eu acho que essa convivência entre urbano e rural é que fez com que eu crescesse um pouco mais do que talvez os outros que ficaram restritos a um determinado nível (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

É curioso perceber que os conflitos de ordem cultural que Antônio diz ter enfrentado inicialmente surgem na sua “comunidade” de origem, que percebeu a sua inclinação para outra atividade que não fosse ligada às atividades de trabalhar e viver na e da agricultura. Quando Antônio se inseriu na militância propriamente dita, a



comunidade percebeu que estava perdendo-o e, então, buscou resistir ao processo de mudança e diferenciação que o jovem estava vivendo. Nesse sentido, Antônio lamenta a ausência de “habilidade” para manter relação com “a comunidade de base”, o que o levou a afastar-se dela. Ao falar da falta de habilidade, nosso entrevistado está apontando um limite da igreja no processo de formação e preparação de sua juventude militante.

*Os conflitos maiores eram de cultura, mais cultural. Mas eu acho que o conflito que eu senti mesmo foi quando a gente foi mais pra militância. Aí a comunidade deu um “Não pode ser por aí”. (...) E eu acho que o maior conflito foi esse, quando a gente se inseriu num outro patamar e aí não tínhamos habilidades suficientes naquele momento pra fazer a relação com a comunidade de base. E aí afastou a gente um pouco da comunidade (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Andréia entrou em contato com a cidade motivada pelos estudos e, apesar de viver em cidade pequena, sentia uma demarcação cultural entre o rural e o urbano no comportamento, modo de vestir e falar de seus colegas de colégio. Relata a dificuldade enfrentada para de se adaptar, principalmente quando ingressou no “segundo grau”, hoje Ensino Médio, por ser uma garota rural, freqüentando uma escola privada, espaço onde estudavam os filhos da elite local. Se por um lado essa convivência entre colegas de outro meio e classe social lhe causara discriminação, fazendo-a sentir-se estranha àquele espaço, por outro lhe provocou aspiração para provar que também era capaz e que aquele mundo também poderia lhe pertencer.

*A gente saía de casa pra estudar, com o transporte escolar ia até a cidade e até ali a gente enfrentava um monte de dificuldades! O conflito da cultura rural, apesar de ser uma cidade pequena Palmitos, mas tem uma diferença na maneira de pensar, de se vestir, de agir. Então foi difícil até pra gente se adaptar, pra começar a interagir mais na escola também. Aí no segundo grau foi mais difícil ainda, porque naquela época não tinha escola pública de segundo grau à tarde e como os meus pais faziam questão que a gente continuasse em casa, então a gente freqüentava uma escola particular no período da tarde, então o conflito foi maior ainda, porque tínhamos, eu, meu irmão, mais dois que eram de origem da agricultura, o restante era só o filho do gerente do banco, o filho do médico e nós lá no meio. Então a gente sofria muita discriminação e daí isso gerava uma vontade da gente vencer e querer provar que a gente era capaz e tal (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

*Era extremamente conflitivo! Porque, por exemplo, eu estudava daí lá, onde os meus tios moravam era chácara ainda. Daí eu tinha que levantar às seis da manhã, tirava o leite, entregava o leite aí ia...*

*lavava roupa, fazia comida, a minha tia tinha gêmeos ainda, meu Deus do céu, eu cuidava daquelas crianças! Aí de tarde as crianças iam na aula e eu ia trabalhar, daí eu voltava de tardinha, daí eu tinha que tirar o leite, daí imagina... (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

O caso de Andréia expressa a problemática vivida pelas jovens mulheres do meio rural no oeste catarinense, onde predomina a agricultura familiar. Essa problemática foi objeto de atenção de pesquisadores que se ocuparam do viés de gênero presente nos processos migratórios da juventude rural. Até o final dos anos de 1960, os códigos éticos e morais estimulavam a mulher a permanecer no campo como um elo fundamental da cadeia produtiva (WOORTMAN *apud* ABRAMOVAY, 1998). Atualmente, os dados de uma pesquisa desenvolvida no oeste catarinense indicam que as moças são estimuladas pelos pais a partirem<sup>35</sup> à casa de conhecidos para trabalhar na qualidade de domésticas. Anteriormente, a saída da moça acontecia somente quando se casava, indo morar com o marido, ele também um agricultor. Para os pesquisadores, esse processo faz parte do declínio do próprio caráter patriarcal que caracteriza tradicionalmente a família camponesa. Essa migração, qualificada como *seletiva*, não pode ser explicada apenas por uma suposta atração que o mercado de trabalho exerce sobre as moças em detrimento dos rapazes, mas sim estaria sendo articulada pelas perspectivas que se oferecem no interior das unidades familiares de produção tanto para os rapazes quanto para as moças, que estão na raiz do viés de gênero dos processos migratórios. Como conclusão, apontam que nesse processo o que está em jogo é uma questão de poder, porque, mesmo participando do trabalho na propriedade em condições iguais às dos homens, elas não têm qualquer acesso a tarefas que envolvem algum grau de responsabilidade ou de tomada de decisão (ABRAMOVAY *et. al*, 1998, p. 69-70).

*(...) quem já tirou leite de vaca sabe o cheiro que fica e daí minhas colegas todas cheirosinhas, limpinhas e eu parecia sempre que tava cheirando à vaca (risos), era horrível! E daí assim as gurias da cidade tinham mais jeito, a gente falava mais grosseiro tudo, mais caipira mesmo e era um conflito horrível! E daí o pessoal, meu Deus... E daí eu achava que a cidade era o meu mundo, eu me identificava mais com mais movimento, mais idéias, mais pessoas, mas daí chegava sexta-feira, pegava o ônibus e voltava lá pro interior e daí trabalhava. Nessa época eu trabalhava bastante, porque daí tinha que ajuda em casa no final de semana, compensar o que não tava durante a semana. Então o maior conflito era assim: eu querer ser da cidade e ser da roça, eu sempre digo até hoje: eu saí*

---

<sup>35</sup> Isso ajuda a ampliar o entendimento do processo de masculinização da juventude rural que discutimos brevemente no item 3.3.2.

*da roça, mas a roça não saiu de mim! (risos) porque a gente tem muito esses valores. Até hoje em dia que eu vou lá, fico lá nos meus pais, eu me identifico muito com aquela coisa do encontro na comunidade, o culto, então isso... eu incorporei isso é. Mas é complicadíssimo viver essa contradição cultural! E as outras pessoas cobram da gente! A gente falava muito errado, e se voltava lá falando diferente meu Deus: “Agora foi na cidade voltou...” Então dos dois lados havia cobrança, tanto no campo como na cidade por não ter uma definição do teu padrão cultural (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A forte experiência de Andréia nos remete a outras duas discussões bastante explicativas do processo contraditório de viver entre duas culturas e não se sentir pertencendo a nenhuma. A primeira discussão diz respeito ao conceito de *capital cultural* desenvolvido por Pierre Bourdieu (1998). O capital cultural, segundo o autor, é um legado transmitido pelos pais e/ou a família extensa que diz respeito, principalmente, a conhecimentos culturais diversos, ao manejo da língua materna e às próprias informações que os indivíduos dispõem do sistema escolar. Essa transmissão se dá, grandemente, segundo uma expressão de Bourdieu, de forma osmótica, ou seja, espontaneamente; e as pessoas beneficiadas, em função da não-consciência dessa aprendizagem, atribuem esses “saberes, gostos e ‘bom gostos’” a dons inatos. Serão esses “dons”, “imponderáveis da atitude”, determinantes do êxito escolar, fato que eliminará da “corrida” pela ascensão social muitas crianças que não tiveram esse tipo de herança. Para aqueles que, mesmo não advindo de uma família com um “bom nível” cultural global, insistirem no *cursus* escolar, deverá haver um esforço muito maior a fim de adquirir aqueles conhecimentos extra-escolares que já são “naturais” dos representantes de classes favorecidas. É por isso que Bourdieu fala que “as cartas são jogadas muito cedo”, ou seja, é muito difícil obter o êxito quando não se tem o “dom”, que aparece como natural, mas é socialmente construído.

A segunda discussão é relativa ao que Luís Eduardo Soares (2005) chamou de *conspiração contra a mudança* para explicar uma série de riscos e contradições inerentes ao processo de mudança, quando um indivíduo transcende as fronteiras do seu universo “simbólico, geográfico e social” para ingressar no mundo dos “outros”. Nesse processo, o autor diz que ocorre por parte dos integrantes do grupo social, “a comunidade” neste caso, uma resistência à mudança: “há uma conspiração pela fixação das identidades (...)” (SOARES, 2005, p.100). O procedimento de mudança é bastante difícil por dois motivos: primeiro, porque mudar é uma grande ousadia, “um modo de sermos nós mesmos entra em colapso” e isso é doloroso. Segundo, porque o indivíduo

enfrenta resistência das instituições envolvidas e também de todos os que o cercam, de maneira que irão zelar pela imutabilidade de sua biografia. “Há, portanto, um conluio da coletividade, uma espécie de surda conspiração contra a mudança, ainda que esta seja desejada pelas instituições e pela comunidade diretamente envolvidas neste processo” (SOARES, 2005, p. 102). Assim, a conspiração funciona através de uma fórmula: “não serás outro (para que eu permaneça o que sou)” (SOARES, 2005, p. 107).

Andréia diz que a cidade exercia uma espécie de fascínio sobre ela. Na cidade, tinha mais amigos, opções variadas de lazer, de pessoas, gostava da agitação, encontrava maior conforto, mais possibilidade de melhorar de vida e comer coisas diferentes, o que no meio rural não era possível. Quando participava das reuniões da Pastoral da Juventude, nos conta que um dos pontos de pauta mais presentes em suas discussões era o êxodo rural, quando então as cartilhas esclareciam sobre as possíveis conseqüências desastrosas que os migrantes poderiam encontrar. Este “esclarecimento” apresentado pelas cartilhas produzia uma significativa contradição nos jovens, porque gostavam da cidade, e, para Andréia, ouvir alguém dizer, ou ler, que a cidade era uma “ilusão” a fazia desconfiar, pois gostava da cidade e nela se sentia melhor.

*Eu pensava... muitas vezes eu pensava assim: “Ah! Tão tirando nós por bobos”. Claro que é melhor na cidade! Então, apesar de eu acreditar e muitas vezes pregar isso da manutenção no campo, eu duvidava! Porque eu sabia que na cidade era melhor, eu sentia que era melhor, então isso foi bem conflitivo também (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

A militância política, naquele momento, aparece como possibilidade de mudança e se revela como alternativa. Entre os possíveis motivos que estimularam Ademir a se envolver com as atividades e conseqüentemente a sair do meio rural são apontados o sofrimento decorrente do trabalho pesado do campo e a dificuldade que as famílias numerosas sentiam para criar seus filhos, com poucas possibilidades de oferecer a eles acesso à educação. Certamente, ao afirmar isso, Ademir está recusando a continuidade do projeto de vida assumido por seus pais

*Eu nunca me conformei com o sofrimento e com o trabalho árduo principalmente dos meus pais. Talvez seja isso uma das coisas que me levou a militar e me envolver com os movimentos sociais e militar por uma sociedade mais justa e principalmente para diminuir o sofrimento das pessoas do meio rural principalmente na época essa vida dura de ter que criar as famílias numerosas que era a família da gente e o sofrimento deles de dar pra gente pelo menos um pouquinho de dignidade e o acesso ao conhecimento (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Através dessa fala, é possível inferir sobre os reais motivos que estimularam esses jovens a fazerem suas escolhas pela atividade política, corriqueiramente explicada por uma suposta “consciência política” inerente à sua juventude. Do contrário, o relato indica que num primeiro momento o estímulo para a saída e o envolvimento com a atividade política parecem ter sido decorrentes de suas condições materiais de vida, como uma possibilidade de superação de tais condições, e da recusa à continuidade de um projeto de vida pessoal que fosse construído seguindo os mesmos parâmetros da geração anterior, de seus pais.

A demarcação entre o jovem rural e o jovem urbano também é citada como um grande conflito vivido por eles. Tratados como “ignorantes”, este adjetivo encontrava respaldo no próprio grupo familiar, quando se dava o processo de elaboração de estratégias familiares na construção do herdeiro, aquele filho ao qual “la cabeza no le dá para más” (CEPAL, *apud* ABRAMOVAY *et. al.* 1998, p. 47). O estudo significava a possibilidade de superar a qualidade do jovem rural ser “atrasado”.

*(...) porque tinha o preconceito contra o colono. Aquilo que me provocou pra voltar a estudar foi exatamente isso. Eu pensava que a gente, até porque se tinha a visão de que quem tava no meio urbano era melhor o jeito de pensar, tinha mais conhecimento, mais evoluído, e o meio rural era quase que sinônimo de uma certa ignorância, até muitos pais diziam (que tinha alguns filhos) que não tinham bom rendimento na escola esse não vai muito bem, não dá pro estudo, esse tem que trabalhar, vamos oportunizar o outro que vai bem. (...) Tinha... como é que eu vou dizer... esse preconceito, um pouco de receio de freqüentar esses ambientes com certeza! Isso é uma coisa que é difícil de apagar, até porque a biblioteca é um espaço urbano, um lugar onde andam... Freqüentemente tava reservada pra gente. Mas com o tempo a gente vai se familiarizando com o novo, mas a gente tinha grande receio de entrar em muitas repartições públicas, tinha receio, medo, porque a gente era visto não com bons olhos, com olhar diferente certeza marcou o pessoal da juventude rural (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Para Woortman *et. al.* (1998), diferentemente do que ocorreu com a geração anterior em que ser agricultor constituía um compromisso moral com um certo modo de vida, cada vez mais a agricultura aparece como uma escolha entre outras possibilidades, inclusive a migração. O êxodo rural faz parte daqueles recursos não controlados pelos pais e dos quais os jovens se utilizam na montagem de suas estratégias de vida.

Ademir relata, também, que a cidade aparecia como atrativo e lugar das oportunidades de trabalho assalariado, de ser cidadão, “ser alguém na vida, de acumular

riquezas”. Essa visão da cidade não era construída apenas pelos que nela viviam, mas igualmente, conforme apontamos acima, estava presente no próprio meio familiar dos jovens analisados e aparece no depoimento de Ademir ao relatar que seus pais viam na cidade um lugar onde seus filhos poderiam “ter dignidade”. A cidade aparece, assim, como o lugar da mudança, enquanto o meio rural, o lugar do imutável, do atraso, conforme seu depoimento:

*A gente já percebia que uma das coisas que era muito forte na escola é que a gente tinha que estudar pra poder buscar uma vida melhor e que a vida melhor não era no campo. O sonho do jovem era ter o emprego na cidade, porque a vida rural era vista de forma pejorativa, como colono, como alguém... E que o cidadão, o cidadão era aquele que tava lá na cidade, que tinha o seu salário, que tinha sua casa. Então, esse tipo de educação, esse pensamento também começava a ter uma influência muito forte sobre a gente e principalmente com os pais da gente, que começavam a sonhar com a possibilidade de ter os seus filhos na cidade, trabalhando lá, porque lá eles tinham dignidade, lá eles tinham uma possibilidade de ser alguém na vida, de acumular riqueza, que no campo era só uma forma de se manter vivo. Então a mudança aconteceria apenas no meio urbano! No meio rural, a gente era condenado a viver assim mesmo e sofrendo, ou sendo..., como é que eu vou dizer?, assim, um ser inferior (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

O depoimento de Ademir mostra a razão pela qual boa parte daqueles colegas jovens que passaram nos anos 80 pela experiência de grupo de estudos dedicados aos problemas sociais do Brasil, onde as cartilhas eram utilizadas como material de apoio e referência para a definição de pautas, cursaram ensino superior. O estudo em grupo despertou a busca por mais conhecimento e possibilidade “de construir um Brasil diferente”, o que significa dizer que, nesse momento da experiência em grupo, os jovens já estavam definindo estratégias para si e buscando perceber onde estariam as “oportunidades” para poderem se encaminhar a uma possível carreira profissional. Isso fica mais evidente na última frase do depoimento de Ademir, quando diz que buscavam um “espaço diferente na sociedade” - e não uma sociedade diferente - para poder deixar uma herança cultural ou até mesmo financeira para seus filhos. Portanto, “a possibilidade de construir um Brasil diferente” era pensada a partir do momento que eles viam também uma oportunidade de construir um futuro pessoal. Nesse caso, herança cultural é mais financeira, dada pela vontade de superar as condições de pobreza da família. Vejamos o que nos diz o entrevistado.

*(...) Agora tem uma coisa que é importante, nem sei como surgiu, mas enfim, alguns vários jovens que a gente formou grupo e a gente tinha grupo de estudo aqui no Guarujá, a gente tinha um grupo de*

*estudo que dedicava parte do tempo pra estudar as questões sociais, estudar sobre a história do país, né, a gente fazia análise de conjuntura, já ensaiávamos algumas análises de conjuntura e começava a projetar os nossos sonhos de futuro. Desses jovens eu acho que a grande maioria buscaram curso superior, o caso da Jussara, do Délcio, da Lucilei, da Amélia, do Zezinho, então são poucos daqueles que participaram daquele grupinho de estudo que pararam por aí, todos eles foram buscar algo a mais. Agora, isso é uma questão interessante até hoje, isso me marcou, eu lembro disso até com... Aquele grupo de estudo que a gente fazia, estudávamos as apostilas, e eu penso que o que levou a gente a ir adiante, o que leva a gente a buscar o conhecimento é quando a gente fica admirado, com alguma coisa, ou espantado, então a gente ficava espantado com a realidade brasileira e vendo as oportunidades e a grande possibilidade que a gente tinha de construir um Brasil diferente! Então eu acho que nós fomos, de certa forma, provocados e até porque a gente confrontava o mundo que foi criado e havia possibilidade de conseguir um espaço na sociedade diferente, um trabalho mais digno que pudesse garantir um futuro diferente pra gente, quem sabe poder deixar para os nossos filhos quem sabe uma herança cultural maior ou quem sabe uma herança financeira melhor (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Para Ademir, a migração do meio rural para o urbano aconteceu porque as pessoas “conquistaram espaço nos movimentos sociais e na própria política”. Esse “espaço” diz respeito a uma função ou ocupação que os jovens migrantes desempenham no corpo da política institucional realizando trabalho remunerado. Poucos são os jovens que tiveram a iniciação política mediada pela igreja e partido e permanecem nos movimentos sociais. Dos seis entrevistados, apenas um dedica a sua vida como liderança do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra.

*Na verdade, a maior parte dessas lideranças saíram do meio rural, até porque conquistaram espaço nos movimentos sociais, na própria política, e hoje eles são grandes líderes e aí migraram também do meio rural (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Outro aspecto da migração que foi levantado nos depoimentos é o fato de o êxodo rural não ter atingido somente pessoas pobres, saídas do meio rural para a cidade em busca de melhores condições de vida. As cidades rurais do oeste catarinense também “perderam” indivíduos com acesso ao conhecimento, fato empobrecedor para os pequenos municípios que sofrem com o afastamento das pessoas escolarizadas para desempenhar funções e cargos públicos, originando um déficit de quadros capazes de propor e elaborar projetos para políticas públicas que levem em consideração as especificidades locais. Porém, os grandes atingidos pelo processo migratório são os

jovens, tanto os que tiveram acesso ao ensino superior quanto aqueles para quem esta possibilidade não foi posta. Vejamos o depoimento de Ademir.

*Aí também veio um processo interessante que a gente começou a entender: de quando o jovem começou (mesmo o jovem rural) ter acesso ao conhecimento ele não permaneceu nem no meio rural nem nos municípios, nos pequenos municípios do meio rural. Eles migraram pros grandes centros. Então nós, nós, digamos assim, os próprios municípios que têm essa vocação a exemplo do nosso, nós só não perdemos mão-de-obra desse povo sem oportunidade de estudar que foi trabalhar nas fábricas de calçado, nós perdemos as pessoas que tiveram oportunidade de estudar, elas também migraram desse meio para os grandes centros. Hoje pra nós pensar o desenvolvimento local nós temos dificuldade (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Em seu depoimento, Darci diz que desde criança tinha desejo de entender o mundo, o funcionamento da sociedade, vontade nascida ao perceber que seu pai, suinocultor, não recebia pagamento justo por seu produto na hora da comercialização. O lucro que deveria reverter à família era todo entregue ao banco em pagamento de dívidas, o que aconteceu, ao longo do tempo, com muitos outros agricultores vivendo situação correlata. Esse fato despertou em Darci a vontade de entender como é que isso acontecia e foi um dos motivos que o levou à decisão de estudar. Por sua vez seu pai pensava que, numa família numerosa, pelo menos um filho deveria estudar. Embora a vontade de estudar tenha nascido de uma necessidade prática, Darci avalia o fato de ter estudado como algo que aconteceu naturalmente – o que não transparece em seu discurso é que o estudo via seminário geralmente acaba sendo a estratégia para as famílias de pequenos agricultores conseguirem acesso à educação, uma vez que não possuem renda suficiente para bancar os custos do filho ou da filha em universidades privadas ou mesmo em universidades públicas em outras cidades ou regiões. O relato de Darci explicita isso.

*Eu percebia que aquele chiqueirão de porcos lá em casa vendia aquele caminhão, cada dois três meses (...) e não dava pra comprar muita coisa. Se dizia que com uma chiqueirada de porcos dava pra comprar a terra. Mas eu percebia que tudo aquilo tinha alguma coisa errada. E eu pensava comigo: “mas eu vou estudar pra entender este processo”(…) O que tinha de errado? Alguma coisa estava errado! (...) como eu tinha no fundo aquele sonho de entender um pouco o mundo a sociedade, eu não podia ficar ali, e com o apoio da família, porque uma coisa que eu guardo do meu pai ele disse assim: “A família é tão grande, mas tem que alguém estudá!” Só que não apontou pra ninguém e eu fui assim, na verdade outros irmãos não se interessavam, depois vieram, depois de mim uma irmã e mais um irmão e também foram estudar. Uma irmã fez faculdade e outro o*



*segundo grau. Mas eu que abri a porteira! E no interior estudar é (...) muito complicado (Darci, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Quanto à experiência do contato com a cidade, Darci descreve que, enquanto morava em Xavantina, onde nasceu, não sentia diferenças relevantes entre o rural e o urbano, por ser uma cidade pequena num contexto em que o primeiro modo de vida se sobressaía ao segundo. Quando conheceu Chapecó, na década de 1970, sentiu uma mudança significativa no estilo de vida, comportamento e relações sociais; visitando as localidades rurais e urbanas em suas atividades religiosas e políticas, sentiu as diferenças existentes, mas a cidade sempre constituía a novidade. Embora sentisse saudade das origens, voltar não era cogitado: a cidade era o *locus* das vantagens culturais, do êxito profissional.

Cláudio aponta os momentos de lazer como reveladores do conflito entre os jovens do meio rural e os jovens do meio urbano. Segundo seu relato, havia segregação nos espaços de lazer que, naquele momento, eram socialmente estabelecidos para cada grupo. Quando o encontro entre os “estranhos” acontecia, aconteciam também os conflitos.

*(...) eu sei que isso tava na cabeça de todo jovem, eu sei por que a gente até conversava sobre isso. Por exemplo, nós ir participar de um baile na cidade! Nossa! Isso ninguém ia! (...) porque os jovens da cidade, quando não tentavam arrumar confusão com o pessoal do interior, ficavam debochando e tal e aquela colonada, né, sabe? Esse era um dilema assim! Talvez até a gente se discriminava! Nós nos considerava inferior! E talvez uma grande diferença que existe hoje. Hoje a gente vê os jovens rurais às vezes até melhor de vida do que as pessoas da cidade! E isso fez com que a pobreza na época lá no interior até fez essa diferença de nós se considerar pobre, de nós se considerar menos esclarecido! Então, isso fez com que até a gente se discriminasse: “Não eu sou inferior”. Mas com certeza acontecia, os jovens da cidade, às vezes numa promoção, num baile, numa festa, com certeza não se misturavam e se misturavam às vezes pra briga. Então a gente evitava e isso era um dilema!!! Depende de onde você ia, não podia entrar. Não é que não podia entrar, você não se sentia à vontade pra entrar, porque você se sentia inferior! Talvez outro dilema assim, por exemplo, lá quando você tinha a cada dois, três meses um bailezinho pra ir você não ter o dinheiro pro ingresso (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005).*

A migração desses jovens, para estudar ou para fazer carreira política, se revelou em nossa análise como estratégia engendrada no interior das famílias dos agricultores. O limite da propriedade funciona como força propulsora na definição e motivação da juventude do campo e, se inicialmente isso não estava posto, o tempo

mostrou que a educação e a carreira política, no caso de Ademir, Andréia, Darci e Antônio se tornaram um projeto familiar e pessoal.

A busca pelo conhecimento foi a maneira desse grupo se afirmar contra o preconceito e demais deficiências culturais. No entanto, suas conquistas foram individuais – o resultado desse processo desembocou em ganhos pessoais – coincidindo com o início do neoliberalismo, em que a estratégia individualista cerca e destrói as relações comunitárias e o sentido de uso do espaço coletivo, resultando num projeto pessoal.

### **5.3 Representações da transformação social**

A transformação social é definida na doutrina católica progressista pela “*mudança de princípios e da essência do sistema que rege a sociedade. Não se trata de mudanças periféricas ou reformas de alguns aspectos, mas a troca da própria base de sustentação do sistema*” (Alguns Princípios e Diretrizes para a Pastoral da Juventude, 1982, p. 37). Desse modo, observamos que a idéia de transformação presente nesse enunciado se refere à mudança da sociedade capitalista para uma sociedade socialista, conforme material didático norteador da prática política dos seguidores dessa doutrina cristã, preconizadora do ideal de “justiça e fraternidade”.

É a partir de sua condição de jovem e trabalhador rural que Marcos e outros jovens da sua época pensavam na transformação da sociedade. A realidade do pequeno agricultor que não contava com uma boa estrutura para o trabalho agrícola, a falta de terra para produzir, a vontade de intervir nos processos eleitorais locais e, como no dizer de Marcos, “poder mandar também no município” podem ser entendidos como os elementos materiais objetivos que convenceram esses jovens sobre a necessidade de transformar a sociedade, a pensarem no caráter desta transformação. A igualdade material – terra para plantar – e jurídica – o direito de concorrer às eleições – emergiu como valor a conquistar na nova sociedade.

*A transformação da sociedade na época o que vinha na cabeça era que nós transformasse (...) De nós fazer alguma coisa diferente, não, por exemplo, só um cara lá ter uma trilhadeira, isso era uma coisa, naquela linha lá só o fulano tinha trilhadeira e os outros nenhuma, todo mundo dependia daquele cara! Transformar a sociedade era nós poder mandar também no município e tal, não só um prefeito que*

*a gente ficava até com medo de chegar perto (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2005).*

*Enquanto jovem e pequeno trabalhador! Na verdade as duas coisas, assim, porque que isso passava muito na nossa cabeça: “Porque que tem que ser assim, porque fulano aí não pode ser vereador, porque que tem que ser um cara lá da cidade?!” Aí também passava muito na nossa cabeça que eles vinham ali e iludiam o agricultor pra ser candidato a vereador pra arrecadar voto pra eles! Então essas coisas também nós já percebia! Então nós transformar a sociedade era isso: nós ter uma vida diferente, nós ter direito de mandá, o que mais? Ter terra, é, eu acho que era mais ou menos por aí a situação (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2005).*

Marcos reconhece uma certa ingenuidade, quando diz que eles, jovens, não tinham dimensão das dificuldades envolvidas num processo de transformação social. Quando as discussões aconteciam no âmbito das reuniões, o grupo se sentia motivado, porém no momento da ação direta é que percebiam a extensão do trabalho.

*Assim de ver, por exemplo, como jovem de ver todos os meus companheiros de ter uma família, de ter uma casa pra morar, de ter os filhos indo na aula de calçado e coisa assim, de ter o necessário pra comer, de domingo nós podê se reunir (...). São coisas assim que a gente sonhava muito e tal. Ali por aí tinha uma série de coisas bonitas que a gente pensava e tal. Só que nunca se pensava que ia ser tão duro a coisa! Por outro lado, quando a gente participava de uma reunião, a gente ficava motivado, só que, quando ia pra prática, quando nós discutia lá o que nós vamos fazer pra prática e a gente ficava meio arrepiado, às vezes ia pra prática e era muito pior do que nós pensava (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2005).*

Ademir relata que inicialmente pensou na transformação da sociedade através de uma revolução ou luta armada, e com urgência.

*No primeiro momento a gente pensava que seria via revolução, luta armada. Ah! pensava em que se não tivesse outro jeito a gente iria tomar o poder um dia pela força, que a miséria era tanta, que a pressão era tanta sobre os pobres, que um dia essa classe ia se rebelar e faria revolução! (...) Não tinha idéia, não tinha paciência histórica, de que isso era um processo, que pra chegar até lá levaria tempo (...) Pra nós isso teria que acontecer logo (risos) (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Essa compreensão reflete o que nossa análise constatou nas cartilhas de estudo e formação: a predominância, no início dos anos de 1980, de maior radicalidade no discurso da Teologia da Libertação, preconizando a transformação da sociedade pelo questionamento das estruturas da sociedade capitalista, com o entendimento de que esta era constituída por classes antagônicas e que a construção de uma nova sociedade

precisaria superar esse antagonismo, entendido pela igreja como a relação de exploração do rico opressor para com o pobre oprimido. Para a Teologia da Libertação, “o conceito de classe aparece estreitamente relacionado à opção pelo pobre e, neste caso existe o esforço de politizar a pobreza, emprestando-lhe uma conotação de classe e buscando fugir do tratamento histórico dado ao pobre pela igreja: objeto de caridade (...)” (MARTINS, 2000. p. 87).

Mais tarde, conforme relata Ademir, sua geração “foi aprendendo” que a transformação social através de uma revolução, “um sonho apressado”, não era a melhor escolha e em seu lugar ganhou sentido a idéia de “paciência histórica”, definida por ele como um processo de transformação que se faz aos poucos, por etapas e por via institucional. Assim, a idéia de revolução saía de cena para dar espaço ao processo de mudança pela política instituída. Como na construção de uma casa, onde num primeiro momento se erguem os pilares, na política institucional se elege os representantes para o parlamento, prefeituras, sindicatos: iniciava-se a afirmação da democracia representativa.

*Depois, com o tempo, a gente foi aprendendo um pouco mais essa questão da paciência histórica. De ir construindo aos poucos e que a questão era não de uma revolução, mas a idéia de que a sociedade era que nem uma casa e a gente ia tomando os pilares dela e quando via colocando alguns, elegendo seus representantes no parlamento, assumindo as prefeituras, ganhando os sindicatos, mudando a postura da questão sindical e construindo lideranças e que isso ia acontecer depois, que isso era um processo e já morreu, quando a gente entendendo essas coisas ia o sonho, a idéia da luta armada já foi ficando mais de lado, até porque já começavam a entender também que isso era um risco pra vida da gente, então de que esse sonho meio apressado poderia acabar logo aí e que o ideal seria construir uma sociedade aos poucos (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

Na visão de Cláudio, a mudança na sociedade que a juventude deveria promover era a conquista de igualdade de direitos, entendida como acesso à saúde, aposentadoria de um salário mínimo para mulheres agricultoras aos 55 anos e para os homens agricultores aos 60 anos, a subsídios para a agricultura. Cláudio relata experiências marcantes em sua prática política: a participação na Constituinte no ano de 1986, que resultou na Constituição de 1988, quando ajudou a organizar um abaixo-assinado reivindicando aposentadoria com salário integral para as mulheres agricultoras, e mais tarde ao fazer greve de fome com o objetivo de chamar a atenção dos

governantes para a relevância desta aposentadoria e dos demais direitos para os trabalhadores do campo.

*A transformação social era ter mais igualdade. O povo mais pobre precisava de mais saúde, não tinha. Só tinha saúde quem tinha dinheiro pra pagar. O povo precisava de aposentadoria, que na época a gente defendia muito e era o homem se aposentava com 65 anos o agricultor e a mulher agricultora com 70 anos e era meio salário mínimo. Então foi assim, foi uma luta muito grande desde a época da CPT, depois no ano da constituinte foi assim, foram milhões de assinaturas pedindo aposentadoria com salário integral. A Constituinte aprovou, só que na época o Collor não pagava aí (...), eu fiz quatro dias de greve de fome, justamente pra reivindicar essa aposentadoria e direitos dos agricultores, uma política agrícola mais voltada aos agricultores. Então foram assim naqueles anos, assim uns anos difíceis (...) Então (...) a igualdade foi uma bandeira que a gente defendeu e assumiu e hasteou essa bandeira e continua defendendo isso: mais igualdade. Então com certeza a transformação social se baseava na igualdade de direitos à saúde, enfim e tudo aquilo que na época o povo não tinha e que hoje a gente pode dizer que temos muitos direitos ainda a conquistar, mas já conquistamos muitos e com a organização (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005).*

Cláudio conta que foi a conquista de igualdade de direitos que o motivou a entrar na carreira política, pois, quando percebeu que “a solução e a decisão sempre é política” se sentiu mais convicto ao ingresso na política partidária. Hoje, prefeito, adulto, percebe os limites legais que lhe são impostos para administrar.

*(...) a gente tem limites, existe a lei de responsabilidade fiscal que você tem que cumprir, tem coisas que você gostaria de fazer que não pode porque a lei não deixa e enfim era isso (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005).*

Darci partilha da idéia da transformação social através da política partidária, como os “ex-jovens” Cláudio, Ademir, Marcos. Ele relata um curso de formação com Frei Beto como professor, onde lhes foi ensinado que a construção de uma sociedade nova passaria pela ocupação dos cristãos nos espaços institucionais da política.

*Que todos pudessem ter uma casa, um transporte, um lazer, uma comida e saúde, educação. Então (...) as esferas hoje pra chegar lá então eram: os sindicatos, os movimentos sociais, eram as pastorais, e ele (Frei Beto) citava cinco, seis esferas, e uma era a política, por que a política? Porque é na política partidária, assim na câmara, aqui na câmara, no congresso nacional, é na assembleia, no senado, que se fazem as leis e as leis decidem, decidem tudo, tudo é decidido, organizado, a sociedade caminha em cima de leis e quem faz as leis é a vida política. Então ele colocava assim, que a vida política é um espaço importante que o cristão, que o cristão tem que perseguir, tem que entrar pra decidir, pra mudar a sociedade, pra ajudar a*

*botar pessoas conscientes, ligadas nesses movimentos sociais, pra poder realmente criarem leis justas pra você mudar essa realidade (Darci, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Darci também revela fatores que nos dão uma idéia da configuração da agricultura regional na década de 1980, do processo de modernização pelo qual os agricultores vinham passando e o endividamento pelos altos juros bancários quando tentavam acompanhar as mudanças instauradas pelo projeto modernizador. Essa situação estranha e, portanto, inadmissível à juventude se tornava um elemento pedagógico de aproximação entre a geração juvenil e os adultos: os jovens lhes ensinavam a necessidade de organização social, como etapa importante na promoção da mudança da sociedade.

*Nós pensávamos na organização familiar, na organização social, na garantia futura de emprego, trabalho na própria agricultura. Porque existia toda uma evolução, evolução na agricultura e a gente tinha que acompanhar, mas a gente, pra acompanhar, tinha que ter dinheiro. Ter dinheiro porque a nossa sociedade, os bancos naquela época cobravam muito caro, tudo o que se pegava no banco normalmente muitos agricultores tiveram que ir pra cidade por causa do banco. Então a reflexão que passava interna era de que os bancos tavam se aproveitando da situação, os bancos tavam lucrando em cima dos agricultores. A gente fazia os encontros e passava esses valores pros próprios pais que às vezes não tinha essa visão, que nasceram assim, nunca tiveram informação de nada, a gente como buscava informação fora e procurava passar pra família, pra comunidade, pras próprias lideranças (Darci, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

No depoimento de Andréia, a transformação adquire o sentido de liberdade e igualdade como condições necessárias à conquista de novos valores comportamentais na construção de uma sociedade nova.

*Ah! A gente tinha valores assim de igualdade, de liberdade, da gente poder se expressar, de viver com mais liberdade até o próprio amor, a sexualidade, e a sociedade era extremamente inversa a isso! Os próprios valores sociais de mais igualdade, então nós queria transformar o mundo e se deparava com tudo contra a gente (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Essa “expectativa” de liberdade foi construída pelo projeto religioso na difusão de signos que instrumentalizaram a juventude para construir a “nova sociedade”, abstração pouco compreendida pelos jovens, embora possuidora de um forte apelo mobilizador. O jovem se apoderava da “idéia”, mas não tinha a dimensão prática do processo, não se capacitava à crítica diante da forte cooptação do projeto modernizador.

Destacamos no depoimento de Antônio os aparatos simbólicos produzidos pela Teologia da Libertação. Esse conjunto de símbolos tinha como objetivo instrumentalizar a juventude para a incorporação da idéia da construção de “uma nova civilização”, como lembra o entrevistado. Observa também que “construir a nova sociedade” se tornou um lugar comum, mas não havia a real compreensão do que representava essa mudança. Ele destaca que foi somente no movimento estudantil, com o estudo de “pensadores socialistas”, que aprofundou a compreensão do que seria uma efetiva transformação da sociedade.

*A gente falava na Teologia da Libertação em construir uma nova civilização, então era um marco que a gente usava, um chavão, a gente usava muito “construir uma nova sociedade”. E aí junto com isso veio um emaranhado de suportes, né, então os cantos tinha a adaptação da Asa Branca, que era “Quando eu Vejo Tanta Terra”, Espinheira, aí tinha a Classe Roceira também, então tinha esse conjunto de cantos que a gente levou e incorporou isso na juventude. E aí a gente começou a fazer um questionamento: “mas o que é essa nova sociedade que a gente quer?” E essa nova sociedade ela veio, pra mim, no entendimento. Na verdade esse entendimento começou a ocorrer quando eu fui me aprofundar um pouco mais no Movimento Estudantil, porque aí no ME tinha leitura, por exemplo, dos pensadores socialistas nessa questão de ter um pouco mais de conteúdo (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

A idéia de “transformação social” possibilitou à geração em análise a consciência de que a sociedade é organizada em classes sociais, competindo aos jovens intervir politicamente nessa estrutura. A rejeição ao capitalismo era difundida através da leitura dos teólogos marxistas, que, fundamentados neste referencial teórico, pregavam uma sociedade sem classes, a ser alcançada a partir da “transformação social”. Ao jovem, cabia o papel de identificação das causas dos problemas da sociedade capitalista para alavancar uma mudança social efetiva.

Percebemos que o discurso e a ação por uma nova sociedade não estavam isentos dos valores religiosos cristãos, que essa luta foi motivada pela utopia da conquista do “reino de Deus na terra”, sem opressores e oprimidos. Inicialmente almejada via processo revolucionário, a transformação social se mostrou um objetivo frágil, que foi substituído pela conquista de direitos e cidadania, resultando em um projeto reformador e de manutenção da sociedade capitalista.

## **5.4 Da ditadura militar à fundação de um novo partido**

Deve-se considerar que, com exceção de um entrevistado, os jovens focados neste estudo viveram a infância e juventude sob o regime ditatorial, devendo ser compreendidos como parte deste processo, de modo especial por viverem a sociabilidade rural.

O senso comum compreende o rural como um lugar ermo, culturalmente atrasado, afastado, protegido, tranqüilo, puro, romântico, idílico, desligado de todo e qualquer grande evento que acontece nos grandes centros urbanos. Esse entendimento dificulta a percepção de que o mundo rural é espelho no qual se refletem os episódios sociais da totalidade da sociedade. Rural e urbano são construções sociais culturais, mudam seus sentidos ao longo dos tempos, conforme as circunstâncias econômicas, políticas e sociais, o que confere ao rural e ao urbano um caráter histórico. Portanto, o mundo rural não é algo independente do urbano: ambos constituem uma relação complementar.

Levamos em consideração em nossas análises a falta de sincronia entre os episódios que sucederam nos centros urbanos e se irradiaram com certo atraso ao meio rural interiorano; alguns eventos ocorridos nos grandes centros urbanos do Brasil e do mundo nas décadas de 1960 e início de 1970 repercutiram no interior catarinense apenas no final dos anos de 1970 e no transcorrer dos anos de 1980. É o caso do regime ditatorial brasileiro, que também deixou suas marcas no meio rural catarinense, o que veremos a seguir.

A repressão instaurada pelo regime militar se explicitou no campo, sobretudo no que diz respeito à educação moral, comportamental e de obediência cívica, como imposições vividas pelos jovens rurais. No campo educacional, o autoritarismo repercutiu na área rural engendrando um clima de obediência cívica, ou seja, as relações sociais no mundo rural também foram atingidas e se consolidaram na forma de uma educação autoritária que definiu e estruturou o relacionamento entre as gerações adultas e jovens no interior das famílias e de toda a sociedade. A geração jovem devia obediência aos pais (e demais adultos), à pátria e à igreja. O autoritarismo se manifestava para crianças e jovens sob a forma de estrito controle comportamental. Proibia-se brincadeiras, proibia-se assistir determinados programas televisivos, proibia-se às meninas usarem roupas que deixassem o corpo exposto. Era preciso controlar,



reprimir todo comportamento que manifestasse autonomia, criatividade, liberdade por parte da geração juvenil, impedindo a possibilidade do surgimento do novo. Sobre as conseqüências da cultura do medo produzida pela repressão, Sousa (1999) observa:

O medo produz a insegurança, o sofrimento, a instabilidade econômica. A geração que viveu sua adolescência sob a ditadura militar, a chamada geração AI-5, e aquela que a seguiu, são exemplos concretos dessa racionalidade perversa. Foram educados (ou deseducados?) em um momento de desarticulação completa da sociedade civil brasileira, em que se conjugaram a busca da neutralização completa da capacidade crítica dos indivíduos, o controle voltado para a ausência da prática política e a consolidação definitiva da economia capitalista de mercado contra a ameaça da perspectiva socialista (SOUSA, 1999, p. 48).

A educação autoritária não era apenas prerrogativa do regime militar, este contava com o apoio das instituições família, escola e igreja conservadora, que lhe conferiam legitimidade e sustentação, sendo questionada pela igreja dita progressista e pelo Partido dos Trabalhadores, emergente naquele momento.

No âmbito familiar, as trajetórias da geração em estudo mostram que o regime militar se fez presente muito cedo na vida dos jovens. As falas indicam a existência de conflitos políticos na dinâmica das famílias em que os jovens nasceram e cresceram. É no ambiente doméstico que ocorreu, no geral, o início de sua socialização política, incluindo os primeiros conflitos, as primeiras discussões que diziam respeito à situação política do Brasil da época. As falas de três entrevistados sintetizam o ambiente familiar, no qual viveu esta geração.

*Minha família era tradicional. O meu pai era diferente de minha mãe, meu pai era da ARENA, conservador, defendia o regime militar e a minha mãe era o contrário, sempre fez oposição à isso. A mãe conseguiu, até porque na família do meu pai, todos eles, todos os irmãos do meu pai, sempre defenderam esse sistema achando que era o correto. E a minha mãe se revoltou contra isso e já começou a votar contra, votava então no MDB depois. E aí eu lembro que um dos irmãos mais velhos também seguiu a orientação que a mãe deu e entre o pai e a mãe dava atrito por causa das questões ideológicas da política .*

*(...) Meu avô era de família assim bem de vida, muito influente e era um apadrinhado político da antiga ARENA e principalmente dos partidos que comandavam o Brasil aí no Golpe Militar, na ditadura militar. Meu pai era também era um adepto dessa... Pensava e historicamente defendeu isso. No município, a gente sempre foi dominado por uma pequena elite aqui, que se adonou do poder e até ficaram quarenta e poucos anos aqui no poder. A minha mãe foi a primeira a ter resistência a isso. Então ela começou a defender na época, votava no MDB e meu pai, quando descobriu isso, já ficou*

*furioso, e a gente já tomou na época, a gente já ficou, os filhos começaram a ficar do lado mãe, porque percebiam que a mãe já defendia uma linha de pensamento diferente de não concordar com aquilo que vinha imposto e aí a gente já começou uma militância um pouquinho mais de esquerda, não votar com o pai (Ademir, entrevista realizada em 18 de outubro de 2005).*

*Com doze, treze anos por aí, também a gente começou a escutar um pouco a propaganda política no rádio. Eu me lembro que já tinha, nos anos setenta por aí, tinha propaganda, mas só tinha dois partidos então na época era a ARENA e o MDB e aí já era o meu padrasto que mandava, que dizia que tinha que votar contra a ditadura, que o país tinha que ser livre (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005).*

*A minha mãe sempre foi mais conservadora nesse sentido. Queria que namorasse, casasse, e meu pai, meu pai era um pai atípico pra época dele, até pela própria formação dele e a militância no sindicato e depois no partido político, foi diferente (Andréia, entrevista realizada em 20 de outubro de 2005).*

Nas passagens acima se verifica que os jovens foram influenciados dentro de suas famílias: seja pela mãe, por não se identificar com o autoritarismo do regime e enfrentar o seu próprio marido, posicionando-se contrariamente, seja pela posição do padrasto, da propaganda política publicada via rádio ou ainda pelo pai, já inserido na militância sindical. Todas as situações, vividas no ambiente familiar, tanto as conservadoras quanto as que apresentavam aspectos progressistas, marcaram a socialização política desses jovens.

Mesmo na situação em que o pai não concordava com o regime, conforme o relato de dois entrevistados, ele estava presente e se fazia relevante pela maneira como se manifestou e se fez sentir. Era a situação, o ambiente, a condição na qual o Brasil estava imerso, o que para a juventude rural foi muito além de simplesmente ouvir falar ou de posicionar-se contra ou a favor, havendo uma consciência de obscuridade de que, conforme diz Marcos “(...) a gente pouco sabia”.

*O meu pai ele sempre foi assim de esquerda. Nunca concordou com o governo, só que por outro lado, ele nunca se envolveu muito na política e tal. Mas assim, a gente pouco sabia e tal e pouca coisa! Por exemplo, lá de vez em quando os comícios e os homens vinham lá em casa entregar o bilhete, o pai até às vezes explicava que tão fazendo campanha aqui e eu vou votar pro fulano, mas é bom vocês não contar pra ninguém, porque o voto é secreto, mas o pai sempre dizia que isso não ia mudar nada (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2005).*

*Veja só, agora que eu consigo entender isso. Se eu te colocar as lembranças que eu tenho... Mas o meu pai adotivo, por exemplo, ele*

*sempre questionava muito essa questão da ditadura, ele na verdade não gostava da ditadura, não gostava dos militares e daí você entende um pouco também. Descendentes de caboclos que já tinham sofrido toda uma história. Talvez ele não tivesse essa leitura, porque eu também como não entendi e depois eu não tive muito tempo, depois que eu comecei a entender, pra conversar com ele, porque ele perdeu a memória e não teve mais como, mas acredito que teve essa influência. Eles na verdade sempre foram, acho, no período deles revolucionários, principalmente ele, se contrapunha, buscava alternativas, militar no MDB, né, era Manda Brasa, então era um pouco disso que eu lembro: a paixão dele era bem forte, a partir daí eu fui construindo alguns valores que fizeram com que chegasse ao que é hoje. Talvez somados aí à questão do que a gente viveu com a experiência que eles passaram foi nos moldando (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Para além do ambiente doméstico familiar, da infância, e já na fase da juventude propriamente dita, essa geração ganha visibilidade e começa a circulação nos espaços de sociabilidade pública. A visibilidade conquistada pelos jovens, estudada no capítulo anterior, surgiu a partir de uma relação de reciprocidade entre a igreja progressista e a juventude: uma negociação em que, de um lado, a igreja propunha à juventude a visibilidade social, com possibilidade de circulação no espaço público e inserção numa série de outras esferas institucionais e sociais, e, por outro lado, os jovens emprestariam à instituição a sua energia juvenil ou, conforme Margulis (2000), a sua moratória vital, um *plus* que os jovens dispõem e que os diferencia dos não-jovens. Em outras palavras, numa tentativa de oxigenar e renovar pelo menos em parte a doutrina católica, a igreja recorreu à disponibilidade juvenil, em troca lhes possibilitando a conquista de outras esferas da sociedade. Nossa pesquisa aponta que de fato essa negociação se efetivou, e os jovens viveram a instituição igreja plenamente durante um período. Todos os entrevistados iniciaram a circulação social primeiramente na comunidade rural onde viviam, organizando os rituais do culto católico aos domingos, depois passaram a ser catequistas, coordenadores dos grupos de jovens e, numa próxima etapa, iniciaram mais intensivamente a participação na Pastoral da Juventude e outras esferas da igreja (Comissão Pastoral da Terra), momento em que ocorre maior contato com a vida urbana para além dos locais de origem.

No entanto, a análise indica que esses jovens perceberam que atuar nas esferas católicas tinha limites na busca da transformação social pregada pela Teologia da Libertação. Somando-se a isso, o fortalecimento do Partido dos Trabalhadores nos maiores centros contribuiu para incentivar a sua fundação em diversos municípios do oeste de Santa Catarina, inclusive com grande incentivo e responsabilidade da Teologia

da Libertação que se remeteria, em seu conteúdo político, à necessidade de os “oprimidos” apoiarem um partido que os representassem.

Nesse contexto, ligados à igreja, entraram em contato com o Partido dos Trabalhadores e em pouco tempo promoveram sua fundação, com exceção de uma entrevistada, dando início ao processo de militância. Agora a igreja não era mais a única instituição na qual os jovens circulavam, se somava a ela o partido.

Entre igreja e partido, a juventude experienciou o trânsito pelas instituições sociais de um jeito particular. Embora o regime militar formalmente tivesse acabado, quando da fundação do PT em alguns municípios interioranos catarinenses, a cultura do medo, e da repressão ao livre pensamento ainda era vivida socialmente. Para os entrevistados, esse foi um período marcante em suas práticas políticas. O relato de um entrevistado ilustra essas experiências.

*Eu acho que isso, pra mim isso aí é uma coisa muito forte, muito forte! Por exemplo, assim de ser os primeiros aí e tal (...) a gente passava muito medo, muita pressão! Nós ser os primeiros a discutir isso aqui em Dionísio Cerqueira (...) então essas coisas, pra nós foi coisa assim que marcou, que a gente nunca vai esquecer e que a gente se sente realizado às vezes de que a gente fez um monte de coisas e tal (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2005).*

*Assim na época ali e tal então as maiores dificuldades aí eram o medo, a vencer a repressão, a gente tinha que cuidar! Cuidar, fazer reuniões escondidos, assim ninguém sabia e assim vem tudo de uma vez só, aí ocupação de terra, meu Deus do céu! E parece que a gente saber que ia sair uma ocupação de terra já era demais que dirá contar pra um outro! Por exemplo, assim, já antes do MST, como igreja e tal vinha o bispo vinha e dizia “Vamos pegar junto!” Só que aí na época vêm as ameaças do bispo e tal, de ser matado o bispo, então essas coisas aí arrepiava! Às vezes a gente ouvia os caras falar na rádio e ta, ta ta e: “Aqui em Dionísio tem gente que é melhor tomar cuidado, que a coisa não é bem assim!”. O presidente do sindicato que nada tinha a ver com o trabalhador rural também descia-lhe o pau nos movimentos sociais, e assim coisas que a gente tinha que se cuidar mesmo que era perigoso (Marcos, entrevista realizada em 14 de outubro de 2006).*

Nas passagens seguintes, fica evidente o conflito de gerações nesse processo e como isso repercutiu em suas individualidades. A geração em estudo viveu a força da condição imposta pelo regime: a insegurança, o medo, o sofrimento, a repressão. Nesse sentido, os entrevistados falam que os adultos eram portadores da “cultura conservadora”, por se identificarem com o regime militar e pertencerem a dois partidos;

já a juventude se destacava por representar a oposição ao conservadorismo e até por disputar o poder com os mais velhos em algumas situações.

Os jovens, ao se integrarem num grupo ou movimento organizado, influenciaram o curso dos acontecimentos, brotando uma nova geração questionadora da ordem estabelecida, assim explicitando-se o conflito político e geracional. Sobre a relação entre as gerações e o seu carácter inovador, Mannheim (1978, p. 95) aponta: “No contexto de nossos problemas, o fato relevante é que a juventude vem ‘de fora’ para os conflitos da nossa sociedade moderna. E é este fato que faz da juventude o pioneiro predestinado para qualquer mudança da sociedade”. As entrevistas mostram o conflito de valores políticos e ideológicos entre as gerações. A oposição dessa geração ao regime militar ficava mais evidente quando se tratava de diferentes concepções de juventude: para o regime, o jovem era o amanhã, enquanto que os jovens reivindicavam o presente, segundo diz Antônio.

*Na verdade nós sempre tínhamos essa construção e se travava um debate naquele momento de que o jovem era o futuro e a gente dizia que a gente não era o futuro, que a gente era o presente, que a gente queria participar do presente, desde da comunidade da igreja. Fosse para bater o sino, fazer uma leitura na igreja, né. Então a gente começou a fazer isso na formação, colocar isso pros jovens. Porque o regime militar ele sempre dizia que o jovem era o futuro, o chavão militar era esse, que o jovem era o futuro, até pra gente não se mover (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Os conflitos também se explicitavam nas mobilizações de ruas, onde a presença da juventude dava o tom das manifestações, conforme constatamos nos registros fotográficos da época e conforme relata nosso entrevistado.

*Bom, você imagine em 84 fazendo mobilização de rua. Me lembro (agora só não me lembro o nome), mas uma das pessoas da elite lá de Concórdia, um dia, passando na avenida principal, Dia Internacional da Juventude, uma mobilização muito grande, mais de mil e quinhentos jovens na rua e carro de som, aquele negócio. Aí nós passamos por ele e aí ele xingou muito nós, chamou de baderneiro, chamou o padre de tudo. O fato de você carregar faixa, cartazes, tinha gente que tinha medo de pegar, carregar uma faixa, carregar um cartaz (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006)*

Chama a atenção no relato dos entrevistados o papel pedagógico, para os jovens, da Teologia da Libertação naquele período. O fato de terem sido educados e socializados sob o regime ditatorial e da chegada de uma igreja que se propunha progressista, que falava da importância do diálogo na educação das pessoas, assumiram

um caráter significativamente inovador para essa geração. A primeira formação pedagógica não-autoritária nas localidades foi a promovida pelos representantes da Teologia da Libertação: “na época quem falava isso que a família toda devia dialogar? O padre ou o ministro da eucaristia, era uma coisa nova, vivia-se na ditadura!”

A educação escolar primária desses jovens não tinha como proposta fundamental o desenvolvimento do senso crítico, nem qualquer preocupação com a formação de indivíduos capazes de terem autonomia e gerirem seus trabalhos intelectuais. Contrariamente, se tratava de uma formação escolar que, além de precária – pois no meio rural não havia infra-estrutura mínima para garantir uma educação de qualidade – tinha a finalidade de formar indivíduos que reproduzissem e contribuíssem para a manutenção do sistema autoritário. Um dos nossos informantes aponta alguns aspectos dessa educação.

*Eu me lembro mais era do material didático, os famosos trabalhos dirigidos. Depois (...), na primeira escolinha que eu participei que era o presidente Emílio Médice (...) a gente toda a semana tinha que cantar em homenagem a ele (...). Depois de Concórdia eu lembro mais quando já tava saindo um pouco da ditadura (...) na 8ª série eu comecei a participar, no Ensino Médio a gente começou a participar um pouco mais da organização estudantil e na Universidade (...) aí que a gente sentiu mais, tiveram alguns colegas que eram companheiros (...), tiveram mais problemas (...), mas aí a gente já começou a entender mais o processo que ainda era muito forte na região (Antônio, entrevista realizada em 04 de janeiro de 2006).*

Ao serem questionados se, na época, tinham consciência de estar afrontando uma sociedade adulta e autoritária com sua militância, cinco dos seis entrevistados responderam afirmativamente. Reproduzimos a fala mais representativa.

*Sim, nós tinha essa consciência. Muitas vezes a gente se sentia perseguido e excluído, e as pessoas olhavam (...) com olhar diferente e viam essa diferença não como nós sendo superior, mas como sendo inferior, porque a gente pregava e falava coisas diferentes que eram novidades para as pessoas principalmente para os adultos. (...) a gente sentia a responsabilidade que (...) tinha inclusive de não poder errar, (...) e a gente era um espelho e essa diferença que as pessoas viam (...) era pra ser melhor, não pior, (...) era pra ser diferente da sociedade que nós tinha na época (...) a ditadura ainda era muito presente e muitas vezes ainda na época em 85, 86, 87 (...) tinha que medir as palavras. Eu fui cortado do programa do rádio por duas vezes, porque eu falava muito contra o governo na época (risos) e já não era mais um governo de ditadura, o Sarney era presidente (Cláudio, entrevista realizada em 15 de outubro de 2005).*

Para outro entrevistado, a dificuldade da população local e regional de se identificar com o “novo jeito de pensar” era decorrente das articulações feitas da mídia, e não da desconfiança por serem jovens. O “povo simples” da pequena cidade não desenvolveu resistência aos jovens espontaneamente, pois eram nascidos e crescidos no local e pertenciam às “famílias boas e conhecidas” regionalmente: a rejeição foi articulada e imposta “de fora”.

Enquanto no meio urbano a universidade é o lugar da resistência ao regime militar (MESQUITA, 2001), no meio rural catarinense é a Igreja Católica, na ação da corrente da Teologia da Libertação, que cumpre esse papel. Foi nessa instituição que as manifestações culturais e políticas e demais mecanismos de expressão tanto do setor juvenil quanto dos movimentos sociais encontraram guarida. Os diversos setores que, ancorados na Teologia da Libertação, manifestaram resistência ao caráter autoritário do regime militar geraram uma nova maneira de participação política. Nesse processo, a própria igreja foi afetada. Muitos religiosos sofreram perseguições e ameaças de morte pela resistência à repressão militar em nível nacional, e os teólogos da libertação se confrontaram com a hierarquia da igreja conservadora, sendo frequentemente transferidos de paróquias e alocados para exercer suas funções junto a padres identificados com a hierarquia conservadora e repressora.

## **Conclusões**

Nosso ponto de partida foi pesquisar as diferentes escolhas de projetos entre os jovens que experienciaram o projeto de formação político-religiosa da Teologia da Libertação. Pretendíamos compreender as razões das diferentes escolhas individuais dos jovens rurais, uma vez que a formação se colocava aparentemente igual para todos. Os que seguiram carreira educacional, os que optaram por ser agricultores, os que se tornaram assalariados e os que seguiram carreira política. Depois, em função de maior viabilidade, nosso recorte de pesquisa se definiu por estudar apenas os jovens de origem rural que estabeleceram um projeto de vida a partir da militância e da carreira política, ou seja, a política para esse grupo se tornou a sua escolha profissional. Isto posto, nossa curiosidade se voltou para entender os resultados das práticas pedagógicas desenvolvidas pela Teologia da Libertação e aplicadas no segmento juvenil rural e concomitante a isto compreender o interesse dessa corrente na juventude rural.

Um dos pressupostos deste trabalho é de que a Teologia da Libertação não era uma unanimidade dentro da Igreja Católica. A iniciativa de promover uma igreja engajada nas causas dos desfavorecidos partiu de grupos identificados com a “igreja popular” fundamentada nas comunidades de base e nas diversas pastorais. Embora não houvesse consenso na opção pela Teologia da Libertação no interior da Igreja Católica, essa corrente recebeu apoio da Conferência Nacional dos Bispos, mesmo não sendo o desejo do setor conservador. As divergências internas criaram uma polarização entre os “conservadores” e os “progressistas”. Outro pressuposto é que a ação empreendida por essa corrente nos setores populares da sociedade constituiu um projeto pedagógico de cunho popular que tinha como finalidade “*converter a sociedade*” (GAIGER, 1987, p. 43) segundo sua visão de mundo.

A Teologia da Libertação cumpriu uma função muito importante junto à juventude: os ritos serviram para integrar num único espaço o religioso e o político, permitindo a formação de uma identidade coletiva e de pertencimento a um grupo. Não teve de todo um caráter de apropriação da potencialidade juvenil para a sua renovação; viveu sim grandes contradições: foi adultocêntrica e instrumentalizadora, não fugindo à regra de toda instituição moderna na relação com o jovem, desautorizando-os a desenvolver autonomia plena, sendo esta significativamente limitada e controlada. Usou o vigor juvenil para se alimentar e se fortalecer. Também o partido, como aparelho orientado pela disputa do poder, usou os jovens, pois lutou para elegê-los sob o signo “juventude”, mas os abandonou, absorvendo e matando a juvenialidade a favor da sua racionalidade instrumental eleitoralista.

A hipótese norteadora deste estudo considerava que a Teologia da Libertação representava uma das faces da modernização do campo, pelas novas relações que provocou com a sua entrada no meio rural. Na resistência ao modelo modernizador capitalista em curso propunha a adesão à vida comunitária, enaltecendo as culturas locais, as habilidades, potencialidade de os indivíduos se expressarem, propondo os valores cristãos, a mobilização social de resistência a essas mudanças. Nessa resistência desencadeou os seguintes fatores.

Engendrou novas relações sociais que se efetivaram sobretudo no setor juvenil. Sua ação junto a esse setor possibilitou o desenvolvimento de uma vivência intelectual, contribuiu para o surgimento de um indivíduo reflexivo que conseguiu, ainda que com autonomia limitada, agir por conta própria. Em paralelo, ocorreu a abertura do espaço



educacional do qual alguns entrevistados souberam se utilizar. Com essas conquistas em mãos, ocorreu o afastamento da vida comunitária.

A aposta na formação de militantes “líderes” possibilitou o desenvolvimento de indivíduos reflexivos que passaram a estranhar o ambiente comunitário em que viveram. A atividade política promoveu o afastamento dos líderes jovens das localidades de origem, quando então passaram a descobrir e a absorver novos valores. Assim, ao se distanciar de sua localidade, o militante também negava a cultura local. Aqueles que mantinham contato o faziam em outra condição, não mais como um membro “nativo” da comunidade, mas sim como um indivíduo “estranho” e “solitário”, que não mais se reconhecia naquele espaço e naquelas relações. A idéia de militância construída pela Teologia da Libertação com caráter de “necessidade” também representou para os jovens uma via de acesso à autonomia desejada em relação à família, no sentido de maior independência e liberdade de ação.

Foi na vida de militante que começou a se configurar no horizonte da juventude a possibilidade da elaboração de um projeto vida via carreira política para alguns. Para outros, política e educação foram possibilidades que se abriram paralelamente. Momento em que começou a se processar uma outra mudança: da política como paixão para a política como instrumento. O contexto social levou a isso corroborado pela migração, pelo contato com a vida urbana, o que fortaleceu essa nova prática e visão das coisas. Após a saída do campo para o meio urbano, os jovens deram continuidade à militância política. Posteriormente, descobriram nela os “espaços das oportunidades”, com a abundância de possibilidades para estabelecer seus projetos pessoais.

A iniciação política desse grupo de jovens não pode ser entendida como subterfúgio e meio para ascensão social. Embora isso tenha ocorrido no momento da institucionalização, inicialmente ela foi vivida como paixão e eles acreditavam realmente ser possível mudar o mundo; a vida deles mudou, ainda na fase da militância, porque, longe da hierarquia familiar e acima de tudo, do poder paterno, conseguiram exercer a liberdade, se construírem como sujeitos e se expressarem de várias maneiras. A atividade política lhes ensinou uma nova linguagem, novos gostos, novos gestos e novos comportamentos e os familiarizou com os meios de sua sustentação que se tornaram seus próprios fins. A partir daí, a política, que lhes fora apresentada na

juventude como processo viabilizador de um projeto de sociedade emancipatório, constitui o próprio projeto de vida.

A análise da formação política dessa unidade de geração mostrou que o ideário da transformação da sociedade se inspirou na simbologia revolucionária dos anos 60 revigorados sob o clima da luta anti-ditadura e pela abertura política, aos poucos essas idéias foram abandonadas, e em seu lugar, se estabelece a luta pela conquista dos direitos, o que fez com que o inicialmente pretensioso projeto revolucionário se efetiva como um processo reformador e de manutenção da sociedade capitalista. A pretensa vontade de superar o modelo funcionalista de sociedade não aconteceu, antes o reforçou. Para os entrevistados, não havia a real compreensão do que representava tal mudança. O que os incapacitou para a resposta propositiva, organizada e crítica sobre as conseqüências da modernização conservadora que trouxe maior exploração do meio rural e urbano, o desemprego, a criminalidade, as crises dos setores em geral . A sua prática foi posta à prova e submergiu nas lutas necessárias, mas não suficientes, pela democratização do país e pelos direitos civis.

O acompanhamento das trajetórias individuais que se formaram sob orientação da igreja naquele período, evidenciou a dificuldade de sustentação de um projeto, cada vez mais fragilizado pelas relações instrumentais que foram penetrando nos espaços institucionais desde os anos ditatoriais e os subseqüentes.

A trajetória de vida desses jovens desembocou num projeto de ascensão social individual via espaços da política institucional; ou seja, esses jovens formaram uma unidade de geração – pós-AI-5 - que fez da militância política a sua carreira ocupacional. Para a maioria dos entrevistados, a transformação da sociedade, um valor de sua juventude, se efetivou. Na profissão política do presente, a política aprendida na juventude serve como fio condutor de suas decisões e seus encaminhamentos políticos. Agora, nos cargos políticos que ocupam, inspirados em seu passado juvenil, lutam por direitos, condições de vida, acesso à saúde. A juventude lhes deu o parâmetro do “fazer político”. Hoje, adultos, demonstram grande satisfação com o governo do Partido dos Trabalhadores, embora reconheçam limites, – estes são compreendidos como inerentes ao desafio de governar. O sonho da transformação da sociedade, que inicialmente chegou a ser entendido como um processo revolucionário, se tornou o reino das conquistas dos direitos, da cidadania e da política institucional.

Não podemos deixar de considerar que o processo de consolidação institucional e a luta pela implementação da democracia representativa constituem elementos modernos que complementam o conjunto de fatores desencadeados no oeste catarinense a partir da atuação da Teologia da Libertação.

Hoje, embalados pelo colorido dos anos oitenta – um período de utopia, sonho e esperanças, como definem – esses “ex-jovens” costumam pintar a sua mocidade como “um tempo bom que já se foi”.

## Referências bibliográficas

- ABRAMOVAY, Ricardo, *et al.* **Juventude e Agricultura Familiar**: desafios dos novos padrões sucessórios. Brasília: UNESCO, 1998.
- ALVES DE ABREU, Alzira. Quando eles eram jovens revolucionários. Os guerrilheiros das décadas de 60/70 no Brasil. In: Vianna, Hermano (org.). **Galerias Cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais**, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- BAUER, Martin W.; GASKEL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**; um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- BERMAN, Marshall. **Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar**: A Aventura da Modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Ática, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. A Juventude é apenas uma palavra. **In Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1983.
- \_\_\_\_\_. A escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, Maria Alice e CATANI, Afrânio (orgs). **Escritos de Educação**. Petrópolis/RJ: Vozes. p. 41-64, { }.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Partilha da Vida**. São Paulo: Geic/Cabral Editora, 1995.

- BRITTO DA MOTTA, Alda. Gênero, Idades e Gerações. **Caderno CRH**, v. 17, n. 42 – set./dez. 2004.
- CARNEIRO, Maria José. Juventude Rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Orgs.). **Retratos da Juventude Brasileira: Análise de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005. p. 243-261.
- \_\_\_\_\_. O Ideal rurbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira *et al.* (Orgs.). **Mundo Rural e Política: ensaios interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- DA SILVA, Marlúcia Valéria. **Identidade Juvenil na Modernidade Brasileira: Sobre o constituir-se entre tempos, espaços e possibilidades múltiplas**. 2006. 411 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- DEBERT, Guita. História de Vida e Experiência de Envelhecimento para Mulheres de Classe Média em São Paulo. **Cadernos do CERU**, São Paulo, n° 19, p. 126-147, junho de 1984.
- FABRE, Daniel. Ser jovem na aldeia. In: LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **História dos jovens: Vol. 2. A época contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FALABELLA, Gonzalo. Juventude Temporera: Relações sociais no campo chileno depois do dilúvio. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 5-6 mai-dez. 1997.
- FORRACHI, Marialice. **A Juventude na sociedade moderna**. São Paulo: Pioneira, 1972.
- GROPPO, Luís Antônio. **Juventude** – ensaios sobre a sociologia e história das juventudes modernas. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HAYGERT, Maria Lúcia L. **De Pai Para Filho: Tecendo Um Novo Território Familiar**. Uma etnografia sobre as relações geracionais na agricultura familiar. 2000.

123 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

HAMMES, Roque. **Igreja Católica, Sindicatos e Movimentos Sociais**. Santa Cruz do Sul/RS: Edunisc, 2003.

IANNI, Octavio. **Enigmas da Modernidade-Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **População Jovem no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1999.

\_\_\_\_\_ **Tendências Demográficas** — Uma análise dos resultados da Sinopse Preliminar do Censo Demográfico 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2001.

LEVI, G. & SCHIMIDT, JC. **História dos Jovens**: Vol 2. A época contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

MADEIRA, Felícia Reicher. Os Jovens e as Mudanças estruturais na Década de 70: Questionando pressupostos e Sugerindo Pistas. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 58, n. , p. 15-48, ago. 1986.

MANNHEIM, Karl. **Le problème des générations**. Paris: Ed. Nathan, 1990.

\_\_\_\_\_ O Problema Sociológico das Gerações. In **Karl Mannheim**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1982.

\_\_\_\_\_ Funções das gerações novas. In: **FORACCHI, Marialice. & PEREIRA, Luis**. Educação e Sociedade – Leituras de sociologia da educação. São Paulo: Biblioteca Universitária, 1978.

MARGULIS, Mario. **La Juventud es más que una palabra**. Buenos Aires: Biblos, 2000.

MARTINS, Suely, Aparecida. **Caminhos e Descaminhos da Socialização Política na Pastoral da Juventude**: O Caso de Londrina. 2000. 146 f. Dissertação

(Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000

MESQUITA, Marcos. **Juventude e Movimento Estudantil** – O “velho” e o “novo” na militância. 2001. 171 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

MIOR, Luiz Carlos. **Agricultores Familiares, Agroindústrias e Território: A dinâmica das redes de desenvolvimento rural no Oeste catarinense.** 2003. 314 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas - Sociedade Meio Ambiente, Departamento de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

MOREIRA, Janine. **A Perspectiva do Agricultor Frente ao Modelo Modernizador: O Caso dos Produtores de Leite de Presidente Getúlio/SC.** 1994. 251 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociologia Política Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. **A Integração no Sul do Estado de Santa Catarina.** 1987. 312 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987.

PEREIRA, Josete Mara S. **Os Espaços dos Jovens nos Processos de Transformação do Meio Rural. Um estudo de caso no Município de Balneário Camboriú.** 2001. 129 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil.** Religião, sociedade, política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PERROT, Michelle. A Juventude Operária. Da Oficina à Fábrica. In: LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **História dos jovens:** Vol. 2. A época contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- POLETTI, Ivo. A Dimensão Política do Trabalho Pastoral. **Cadernos do CERU**. São Paulo, n° 19, p. 53-56, junho de 1984.
- QUAPPER, Claudio D. Juventud o juventudes? Acerca de como mirar y remirar a lãs juventudes de nuestro continente. In: BURAK, Salum. **Adolescencia y Juventud en América Latina**. Costa Rica: Libro Universitario Regional, 2001, p, 57-76.
- RIDENTI, Marcelo. **O Fantasma da Revolução Brasileira**. São Paulo: Editora Unesp, 1993.
- SILVA, José Graziano da. **A Modernização Dolorosa: Estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- SOARES, Luiz Eduardo; BILL, MV; ATHAIDE, Celso. **Cabeça de Porco**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- SOUSA, Janice Tirelli Ponte de. **Reinvenções da Utopia**. São Paulo: Hacker Editores, 1999.
- SOUZA, Sirlei de Fátima de. **Tradição Modernização: A ação dos clubes 4-S em Passo Fundo (1950-1980)**. Passo Fundo/RS: UPF Editora, 2004.
- STEIL, Carlos Alberto. A Igreja dos Pobres: Da Secularização à Mística. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76, 1999.
- STROPAZOLAS, Valmir Luiz. **O Mundo Rural no Horizonte dos Jovens: o caso dos filhos(as) de agricultores familiares de Ouro (SC)**. 2001. 336 f. Tese (Doutorado) Curso de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- TEDESCO, João Carlos. **Terra Trabalho e Família: racionalidade produtiva e *ethos* camponês**. Passo Fundo/RS: UPF Editora, 1999.
- UCZAI, Pedro (Org.). **Dom José Gomes, mestre e aprendiz do povo**. Chapecó/SC: Argos, 2002.



WEBER, Normélio Pedro. **Pastoral da Juventude em Santa Catarina e gestão de militantes do movimento popular**. 1990. 140 f. Dissertação (mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1990.

VEIGA, José Eli da. **Cidades Imaginárias**. São Paulo: Ed. Autores Associados, 2002.

## **Bibliografia nativa analisada:**

ALTOÉ, ADAILTON. Metodologia e Método: uma contribuição à Pastoral da Juventude. Instituto de Pastoral da Juventude – Regional Leste II. Belo Horizonte, 1988.

ASSESSOAR. Juventude em Desafio – I: Descobrimos nossa força. Roteiro para grupos de jovens. Francisco Beltrão, 1985.

\_\_\_\_\_ Juventude em Desafio – II: Alimentando nossa força. Roteiro para grupos de jovens. Francisco Beltrão.

CEDOP. Processo de formação na Pastoral da Juventude. Arquidiocese da Paraíba. João Pessoa, 1986.

CENTRO DE CAPACITAÇÃO CRISTÃ. A Caminhada da Pastoral da Juventude no Brasil. Documento preparado para o Encontro latino-americano da PJ em Bogotá em 1983. São Paulo, 1983.

CENTRO DIOCESANO DE PASTORAL. Jovem da Roça Também Tem Valor: Roteiro para grupos de jovens do meio rural. Passo Fundo, 1984.

\_\_\_\_\_ Jovem da Roça Transformando A Partir da Fé: Roteiro para grupos de jovens do meio rural. Passo Fundo, 1984.

COMISSÃO DA PASTORAL DA JUVENTUDE. Alguns Princípios e Diretrizes para a Pastoral da Juventude. Regional Sul CNBB. São Paulo, 1982.

DIOCESE DE SÃO MATEUS – ES. Jovens “Sujeito”: Cartilha da Pastoral da Juventude Popular – Roteiro para grupos de jovens – 1985. São Mateus, 1985.

JOVENS CONSTRUTORES de sua História. Roteiro para Grupos de Jovens. Centro Diocesano de Pastoral. Passo Fundo. [198-].

JOVENS CONSTRUTORES: “Vamos nos engajar!” Roteiro para grupos de jovens. [198-].

PASTORAL DE JOVENS DO MEIO POPULAR CNBB – REGIONAL NE II. A Vida  
no grupo, o grupo na vida. Recife.

\_\_\_\_\_ Quem Somos: o que é a Pastoral de Jovens do meio Popular. Recife.

\_\_\_\_\_ Caminhos Novos da Pastoral da Juventude. Olinda, 1981.

\_\_\_\_\_ Descoberta. Recife, 1981.

# **Anexos**

# **1 Capas de materiais de formação destinados aos jovens**

# JUVENTUDE EM DESAFIO - I

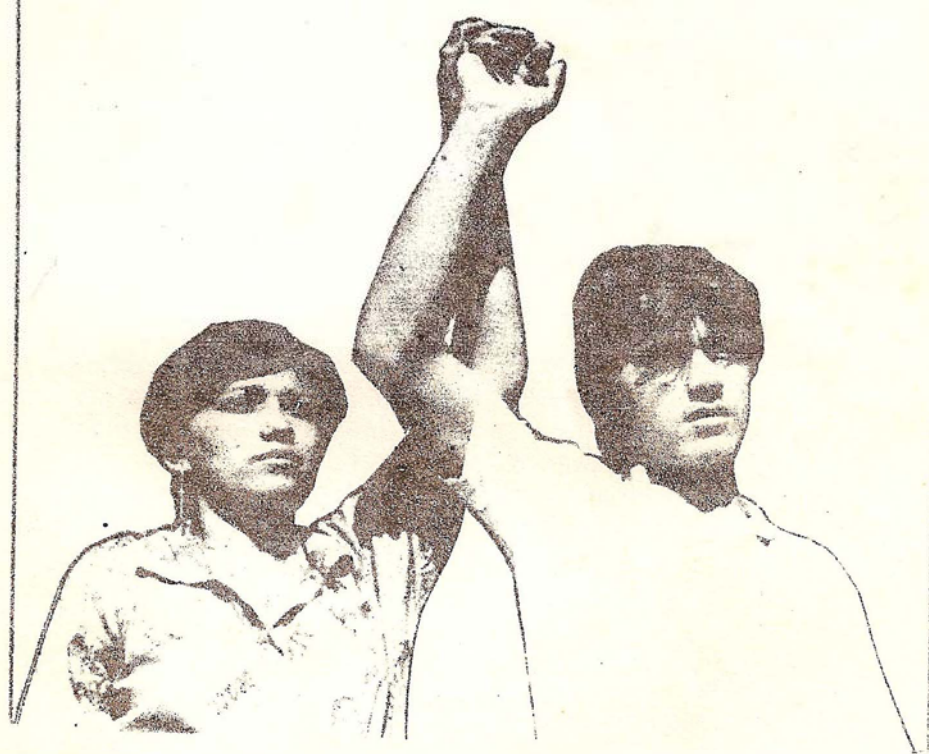
DESCOBRINDO NOSSA FORÇA



ROTEIRO PARA ENCONTROS DE JOVENS

050

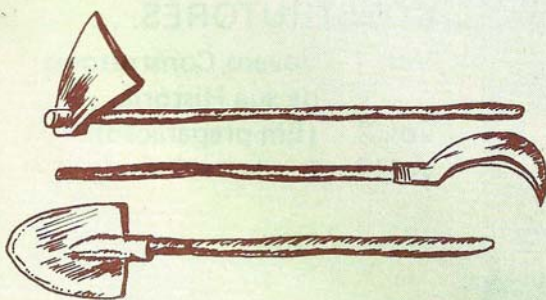
# PROCESSO DE FORMAÇÃO



NA PASTORAL  
DA JUVENTUDE

500

# JOVEM DA ROÇA TRANSFORMANDO A PARTIR DA FÉ



ROTEIRO **2**  
PARA  
GRUPOS DE  
JOVENS DO  
MEIO RURAL



# JUVENTUDE EM DESAFIO - II

ALIMENTANDO NOSSA FORÇA



ROTEIRO PARA ENCONTROS DE JOVENS

2:50

# QUEM SOMOS

O QUE É A PASTORAL DE JOVENS DO  
MEIO POPULAR





# Jovens construtores de sua história



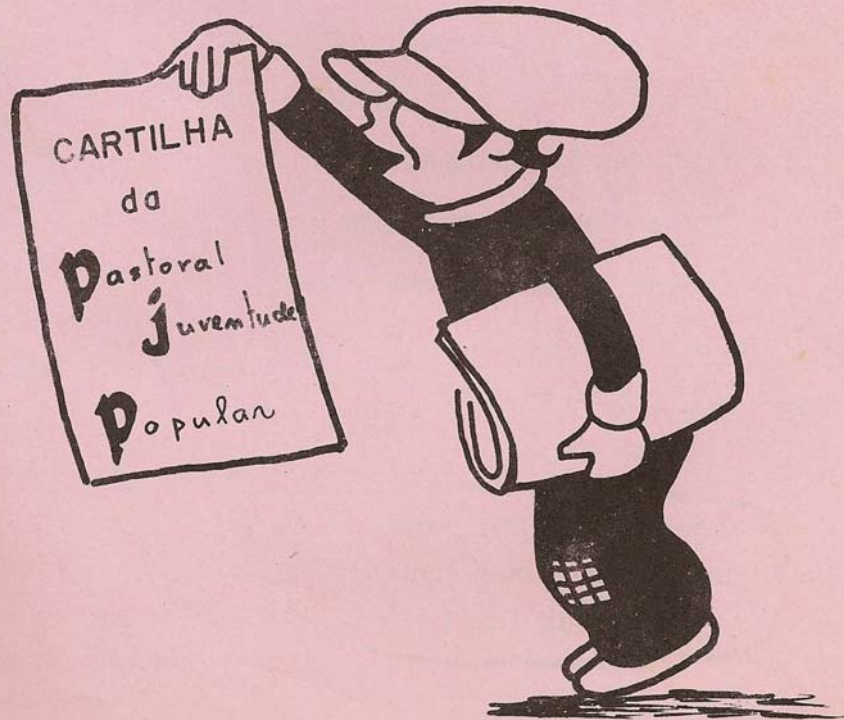
ROTEIRO PARA GRUPOS DE JOVENS

DIOCESE de SÃO MATEUS - ES

0,60



# JOVENS "SUJEITO"



ROTEIROS PARA GRUPOS JOVENS - 1985

## **2 Fotos**



Mobilização no Dia Internacional da Juventude – 1985, Chapecó, SC



Mobilização no Dia Internacional da Juventude – 1985, Chapecó, SC



Apresentações artísticas em atividade da PJ. Ao fundo bandeira do MST



A política se mescla à religiosidade: jovem discursa diante de capela com símbolos religiosos tradicionais





Os jovens na política: “santinhos” da campanha eleitoral de 1992



O posicionamento político partidário dos jovens oriundos da TL



Mobilização de jovens rurais. Destaque para a presença feminina



Membros da PJ de Guarujá do Sul, SC



Celebração religiosa no Dia Internacional da Juventude. No centro, com o microfone, Cláudio, um de nossos informantes e Dom José Gomes (de batina e cabeça inclinada para frente). Chapecó, 1985



Um típico Grupo de Jovens da PJ



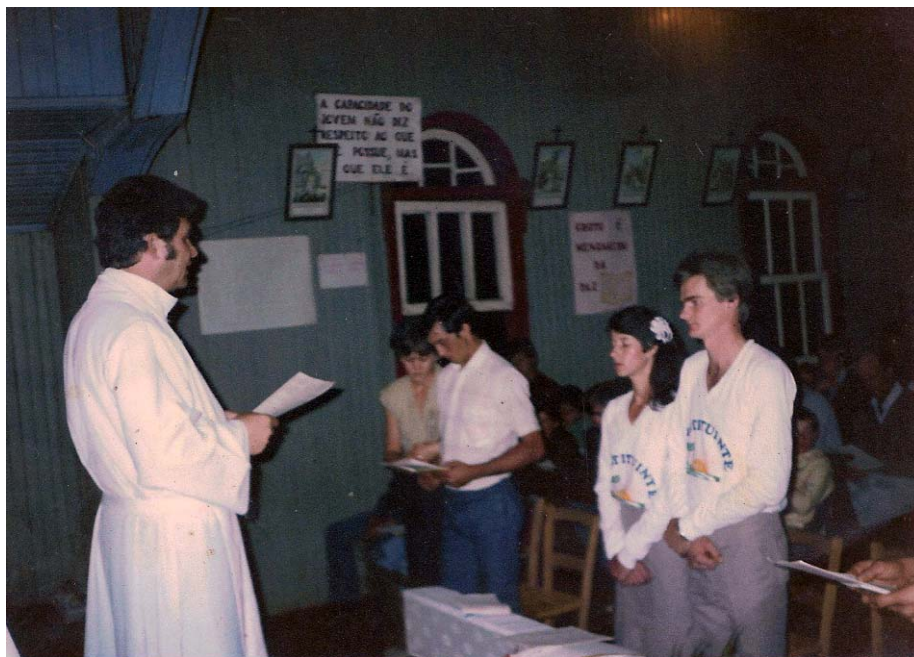
Pavilhão de uma comunidade rural onde se realizava uma “concentração”: A infra-estrutura mínima serve de apoio à organização popular



Cartaz alusivo ao Ano Internacional da Juventude – 1985



Jovens rurais manifestam-se por mudanças no sindicalismo



Casamento de Cláudio (informante) e Lourdes, realizado em Junho de 1986. Nas vestes está estampado o apoio constituinte e à reforma agrária



Jovens usam recurso didático para demonstrar os problemas econômicos e a injustiça social incidente sobre os agricultores