

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PABLO PAMPLONA DE CASTRO

**De casa em casa: afetos e mobilização popular na memória de
Comunidades Eclesiais de Base**

São Paulo
2020

PABLO PAMPLONA DE CASTRO

**De casa em casa: afetos e mobilização popular na memória de
Comunidades Eclesiais de Base**

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador:
Prof. Dr. Luis Guilherme Galeão da Silva

São Paulo

2020

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

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Pamplona, Pablo

De casa em casa: Afetos e mobilização popular na memória de Comunidades Eclesiais de Base / Pablo Pamplona de Castro; orientador Luis Guilherme Galeão da Silva. -- São Paulo, 2020.

128 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2020.

1. Relações afetivas. 2. Movimentos sociais. 3. Memória política. 4. Comunidades Eclesiais de Base. 5. Psicologia Social Crítica. I. Guilherme Galeão da Silva, Luis, orient. II. Título.

Nome para citação: PAMPLONA, Pablo. (Nome completo: Pablo Pamplona de Castro)

Título: De casa em casa: afetos e mobilização popular
na memória de Comunidades Eclesiais de Base.

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de
Mestre em Psicologia.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profª. Dra.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

*às lutas de todos os povos organizados contra a opressão,
por um mundo onde caibam muitos mundos.*

Agradecimentos

À CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa. Que o trabalho com produção científica seja reconhecido e o ingresso e a permanência nesse campo de trabalho não sejam privilégios, mas direitos garantidos. Que o conhecimento seja livre. Que a justiça e a verdade prevaleçam.

À Cida e à Vanda, por compartilhar comigo suas memórias riquíssimas e pela sua atenção, carinho e paciência. Também à Mercedes, Rita, Reinaldo e o Grupo Nossa Senhora Aparecida, pela disponibilidade e por me receberem com braços abertos (e muita comida). E a essas pessoas incríveis que, entre tantas outras, lutaram no passado por uma vida mais digna para o presente: Amelinha Teles, Ana Maria do Carmo, Augusto Portugal, Cecília Hansen, Fernando do Ó, Padre Luis Giuliani, Odete Marques. Que a força das suas lutas se derrame como luz sobre as nossas.

À minha irmã-véi, Paula Pamplona de Castro, seu companheiro Alexandre Amaro, e à nossa mãe-urso, Ivete Pamplona. Elas que cuidaram de mim e me apoiaram desde o começo, desde lá de atrás, e seguiram me apoiando e acreditando em mim no decorrer dessa pesquisa. Amo vocês. E ao meu pai, Nathan de Castro, eterno “besouro besta”, em memória.

Aos amigos e amigas que compartilharam também comigo seus sonhos e suas risadas, que me ouviram e me disseram coisas que eu nem sabia que precisava escutar e aprender, que me disseram também abobrinhas ou que não disseram nada, mas estavam lá, ou que estavam fisicamente longe, mas de alguma forma presentes, e que, de qualquer forma, me fazem explodir de alegria quando mato as saudades; vocês, enfim, que me confiaram cuidado e conversas e experiências e me deram força nos tempos difíceis dessa pesquisa: Ale Sales, Ana Thomazini, André Ciola, Bárbara Martignago, Caio Aureliano, Camila Perin, Carol Lisboa, Carolini Carvalho, Clémie Blaud, Debora Jesus, Gabi Rodrigues, Karina Pera, Lucas Araújo, Lucas Ciola, Lucca Ignácio, Lucca Pérez, maka (Pedro Gabriel), Mari Cavalcanti, Mateus Ramos, Matheus Polito, micróbio (Caio Miranda), Pedro Brandão, Pfi, Thaís Gonçalves – a‘ocês tudo, ê gente bonita, desejo sempre: saúde, folia e anarquia. Também, em especial, à Dayse Batista, que me acompanhou pela maior parte dessa pesquisa e se fez presente em tantos belos momentos nesse tempo, e à sua querida *mamis*, Maria (Jilse) Batista, pelas acolhidas, boas conversas e *topbells*.

A cada colega de estudo e pesquisa, pessoas queridas que conheci no processo a partir das disciplinas, dos grupos de estudos e dos corredores do Instituto de Psicologia da USP,

algumas dessas que acabaram se tornando novas amizades, algumas vezes tão preciosas quanto aquelas: Amanda Miroshnikov, Angélica Garcia, Beatriz Besen, Brisa Campos, Carlos Mendes, Clarissa Borges, Diego Placido, Ingrid Stocker, Jan Billand, José Fernando, Marcela Pereira, Nathália Machado, Paulo César de Jesus, Renato Ramos, Rocio Shuña, Solange Struwka, Stéphanie Tabata, Valéria Silva – sem esquecer também, de outros institutos, de Anaclara Volpi, Gabriel Soto, Luiz Gustavo (Élle Gê), Mariana Penna, Mariana Vieira, Moara Passoni e Thiago Monteiro.

Ao corpo de funcionários técnico-administrativos do IPUSP, em especial à Nalva Gil. Às/aos trabalhadoras/es docentes da USP e outras universidades: Aluísio Lima, Antonio Euzébios Filho, Bernardo Svartman, Bruno Simões, Carlos Barros, Carolina Junqueira, José Moura Gonçalves Filho, Soraia Ansara, Vera Paiva, Wellington Zangari. Obrigado pela partilha de conhecimento.

Por fim, a Celina Simões, Fernando Ferrari, Mary Jane Spink, Padre Jaime Crowe, Regina Paixão, Roberth Miniguine, Saulo Vilanova e todas as demais pessoas que compõem o Fórum em Defesa da Vida. Em particular, da “bancada dos psicólogos”, ao Luis Galeão, meu professor e orientador, mas sobretudo amigo e parceiro de ativismo no Fórum, onde o conheci há mais de seis anos.

Nosso norte é o sul.

Mire veja: é *tanta* gente! Poucas vejo muito; muitas vejo pouco. Todas, importantes.

É preciso poesia, espaços de gratuidade, não só de necessidade:
do lazer, do lúdico, do festivo, da celebração, da contemplação, da
ociosidade. Essas coisas oxigenam a nossa existência. É preciso
acabar com essa história de segurar o mundo nas costas.

~ Frei Betto, *Militância e poesia*
(2014, p. 265)

Bem plantado, não se desenraíza.
Bem acolhido, nunca se perde.
Os descendentes continuarão
Os rituais dos antepassados.

~ Lao-Tzu, *Tao Te Ching*
(2002, p. 54)

Resumo

PAMPLONA, Pablo. **De casa em casa:** afetos e mobilização popular na memória de Comunidades Eclesiais de Base. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Esta pesquisa investiga o lugar das relações afetivas para a mobilização popular. O ponto de partida é a memória política (ANSARA, 2005) de pessoas que participaram das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) do Jardim Ângela, um distrito localizado na zona sul de São Paulo, entre as décadas de 1960 e 1980. As principais fontes de pesquisa são depoimentos recolhidos de eventos públicos de memória, realizados entre 2018 e 2019, e entrevistas que fiz com duas mulheres que atuaram nas comunidades nesse período. São incontáveis os movimentos sociais que se formaram em torno das pastorais populares e das CEBs, principalmente no campo e nas periferias das grandes cidades. Nesta pesquisa, dou atenção sobretudo às relações reproduzidas nos *grupos primários* formados no interior desses movimentos, relações estas que atravessam e são atravessadas pelas relações dos *grupos funcionais* (de trabalho) e *estruturais* (as classes sociais) (MARTÍN-BARÓ, 1986). É possível reconhecer, nessas comunidades, um modelo de organização popular preocupada com as relações afetivas e as subjetividades das participantes. Mostrarei como o que atraiu as narradoras dessa pesquisa à luta social foi o encontro, a sua identificação com pessoas com mais experiência na luta, e os chamados para as atividades. O que as manteve organizadas foi estar em constante atividade e em companhia com pessoas significativas, com as quais puderam participar de uma forma de trabalho não-alienado: a militância comunitária. Por essa convivência ativa se construiu, de forma lenta, mas duradoura, um sentido comum para a luta e a confiança mútua entre as participantes. A conscientização política foi importante para reafirmar e legitimar sua experiência concreta. Suas lutas eram locais e as demandas diziam respeito ao cotidiano de seus grupos primários. Com a abertura política do país, elas deram lugar a demandas maiores e o espaço da igreja foi substituído pelo do partido e do sindicato, enfraquecendo a mobilização das periferias. Os resultados deste trabalho podem contribuir para uma teoria psicossocial dos movimentos sociais e para a formação de novos processos de organização e mobilização popular.

Palavras-chave: Relações afetivas. Movimentos sociais. Memória política. Comunidades Eclesiais de Base. Psicologia Social Crítica.

Abstract

PAMPLONA, Pablo. **From house to house:** affections and popular mobilization in the memory of Base Christian Communities. (Master Dissertation). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2020.

This research investigates the place of affective relationships for popular mobilization. The starting point is the political memory (ANSARA, 2005) of people who participated in the Base Christian Communities (CEBs) of Jardim Ângela, a district located in the south area of São Paulo, between the 1960s and 1980s. The main research sources are testimonials collected from public memory events, along 2018 and 2019, and interviews I conducted with two women who used to participate in the communities during this period. There are countless social movements that have formed around the pastorals and CEBs, especially in the countryside and the *periferias* of large cities. In this research, I pay particular attention to the relationships reproduced in the *primary groups* formed within these movements. These relationships cross and are crossed by those of the *functional groups* (work) and *structural groups* (the social classes) (MARTÍN-BARÓ, 1986). It is possible to recognize, in these communities, a model of popular organization concerned with the affective relationships and subjectivities of the participants. I will show how what attracted the narrators of this research to the social struggle was the encounter, their identification with people with more experience in the mobilization, and the call to the activities. What kept them organized was being in constant activity and in companion with significant people, with whom they could participate in a type of non-alienated work: community activism. Through this active coexistence, in a slow but sustainable manner, it constructed a common meaning for the struggle and mutual trust between the participants. Political awareness was important to reaffirm and legitimize their concrete experience. Their struggles were local and the demands concerned the daily lives of their primary groups. With the political opening of Brazil's new democracy, by the 1980s, they lost their lead to bigger demands and the space of the church was replaced by the space of the political party and the union, weakening the mobilization of the *periferias*. The results of this work can contribute to a psychosocial theory of social movements and to the construction of new processes of popular organization and mobilization.

Keywords: Affective relationships. Social movements. Political memory. Base Christian Communities. Critical Social Psychology.

Lista de fotografias

1. Ato do MCV em 1978	32
2. Ato do MCV em 1978	32
3. Comissão do MCV em Brasília	34
4. Maria Aparecida Andrade Souza	73
5. Vanda Maria Andrade da Gama	74

Lista de siglas

CEB	Comunidade Eclesial de Base
CELAM	Conferência Episcopal Latino-Americana
Deops-SP	Departamento de Ordem Política e Social de São Paulo
MCV	Movimento do Custo de Vida
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONG	Organização Não-Governamental
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PT	Partido dos Trabalhadores
TdL	Teologia da Libertação

Sumário

1. Não existe vácuo afetivo: concepção e objetivos da pesquisa	14
1.1. Apresentação dos capítulos	20
2. Comunidades Eclesiais de Base e as lutas por libertação	
2.1. O que é uma CEB? Do local ao continental	23
2.2. As CEBs enquanto modelo de Igreja envolvida com as causas do povo	29
2.3. O Movimento do Custo de Vida (MCV)	31
2.4. Onde está a memória das CEBs?	35
2.5. Libertação e coerência entre meios e fins	37
3. Memória, mística, conscientização	
3.1. Psicologia social dos grupos: das relações afetivas à luta de classes	42
3.2. Conhecer o passado para imaginar novos futuros	46
3.3. “Transformar esta materialidade num componente de vida”	52
3.4. “A cabeça pensa onde os pés pisam”	57
4. Metodologia da pesquisa	
4.1. Aproximação ao tema e seleção das narradoras	62
4.2. Entrevistas e diálogo com as narradoras	64
4.3. Transcrições	68
4.4. Análise do material coletado	68
4.5. Nota sobre os deslocamentos da pesquisa	71
5. Cida, Vanda e a experiência nas CEBs	
5.1. “Era tudo barro!” Contexto e aproximação às CEBs	75
5.2. Atividades e grupos articulados às CEBs	81
5.3. Organização e influência de agentes externos ao território	86
5.4. Mulher na comunidade, homem no sindicato	88
5.5. Espaços de intimidade e um “outro jeito de fazer política”	92
5.6. “Se ajuntava e ia fazer as coisas que tinha que fazer”	96
5.7. “Oração com ação”, religiosidade e imaginário popular	102
5.8. Valores e afetos que emergem	107
5.9. Passado, presente, futuro e conscientização histórica	112
6. Considerações finais: das pequenas coisas e da ação política	
6.1. Questões para futuras pesquisas	117
6.2. Para a mobilização popular nos anos 2020	120
Referências	125

1. Não existe vácuo afetivo: concepção e objetivos da pesquisa

Esta pesquisa investiga o lugar das relações afetivas para a mobilização popular. O ponto de partida é a memória política (ANSARA, 2005) de pessoas que participaram das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) do Jardim Ângela, um distrito localizado na zona sul de São Paulo, entre as décadas de 1960 e 1980. As principais fontes de pesquisa são depoimentos recolhidos de eventos públicos de memória, realizados entre 2018 e 2019, e entrevistas que fiz com duas mulheres que atuaram nas comunidades nesse período: Maria Aparecida Andrade Souza (Cida) e Vanda Maria Andrade da Gama (Vanda).

O que atraía essas pessoas às CEBs e aos movimentos sociais que se organizavam em torno das CEBs? O que as manteve organizadas no decorrer dos anos? O que tendia a afastá-las? As respostas para essas perguntas podem contribuir para uma teoria psicossocial dos movimentos sociais e para a formação de novos processos de organização e mobilização popular.

Trabalho aqui para a reconstrução da memória das CEBs por dois motivos. Em primeiro lugar, pela sua importância na história latino-americana recente. Principalmente a partir da década de 1970, depois da institucionalização do AI-5 e com as denúncias das torturas praticadas pelo regime militar, bem como com o crescimento da Teologia da Libertação (TdL), a Igreja católica brasileira cumpriu um papel determinante nos processos de luta e resistência contra a ditadura. São incontáveis os movimentos sociais que se formaram em torno das pastorais populares e das CEBs, principalmente no campo e nas periferias das grandes cidades. Em segundo lugar, investigo sua memória porque pude reconhecer, nelas, um modelo de organização popular preocupada com as relações afetivas e as subjetividades das participantes. A memória das CEBs ensina que a libertação dos povos oprimidos não se dá no horizonte utópico da emancipação global, mas nos processos atuais de construção de novas formas de relação social. Pelas CEBs, muitos grupos e pessoas obtiveram importantes conquistas econômicas e, também nelas, puderam afirmar sua dignidade e construir relações afetivas comunitárias de confiança e respeito mútuo que as ajudaram a seguir na luta.

É central, nesta pesquisa, a análise das relações afetivas e de como se desenvolve a confiança e o respeito mútuo no interior dos movimentos sociais. Essas relações serão analisadas à luz da psicologia social de Ignacio Martín-Baró (1986, 2001) e sua distinção entre

três tipos de organização grupal: os grupos primários, os grupos funcionais e os grupos estruturais. As *relações afetivas* se dão desde os *grupos primários* (sobretudo a família, a comunidade e o círculo de amizade), que se formam no interior dos *grupos funcionais* (profissionais, organizativos e institucionais). Esses dois tipos de grupos só podem ser compreendidos dentro de um campo *estrutural* de conflitos: a luta de classes. Compreendo aqui os movimentos sociais enquanto *grupos funcionais*, já que eles cumprem a função de *organizar, conscientizar e mobilizar o povo* em torno de demandas políticas e econômicas. Eles podem ser estudados pelas suas relações funcionais de trabalho, suas tarefas e sua atuação dentro de um campo maior de disputas entre classe dominante e classes oprimidas (MARTÍN-BARÓ, 1983, 2001). Nesta pesquisa, dou atenção sobretudo às relações reproduzidas nos *grupos primários* formados no interior desses movimentos, relações estas que atravessam e são atravessadas pelas relações dos *grupos funcionais* e *estruturais*. A mobilização popular por direitos é construída desde essas “pequenas” relações. Ainda que não ignore a importância da conscientização e de uma razão normativa para a mobilização por direitos, argumento que essa razão só pode se formar na base de uma experiência afetiva e comum (FREIRE, 2018; WINNICOTT, 1983). Para isso serão fundamentais a *memória* (ANSARA, 2005; BENJAMIN, 1987a) e a experiência estética e/ou espiritual, aquilo que se chama de *mística* (GASPAR, 2010).

Mostrarei como o que atraiu as narradoras dessa pesquisa à luta social não foi a formação prévia de uma consciência política, mas o encontro, a sua identificação com pessoas com mais experiência na luta, e os chamados para as atividades. O que as manteve organizadas foi estar em constante atividade e em companhia com pessoas significativas, com as quais puderam participar de uma forma de trabalho não-alienado: a militância comunitária. Por essa convivência ativa se construiu, de forma lenta, mas duradoura, um sentido comum para a luta e a confiança mútua entre as participantes. A conscientização política foi importante para reafirmar e legitimar sua experiência concreta. Suas lutas eram locais e as demandas diziam respeito ao cotidiano de seus grupos primários. Com a abertura política do país, elas deram lugar a demandas maiores e o espaço da igreja foi substituído pelo do partido e do sindicato, enfraquecendo a mobilização das periferias.

Interessa compreender essa história enquanto parte de um todo que nós compartilhamos – e que grita pela nossa atenção –, uma “constelação saturada de tensões” que não se limita ao seu espaço físico e tempo cronológico restrito, mas se dissolve na história de toda a luta de classes (BENJAMIN, 1987a, p. 231) (tese 17). Interessa, sobretudo, “resgatar aqueles aspectos que serviram ontem e que servirão hoje para a libertação” (MARTÍN-BARÓ, 2011a, p. 195).

Nesse sentido, pretendo contribuir na tradição, impulsionada por Martín-Baró, de uma psicologia social crítica latino-americana, e de uma “*Psicologia da Libertação*” comprometida com as causas das maiorias populares.

Por essa mesma razão que interessa, também, uma atenção precisa às virtudes populares. No prefácio ao livro *Terra*, produzido em memória do massacre de Eldorado dos Carajás, José Saramago sugere que não é possível que Adão e Eva tenham comido o fruto do conhecimento do bem e do mal. “A verdade, digam o que disserem autoridades, tanto as teológicas como as outras, civis e militares, é que, propriamente falando, não o chegaram a comer, só o morderam, por isso estamos nós como estamos, sabendo tanto do mal, e do bem tão pouco” (1997, p. 9). Pois sabendo tão pouco das lutas e das conquistas dos povos oprimidos, parece que a história da luta de classes é uma história de *fatalismo*, destino, uma história dos vencedores sobre os vencidos (MARTÍN-BARÓ, 2017a). Por isso que Martín-Baró, reivindicando uma psicologia social empenhada na libertação das maiorias populares, sugeriu como uma das “tarefas urgentes” dessa psicologia a potencialização das virtudes populares (2011a, p. 196). Evidente que, escapando do fatalismo, não devemos cair no outro extremo, ignorando os problemas e as contradições encontradas no meio popular e reproduzidas pelo senso comum. Longe de um otimismo pueril, o interesse aqui é tão-somente buscar conhecer do bem tanto quanto conhecemos do mal.

~

A pesquisa é fruto do meu contato com uma gama variada de movimentos sociais, organizações e fóruns de luta por direitos, e das experiências que tive nos seus espaços. São experiências profundamente políticas e afetivas, a partir das quais eu construí os laços de amor e amizade que hoje me sustentam e dão força. Neles descobri a importância e a realidade da luta de classes, como aprendi também sobre respeito, empatia, ética, solidariedade, compromisso, apoio mútuo. O espaço organizativo, quando democrático, me encanta. A prática da reunião, com a fala e a escuta ativas, com o diálogo visando a resolução de problemas comuns, é um *raro*, embora *forte* exercício de construção coletiva de possibilidades, um exercício político e imaginativo.

E são, também, espaços cheios de problemas e contradições. O sentimento de indeterminação se mostrou violentamente presente nessa trajetória e vi, com pesar, muitas pessoas queridas se afastando da luta, às vezes por descrença ou por uma necessidade urgente

de autocuidado. Também são muitos os casos de assédio, agressão e outras violências voltadas, principalmente, contra mulheres e pessoas pretas e pobres. Cada agressão produz sentimentos de humilhação social e insegurança na pessoa agredida, bem como indica um sofrimento mal resolvido na pessoa agressora. Todos esses problemas dizem respeito à saúde mental da sociedade, em geral, e à saúde mental de quem participa dos movimentos sociais, em particular. Por um lado, é preciso reconhecer que os movimentos não são ilhas isoladas da sociedade. Diante do mecanismo sistêmico de dominação perpetuado pelo capitalismo, pelo patriarcado, pelo colonialismo branco e pelos Estados, não é uma surpresa que os movimentos reproduzam também determinadas práticas opressivas. Por outro lado, nada disso pode ser banalizado, nem justificado como uma mera expressão das relações vigentes, já que, pelo menos em teoria, os movimentos representam projetos de uma sociedade melhor.

Meu contato com a memória das CEBs e da TdL também começou pela militância. Em 2011 participei de uma formação política com base no livro *Como trabalhar com o povo*, do teólogo Clodovis Boff, um texto de 1980 inspirado na experiência da TdL com as CEBs e os movimentos populares. Na mesma época conheci a tese de doutorado de Marco Gaspar, *A falta que faz a mística: elementos para a retomada do trabalho de base*, que permaneceu como uma referência central para esta pesquisa. Em 2013 comecei a participar do Fórum em Defesa da Vida, do qual participo até hoje e através do qual estabeleci um contato direto com pessoas que viveram aquelas experiências sobre as quais eu tinha lido. Esse fórum nasceu em 1996, ano quando o Jardim Ângela foi considerado pela ONU a região mais perigosa do mundo, com 120 assassinatos para cada 100 mil habitantes (CROWE; FERREIRA, 2006). Nesse ano a Paróquia Santos Mártires, com a liderança do Padre Jaime Crowe, o Centro de Direitos Humanos e Educação Popular do Capão Redondo (CDHEP) e outras organizações da região mobilizaram a primeira *Caminhada Pela Vida e Pela Paz* e, em seguida, fundaram esse fórum. Desde então, há 24 anos, essa caminhada é realizada todo ano no dia 02 de novembro (Dia de Finados), o que indica uma certa coesão interna (ou diríamos teimosia?) desses grupos organizados em torno da Igreja. Através do Fórum e de outros espaços de militância conheci mais pessoas que participaram desses movimentos na luta contra a ditadura e conheci mais da memória política de suas lutas, o que só fez crescer meu interesse.

Descobri que andar pelas ruas do Jardim Ângela é andar sobre as conquistas do povo organizado, sobretudo das mulheres. Digo isso literalmente e com segurança. As narradoras da pesquisa contam que, na década de 1970, as ruas da região eram “*tudo barro*” e que esse barro só foi substituído pelo asfalto à medida que o povo se organizava em movimentos sociais para

reivindicar melhorias na infraestrutura dos bairros. Bem como outros distritos vizinhos, segundo gabriele pereira (2018), o Jardim Ângela se formou num duplo processo de industrialização e periferização da metrópole. A proximidade entre o local de trabalho e o local de moradia acarretava graves problemas ao Estado e ao patronato de São Paulo. A descentralização da metrópole surgiu, por isso, como um “forte componente da estratégia de ordenamento territorial”, visto que dificulta “as possibilidades de encontro, de reunião, de festa e de revolta que engendrava” aquela grande concentração de trabalhadoras/es na sociedade industrializada (PEREIRA, 2018, p. 27). À população pobre, sem oportunidade de moradia nas regiões centrais, restavam esses novos bairros que se formavam pela ocupação das terras afastadas do centro.

No entanto, a separação entre local de moradia e local de trabalho não impediu que o povo se organizasse. Os movimentos sociais que se formaram e cresceram na região do Jardim Ângela foram responsáveis por diversas conquistas locais – asfalto e infraestrutura nas ruas dos bairros, casas para moradia, água potável, linhas de ônibus, escolas, creches, postos de saúde – e responsáveis, até, por acelerar mudanças a nível nacional. Foi nesse território que nasceu o Movimento do Custo de Vida (MCV), que em 1978 levou 20 mil pessoas das periferias para um ato no centro de São Paulo, um acontecimento que rompeu o silêncio imposto pela ditadura e contribuiu decisivamente para acelerar a abertura política do país (MONTEIRO, 2017).

Ao mesmo tempo, alguns depoimentos indicam que algo muito valioso foi perdido no tempo. As memórias das conquistas são frequentemente acompanhadas de um sentimento de derrota: o tempo da experiência comunitária foi substituído pelo tempo do trabalho, e a solidariedade da luta comum desses grupos no passado deu lugar ao isolamento, à fragmentação das lutas e ao individualismo reinante. Se seguirmos a narrativa das pessoas que viveram essas lutas, notamos que essa perda não é um motivo para recorrer ao fatalismo; ao contrário, como veremos, é mais um motivo para reivindicar um retorno a essa “*outra forma de fazer política*” (Amelinha Teles), uma política com atenção às relações afetivas.

Esta dissertação discorre em torno da ideia de que é possível construir e fortalecer espaços e práticas de cuidado mútuo nos movimentos sociais e organizações populares e que, aliás, essa atenção aos afetos fortalecerá, em retorno, as pessoas neles envolvidas e, portanto, a sua própria luta. Inversamente, de nada adianta negar a existência das relações afetivas nos espaços de militância, ou tampouco pretender impedir a formação dessas relações. Prestaremos um serviço muito melhor aos nossos movimentos e à sociedade se as assumirmos e nos responsabilizarmos por elas.

Isso não significa que devemos pensar os movimentos sociais simplesmente como espaços de afeto, mas *também* enquanto tal. Conforme observou a militante feminista Jo Freeman no brilhante texto *A tirania das organizações sem estrutura* (1970), quando uma organização não se estrutura internamente de forma consciente e explícita para todas as suas participantes, ela acaba tornando-se refém de uma estrutura informal construída a partir das relações internas de amizade: “grupos de amigos funcionam como redes de comunicação à parte de quaisquer canais regulares para comunicação que possam ter sido estabelecidos pelo grupo. Se nenhum canal foi estabelecido, eles funcionam como as únicas redes de comunicação.” Quando domina a informalidade, ela argumenta, a organização é impedida de crescer e de se tornar politicamente eficaz. No entanto, essas redes informais de amizade não são “inevitavelmente ruins”, são apenas “inevitáveis”. O problema, portanto, não são os grupos de amigos, mas a falta de uma estrutura que determine certos modos de relação e estabeleça responsabilidades consensualizadas entre todas as pessoas, independente se elas participam ou não do grupo de amigos X ou Y. “Todos os grupos criam estruturas informais como resultado dos padrões de interação entre os membros. Essas estruturas informais podem fazer coisas úteis. Mas apenas grupos inestruturados [isto é, “grupos que não foram deliberadamente estruturados”] são totalmente governados por elas” (FREEMAN, 1970).

No meio anarquista há um provérbio que diz: *se você não está organizado, estão organizando você*. Em outras palavras, *não existe vácuo político*, existem apenas disputas por formas diferentes de se fazer política. Quando um grupo não se estrutura formalmente, ele tende a reproduzir a lógica organizacional hegemônica da sociedade: a lógica da organização capitalista. Parece-me que esse princípio, referindo-se à prática política, encontra paralelo com o famoso postulado de Marx a respeito da dimensão ideológica: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Da mesma forma, se não damos atenção às relações afetivas que construímos nas nossas organizações, a tendência é que elas reproduzam os afetos dominantes, prescritos à sua época. Não existe vácuo afetivo.

1.1. Apresentação dos capítulos

A seguir, no capítulo 2 – *Comunidades Eclesiais de Base e as lutas por libertação*, me dedico às CEBs. Apresento sua definição mais comum e um breve panorama histórico de seu desenvolvimento junto à Igreja católica e a Teologia da Libertação (TdL). Desenvolvo a definição a partir de uma discussão teórica se as CEBs podem ou não ser consideradas um “movimento social” (GOHN, 2014), defendendo que elas não são um movimento, mas um “modelo” de Igreja (MARINS et al., 1980a) que se propôs a um maior envolvimento com o povo e as suas causas, o que proporcionou a formação de movimentos *em torno* das CEBs. Para dar um bom exemplo, apresento um pouco da história do MCV, jogando luz à importância das CEBs na história política do país (MONTEIRO, 2017). A partir disso, problematizo a falta de pesquisa acadêmica e de conhecimento geral sobre os processos de resistência contra a ditadura, em geral, e sobre as CEBs, em particular. Por fim, com base na TdL, discuto a relação entre fé e política e a reivindicação de uma coerência entre meios e fins, implícitas no conceito de libertação, noções estas que nos ajudarão a compreender sua *práxis* histórica.

No capítulo 3 – *Memória, mística, conscientização*, desenvolvo quatro temas teóricos de interesse para a pesquisa: 1) a distinção e relação entre os grupos primários, funcionais e estruturais¹; 2) a relação entre a prática de memória e a possibilidade de imaginar novos mundos²; 3) a importância da “mística” e da experiência estética ou religiosa na construção de vínculos de confiança nos movimentos sociais³; e 4) a centralidade das relações afetivas nos processos de conscientização e transformação social⁴. Todos esses temas circulam em torno da questão das relações afetivas, mas não abordarei aqui nenhuma “teoria dos afetos” propriamente dita. Não pretendo oferecer uma descrição “objetiva” dos afetos, mas discutir as relações estabelecidas nos movimentos sociais. Por isso, preferi articular autoras e autores que abordam o tema dos afetos de forma transversal a outros temas de relevância para a mobilização popular: a organização grupal, a memória, a mística e a conscientização. A maioria das autoras e autores utilizados nessa discussão teórica vem da Teoria Crítica, e há representantes da psicologia, teologia, educação, sociologia e filosofia.

¹ Com o aporte teórico de Ignacio Martín-Baró (1986, 2001, 2017b).

² Com: Beatriz de Oliveira (2019); Ecléa Bosi (2015); Jeanne Marie Gagnebin (2009); Ignacio Martín-Baró (2001, 2017a); Maurice Halbwachs (2006); Soraia Ansara (2005, 2012); Theodor Adorno (1995); e Walter Benjamin (1987a).

³ Com: Axel Honneth (2009); Ione Buyst (1989); Leonardo Boff (2014); e Marco Gaspar (2010).

⁴ Com: bell hooks (2006, 2017); Carlos Barros (2015); Donald Winnicott (1983); Paulo Freire (2018); e Walter Benjamin (1987a).

No capítulo 4 – *Metodologia da pesquisa*, faço a necessária apresentação metodológica de todo trabalho de pesquisa acadêmica. Além de apresentar detalhes da minha aproximação às narradoras e os procedimentos nas entrevistas, transcrições e análise do material, exponho algumas alterações que a pesquisa teve no seu decorrer e os efeitos que isso teve.

No capítulo 5 – *Cida, Vanda e a experiência nas CEBs*, traço uma análise das narrativas que recolhi. Essa é a parte mais importante da pesquisa. Está dividida em nove partes:

1. As duas narradoras eram crianças quando se aproximaram da paróquia da Vila Remo e das CEBs. As condições de habitação eram precárias, mas já havia certa efervescência de atividades em torno da igreja. Elas se aproximaram das CEBs pela identificação com as lideranças, que faziam chamados para as atividades.
2. Uma grande variedade de grupos, atividades e movimentos se articulava em torno das CEBs. Essa variedade significou uma variedade de estratégias para aproximar pessoas da luta, para mantê-las em atividade e para promover a conscientização política.
3. A presença de membros da Igreja e de sindicalistas foi de grande importância na construção dos movimentos sociais da região. Isso não diminui o protagonismo das mulheres, principais responsáveis pela mobilização desses movimentos e que imprimiram, neles, as suas práticas de cuidado.
4. Em contraste ao que viviam nas CEBs, as mulheres que participavam das reuniões sindicais constantemente deviam adotar posturas agressivas para se fazer ouvidas. Elas eram também assediadas com frequência e poucas delas retornavam às reuniões. Sua identidade “feminina” precisava ser minimizada para acompanhar os homens.
5. Espaços de intimidade e práticas acolhedoras, alimentadas sobretudo pelas mulheres organizadas nas CEBs, contribuíram para construir relações de confiança entre as suas participantes. Nesses espaços, proporcionavam um maior atravessamento entre as relações primárias de amizade e as relações funcionais de trabalho militante, fortalecendo simultaneamente os seus vínculos interpessoais e a sua luta social.
6. Um fator fundamental na mobilização das CEBs foi o fato delas estarem em constante atividade e sempre em companhia. O exemplo e a companhia de pessoas significativas, com mais experiência de luta, dava inspiração para as pessoas novas. O sectarismo e o debate desprovido de prática surge como contraste de práticas que afastavam as pessoas.
7. As celebrações religiosas e as atividades culturais e recreativas eram frequentes e foram centrais para a construção de uma identidade comum entre as CEBs, bem como para a formação de vínculos comunitários e de um sentido para a luta.

8. Apresento alguns dos afetos que emergiram das memórias e que mais se me destacaram, todos em contraposição. Falo de empatia, solidariedade, paixão, coragem, mas também de apatia, isolamento, individualismo, vaidade, medo. Discuto como, segundo essas narrativas, não é a coragem que leva à ação, mas a ação que gera coragem.
9. As narradoras demonstram um grande orgulho de seu passado e convicção de sua importância histórica, mas também carregam insatisfação com o tempo presente. Na oposição entre passado e presente, reside uma oposição entre uma vida pobre, mas de comunhão, e outra confortável, mas de isolamento. Ao futuro, as narradoras reivindicam a necessidade do encontro e da conscientização política, com centralidade da memória nesse processo de conscientização.

Por fim, no capítulo 6 – *Considerações finais*, desenvolvo algumas questões que essa pesquisa deixa em aberto, para possíveis novas pesquisas e para pensar a prática com os movimentos sociais.

2. Comunidades Eclesiais de Base e as lutas por libertação

2.1. O que é uma CEB? Do local ao continental

A principal base desta pesquisa são as narrativas oferecidas por mulheres que participaram de algumas poucas CEBs no Jardim Ângela, zona sul da cidade de São Paulo. Mas sua memória ultrapassa esse limite territorial. Trata-se aqui não apenas de um pequeno número de comunidades, mas, em geral, de toda forma de organização popular envolvida na luta social e na busca por libertação.

De qualquer forma, para começar o debate: o que é uma CEB?

A definição mais comum foi popularizada no livro de bolso *O que é Comunidade Eclesial de Base?*, escrito por Frei Betto para a Coleção Primeiros Passos:

As comunidades eclesiais de base (CEB's) são **pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural)**, por iniciativa de leigos, padres ou bispos. As primeiras surgiram por volta de 1960, em Nísia Floresta, arquidiocese de Natal, segundo alguns pesquisadores, ou em Volta Redonda, segundo outros. De natureza religiosa e caráter pastoral, as CEB's podem ter dez, vinte ou cinquenta membros. Nas paróquias de periferia, as comunidades podem estar distribuídas em pequenos grupos ou formar um único grupão a que se dá o nome de comunidade eclesial de base. É o caso da zona rural, onde cem ou duzentas pessoas se reúnem numa capela aos domingos para celebrar o culto.

São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. **São eclesiais**, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. **São de base**, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana; na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares. Há também comunidades indígenas. Segundo estimativas não oficiais, existem no país, atualmente [1984], **80 mil comunidades eclesiais de base, congregando cerca de dois milhões de pessoas** crentes e oprimidas. (1985, p. 16-17, destaques meus).

Esse modelo de “pequenos grupos” surgiu inicialmente “em caráter experimental [...] com o intuito de amenizar o problema da carência de sacerdotes, [e] só se difundiu plenamente em meados dos anos 1960, durante o período de renovação do [Concílio] Vaticano II por

estímulo da própria Igreja” (VALÉRIO, 2012, p. 168). Para que as estimativas do número de CEBs espalhadas no país chegassem a 80 mil, como indicou Frei Betto, foi preciso que a Igreja dedicasse muitos recursos – recursos financeiros, físicos, humanos (padres, bispos, freiras e frades etc.), conhecimento sistemático – para a construção e proliferação delas. Em 1973, para dar um exemplo bem conhecido, o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, então arcebispo da Arquidiocese de São Paulo, vendeu o Palácio Episcopal Pio XII, onde ele e outros bispos moravam, e destinou o dinheiro da venda “à Operação Periferia, facilitando às CEBs a aquisição de 1200 terrenos para a construção de centros comunitários” (DOMEZI, 2017, p. 60).

Como disse acima, as CEBs se difundiram junto a um processo de renovação da Igreja católica. O marcador inicial dessa renovação foi o Concílio Vaticano II, um grande acontecimento institucional que se estruturou como uma série de encontros em Roma, entre 1962 e 1965, com a participação de bispos de todo o mundo. Um dos pontos mais fortes que esses encontros resultaram foi a orientação da Igreja para a formação de uma nova liturgia, mais ligada à realidade contemporânea de seus/suas fiéis. Para dar um exemplo prático e quase banal, a Igreja enfim reconheceu que devia parar de fazer missas em latim (BETTO, 2007). A seguinte definição de liturgia, indicada por Ione Buyst, aproveita o conceito “oficializado no concílio Vaticano II” no documento *Sacrosanctum Concilium* (SC) – “liturgia é celebração, isto é, ação ritual em clima festivo, feita com palavras e sinais sensíveis. [...] O momento celebrativo é ponto alto e fonte (SC 10) da vivência diária de cada cristão, individualmente, e da Igreja como um todo, da vida vivida como culto espiritual em Cristo, no Espírito Santo” (1989, p. 17). No SC, a liturgia é “cume e fonte” da fé em Cristo: ao mesmo tempo, o seu “ponto alto” (a expressão máxima da fé) e, também, o “ponto de partida” da “caminhada” dos fiéis (BUYST, 1989, p. 21).

Essa renovação favoreceu mudanças radicais na prática da Igreja nos países da América Latina, onde começou a se formular a ideia de uma Teologia da Libertação (TdL). Segundo seus próprios expoentes, a TdL é “um corpo especializado de textos de teólogos profissionais” e, “acima de tudo, uma expressão de um vasto movimento do cristianismo latino-americano” (VALÉRIO, 2012, p. 163). Seu “ponto de partida”, como o descreve Leonardo Boff, um dos mais influentes teólogos da libertação, “é a indignação ética face à miséria da realidade social e a postulação de um processo de libertação que supere tal contradição humana e também divina” (1980, p. 31).

A corrente foi germinada no meio popular, mas ganhou força com o livro *Teologia da Libertação*, de 1972, pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, e teve seus principais marcos na

realização da segunda e terceira Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), que ocorreram respectivamente em Medellín, Colômbia (1968), e em Puebla de Los Angeles, México (1979). Os documentos produzidos por essas conferências forneceram orientações para toda a Igreja latino-americana e foram largamente discutidos, tanto pelos teólogos quanto nas bases sociais da Igreja. No documento oficial da II CELAM, popularmente conhecido como Documento de Medellín, se indica:

A vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na “comunidade de base”, ou seja, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna entre seus membros. Por conseguinte, o esforço pastoral da Igreja, deve estar orientado à transformação dessas comunidades em “famílias de Deus”, começando por tornar-se presente nelas, como fermento por meio de um núcleo, mesmo pequeno, que constitua uma comunidade de fé, esperança e caridade. (CELAM, 2010, p. 207-8).

Já com o Documento de Puebla, firmou-se na Igreja a chamada “*opção preferencial pelos pobres*”, ideia forte da TdL que está intimamente ligada à prática pastoral com as CEBs: “As comunidades eclesiais de base são expressão de amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo” (CELAM, 2009, § 643).

O Documento de Puebla também expressa a interpretação da TdL sobre o Evangelho. Começa analisando a realidade dos povos latino-americanos, denunciando “mecanismos que [...] produzem, em nível internacional, ricos cada vez mais ricos às custas de pobres cada vez mais pobres” (CELAM, 2009, § 30) e identificando, “na vida real, feições concretíssimas, nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo” (§ 31). O documento fala das “feições” de crianças, jovens, indígenas, camponeses, operários, subempregados e desempregados, marginalizados, e anciãos “frequentemente postos à margem da sociedade do progresso” (§ 32-39). Essa associação da feição de Cristo com a dos povos oprimidos é típica na tradição da TdL, pela qual um campo *social* e um campo *espiritual* são compreendidos dialeticamente, como partes integrantes de uma mesma realidade, embora frequentemente destacados em diferentes categorias.

A celebração da história de Cristo, na experiência das CEBs, é comumente associada à rememoração das histórias de mobilização e opressão do povo pobre. Veremos adiante que essa associação é um elemento fundamental para compreender a formação da capacidade de imaginar novos mundos. Sua intenção de fundo é recuperar a promessa de Cristo, aquela de um

“Reino dos Céus na Terra”, por meio da troca simbólica e afetiva. Ideias de uma “convivência pessoal fraterna”, ou de “amor [...] pelo povo simples”, presentes em Medellín, já indicavam caminho para o que será discutido adiante: que a Igreja latino-americana orientou seus membros a uma atenção privilegiada às relações afetivas entre o “povo simples”.

Especialmente no período entre essas duas conferências, a TdL teve um forte respaldo institucional, o que facilitou com que suas ideias se espalhassem pelo continente. Porém, como se sabe, essa mesma Igreja apoiou a intervenção militar de 1964 que depôs João Goulart e resultou no estabelecimento da ditadura. Além disso, o Concílio Vaticano II, ainda que tenha legitimado a proliferação dos ideais de libertação, “teve, por sua vez, um forte caráter eurocêntrico, pensado frente aos problemas prioritários vividos pela Igreja católica no continente europeu” (PINTO, 2015, p. 80, tradução minha) e visava, em última instância, garantir a legitimidade da instituição junto às maiorias populares, que começavam a abandonar a doutrina católica. Isso não significa, no entanto, que não houvesse gente realmente comprometida com os processos de libertação dos povos oprimidos. Lucas Pinto nos lembra que a instituição Igreja não é um corpo de ideias e práticas homogêneas:

mais além de uma inclinação concreta a posições e coalizões conservadoras com os setores e/ou classes políticas dirigentes, a realidade empírica nos mostra variáveis que não se enquadram perfeitamente em tais postulados, por exemplo, quando determinados setores dessas mesmas igrejas se unem às lutas sociais dos oprimidos, questionando assim a interpretação que induz a pensar numa atuação religiosa sempre aliada às classes dominantes, em que pese que existam na própria Igreja membros pertencentes a setores latifundiários e políticos, partes do setor dominante. (2015, p. 80, tradução minha).

Os quadros da TdL, antes mesmo que esta constituísse sua identidade como uma corrente teológica, progressivamente conquistaram cargos e espaços de relevância na instituição, o que garantiu fortes subsídios para a organização das CEBs pelo continente. Além dos recursos físicos e financeiros, oferecidos através da Igreja, a TdL forneceu estudos teológicos, interpretações bíblicas, análises críticas da realidade social articulando a fé com a prática política cristã, métodos para a realização das celebrações e reuniões, além de participar diretamente na organização e articulação das CEBs. Frei Betto, por exemplo, foi um dos organizadores do primeiro Encontro Intereclesial das CEBs, que ocorreu em Vitória (ES), em 1975. Esses encontros são organizados até hoje (o 15º está programado para julho de 2022) e reúnem CEBs de todo o continente.

Alguns setores conservadores da Igreja que se opõem à TdL acusam-na de “reducionismo político, convertido ao marxismo-leninismo, [que] traiu sua vocação cristã para

se tornar um agente da infiltração comunista na América Latina”. No entanto, “[a]pesar da convergência da teologia da libertação com a esquerda marxista na América Latina, é relevante destacar que ela nunca perdeu de vista os desafios específicos da sua identidade cristã” (VALÉRIO, 2012, p. 166). Ainda, por outro lado, há muita contradição entre alguns dos nomes mais importantes da tradição da TdL; alguns padres e bispos, ainda que reivindicassem uma prática junto ao povo pobre, chegavam a se opor diretamente aos comunistas, acirrando conflitos com setores da esquerda marxista que se aproximava dos movimentos sociais organizados em torno das CEBs.

Para compreender a importância das CEBs, é importante ter consciência da dimensão que elas tiveram. Embora, em 1985 (ano de publicação do livro *O que é Comunidade Eclesial de Base*), o número de 80 mil CEBs fosse apenas uma estimativa, em 1992, uma pesquisa realizada com o suporte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) conseguiu identificar um número muito próximo. Foram enviadas cópias de um pequeno questionário de 10 questões, juntamente de uma carta e de instruções para os questionários, para cada uma das 7.459 paróquias brasileiras ativas na época. Na carta, orientaram os responsáveis das paróquias para que retornassem uma ficha do questionário para cada “Comunidade Eclesial pertencente à sua Paróquia, inclusive a Comunidade da Matriz” (VALLE; PITTA, 1994, p. 67). Pretendiam identificar quantas “comunidades eclesiais católicas” (“CECs”) existiam no país, quais eram as suas características principais e, entre elas, quantas poderiam ser consideradas comunidades “de base” (CEBs). Para isso, o questionário possibilitou comparar duas informações fundamentais para a compreensão das CEBs naquele contexto: suas atividades religiosas e suas práticas sociais ou políticas. Houve um retorno de 46.078 fichas, vindas de 2.965 paróquias, isto é, 40% do total. Do cruzamento de dados, interpretaram que 61% das comunidades mapeadas (cerca de 28.100) poderiam ser consideradas CEBs (VALLE; PITTA, 1994). Se considerarmos as paróquias que não responderam aos questionários, podemos supor um número próximo de 70.250 CEBs espalhadas pelo território brasileiro.⁵ Ainda que consideremos possíveis falhas na aplicação dos questionários ou na interpretação dos resultados, também devemos considerar que não constam, nesses números, as CEBs de outros países latino-americanos, e que isso foi em 1992, quando o projeto das CEBs já não estava no seu auge.

Ainda que tal processo tenha demorado muitos anos, o projeto das CEBs começa a perder força já no fim da década de 1970, com uma nova reorientação da Igreja, que, com o

⁵ Os números são representativos do conjunto: “Se repetirmos essa análise ao nível de cada Regional da CNBB, verificaremos que nenhum deles ficou mal representado. De fato, [...] em todos os regionais, a percentagem de respostas está sempre razoavelmente próxima do índice nacional (40%).” (VALLE; PITTA, 1994, p. 11).

novo Papa João Paulo II, se tornou mais conservadora (investindo na corrente da “Renovação Carismática”, muito mais centrada na possibilidade de salvação do indivíduo) e começou a fechar as “torneiras” e as “portas” para os teólogos da libertação – chegando mesmo a expulsar alguns da Igreja, como foi o caso do ex-frade Leonardo Boff. Esse processo coincidiu também com a “abertura” política brasileira, que levou muitas/os participantes das CEBs a migrarem para os núcleos de base do PT (GASPAR, 2010, p. 45-7). Algumas análises também consideram uma infiltração estratégica, pela política conservadora estadunidense, na proliferação de Igrejas neopentecostais nas periferias latino-americanas, como forma de combater a “ameaça comunista” da Igreja católica (LIMA, 1987).

Mesmo com várias contradições e limites, a Igreja e a TdL cumpriram um papel fundamental na organização e articulação das CEBs. Estas, por sua vez, construíram movimentos sociais comunitários que tiveram incontáveis conquistas a nível local e até nacional. O trabalho das CEBs e da Comissão Pastoral da Terra foi determinante “na conformação do mais ativo e massivo movimento social brasileiro das últimas décadas” (PINTO, 2015, p. 78, tradução minha), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). E o PT, o maior partido de esquerda da história do país, também fundou as bases de sua formação desse mesmo projeto. Segundo Lincoln Secco, um dos mais importantes historiadores do partido, “as CEBs e o novo sindicalismo foram os dois vetores sociais mais significativos da formação do PT” (2018, p. 49). Marco Gaspar acrescenta que a influência da Igreja católica na política nacional foi tão forte “que poderíamos dizer que o chamado ‘ciclo PT’, ou seja, o período que se caracterizou pela hegemonia do partido na esquerda nacional, foi, na verdade, o ‘ciclo das CEBs’, ou o ‘ciclo da Teologia da Libertação’” (2010, p. 28).

Retornemos agora à descrição do que é uma CEB, apresentada no começo deste capítulo: “são pequenos grupos” de “pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas [...] e de anseios e esperanças libertadoras” (BETTO, 1985, p. 16-17). Aqui apresentei um pouco sobre seu aporte institucional, que é fundamental para um bom entendimento do que foram essas comunidades, mas diz pouco sobre a experiência concreta das pessoas, suas “motivações”, “anseios” ou “esperanças”. Sem os recursos da Igreja e a produção de conhecimento da TdL, os movimentos populares de luta contra a ditadura não teriam alcançado a força que alcançaram. No entanto, as CEBs e os movimentos organizados à sua volta eram feitas/os de pessoas e das relações estabelecidas entre essas pessoas. O principal

protagonista de suas conquistas, como veremos, não foi a instituição nem a corrente teológica, mas o povo organizado, sobretudo as mulheres.

Isso é importante de ser reconhecido porque nos informa a respeito de futuros possíveis. Dificilmente veremos a Igreja repetir essa guinada para uma “opção preferencial pelos pobres”. Mesmo agora, com o Papa Francisco, que é muito elogiado por setores à “esquerda” da Igreja, a instituição não deu pistas disso; e, ainda que existisse uma chance remota, não nos cabe esperar. Por isso, a reconstrução da memória política das CEBs não deve servir a uma idealização saudosista de um tempo perdido, mas à identificação de elementos que contribuíram para as mobilizações do passado e que podem contribuir para as mobilizações do presente (MARTÍN-BARÓ, 2011a).

2.2. As CEBs enquanto modelo de Igreja envolvida com as causas do povo

Como vimos, a definição básica do que é uma CEB não é difícil: cada uma delas é, literalmente, uma “comunidade” ligada à Igreja católica e envolvida com as questões sociais, “de base”. No entanto, o que são as CEBs como um todo?

É comum dizer que são um “movimento social”, definição que considero inadequada, ainda que seja reproduzida por uma pesquisadora de peso como Maria da Glória Gohn (2014, p. 259), uma referência mundial na produção teórica sobre os movimentos sociais. Gohn não justifica, ao menos não nesse livro, a sua escolha em considerar as CEBs um movimento, mas me parece que essa escolha vai de acordo com aquilo que ela descreve como um sentido “ampliado e geral” do termo “movimento social”:

Designa-se como movimento [nesse sentido amplo do termo] a ação histórica de grupos sociais, como o movimento da classe trabalhadora. Aqui se trata de uma categoria da dialética, a do movimento das coisas, grupos e categorias sociais, em oposição à [categoria] estática. É a ação da classe em movimento e não um movimento específico da classe. Esta diferença possibilita demarcar dois sentidos para o termo movimento: um ampliado e geral, outro restrito e específico (2014, p. 245).

Além do movimento da classe trabalhadora, teríamos também, por exemplo, o movimento feminista e o movimento indígena. Não são movimentos sociais formalmente estruturados e com uma identidade estabelecida como são, por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). Esses movimentos “no sentido ampliado”, na prática, são redes “inestruturadas” (FREEMAN, 1970) de organizações, coletivos e pessoas de destaque, que não necessariamente se comunicam

e não compõem uma unidade, mas que, em algumas ocasiões, se apresentam no espaço público como um todo homogêneo – como quando, todos os anos, o “movimento feminista” se manifesta no Dia Internacional da Mulher. A manifestação pública desse todo homogêneo, ainda que esporádica, acaba legitimando a ação cotidiana de agentes menores (as organizações, coletivos e pessoas feministas) como parte de algo maior. Assim, essa definição “ampliada” é importante porque contribui para que diversos grupos que compõem um mesmo “grupo social” se legitimem mutuamente sem que precisem se estruturar formalmente.

No entanto, ao contrário desses movimentos, as CEBs *são* estruturadas, elas têm método organizacional e uma identidade unitária estabelecida. Ainda que não haja uma “carta orgânica” ou uma “carta de princípios” assinada pelas CEBs afirmando essa estrutura e método, os documentos produzidos pelos Encontros Intereclesiais – e a própria realização desses grandes encontros de articulação a nível internacional – confirmam sua homogeneidade. Se as CEBs fossem um movimento, seriam no sentido estrito do termo, como o MST ou o MAB; e elas próprias escolheram não se definir dessa forma.

Além disso, nas narrativas coletadas é possível verificar uma distinção objetiva entre as CEBs e os movimentos que eram mobilizados *a partir* delas, ou *em torno* delas. As narradoras desta pesquisa falam de movimentos sociais que lutavam por creches, escolas, moradia, transporte, saúde etc.. Esses movimentos foram construídos a partir das CEBs, as quais, portanto, tiveram parte importante na mobilização do povo por esses direitos. Mas não eram propriamente as CEBs que se dirigiam ao espaço público, nem tampouco eram elas que visavam alterações na elaboração e execução das políticas públicas. A luta por direitos era mediada pela construção daqueles movimentos, que se constituíam como novos grupos, mais ou menos efêmeros, mais ou menos estruturados, com suas próprias atividades e reuniões.

Uma das características mais importantes das CEBs é a sua *territorialidade*, já que cada CEB é normalmente ligada a uma região paroquial específica (BETTO, 1985). O Padre José Marins (et al.) chega a verificar, numa larga pesquisa entre as CEBs, “casos já concretos de formação de áreas pastorais que são confederações de comunidades eclesiais de base sem que se constituam explicitamente como paróquias (como tradicionalmente as conhecemos)” (1980a, p. 95). A paróquia deixaria de ser um *centro* e seria substituída, assim, por uma “comunidade-de-comunidades” (1980a, p. 94). Isso nos leva a uma resposta mais apropriada para a pergunta: o que são as CEBs como um todo? Segundo Marins, são um “modelo” de Igreja (1980a, p. 59). Segundo a Irmã Cecília Hansen, uma liderança das CEBs da zona sul, as CEBs são “um novo jeito de ser Igreja”, menos piramidal, mais circular (REPEP, 2018).

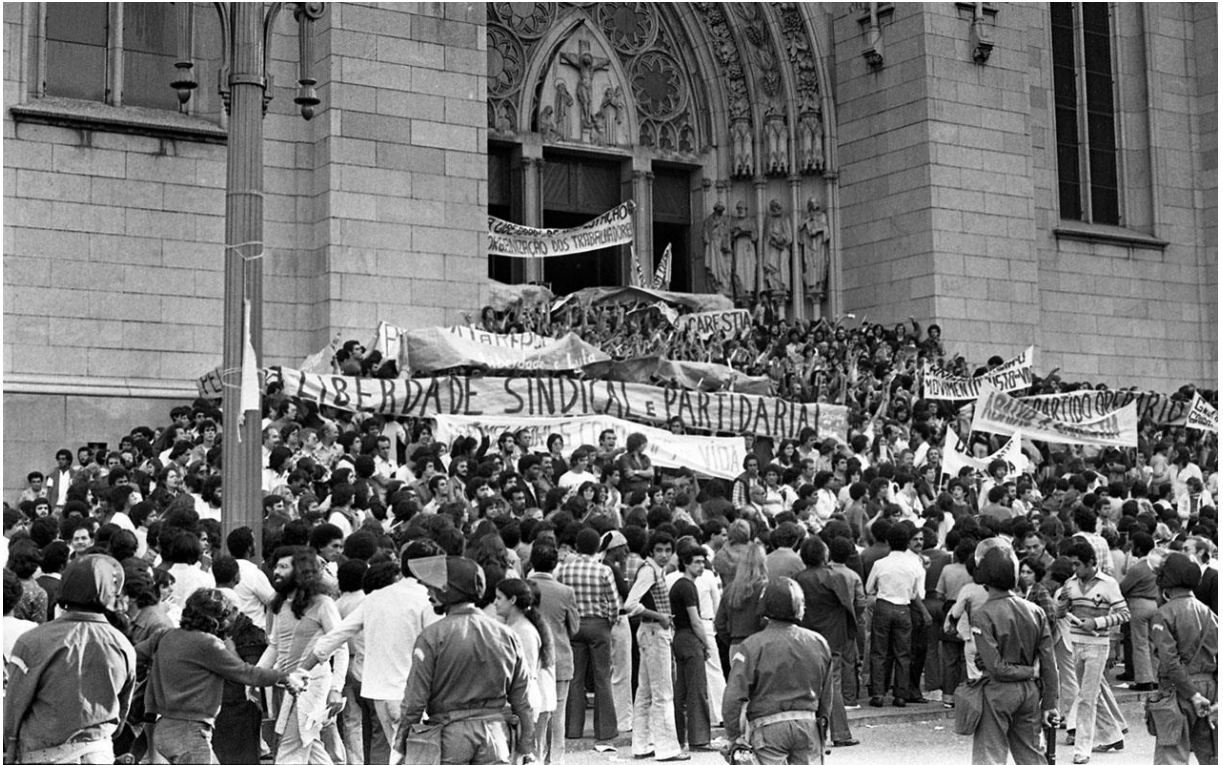
Negá-las o *status* de movimento social não retira delas sua importância política. Ao contrário, pode nos instigar a imaginar o fazer político para além da atuação própria dos movimentos sociais. Nem as isola politicamente, já que cada CEB “procura ser a referência eclesial fundamental de aproximação, convergência e integração dos diversos movimentos, associações, grupos” de um mesmo território (MARINS et al., 1980a, p. 44). Isto se poderá notar adiante em como as CEBs do Jardim Ângela constituíram seus próprios grupos de teatro, de jovens, dos Clubes de Mães – e, portanto, não formavam apenas movimentos sociais. Cada um desses grupos, ainda que ocupem os mesmos espaços físicos e sejam compostos pelas mesmas pessoas (com algumas variações), diferenciam-se nos seus interesses e nos seus modos de relação. Isso é importante porque, como veremos, permite a participação de uma variedade de pessoas que, a princípio, podem não demonstrar interesse na luta por direitos, mas podem se aproximar gradualmente dessa luta a partir de outras atividades.

2.3. O Movimento do Custo de Vida (MCV)

Como apresentei anteriormente, principalmente entre as décadas de 1970 e 1980 a Igreja católica latino-americana cumpriu um papel fundamental para a formação de movimentos populares e processos de luta e resistência contra os regimes militares. Isso se deu, em geral, em torno das Pastorais e das CEBs. Muitos desses movimentos lutavam por questões locais e imediatas, demandando (e conquistando) creches, escolas, casas para moradia, linhas de ônibus, postos de saúde, infraestrutura nos bairros etc.. É impossível contar quantos movimentos existiram e qual foi o impacto dessas lutas na composição geral da sociedade latino-americana.

Alguns desses movimentos foram além da realidade local e pautaram questões de interesse nacional, como é o caso do Movimento do Custo de Vida (MCV), que nasceu dos Clubes de Mães organizados nas CEBs da zona sul de São Paulo. Em 27 de agosto de 1978, o MCV realizou um ato público na Praça da Sé, no centro de São Paulo, que contou com uma assembleia na Catedral da Sé. Esse ato “representou uma das mais expressivas manifestações dos movimentos populares desde 1968; e foi responsável por levar mais de 20.000 pessoas da periferia ao centro” (MONTEIRO, 2017, p. 109). Seu objetivo era apresentar, à imprensa, às autoridades e ao povo um abaixo-assinado com mais de 1,3 milhão de assinaturas – “sendo que mais de 95% seriam provenientes dos bairros periféricos da capital paulista” (MONTEIRO, 2017, p. 107), onde as CEBs atuavam. O movimento reivindicava o congelamento dos preços de produtos de necessidade básica, aumento salarial e abono salarial imediato sem desconto.

Esse acontecimento não retrata apenas a importância da Igreja na construção de um movimento, mas também seu papel na abertura política do país.



Fotografias 1 e 2 – Ato do MCV em 1978.

Créditos: W. Santos / CPDoc JB. Fonte: Memorial da Democracia (website).

Esta manifestação teve papel fundamental no processo – iniciado, em 1977, pelo movimento estudantil e que prosseguiu, ao menos, até 1984 com a participação de diversos grupos sociais – de reocupar e repolitizar o espaço público. A realização da Assembleia, contrariando parcialmente a proibição do uso da Praça da Sé (onde está inscrita a Catedral), significou um duro golpe no projeto do regime que buscava, justamente, o controle e o esvaziamento dos espaços de participação popular. (MONTEIRO, 2017, p. 107).

Organizada em torno das CEBs, essa manifestação se impôs no espaço público forçando a política nacional na direção da abertura. As duas fotografias acima (fotos 1 e 2) nos ajudam a compreender a dimensão do ato realizado pelo MCV. O primeiro passo do movimento é dado em 1973 por um Clube de Mães da Vila Remo, um bairro do Jardim Ângela. Ele foi protagonizado, desde o começo, por mães periféricas. De fato, a ação embrionária do que veio a ser o movimento, uma carta às autoridades escrita em 1973, foi assinada como “*As mães da Periferia de São Paulo*”. Com a articulação que já havia tanto entre os Clubes de Mães quanto entre as CEBs de diferentes localidades, o movimento se espalhou – inicialmente pela zona sul, em seguida por todo o cinturão periférico de São Paulo, em seguida para outras cidades.

É uma história de disputas em diferentes campos. O MCV disputava com o Estado a narrativa a respeito de quem seria responsável sobre a alta de preços. O regime militar nunca se preocupou em atender as demandas do movimento ou em estabelecer com ele um canal de diálogo, mas, à sua maneira, respondia as demandas do movimento com peças publicitárias extremamente machistas. Em 1973, uma imagem da campanha “Diga não à inflação”, do Conselho Nacional de Propaganda, trazia a legenda: “*Mulher fica mais bonita quando pechincha e faz beicinho*”. Outra dizia: “*Seja mulher, pechinche! Você não precisa sentir-se envergonhada por isso*”. Essas e outras propagandas oficiais “constituem-se em expressões significativas da visão oficial que o governo buscou incutir no imaginário coletivo sobre a alta do custo de vida” (MONTEIRO, 2017, p. 149). Dessa forma, depositava a responsabilidade da carestia nas mulheres e afirmava o problema econômico como um problema doméstico e familiar.

Sabendo que as autoridades convidadas não compareceriam ao ato, tal como não compareceram nos anteriores, o movimento preparou uma comissão de 21 pessoas para levar até Brasília, em 13 de setembro do mesmo ano (17 dias depois do ato na Sé), 21 caixas, cada uma pesando cerca de 7kg, com as folhas de assinatura coletadas (MONTEIRO, 2017, p. 113). Depois de entregar as caixas, a comissão estendeu a faixa do movimento na rampa do Palácio Nereu Ramos, registrando a foto que se segue (foto 3).



Fotografia 3 – Comissão do MCV em Brasília. Créditos: MCV. Fonte: MONTEIRO (2017, p. 114).

Com uma série de ações públicas, começando com a carta de 1973 até culminar no ato da Praça da Sé em 1978, as mulheres que organizaram o MCV partiram de um problema que era *tido como* doméstico, familiar, privado, escancarando-o como um problema político, social e de interesse público. A alta no preço dos alimentos e de outros produtos da vida cotidiana, a “panela vazia” (como elas fixaram na produção simbólica do movimento), não dizia respeito simplesmente às suas vidas individuais, mas à política econômica do regime militar. Cada corpo presente nessas fotos expressa uma revolta contra a política nacional, contestando a narrativa oficial do “milagre econômico” e a noção de que a oposição à ditadura viria apenas de alguns pequenos grupos da esquerda radicalizada tradicional. Afinal, esse movimento contava com o importante apoio de setores massivos dos movimentos sindical e estudantil, mas era majoritariamente comunitário, protagonizado por pessoas sem experiência política anterior.

O MCV é um exemplo ilustre do que o modelo organizativo das CEBs foi capaz de gerar e é um exemplo apenas. Havia dezenas de milhares de CEBs espalhadas por todo o continente e, mesmo que poucas delas tenham se engajado em movimentos sociais de tanto impacto na sociedade quanto foi o caso do MCV, essa massa de comunidades comportou outros inumeráveis processos que podem ter sido tão ou mais significativos para a vida da sua gente local. Se essas comunidades espalhadas pelas periferias de São Paulo conseguiram coletar mais de 1,3 milhão de assinaturas e mobilizar cerca de 20 mil pessoas no ato que veio a ser considerado um marco para o começo da abertura democrática no país, o que mais não poderá haver na história de todas essas comunidades espalhadas pela América Latina?

2.4. Onde está a memória das CEBs?

Apesar da dimensão que as lutas comunitárias tiveram, quando se fala em ditadura militar no Brasil pela perspectiva das lutas de oposição ao regime, em geral, lembramos primeiro dos vários casos comprovados de perseguição política, tortura, assassinatos, desaparecimento de corpos; também lembramos da resistência dos movimentos sindicais e estudantis, da luta armada, de artistas, ou da campanha pelas Diretas Já. Em sua pesquisa sobre a memória política da ditadura, Soraia Ansara (2005) aplicou um questionário entre estudantes universitárias/os para analisar o que elas/es conhecem dessa história; entre outras coisas, ela observa que “cerca de metade dos estudantes apontaram que a transição a democracia foi resultado da *‘pressão popular, especialmente dos movimentos estudantis’*”. Outra parcela preferiu não responder à questão e “um número razoável deles acredita que houve um enfraquecimento do regime ditatorial e, por isso assinalam que a transição se deu pela *‘impossibilidade de manter o poder ditatorial’*” (2005, p. 229, itálicos da autora). Além de indicar “uma forte tendência a *‘mitificar’* o papel do movimento estudantil na luta contra ditadura que parece predominar no meio estudantil” (2005, p. 230), essas respostas contrariam a importância histórica de outros setores na mobilização popular que contribuiu para o desgaste público do regime, em nível nacional e internacional. Entre esses, como apresentei anteriormente, foi determinante a mobilização de movimentos populares *comunitários*, muitos deles organizados em torno das CEBs.

No sistema de busca do Dedalus, encontrei 25 teses e dissertações com o termo “Comunidade Eclesial de Base” (ou seu plural, “Comunidades Eclesiais de Base”) nos seus resumos ou palavras-chave. No banco de dados do SciELO, para a minha surpresa, encontrei apenas 11 artigos. Para comparação, no Dedalus constam três dissertações de mestrado que mencionam a Guerrilha do Araguaia e seis trabalhos com os termos “Greve” e “ABC” (sendo dois desses trabalhos sobre cinema político), enquanto no SciELO constam sete resultados para a primeira pesquisa e três para a segunda. Isso indica uma grande lacuna na produção científica sobre as lutas de oposição contra o regime militar.

As CEBs, em comparação a esses outros dois eventos, é objeto de mais discussão acadêmica, mas isso não significa que sua história seja mais conhecida. Os grandes nomes de líderes políticos como Fernando Henrique Cardoso, Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff contribuem para que suas histórias de origem (respectivamente, o movimento estudantil, o sindical e a luta armada) sejam mais reconhecidas; mas quantas pessoas já ouviram falar em

Santo Dias, Irma Passoni, ou mesmo em Frei Betto? Se a história das CEBs parece ser pouco conhecida na academia, será ainda menos conhecida pelo grande público. Um claro indicativo disso é o cinema nacional. Temos grandes produções sobre a luta armada (como *Lamarca* e o novo *Marighella*), sobre o sequestro do embaixador americano (*O que é isso, companheiro?*), sobre a procura de uma mãe pelo filho desaparecido (*Zuzu Angel*) etc., e mesmo o filme *Batismo de Sangue*, baseado no livro homônimo escrito por Frei Betto, concentra-se na prisão e tortura de quatro dominicanos e no papel da Igreja na proteção dos guerrilheiros, em particular do Carlos Marighella. Sem dúvida, todas as histórias de resistência à ditadura têm relevância histórica; todos esses filmes são importantes para a construção da memória dos setores oprimidos pela ditadura; mas onde estão as CEBs?

Uma exceção é o filme *O Anel de Tucum*, de 1994, uma ficção com fortes registros documentais de celebrações religiosas e reuniões de CEBs em diferentes estados do país. Um filme, no entanto, pouco conhecido. É sintomático que a história das lutas comunitárias, protagonizadas sobretudo por mulheres periféricas, seja ignorada pela população. Tão sintomático que vale observar que, nesse próprio filme, o protagonista não é gente do povo, mas justamente seu contrário: o filho de um capitalista. A primeira cena é um jantar de “produtores rurais, banqueiros, industriais” que armam um plano para encontrar e matar “o cabeça” dos movimentos impulsionados pela Igreja. Para isso, o líder do complô manda seu próprio filho para viajar pelo país, infiltrando-se nas CEBs. A partir daí o filme nos fornece o que tem de melhor: seus registros documentais, que é aquilo que o protagonista vê e presencia na viagem.

O filme destaca a liderança das mulheres nas lutas, fala das questões negra e indígena, fala da fome, da seca e da dívida externa, vai do povo sertanejo ao povo morador de rua, enfim, realiza uma jornada pelos problemas do Brasil em pauta no início da década de 1990. Além disso, destaca, em contraposição explícita à situação social de miséria, a força da solidariedade e da festividade nas CEBs. Em meio a isso, somos convidadas/os a nos sensibilizar com o filho de um capitalista que só começa a encontrar simpatia pelo povo quando se apaixona por uma mulher branca, militante de classe média e com formação universitária (enquanto *todas* as mulheres que aparecem nos registros documentais do filme, discursando em assembleia ou liderando as celebrações das CEBs, têm a pele escura). Ao fim, o filme é tanto sobre os processos de libertação pelo povo organizado quanto sobre a possibilidade romântica de redenção de um homem rico.

Qual é a história que ouvimos e reproduzimos sobre os tempos da ditadura militar? Quantas pessoas ouviram falar nas lutas populares que cresciam nas periferias e no campo? Qual é, afinal, o lugar do povo pobre na história brasileira e mesmo latino-americana? Essas questões dizem respeito à correta rememoração dos fatos, como também a uma investigação, de interesse público, sobre como as camadas populares da sociedade podem se organizar contra as injustiças do presente. As respostas a essas perguntas não cabem nesta pesquisa. Aqui, interessa tão somente apresentar um pequeno fragmento dessa história.

2.5. Libertação e coerência entre meios e fins

Por fim, uma introdução às CEBs me parecia insuficiente se não levasse em conta a ideia de “libertação” elaborada pela TdL. Acredito que essa exposição será útil para avançarmos no debate acerca das CEBs na sua relação com os movimentos sociais. Não pretendo aqui oferecer uma descrição sintética desse conceito, mas desenvolver o debate sobre dois temas que circulam em torno dele: 1) a relação dialética entre fé e política; e 2) a defesa de coerência entre meios e fins.

Clodovis Boff, seguindo o evangelho de Paulo, define espiritualidade como “andar segundo o Espírito” (2004, p. 196) e acrescenta que a espiritualidade cristã “opera através da referência inspiracional a Cristo: sua palavra, seu exemplo, suas promessas, seu Reino, em síntese, a seu espírito” (2004, p. 199). Se isso é certo as CEBs devem ser bastante espirituais, porque a literatura historiográfica sobre as CEBs indica que a referência a Cristo é uma constante no seu fazer político.

É comum, por exemplo, encontrar referências ao método “Ver – Julgar – Agir” desenvolvido pela TdL, reafirmado na III CELAM em Puebla (BOFF, L., 1980, p. 40) e muito utilizado como um roteiro para as reuniões das CEBs (BETTO, 1985, p. 29). Seguindo esse método, a realidade deve ser “vista”, dando particular atenção para os problemas enfrentados pela comunidade; a realidade é julgada “à luz da fé”, com a leitura bíblica e a reflexão e debate sobre o evangelho; e daí são traçados os caminhos para a ação. O segundo momento, quando a realidade é “julgada”, indica um ponto forte de diferenciação entre as CEBs e outras formas de organização típicas do laicado. O encontro da comunidade para reunião não pressupõe apenas uma série de pautas que demanda uma série de discussões e deliberações, mas também reserva tempo para a expressão da fé e para a troca simbólica entre participantes, isto é, para a construção de um imaginário comum.

Além disso, a “referência inspiracional a Cristo” não está apenas no método das reuniões (no momento do “julgar”), mas essencialmente nas celebrações, na sua prática litúrgica. E, como sugere Ione Buyst, a liturgia “é indispensável porque a pessoa humana e as comunidades e sociedades formadas por ela necessitam de expressão simbólica, ao lado da ação e da reflexão” (1989, p. 91). Para a TdL, a experiência religiosa não se resume a um artifício de troca “meramente” subjetiva, pois é através da materialidade que o “Espírito de Deus” se expressa:

O mistério pascal de Jesus Cristo é celebrado com sinais sensíveis, que passam necessariamente pela corporeidade da pessoa humana: a reunião com os irmãos, a saudação, o abraço, orações faladas ou cantadas, a escuta da leitura das Escrituras, o canto de salmos, hinos e cânticos, a ceia, o banho com água, a unção..., andar em procissão, ajoelhar-se, sentar-se ou colocar-se em pé. Essas são ações na verdade “simbólicas” porque ligam duas realidades, duas pessoas – no caso Cristo e o seu povo. (BUYST, 1989, p. 22).

Na TdL, a dimensão política da sociedade não é separada da vida espiritual, ela está *dentro*, integrada em uma dimensão espiritual da vida: o Espírito abrangeria todo o cosmos e estaria presente em todas as coisas, inclusive na política. Ou, como diriam em um ditado pouco conhecido: *todas as coisas são políticas, mas a política não é tudo*. Essa não é uma noção exclusiva da TdL; coincide, por exemplo, em certa medida, com a relação que Walter Benjamin sugere entre a teologia e o materialismo histórico (LÖWY, 2005, p. 46). Para Clodovis Boff, “antes que o militante ‘espiritualize’ a política, esta já se encontra habitada e fermentada pelas energias do Espírito” (2004, p. 204). Não há, portanto, oposição entre uma vida terrena e uma vida espiritual, extraterrena. Mais que isso, essa correlação entre fé e política lhes é considerada necessária para a luta: “é preciso também operar uma necessária ‘volta dialética’ da política para a espiritualidade” (2004, p. 204). A dimensão espiritual é aqui tida como algo inominável, maior do que se possa imaginar ou expressar em palavras, mas não é algo *estranho* à humanidade. “A fé não é um mero catálogo de verdades abstratas. Proveniente da graça de Deus, brota na experiência de vida. Esse acolhimento e essa experiência requerem uma referência comunitária” (BETTO, 2004, p. 25). Leonardo Boff acrescenta que a fé não pode ser “inculcada nas pessoas a partir de fora” (2014, p. 56). Se não há experiência, ela se constitui como dominação.

Um exemplo prático de como essa chave epistemológica afeta a prática litúrgica é que, na história das CEBs, as celebrações não seguem os padrões tradicionais da Igreja romana. Muitas vezes, elas são realizadas com materiais da própria comunidade:

Numa celebração na Paraíba, o simbolismo da hóstia eucarística foi atualizado pela partilha do cuscuz, sem, porém, substituí-la. Em Linhares, norte do

Espírito Santo, a colheita do cacau foi comemorada pelas comunidades com uma celebração no decorrer da qual se cozinhou e partilhou o produto. Na prelazia de São Félix do Araguaia, os símbolos litúrgicos são instrumentos de trabalho dos pescadores e agricultores: rede, cuia, facão, etc. (BETTO, 1985, p. 19).

Assim, o caráter ao mesmo tempo material e simbólico da liturgia faz dela uma ferramenta que extrapola o campo das necessidades econômicas e da participação política para uma dimensão “espiritual” da vida em comunidade. Frei Betto não comenta o uso dos instrumentos de trabalho como símbolos litúrgicos apenas para podermos visualizar a escassez de recursos da comunidade. O uso desses objetos dá novos significados para a vida comunitária. Outro exemplo é o incentivo para que pessoas “comuns” organizem as celebrações, que:

além de, em muitos casos, resolver pragmaticamente a falta de clérigos para atender as demandas de algumas paróquias, tinha ainda um efeito importantíssimo: a ‘democratização’ da responsabilidade de manter a vida religiosa do grupo gerava elevação da auto-estima dos leigos envolvidos, que assumiam tarefas sagradas antes relegadas exclusivamente aos clérigos. (GASPAR, 2010, p. 36).

Os rituais, analogias e metáforas reproduzidas nas práticas religiosas visam a produção de sentido e a explicação da realidade e daquilo que parece situado além da realidade, o indizível. “Religiões (...) são sistemas de informação que provêm os indivíduos com conhecimento e os recursos para viver uma vida de sentido e direção. (...) As religiões recomendam o objetivo final de conexão com o sagrado e prescrevem rituais para a sua realização” (EMMONS; PALOUTZIAN, 2003, p. 392, tradução minha)⁶. No caso da TdL, esse objetivo é a libertação; os rituais prescritos são, em suma, a celebração e a mobilização; e os sistemas de informação, com inspiração na metodologia de Paulo Freire, são derivados “da situação presente, existencial, concreta, refletindo o conjunto de aspirações do povo [...] É na realidade mediatizadora, na consciência que dela tenhamos, educadores e povo, que iremos buscar o conteúdo programático da educação” (2018, p. 119-121).

A comunidade que realiza suas próprias celebrações, e que celebra com seus próprios objetos simbólicos, reforça sua própria identidade enquanto grupo. “Não há liturgia sem comunidade que a realize; mas não há também comunidade cristã sem a liturgia na qual é gerada e alimentada continuamente” (BUYST, 1989, p. 21). É estabelecida uma relação de cumplicidade, decisiva na formação da dignidade humana. Como relata Margarida, militante

⁶ No original: “Religions (...) are systems of information that provide individuals with knowledge and resources for living a life of purpose and direction. (...) Religions recommend the ultimate goal of binding with the sacred and prescribe rituals for its realization”.

de uma CEB em Santo André, “estando na igreja, a gente olha no povão e fica sabendo que aquele povo é tudo filho de Deus. Todo aquele povo que está lá rezando” (SILVA, 2012, p. 144). Esse mesmo sentido de comunidade é fortalecido nas práticas organizativas de um movimento, nas suas atividades e espaços de intimidade, como veremos pelas entrevistas.

É relevante destacar, ainda, que essa preocupação com a dimensão espiritual da luta carrega consigo uma certa coerência entre os meios e os fins da TdL. “A comunidade eclesial de base procura manter a conexão lógica e constante da ação que concretiza em uma realidade a meta última. Trata-se da busca de coerência íntima entre aquilo que se ‘anuncia’ [o “Reino”] e aquilo que se faz [a comunhão], em resposta ao desafio do real” (MARINS et al., 1980, p. 32). A liturgia nas CEBs opera ainda uma canalização da luta para o reconhecimento do valor da fé, isto é, faz dos avanços da luta uma comprovação da ação divina. “A ação libertadora”, o avanço da mobilização popular rumo à libertação, “é sentida pelos cristãos como intervenção de Deus” (BUYST, 1989, p. 92). E é uma relação mútua entre fé e política, não de causa e efeito, mas de retroalimentação, pois reconhece a espiritualidade na política (a ação libertadora como intervenção de Deus) e a política na espiritualidade: “A salvação anunciada na liturgia e experienciada de maneira simbólica-sacramental impulsiona para o compromisso histórico e lhe dá peso escatológico: é aqui e agora que o Reino de Deus está chegando” (BUYST, 1989, p. 92-93). Se a leitura de Ione Buyst está correta, esse sentimento deve ser explicado pela experiência sensorial e comunitária da liturgia. A construção do “Reino” não é apenas fim, mas também meio: se dá pela celebração e comunhão.

Clodovis Boff, em um texto em forma de diálogo entre um vigário, um militante e um teólogo, demonstra a dificuldade de se definir o que significa a “metáfora” do “Reino de Deus”. Para o militante, o Reino é a sociedade sem classes; para o vigário, é uma realidade transcendente que não pode ser resumida a uma condição social, mesmo que a contenha; o teólogo, que funciona como uma síntese dos outros dois personagens, propõe: “O Reino de Deus não é simplesmente uma utopia situada no horizonte da história. É uma realidade que está presente no coração da história. E que está presente inclusive lá onde existe opressão na medida em que se luta para superá-la” (1980, p. 81). Isso não significa que a utopia ou a “missão” esteja cumprida, mas que a sociedade seria “seu lugar de expressão, seu *topos*” (1980, p. 83, itálico do autor). Essa interpretação condiz com o sentimento do Reino “aqui e agora” que Ione Buyst atribui à liturgia, ao mesmo tempo que indica um horizonte maior. A interpretação que Clodovis faz da perspectiva política de Cristo, que se contrapôs ao “Reino de César”, ajuda nessa leitura:

Para Jesus, César não pertencia às realidades escatológicas, isto é, as que contam decisiva e definitivamente. (...) Falou-se da “indiferença” de Jesus face à política, de seu “apolitismo”. Mas é uma linguagem imprópria. O certo é que a posição de Jesus era de profunda “relativização” da política frente ao absoluto do Reino divino. (BOFF, C., 1980, p. 53).

Traduzindo essa “espiritualidade” para o campo dos movimentos sociais laicos, podemos falar em uma relativização do poder político estabelecido, frente às possibilidades históricas que a organização popular (algumas vezes enquanto meio e fim) oferece para a sociedade. Enquanto o cristianismo libertador visa construir o Reino de Deus na Terra, os movimentos sociais visam reformas (reforma agrária, desmilitarização da polícia, tarifa zero no transporte público) que, gradualmente, *podem* levar a um acúmulo de forças, à intensificação das lutas e à transformação radical da sociedade. A profecia é tão presente na política quanto na religião. Enquanto, na religião, a profecia se volta a uma totalidade transcendente, na política ela se volta às conquistas sociais, isto é, às particularidades imanentes – que, por sua vez, não deixam de conduzir consigo uma perspectiva totalizante. Totalidades estas que não se encontram no fim da história, mas que podem ser ativadas desde o momento presente pela prática comunitária, nas relações grupais.

“A metodologia [das CEBs] tenta fazer com que essa práxis, que surge a partir da realidade, seja orientada pela utopia fundamental do Reino” (MARINS et al., 1980b, p. 33), uma lógica semelhante à da organização revolucionária, orientada à construção última do comunismo libertário. Obviamente, isso não significa que as CEBs fossem organizações revolucionárias, mas apenas que o seu método, idealmente, indica esse caminho. “O que impede que a encarnação na realidade faça-se ‘integrista’, limitada ou fanática é justamente a referência permanente à utopia, que evita todas as conquistas e institucionalizações” (MARINS et al., 1980b, p. 33-34). Seguindo essa lógica, se as mobilizações populares que enfrentaram o regime militar não lograram instaurar nesta terra um novo Reino, é porque abandonaram a “referência permanente à utopia”.

3. Memória, mística, conscientização

3.1. Psicologia social dos grupos: das relações afetivas à luta de classes

Para prosseguir na análise das relações afetivas nas CEBs, aproveito a teoria dos grupos desenvolvida pelo psicólogo social salvadorenho Ignacio Martín-Baró (1986, 2001, 2017b). Ele sugere uma “tipologia” dos grupos humanos, divididos em três tipos: *grupos primários*, *funcionais* e *estruturais*. Cada um deles corresponde a formas de relação específicas e pode ser definido conforme três características: sua identidade, seu poder e suas atividades. Com essa tipologia, Martín-Baró visa uma psicologia social dos grupos que os reconhece e distingue não por um aspecto formal – como a quantidade de membros que o compõe, como se tornou comum em estudos de psicologia de grupos (1986, p. 28) –, mas, sobretudo, por aquilo que cada grupo *produz* historicamente e pelo “impacto configurador de sua atividade” (1986, p. 28).⁷ A tabela a seguir sistematiza essa tipologia, que será aprofundada em seguida.

Tabela 1 – Três tipos de grupos (MARTÍN-BARÓ, 1986, p. 32)			
Tipo de grupo	Características		
	Identidade	Poder	Atividade
Primário	Vínculos interpessoais	Características pessoais	Satisfação de necessidades pessoais
Funcional	Papel (“rol”) social	Capacitação e posto social	Satisfação de necessidades sistêmicas
Estrutural	Comunidade de interesses objetivos	Controle dos meios de produção	Satisfação de interesses de classe. Luta de classes

O grupo primário “se caracteriza pelas relações estreitas e afetivas, por uma comunicação pessoal e frequente, e porque tende a gerar um sentimento de uma unidade comum

⁷ Todas as citações de Martín-Baró (1986, 2001) traduzidas por mim.

vivida enquanto ‘nós’” (2001, p. 73). As relações afetivas encontram nesses espaços, portanto, o seu lugar privilegiado de reprodução. Seu “produto [...] é a satisfação das necessidades básicas da pessoa e a formação de sua identidade” (1986, p. 31) e seu poder, conforme sistematizado na tabela acima, reside na formação das “características pessoais” de cada membro do grupo. Os principais grupos primários são a família e a comunidade: grupos pequenos que, não raro, são estudados à parte das relações estruturais. Para Martín-Baró, “o grupo primário não pode ser entendido fora de seu contexto social mais amplo” (1986, p. 31), isto é, só pode ser compreendido em relação com os grupos funcionais e estruturais.

Os grupos funcionais são aqueles compostos por “pessoas que cumprem a mesma função com respeito a um sistema, pessoas que têm os mesmos papéis e ocupam uma posição equivalente. O poder dos grupos funcionais depende do valor ou importância que o seu quefazer (“*quehacer*”) laboral tenha numa sociedade” (1986, p. 32). Seu poder reside na “capacitação e posto social” das pessoas e eles “correspondem à divisão mais básica entre os membros de uma sociedade de acordo com os interesses objetivos derivados da propriedade sobre os meios de produção” (1986, p. 32). Os principais grupos funcionais indicados por Martín-Baró são os “profissionais” e os “organizativos” (2001, p. 74). Ele está preocupado, sobretudo, em identificar a especificidade do trabalho e da organização sindical (2017b) na sociedade; no entanto, sua definição pode ser estendida também aos movimentos sociais. Grupos funcionais são definidos pelas especializações e tarefas realizadas no interior do sistema social (2001, p. 74). A especialidade e as tarefas que dizem respeito aos movimentos sociais, em resumo, são a *organização, conscientização e mobilização do povo* em torno de demandas políticas e econômicas. No caso dos movimentos estudados nessa pesquisa, veremos que suas atividades vão da realização de reuniões e assembleias, formações, atividades comunitárias, atos políticos etc.. As atividades de um movimento não dizem respeito aos interesses da classe dominante nem à reprodução da vida social, isto é, ao cumprimento das “necessidades sistêmicas” exigidas pela divisão do trabalho segundo a lógica capitalista; mas dizem respeito aos interesses da classe trabalhadora (que inclui trabalhadoras/es informais e desempregados) dentro de uma concepção da sociedade enquanto campo de conflitos sociais. A “satisfação de necessidades sistêmicas” (tabela 1) aponta, aqui, para a ampliação dos direitos e à construção de uma vida social digna.

Os grupos estruturais, por fim, “correspondem à divisão mais básica entre os membros de uma sociedade de acordo com os interesses objetivos derivados da propriedade sobre os meios de produção” (1986, p. 32). Para Martín-Baró, há apenas dois grupos estruturais na sociedade capitalista: a classe dominante e a classe trabalhadora, “a burguesia e o proletariado”

(2001, p. 75). Portanto, diferente dos grupos primários ou funcionais, uma pessoa não pode objetivamente fazer parte de dois grupos estruturais, “independentemente de que seja consciente desse pertencimento e que atue de acordo com os interesses de sua classe ou não” (1986, p. 32). Essa relação “é de tal profundidade que influi em todas as relações humanas [primárias e funcionais] que se produzem no interior da sociedade” (2001, p. 76).

Falta em Martín-Baró uma análise interseccional de diferentes relações estruturais não apenas de classe, mas também de raça, etnia, gênero e outros marcadores sociais. Se o proletariado deve ser compreendido enquanto um “grupo estrutural”, como devemos compreender as mulheres, as pessoas negras ou indígenas? Seriam grupos “funcionais”, por serem compostos por “pessoas que cumprem a mesma função com respeito a um sistema, pessoas que têm os mesmos papéis e ocupam uma posição equivalente” (1986, p. 32)? Nesse caso, um grupo étnico seria teoricamente análogo a um sindicato, o que parece (e é) absurdo. Dizendo que há apenas dois grupos estruturais – burguesia e proletariado – e que as relações implicadas no seu conflito são determinantes sobre todas as demais formas de grupo humano, Martín-Baró reduz a complexidade das relações sociais de opressão à determinação de uma única variante, a econômica, ao mesmo tempo que reduz todas as demais matrizes de dominação a relações funcionais dentro desse sistema econômico.

A saída oposta seria assumir que as mulheres não são um “grupo” humano, mas uma categoria ou mesmo uma classe social de pessoas. E, nesse caso, por que o proletariado seria, este sim, considerado um “grupo”? Se, ao contrário, compreendemos cada categoria de pessoas diferenciadas socialmente (de acordo com o seu gênero, raça, etnia, orientação sexual, idade etc.) como um grupo estrutural, podemos ampliar a leitura das relações sociais a uma maior complexidade de fatores.

Acredito que essa tipologia dos grupos pode ser atualizada e aprimorada para futuras análises. Nesta pesquisa, no entanto, não tocarei tanto no debate sobre relações estruturais e, por isso, não cabe um aprofundamento desse debate. O que mais interessa a esta pesquisa é a interdependência entre esses diferentes tipos de grupos e as relações que cada um estabelece.

Relações primárias, funcionais e estruturais não são excludentes, mas expressam distintos níveis do mesmo processo social. Uma análise centrada em um desses três níveis não tem por que negar em princípio a validade de análises diferentes que apontem a outros níveis. Precisamente porque os processos sociais são muito complexos, pode-se falar de múltiplos níveis de determinação, e a afirmação de causalidade a um nível não nega, por isso mesmo, a causalidade a outros níveis. [...] Um grupo primário como a família ou o círculo de amizades íntimas não nega, mas, ao contrário, só ocorre no interior de outros grupos funcionais [...] que, por sua vez, se assentam sobre

os esquemas determinados pelas exigências dos grupos estruturais ou classes sociais. [...] A classe social constitui assim o nível de determinação mais básico, ainda que não seja por isso o mais imediato, enquanto a família é certamente o nível de determinação mais imediato, ainda que não necessariamente o mais fundamental. (2001, p. 76-77).

Em outras palavras: “O pertencimento a um grupo estrutural é, em definitivo, o mais determinante do que cada pessoa pode chegar a ser; mas esse determinismo se atualiza através dos grupos funcionais e primários, que condicionam, orientam e sancionam dia após dia o quefazer dos indivíduos” (1986, p. 33).

Assim, as “relações afetivas” dos grupos primários formam-se desde as relações funcionais (para o interesse desta pesquisa, as relações de trabalho organizativo de um movimento social) e dentro de uma realidade maior – a luta de classes. Cada movimento será compreendido, nesta pesquisa, como um *grupo funcional*, parte do *grupo estrutural* que é a classe trabalhadora, e composto por diversos *grupos primários* (as famílias, comunidades e círculos de amizade) com maior ou menor durabilidade e estabilidade. Veremos também que dentro de cada um desses grupos funcionais (os movimentos sociais) podem ser identificados grupos funcionais menores e mais efêmeros, formados de acordo com as tarefas e demandas de cada movimento (como as comissões ou equipes de trabalho).

Embora as relações afetivas sejam próprias dos grupos primários, não há grupo funcional que não seja *atravessado* por um ou mais grupos primários; e, como as suas relações “expressam distintos níveis do mesmo processo social” (2001, p. 76), podemos dizer também que um mesmo grupo pode ser simultaneamente “primário” e “funcional”. As relações afetivas se dão numa complexa rede de grupos, no meio de uma variedade de relações primárias e funcionais determinadas sobretudo pelas relações estruturais, ao mesmo tempo que as “condicionam, orientam e sancionam dia após dia” (1986, p. 33).

Se “a natureza do grupo primário consiste em concretizar e ser portador dos determinismos das macroestruturas sociais” (1986, p. 31), então esses grupos tendem a reproduzir na pequena escala os interesses da classe dominante. Daí a possibilidade de que um grupo não responda “às necessidades ou interesses daquelas pessoas que o compõe”, isto é, que seus processos grupais sejam *alienantes* e assim “o grupo corresponda a interesses alheios aos de seus membros e, inclusive, a interesses que desumanizam os seus membros” (1986, p. 19). Romper o determinismo da lógica dominante e os seus processos alienantes exigirá de cada grupo uma atenção crítica aos seus padrões de relação grupal. Aos grupos funcionais, isso corresponde a uma atenção à divisão interna do trabalho; aos grupos primários, corresponde a uma atenção às relações afetivas.

3.2. Conhecer o passado para imaginar novos futuros

“O passado reconstruído não é refúgio, mas uma fonte, um manancial de razões para lutar.”
(BOSI, 2004, p. 66).

A realidade é construída em um complexo dinâmico de relações sociais que são tanto de ordem material quanto simbólica, e os sentidos que atribuímos à realidade, apesar de não serem capazes de defini-la, influenciam na forma como agimos sobre ela. A ação, portanto, é sempre “ideológica”, “já que a ação se constitui por referência a uma realidade significada e esse significado está dado por certos interesses sociais determinados” (MARTÍN-BARÓ, 2001, p. 17, tradução minha). O controle das narrativas e dos significados atribuídos às lutas do passado implica um controle das possíveis estratégias de luta no presente; seu recorte produz um estreitamento da imaginação sobre as possíveis formas que a luta pode tomar. Por isso, para que a ação histórica não se estanque nas estruturas que a própria humanidade produziu e constantemente reproduz, é necessário manter viva e presente a memória de luta e libertação dos nossos povos. Esse processo pode contribuir para “descobrir seletivamente, mediante a memória coletiva, elementos do passado que foram eficazes para defender os interesses das classes exploradas e que voltam a ser úteis para os objetivos de luta e conscientização” (FALS BORDA apud MARTÍN-BARÓ, 2011b, p. 216).

O capitalismo se justifica por uma lógica colonial, postulando “o direito de povos colonizarem outros em razão da pseudo-supremacia civilizatória, cultural, bélica, tecnológica, econômica, étnica e social. Em outras palavras, [colonizar] significa tomar posse do território ou região que pertence a outros povos, impondo valores, normas, lógica, cultura etc.” (ANSARA, 2012, p. 300). A memória política dos povos oprimidos é aquela que visa recuperar seu território e sua dignidade e confirmar sua capacidade de agência e autodeterminação, destacando suas conquistas e sua importância enquanto sujeitos históricos. A colonização “institui um padrão de poder universal [o modelo europeu/ocidental de poder] que impõe uma única lógica hegemônica sobre todas as outras culturas, epistemologias, possibilidades e modelos civilizatórios” (ANSARA, 2012, p. 300) e, com isso, impõe o apagamento da memória dos povos oprimidos. A capacidade de lembrar incide na capacidade de imaginar novos mundos e a reconstrução dessa memória pode contribuir para romper com o universalismo da ideologia colonialista, abrindo possibilidades com base nas experiências de nossas/os ancestrais.

O passado será sempre um bem em disputa. É nesse sentido que este trabalho aborda a reconstrução de uma *memória política*, conceito desenvolvido por Soraia Ansara (2005, 2012). Trata-se de uma forma particular de compreender a memória coletiva – conceito este desenvolvido por Maurice Halbwachs (2006) – destacando que ela carrega, com a coletividade que a constrói, um potencial de conscientização política e transformação social (ANSARA, 2005). Por isso a memória política dos movimentos sociais se colocará sempre (ou, pelo menos, enquanto persistir a dominação) como “dissenso”, contrapondo-se ao “consenso fabricado” pelos dominadores (ANSARA, 2012, p. 303).

Como observou Theodor Adorno (1995), tudo aquilo que na história não interessa aos dominadores tende a ser minimizado ou negado. Discutindo a forma como os alemães lidavam com a memória do holocausto, ele observa uma certa “neurose” com o passado, expressada em gestos de defesa e eufemismos feitos para sugerir que, afinal, “não foram tantos os mortos”. Era já comum na sua época comparar os números do holocausto com os de outros genocídios (contabilidade da culpa) ou insinuar que as vítimas teriam dado motivos para serem levadas aos campos de concentração (culpabilização da vítima). Esses discursos carregam o sinal de uma “ferida”, mas são acima de tudo expressão de uma “lei objetiva do desenvolvimento”, por vezes mesmo se carregando de uma sinceridade prática: o discurso de que uma lembrança incisiva do holocausto “poderia prejudicar a imagem da Alemanha no exterior” (1995, p. 33).⁸ E, quando a sociedade não elabora o seu passado, mas o nega, o recalca, as feridas permanecem abertas e tendem, a qualquer momento, a voltar a sangrar (GAGNEBIN, 2009). Na correlação de forças institucionais, essa negação se forma como uma “política de esquecimento”,

uma estratégia que busca esconder os atos repressivos e a violação dos direitos humanos praticada pelo Estado, atribuindo um caráter de normalidade aos acontecimentos como se estes não houvessem ocorrido; estabelecendo relações de poder impositivas como sendo naturais, invisíveis e mesmo inconscientes, alienando e falsamente justificando a ditadura como necessária para a “manutenção da ordem social”. (ANSARA, 2012, p. 306).

Assim, oculta-se o que pode ser ocultado; individualiza-se o que não pode ser ocultado, criando bodes expiatórios; e justifica-se ou normaliza-se o que não pode ser individualizado, conforme a “lei da necessidade” (ADORNO, 1995). Justamente porque essa política do

⁸ Assim como, em julho de 2019, o presidente da república Jair Bolsonaro acusou Ricardo Magnus Osório Galvão (na época, o diretor do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais) de fazer “propaganda negativa” do Brasil ao divulgar dados científicos sobre as queimadas da Amazônia. Para lembrar esse caso, ver: *Bolsonaro diz que divulgação de dados sobre desmatamento prejudica o Brasil* (G1). Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/21/bolsonaro-diz-que-divulgacao-de-dados-sobre-desmatamento-prejudica-o-brasil.ghtml>>. Acesso em 27 dez. 2019.

esquecimento não é um processo casual, mas parte de um programa de dominação, é preciso a aplicação de uma força contrária – “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987a, p. 225) (tese 7) – que denuncie os crimes dos dominadores para que não sejam esquecidos e, assim, não se repitam, e que destaque as lutas realizadas desde baixo, para que hoje elas se fortaleçam. Jeanne Marie Gagnebin escreve, comentando Walter Benjamin:

Tal rememoração implica uma certa ascese da atividade historiadora que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao *presente*, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente. (2009, p. 55, itálico da autora).

E implica também atenção aos “elementos de sobra” (GAGNEBIN, 2009, p. 54) da história para juntar seus fragmentos, situar-se melhor e se preparar para a ação. Beatriz Besen de Oliveira (2019), em um trabalho realizado em Heliópolis (uma das maiores favelas de São Paulo), verificou que a reconstrução da memória política serve como forma de elaboração psicossocial do passado. Ela trabalhou por um ano com oito jovens reconstruindo e discutindo a memória da ditadura a partir de atividades como oficinas, debates, cine-debates e entrevistas com lideranças comunitárias. Um desses jovens, Lucas, no último encontro do projeto, lembrou de um vizinho de sua infância, Nando, que, depois de cometer um furto, foi morto por um policial com um tiro na cabeça e outro no coração. Em um primeiro momento Lucas justifica a ação do policial, com um discurso que encontra expressão máxima na sentença: “é o que o policial foi treinado.” Em seguida, ele se lembra de uma conversa que teve no projeto e problematiza sua própria justificativa: “Depois eu fiquei sabendo, que o policial reagiu porque ele foi treinado de uma maneira totalmente errada, pra reagir a qualquer coisa, botando a vida dele em risco e a vida do próximo” (OLIVEIRA, 2019, p. 74). Ainda que tenha sido um fato marcante na sua vida, Lucas só se lembrou de Nando no último dia do projeto, na conversa de avaliação. Foi a oportunidade de discutir, coletivamente, a memória da ditadura, que o levou a discutir a memória das marcas da ditadura na sua própria vida. “Cada história se torna ensejo de uma nova história. No processo de elaboração psicossocial a narrativa não se encerra, ela emerge somente porque há espaço para ensinar uma nova história” (OLIVEIRA, 2019, p. 113).

Pela rememoração e construção de um sentido comum, a opressão presente pode ser revelada como um dado objetivo (GABORIT, 2009, p. 256), histórico e passível de superação – e não um destino inelutável, portanto. A elaboração psicossocial permite destacar que as coisas

não “são porque são”, mas porque foram “treinadas” para ser daquela forma, isto é, abre caminhos para a desnaturalização do que é atual, historicizando-o. Nesse sentido, a abertura do passado ajuda a combater uma certa “compreensão fatalista sobre a existência”, um “aparente encantamento do tempo histórico” que abate os povos latino-americanos e “parece converter as realidades sociais em natureza física” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 174).

Segundo Martín-Baró (2017a), em resumo, o “fatalismo latino-americano” se baseia na ideia de que o destino está escrito e selado – em geral, por Deus – e não há nada que possa ser feito contra as suas forças, que são superiores, alheias e inquestionáveis. Os “afetos” que daí emergem são a *resignação*, a *redução da importância dos acontecimentos* – “sentir emoções intensas, como deixar-se levar pela alegria ou pela tristeza, carece de sentido, pois o que importa na existência é aceitar o próprio destino com coragem e conduzi-lo com dignidade” – e a *aceitação do sofrimento*, que é tido como “provação exigente e dolorosa”. Desses afetos seguem “comportamentos sociais” como o *conformismo*, a *submissão*, a *passividade* e o *presentismo*, este último uma vivência “sem memória do passado e nem planejamento do futuro” (2017a, p. 175-7). O fatalismo, assim, encobre a realidade cotidiana com a sensação de imutabilidade, uma percepção de tempo imóvel que naturaliza a opressão. “A colonização social somente consegue se enraizar quando é articulada ideologicamente na mentalidade de pessoas e grupos, ficando, assim, justificada, isto é, ganhando a aparência de uma realidade que não é histórica, mas natural” (MARTÍN-BARÓ, 2017a, p. 193).

Merece destaque a reação afetiva do fatalismo que leva à redução da importância dos acontecimentos. Se o destino nos quer oprimidos/as, as lutas sociais não se justificam, “carecem de sentido”. Em acordo com os interesses dos dominadores, a ideologia dominante tende a traduzir a luta de classes como manifestação de interesses egoístas, enquanto a cooperação, a solidariedade e a empatia são traduzidas como desvios da norma (MARTÍN-BARÓ, 2001, p. 300). Mais atentamente, opondo-se a essa lógica, a construção de uma psicologia popular requer uma atenção a “todas aquelas virtudes próprias de nossos povos que lhes permitiram confrontar, em circunstâncias quase infra-humanas, a difícil tarefa da sobrevivência histórica” (MARTÍN-BARÓ, 2011b, p. 216). A crítica ao fatalismo, portanto, exige uma atenção à manifestação do seu oposto: não se deve limitar a acusar os povos latino-americanos por sua atitude fatalista, é necessário também identificar os processos nos quais esses mesmos povos assumem seu lugar como agentes históricos. Em outras palavras, buscar onde estão as “coisas finas e espirituais” que Walter Benjamin situa dentro da luta de classes:

Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas. (BENJAMIN, 1987a, p. 224) (tese 4).

Porque o passado mira o futuro, cabe-nos reconhecer quando se manifestou a força inventiva, criativa, do povo organizado. Os seus processos de libertação, muitas vezes, são pouco perceptíveis, talvez mesmo indescritíveis. Por isso, analisar o que levou o povo a se organizar e mobilizar contra a ditadura é muito mais que uma curiosidade histórica. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1987a, p. 224) (tese 6). Trata-se de treinar o olhar, aprender a se atentar às aberturas que o tempo presente oferece. Nos termos que Benjamin empresta do judaísmo, a “força messiânica” para a redenção da humanidade não se encontra no futuro, mas no presente – “A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos” (1987a, p. 222-3) (tese 2) –, e só podemos encontrar essa força à luz do passado, quando deixamos de compreender nossa história como um desencadeamento linear de acontecimentos e passamos a encará-la enquanto “uma experiência única” (1987a, p. 231) (tese 16). Em outras palavras, devemos compreender a história das lutas passadas como parte de um todo que compartilhamos. Bem como nos solidarizamos com as lutas que outros povos travam no presente – as manifestações pela América Latina contra o imperialismo e o neoliberalismo, a revolução curda em Rojava –, podemos nos solidarizar também com as lutas de nossos povos no passado; afinal, sua luta não acabou e se estende, ainda, na nossa luta.

As próprias CEBs guardam um aprendizado prático sobre a conexão entre as lutas do passado e do presente. As narradoras desta pesquisa têm consciência da importância histórica de sua experiência de luta, reivindicam a memória como um fator de conscientização política, participam frequentemente de atividades e projetos ligados à memória dessas lutas; e, antes de tudo isso, elas cresceram e se formaram politicamente em torno de práticas de memória: a liturgia católica. Ainda que seja um modo muito específico de se fazer memória, a liturgia é um ato memorial que pode trazer consigo a mesma força messiânica daquela a que Benjamin se refere. A memória de Cristo recupera a sua promessa de libertação (BUYST, 1989) e dialoga com a experiência concreta e atual da comunidade religiosa. Como sugere Maurice Halbwachs,

a separação essencial entre o mundo sagrado e o mundo profano se realiza materialmente no espaço. Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar santificado, o fiel sabe que ali voltará a encontrar um estado de espírito que já experimentou e, com outros crentes, reconstituirá, ao mesmo tempo que uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns – as mesmas que se formaram e foram sustentadas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar. [...] De qualquer maneira, nos encontramos na disposição de espírito comum aos fiéis quando estão em lugar de culto e, embora não se trate de eventos propriamente ditos, mas de certa inclinação e orientação uniforme da sensibilidade e do pensamento, esse é exatamente o fundamento e o conteúdo mais importante da memória coletiva religiosa. (2006, p. 183).

Pode-se questionar, portanto, que espécie de memória é essa se não se trata da memória de “eventos propriamente ditos”, isto é, se não há pessoa viva que tenha convivido com Cristo para se lembrar dele. Ainda assim, Cristo é “sentido” como presente. Assim como a memória da ditadura pode afetar jovens periféricos remetendo-os à sua própria experiência de opressão e violação de direitos (OLIVEIRA, 2019), a história de Cristo remete à experiência de vida presente (seja como projeção ou como força transcendente) e a narração sobre a sua vida pode afetar as pessoas como afetariam as suas próprias lembranças pessoais. A repetição dessa prática, convertida em tradição, permite a “reconstituição” de pensamentos e lembranças comuns “que se formaram e foram sustentadas em épocas anteriores”. Assim, a partir da materialidade da simbologia religiosa, a comunidade que celebra a vida de Cristo reforça os “pontos de contato” de sua própria memória, a “base comum” que faz dela uma comunidade afetiva (HALBWACHS, 2006, p. 39).

A tradição compartilhada não se basta na palavra, mas “desemboca também, necessariamente, numa prática comum” (GAGNEBIN, 2013, p. 57). À medida que aprofundamos nosso contato com um grupo do qual não fazemos parte, com a memória de algo que não vivemos, podemos construir uma “*comunidade de destino*” com as pessoas que a viveram. “*Comunidade de destino* já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no *locus* da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados” (BOSI, 2015, p. 38, *itálicos da autora*). É o que *sinto* com esta pesquisa. Por distante que seja a minha experiência de vida com a experiência das CEBs, eu construí uma imagem sólida e íntima dos seus lugares e acontecimentos. Remetendo aquelas narrações às lembranças da minha infância e adolescência nas cidades interioranas de Minas Gerais, com o mesmo barro que tinham as ruas do Jardim Ângela na década de 1970, ou remetendo à minha experiência com movimentos sociais em São Paulo, sinto que as histórias que ouvi tornaram-se cada vez mais próximas de mim.

Talvez a força messiânica da história seja também uma força afetiva. A construção da memória política, afinal, mais que um processo racional de conscientização sobre a formação da sociedade presente ou sobre estratégias de luta que funcionaram no passado, também é caminho para a abertura de novas experiências sensíveis, carregadas de afetos potencialmente opostos àqueles do fatalismo – “da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza” (BENJAMIN, 1987a, p. 224) (tese 4) –, contribuindo assim diretamente na reconstrução do tecido social que poderá nos instigar à transformação social.

3.3. “Transformar esta materialidade num componente de vida”

Em uma palestra de 27 de abril de 2019, feita no Memorial da Resistência em São Paulo (no prédio do antigo Deops-SP), Frei Betto lembrou de seu amigo, Frei Tito de Alencar Lima, que foi preso e torturado (assim como Betto) no regime militar. Betto sugeriu que, para que Tito resistisse às sessões de tortura como resistiu, não lhe bastava ter uma ideologia de esquerda, foi preciso “ter interiorizado afetivamente essa ideologia”, isto é, se constituir internamente em coerência com seus preceitos ideológicos. Quando interiorizo minha ideologia, eu não apenas “sei” discernir o certo do errado, não apenas “sei” meu lugar nas batalhas, mas também *vivo* o que é certo e me coloco ativamente no meu lugar. Perguntei a ele como se dá essa interiorização, ao que ele respondeu que se dá pela *mística*. A mística, continuou Frei Betto, guarda uma forte semelhança com a paixão; mas, enquanto na paixão o seu objeto se encontra fora (a pessoa por quem me apaixono) e o sentimento se encontra dentro de nós, na mística o processo é duplamente interior: *sinto* paixão interna pelo que reconheço *dentro* de mim.

“*Mística*” é um termo muito comum em movimentos sociais que bebem da fonte das CEBs, como o MST, para designar as suas práticas simbólicas e rituais de comunhão. A mística geralmente é realizada antes e depois das reuniões e pode envolver cantar uma música, declamar poemas, estender as bandeiras do movimento no centro da roda. Nas palavras de Leonardo Boff, a mística comporta certa “força secreta que sustenta” os movimentos sociais (2014, p. 44). “A palavra mística é adjetivo de mistério” (2014, p. 49), o que “não equivale a enigma que, decifrado, desaparece. Mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável” (2014, p. 51). A teologia seria justamente “um esforço de tradução” desse mistério (2014, p. 57) que, no entanto, sempre lhe escapa, exigindo dedicação constante e insistente.

Em que pese essa coloração “inominável” em torno da mística, não são poucos os esforços para compreendê-la – para a nossa sorte, pois nos ajuda a compreender os movimentos e processos de mobilização para além do campo eclesial. Marco Gaspar, na sua tese de doutorado *A falta que faz a mística* (2010), particularmente, discute a experiência das CEBs, do anarco-sindicalismo brasileiro do começo do século XX, do movimento piqueteiro argentino, entre outras. Deslocando o debate do campo teológico para o psicossocial, ele descreve a mística pelos seus “elementos materiais e simbólicos que sirvam para criar vínculos e laços afetivos, identidade coletiva e sentimento de pertença a uma comunidade organizada, que represente, para todos nós, a possibilidade de nos sentirmos acolhidos por um coletivo, e de sermos agentes do acolhimento dos outros” (2010, p. 40). Em resumo, portanto, segundo sua descrição, a mística contribui na formação de afetos (vínculos, laços, pertença, acolhimento) e de uma identidade coletiva. Acontece que todo movimento social, ou melhor, todo grupo humano carrega consigo uma identidade que o diferencia dos demais (MARTÍN-BARÓ, 2017b, p. 211). No caso das CEBs, a religião lhes ofereceu um “sistema completo de sentido” (em palavras de Frei Betto, na mesma palestra citada acima), isto é, um universo compartilhado de símbolos, códigos, discursos, narrativas, que dão respostas às suas perguntas e sentido às suas experiências. A mística, a interiorização afetiva, a identidade, são aspectos de um mesmo processo grupal e intersubjetivo. Esse processo envolve certa relação dialética entre o simbólico e o material na produção das experiências e dos afetos que delas emergem. Outros movimentos e outros grupos, mesmo quando laicos, constroem e compartilham também seus próprios “sistemas de sentido”; mesmo no caso dos movimentos organizados em torno das CEBs, como veremos mais tarde, ainda que o catolicismo seja central neles, a sua mística ultrapassa o religioso e adota elementos da cultura popular e da cultura militante-sindicalista.

Axel Honneth (2009) sugere que as lutas e conflitos sociais podem ser explicados conforme uma “luta por reconhecimento”, que se daria em três diferentes níveis: 1) o amor e a amizade; 2) o reconhecimento jurídico; e 3) a solidariedade ou estima social. A violação de expectativas de reconhecimento formaria uma lacuna no sujeito que se sente desrespeitado, levando esse sujeito a uma luta por reconhecimento, isto é, a se mobilizar pelo preenchimento da lacuna. Vale apresentar aqui sua elaboração teórica sobre o primeiro nível de reconhecimento, aquele desenvolvido pelas relações primárias de amor e amizade, para destacar a importância das experiências religiosas e estéticas na construção de relações de confiança. Nessa discussão, Honneth aproveita a teoria do psicanalista e pediatra Donald Winnicott sobre a constituição do sujeito na relação entre a *fantasia* e a *realidade*.

Segundo Winnicott, a criança parte gradualmente de uma compreensão fantasiosa do mundo, um mundo que estaria simbioticamente conectado a si, para a percepção de uma realidade que lhe é estranha e não obedece aos seus impulsos e vontades. À medida que identifica a mãe como um sujeito autônomo, com vontade e ações próprias, a criança desenvolve um conflito entre a *ausência de limites* do “Eu” com o mundo (*deslimitação*) e o *estabelecimento de limites* entre ambos (*delimitação*). Os objetos com os quais a criança se relaciona, como os brinquedos ou seu próprio polegar, estariam situados “num domínio da realidade perante o qual a questão da ficção ou realidade se torna irrelevante” (HONNETH, 2009, p. 170). Esses objetos são exteriores a ela e, ao mesmo tempo, estão sob o seu controle; “visto que lhes cabe ontologicamente uma espécie de dupla natureza, a criança pode utilizá-los praticamente aos olhos dos pais para continuar a viver suas fantasias originárias de onipotência depois da experiência de separação e, ao mesmo tempo, testá-las na realidade de maneira criativa” (p. 171). Na experiência corporal e sensorial com os objetos, a criança entra em um “domínio de experiência intermediária”, que oferece “libertação” da tensão entre as realidades interna e externa e no qual pode desenvolver simultaneamente a “capacidade de estar só” e a confiança nos seus outros significativos (como a sua mãe), passando a *reconhecê-los* – e reconhecer a si mesma – como pessoas autônomas dotadas de vontades distintas.

A teoria de Winnicott abre caminhos para o estudo da experiência grupal e comunitária quando ele associa o domínio “lúdico” da interação com objetos àquele da arte e da religião. Também Honneth não reserva este primeiro nível de reconhecimento apenas à relação entre mãe e bebê, mas sim a toda relação de amor e amizade baseada no contato corpóreo direto. Para Honneth, além da reivindicação pelo reconhecimento jurídico (formulação de leis que visariam uma planificação dos direitos) e do reconhecimento das diferenças (segundo a estima social de cada grupo), o reconhecimento de si enquanto indivíduo dotado de vontade própria, em relação com outros indivíduos igualmente dotados de vontade própria, seria mais um fator – para ele, um fator primário – de mobilização e conflito social.

A qualidade *sensorial* da liturgia parece capaz de, a larga escala, ditar a influência da religião nesse modo prático de reconhecimento dos corpos. Essa é a primeira característica apontada por Ione Buyst, pesquisadora de ciência litúrgica pela via da TdL, para a sua definição do que é a liturgia: “é celebração, isto é, ação ritual em clima festivo, feita com palavras e sinais sensíveis”, sinais esses que “passam necessariamente pela corporeidade da pessoa” (BUYST, 1989, p. 17-22). Tal descrição reafirma o paralelo indicado por Winnicott entre a religião e a dimensão que a criança estabelece com os objetos, inclusive na coincidência da noção de uma

realidade dupla – no caso, simultaneamente corporal e espiritual (BUYST, 1989). Cabe aqui distinguir essa suposição de outra mais comum, notadamente anunciada por Freud, que associa negativamente o domínio religioso a um estado primitivo, pré-cognitivo. Conforme Freud sugere em *O mal-estar na civilização*, a “técnica” da religião consistiria “em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência” (2011, p. 29). Embora essa afirmação possa ilustrar muitos casos com precisão, ela é datada e mal localizada. A experiência da TdL demonstra que a religião pode, também, reforçar “o valor da vida” e mesmo indicar caminhos para a luta por direitos. Isso se explica, possivelmente, pela sugestão formulada por Winnicott de que a dimensão religiosa não se fundaria num simples domínio do desejo onipotente, mas num domínio intermediário de articulação entre a ficção e a realidade que *pode* encontrar um equilíbrio – e que, encontrando-o, favorece a confiança no outro e o reconhecimento recíproco.

Luis Giulliani, um importante padre envolvido com as CEBs do Jardim Ângela, sugere que “os nossos cristãos lendo essa palavra de Deus começa a engajar-se, a engajar-se na vida, e sabe que a espiritualidade é realmente transformar esta materialidade num componente de crescimento, de vida, de esperança, de alegria para muitos e muitas.”⁹ Essa é uma excelente ilustração da relação entre fantasia e realidade na mística. “*Esta materialidade*” – a experiência concreta da corporeidade em comunhão pelos rituais, músicas, gestos, objetos (BUYST, 1989) –, quando transformada em “*componente de vida*”, se faz “*espiritualidade*”. As CEBs, como veremos, realizavam atividades religiosas, culturais e recreativas com muita frequência; essa troca e interação entre os corpos foi decisiva na sua mobilização. É ainda flagrante que uma série de trabalhos problematize uma falha da TdL em encontrar um equilíbrio entre a militância política e a vivência espiritual, muitas vezes caindo numa pretensão de objetividade racional da luta (GASPAR, 2010, p. 37). O próprio Pe. Luis relembra:

Sei que uma senhora perguntou, se você voltasse atrás, agora, recomençaria essa luta que nós fizemos? Mas não tem nem dúvida, mas ficaria atento a duas coisas: uma, o problema econômico (...). E, outra coisa, divertirmos mais; apesar de naquele tempo nós fazíamos os passeios, (...) nós jogávamos as peteca e não sei quê, uns churrasquinho. Eu acho que tem que cultivar este negócio de amizade, porque às vezes nós que somos mais intelectuais, mas nos compreendemos pouco, mas se acha intelectuais... nós somos às vezes mais frios, discutimos mais coisas teóricas. Aprender mais pelo sentimento, pela amizade né? Pelo, pela empatia, não sei o quê.

⁹ Em entrevista concedida a Moara Passoni, em 2004.

No contato direto com o próximo, a pessoa religiosa encontra uma experiência de comunhão que passa, em um só tempo, pela relação com o próprio corpo e pela confiança empática na cumplicidade das demais pessoas presentes, participantes de sua comunidade. Não se trata de um fator exclusivo da religião, podendo encontrar experiências semelhantes na arte e mesmo na militância política. O trabalho de organizar as cozinhas de um acampamento de sem-tetos nos primeiros dias de ocupação, por exemplo, também contribui “para criar vínculos e laços afetivos, identidade coletiva e sentimento de pertença a uma comunidade organizada” (GASPAR, 2010, p. 84). No entanto, a experiência simbólica é condição *sine qua non* da religião. Nela, a pessoa pode viver um estado de gratuidade análogo ao da criança que está entregue ao seu jogo solitário com os objetos. A “referencialidade do eu” se mescla com o estado simbiótico de pertença a um algo maior – a comunidade de fé, o “Espírito”, o “Reino” –, fomentando aquela experiência de equilíbrio entre a fantasia e a realidade que Hegel chamou de “ser-si-mesmo em um outro” (apud HONNETH, 2009, p. 175). Portanto, na formação da autoconfiança de suas participantes, a experiência estética abre um campo de experiências sensoriais e comunais que permitem a busca de um equilíbrio entre o domínio espiritual (ou, se se preferir, “subjetivo”) e o material. Nesse campo cada pessoa pode desenvolver sua confiança no próximo e em si mesma, permitindo-se participar de uma espécie de “jogo” do qual faz parte também as demais pessoas de sua comunidade, com as quais pode desenvolver um sentimento de cumplicidade e de amizade.

Essa troca é o que constitui, desde as suas relações primárias e cotidianas, o tecido de cada movimento social. Sem confiança mútua entre suas participantes, luta alguma pode ser vencida; não é por acaso que, nas guerras entre nações, cada exército e cada Estado dá atenção aos seus rituais e simbologias na formação de vínculos dos seus batalhões. No entanto, ainda que a troca simbólica mereça destaque nesse debate, ela não é uma resposta universal ao problema da fragmentação dos movimentos. Por importante que seja a mística, é evidente que ela não é suficiente para a mobilização das lutas sociais. Bem como pode servir para a libertação, ela pode ser instrumentalizada também para legitimar a opressão ou para servir como prática compensatória, instigando a esperança passiva depositada em figuras de culto. Isso se mostra evidente pelo grande número de igrejas evangélicas que, seguindo a linha da “teologia da prosperidade”, reforçam a ideologia do individualismo a partir de uma liturgia carregada de rituais e simbolismos que, como apontou o pastor batista e militante negro Marco de Oliveira, são, em larga medida, extraídos das religiões de matriz africana. Ao mesmo tempo que muitas dessas igrejas visam “demonificar” tais religiões, elas dão atenção central à corporeidade, à

musicalidade e à lembrança dos antepassados, aspectos fortes da religiosidade africana (2015, p. 65-9). Oliveira chega a sugerir: “Mesmo que os negros pentecostais não o aceitem nem o compreendam, o que os atraiu [ao pentecostalismo] foram as ‘reminiscências’, aquelas imagens do passado, aquilo que bate na veia cultural e mexe com o íntimo, fazendo ferver o interior” (2015, p. 68).

A corporeidade e a troca simbólica carregam um potencial libertador apenas quando acompanhadas de um projeto consciente de transformação da sociedade construído desde as bases. Esse cuidado não implica uma racionalização das motivações para a luta, um controle ou uma contenção das emoções, mas implica uma atenção precisa à circulação dos afetos nas organizações populares em todas as suas atividades, *para além* da produção de afetos em momentos de mística.

3.4. “A cabeça pensa onde os pés pisam”

Nas *Teses sobre o conceito de história*, Walter Benjamin traça uma crítica ao “marxismo vulgar” de sua época, reproduzido pelos “ideólogos da II e da III Internacional. Aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico torna-se efetivamente, nas mãos desses porta-vozes, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz ‘automaticamente’ ao triunfo do socialismo” (LÖWY, 2005, p. 41). Na primeira de suas teses, ele descreve um robô autômato que, à primeira vista, é capaz de vencer todas as partidas de xadrez a que for desafiado. Na verdade, entretanto, o autômato só pode vencer porque há “um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez”, escondido dentro da mesa onde está o tabuleiro. É o anão quem controla todos os movimentos da máquina. Benjamin aproveita essa imagem para iniciar sua crítica aos representantes do materialismo:

Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostra-se. (BENJAMIN, 1987a, p. 222) (Tese 1).

Nessa analogia, assim como cada movimento do robô autômato seria “conduzido” pelo anão corcunda, também cada movimento realizado pelo materialismo seria, na verdade, “conduzido” pela teologia, que está “a serviço” do materialismo. Por mais que as nossas organizações se preocupem em traçar análises “objetivas” da realidade, não importa o quanto

elas se pretendam isentas de espiritualidade e afetos¹⁰, ainda que a teologia seja oculta em prol da aparência de um materialismo puramente técnico; nas palavras de Edgar Allan Poe, de quem Benjamin pegou emprestada essa imagem do autômato e do anão: “É absolutamente certo que as operações do autômato são reguladas pelo espírito e não por alguma outra coisa” (apud LÖWY, 2005, p. 42). Na interpretação de Michael Löwy a respeito dessa tese, a teologia “está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico – reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato” (2005, p. 45). Haveria, assim, entre a teologia e o materialismo, uma coparticipação harmoniosa que visa o mesmo fim.

Esse destaque ao “espírito” pode remeter a uma ontologia individualista das lutas sociais, como se a subjetividade fosse mais importante que as condições materiais. As afecções de cada um dos nossos corpos são, sem dúvida, experimentadas em nível pessoal; mas a produção e reprodução desses afetos, sua troca, a afetação mútua entre as pessoas, é um processo social, histórico e material. Como já foi sugerido com Martín-Baró (1986, 2001), as relações afetivas que se dão nos grupos primários da nossa sociedade só podem ser compreendidas no interior de uma realidade de conflitos entre classes antagônicas. Afetos são tão objetivos como a fome entre uma massa de pessoas desempregadas ou a revolta de uma multidão mobilizada na rua.

Na filosofia, a desvalorização dos afetos emerge como uma justificativa para a sobrevalorização da razão – instrumento de trabalho das pessoas que escreveram as teorias –, através de uma falsa cisão e oposição entre o corpo e a mente (HOOKS, 2017, p. 253). Essa ideologia foi, em certa medida, herdada por setores “progressistas” que frequentemente reproduzem uma divisão do trabalho militante entre “quem pensa e dirige” e “quem atua nas bases”, isto é, entre *decisão* e *execução* (BOFF, 1986, p. 15). É muito comum, também, se estabelecer como tarefa de “prestígio” a produção de textos, sobretudo textos teóricos e de análise de conjuntura. Se reproduz muito de um pensamento iluminista, que postula a razão científica como caminho linear e privilegiado para a emancipação humana. Pelo menos no caso das CEBs, como será discutido adiante, o que aproximava pessoas novas das lutas sociais era primeiro a sua identificação com as lideranças e outras pessoas que já estavam organizadas, e não uma consciência iluminada de que elas eram oprimidas. A conscientização vem em um segundo momento.

¹⁰ Vale lembrar que a Tese 4 sugere uma clara associação entre a teologia e os afetos, sugerindo que “essas coisas espirituais [...] se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos” (BENJAMIN, 1987a, p. 224).

Essa atenção à natureza das coisas, por detrás das aparências, como na analogia de Walter Benjamin, pode nos ajudar na reflexão sobre como ampliar e fortalecer as bases dos movimentos sociais. Não é o caso de sugerir uma nova inversão e pretender – racionalmente – justificar as emoções como superiores à razão ou à ciência.¹¹ Trata-se de visar sua harmonia e compreender o momento de cada uma para a mobilização popular. Como resumiu Frei Betto: “*a cabeça pensa onde os pés pisam*”. Me parece que essa sentença expõe, de forma simples, um importante princípio do desenvolvimento humano: o contexto social é anterior à pessoa; a materialidade é anterior à racionalidade; e a sensação é anterior à consciência, esta sendo informada por aquela. Não há hierarquia, oposição nem conflito entre a “cabeça que pensa” e os “pés que pisam”, mas há sequência e concordância.

Valores morais não podem ser ensinados à força nem a partir de ideias abstratas. Ao contrário, “*há mais para se ganhar do amor do que da educação*. Amor aqui significa a totalidade do cuidado com o lactente ou criança, que favorece o processo maturativo. Isto inclui ódio. Educação significa sanções e a implantação dos valores sociais ou dos pais *à parte do* crescimento e amadurecimento próprios da criança” (WINNICOTT, 1983, p. 94, itálicos do autor). Embora Winnicott se refira aqui à educação moral para crianças, o processo de aprendizado, a conscientização, segue por toda a fase adulta. O desenvolvimento de cada pessoa não se dá em uma sequência linear; as regressões morais demandam renovação constante dos valores; e cada ato de educação moral exigirá a elaboração dos “processos internos” da pessoa, já que a educação “se segue naturalmente à chegada da moralidade na criança pelos processos de desenvolvimento natural que é favorecido pelo cuidado adequado” (WINNICOTT, 1983, p. 94). A educação não pode implantar valores desde fora, mas pode dar sentido às experiências reais da pessoa. Conforme observa Carlos Barros (2015), esse mesmo princípio é corroborado por um ensaio sobre *ensino da moral* de Walter Benjamin, em que ele reivindica, por exemplo, a simpatia e o amor ao próximo como fundamentos para que uma criança compreenda o valor das pessoas que trabalharam até o alimento chegar à sua mesa.

A empatia moral não vem da matéria didática, de argumentos puramente racionais. Estes podem ultrapassar excessivamente a sensibilidade moral, exercendo uma sobrecarga racionalista que acaba por embotá-la. Esse embotamento da sensibilidade moral representa um papel vilanesco importante no jogo social, uma função adaptativa em relação à ideologia dominante: o ensino de moral, com seu didatismo e psicologismo só pode se aproximar das concepções morais dominantes, nunca da atitude ética. (BARROS, 2015, p. 270).

¹¹ A esse respeito, recomendo ouvir a música *Solução de Vida*, de Paulinho da Viola.

Paulo Freire destaca repetidas vezes: reflexão sem ação é “antidiálogo”, “é pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos da ‘domesticação’”, e ação sem reflexão é “puro ativismo”. Ambas devem caminhar juntas, “como unidade que não deve ser dicotomizada” (2018, p. 72-73). Do contrário, não apenas não alcançamos nossos objetivos, como agimos pelos interesses dos dominadores, reproduzindo a colonização da vontade dos povos. O mesmo princípio de “ação dialógica” que Freire desenvolveu no seu método de alfabetização se faz verdade também para a *práxis* militante:

É necessário que a liderança revolucionária descubra essa obviedade: que seu convencimento da necessidade de lutar, que constitui uma dimensão indispensável do saber revolucionário, não lhe foi doado por ninguém, se é autêntico. Chegou a este saber, que não é algo parado ou possível de ser transformado em conteúdo a ser depositado nos outros, por um ato total, de reflexão e de ação.

[...] Assim também é necessário que os oprimidos [...] cheguem, como sujeitos, e não como objetos, a este convencimento. (2018, p. 74-75).

Dessa necessidade de convencimento das massas sobressai “o caráter eminentemente pedagógico da revolução” (2018, p. 75) – a formação de uma razão que pode ser libertadora ou domesticadora. Na educação “bancária”, o conhecimento é tido como propriedade do educador, o sujeito ativo do processo, que “deposita” seu saber na mente dos educandos; cada educando/a, por sua vez, é nivelado, ignorado e destituído de sua singularidade enquanto sujeito: “o corpo tinha de ser apagado” (HOOKS, 2017, p. 253). No método de Paulo Freire, visa-se uma relação entre educador/a e educando/a que se respeitam como iguais, ainda que resguardadas as diferenças. Desenvolvendo a proposta de uma pedagogia crítica feminista, em grande medida influenciada por Paulo Freire, bell hooks sugere que um “dos princípios centrais” dessa pedagogia “é a insistência em não ativar a cisão entre mente e corpo” (2017, p. 256), admitindo portanto a presença dos “laços” estabelecidos na sala de aula, bem como a presença das paixões, de *Eros*, que “habilita tanto os professores quanto os alunos a usar essa energia na sala de aula de maneira a revigorar as discussões e excitar a imaginação crítica” (2017, p. 258).

Assim, também, o processo de adesão das massas à luta social exige, em primeiro lugar, que elas sejam tratadas com confiança pelas lideranças políticas. “Há de confiar em que elas são capazes de se empenhar na busca de sua libertação, mas há de desconfiar, sempre desconfiar, da ambiguidade dos homens oprimidos” (FREIRE, 2018, p. 230). A liderança não deve renunciar seu saber, não deve se desfazer demagogicamente do seu lugar de autoridade do saber crítico, que é muito útil para a análise dos atuais e passados processos de organização e mobilização; deve, sim, reconhecer o valor do seu conhecimento e oferecê-lo a serviço das lutas

sociais. Mas também deve reconhecer seus limites, bem como reconhecer o valor e os limites do saber das bases sociais do movimento. A autoridade existe, no entanto, é relativizada e não posta como justificativa de quaisquer ações, já que “a verdadeira autoridade não se afirma como tal na pura *transferência* [de conhecimento ou, digamos, de funções e tarefas], mas na *delegação* ou na *adesão* simpática” (2018, p. 244, itálicos do autor).

Assim como Freire e hooks defendem a relação amorosa na pedagogia, também o defendem na militância política. Como um dos elementos constitutivos do testemunho crítico, Freire destaca a “*valentia de amar* que, segundo pensamos, já ficou claro não significar a acomodação ao mundo injusto mas a transformação deste mundo para a crescente libertação dos homens” (2018, p. 241, itálico do autor). Só pela construção de uma *ética do amor* nos espaços de militância podemos ultrapassar os nossos próprios “pontos cegos” e o nosso “desejo autocentrado por mudança”, que nos impedem de compreender e se solidarizar pela luta de outros grupos sociais (HOOKS, 2006).

Nos círculos políticos progressistas, falar de amor é garantir que alguém seja dispensado ou considerado ingênuo. Mas, fora desses círculos, há muitas pessoas que reconhecem abertamente que são consumidas por sentimentos de auto-ódio, que se sentem sem valor, querendo uma saída. Muitas vezes, elas estão presas demais por um desespero paralisante para serem capazes de se engajar efetivamente em qualquer movimento de mudança social. No entanto, se líderes de tais movimentos se recusam a enfrentar a angústia e a dor de suas vidas, nunca estarão motivadas/os a considerar a recuperação pessoal e política. Qualquer movimento político que possa atender eficazmente a estas necessidades do espírito, no contexto da luta pela libertação, terá sucesso. (HOOKS, 2006).

Porque diz respeito à experiência imediata dos corpos, as relações afetivas podem ser fundamento tanto para a libertação quanto para a dominação. A pesquisa em psicologia social, quando assume uma perspectiva crítica sobre as relações grupais nos seus diferentes níveis, pode contribuir para destacar a importância de cada tipo de relação humana, sem negligenciar nem sobrevalorizar qualquer um deles, para a construção dos movimentos sociais e organizações populares.

4. Metodologia da pesquisa

Esta é uma pesquisa em psicologia social crítica. A preocupação aqui está sobretudo na relação psicossocial entre pessoa e sociedade. Questiona-se como a sociedade interfere nas ações de cada pessoa e grupo, nas suas relações primárias (MARTÍN-BARÓ, 1986) e como cada pessoa e grupo pode, também, interferir sobre o modo como a sociedade se organiza.

Tanto a sociedade define as condições de existência e formação da dimensão psicológica, bem como suas mediações como linguagem, cultura e capital, quanto há nesta particularidade características resistentes às formas dominantes na sociedade. É na compreensão dialética e histórica das relações entre sociedade e psicologia que se encontra a especificidade da psicologia social definida a partir da teoria crítica da sociedade. (GALEÃO-SILVA, 2017, p. 92).

Assim, este trabalho visa se atentar às mediações produzidas e reproduzidas no interior da luta de classes pelos modos de organização, conscientização, celebração e troca simbólica próprias das CEBs e de seus movimentos, possibilitando às suas bases sociais a construção de novas relações significativas aos seus interesses de classe trabalhadora. A crítica social busca identificar a possibilidade e apontar para as condições de superação das opressões através da mobilização popular.

4.1. Aproximação ao tema e seleção das narradoras

O material empírico desta pesquisa pode ser dividido em duas partes.

1º. Entrevistas com duas mulheres que participaram ativamente de CEBs do distrito Jardim Ângela: Maria Aparecida Andrade Souza (Cida) e Vanda Maria Andrade da Gama (Vanda)¹². Realizei duas entrevistas com Cida e duas com Vanda e me encontrei e conversei com elas em outros momentos. Apresento os métodos das entrevistas na próxima seção. As duas entrevistadas participaram da pesquisa de forma livre e consentida e esses são seus nomes verdadeiros, assim como todos os demais nomes apresentados no decorrer do trabalho. Desde o primeiro encontro com elas deixei elas cientes sobre meus interesses com a pesquisa. À medida que alguns interesses de pesquisa se deslocavam (conforme destaque em 4.5 – *Nota sobre os deslocamentos da pesquisa*), informei elas a respeito das alterações.

¹² O sobrenome comum (Andrade) é apenas uma coincidência. As duas não têm parentesco.

2º. Depoimentos recolhidos de eventos públicos relacionados à memória das CEBs e dos movimentos organizados em torno das CEBs. Os eventos públicos foram particularmente importantes para o desenvolvimento da pesquisa e as anotações de campo serviram como base para complementar a análise das entrevistas. A maior parte das pessoas que falaram nesses eventos participaram das CEBs na zona sul de São Paulo. Esses foram os eventos mais importantes na minha pesquisa:

1. *Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura*. Evento de memória. 02 de maio de 2018, Auditório do prédio de Geografia da Universidade de São Paulo.¹³
2. *Protagonismo feminino no Movimento do Custo de Vida*. Evento de memória. 21 de março de 2018, Centro de Documentação e Memória da UNESP.¹⁴
3. *Sábado Resistente: O Movimento do Custo de Vida*. Evento de memória. 11 de agosto de 2018, Memorial da Resistência de São Paulo.
4. *O Papel Histórico das Mulheres na Resistência à Ditadura Militar*. Debate organizado pelo DCE Livre da USP. 04 de outubro de 2018, Departamento de Sociologia da USP.
5. *Por uma Igreja, povo de Deus a caminho: 50 anos de Medellín*. Evento de memória sobre o II CELAM, parte da programação “Outubro dos Mártires”. 19 de outubro de 2018, Paróquia Santos Mártires.

A seleção das entrevistadas foi de acordo com a presença delas nesses próprios eventos; logo, realizei uma amostra de conveniência para as entrevistas.

Conheci Vanda no evento de maio de 2018. Não tivemos oportunidade de conversar muito nesse dia, porque ela tinha que levar sua mãe para casa. Peguei seu contato por interesse na sua experiência singular, que ela contou no seu depoimento na mesa, visto que ela não apenas participou das CEBs, mas foi também uma militante sindicalista, poeta e artista (já participou de um grupo de teatro na sua vida adulta e tinha um vínculo forte, na sua infância, com outro grupo ligado às CEBs da região). Hoje ela é professora de letras no ensino fundamental pelo município. Nos falamos por telefone e combinamos um primeiro encontro em uma padaria no Jardim Ângela para que eu lhe apresentasse o projeto. Algumas semanas depois, marcamos um segundo encontro para a primeira entrevista.

¹³ Registro disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>. Acesso em 16 de ago. de 2019.

¹⁴ Registro disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=u8xkzkD-wdA>>. Acesso em 16 de ago. de 2019.

Já Cida, conheci no evento organizado pela Paróquia Santos Mártires em outubro de 2018. A conversa foi feita em roda, com cerca de 50 ou 60 pessoas, lotando a sala. Três pessoas me chamaram atenção porque parecia um grupo organizado e, de fato, fizeram comentários em relação ao tema que era discutido (a memória de Medellín) mencionando, em algum momento, um *Grupo Nossa Senhora Aparecida*. Depois aprendi que se trata de uma agrupação de famílias católicas, análoga a uma CEB, que realizam trabalhos junto a uma ONG, a Associação Guará. Ao fim do evento fui conversar com duas daquelas pessoas – Mercedes e Reinaldo (Cida estava conversando com outra gente) – para saber mais sobre esse grupo e contar rapidamente da minha pesquisa e interesse nas CEBs. Então, me apresentaram à Cida. Algum tempo depois fui a uma celebração e uma reunião do Grupo Nossa Senhora Aparecida, no qual testemunhei algumas semelhanças com elementos do que será apresentado aqui. Cida estava presente na reunião, onde pude lhe apresentar os meus interesses com a pesquisa.

Cida nasceu em outubro de 1952 e hoje tem 67 anos; Vanda nasceu em outubro de 1961 e tem 58 anos. São duas mulheres que começaram a participar das CEBs quando eram ainda muito jovens, por volta dos 10 anos de idade cada uma (Cida começou a participar na década de 1960 e Vanda na década de 1970). Esse foi um recorte acidental que deu luz, na minha pesquisa, à participação de crianças e adolescentes que se aproximaram das lutas através de pessoas mais velhas da família.

4.2. Entrevistas e diálogo com as narradoras

“Antes do encontro com o depoente, convém recolher o máximo de informações sobre o assunto em pauta para formular questões que o estimulem a responder. Uma consulta [a] tudo o que terá feito o narrador vibrar na época que desejamos estudar” (BOSI, 2004, p. 59). Antes das entrevistas foi feita uma pesquisa exploratória, a partir da qual formei uma base mínima de conhecimento para desenvolver a conversa. Essa pesquisa envolveu, sobretudo, 1) o estudo bibliográfico de autores e autoras da Teologia da Libertação, de livros-texto a cartilhas e roteiros de encontros de CEBs; 2) os depoimentos que recolhi dos eventos públicos de memória; e 3) conversas informais com pessoas que estudaram e/ou participaram de CEBs. Por esses meios, pude adquirir um conhecimento prévio sobre a história das CEBs, suas práticas e sobre algumas figuras importantes de liderança – como Ana Maria do Carmo (Ana Dias), Santo Dias, Irma Passoni, Aurélio Peres, entre outras/os. Também contribuiu o conhecimento pessoal que tenho do Jardim Ângela, que conheço desde 2012 e onde morei por três anos. Frequentemente, as

narradoras se referiram a lugares e pessoas que conheço, como a Paróquia Santos Mártires, o Padre Jaime Crowe e o Padre Luis Giuliani. Nesse sentido, me pareceu acertada a decisão de entrevistar pessoas dessa região.

Meu principal foco inicial com as entrevistas era saber a *história de vida* das narradoras e *quais eram / como eram as atividades* das CEBs das quais elas participavam. Me preparei para as primeiras entrevistas, com cada uma delas, com essas questões: 1) de onde é sua família; 2) como foi sua infância; 3) como chegou no bairro; 4) como era a região; 5) qual era sua relação e da sua família com as pessoas do bairro; 6) como se deu a aproximação à Igreja e às CEBs; 7) como eram as atividades (reuniões, celebrações, atividades culturais etc.). Não me preocupei em seguir esse roteiro de forma linear e literal, apenas atentei para que todas as questões fossem respondidas. Já esperava que as próprias respostas fossem motivadoras de novas perguntas, o que de fato ocorreu. Além dessas sete questões, com a Vanda, me interessava saber também sobre a sua participação na luta sindicalista e que diferenças ela percebe entre a luta sindicalista e a luta comunitária – assunto que ela já tinha abordado na mesa de memória de 2018. Com a Cida, me interessava também saber sobre a sua experiência no Grupo Nossa Senhora Aparecida e com a Associação Guará.

A primeira entrevista foi com a Vanda, em 22 de janeiro de 2019, e ocorreu como uma conversa espontânea. Outra pesquisadora, G., entrou em contato com ela com a mesma intenção de fazer uma entrevista e, por isso, Vanda sugeriu que nos encontrássemos no Parque Trianon (localizado na Av. Paulista, uma região central da cidade) para fazer a entrevista em conjunto. No geral, a conversa percorreu diversos temas de forma bastante livre, evoluindo de acordo com elementos que emergiam do depoimento de Vanda e com mais perguntas e intervenções de G. que de mim. Busquei garantir as respostas para as questões acima e abandonei as duas questões sobre o sindicato, que preferi deixar para tratar com ela na segunda entrevista. Essa dinâmica resultou em um excesso de informações de pouco interesse direto para a minha pesquisa, mas também ofereceu elementos interessantes e inesperados, já que G. fez perguntas que eu provavelmente não teria feito – por exemplo, sobre questões políticas atuais (sobre a prisão de Lula, a eleição de Jair Bolsonaro, entre outras).

A primeira entrevista com a Cida, em 09 de fevereiro de 2019, foi na cozinha de sua casa, no Jardim Santa Margarida (Jardim Ângela). A casa é muito simples, aconchegante e me parece ter um tamanho adequado, sem ser grande ou pequena demais. Ela fica num terreno grande, onde uma de suas filhas construiu uma casa, outra está construindo e uma terceira também planeja construir (portanto, quatro casas em um terreno), além de contar com um

grande quintal e uma pequena horta. Apesar de Cida ser paulistana, me senti de volta à minha terra, no interior de Minas Gerais. Ela – e suas três filhas com mais duas netas, que ficaram em outros cômodos da casa nesse dia – me receberam com um almoço servido, dois bolos, café, sorvete e confesso que não sei mais o quê. Consegui percorrer todos os assuntos previstos no roteiro (mencionados acima).

A segunda entrevista com a Vanda, em 15 de setembro de 2019, foi na sala do seu apartamento, no Campo Limpo. É um apartamento pequeno num condomínio simples, sem portaria. Vanda é divorciada e tem um filho e uma filha, que eu não conheci, mas reconhece que não é uma pessoa “de família”. É uma mulher da militância. Na sala e cozinha da sua casa vi camisetas, adesivos e ímãs de geladeira do PT, uma bandeirinha do MST, uma caneca “Lula Livre”, até uma máscara de papel com o rosto do Lula dependurada no cabideiro. Para esse encontro, me preparei com perguntas mais direcionadas a informações relativas ao seu depoimento, visando um aprofundamento de temas de interesse mútuo. Preparei três eixos de perguntas: 1) organização, articulação e atividades das CEBs; 2) “outro jeito de fazer política”; e 3) afetos. No *primeiro eixo*, perguntei *a)* quais eram as 17 CEBs da região do Jardim Ângela; *b)* se havia algum tipo de acordo entre essas 17 CEBs sobre como se organizar; *c)* o nível de autonomia decisória das CEBs, isto é, que tipo de decisão era tomada na assembleia geral e que tipo era tomada nas reuniões das CEBs; *d)* como eram as peças de teatro; e *e)* pedi para ela que me apresentasse seus poemas. No *segundo eixo*, perguntei *a)* o que era o Grupo de Quarta-Feira; *b)* qual a diferença entre como os sindicatos e as CEBs na sua organização e convivência; *c)* como era ser mulher no sindicato, em um espaço “masculino”; e *d)* se tinha machismo nas CEBs. Por fim, não fiz as perguntas planejadas para o *terceiro eixo*, porque senti que as respostas para muitas delas já estavam nas entrelinhas do que já havia sido conversado: *a)* o que levava as pessoas a se afastarem?; *b)* já viu alguém ficar tão dependente do movimento, que fez mal para ela?; *c)* o que gera o sectarismo na esquerda?; *d)* tem memória de algum sentimento ruim que você teve em qualquer atividade das CEBs? Em vez de me preocupar com essas questões, que na hora considerei muito formais e um pouco repetitivas, desenvolvi livremente a nossa conversa sobre as diferenças entre a luta sindical e a comunitária.

Encontrei tanto com Cida quanto com Vanda, novamente, em dezembro. Nessa ocasião, apresentei para elas, de forma resumida, os resultados da minha análise sobre cada um dos nove temas apresentados nesta dissertação. Elas concordaram com os meus comentários e acrescentaram alguns apontamentos. Como eu só tinha feito uma entrevista com a Cida no começo do ano, aproveitei a ocasião da visita para reforçar algumas questões: *a)* pedi a ela que

me contasse novamente de sua aproximação às CEBs; *b*) perguntei se ela participou das atividades do MCV; *c*) como eram as atividades de apoio ao sindicato; e *d*) se alguma vez ela se cansou da luta e pensou em se afastar, ou se lembra de alguém que tenha passado por isso.

Como destaca Soraia Ansara, “a entrevista semi-estruturada consiste na interação entrevistado/entrevistador, sendo que a função do entrevistador é provocar continuamente a fala do entrevistado, uma vez que através da fala ele estrutura seu discurso” (2005, p. 185). Senti diversas vezes essa dinâmica; quando, por exemplo, as respostas para as minhas perguntas seguiam rumos inesperados, que contribuíram positivamente na narrativa, mas que mantinham outras informações na obscuridade. Por isso, algumas vezes tive que reformular a pergunta, o que fez com que a entrevista parecesse repetitiva algumas vezes, mas trazia novos elementos, já que a pessoa entrevistada tinha chances de reelaborar uma resposta. Algumas vezes, informações relevantes emergiram dos detalhes, que tentei aproveitar na análise das narrativas. Daí a importância das lacunas do pensamento e do discurso para a apresentação e discussão do material recolhido. “A fala emotiva e fragmentada é portadora de significações que nos aproximam da verdade. Aprendemos a amar esse discurso tateante, suas pausas, suas franjas com fios perdidos quase irreparáveis” (BOSI, 2004, p. 65).

Por fim, como sugere Ecléa Bosi, ao oferecerem seus depoimentos, essas pessoas estão *trabalhando* em favor da pesquisa, em um ato de rememoração que demanda responsabilidade de minha parte. “Se não fosse assim, a entrevista seria algo semelhante ao fenômeno da mais-valia, uma apropriação indébita do tempo e do fôlego do outro” (2004, p. 61). Por isso, busquei sempre tratar as narradoras de forma respeitosa e deixei cada entrevista fluir no seu tempo “natural”, sem apressamentos. Infelizmente, no entanto, sinto que não consegui desenvolver um vínculo forte com as narradoras – em parte por falta de tempo, em parte por uma insegurança pessoal, uma dificuldade de manter contato com essas pessoas, tão distintas de mim. Todas as vezes que entrei em contato com elas essa insegurança se mostrou infundada, pois senti sempre uma compreensão generosa e uma disposição delas em contribuir com a pesquisa. Por isso, nos últimos meses da pesquisa, me dediquei a retornar os resultados da pesquisa com uma postura sincera e reconhecendo meus limites, a fim de seguir mais esse acertado conselho de Ecléa: “Confessar, em diálogo aberto, nossas dificuldades ao depoente, durante cada etapa do trabalho, fará com que ele acompanhe melhor o rumo da pesquisa e muitas vezes ajude a descobrir pistas facilitadoras” (2004, p. 62).

4.3. Transcrições

Como a palavra escrita é muito diferente da palavra falada, a todo momento eu tive que interpretar as intenções das narradoras para fazer sua transcrição. Nesse ato, imprimi um novo sentido às narrações, mas tentei construir uma transcrição adequada ao sentido e à sensação daquilo que era narrado. Os critérios dessas escolhas podem ser bastante arbitrários, por isso foi importante desenvolver esses critérios durante o trabalho.

Quando a narradora enfatiza uma palavra no meio da frase, geralmente optei por sublinhar essa palavra; quando a palavra enfatizada vai no final da frase, ou quando a frase inteira é enfatizada, ela termina com ponto de exclamação; as vírgulas não seguem sempre a norma “cultura” da linguagem escrita, mas, muitas vezes, indicam as pequenas pausas que dão ritmo na fala; alguns cacoetes e gaguejadas pouco significativos foram cortados, enquanto outros foram mantidos; as reticências indicam pausas longas no meio da frase ou uma frase que termina de maneira reticente; reticências entre parênteses indicam cortes de trechos; e algumas observações são também colocadas entre parênteses, como quando a narradora ri.

Certamente, qualquer outra pessoa teria transcrito os detalhes dessas entrevistas de formas muito diferentes das que eu optei. Mais que isso, em momentos diferentes eu mesmo posso ter seguido parâmetros diferentes para determinar o estilo do texto. Há, por assim dizer, várias palavras que foram enfatizadas pelas narradoras nas suas falas e que não foram sublinhadas no texto apenas porque eu não notei ou não achei significativa aquela ênfase.

Em outro ato hermenêutico, quem ler os trechos de transcrição pode vir a interpretar mal certos discursos devido a essas escolhas. Talvez por isso eu devesse optar por não sublinhar as palavras, devesse economizar ao máximo nas reticências e aparar mais os cacoetes, enfim, deixar o texto “mais limpo”. Não acho que o problema seria resolvido, mas apenas ocultado. Por isso, como se diz, preferi pecar pelo excesso e não pela falta.

4.4. Análise do material coletado

O material analisado no capítulo 5 é composto das entrevistas realizadas por mim, especificamente para esta pesquisa, e dos depoimentos coletados dos eventos públicos de memória. Fiz essa análise a partir das minhas referências teóricas (discutidas acima) e práticas e em diálogo aberto com as duas principais narradoras (Cida e Vanda). Cada vez que me

encontrei com uma delas, principalmente nos últimos encontros em dezembro de 2019, me abri para os seus comentários acerca da análise.

Não me interessei em fazer uma análise de fôlego sobre a estrutura ou a forma das falas, mas sim da intenção e dos significados embutido nelas (ANSARA, 2005, p. 182). Busquei compreender o que elas representam enquanto configuração *narrativa*, enquanto modo que as narradoras encontraram de colocar-se no mundo e de afetá-lo à sua maneira – isto é, entender qual é o “conselho” que elas nos deixam a partir de suas experiências (BENJAMIN, 1987b). Para compreender isso foi importante dar atenção a alguns “psicologismos” da palavra falada. Algumas pausas na narração, alguns pequenos “enganos”, algumas interrupções ou curvas que o pensamento impõe à fala podem indicar a existência de um *não-dito*, ou de um conflito interno (ainda que seja um conflito pequeno, subterrâneo) de algo que poderia ser dito de outra maneira, mas que é importante que seja dito *assim* (BOSI, 2004).

Tentei poupar minhas críticas às opiniões e juízos de valor que as narradoras expressam. Naturalmente, discordo delas em alguns pontos, mas preferi deixar que elas falassem. Também não recorri a investigações historiográficas para verificar se a memória delas condiz com os “fatos”. Assim como na pesquisa de Soraia Ansara, “[e]stamos interessados na memória de um período e não no período propriamente dito, o que nos faz centrar nossa atenção nas falas, expressões, silêncios com vistas a entender os processos de construção da memória política” (2005, p. 181). Nem tampouco procurei ordenar as memórias em uma linha temporal linear, que podem ter muita relevância para os estudos de história, mas não tanto para estudos de memória, já que estes se ocupam propriamente com os discursos narrativos, que “seguem uma ordem diversa da cronológica, pois se apóiam em marcos de referência que estão inscritos na memória que [as/os narradoras/es] compartilham em seus grupos de pertença” (ANSARA, 2005, p. 180).

Identifiquei nove grandes temas, cada um apresentado como uma seção do capítulo. Essa divisão não foi preliminar às entrevistas nem foi a primeira elaborada depois delas. Em um arquivo com a última modificação em maio de 2019, por exemplo, tentei organizar alguns trechos das entrevistas nesses termos: 1) origens, injustiça, solidariedade; 2) mobilização, trabalho, transformações; 3) pessoas, grupos, instituições; 4) atividades, práticas, método, pedagogia (com a nota: “Religião. CEBs como projeto. Experiência comunitária.”); e 5) espaços, redes, temporalidade (com a nota: “Público-privado, doméstico-político. Construção paciente, trabalho de base.”). Houveram tentativas de organização parecidas com essa, com muitas categorias sistematizadas em quatro ou cinco eixos. Eu tinha dificuldade de articular os

temas e não conseguia identificar muito bem os limites entre um eixo e outro. Hoje, me parece que essa tentativa tinha mais base no que eu desejava abordar do que no material que as entrevistas ofereciam. Isso me impedia de trabalhar com alguns depoimentos que eu considerava relevantes, mas que não se encaixavam ou não se articulavam bem nessa divisão.

Encontrei uma nova divisão em oito temas no final de junho, na véspera de uma apresentação da minha pesquisa no Fórum de Pesquisadores da Zona Sul, que se reúne na mesma paróquia que o Fórum em Defesa da Vida, no Jardim Ângela. Imprimi uma boa quantidade de trechos significativos das entrevistas e comecei a categorizar cada um deles, sem deixar faltar nenhum. Comecei pelos que já tinham um eixo bem delimitado (como aqueles que diziam respeito à origem das narradoras ou às atividades das CEBs) e terminei procurando conexões entre aqueles trechos que não tinham. Foi nesse processo que reconheci, por exemplo, a importância de falar em conscientização e memória de acordo com as narrativas dessas mulheres, não só de acordo com as teorias a respeito. Alguns meses depois achei necessário dividir um dos eixos: a discussão sobre a participação da Vanda no sindicato era parte da seção sobre agentes externos nas CEBs, mas, como aborda uma questão importante e muito específica – a identidade feminina nas lutas sociais –, preferi separar ela como uma seção à parte. Assim, cheguei na estrutura de nove capítulos de análise.

Por fim, quero destacar que o que interessa aqui é o que emerge das próprias depoentes, suas experiências e os significados que elas dão a essas experiências. Embora eu tenha entrevistado apenas duas pessoas, não são poucas as experiências que emergem de suas narrativas. Como já disse, algumas vezes recorri a depoimentos de outras pessoas, recolhidos de eventos públicos de memória – seja através das minhas anotações de campo ou pela transcrição do trecho em questão, em casos de eventos que foram registrados em vídeo. Recorri a esses depoimentos, sobretudo, para confirmar a relevância de algo que foi expressado pelas entrevistadas ou para apresentar novos significados a uma experiência comum. De toda forma, ainda que a pesquisa não seja quantitativamente representativa, acredito que pude demonstrar, aqui, o valor e importância das “pequenas” coisas para o desenvolvimento de experiências maiores, isto é, o valor das relações primárias de amor e amizade entre umas poucas pessoas e grupos e o que essas relações dizem sobre a construção, desde baixo, de processos de mobilização popular por mudanças macrossociais.

4.5. Nota sobre os deslocamentos da pesquisa

Inicialmente, a pesquisa visava um resgate da memória política das CEBs nas décadas de 1970 e 1980 em todo o cinturão periférico de São Paulo. No entanto, com o curto tempo de uma pesquisa de mestrado, essa proposta foi reduzida para a memória das CEBs do distrito Jardim Ângela, um território com o qual eu tenho contato desde 2012 e, portanto, com o qual tive mais facilidade de aproximação.

No começo da pesquisa eu carregava a expectativa de que a religião seria um fator central para a formação das relações afetivas. Quando escrevi o projeto, considerava pesquisar os significados atribuídos à morte e ressurreição de Cristo, pensando a celebração pascal e o imaginário ligado à ressurreição enquanto uma possível estratégia de ressignificação da violência sofrida pelos grupos organizados nas CEBs. Essa hipótese encontra fundamento na literatura da TdL (BUYST, 1989) e, talvez, possa ser confirmada a partir de outros métodos de pesquisa (por exemplo, acompanhando novenas e celebrações de Páscoa junto às CEBs contemporâneas), mas logo senti que não seria confirmada pelas entrevistas.

Ainda assim, durante praticamente a metade da pesquisa, continuei com o foco da pesquisa no fator religioso das CEBs. É notável como a metodologia de trabalho popular desenvolvida pela TdL articula fé e política, celebração religiosa e mobilização popular. No entanto, quando fiz a primeira entrevista com a Vanda, senti que a questão religiosa não respondia tanto às minhas questões. Vanda não é uma pessoa religiosa e não esconde que, desde pequena, não gosta de assistir as missas. Ela é crítica a valores cristãos como o perdão e o amor por todas as pessoas, reivindicando a importância do ódio de classe. Ainda assim, ela foi muito ativa no trabalho das CEBs, ajudou a organizar novenas quando era jovem, se envolvia com inúmeras atividades e, o mais significativo, expressa uma paixão enorme pela sua história. A religião continua sendo um tema importante, particularmente no contraste de Vanda em relação a Cida, que baseia muitos de seus valores no cristianismo e se refere constantemente ao Evangelho. No entanto, optei por deslocar novamente o foco da pesquisa: da religiosidade para as relações afetivas.

Sinto que foi uma escolha acertada, que me ajudou a abordar diretamente o que me motivou inicialmente à pesquisa, mas sinto também que a pesquisa sai um pouco prejudicada por esses deslocamentos. Por um período muito longo me detive no estudo sobre a liturgia e a religiosidade e não consegui tempo para estudar as várias teorias e debates sobre mobilização dos afetos na luta social. Acredito, no entanto, que essa lacuna é bem preenchida por referências

como bell hooks, Ignacio Martí-Baró, Paulo Freire e Walter Benjamin, que não apenas escrevem sobre essa questão (ainda que, às vezes, de forma transversal ou passageira) como também *viveram* lutas sociais. Meu trabalho terá enganos e limites teóricos, mas tenho convicção de que ofereço algumas elaborações importantes para o tema, e abandono qualquer pretensão de fazer um trabalho “definitivo”. É uma pesquisa modesta que pretende (com a licença para usar uma metáfora talvez muito batida) acrescentar um tijolo nessa grande construção que é a psicologia social dos movimentos sociais.



Fotografia 4 – Maria Aparecida Andrade Souza. Foto registrada na frente de sua casa, em 13 de dezembro de 2019. Créditos: Pablo Pamplona.



Fotografia 5 – Vanda Maria Andrade da Gama. Foto registrada no ato de memória dos 40 anos do assassinato de Santo Dias, em 30 de outubro de 2019. Créditos: Pablo Pamplona.

5. Cida, Vanda e a experiência nas CEBs

5.1. “Era tudo barro!” Contexto e aproximação às CEBs

Vanda – Nasci no interior de São Paulo, numa cidadezinha chamada Iepê. (...) Mas assim, por coincidência apenas, porque, na verdade, meus pais são de Pernambuco. Só que meu pai, ele veio pra cá, pro interior de São Paulo, muito novinho, com 12 anos de idade, e ele já morava aqui. (...) Ele veio criança. Ele veio porque fugindo da seca, da pobreza, da miséria lá, né. A família dele veio toda, então ele veio também. Ele tinha 12 anos quando veio. Ele hoje tem 89. E aí, eu nasci nesse, meio que no... vai-e-vem, né. Mas na verdade eu passei minha infância, grande parte da minha infância, em Pernambuco. No agreste de Pernambuco, num lugar chamado Buíque.

A família de Vanda é outra entre tantas que migraram do Nordeste para São Paulo “*fugindo da seca*”. Ela se reconhece nessa história de migrações, colocando-se mais como pernambucana do que como paulista: nasceu no estado de São Paulo “*por coincidência apenas*”, por um acaso do “*vai-e-vem*” da migração.

Vanda – O meu avô, ele trabalhava na roça. Cuidava de pomar, de fruta, ele tinha um... um sítio muito bacana que ele cuidava com as próprias mãos, mas ele ficou doente. Aí minha mãe vivia de costurar, sabe, assim, dava aula também, minha mãe dava aula e... mas ganhava muito pouco! Assim, a condição era mínima, mesmo. Aí meu pai resolveu vir embora. E dois anos depois que ele veio, a gente veio também.

A condição mínima condiz com o relato de sua mãe, Maria José da Gama: “*pra não dizer que não tinha nada, tinha a vida*”.¹⁵ Quando voltaram para São Paulo, em 1971, Vanda tinha 9 ou 10 anos (“*Não tenho muita noção de idade, porque eu era criança e não ligava muito... mas é nessa faixa de... é nesse período.*”). Sua família foi morar no distrito Jardim Ângela, no bairro Jardim Tamoio, mudando pouco depois para o bairro Jardim Sônia Regina.¹⁶

¹⁵ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

¹⁶ O Jardim Ângela é um distrito localizado na zona sul de São Paulo, dividido em vários pequenos bairros.

Nessa mesma região, nessa época e também já há alguns anos, chegava um grande contingente de famílias migrantes: “foi a área de maior índice de crescimento populacional em toda São Paulo – cerca de 481% de 1960 a 1970” (DIAS; AZEVEDO; BENEDICTO, 2019, p. 137).

Já Cida é paulistana, vem de família paulistana e cresceu no mesmo bairro em que seu pai nasceu. “*Eram daqui, nasceram aqui! Meu pai. A avó que veio do lado do Riviera! Depois que ela casou com o meu avô, aí ficaram por aqui tudo!*” O Jardim Riviera é outro bairro do Jardim Ângela, a pouco mais de 3km do Jardim Figueira Grande, onde Cida mora desde a sua infância. É um terreno relativamente grande, onde cabe a sua casa e as de suas três filhas, além do quintal. Quando me recebeu no bairro, no caminho do ponto de ônibus até a sua casa, ela me mostrou os arredores indicando onde moram alguns de seus familiares. Na sua infância, segundo me contou, só morava gente de sua família naquela região. Hoje é muito diferente:

Cida – Depois que, foi saindo desse lado, aí, umas casinhas, ali pra cima... que esse... essa parte, aqui, é tudo invadida. Uns anos, que invadiu. Era de um senhor, só, o terreno. (...) Aí, eu não sei o que que aconteceu (*risos*), o povo invadiu aí, tudo. Mas o nosso era, só era essas casas, que tinha. E daqueles parentes, lá, que eu falei pra você. Aquelas casas pra cima é casa nova, que é filha da... da sobrinha da minha vó. Mas a de baixo, ali, da onde eu falei, o lá de baixo era da... sobrinha da vó. Era pouco! ¹⁷

O que era pouco? Ela encerrou assim sua fala, em seguida eu fiz uma nova pergunta. Naquele momento essa frase, tão curta e tão forte, me passou despercebida. Cida parece se referir às poucas casas que havia na região: “*só era essas casas, que tinha*” e, na oposição às outras famílias, o comentário parece se estender como lembrança de uma vida simples perdida pela urbanização do bairro. Essa chegada, a partir do fim da década de 1970, marca também, na memória da Cida, o enfraquecimento da luta comunitária e dos vínculos familiares: “*até os meus 20 anos teve muita luta. E a gente era de coragem! A família, assim. Mas depois foi mudando, né, não é só... também, como diz, né: ‘só é família’, mas agora não tem, mais, ‘só’ família, e deixa... deixa a desejar alguma coisa.*”

Uma prima de Cida participava da congregação Filhas de Maria, que se reunia na Sé, centro de São Paulo. Por sugestão dessa prima, a avó e avô de Cida deram um terreno para a Igreja “*e aí fizemos... era uma capelinha, pequeninha, que fez, aí. Foi crescendo, Divino*

¹⁷ Como expliquei anteriormente, na metodologia, algumas palavras da transcrição foram sublinhadas para indicar ênfases na fala das narradoras. Isso não acontece nos casos quando a ênfase aparece no final da frase, ou quando a frase inteira é enfatizada. Nestes casos, uso o ponto de exclamação.

veio... esses, esses padres que vinha do Velho Divino, gostou do trabalho, né, de ter a missa, e depois tinha reuniões, essas coisas, eles gostaram.” O trabalho partiu da comunidade e depois foi adotado pelos padres. “Aí a gente fazia festa junina, fazia essas coisas, e foi construindo! Que ficou grande, ela lá. Agora tá maior porque esse padre deixou, mas ela já era bem grandinha quando ele chegou. Um trabalho muito grande.” Foi também pelo contato e proximidade com essa prima que Cida começou a participar das atividades das CEBs, que começavam a se formar na região.

Cida – Ela dava catequese. E aí, o que fazia: buscava a criança lá em cima no São João Batista, tudo mais, e dava catequese aqui nesse terrenão que foi doado. Punha ali as criançada tudinho. E eu acompanhando ela, assim. Depois, que ela parou isso, porque formou a comunidade lá, e coisa, aí ficou aqui, ela entrou no Clube de Mães. Ela participou do Clube de Mães. E eu, e eu junto! “Cê vai, eu vou junto também”, né. Então, participei do Clube de Mães com elas, assim. Mas elas já eram tudo casada, eu era solteira, assim, mas tava junto! Porque eu gostava dos trabalho. Festa junina... homenagem ao, o Dia das Mães, essas coisas a gente tava tudo junto. Aí peguei uma turma de catequese, também, pra mim trabalhar. Eu falei: “eu aprendi com você, agora eu também quero!” Aí fiquei aqui na (*comunidade*) São Marcos.

Pablo – Quando que cê começou essa turma de catequese?

Cida – Aí, eu acho que eu tinha uns... 15 anos, já.

Já Vanda, quando chegou no Jardim Ângela, tinha uma tia que morava no bairro “*e... só. Não conhecíamos o povo do bairro, não.*” Apesar de Vanda e Cida terem origens diferentes, a infância das duas carrega fortes semelhanças em termos de convivência com a família e a comunidade. As duas se aproximaram das CEBs através da família e as duas compartilhavam o espaço de moradia com uma família grande:

Vanda – (...) naquele tempo a casa era tudo num quintal só, e era uma casa de dois cômodos, que eu não sei como cabia, porque nós éramos 6 filhos, tinha o sobrinho da minha mãe, tinha um outro rapaz que morava com a gente, então 8, mais minha mãe e meu pai, 10, mais a minha vó, 11. Em dois cômodos. Então não sei como é que isso acontecia, mas... era assim. Então morávamos num quintal só, e tal, então a gente conhecia gente assim, dali, do quintal, mas não conhecíamos o bairro, não.

Quando fala da região onde ela e sua família foram morar, conta: *“Era uma... uma ladeira, que a gente vinha escorregan... na época não tinha asfalto, a gente deslizava, porque o barro era aquela coisa, pesada”*. A água que bebiam era de poço e o transporte público só alcançava a avenida principal, que era a única via asfaltada. Impossível rememorar a origem e a aproximação das narradoras às CEBs sem destacar as condições precárias de moradia e vida na época; *“a favela hoje é cruel, você não imagina como era nos anos 70. Era cruel, cruel, cruel, assim, barraquinhos mesmo, de madeira, nenhuma higiene, nenhum esgoto, nenhum nada, não tinha condição nenhuma”*.

Ainda que a infraestrutura do bairro tenha melhorado, no entanto, a memória delas constantemente expressa uma insatisfação com o tempo presente. Apresentarei isso com mais profundidade no último capítulo desta seção; mas, desde já, vale destacar que as suas narrativas indicam um conflito permanente entre uma vida economicamente precária, mas com fortes relações comunitárias de amizade e solidariedade, e uma vida relativamente confortável no presente (pelo menos para essas pessoas), mas com isolamento, apatia e individualismo. No meio das dificuldades sobrava espaço, por exemplo, para as brincadeiras das crianças. Vanda conta: *“Sei lá, acho que (para chegar na escola) a gente caminhava aí, nada-nada, uns 40 minutos correndo! Porque a gente corria, brincava, no caminho, se divertia...”* Lembrando da falta de infraestrutura do bairro, Cida chega a se divertir com a lembrança:

Cida – Era tudo barro! E era assim... quando você tinha que ir em algum lugar, por exemplo, pra gente sair... lá embaixo na M’boi Mirim? Era trilho! Barro, meu filho do céu! Porque a gente ia, saía, (*risos*) acompanhava eu e os mais velhos, ia pra sair lá embaixo era um caminho aqui, descia o morrão lá embaixo, saía lá na (*Estrada do*) M’boi Mirim, porque os primeiros ônibus, que passou, era lá! Mas barro! Quando vinha, quando a gente chegava nos lugar, tudo cheia de barro. E quando eu estudei, eu estudei no Vila Remo! Era uma escola de... tábuas. Madeira! E era trilho, também. A gente... só que aí era mais... no terreno do... do... do meu vô, era assim, ia sair, subia um morrão aí, chegava lá no Vila Remo. Na escola. Mas tudo barro! Barro, mesmo, o asfalto demorou pra chegar (*risos*). Eu não lembro mais, assim, quando que chegou... o asfalto. Eu sei que... era daquele que era pago, sabe? Meu pai tem um carnerão desse tamanho, que tinha que pagar depois que fez o asfalto. E ele tem a data de quando veio. Mas até aí, meu filho, nós amassamos muito barro. Depois, passado, desceu, nessa estrada de onde você desceu, que vai pro Riviera, colocaram um ônibus. Que era demorado, de hora em hora, e ia pro Riviera. Aí, ali já fez o asfalto, primeiro. A estrada principal, fez o asfalto, primeiro. Mas pra cá era tudo barro!

Ao mesmo tempo que Vanda se divertia no caminho para a escola, essa situação era humilhante para quem ia ao trabalho, o que acarretava em mobilizações por melhorias na infraestrutura dos bairros:

Vanda – (...) então teve a luta por asfalto... concomitantemente teve a luta por ônibus. Também. Porque eram duas coisas que não, nós não tínhamos! Nós tínhamos que andar pra caramba, assim! Andar, com o pé cheio de barro, aí tinha gente que andava com o sapato dentro da bolsa, trocava o sapato pra poder chegar no trabalho, porque muita gente não queria chegar todo cheio de lama, sujando tudo, né.

Mesmo a própria Igreja, ao menos lá, na periferia, tinha uma estrutura precária. Enquanto a comunidade do bairro da Cida só ganhou uma capela quando o avô dela doou um terreno, no caso da Vanda, quando ela se aproximou, já havia um espaço, mas “*não era nem uma igreja ainda, era tipo uma casa, um... meio quase que um barraco, assim, era bem as condições precárias. O piso era de... não era piso... como é que chama, aquele chão batido, mesmo.*” A família de Vanda sendo nova no bairro, seu primeiro contato se deu quando nasceu a sua irmã caçula. Procurando uma igreja para fazer batismo, encontraram essa igreja – ou seria uma casa, ou um barraco? – do bairro Sônia Regina, coordenada pelo Padre Luis Giuliani e pela Zeca, ou Maria José Alves, sua então futura madrinha de crisma.

Vanda – Aí a minha mãe foi lá e eles disseram ela que precisava fazer o curso de batismo, não podia batizar sem fazer o curso. Aí ela começou a frequentar a igreja e eu fui também. E aí fomos fazer o curso de batismo da minha irmã. E daí ficamos... nunca mais saímos (*risos*). Foi lá que ela aprendeu, que a gente aprendeu muita coisa, né. Aprendemos... começou a aprender a questão do movimento, mesmo. Era bastante... era uma igreja muito comprometida com... com a luta, o assunto era muito mais luta do que... do que, realmente, rezar, essas coisa e tal.

O Padre Luis é a principal marca dessa aproximação: “*ele é uma figura. Ele é muito enfático, muito... ele tem uma fala muito forte, assim, sabe? (...) E aí a gente começou a ouvir, né? Eu começava a ouvir. Eu era muito, sempre fui muito curiosa!*” Ele trabalhava na Paróquia da Vila Remo, que começou como uma capela na década de 1960. Segundo a Irmã Cecilia Hansen, outra importante liderança da região, “*chegamos a ter mais de vinte [CEBs] e Vila Remo era mais ou menos o centro das atividades. [...] Encontros de reflexão, festas, quermesses, passeios, piqueniques faziam parte da nossa vida cotidiana nesses lugares e também a luta por*

melhorias nos bairros” (DIAS; AZEVEDO; BENEDICTO, 2019, p. 193-4). No meio da missa, o padre chamava as pessoas para as reuniões e atividades das CEBs e dos movimentos; foi assim que Vanda começou a se envolver com essas lutas.

Vanda – Ele começou a falar coisas e eu ouvia muito, né. E começou a dizer: “ah, tem tal coisa na Vila Remo, lá. Vai acontecer não sei o quê”, por exemplo... uma reunião sobre alguma coisa que ele falava lá, que eu não lembro exatamente o quê, aí eu ia. Eu ia lá, e ia! E aí comecei a ouvir muito as coisas, né. E minha mãe também ia, mas a minha mãe, como ela trabalhava, ela ia menos, um pouco, no começo, né. Depois não, depois ela começou a ir todo dia também. Aí isso foi me envolvendo. Foi envolvendo a mim, foi envolvendo a minha mãe...

A aproximação da Vanda às lutas – “*Eu ia lá, e ia!*” – aconteceu de forma espontânea, como resultado de uma *identificação* com aquela “*figura*” de fala forte, que chamava para as atividades. O processo de conscientização que a transformou em uma militante se deu apenas depois, aos poucos: “*aí comecei a ouvir muito as coisas, né.*”

Até hoje Vanda se considera uma militante. Ela é professora de literatura e diz que a “*segunda coisa que eu gosto mais*” é de escrever, “*a primeira é política*”. Ela participa de atividades do sindicato de professores, do PT, do Comitê Santo Dias e de atividades ligadas à memória dessas lutas. Perguntada se a sua militância começou na comunidade ou se foi, de alguma forma, herdada da família, ela enfatizou: “*Não, na igreja, na comunidade. Com certeza. A comunidade foi essencial, central, completamente, pra isso. Podia ser até que depois, mais pra frente, eu encontrasse alguém que dissesse as coisas que eles diziam, e... mas não foi, o que foi, a realidade é que foi na igreja.*”

Já Cida se aproximou acompanhando sua prima nas atividades, até que começou a reproduzir o trabalho dela na sua própria comunidade. Também se inspirava nas pessoas mais velhas de sua família, que não participavam das formações e reuniões das CEBs, mas sim dos trabalhos: “*Porque a gente via, né, o trabalho deles! A luta deles! E, e, foi assim, tanto a vó, quanto meu pai, e a minha mãe que me criou, eles, eles diziam assim: ‘eu não vou!’ Porque eles eram... muito tímidos, assim, pra participar, assim. Mas se você precisasse de mutirão pra trabalho, podia contar com eles.*” A leitura e o estudo do evangelho confirmavam, no entender de Cida, a prática comum que ela aprendeu com sua família.

Embora hoje não participe de atividades políticas, ela continua se envolvendo em atividades sociais. Ela frequenta a Paróquia Santos Mártires, coordenada pelo Padre Jaime Crowe, uma importante liderança nos movimentos da região, onde voltou a dar formações de

catequese. Também participa do Grupo Nossa Senhora Aparecida (um grupo celebrativo análogo a uma CEB) e da Associação Guará, uma ONG do território que conseguiu um terreno, recentemente, para construir um espaço de acolhimento para as crianças do bairro.

Cida – (...) porque é o nosso sonho levantar um prédio ali pra trabalhar, pra quem? Pro mais necessitado! (...) Um espaço pra pôr criança, porque... Pablo! É tanta criança do lado, aqui! (...) Até agora nós não conseguimos, mas se Deus quiser, e a ajuda de um e de outro, a gente vai conseguir, porque tem que tirar essas crianças, Pablo... da rua!

Além disso, a Associação Guará realizou recentemente um trabalho de resgate da memória do bairro, trabalho do qual Cida participou, que resultou em três edições de uma Revista Guará, gratuita. Essa dedicação demonstra que, ainda que ela não esteja hoje diretamente envolvida com movimentos sociais, ela conserva um interesse por questões sociais e pela conservação da memória das lutas do seu território.

5.2. Atividades e grupos articulados às CEBs

Como veremos, uma grande variedade de grupos e atividades se articulava em torno das CEBs, fomentando a interação constante entre as pessoas das comunidades e as instigando para a participação na luta.

Vanda – Eu não lembro de um dia que eu tivesse o dia sem ter o que fazer. Naquela época, a gente tinha sempre o que fazer! (...) Então era uma vida extremamente agitada, o tempo inteiro, o tempo inteiro, e aí muita gente fala: “nossa, mas!” Talvez seja por isso que eu to até hoje aqui. Porque, a partir de todas essas coisas, eu adquiri uma... talvez uma consciência maior, de meu papel aqui. De como é importante estar nas coisas.¹⁸

Em momentos diferentes das entrevistas, as narradoras falam em atividades organizativas (assembleias e reuniões de comunidades, de movimentos e de grupos de trabalho), religiosas (novenas e celebrações), formativas (palestras e formações políticas, produção de um jornal comunitário), recreativas (festas e atividades culturais, como apresentações de filmes e

¹⁸ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

peças de teatro), de suporte às famílias e comunidades (mutirões, cursos de alfabetização, palestras sobre saúde, oficinas de trabalhos manuais para geração de renda, enfermaria) e atividades políticas, de denúncia ou de reivindicação de direitos (ações de agitação e propaganda, manifestações de rua, “atos” políticos¹⁹ e, fundamentalmente, a mobilização de comitês de apoio às greves sindicais e de movimentos sociais por creches, escolas, transporte público, asfalto, moradia, postos de saúde e contra a carestia²⁰).²¹ O seguinte relato, que Vanda ofereceu na entrevista, dá conta apenas da sua região e demonstra uma efervescência de atividades e de pessoas envolvidas:

Vanda – Olha... a comunidade em si, tinha reunião sempre, toda semana. Comunidade da igreja. Comunidade tinha reunião. Por exemplo, Clube de Mães se reunia no meio da semana, a gente fazia celebração todo domingo, e uma vez por mês tinha a assembleia, que era feita... assim, representação de cada comunidade na... no Colégio São Domingos. Então uma vez por mês ia gente de cada comunidade, eram 17! Ia gente das 17. Então ia gente das comunidades e ia gente das representações dos grupos, por exemplo: grupo de mulheres, grupo de jovens... grupo do jornal... porque eu não falei do jornal, mas a gente tinha o jornal da paróquia que a gente fazia. Então tinha um representante do jornal, um representante do grupo de teatro, um representante do grupo de jovens, um representante do grupo dos Clubes de Mães, um representante de cada coisa... e tinha dos movimentos. E tinha das comunidades, de cada comunidade. Então geralmente, todo mês reunia assim, em torno de, sei lá, eu diria que umas 100 pessoas, 150 pessoas... da paróquia, se reuniam nesse colégio. Então nesse colégio, a gente fazia várias atividades, discutia: “olha! Nós tamos sentindo necessidade de lutar por ônibus”, aí todo mundo, dizia, não: “vamos levantar a mão quem aprova”, “ah, aprova, aprova, então vamos fazer o quê? Quais são as coisas, quais são os... os atos”, enfim: “qual é o planejamento que a gente tem pra enfrentar essa questão”. Então era feito isso. Além disso, nessas assembleias, vinham pessoas de fora pra fazer formação política. Que foi nessa época, por exemplo, que eu conheci o Frei Betto, que eu conheci Paulo Vannuchi, que hoje é o presidente da TVT... o Paulo Maldos, que hoje tá lá no Centro de... no Conselho Federal de Psicologia. É... quem mais? O próprio Suplicy. A Martha. É... quem mais? O Aluísio Mercadante. Sei lá.

¹⁹ Hoje, no senso comum, o termo “ato” costuma se referir apenas a manifestações de rua; no entanto, pode ser qualquer atividade que visa tornar pública uma questão política. Vanda conta, por exemplo, de um ato político de denúncia às torturas do regime militar, realizado na Paróquia da Vila Remo quando Aurélio Peres saiu da prisão.

²⁰ Destaco um pouco das realizações desse último movimento, o MCV, no capítulo 2.3.

²¹ A definição de diferentes “tipos” de atividades serve aqui apenas para facilitar a compreensão do todo; sem dúvida, essas categorias se misturam (certas atividades religiosas podem ser consideradas políticas etc.).

Não lembro todo mundo. Muita gente vinha. Vinham cineastas também, a gente fazia, apresentava filmes... outra coisa muito legal que a gente fazia, também.

Na segunda entrevista Vanda se corrige, dizendo que não chegava a ter 150 pessoas nessas assembleias, mas “100, 100 e poucos”. De toda forma, como essa assembleia era formada principalmente por representantes dos grupos, esse número indica apenas algo como um “núcleo duro” daquela articulação regional e, portanto, não dá conta da dimensão total do alcance dessas 17 comunidades *na base*. A assembleia mensal funciona como uma espécie de *grupo funcional* (MARTÍN-BARÓ, 1986) que tem, como principal atividade, a articulação de outros diversos pequenos grupos. Ainda nas palavras de Vanda, a assembleia estabelecia “a linha de trabalho” das CEBs; e as CEBs e seus grupos reproduziam os interesses do conjunto entre as suas bases. “*Por exemplo: ‘você vai atuar no Movimento Custo de Vida assim, assim, assim. Essa é a linha de trabalho nosso, então nós vamos seguir essa linha.’ Aí os Clubes de Mães iam seguir, todo mundo ia seguir.*” No entanto, e ainda que a assembleia fosse “soberana” (Vanda), isso não faz dela um espaço de determinação unilateral sobre as ações das CEBs e seus grupos, que tinham autonomia decisória sobre os seus assuntos particulares. Só passava pela assembleia as “*decisões muito importantes, (...) mas as coisas do cotidiano não, não precisava.*” Outras atividades, tarefas e demandas locais eram organizadas pelas próprias comunidades ou pelos grupos de trabalho (de jovens, Clubes de Mães, do teatro, entre outros) sem passar pela assembleia.

A variedade de atividades e grupos organizados em torno dessas CEBs indica uma variedade de estratégias para aproximar pessoas da luta social, para mantê-las em atividade e para promover a conscientização política. Pessoas e grupos com interesses diferentes se somavam em um mesmo projeto enquanto dedicavam seu tempo e trabalho para suas atividades, sem precisar ocupar esse tempo com assuntos que não lhe diziam respeito – assuntos de outra CEB ou de outro grupo de trabalho, por exemplo. A unidade, portanto, não exclui a diversidade e não acontece espontaneamente; ao contrário, é organicamente assegurada pela articulação contínua desses grupos, por meio das assembleias mensais.

Para Ana Maria do Carmo (ou Ana Dias, como é mais conhecida, por ter sido companheira de Santo Dias), outra importante militante da época, os Clubes de Mães eram como “*iscas*” para a mobilização popular, pois atraíam mulheres que ainda não tinham experiência nem afinidade com a luta social, aproximando-as a partir de “*pequenas coisas*”.²²

²² Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de

Lá, elas faziam oficinas de trabalhos manuais para geração de renda (de costura, crochê, ponto-cruz etc.), palestras sobre higiene, saúde e sexualidade, leituras bíblicas e, talvez o mais importante, conversavam sobre os problemas do bairro. A partir daí as mulheres que já atuavam nos movimentos e nas CEBs convocavam as outras para a mobilização. Vanda nos conta que nem todas se interessavam pela luta social e continuavam frequentando apenas os Clubes de Mães para aprender esses trabalhos manuais; mas podemos assumir, com isso, que as CEBs tinham uma base social substantiva que, ainda que não estivesse mobilizada enquanto “minorias ativas”, podia cumprir um papel importante, por exemplo, quando um movimento realizava um abaixo-assinado, como foi o caso do MCV (apresentado no capítulo 2.3), que coletou cerca de 1,3 milhão de assinaturas na sua terceira carta às autoridades entregue em 1978.

Outras pessoas que não se interessariam por oficinas de geração de renda, como é o caso da Vanda, podiam se aproximar por outros meios, como pelas celebrações e novenas, grupos de jovens, ou na produção do jornal. Cada pessoa se adequava ao que melhor lhe servia. Vanda conta com muito orgulho da sua aproximação ao grupo de teatro e das peças que esse grupo montava (que comentarei no subcapítulo sobre religiosidade e imaginário popular). Segundo ela, o teatro era uma ferramenta atrativa, de cunho popular, que *“despertava, bastante, a consciência política das pessoas”* e, assim como os Clubes de Mães, contribuía para aproximar novas pessoas.

Cida lembra muito mais de atividades recreativas, como as festas juninas, que ela menciona três vezes nas entrevistas, e atividades de suporte às famílias, como os mutirões: *“eles faziam mutirão mesmo, tinha o Tacílio, tinha um que era da comunidade lá, trabalhava muito! Junto com o seu João, fazia mesmo. O que fosse preciso, sabe, que tinha reunião na Comunidade de Base, falava o povo e ia mesmo trabalhar. Fazia mutirão pra ajudar!”* E também serviços de enfermagem e cursos de alfabetização, oferecidos pelas freiras:

Cida – Depois foi chegando mais gente que tinha mais estudo, porque aí veio morar, numa casa aqui, era quatro irmã. Uma é Irma Passoni, não sei se você conhece ela, deputada²³, era ela, a outra chamava Lúcia, a outra era Verônica... e outra é Inês, era enfermeira. Aqui onde é a casa paroquial, agora, ela era uma casa. E ela põe ali, o atendimento aos doentes, ali, porque ela era enfermeira. E ela trazia alguém pra ajudar, lá da faculdade dela, também. (...)

maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

²³ Irma Passoni saiu da Igreja e se candidatou como deputada estadual em 1978, sendo eleita. Mais tarde ela seria eleita também como deputada federal.

(...) Até essa... dessas irmãs, que vieram junto com a Irma Passoni, era uma que chamava Verônica que dava aula lá. Pra alfabetizar... as pessoas. Especialmente esses que trabalhavam em olaria, que não dava pra ir, ela dava aula pra eles, lá. Parece que era até a terceira... série. Que ela dava ali. (...) E depois, é ali, mesmo, nesse lugar mesmo, abriu um espaço pra reunião e Clube de Mães, que a mulherada vinha pra aprender as coisa. Muita coisa, esse povo fazia!

Muitas atividades das CEBs dependiam de agentes da Igreja que vinham de outras regiões centrais, às vezes mesmo de outros países, seguindo a doutrina da Teologia da Libertação. No entanto, ainda que a Igreja tenha cumprido um papel fundamental nesse sentido, havia também uma preocupação em formar novos quadros da própria comunidade. A própria Cida, como vimos, começou já aos 15 anos a reproduzir as aulas de catequese que assistia sua prima fazer. E, bem como ela lembra do curso de alfabetização oferecido pela Irmã Verônica, Vanda lembra que sua própria mãe fez formação com o Paulo Freire, por volta de 1978, para que ela também pudesse oferecer cursos de alfabetização.

Imagino que uma interpretação isolada desses relatos pode levar a confundir o projeto das CEBs com uma ética assistencialista. Definitivamente, não é o caso. As CEBs são um projeto, acima de tudo, eclesial; mas não deixa de ser, por isso, um projeto também político e envolvido com as causas populares. As atividades que giravam em torno delas estavam articuladas neste mesmo e único projeto; se, por um lado, elas organizavam ações recreativas ou de suporte assistencial às famílias, por outro, havia também atividades de conscientização e de mobilização política. Algumas pessoas, como a Cida, dão valor especial à religiosidade, à comunhão e à ajuda aos mais necessitados; outras pessoas, como a Vanda, visam mais a luta de classes e a transformação da sociedade em nível estrutural. Mas Cida não desconsidera a importância da luta social, tendo inclusive participado de manifestações públicas do MCV e contribuído na mobilização dos comitês de apoio às greves sindicais, ajudando, por exemplo, na distribuição de panfletos; assim como Vanda não desconsidera a importância das atividades comunitárias, lembrando com orgulho da sua participação em atividades teatrais e novenas. Vanda, além disso, vale destacar, considera-se marxista-leninista e reivindica a importância da organização política para a transformação da sociedade (ainda que seja crítica ao sectarismo partidário). Não há incoerência alguma no seu elogio às CEBs, já que, no leninismo, a organização política deve atuar no interior das organizações de base. E Cida, por outro lado, uma cristã de fé e prática, reivindica uma religião que envolva tanto a “*oração*” quanto a “*ação*”.

É possível também que algumas pessoas tenham se aproximado dos movimentos sem passar pela mediação de algum dos grupos, já que esses movimentos demandavam mudanças locais e imediatas, como asfalto, postos de saúde e creches. Enfim, essa variedade de atividades se expandia também a eles:

Vanda – (...) o próprio Movimento Custo de Vida a gente fez coisas nas casas, visita em casa em casa, pegava coisa, assinatura lá, um a um, todo mundo ia! Todo mundo ia! (...) Era grupo de jovens, todo mundo se envolvia, não era só uma coisa que as mulheres dos Clubes de Mães faziam. Elas eram as protagonistas, sem dúvida. É porque tinha muita gente, então, por exemplo... se você reúne aí 150, 200 pessoas mensais, você já tirava as equipes. Então, por exemplo: “quem vai pro Alto do Riviera?” “Ah, eu vou, eu vou, eu vou!” “Quem mora mais perto vai, não sei o quê.” Eu, que sempre era do contra, gostava de ir num bairro oposto do meu, bem longe!

5.3. Organização e influência de agentes externos ao território

As mulheres “*eram as protagonistas, sem dúvida*” (Vanda), mas a sua luta comunitária não emergiu espontaneamente; ela faz parte de uma tradição maior. As CEBs se formaram em torno da Igreja e sua organização teve uma forte influência de agentes externos à comunidade, que tinham formação política e acadêmica e às vezes vinham mesmo de outros países, como o Pe. Luis Giuliani e a Irmã Cecilia Hansen, entre outras/os.

Cida – Aí veio uns seminarista que veio pra trabalhar, sentava junto, e falava. Mas tinha mesmo, as pessoas mesmo da comunidade que achava o que era... que era mais necessário! Então eles ajudavam! Quanto tinha eles ajudavam, né. Eles não moravam perto aqui, era tudo de longe que vinha, mas eles deixavam ali a ordem, “é isso, isso, isso, vamos fazer”, então tinha alguns que compreendiam as palavras deles, então... aí a gente ia e juntava. Tinha outros que achavam que... “ah! Padre é pra rezar, né, pra essas coisas aí”, falava, né. Mas aqueles que pensavam desse jeito ficavam, mas a gente que tinha, que lutava pra ter as coisas... muita, muita luta foi feita. Nossa! Desde... é assim, desde 10 anos a gente trabalhava assim, mas depois dos meus 20 foi luta, luta mesmo. Que aí a gente já entendia, bem, o que que tinha que fazer, e correr atrás do quê, e sair... e sem medo! A gente. Saía sem medo, mesmo.

Assim, os seminaristas que vinham de longe “*deixavam ali a ordem*” – expressada aqui não como “mando”, mas no sentido de arranjo ou estrutura – e a comunidade se apropriava do “*que era mais necessário*”. Um indicativo da influência desses agentes externos é que a organização das CEBs na região não difere do que a literatura sobre as CEBs e a Teologia da Libertação já indica, isto é, que havia nelas uma forte correlação de práticas organizativas e celebrativas. Um exemplo forte são as leituras críticas da Bíblia feitas no meio das reuniões:

Cida – Tinha a celebração e tinha o evangelho, né. Mas era ligado na vida. Nunca foi um evangelho, assim, é... passado! Aquele evangelho conforme hoje se quer, ao pé da letra, sabe? Assim, não! Era um evangelho muito bem preparado, muito... sabe? Quem vinha pra preparar os evangelhos eram os ministros, que são os mais velhos, que ficava o ministro, tinha um estudo, eles preparavam muito mesmo, sabe? E quando tinha a reunião, tinha aquele evangelho do dia!

A partir de meados da década de 1970, segundo a experiência da Cida (“*depois dos meus 20*”), a organização das reuniões passou a ser uma tarefa das pessoas da própria comunidade: “*a gente já entendia, bem, o quê que tinha que fazer, e correr atrás do quê*”. Na organização dos movimentos, também tiveram influência de militantes sindicais que moravam no território, como o operário metalúrgico Santo Dias e o ex-deputado federal Aurélio Peres, bem como de militantes do movimento estudantil, estes que estiveram menos envolvidos com as lutas do território, mas participaram do MCV (MONTEIRO, 2017).

Vanda – Nas comunidades, onde a gente atuava, havia as discussões sobre os problemas dos bairros. Sempre havia discussão. “Ah, falta isso, falta aquilo, falta asfalto, falta não sei o quê.” Então o povo sempre achava um jeito de se organizar pra lutar por aquilo, ali mesmo, nas comunidades. Mas, eu acho que, hoje, refletindo, olhando o passado, na época eu não sabia disso, mas eu acho que sempre teve grupos dentro das igrejas, assim, pessoas de esquerda que atuavam lá e que, meio que também traziam essas questões, né. E ajudavam a organizar. Mas eu acho que era, assim, o sentimento era das próprias pessoas, que passavam por aquele problema. Por exemplo, a questão da creche. Muitas das mulheres que eram nossas... não é militante... pessoas que participavam da igreja, a maioria queria trabalhar fora, e não podia trabalhar porque não tinha com quem deixar os filhos. Então isso era uma reivindicação delas.

A presença desses agentes externos foi importante para a mobilização dos movimentos, instigando a comunidade a enfrentar os problemas diretamente contra o poder público, por meio da organização de movimentos sociais. No entanto, as ações dos movimentos de bairro diferem muito das ações dos movimentos sindicais e estudantis, que não se ocupavam em trabalhos do tipo comunitário, como na visita de casa em casa ou na realização de celebrações e atividades recreativas. Além disso, não há diferença apenas nos espaços e tipos de atividades, como também na sua simbologia e método de organização, herdados da Teologia da Libertação. A participação de agentes externos foi importante, mas não significa que os movimentos em torno das CEBs fossem simples reproduções dos movimentos tradicionais. Por outro lado, as CEBs não eram, tampouco, simples correntes de transmissão dos desejos dos teólogos da libertação. Elas eram um modelo híbrido que tanto aproveitava elementos da esquerda tradicional e da Teologia da Libertação, quanto acrescentava outros elementos da auto-organização construída pelas mulheres e pelas comunidades. Essa influência de agentes externos, portanto, foi muito mais uma *articulação* dos saberes e práticas de pelo menos três agentes: a esquerda tradicional, a Igreja e as mulheres da comunidade.

5.4. Mulher na comunidade, homem no sindicato

O protagonismo das mulheres nas atividades forneceu contribuições particulares no seu modo de organização e mobilização. Isso foi determinante para o crescimento dos movimentos, aproximando novas pessoas e garantindo uma forma de interação interna que se responsabilizava pelo cuidado mútuo entre as militantes. Para compreender isso, podemos avaliar, pela experiência da Vanda, o contraste entre a “*convivência*” nas CEBs e aquela no “*mundo sindical*”. Esse contraste também nos permite, com mais precisão, relativizar a influência da esquerda tradicional nos movimentos comunitários e, mesmo, destacar a importância das mulheres para a mobilização das greves. Não foram apenas os sindicalistas que influenciaram as CEBs; as mulheres também tiveram um papel determinante para a luta sindical.

Vanda – O mundo sindical, até hoje, se vocês forem no mundo sindical, vocês verificam, que ainda é um mundo extremamente machista e no qual não tem muito espaço pra mulher. Imagina naquele tempo. Então assim, do grupo que eu participava, chamado o Grupo de Quarta-Feira, tinha eu e mais uma que aparecia de vez em quando. A maioria eram homens, a grande, grande maioria. Então as questões feministas, femininas, e não sei o quê, não

apareciam. A gente virava um homem no meio dos homens, na verdade. Eu, pelo menos, sentia isso. (...) A gente não era... acabava ficando muito naquele ritmo dos homens. Mas, as mulheres mães, donas de casa, que eram mulheres dos operários, tiveram uma contribuição decisiva, porque era, elas eram um apoio, eram elas que conversavam no bairro com o vizinho, com a vizinha. Falavam com a dona de casa que falava com o marido, de noite. Então, eu acho que nesse sentido foi fundamental, a participação das mães e das mulheres donas de casa. E fora, dizer os comitês de apoio, comitês de apoio à greve, fazia sopão, fazia arrecadação no bairro, saía de casa em casa pedindo ajuda pros metalúrgicos, dizendo, quando teve aquela greve no ABC, naquela época que o Lula foi preso, da outra vez, né? É... acho que foram 40 dias de greve, se não me engano, é... foram susten, foram muito sustentadas por essas mulheres, que saíam de casa em casa, pedindo ajuda, alimentos, roupas, e ganhavam muitas coisas, porque conversavam com as pessoas naquele tempo. De casa em casa, era aquela coisa bem de formiguinha, bem miúda.²⁴

Apesar da importância das mulheres na organização dos comitês de apoio às greves, sua identidade de gênero era apagada pelo “*ritmo*” organizacional do sindicato. Lá, muito diferente do que se passava nas CEBs, ela “*virava um homem no meio dos homens*”. Precisava se abster dos valores socialmente inscritos²⁵ na feminilidade, como o cuidado e a sensibilidade, e adotar uma identidade socialmente inscrita como “masculina”. As mulheres dos grupos sindicais, em uma minúscula minoria em relação à quantidade de homens, têm que adotar uma postura excessivamente agressiva para serem ouvidas.

Vanda – Não tinha como ser mulher. Tinha que ser homem. Ser homem no sentido, que eu to falando, metafórico, lógico, né? É porque você... tinha que ter uma postura muito agressiva, pra você ser ouvido. Entende? Pra você ser ouvida. (...) A gente era muito mais retaguarda, muito mais uma coisa... a gente não conseguia liderar! Não conseguia liderar. Eu lembro que a gente, pra falar, tinha que subir numa cadeira e pular em cima, assim, sabe? Era hiper difícil. Então tinha que ser uma coisa, era uma coisa muito... nesse sentido, masculinizada. Não: você vai numa assembleia num sindicato, onde voa cadeira! Porque voava cadeira de verdade. Eu seg, eu segurava as bolsas dos homens pros homens brigarem. Era uma loucura, total, assim!

²⁴ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

²⁵ Valores socialmente inscritos, isto é, que não são naturais, mas que são construídos dessa forma, como um produto histórico das relações sociais.

Total! E... eu segurava um monte de bolsas! Eu segurava as bolsas, segurava as coisas, ficava num canto lá, e eles brigando, as cadeiras voando!

Isso acontecia, também, em parte, porque o sindicato sofria a intervenção da ditadura. Os conflitos eram acirrados também entre setores da esquerda, mas principalmente contra o interventor Joaquim dos Santos (um famoso “líder” sindical que atuava pelo regime militar), que ia para as assembleias com seguranças. *“Que vinha pra cima, pra bater! E o pessoal, principalmente o pessoal do MOMSP (Movimento de Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo)... não o Santo, que o San, o grupo do Santo, o nosso grupo não era... assim. Mas o grupo do MOMSP, eles encaravam!”*

Isso, contudo, não justifica os comportamentos dos homens que assediavam as mulheres nas reuniões. Eram frequentes os assédios no Grupo da Quarta-Feira, por exemplo (do qual, no entanto, Vanda recorda com muito orgulho de ter participado). Esse grupo se reunia no distrito do Socorro, na zona sul, para organizar ações de base ligadas à luta sindical, como a formação de comissões de porta de fábrica. Ele não contava com a presença de interventores e suas reuniões não eram tão agressivas quanto as do sindicato, embora fossem mais agressivas do que as reuniões das CEBs. Era um espaço hostil contra as mulheres e poucas delas retornavam às reuniões:

Vanda – Era muito difícil de uma mulher tá no meio daquilo, né. E não atraía as mulheres, na verdade. Cê ia numa reunião, por exemplo, no próprio, nosso próprio grupo, que era do Grupo da Quarta-Feira, chamado Grupo da Quarta-Feira... cê ia na reunião, tinha 100 homens, assim, duas mulheres. Entendeu? Não atrai a mulher! Você chega num ambiente que tem 100 homens e duas mulheres, você não vai voltar. A mulher, em geral, não volta. Então tinha... eu, a Edna, e a Leni. (...) E a Leni era cantada o tempo todo, porque ela era linda assim, um cabelão, aquela coisa assim, sabe. Porque você não podia ser bonita, também. Não podia ser bonita, não podia ser sexy, não podia ser nada disso, porque se fosse, pronto, os homens já achavam que você queria ser era... comida, mesmo! Cê queria ser... cê tava ali procurando, sabe assim? Então era bem assim. Ainda é!

Obviamente, havia machismo também nas CEBs, *“histórias de mulheres que também participavam da comunidade, muito, assim, sofriam muito por conta dos maridos! E... nossa! Tem casos graves, assim.”* E Vanda lembra que o machismo nem sempre era questionado: *“eu acho que a gente não tinha muito claro ainda, dessa questão do feminismo, do machismo”*,

ainda que, no entanto, houvesse nessas CEBs “*uma preocupação já, que as mulheres fossem protagonistas das suas, das coisas, né. Do movimento, dos atos*”. Já no sindicato, ao contrário, a mulher não apenas não era protagonista, como era obrigada a minimizar ou abrir mão de sua identidade “feminina”. Ela devia adequar seu comportamento, seu modo de vestir, seu corpo, já que não bastava adotar uma postura agressiva para ser ouvida, “*não podia ser bonita, também*”, “*não podia ser nada disso*”.

A historiadora Mariana Penna, em sua pesquisa sobre a história do Movimento de Comunidades Populares (MCP), sugere que há “um *modus operandi* tipicamente masculino, tão comum nas organizações de esquerda, ou melhor dizendo, nas organizações políticas de um modo geral”, que “costuma significar, além de um dogmatismo e rigidez teóricos, posturas e práticas militantes marcadas pela dureza no trato entre companheiros. Ambas as características criam um ambiente inóspito à participação feminina” (2016, p. 238-9). Isso não é uma lei geral incontornável, pois começou a ser superado pelo MCP quando, em 1997, ele “formalizou a ideia de que era necessário transformar cada companheira(o) em amiga(o) e que era fundamental atentar para a emoção e afetividade das pessoas” (2016, p. 239).

Algo semelhante se dava entre as CEBs. Se, no sindicato, Vanda precisava “*subir numa cadeira e pular em cima*”, quando lembra das CEBs ela se refere simplesmente ao ato de “*conversar*”. Isso se ilustra no trecho seguinte, no qual ela sugere semelhanças entre o trabalho nas CEBs e o trabalho de base do PT no começo da história do partido, mas termina relativizando essa relação, particularmente, pelo “*tipo de convivência*” dos sindicatos, que compunham o partido junto com as CEBs:

Vanda – Ah, porque (*com o PT*) a gente conversava com o povo, porque a gente saía de casa em casa, porque a gente fazia... trazia as pessoas pros núcleos, os núcleos eram nas casas das pessoas... né? A gente conversava sobre os problemas das pessoas, ali... daquele jeito, né? Eu acho que era bem parecido! Era... a base era... comunidade de base, o PT... a base foi a comunidade de base. Fora, lógico, né? Tem o Lula, tem o sindicato... é outro departamento! Porque, já o Lula e os sindicatos, a atuação dos metalúrgicos do ABC, é um pouco diferenciada da nossa! Né, outra, outras formas. É outro tipo. Outro tipo de... de convivência.

Ao que tudo indica, nas CEBs e em seus movimentos, a sensibilidade e o cuidado são elementos fundamentais favorecidos pela forma como elas se organizavam. Sinteticamente, isso se dá pelo estabelecimento de relações familiares e intimistas entre as militantes (que abordarei a seguir) e pela atenção para a construção de um universo simbólico comum, especialmente

pela celebração religiosa e pelas atividades culturais, artísticas e recreativas (que abordarei mais à frente).

5.5. Espaços de intimidade e um “outro jeito de fazer política”

É significativo, nos depoimentos e entrevistas, que as reuniões e atividades fossem realizadas em espaços de intimidade (com exceção das assembleias). Os *grupos funcionais* (compostos, por exemplo, para as reuniões) atravessavam e eram atravessados pelos *grupos primários* (a família, o círculo de amigos, as crianças que circulam na casa) (MARTÍN-BARÓ, 1986). Encontros e reuniões aconteciam, em geral, nas igrejas ou nas casas das participantes e tinham a participação de famílias, incluindo mães, crianças e adolescentes, que não só iam nas reuniões, como também pegavam tarefas. A participação delas era bem-vinda e isso favorecia também a participação das suas mães. Tanto Cida quanto Vanda, que começaram a se aproximar das CEBs por volta de seus 10 anos (Cida na década de 1960 e Vanda na década de 1970), contam que elas pegavam muito a tarefa de distribuir panfletos e colar cartazes:

Vanda – Então era assim, havia muita repressão, então às vezes eu fazia coisas que o pessoal adulto não conseguiria fazer. Então, por exemplo, eu fiz isso, distribuir panfleto. Escondido. Eu conseguia me esconder. Porque eu era pequenininha, porque não suspeitavam de mim, na verdade.

Cida – A gente ia entregar folheto de greve, essas coisas, a gente ia. Um ia, assim, sabe? Em horas que você via (*risos*) que não tinha ninguém olhando, essas coisas assim, a gente lutava pra isso daí! Se tinha que colar em algum lugar a gente colo... colava! E assim, o nosso trabalho foi esse assim.

Vanda começou a participar das atividades das CEBs acompanhada pela sua mãe e Cida se aproximou acompanhada da prima mais velha, que frequentava os Clubes de Mães. Quem participa de movimentos sociais ou organizações políticas sabe como é difícil encontrar espaços acolhedores para mães, pais e suas crianças. Ao contrário do que é reproduzido pelo senso comum, que tende a ver a política como uma questão de gente adulta, nas CEBs elas não foram impedidas de participar nem das atividades políticas. Vanda lembra do primeiro ato político em que ela foi, por volta de 1973, quando o sindicalista Aurélio Peres, militante do PCdoB, sindicalista e também morador da região, voltou da prisão:

Vanda – E eu o conheci no dia que ele foi falar... nesse ato, que o dia... eu considero que foi político, porque foi dentro da igreja, da Vila Remo, mas foi extremamente político, né, porque foi denunciar. E o Padre Luis denunciava sempre as torturas, nas missas. Toda missa ele falava. Das torturas, das prisões, da falta de liberdade pra falar.

A ditadura militar impôs graves riscos à vida de qualquer pessoa que participasse dessas atividades (ainda que houvesse mais risco para a militância sindical e estudantil e menos para a militância comunitária) e esses perigos nem sempre foram ocultados das crianças. Pelo menos, não da Vanda.

Vanda – Aí minha mãe, ela era bastante atuante. Tanto é, que as minhas irmãs, ela levava, por exemplo, pra assembleia do Movimento Custo de Vida, pra assembleia do movimento do transporte... pra essas assembleias, que tinha. Tudo tinha movimento! Movimento de escola, movimento pra creche, movimento pra saúde. Tudo tinha movimento! Organizado. E aí ela ia em tudo, e ela levava as minhas irmãs pequeninhas... ela já contou essa história, dava um passe pra cada uma e: “se acontecer alguma coisa, eu posso sumir, eu posso ser presa, cês não vão chorar, cês vão embora pra casa. Pega o ônibus, se vira. Cês já sabem qual ônibus” (...) Ela falava assim pra... pra todo mundo. “Não sei se eu vou voltar. Pode acontecer qualquer coisa. A gente tá aí pra tudo.” Então, as minhas irmãs já, muito cedo já começaram a... a conviver com isso, então quando ela não tava em casa, a maior parte, elas, as mais novas, eram que faziam as coisas em casa, eram quem fazia comida, a minha avó cuidava deles também, bastante. E minha mãe só... só reunião! Pode se passar a mão não. Era trabalhar e movimento, trabalhar e movimento, trabalhar e movimento, era só isso. Ela abandonou bastante, assim, ela... hoje, ela fala que ela tem uma certa culpa, por conta disso, porque ela acha que abandonou muito a gente... essas coisas, né. Mas... agora ela tá com 82 anos, então ela começou a achar que não... não fez certo. Mas... fez, né. Então, já foi. (...) A gente não ligava, não. Eu acho tão bom, porque assim... pra mim foi ótimo, porque eu fui uma pessoa muito independente! Desde cedo. Sempre me virei!

Na mesa de memória do MCV, Vanda contou a mesma história dos passes de ônibus, lembrando que o caso se deu no dia da grande manifestação na Praça da Sé em 1978. De fato, as/os manifestantes foram reprimidas/os pela polícia militar e ela e suas irmãs voltaram para casa antes do ato terminar. Logo antes de contar a história nessa mesa, isto é, ao introduzir o que contaria a seguir, disse umas poucas palavras que me marcaram: “*era uma época de afeto*”. Em que pese o sentimento de culpa de Maria José (mãe da Vanda), esses depoimentos nos

sugerem que ela não abandonou suas filhas, mas, ao contrário, cuidou para que elas tivessem ciência dos riscos que sua mãe corria, oferecendo aprendizados de responsabilidade (“*pra mim foi ótimo, porque eu fui uma pessoa muito independente!*”) e levando as filhas consigo para as atividades. Que outra alternativa teria, se não tinha creche no bairro?

Vanda – Muitas das mulheres que eram nossas... não é militante... pessoas que participavam da igreja, a maioria queria trabalhar fora, e não podia trabalhar porque não tinha com quem deixar os filhos. Então isso era uma reivindicação delas. Assim: “como que a gente vai trabalhar, se a gente não tem com quem deixar as crianças.” Tanto é que todas as atividades da gente, as crianças iam junto. Porque você não tinha onde deixar.

Esse valor afetivo nas relações familiares e de amizade das CEBs pode ser notado em outros depoimentos. Como já expus no capítulo sobre as condições do bairro, na narrativa da Cida, a família e a comunidade chegam a se confundir em diversos momentos. Um depoimento bem representativo dessa relação foi dado por Amelinha Teles, em outra mesa de memória do MCV. Amelinha foi militante política, atuava no PCdoB e escrevia no jornal feminista *Brasil Mulher*. Ela foi presa, torturada e, depois de solta, retornou à militância participando do MCV na zona sul, a partir de uma indicação do Santo Dias.

Amelinha – Que a gente traga, assim, esse aprendizado nosso, essa ética de fazer política, que o movimento tinha muita ética, essa fome de acolhimento! Que tinha, tinha... eu era um peixe fora d’água, né, cês tão sacando? “O que que uma feminista comunista, da luta armada, tá fazendo aqui dentro?” Né? E não, e eu tava lá, conversando com as mulheres, e sempre fui muito acolhida, por todo mundo! Eu nunca tive, eu não lembro assim, de ter tido... divergência? Pode ser, mas, assim, desentendimento não. Sempre que eu ia, eu gostava muito, ia. Gostava das mineiras, porque eu sou mineira, né gente? Adorava as mulher mineira! Porque sempre tinha uma, um canteirinho de couve ali, né, que fazia um, uma couvinha... picadinha ali com um anguzinho, né? Nossa, que coisa boa, aquilo, gente. Aquilo é bom demais! Então, eu, eu acho que isto, este tipo de movimento, nós temos que trazer pra, pro cenário político de hoje, sim. E eu acho que cê fazer política é resistir, porque, é... ali não, com todas as divergências que nós tínhamos, né, que podia ter, eu não, nós tamos ali! Que era aquele movimento, era aquele povo, era aquelas mulheres que trazem esperança pra gente. Gente, você já pensou você sair duma cadeia, dum aparato repressivo, e chegar lá num, num bairrozinho lá longe e você ser acolhida como gente, ser reconhecida como uma pessoa?

Assim, uma pessoa digna? Isso é muito bom, gente! Nossa! Não tem. E nós tamos precisando disso!²⁶

Não é por acaso que o relato sobre a couve com angu se misture nesse depoimento sobre o cenário político atual e o “*tipo*” de movimento que foi o MCV. O “*bairrozinho lá longe*”, onde as mulheres mineiras plantavam a couve no seu “*canteirinho*”, é o espaço onde essa “*peixe fora d’água*”, depois de ter passado pela experiência da tortura, finalmente encontra “*fome de acolhimento*” e dignidade. E reivindica: “*eu acho que isto, este tipo de movimento, nós temos que trazer pra, pro cenário político de hoje, sim*”. Ela fala dessa forma (temos que trazer, *sim*) para se contrapor a outras pessoas que negam, como ela dirá em seguida, a importância dos movimentos populares, “*de base*”. E continua:

Amelinha – Eu sempre me senti muito confortavelmente bem junto de todas. De tudo. Então, várias aqui (*referindo-se a outras mulheres presentes no auditório*) eu já entrei na cozinha pra tomar café, que eu adoro aqueles bolo de fubá, gente, aquilo. Eu acho, é muito bom a gente também fazer política desse jeito, né? Que eu fazia política de outro jeito, e eu aprendi com elas a fazer essa política, assim, que parece... pequena, mas que estremeceu, foi o movimento que abriu as portas para a mobilização democrático-popular desse país! Porque foram as mulheres que saíram às ruas, depois foram os estudantes, os estudantes saíram lá em 77, você já tinha ido pras ruas, depois é que vai sair o, os operários. Até porque eles tão dentro das fábricas, e vão, sindicalistas vão começar em 78.

Há uma dupla reivindicação aqui. Primeiro, uma reivindicação por outra forma de fazer política, “*que parece... pequena*”, porque se dá desde esses pequenos espaços e pequenas relações, “*mas que estremeceu*”. Uma política com café e bolo de fubá. No MCV e nas CEBs, o café é um elemento dentre tantos que compõem esse cenário de intimidade e acolhimento. Os encontros dos Clubes de Mães aconteciam nas casas das próprias mulheres que participavam das CEBs. A realização dessas atividades em espaços de intimidade e a atenção precisa às “*pequenas coisas*” (Ana Maria do Carmo) favorece o estabelecimento de relações de confiança e reconhecimento mútuo.

Em segundo lugar, há na fala de Amelinha uma reivindicação pela correta rememoração dos fatos, quando lembra que essas mulheres periféricas saíram às ruas antes dos outros setores

²⁶ Depoimento no evento de memória: “Protagonismo feminino no Movimento do Custo de Vida”, em 21 de março de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=3iLM7B5tQC0>>.

organizados. Foi esse tipo de movimento, “pequeno”, que “*abriu as portas para a mobilização democrático-popular do país*”. No entanto, quantas pessoas já ouviram falar nele?

Mesmo na época do MCV, segundo indicam as falas dessas mulheres, as suas práticas eram consideradas pouco importantes para a luta de classes. A luta de classes, no entanto, é composta pela multiplicidade desses pequenos grupos. Ainda que as relações estruturais da sociedade sejam determinantes nas relações cotidianas, são estas relações que confirmam ou questionam as estruturas do dia-a-dia (MARTÍN-BARÓ, 1986). Neide Abate, outra militante do MCV, ironiza o preconceito que a própria esquerda tinha sobre a atuação das mulheres, dizendo que os “*Clube de Mães não era só crochêzinho, não*”.²⁷ O uso de um diminutivo para a atividade “doméstica” expressa um sentimento contrário ao desprezo e à humilhação que essas mães sofreram na época. Ana Maria lembra que elas eram chamadas de “*igrejeiras*”, e se contrapõe: “*a gente não ia (pra rua) de alegre*”.²⁸

5.6. “Se ajuntava e ia fazer as coisas que tinha que fazer”

“*O nosso trabalho foi esse assim.*” No decorrer da primeira entrevista, que dura 56 minutos, Cida usa 70 vezes o verbo “*trabalhar*” ou a palavra “*trabalho*” (ou, uma vez, a variação “*trabalhozinho*”). Algumas vezes, ela se refere ao trabalho assalariado convencional (como o de seu avô em sua fábrica de tijolos, ou das mulheres do bairro nas creches que foram conquistadas pelos movimentos por creches), mas, na maioria das vezes, refere-se ao trabalho das CEBs e movimentos em torno:

Cida – (...) nós trabalhamos muito, viu. Meus 66 anos, (*risos*) eu trabalhei muito assim, nessa luta. Aquela vez que teve... que não é do seu tempo... quantos anos você tem?

Pablo – 32. Nasci em 86.

Cida – Então. Da carestia, da panela vazia.²⁹ Nossa! Como esse povo, aqui, se organizava! Era ônibus, meu filho! A gente conversava com um, com outro, com outra. E isso a Irma, e essas mulher que veio,³⁰ e mais, esses mais velho, vinham aqui, esses mais velho, dizia: “mas

²⁷ Depoimento no evento de memória: “Sábado Resistente: O Movimento do Custo de Vida”, em 11 ago. 2018.

²⁸ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

²⁹ Ela se refere ao MCV, que também era conhecido como Movimento Contra a Carestia (como passou a se chamar em 1979). A ideia e imagem da “panela vazia” era parte forte da simbologia do movimento (MONTEIRO, 2017).

³⁰ Refere-se à Irma Passoni e outras três freiras: “*era uma chamada Lúcia, Inês, Verônica, e a Irma. A Irma, que mais ficou, né! Que a Irma, aí se casou, foi morar aí, e que mais trabalhava, olha!*”

tem que ir! A panela vai ficar vazia na mesa de todo mundo!” Né, aí a gente ia, pra lá, lutar. E lá, mandava brasa! Trabalhar... tudo que, que precisasse!

O trabalho, aqui, está na mobilização para as manifestações públicas, desde a conversa “*com um, com outro, com outra*” até a organização dos ônibus e as tarefas do ato. Como disse Ana Maria, elas não iam às ruas “*de alegre*”, como se fossem a uma festa ou celebração pública oficial. O que se chama “trabalho de base” é, literalmente, *trabalho*. Um trabalho não alienado, pois seus frutos são reconhecidos e compartilhados entre a comunidade. Cida conta das conquistas desses movimentos a partir da figura de liderança de Irma Passoni:

Cida – Pra ter asfalto aí pra baixo, era luta que a Irma punha, e ela vinha nas reuniões de... das Comunidades de Base, mesmo, falava, a gente lutava! Enchia ônibus aqui, meu filho! Lá na assembleia, todo mundo ia! Era, assim... não é agora, perigoso igual tá agora, né? Mas a gente ia... com a Irma. Depois, pra fazer esse Colégio Carolina³¹? Nossa, como que ela lutou! Creche? Como que ela lutou. E a gente junto, porque só a vizinha dela não adiantava nada, se tudo... se o povo, o pessoal da comunidade não sentisse interesse, Pablo, não ia em lugar nenhum! Mas todo mundo via necessidade.

Maria José, mãe da Vanda, expressou uma síntese da memória das suas motivações para a luta: “*todo o nosso caminho, o nosso trabalho, foi caminhado pela Vila Remo. Lá a gente arrumava as companhias, lá a gente refletia, lá a gente discutia o que tinha que ser feito, de que modo tinha que ser*”.³² Cida expressa algo muito semelhante em diferentes momentos da entrevista, como nos dois trechos seguintes, extraídos de momentos diferentes:

Cida – O que fosse preciso, sabe, que tinha reunião na Comunidade de Base, falava o povo e ia mesmo trabalhar. Fazia mutirão pra ajudar!

Pablo – E como que vocês se organizavam pra isso?

Cida – Na reunião. Porque era assim: fazia uma... fazia uma oração, um terço, uma coisa, e ali dava os recado, e aí o povo tudo se... se ajuntava e ia fazer as coisas que tinha que fazer.

³¹ EMEF Profa. Carolina Rennó Ribeiro de Oliveira.

³² Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

Cida – O que eu acho, de comunidade, é isso. Se você é uma... *Comú!* Já diz o... o nome, né. *Comum unidade*. Se você não tem... vai indo, vai indo, não sei como que nós vamos viver, né, porque (*risos*) nós não vamos achar gente pra lutar, pra ficar junto, pra fazer, cobrir as necessidades dos outros, não sei nem como que a gente vai... viver. Eu penso assim.

Em outro momento fala sobre a sua família: “*nunca a gente correu, mesmo, de, de trabalhar, de ir atrás, de fazer as coisas que tinha que fazer*”. Nunca “*correu*”, isto é, nunca fugiu do compromisso com a comunidade, sempre estiveram dispostas/os a ajudar. A “*comum unidade*”³³, ou o “*ficar junto*”, aparece como a própria condição da vida. Com a Vanda, a união e a luta se expressam como questão de sobrevivência: “*se a gente parar pra pensar, a ditadura era uma coisa que nos... privava de um monte de coisa, mas que nos unia pra ter movimentos, também. Porque a gente era obrigado a ter movimentos, ou a gente tinha movimento ou a gente morria.*” Já para a Cida, embora ela reconheça a importância das conquistas dos movimentos, como na sua lembrança em torno da Irma Passoni, o que se expressa é antes um sentimento moral de comprometimento coletivo, uma espécie de obrigação social decorrente dos exemplos, dos ensinamentos e da ajuda que ela mesma recebeu da família e da comunidade. Reproduzo outra fala dela e também de Maria José:

Cida – E eles (*as pessoas mais velhas da sua família*) se criaram por aqui, nesses trabalhos! Eles. Mas sempre assim, sempre lutando pros mais necessitado, eles. Sabe como é que é, não sei se isso daí vai fazer parte (*da pesquisa*), porque... é assim. Eles via necessidade dos outro, eles iam ajudar. A minha, a minha mãe, ela me criou, mas eu, assim, eu sou sobrinha dela, porque sou filha do... irmão dela. Mas ela pegou uma moça pra criar... porque assim, não podia ver a necessidade do outro e não fazer nada.

Maria José – E eu, uma coisa que eu aprendi, que eu me identifiquei demais com a alfabetização de jovens e adultos, porque eu... eu fiquei apenas no primário. Mas... eu gosto... eu tenho um... gostava muito de, de ensinar. Que eu já ensinava lá onde eu morava (*em Pernambuco*). Aí chegou aqui eu comecei a dar aula, também de alfabetização de adultos. Foi uma coisa que, me ajudou... muito! E eu também acho que ajudei a várias pessoas, né. Então, tudo que o... que a gente faz, num trabalho desses, a gente não pode tá pensando na gente. É pensa mais nos outros, nas outras pessoas que tão precisando. Não adianta eu fazer um trabalho

³³ Expressão que Cida, provavelmente, aprendeu de textos da TdL ou de alguém que estuda esses textos, já que encontramos a mesma expressão no livro *O que é Comunidade Eclesial de Base*, de Frei Betto (1985).

muito envolvido, mas que eu guardo pra mim. Certo? Então, eu acho que a gente tem que sempre, tá preocupado com os outros.³⁴

Assim como nas relações familiares, o exemplo e companhia de pessoas mais velhas (ou com mais experiência de luta) é central para a formação de novas pessoas militantes – como é o caso de Vanda, que se espelhava muito em sindicalistas e lideranças comunitárias (como ela veio a se tornar) como Santo Dias e Chico Viola.

Vanda – Eu era muito ligada a ele, realmente. Conheci o Santo quando eu... na comunidade, né. Na Vila Remo. E ele sempre era muito atencioso! Ele era muito atencioso com as pessoas, principalmente com as pessoas novas, ele dava muita atenção. Ele sempre trazia um jornalzinho, ele me dava o jornal. Chama Jornal dos Jornais, na época. E... conversava com a gente, conversava bastante com a gente. E acho que isso me fez ter um carinho especial por ele, de todo mundo ali, eu tinha um carinho especial por ele. (...) E aí na comunidade mesmo, quando tinha assembleia, por exemplo, essas assembleias que eu falei, toda assembleia ele tava lá, e ele sempre colocava alguma coisa no microfone, sobre o movimento sindical, ele sempre trazia informação nova, dados, coisas que a gente não sabia... ele sempre trazia um jornal. E ele sempre tinha alguma coisa pra dizer. E aí eu queria trabalhar na área de metalúrgica. Um pouco por causa dele... não só por ele, também tinha o Chico Viola, que ele era metalúrgico, e que também era uma pessoa muito próxima de mim, que morava lá no... Jardim Vaz de Lima, perto da... ia muito na Chácara dos Padres, que era onde eu morava, que tinha a comunidade do Vaz de Lima lá. A gente fazia muita coisa junto!

Santo Dias foi um operário metalúrgico e militante comunitário, morador do Jardim Ângela, uma importante liderança tanto na luta sindical quanto nos movimentos organizados em torno das CEBs, entre eles do MCV. Ele foi assassinado em 30 de outubro de 1979 pela polícia militar na frente da fábrica onde trabalhava, em Santo Amaro, quando organizava o piquete de uma greve. Seu velório contou com milhares de pessoas (há estimativas de que chegavam a 30 mil pessoas) num cortejo da Igreja da Consolação até a Catedral da Sé. Depois de sua morte foi organizado o Comitê Santo Dias, que, todos os anos até hoje, realiza um ato de memória no dia, horário e local em que foi assassinado.³⁵

³⁴ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

³⁵ Em memória dos 40 anos do assassinato do Santo, foi republicado, em versão ampliada, um livro em sua homenagem – *Santo Dias: Quando o passado se transforma em história* (DIAS; AZEVEDO; BENEDICTO,

Companhias como essa serviram como um espelho para Vanda. Sua morte foi um marco para o movimento sindicalista e foi, também, de forma mais significativa, um marco na vida das pessoas que conviveram com ele: *“Depois do assassinato já começou a mudar um pouco a história política da gente. A atuação eu to falando antes. Antes do assassinato a gente tinha a situação bem basística, vamos dizer assim”*. Se a companhia e a união entre semelhantes é um fator de mobilização, o “dividir para conquistar” maquiaveliano continua sendo um fator decisivo, para o poder dominante – no caso, o aparato político e repressivo da ditadura – minar os movimentos populares. Segundo Carmerina Paula, mais conhecida como dona Tanzinha: *“A comunidade nunca mais foi a mesma sem ele. A comunidade perdeu muito. O pessoal perdeu a coragem, parece que a coragem toda estava só nele”* (DIAS; AZEVEDO; BENEDICTO, 2019, p. 149). Cida também tinha uma grande admiração pelo Santo (note como a ação e a fala, a palavra ativa de Santo, é um forte motivo de admiração) e chegou a imaginar, na época, que a luta teria acabado com a sua morte:

Pablo – Como foi pra você quando o Santo foi assassinado?

Cida – Ai. Pra nós foi o fim. Achava... a gente, eu... sei lá eu! Foi uma coisa, assim, porque um homem tão lutador, e que tava engajado, muita gente que... que era metalúrgico, que era conhecido nosso, muito trabalhando. Mas ele vinha, as reunião dele, que ele fazia, era mesmo, assim. Além de ser o ministro da palavra, da eucaristia, ele trabalhava isso! O direito do ser humano. “Tem que lutar! Nós temos o direito!” E isso, sabe, no sindicato, como que ele falava muito! Mas quando ele, quando mataram o Santo, pra nós... assim, a gente chegou até pensar que ia ter fim essas lutas, essas coisas. Não foi, porque, graças a Deus o povo inda continua, né, lutando, por uma coisa ou outra, mas... nossa!

A atuação mudou, mas não acabou. Em reação, muitas militantes de CEBs da região passaram a dedicar suas forças no Comitê Santo Dias:

Vanda – Quando o Santo faleceu... faleceu não! Mataram... daquele jeito lá... eu fiquei um tempo sem... sem... rumo. Bem sem rumo! E, até 82, a gente acabou centrando nossas atividades, nossas atenções, eu também, a Ana (*Dias*), minha mãe, todo mundo, em exigir justiça pra questão do Santo. Então na verdade a gente começou a ter uma atuação muito voltada pra questão da punição ao assassino do Santo. Então nós ficamos aí uns dois, três anos,

2019). É um trabalho de fôlego, também de recuperação da memória das lutas do território, que compõe uma apresentação não só da vida desse militante, mas de muito da mobilização das CEBs e sindicatos.

eu, pelo menos, praticamente, indo em coisas que tivesse a ver com isso. Aí a gente tinha, saía no tribunal, aí ia... onde precisasse! Onde precisasse ir. Onde o advogado dizia que tinha que ir, a gente ia. Então a gente ficou bastante centrado, criamos o Comitê Santo Dias, né, foi nessa época...

Mas a luta por justiça pelo Comitê Santo Dias vem acompanhada do processo de abertura política, a discussão sobre a Anistia e a formação de partidos e novos movimentos, na década de 1980. No meio disso, as CEBs perdem força e representatividade. Vanda conta que as lutas comunitárias em volta das CEBs *“eram as mesmas pessoas fazendo tudo”* e que *“a Igreja, parte dela, continuou, como era, por um bom tempo. Continuou sendo de base, porque... era o espaço que tinha.”* Mas, a partir dos anos 1980, outros grupos de fora da Igreja, *“que tava meio escondido, esse pessoal começou a... aparecer mais.”* Vanda sonhava em ser uma militante de partido (e, de fato, acabou se tornando) e se decepciona ao ver partidos e tendências brigando entre si. Ela não tem problemas com a forma partido; ao contrário, antes da abertura ela já queria atuar politicamente e, de fato, acabou ingressando no PT, ao qual nutre respeito e é filiada até hoje. No entanto, ela critica o sectarismo militante, *“que a pessoa se fechava tanto, tanto, (no seu partido) que não via nada de bom nos outros”*. Esse caso que, segundo sua memória, ocorreu no começo da década de 1970, ilustra bem:

Vanda – Eu cheguei a ir em uma reunião da dissidência do PCdoB! Que o Padre Luis não me escute. Mas eu fui em uma reunião. Só que o dia que eu fui... eles ficaram dois anos tentando me cooptar pra dissidência do PCdoB. Mas eu não ia, não ia, porque eu desconfiada pra caramba, e eles não me convenciam, e eu não queria... e eles falavam mal da Igreja. Aí eu não gostava disso, então eu acabava não indo. Aí o que aconteceu? Quando o dia que eu resolvi ir, porque eu sentia necessidade, realmente, de ter uma atuação... política, partidária, e uma formação política, partidária, uma coisa marxista mesmo, aí eu já tava sentindo essa necessidade. Aí eu fui! Aí quando eu cheguei na reunião... foi a última reunião. Porque eles racharam de novo. Eu entrei, eles racharam. Na verdade eu não entrei, eu fui em uma reunião. Aí eles... a dissidência rachou com a outra dissidência. Aí... aí eu não quis mais, eu falei: “ah, não!”

A política é feita de contradições e é natural que elas se acentuem à medida que a discussão política passa dos problemas locais do bairro para os problemas estruturais da sociedade. Nesse sentido, não deveria surpreender que os partidos políticos tenham gerados

tantos rachas e dissidências. No entanto, convém questionar se fica algum espaço, ao lado dos partidos e independente deles, para a formação de movimentos sociais unificadores e focados na realidade e prática cotidiana – ao “arrumar companhia” e ao “fazer o que tem que ser feito”.

Vanda lembra que as CEBs não tinham esse mesmo tipo de disputa; ao contrário, o interesse de suas participantes era o “*que era mais interessante pra comunidade*”. O motivo disso, para ela, permanece um mistério:

Vanda – Nós não tínhamos isso, nós tínhamos realmente uma coisa bem... era bem popular, as pessoas não tavam preocupadas em disputar ess... o poder, vamos dizer assim? Mas tavam preocupadas em disputar aquilo que era mais interessante pra comunidade, mesmo, de verdade, era assim. Parece incrível, mas era assim. Era bem isso. Era bem simples, era muito mais... era mais, parece que era mais homogêneo também, sabe? Não era uma coisa de disputa acirrada, sobre qualquer coisa. Entende?

Pablo – É, eu acho que é um desafio pra mim entender como que... esse “homogêneo” foi construído.

Vanda – Ah, é um desafio pra todos nós, porque a gente não sabe, porque foi uma coisa tão assim... em parte espontânea, em parte não, né.

Até então, pelas narrativas dessas mulheres, foi possível avançar um pouco nesse desafio. Mostrei aqui a importância das atividades frequentes, que proporcionavam a companhia com pessoas significativas para “fazer o que tinha que ser feito”. Destaquei antes a importância das práticas “acolhedoras”, ou de cuidado, e dos espaços de intimidade, que possibilitavam um maior atravessamento entre as relações primárias de amizade e as relações funcionais de trabalho militante. Por fim, retorno ao tema da “mística” e da importância da experiência religiosa e estética para a construção de um sentido comum para a luta: um sentido que legitima e reafirma aquilo que é sentido na experiência concreta.

5.7. “Oração com ação”, religiosidade e imaginário popular

Cida – só olhar a necessidade dos outros e nada fazer... isso daí não tá na palavra de Deus, não. Não tá no caminho do Senhor não, de jeito nenhum. Né? Ele manda ajudar, Ele manda... na Bíblia diz, né. “Quem faz ao menor dos meus é a mim que tá fazendo”, mas o povo não pensa isso mais não!

Como já apresentei, Cida é uma pessoa muito religiosa. Seu discurso está rodeado por valores cristãos, especialmente a ajuda aos mais necessitados, e ela constantemente valida sua prática e de sua família fazendo referência ao Evangelho. Não deve haver dúvidas de que a Igreja católica conseguiu agregar tantas CEBs não somente pela aplicação de recursos, mas também pela legitimidade histórica de seu discurso; e, nas CEBs, não falamos de qualquer discurso religioso, mas um que, inspirado na TdL, destaca e confirma a importância da luta social. Cida aprendeu que “*oração sem ação é morta*” e não se conforma com os novos rumos que a Igreja católica tomou na década de 1980 com a “Renovação Carismática”:

Cida – Entrou um povinho aí da Renovação Carismática, que só é de rezar. Sabe? E reza, e reza, e reza, e reza... só pensa nisso! Então... eu aprendi desde os meus 10 anos que oração sem ação é morta! Como que eu ia ficar? Como que eu ia acatar uma coisa dessa? Não deu, não dá. E dele, só oração, mesmo. Quando eu falava alguma coisa “não era bem assim, não era desse jeito”... falei: “ah, meu Deus do céu.”

Ela e sua família já tiveram problemas com um padre da região. Não frequentam mais a igreja do próprio bairro, preferem andar até o bairro vizinho para ir nas atividades da Paróquia Santos Mártires, coordenada pelo Padre Jaime, um dos poucos párocos em São Paulo que ainda se envolvem publicamente com as lutas sociais.

Cida – Aí como o Jaime conhecia a gente por conta do Padre Felipe, essas coisas tudo, e essas luta tudo, o Jaime pegou e falou assim: “Não dá pra você vir aqui só na missa, não. Né, vamos fazer algum trabalho, sim.” Tanto que, assim, quando tem alguma reunião, alguma coisa, a gente, eu vou! A gente fica lá, trabalhando lá... mas, no meu, agora, é mais com as crianças, mesmo.

Como vimos anteriormente, as atividades religiosas eram um tipo de atividade, entre outras, que contribuía para a aproximação de novas pessoas à luta. A religião era, certamente, o fator mais importante de aproximação. Não podemos comprovar isso quantitativamente, mas vale lembrar que tanto Cida quanto Vanda, hoje tão diferentes entre si, se envolveram com as CEBs inicialmente pela prática religiosa de suas famílias. É extremamente significativo nas suas narrativas que a população, mesmo quando não estava envolvida com as CEBs, tivesse abertura para essas atividades, de forma que se colocam também em disposição de escuta àquilo

que o “*peçoal da igreja*” tinha a dizer. Isso é verificado na participação de Vanda em novenas com o Chico Viola, outro militante da região:

Vanda – A gente ia, por exemplo, dentro da favela do Vaz de Lima pra fazer novena... só que essas novenas eram novenas políticas, na verdade. A gente lia um trecho do Evangelho, mas... pra discutir questões políticas. Geralmente, aqueles trechos, tipo... “eu não vim trazer a paz, mas a espada”. Ou então, “é mais fácil um”, como é que é? “Um camelo entrar no furo de uma agulha do que um rico entrar no reino do céu”... (...) Propriamente, pra discutir com eles a situação deles (...) De imaginar um Jesus, que Jesus era esse... Aí a gente ia conversar com eles, pra poder, justamente, organizá-los e fazer com que eles entendessem a importância deles para o desenvolvimento que a gente se organizava, pra enfrentar essas questões. (...) Tinha boa recepção, a gente era bem recebido. Tomava café na casa das pessoas, comia bolo na casa e tal. A gente era bem... atuante, e eles eram, eles recebiam bem. (...) como era sempre organizado pela igreja, eram as pessoas que iam à missa. Então a gente pegava: “ah!, a gente pode ir na sua casa?, fazer uma novena, dá pra convidar os vizinhos.” Aí ia lá, e a pessoa nunca resistia, não. Aí a gente fazia isso, também, com o Chico Viola, que era uma das pessoas que era do movimento sindical.

Os trechos lembrados por Vanda sinalizam os versículos que mais a marcaram, mas um estudo das cartilhas e roteiros de celebração usados pelas CEBs indica que havia muita variedade de temas e de passagens utilizadas. Algumas celebrações falavam especificamente sobre a questão da mulher, destacando personagens femininas da Bíblia; outras sobre organização, lembrando como Cristo juntou os apóstolos e como estes formaram as primeiras comunidades cristãs; outras usavam o livro do Êxodo para falar sobre a migração ou sobre a luta pelo “Reino”. Uma pesquisa sobre esses roteiros de celebração pode fornecer um rico estudo à parte. Aqui, destaco pela fala de Vanda que as CEBs buscavam “*imaginar um Jesus, que Jesus era esse*”, isto é, buscavam *historicizar* a figura de Cristo, algumas vezes discutindo o contexto histórico que ele viveu, outras vezes imaginando como seria um Cristo do tempo presente, como em uma das peças da companhia de teatro da Vila Remo:

Vanda – Então o teatro era uma coisa que me chamou muita atenção. E aí eu já fui... é, a primeira vez, que eu comecei a me envolver de verdade, foi com o teatro, porque o teatro encenava... tinha duas coisas que eles faziam. Faziam toda semana santa, que era aquele negócio da Paixão de Cristo. Que era bem legal. Porque não era a Paixão de Cristo, aquela

coisa, tradicional. Era a Paixão de Cristo colocando Cristo hoje, como é que Cristo viveria, como é que Cristo seria. E aí eu me envolvi já com isso, com grupo de teatro. Aí depois teve uma peça, já mais voltada pro Movimento Custo de Vida, que chamava-se Aventuras do João Feijão.

As CEBs, sob a influência da TdL, promoviam um imaginário político dialético que associava o tempo passado de Cristo com o tempo presente e com a possibilidade de transformação radical – associada à ressurreição da carne, a promessa de superação da vida sobre a morte (BUYST, 1989). O imaginário religioso estava sempre presente, mas vale destacar, no entanto, que a religião não era aceita de forma unânime ou acrítica.

Vanda – Que eu só gostava da missa quando a missa tinha sentido pra mim. Por exemplo, a missa... pro Santo. Aí eu gostava, porque era missa pro Santo, tinha um assunto específico, que eu ia pra aquilo. Mas eu não gostava da missa, porque achava ela extremamente repetitiva, que eu já tinha decorado há anos, que eu falava toda vez a mesma coisa... aí eu falei pra ele: “ai, padre, não guento mais não, missa, não gosto mais de ir em missa, não.” E ele até deu risada, falou: “ai, cê sabe que... você tem razão”, e ele falou pra mim: “você tem razão. De fato é muito repetitivo e de fato a missa só faz sentido, quando você vai por algum sentido. Então você tá certa.” Aí... eu falei: “bom, o padre liberou, né... agora que eu não vou mesmo.” Aí eu ia pouquíssimo!

A experiência de Vanda é um bom caso para discutir a questão da religiosidade nas CEBs. Ela participava das novenas e da peça sobre a Paixão de Cristo não exatamente por fé, mas pelo “*sentido*” que aquilo carregava para ela. Ela não é uma pessoa religiosa praticante, como Cida, e é crítica ao dogma e à instituição católica, identificando limites nos seus símbolos, como, por exemplo, a Santíssima Trindade: “*Quando eu paro pra pensar: ‘Pai, Filho, Espírito Santo’, eu vejo três homens! Não tem nenhuma mulher. (...) É um Deus patriarcal!*”. E é crítica também em relação à explicação que a religião oferece para o bem e o mal. Ela se diz, antes de qualquer coisa, “*materialista*”, e baseia nisso a sua crença no “*ser humano*” e na transformação da sociedade:

Vanda – Eu acredito que a gente pode mudar o mundo. Eu acredito que o ser humano... eu acredito que a gente pode construir uma coisa diferente, eu acredito que algum dia isso vai acontecer. Eu não acredito mais que vá acontecer na minha época, eu viva, mas eu acredito

que aconteça! (...) No sentido de ser materialista porque eu acredito, que quem faz a história do homem é o próprio homem. Quem faz a história do ser humano é a gente, mesmo. Quem faz o bem e o mal é a gente. Sempre.

A religião opera como um universo compartilhado de símbolos, um conjunto doutrinário que ajuda a construir um determinado sentido para o mundo. Ela contribuiu na construção de um imaginário, simultaneamente espiritual e político, que favoreceu a imaginação de novos mundos. E, dialeticamente, foi a própria religião que Vanda critica que primeiro a aproximou dessa consciência política. De qualquer forma, se o cristianismo operava como um universo compartilhado de símbolos, ele não era o único. O materialismo histórico opera da mesma forma para Vanda.

Mais além, como Thiago Monteiro identificou na sua pesquisa, havia “múltiplas formas de construção do imaginário do MCV” (2017, p. 165) que cumpriram papel mobilizador. Muitas práticas culturais foram importantes na construção desse imaginário, como a produção de cartilhas, textos (inclusive, por exemplo, as cartas enviadas para as autoridades políticas), histórias em quadrinhos, charges, poemas, cânticos e jograis em reuniões e manifestações públicas, organização de shows de música popular, peças de teatro e exposições de filmes³⁶ (MONTEIRO, 2017, p. 165-177). Pode-se dizer que tudo isso compôs a “mística” do movimento (GASPAR, 2010). Depois que Vanda conta da peça sobre a Paixão de Cristo, ela continua:

Vanda – Aí depois teve uma peça, já mais voltada pro Movimento Custo de Vida, que chamava-se Aventuras do João Feijão. (...) Era muito da hora, é uma pena que naquela época a gente não tinha como filmar, gravar, e ter as coisas, né, a gente não tem essas coisas documentadas. Mas era maravilhosa, então, essa peça Aventuras do João Feijão...³⁷ é uma coisa que ia em todas, assim. Vila Remo tinha... 17 comunidades! A Paróquia de Vila Remo. Padre Luis fazia missa nas 17, só que ele ia uma vez por mês em cada uma. Enquanto os outros dias ele não ia, tinha outras, haviam outras atividades. E uma das atividades mais interessantes era essa do teatro. Que o teatro ia nas comunidades, ia em todos os lugares, aí começou a ir em São Paulo todo, aí começou a ficar famoso, começou até, acho que foram até pro Rio, e

³⁶ Vanda contou dos filmes *Tempos Modernos* (1936), *A Classe Operária Vai ao Paraíso* (1971), *O Homem que Virou Suco* (1981), *Cabra Marcado para Morrer* (1984) e *Santo e Jesus, Metalúrgicos* (1984). Cida contou que assistia filmes (embora não tenha mencionado quais) do comediante Amácio Mazzaropi, bem conhecido pela sua representação do homem caipira.

³⁷ As peças eram criadas coletivamente, “mas assim, sempre tinha alguém que dava aquela lapidada, né. No caso, quem lapidava melhor era o João Ramos, que era excelente, escrevia muito!”

tal. Então assim, um negócio que despertava, bastante, a consciência política das pessoas, porque era muito, muito legal.

Como vimos, esse imaginário – religioso e/ou laico – era promovido não apenas com a realização de atividades religiosas ou culturais, mas também nos atos políticos, nas manifestações públicas, com leituras bíblicas ou cânticos, e até durante as reuniões. O próprio grupo de teatro da Paróquia da Vila Remo “[e]stava sempre presente nas reuniões e encontros das comunidades, apresentando pequenos quadros temáticos para debate dos assuntos de então” (DIAS; AZEVEDO; BENEDICTO, 2019, p. 195).

A efervescência cultural na região provocada pelas CEBs contribuiu fortemente na conscientização política, favorecendo um imaginário político transformador. Além disso, a construção de um imaginário tem uma relação muito forte com a construção da memória política, particularmente no caso da religião – “faça isto em memória de mim” (1Co: 11,24) –, pela qual realiza-se uma articulação entre a memória coletiva da celebração cristã e a memória coletiva da luta social. E, enfim, essa construção era um gatilho para a diversão, o entretenimento, contribuindo, portanto, não só na conscientização, mas também na circulação dos afetos e no estabelecimento de vínculos comunitários.

5.8. Valores e afetos que emergem

A rememoração de todos esses fatos traz consigo a memória dos afetos que circulavam pelas CEBs e faz emergir novos afetos, ligados aos dias atuais. Muitos desses afetos encontram dificuldade para serem expressados em palavras, assim que as memórias dos acontecimentos são constantemente acompanhadas de exclamações vagas: *“Da carestia, da panela vazia. Nossa! Como esse povo, aqui, se organizava! Era ônibus, meu filho!”* (Cida). Nem toda emoção pode ser racionalizada; mas algumas saltam das narrativas com tanta frequência que se torna impossível ignorá-las. Podemos ver que certos tipos de afetos, valores e relações instigam as pessoas a se aproximar da luta ou a seguir nela, enquanto outros afastam ou paralisam a ação. Não tenho a pretensão de descrevê-los objetivamente de forma a “receitar” seu desenvolvimento entre os movimentos. Acredito que o mais próximo disso a que essa dissertação pode chegar está no que foi apresentado anteriormente: a identificação de práticas e relações que contribuíram na conscientização política e mobilização das CEBs. Mas o reconhecimento desses afetos pode oferecer aprendizados importantes para a mobilização.

A empatia é manifestada constantemente pela Cida pelo valor da solidariedade e da ajuda mútua: “*não podia ver a necessidade do outro e não fazer nada*”. É o que, para ela, diferencia as CEBs de outras formas de agrupação, mais apáticas e individualistas, que ela associa às relações do nosso tempo presente:

Cida – A gente conheceu muita gente, de muita força pra lutar. Por uma comunidade, sabe? É muito bom. Mas comunidade, assim, dessas de base! Porque comunidade por comunidade! Tem! Ninguém quer nada...

Pablo – E qual que é a diferença?

Cida – Ah, muito. Tem essas pessoas, assim, que não... não pensa em ajudar, sabe? Se eu preciso, me ajuda, e muito que bem. Mas não pensa no outro, essas coisas assim. Não pensa não. É cada um pra si e Deus pra tudo, agora. (...) E antigamente não era, não. Era muito bom, mesmo, sabe. Era divi... é que o Deus falava né, dividir os bens com alegria. Agora... de bem, meu filho, é só o meu! É bem difícil, tá bem diferente, mesmo, trabalhar, assim, essa... essa... formação de comunidade. Muito... triste. Agora. (*risos*)

A ajuda aos mais necessitados não é um valor presente no discurso de Vanda; o contraste na religiosidade das duas narradoras ajuda a explicar essa diferença no discurso:

Vanda – Tem gente que se não tiver a fé, a religião, a Igreja, Deus, ela vai sair matando, vai sair... fazendo coisas absurdas. Eu não preciso disso pra, pra saber que eu não posso matar, que eu tenho que ser solidária! Porque eu tenho princípio porque eu tenho princípios! E eu ajo de acordo com os meus princípios, eu não preciso da fé pra isso. Tem gente que precisa!

Isso não significa, no entanto, que sua ação seja baseada estritamente em princípios políticos. As duas narradoras, aliás, têm nisso muito em comum. Vanda repudia o individualismo, que, assim como Cida, ela associa ao tempo presente: “*Hoje, o jovem é individualista. É individualista! Não adianta dizer que não. Pode ser que um ou outro... tira ali no dedo, um... sabe? Mas a maioria é individualista, a maioria não tá aberta pra questões... sociais, e questões políticas.*” Além disso, Vanda é uma pessoa de paixões e nutre um forte carinho pela sua mãe, pelas outras mulheres que participavam dos Clubes de Mães, como a Zeca (Maria José Alves), e por homens como o Lula, o João Ramos (que organizava o grupo de teatro) e o Santo Dias. Vale resgatar aqui um trecho de sua memória sobre o Santo: “*Ele era muito atencioso com as pessoas, principalmente com as pessoas novas, ele dava muita atenção.*”

(...) *E acho que isso me fez ter um carinho especial por ele, de todo mundo ali, eu tinha um carinho especial por ele.*” Como já vimos, ela queria ser metalúrgica (“*o meu sonho, na época*”) por se sentir inspirada por esse homem, que conversava com ela e lhe dava tanta atenção e acolhimento, assim como por Chico Viola, que a acompanhava nas novenas. Assim, ainda que Vanda não reproduza o mesmo discurso amparador de Cida, a empatia e o autorreconhecimento no outro foram muito importantes para a sua militância.

Em contraste, é importante destacar como Vanda se irritava com o sectarismo de setores da esquerda, no que ela indica uma certa vaidade, pelos militantes, que não reconhecem as qualidades e os acertos de tendências ou partidos adversários.

Vanda – Ah, eu comecei a me decepcionar... e... com um, com outro... o que um fazia, gostava, o que o outro fazia eu também gostava, e eu fui começando a ficar meio chateada, e... aí juntou com a questão do Santo (*quando ele foi assassinado, em 1979*), da falta que o Santo me fazia, da falta daquela militância muito unida, porque a gente era muito unida, muito... muito assim, um por todos, todos por um... todo mundo muito unido. De repente, com a abertura (*política do país*), a gente começou cada um ir prum... pra universos diferentes. Da questão das tendências, né. Me irritava muito as tendências! Me irrita muito! Esse negócio de ter que... por exemplo, no PT. Eu tinha que tomar o partido do A ou do B ou do C, levantar o crachá pra tal coisa, e eu não concordava com isso. Assim, eu achava que... que eu poderia levantar o crachá pra articulação aqui, e pro trabalho ali, e pro outro lá, e tudo bem pra mim, não tinha problema! Mas eles não entendiam assim.

Cida, de outro lado, nunca foi uma militante de partido; o que lhe interessa é a organização comunitária. Hoje, o único espaço com essa função que ela conhece são as associações de bairro, mas “ *você vê a conversa, é só olhando pro seu umbigo, sabe? (...) Não é como era! De jeito nenhum. Então vamos criando esses nossos, assim, pra ver se (risos), se enfrenta alguma coisa dessas, com... com amor, com coragem, mesmo, sabe? Com serenidade! Porque senão.*” Decepcionada com a falta de união e de ação (“*Porque é muito parado! Nossa!*”), ela prefere depositar sua fé nas próximas gerações, com as suas filhas e netas (“*criando esses nossos*”) e no curso de catequese que ela dá na Paróquia Santos Mártires. Deseja, com isso, oferecer um pouco do que ela sente falta no tempo de hoje: amor, coragem, serenidade.

Já o tempo das CEBs a faz lembrar da falta de medo do povo: “*Que aí a gente já entendia, bem, o que que tinha que fazer, e correr atrás do quê, e sair... e sem medo! A gente.*

Saía sem medo, mesmo.” Coragem esta que é reafirmada pela ação, por aquilo “*que tinha que fazer*”, assim como o não enfrentamento, nas associações de bairro, é reafirmado pela inação. O medo impede a ação, mas também a falta de ação e de companhia gera mais medo, formando um ciclo vicioso. Na narrativa das duas não é a coragem que leva à ação, mas a ação que gera coragem; uma coragem de força coletiva, não individual. Vanda sugere que não tinha medo da repressão na ditadura porque não podia parar:

Vanda – Eu não tinha noção de medo, eu acho. Eu, até hoje, não sou muito medrosa, não. Minha mãe diz que eu sou meio louca. (...) Tinha que arrumar jeito de driblar aquilo (*a ditadura*), entendeu? Então... eu não tinha não, acho que não. Mas também era muito nova, né? Aí acho que quando a gente é muito novo não tem muito... não sei, a gente não para pra pensar muito no que pode acontecer com a sua vida, porque... se você parar!

Hoje, ela não se sente segura para fazer o que fazia na época. Ela conta que, quando ia nas assembleias que reuniam as 17 CEBs da região, gostava de pegar tarefas em bairros distantes, porque gostava de andar, não importava a hora. Hoje ela tem não tem mais confiança no povo e o espaço público se tornou incerto.

Vanda – E... aí já ia fazendo, no meio da rua, já ia conversando, já ia, saía... não tinha medo de nada, não tava nem aí, hoje a gente tem um receio. Hoje, por exemplo, você não sai pra rua já distribuindo sozinho um panfleto, ou falando, pedindo alguma coisa. Você não sabe quem cê vai encontrar. Naquela época, apesar de ser ditadura, parece que você contava mais com o povo. O povo, hoje, é muito diferente do povo daquela época. Pelo fato do povo não ter acesso às informações, a não ser através da televisão... nem todo mundo tinha, eu por exemplo fui ter TV... que ano fui ter TV? Sei lá! Em 80... nos anos 70 não tinha TV.

O que gera “*receio*” em Vanda é o isolamento e falta de comunicação entre as pessoas, que ela atribui à televisão (e, em outra fala, à internet). Ela reconhece que a tecnologia oferece vantagens, mas lamenta que as pessoas hoje se encontrem e se falem menos, reivindicando uma retomada do trabalho que era realizado pelas CEBs. Ela reconhece também que o Brasil teve importantes avanços nesse tempo (afirma, por exemplo, que hoje as mulheres são muito menos assediadas em espaços públicos do que na década de 1970) e reconhece muitos desses avanços como conquistas das lutas feminista e negra. Mas, ao mesmo tempo, Vanda tem medo de quem ela poderia encontrar na rua durante uma ação política. Com o retrocesso político do país, tem

medo de ser agredida por um desconhecido: *“Você não sabe se aquele japonês ali é um ‘bolsominion’, e se ele tá aqui só sacando você, e se ele pode te agredir, se ele pode te... você tá, você não pode mais andar com uma... você tá numa ditadura agora. Uma ditadura pior! Eu acho pior! Você não pode andar mais! Com, com faixa...”* Durante a nossa primeira entrevista, feita em um espaço público, ela chegou a desconfiar de um homem bêbado que circulava à nossa volta. Enquanto na década de 1970 ela saía de casa todo dia para participar das atividades que ocorriam em torno das CEBs, hoje ela quase não conhece sua própria vizinhança. *“Conheço... mais ou menos. Conheci um... eu não gosto deles! Eu não consigo falar com eles. Um é crente! (...) É muito crente nesse mundo! Então, crente também não vai te escutar. Porque o crente, ele espera o milagre, ele espera a coisa pronta!”* A impressão da Cida é semelhante:

Cida – Ai, agora o povo, assim, o povo não quer mais, não há... sei lá eu! Eles... acho, assim, eles dizem... quando a gente conversa, eles dizem assim: “mas... não ganhou nada!” Sabe? Assim... “então vamos na igreja, vamos só rezar, vamos ficar assim, não adianta fazer isso, não adianta fazer aquilo.” Então, com essas pessoas aí, é o mesmo que você dar soco em ponta de faca, então assim, a gente deixa! Até uma hora da necessidade deles, aí a gente aproveita e... e fala.

Em outras palavras, falta consciência política sobre os resultados concretos que a mobilização pode levar e já levou para a sua realidade concreta. Além disso, o que os dois últimos trechos têm em comum é a importância da conversa. O ato de conversar, tão primário e elementar, aparece diversas vezes nas entrevistas como uma prática forte nas CEBs: *“A gente conversava com um, com outro, com outra.”* (Cida); *“Ah, porque a gente conversava com o povo, porque a gente saía de casa em casa, porque a gente fazia...”* (Vanda). No entanto, pela impressão dessas mulheres sobre a sociedade atual, essa prática parece ter se perdido. Elas sentem que as relações comunitárias de hoje estão muito mais marcadas pelo mercado do que na sua infância.

Vanda – Você não faz nada, nada, nada, nada, hoje... se você não pagar. Não é verdade? Antigamente, você trocava coisas, você ia na casa dos outros, pegava um pedaço de... sei lá do quê, um quilo de açúcar emprestado... você... trocava lâmpada com o vizinho de boa, sem cobrar nada. Você ia lá, trocava a fechadura... você ficava com os filhos da outra pra outra ir não sei onde... vai tentar, ver se você faz isso hoje. (...) Você não tem ninguém! Você tá sozinha! Mesmo que você esteja ali, na mesma casa, parede com parede!

Cida – E quem, assim... que tem vontade de lutar, fica meio só, viu! Porque os outros não acha que tem, sabe, acha assim, às vezes ganha uma verba, verbinha, ganha um salariozinho e: “eu to ganhando, o outro... a necessidade do outro deixa lá!” É assim!

Outros dois afetos que gostaria de destacar são o rancor, posto em questão pela Cida, e o ódio de classe, defendido por Vanda: “*Tenho ódio, faço questão de ter. Acho que é muito importante o ódio de classe! Que é um conceito que a gente perdeu.*” Vanda se opõe ao pacifismo e não aceita a doutrina cristã do amor aos inimigos: “*o amor acima de tudo, que tem que se perdoar, que tem que se esperar que a pessoa entenda o processo dela alguma dia... não vai entender! Porque eles são de classe social diferente*”. Cida, por outro lado, não entra na questão das classes sociais; a figura mais “hostil” que passa pela sua narração é um padre da Renovação Carismática, que entrou em conflito contra ela e sua família. Como boa cristã, ela diz que não guarda mais “*rancor*” e que perdoou esse padre, ainda que prefira não vê-lo mais por falta de confiança: “*tá perdoado, mas pra ele não dá mais pra gente chegar. E como que cê confia? Perdeu a confiança, na pessoa*”. A fé de Cida demanda dela compreensão e perdão sobre os erros do outro; a luta de classes, na Vanda, a coloca em antagonismo direto, sem conciliação, com determinado setor da sociedade. Há uma grande diferença entre o ódio de classe, que Vanda sente e reivindica, e o rancor ou o perdão expressado pela Cida. Destaco essa diferença para frisar a importância da religiosidade – e, portanto, do universo simbólico compartilhado através de atividades comunitárias – no modo como elas lidam com os afetos e com outras pessoas e grupos ao seu redor.

5.9. Passado, presente, futuro e conscientização histórica

Vanda – Eu acho, assim, muita coisa que surgiu... depois dessa história toda, não foi ainda muito bem... dito, muito bem escrito. Não tá na memória. Não tá na história. (...) É uma história muito longa, é difícil a gente falar tudo, e, assim, eu acho que hoje... é muito importante a gente lembrar dessa história. Principalmente das mulheres. A gente vive hoje um momento de um retrocesso terrível. (...) A gente vê... as pessoas tratando as mulheres, como nunca, como objeto, de cama e mesa, infelizmente. E, a gente via que as mulheres dessa época, a Ana (*Dias*) e outras mulheres, se libertaram desse ser cama e mesa. (...) E hoje a gente tá vivendo uma coisa que acho que as meninas têm que... que recuperar. Na verdade. Talvez não como Clubes,

desse jeito, organizado, mas assim, é preciso recuperar a organização. O se encontrar. O se falar.³⁸

Todas as pessoas que eu assisti falar sobre as CEBs contam do seu passado com orgulho do que viveram e convicção da sua importância histórica. Aurélio Peres iniciou a mesa de um evento de memória sobre o MCV³⁹ dizendo que “*é uma satisfação muito grande poder rememorar essa história; porque isso é história*”. Odete Marques, outra militante dos Clubes de Mães, defendeu categoricamente que “*um povo que não tem história é um povo morto*” e que “*a gente tem que se orgulhar de ter história*”. Expressavam o valor e a singularidade de suas experiências passadas, encontrando o reconhecimento desse valor no próprio feito histórico daqueles eventos de memória, realizado de modo que a narração de suas experiências encontrasse eco na escuta das dezenas de pessoas presentes no auditório.

É comum encontrar certo saudosismo em discursos de memória. No entanto, como ignorar o ato do MCV na Praça da Sé, em 1978, com 20 mil pessoas e um abaixo-assinado com mais de 1,3 milhão de assinaturas? Como ignorar a quantidade de atividades e de movimentos sociais que se formaram, ou as conquistas objetivas que eles deixaram nos bairros? Muitos dos elementos do que foi narrado ultrapassam qualquer subjetividade e faz com que esse orgulho do passado encontre confirmação nos fatos concretos, que comprovam que a periferia da década de 1970 vivia uma efervescência cultural e política fora do comum.

Além disso, podemos dizer que não se trata, aqui, de uma nostalgia ingênua, porque essas pessoas não esqueceram do sofrimento que viveram no tempo da ditadura. Aurélio Peres, que falava na mesa do auditório do Memorial da Resistência, antigo Deops-SP, lembrou que, em 1974, ele foi “*hospedeiro nesta casa aqui, no porão desta casa*”, enquanto apontava para baixo para indicar o porão onde foi torturado. Acontece que, como disse Ana Maria do Carmo (ou Ana Dias), trata-se de “*um sofrimento que a gente viu o salto*”; e acrescenta que “*a gente viu o resultado*” da luta. Essa memória não ignora o “*sofrimento*” do passado e também não ignora as conquistas e melhorias do presente (como também já foi discutido, aqui, em relação às impressões de Vanda, que reconhece melhorias na cultura política do país).

Ainda assim, essas narradoras narram seu passado com orgulho e expressam uma forte insatisfação com o tempo presente. Em dois espaços diferentes ouvi Ana dizer que o Santo Dias ficaria infeliz se visse a situação atual do Brasil. Maria José, quando diz no começo de sua fala:

³⁸ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

³⁹ Depoimento no evento de memória: “Sábado Resistente: O Movimento do Custo de Vida”, em 11 ago. 2018.

“*pra não dizer que não tinha nada, tinha a vida*”⁴⁰, indica como era a vida cotidiana das maiorias populares no contexto da ditadura brasileira, a realidade das pessoas que viviam no campo e nas periferias das cidades: a realidade popular era uma realidade de miséria. Ainda assim, ela lamenta que “*naquele tempo era muito difícil, não tão difícil quanto tá ficando agora, né? Mas era difícil demais. Mas agora, agora acho que tá piorando, parece, né?*”. Essa insatisfação se repete em outros depoimentos. De onde ela sai? O que se perdeu, o que ficou para trás? Em maio de 2018, quando aconteceu esse evento, era quase ignorada a possibilidade de eleição de um ex-militar defensor da tortura para a presidência. No campo da política, o que amargava aquelas pessoas não era a iminência de um novo regime militar, e sim a falência da “nova democracia” brasileira, expressada na fragmentação dos movimentos sociais e na sucessão de golpes institucionais que resultou no golpe contra a Dilma Rousseff e na prisão do Lula. No campo das relações afetivas, como vimos na seção anterior, elas também expressam a dor de viver em uma sociedade neoliberal, que cultiva o individualismo e a competição como valores positivos.

Na contradição entre passado e presente, o passado diz respeito a uma vida difícil, mas cheio de vida comunitária e fortes laços de amizade, enquanto o presente diz respeito a uma vida confortável, mas de isolamento. Maria José lembra o que havia de positivo nos anos 1970, aquilo que se contrastava à vida do presente: a luta comunitária na Vila Remo, pela qual sua gente “*arrumava as companhias*” e partia para a ação coletiva.

Com tudo isso, expressava-se naqueles eventos de memória a alegria do reencontro com antigas companhias de militância. Como Vanda sugere, “*é preciso recuperar a organização. O se encontrar. O se falar.*” A mobilização vai de par com a realização de atividades que propiciem o encontro e a troca. Antes dele subir à mesa, vi Aurélio cumprimentar um velho amigo com um sorriso, declarando: “*Como é bom estar vivo!*” Nem tudo é passado, portanto.

Quero, por fim, destacar duas formas de conscientização política que apareceram nas entrevistas: uma que se dá nos grupos primários (em pequena escala) e outra em grupos funcionais (em larga escala).

A entrevista com Cida foi feita na cozinha de sua casa, com suas três filhas e duas de suas netas transitando. Por um tempo, a neta mais velha, com algo em torno de 12 anos, sentou ao nosso lado e ficou assistindo a avó falar. Não guardei quanto tempo ela ficou lá, mas foi não menos que cinco minutos em silêncio, se manifestando uma única vez:

⁴⁰ Depoimento no evento de memória: “Mães da periferia: resistência das mulheres durante a ditadura”, em 02 de maio de 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>.

Pablo – Tinha escola aqui, no bairro?

Cida – Nada! A escola que meu pai e meu tio estudou era no Piraporinha.

Pablo – Nossa, é longe.

Cida – Longe! Muito longe. Eles estudaram lá. Que pai falava assim... “era muito longe!” Que ele via que tava com uma chuva! E era barro, né? Ele falou: “imagina como é que nós chegava lá na escola. Mas a gente ia! Porque se não fosse, mamãe brigava! Porque ela, ela falou: ‘tem que fazer, tem que aprender, meu filho, um pouquinho que você vai aprender, é bem pra você, não é pra mim não’”, o pai dizia, né. E foram! Era lá no Piraporinha! Muito longe, mesmo. Ali. Nós já fomos mais feliz, que foi ali no Vila Remo.

Neta – A vó fala sempre isso pra mim!

Cida – É. Agora é perto, né. (*risos*) Então. E é assim! Nossa vida foi essa. Eu tiro o chapéu pra eles, tudo, sabe, de... muita luta! E nunca foram egoísta, ninguém, ninguém era egoísta. Todos tinha a necessidade de tá ajudando um ao outro. E eles ensinaram nós essa vida aí. Aí apareceu essa, é... reuniões de Comunidades de Base, da religião, dessas coisas, e a gente sempre junto. Que foi uma maravilha pra nós, assim, sabe?

Aqui, em tão pouco tempo, quatro gerações diferentes se manifestaram – Cida, seu pai, sua avó (através da lembrança do que seu pai lhe dizia) e sua neta –, todas falando da localização das escolas. O bairro Vila Remo é vizinho ao de Cida, bem mais próximo que o Piraporinha. “*A vó fala sempre isso pra mim!*”, ela mantém a tradição de seu pai, que contava dos conselhos de sua avó. Não à toa, as filhas de Cida também participam de atividades da igreja, do Grupo Nossa Senhora Aparecida e/ou dos trabalhos da Associação Guará, inclusive dos trabalhos de resgate da memória do bairro que resultaram na produção de três revistas.

Vanda, que não é uma pessoa tão “de família”, expressa algo parecido, mas de forma muito diferente. Ela critica a esquerda (“*não só o PT*”, mas “*todos os partidos de esquerda, todo mundo*”) por não ter aproveitado o tempo que teve nos governos Lula e Dilma para concretizar um trabalho de conscientização massiva da população. Na entrevista, ela sugere duas faltas: diz que deveria ter sido criada uma televisão pública que fizesse concorrência contra a Rede Globo (“*Faz só programa bom naquela TV, não fica falando merda, não! Faz uma novela popular, de... de gente, muita coisa, o MST dentro da novela, lutando... pronto! Por que não? Eu faria! Um roteiro de uma novela assim? Ah, me pede? Um mês eu faço!*”); e que, nos projetos envolvidos diretamente com as camadas pobres da população, os partidos deveriam ter dedicado seu trabalho na conscientização política do povo. Ela lembra de um trabalho que fez em Pernambuco em 2008, parte de um projeto do governo Lula:

Vanda – Vamos supor. Lá, no Desenvolvimento Regional Sustentável do Banco do Brasil, tinha que ter um militante acompanhando, e dizendo: “olha! Isso aqui, é do governo tal, isso aqui acontece porque nós somos da classe tal, porque aqui tem luta de classe, porque aqui tem o latifundiário X, o burguês que quer comandar tudo, porque aqui tem o coronel não sei das quantas”... isso não acontecia!⁴¹ Então, o cara se sobressai daquele projeto... eu fazia isso! Quando eu fui lá... tanto é que eu tive que fugir de lá, ficar uns dias em Brasília lá, porque os caras queriam me matar. Mas, eu fazia isso! Mas a maioria dos nossos militantes, mesmo com cargo, com não sei o quê, esqueceram quem eles eram. Iam pra lá pra falar do projeto! “Ah não, porque aqui, nós vamos colocar o tanque assim, nós vamos fazer isso, vamos fazer aquilo”... beleza, maravilha! Mas o cara achava que aquilo era... vinha de onde? Quê que tem por trás disso? Cadê a história disso? Como é que nós chegamos nesse governo? Isso não foi feito. Isso não foi feito. (...) Tem gente que não vai mudar. Mas tem parte do povo, que ouve, que é capaz de discernir, que é capaz de discutir, que é capaz de estudar, de ler, de se informar. Essa parte do povo, a gente não abraçou. No sentido da formação. Não no sentido de fazer um monte de coisa pra eles. Mas não era só fazer pra eles! Era mostrar pra eles, que por que que havia cerca no Nordeste? Por que que havia aquela divisão? (...) A gente tinha que ter dito pra todo o povo! Cada movimento, cada grupo que a gente formou, cada empreendimento, cada agricultura familiar, cada costureira, cada bordadeira do Ceará, cada uma delas. Tinha que ter alguém dizendo pra eles: “olha, aqui nós fomos... divididos em capitâneas hereditárias! Então o MST tá ocupando, o MST tá ocupando aquilo que é nosso! Os índios? Os índios têm todo o direito à terra!” Mas a gente não fez isso! Não fez! Essa que é a verdade. Esse foi o grande erro.

“*O grande erro*”, para Vanda, em outras palavras, foi ter abandonado o trabalho de conscientização política, ocupando excessivamente a prática militante com questões técnicas (“*nós vamos colocar o tanque assim, nós vamos fazer isso, vamos fazer aquilo*”) e a “*fazer um monte de coisa pra eles*”. Como vimos, também era feito “um monte de coisas” nas CEBs, mas a sua variedade de atividades era acompanhada de um trabalho constante de formação política, conscientização (em certa medida, inclusive, por meio das celebrações religiosas e atividades culturais) e, sobretudo, de mobilização popular.

⁴¹ Aqui, ela reforçou cada sílaba: “*is-so-não-a-con-te-cia!*”

6. Considerações finais: das pequenas coisas e da ação política

6.1. Questões para futuras pesquisas

Na saída de um evento de memória dos 40 anos do assassinato do Santo Dias (em 30 de outubro de 2019), contei da minha pesquisa a um velho militante sindicalista que conhecia o Santo. Ele me respondeu sobre a importância e urgência em recuperar esses depoimentos: “*não vai ter evento de 50 anos*”. Sim, essas pessoas estão envelhecendo e morrendo; e, quanto menos acesso tivermos às suas memórias, mais estaremos à mercê das grandes narrativas, dos grandes nomes, dos grandes acontecimentos. A memória dessas pessoas, algumas delas já muito velhas e com dificuldade de lembrar e de narrar, é uma fonte privilegiada para conhecer e compreender as pequenas coisas que formaram as bases para esses movimentos – pequenas coisas que, como nos lembra Amelinha, fizeram “*estremecer*” as fundações do antigo regime militar.

Hoje, no Jardim Ângela, ou mesmo na zona sul de São Paulo, quantas pessoas sabem quem foi Santo Dias? Quantas pessoas que moram na Vila Remo sabem que *aquela* posto de saúde, *aquela* linha de ônibus, *aquela* rua asfaltada, *aquela* escola, são conquistas de movimentos sociais? Essa informação não é uma mera curiosidade, ela é carregada de sentido sobre a capacidade de agência e transformação do povo organizado.

A memória recontada neste trabalho diz respeito particularmente ao Jardim Ângela. Pela importância dessas lutas na formação do distrito, a sua memória deveria fazer parte do currículo escolar de quem mora na região. Se ela não diz respeito a quem mora, digamos, em Osasco-SP, ela pode servir de estímulo para que também seja pesquisada a memória política dos movimentos de Osasco, para que nas suas escolas seja contada a história de seu povo. Existiram dezenas de milhares de CEBs no país, milhões de pessoas que se envolveram nesses processos e que têm algo a dizer a respeito. São incontáveis movimentos sociais e incontáveis conquistas. Por que não se fala nisso? Como questionou Vanda: “*Cadê a história disso?*”

A pesquisa científica pode contribuir para preencher essas lacunas. Cada nova pesquisa sobre a memória política desses movimentos pode contribuir para a conscientização da população de cada território pesquisado. Essa é uma primeira possibilidade de desdobramento desta pesquisa. Um dos meus objetivos com ela era, enfim, apresentar um pouco dessa memória e demonstrar sua importância para a formação do que é, hoje, o Jardim Ângela. No entanto,

mais que isso, me interessei em demonstrar a importância das relações afetivas para os processos de mobilização popular. Muitas questões ficam disso; lançarei algumas.

Qual é a relação prática entre memória, imaginação e afeto? Como a memória de uma luta passada nos afeta, nos atravessa e mobiliza para as lutas do presente? O que significa, para um grupo de pessoas, reconstruir e celebrar a memória de um evento que nenhuma delas viveu, e como elas são afetadas por isso? Questões como essas indicam a contribuição que pode ter, para as lutas dos movimentos sociais e para a educação libertadora, a construção de centros de memória ou de grupos de pesquisa em memória.

Como a mística nos afeta? Qual é a relação entre a troca simbólica e a troca afetiva? A cultura nas CEBs não envolvia só a religiosidade, mas também teatro, música, poesia, textos, imagens. Cada forma de expressão estética pode ser um objeto de investigação importante para as lutas. É preciso também pensar a mística para além dos momentos “destinados para” a mística. O grupo de teatro da Vila Remo, por exemplo, apresentava pequenas cenas teatrais no meio das reuniões, para discussão. Faz sentido, com o atual crescimento dos saraus e *slams*, pensar em movimentos que, entre uma pauta e outra, param as discussões e deliberações para ouvir alguém declamar um poema? Como esse tipo de intervenção afetaria um grupo? Faz sentido não apenas declamar poemas no meio das reuniões, mas aproveitá-los como gatilho para discussão? Como e em que medida, enfim, a mística contribui para a discussão, a tomada de decisões ou a conscientização política em um movimento?

Ainda é possível *conversar* com pessoas que ainda não foram sensibilizadas para a luta? As pessoas estão realmente mais individualistas e menos dispostas à escuta? Se estão, há alguma saída, é possível “furar a bolha”? As CEBs contavam, por exemplo, com as novenas realizadas “de casa em casa” para se aproximar das pessoas dos bairros e promover entre elas a conscientização política. Há alguma prática, algum tipo de abordagem mais efetivo e dialógico do que a panfletagem e a realização de atividades em espaços desconhecidos pela maioria da população, que os movimentos comunitários poderiam experimentar para se aproximar de novas pessoas e fazer crescer suas bases?

O que há de específico na construção social das *masculinidades* e *feminilidades* que interfere nos modos de relação das CEBs e outros espaços de luta? O que os estudos de gênero têm a dizer sobre a experiência de Vanda que, no sindicato, se percebia como “*um homem no meio de homens*”? Ou sobre a agressividade e os assédios no meio sindicalista? Como eu sugeri aqui, também, o protagonismo das mulheres nessas CEBs parece ter favorecido a reprodução de práticas tidas como “femininas”, como o cuidado e o acolhimento. Isso pode ser verificado

na experiência de outras CEBs e movimentos? E quanto a outros marcadores sociais, como a raça e a idade? Como eles atravessam as relações primárias e funcionais de um movimento?

Os espaços dos movimentos sociais de hoje são acolhedores, como as cozinhas das participantes das CEBs, ou são agressivos como os sindicatos, onde a mulher devia se abster de sua feminilidade para se fazer ser ouvida e não ser assediada? Quais são os elementos materiais, para além do café com bolo de fubá nas CEBs e das cadeiras que “voavam” nas brigas dos sindicatos, que compõem um cenário acolhedor ou um cenário agressivo? Essa atenção às pequenas coisas pode ajudar os movimentos sociais não só a aproximar novas pessoas, como também a mantê-las organizadas.

Que relações afetivas são reproduzidas nos atuais espaços de militância? O que aproxima, mantém ou afasta as pessoas dos movimentos sociais de hoje?

Uma das análises mais significativas deste trabalho é que a coragem dessas mulheres era experimentada como “efeito” da ação mais que sua “causa”. Assim como a fé “brota na experiência de vida” (BETTO, 2004, p. 25), a coragem também não pode ser ensinada, mas pode ser cultivada a partir da experiência comum – do “arrumar companhia” para “fazer o que tem que ser feito” (Cida). Essa observação, que retirei da narrativa dessas poucas pessoas, tem que ser melhor compreendida e, sobretudo, compreendida enquanto *práxis*. Porque, se assim é, cabe uma maior atenção dos movimentos e das organizações políticas para a realização constante de encontros e atividades, como nas CEBs, que não só reúnam pessoas, mas que formem novos e sólidos *grupos primários* entre as suas bases sociais. Segundo nos ensina a experiência das CEBs, para que as pessoas de um movimento formem os laços de amizade e a confiança mútua que sustentará a coragem da ação, é preciso reunir com frequência sempre aquelas mesmas pessoas. Ao formar grupos primários de amizade no interior do movimento, elas podem desenvolver vínculos estreitos de confiança (HONNETH, 2009) e se apoiar mutuamente. A confiança e a coragem, apreendidas pela experiência cotidiana da luta comum, podem ser o fundamento para a transformação radical da sociedade.

Nesse mesmo sentido, a tipologia dos grupos humanos proposta por Martín-Baró (1986, 2001) pode contribuir com novos estudos em psicologia social. Seu texto sobre psicologia de grupos (1986) apresenta uma longa descrição sobre a família enquanto grupo primário, mas, ao que parece, deve ser um livro inacabado, pois não aprofunda sua descrição sobre grupos funcionais nem apresenta conclusões sobre os “múltiplos níveis de determinação” (2001, p. 77) entre as relações primárias, as funcionais e as estruturais. Neste trabalho, sugeri que os movimentos sociais podem ser compreendidos enquanto grupos funcionais, já que eles reúnem

pessoas que assumem, entre si, funções específicas de interesse à classe trabalhadora: a organização, conscientização e mobilização da classe. Esses grupos funcionais são compostos e atravessados por grupos primários. No caso das CEBs, que se atentavam às relações de cuidado mútuo entre as suas participantes e as famílias, havia um maior atravessamento entre esses grupos e suas relações, o que parece ter fortalecido, simultaneamente, as pessoas envolvidas na luta social e a sua própria luta social. Acredito que essa tipologia merece ser aprofundada e atualizada com vistas a uma melhor compreensão sobre a determinação entre os diferentes tipos de relações na sociedade, favorecendo uma interpretação crítica sobre as relações afetivas e de trabalho no contexto da luta de classes.

6.2. Para a mobilização popular nos anos 2020

Por fim, aproveito o acúmulo desse trabalho para levantar algumas questões sobre a mobilização popular nos anos 2020. Esse desafio me remete de memória à experiência das “Greves Gerais” de 2017 contra as reformas trabalhista e da previdência no governo de Michel Temer. Foram três “greves” de um dia – seria mais correto chamar de paralisações – que ocorreram em três dias separados e foram convocadas por centrais sindicais e frentes de movimentos sociais. Eu participei de um dos Comitês de Luta Contra as Reformas organizados na zona sul de São Paulo, especificamente do que se organizou na região do Jardim Ângela. Nesses comitês locais, militantes (de diferentes partidos e movimentos sociais) e ativistas independentes (que não participam de nenhum partido ou movimento específico) do mesmo território se juntaram para reforçar as mobilizações.

Eu nunca tinha visto e nunca mais vi uma variedade tão grande de correntes da esquerda reunidas em um só espaço comunitário – no caso, a Paróquia Santos Mártires. O ato que nós organizamos no dia da primeira paralisação foi, provavelmente, o maior ato político que passou pela Estrada do M’boi Mirim (via principal da região) naquela década. No entanto, isso é tudo que se pode traçar concretamente do legado desse comitê. Ele poderia ter se estruturado como uma articulação contínua entre grupos e pessoas do território, o que de fato pretendeu realizar, mas não o fez. Havia uma forte disputa sobre qual deveria ser a prática social do Comitê. Militantes e ativistas marxistas e de centro-esquerda queriam seguir o calendário e as decisões das centrais sindicais, concentrando a atenção do Comitê para a mobilização de ações nos dias de paralisação; enquanto militantes e ativistas da esquerda autônoma e libertária queríamos fortalecer a articulação regional e intervir ativamente na construção da luta.

Em pouco tempo, as discordâncias ideológicas se converteram em conflitos pessoais e grupais. Rachas e disputas de origens estranhas ao Comitê determinaram boa parte do seu andamento. Vale recuperar aqui a noção desenvolvida por Jo Freeman (1970) citada na introdução: que, quando uma organização não se estrutura formalmente, a tendência é que os círculos de amizade formem uma estrutura informal que determinará o funcionamento dessa organização. Foi o que aconteceu com o Comitê. Os militantes partidários e sua rede de contatos, que tinham mais proximidade com a própria paróquia onde as assembleias eram feitas, pegaram a função de mediar as assembleias e começaram a passar por cima de ideias contrárias às suas. Muitas das pessoas independentes se afastaram em decorrência disso. Ganhou a proposta dos militantes partidários e, por fim, o calendário das nossas ações ficou à mercê do calendário e das decisões das centrais sindicais.

Na prática, isso nos desmobilizou rapidamente. Para o segundo e terceiro dias de paralisação, tudo que fizemos (enquanto Comitê) foi colar cartazes e panfletar em pontos de ônibus. Lembro-me de ouvir alguém sugerir, numa assembleia, que a panfletagem seria o nosso “trabalho de base”. Não foi a primeira nem a última vez que ouvi esse termo tão mal-empregado; mas, bem, se isso era tudo, por que precisaríamos nos reunir? Seria mais fácil cada grupo ou pessoa imprimir e distribuir o material que mais lhe interessasse. Não, nós preferimos produzir um material próprio, *nosso*, para marcar que não éramos um partido ou um coletivo, e sim um Comitê, isto é, para marcar publicamente a nossa unidade. “A esquerda precisa se unir”, essa era a palavra de ordem que nos motivava, e resultou que essa união passava pela relação funcional de criação, impressão, colagem e distribuição de folhetos e cartazes. Em algum momento, a nossa união passou a se resumir a isso, uma *relação funcional* subordinada ao interesse maior que era a mobilização das paralisações. Só nos restou esperar os comandos das centrais sindicais. Não havia espaço para a produção de novas relações afetivas, já que o único espaço de encontro e convergência entre os diferentes círculos de amizade era a assembleia, que era um espaço de disputa marcadamente ideológica.

Aquele formato de mobilização organizado pelas centrais sindicais se mostrou ineficaz diante do governo Temer. Elas recuaram, não deram notícia sobre como a luta seguiria, e o Comitê (que aguardava pelos novos comandos) perdeu seu *sentido*. Cada grupo que participava dele continuou tocando seus outros projetos, mas perdeu uma boa oportunidade de construir aquela tal “união” entre as diversas lutas do território. Depois do terceiro dia de paralisação, as lutas contra as reformas se fragmentaram e também o nosso comitê parou de se reunir. Em pouco tempo, tudo que ficou dessa articulação foi mais um grupo de *whatsapp*.

Às vezes, a luta de classes me parece um inventário de espetáculos. Grandes nomes, grandes frentes, grandes atos... e, cá embaixo, restam alheios os nossos corpos frágeis. Mas esses eventos são passageiros e, entre um e outro, só nos sobra a espera: “*estou me guardando pra quando o carnaval chegar*”. A realização de grandes manifestações de rua é, sem dúvidas, uma prática da mais alta importância. O problema, como sugere Clarisse Gurgel, é quando a luta se resume a isso, quando ela se converte em “ação performática”.

O termo performance se deve a este tipo de ação: efêmera, pouco ensaiada, concentrada no tempo presente e exposta de forma histriônica, extraordinária, como recurso de simulação de radicalidade. [...] Resumir a ação revolucionária à preparação de calendários de atos e marchas passa por uma certa indisposição e descrença dos partidos de sua real capacidade de diálogo e de organização. [...] Diante disto, o tempo efêmero do presente, como pura vivência, serve de instante que resta para uma sensação de ansiedade sem projeto. Assim, na condição de tática preferencial da esquerda, os atos e protestos de rua servem, em grande medida, como este expurgo, como esta sensação de que algo, ao menos, está sendo feito, como uma espécie de recurso de evasão nirvânica. (GURGEL, 2016).

O próprio fato das centrais sindicais terem nomeado três paralisações de um dia como “greve geral” evidencia a sua “simulação de radicalidade”. A justificativa prática à escolha desse nome é que, assim, as pessoas podiam faltar no trabalho e comparecer ao ato, já que os sindicatos estavam oficialmente “em greve”. Também uma evidente “indisposição e descrença dos partidos” em relação aos interesses do povo. É irreal pretender que uma greve geral simulada seria capaz de barrar aquelas reformas, afinal, o patronato e o governo sabiam que, no dia seguinte, todos voltariam aos seus trabalhos sem maiores incômodos. Não há projeto de fortalecimento das lutas, mas cumpre a “sensação de que algo, ao menos, está sendo feito”.

Acrescento, com Frantz Fanon:

Nós desconfiamos do entusiasmo. Cada vez que o entusiasmo aflorou em algum lugar, anunciou o fogo, a fome, a miséria... E também o desprezo pelo homem.

O entusiasmo é, por excelência, a arma dos impotentes. Daqueles que esquentam o ferro para malhá-lo imediatamente. Nós pretendemos aquecer a carcaça do homem e deixá-lo livre. Talvez assim cheguemos a este resultado: o Homem mantendo o fogo por autocombustão. (2008, p. 27).

Uma crítica ao entusiasmo não é uma crítica às relações afetivas. Não significa desejar uma apatia pretensamente racional. O objetivo aqui é “manter o fogo por autocombustão”, evitar seu esgotamento. Acontece que, na lógica da performance, nossos afetos e desejos são centralizados (literalmente, os atos são feitos nos centros das cidades), condensados e despejados de uma só vez para caber em um tempo curto e efêmero. Em vez de uma “evasão

nirvânica” em umas poucas atividades entusiasmadas, penso que é mais construtivo investir energia em experiências de pequena escala, mas constantes: *“Eu não lembro de um dia que eu tivesse o dia sem ter o que fazer. Naquela época, a gente tinha sempre o que fazer!”* (Vanda). Isso demanda tempo, trabalho e todo tipo de recurso, especialmente recurso humano. São poucos os movimentos e coletivos, em geral periféricos, que fazem esse trabalho.

Um dos aprendizados mais significativos desta pesquisa, que ficou para ser melhor estudado e discutido, é a atenção que as CEBs e seus movimentos davam para as demandas imediatas e locais, como o asfalto ou o posto de saúde. As “pequenas” conquistas podem não resolver o problema da desigualdade, mas, quando a comunidade segue em luta, elas podem servir a um importante acúmulo de forças. Antes do MCV mobilizar um ato com 20 mil pessoas, ele se organizou e articulou em todo o cinturão periférico de São Paulo. E, antes do MCV formar essa articulação, já havia, em cada uma dessas periferias, aqueles movimentos menores que devem ter servido como exemplo e aprendizado para a organização de um movimento maior. A história contada aqui mostra um processo lento que levou duas décadas de trabalho até alcançar a abertura política do país e a Assembleia Constituinte da “redemocratização”. Ainda assim, a democracia foi “implantada” apenas entre aspas. Esta pesquisa não deu conta, nem se propôs a isso, de compreender a transição das CEBs e seus movimentos para a Constituinte e a disputa eleitoral, mas a impressão que me deixa é que, mesmo depois de tantas conquistas e acúmulos, essa transição acabou atropelada pela força do “progresso” (BENJAMIN, 1987a) (Tese 13). Esse período, no entanto, precisa ser melhor investigado.

Enquanto o trabalho das CEBs se alongou por décadas, parece que hoje, em contraste, vivemos uma aceleração das lutas sociais. Isso se dá, certamente, em decorrência da aceleração da vida na sociedade capitalista, que gera uma “contração” do tempo,

um embotamento drástico da percepção dos ritmos diferenciados de transição, tanto do ponto de vista sensorial como no que diz respeito à experiência espiritual e intelectual. As transições devem ser encurtadas ao máximo para não se “perder tempo”. O melhor seria poder anulá-las e passar assim o mais rapidamente possível de uma cidade a outra, de um país a outro, de um pensamento a outro, de uma atividade a outra, como passamos de um programa de televisão a outro com um mero toque na tecla do “controle remoto”, sem nos demormos inutilmente no limiar e na transição. (GAGNEBIN, 2014, p. 38).

É como se não tivéssemos tempo a perder com pequenos avanços. O ideal seria passar “o mais rapidamente possível” de uma situação política a outra, do fascismo à democracia, como se muda de governante por meio das eleições. Essa intenção, ingênua e impossível, só reproduz a frustração e o fatalismo.

A organização política, sem dúvidas, é necessária para a ação planejada a longo prazo; mas qual é a utilidade de uma vanguarda política sem uma base que a acompanhe? Da luta armada à eleição de parlamentares, minha pesquisa não descarta qualquer estratégia de caráter político, mas destaca a importância das relações primárias para a lenta constituição dos grandes processos de mobilização e transformação social. A abertura política brasileira, afinal, não começou graças a uma “canetada” – embora talvez tenha acabado nela –, mas graças ao trabalho de organização e mobilização daquelas mulheres periféricas, que culminou na concentração de 20 mil pessoas no centro de São Paulo estrangendo o governo federal.

Por mais urgentes que sejam as reações aos ataques diários que o povo sofre, essa urgência não deve nos dispensar do trabalho local, comunitário e cotidiano. Só esse trabalho permite retomar as rédeas do tempo para reconstruir, desde baixo, o tecido social que permitirá efetivar a libertação dos povos.

Referências ⁴²

ADORNO, Theodor. O que significa elaborar o passado. In: _____. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 29-49.

ANSARA, Soraia. **Memória política da ditadura militar e repressão no Brasil**: uma abordagem psicopolítica. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. Políticas de memória X políticas do esquecimento: possibilidades de desconstrução da matriz colonial. **Rev. Psicologia Política**, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 297-311, ago. 2012. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2012000200008>. Acesso em: 31 jan. 2018.

BARROS, Carlos César. Educação moral em Walter Benjamin e Donald Winnicott. In: CONGRESSO NACIONAL DE PSICOLOGIA ESCOLAR E EDUCACIONAL, XII, 2015, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional, 2015. p. 264-278. Disponível em: <<https://abrapee.files.wordpress.com/2015/10/anais-xii-conpe-verse3a3o-final.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2020.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura. 3a ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a. p. 222-232..

_____. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura. 3a ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987b. p. 197-221.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Abril Cultural : Brasiliense, 1985.

_____. Da Mística e da Política. In: Pedro A. Ribeiro Oliveira (Org.). **Fé e Política Fundamentos**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. p. 19-28.

_____. **Indagações a Bento XVI**. [S.I.], 2007. Disponível em: <<http://www.correiocidadania.com.br/colunistas/frei-betto/90-09-04-2007-indagacoes-a-bento-xvi>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

_____. Militância e poesia. In: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e Espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 263-265.

BOFF, Clodovis. A Sociedade e o Reino. In: BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da Libertação**: O sentido teológico das libertações sócio-históricas. 2a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. p. 67-114.

_____. **Como trabalhar com o povo**. 6a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

_____. Espiritualidade do Militante. In: OLIVEIRA, P. A. R. (Org.). **Fé e Política Fundamentos**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. p. 191-214.

BOFF, Leonardo. A Salvação nas Libertações. In: BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da Libertação**: O sentido teológico das libertações sócio-históricas. 2a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. p. 9-65.

⁴² De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

_____. Mística e mistério. In: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e Espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 43-71.

BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia Social**. 2a ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

_____. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BUYST, Ione. **Como Estudar Liturgia: Princípios de ciência litúrgica**. São Paulo: Paulinas, 1989.

CELAM, 2ª Conferência Geral. **Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?**. 3a ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

CELAM, 3ª Conferência Geral. **Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina**. 14a ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CROWE, Padre Jaime; FERREIRA, Sergio Luis. Jardim Ângela: Em defesa da vida. **Revista Divulgação em Saúde para Debate**, Rio de Janeiro, n. 35, p. 85-91, maio 2006.

DIAS, Luciana; AZEVEDO, Jô; BENEDICTO, Nair. **Santo Dias: Quando o passado se transforma em história**. 2a ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo & Expressão Popular, 2019.

DOMEZI, Maria Cecília. Dom Paulo Evaristo Arns e a Operação Periferia. **Ciberteologia Revista de Teologia & Cultura**, Ano XIII, n. 55, p. 55-67, 2017.

EMMONS, Robert A.; PALOUTZIAN, Raymond F. The Psychology of Religion. **Annual Review of Psychology**, v. 54, p. 377-402, 2003.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREEMAN, Jo. **A tirania das organizações sem estrutura**. Tradução: Centro de Mídia Independente. [S.I.], 1970. Disponível em: <<https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/autonomia/21tirania.htm>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 66a ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2011.

GABORIT, Mauricio. Memória Histórica: Reverter a história a partir das vítimas. In: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JÚNIOR, F. (Orgs.) **Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação**. 2a ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2011. p. 245-274.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. In: _____. **Lembrar Escrever Esquecer**. 2a ed. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 49-57.

_____. Não contar mais? In: _____. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 55-72.

_____. Limiar: entre a vida e a morte. In: _____. **Limiar, Aura e Rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 33-50.

GALEÃO-SILVA, Luis. Psicologia social crítica na periferia do capitalismo: a elaboração do sofrimento social e a luta por reconhecimento recíproco nas periferias. In: SILVA JUNIOR, N.; ZANGARI, W. (Orgs.). **A psicologia social e a questão do hífen**. [S.I: s.n.], 2017. Disponível em: DOI: [10.5151/9788580392357](https://doi.org/10.5151/9788580392357).

GASPAR, Marco A. F. **A Falta que faz a Mística:** Elementos para a retomada do trabalho de base nos movimentos populares. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais:** Paradigmas clássicos e contemporâneos. 11a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GURGEL, Clarisse. **Ação performática:** a política revolucionária entre a depressão e o êxtase. 2016. Entrevista concedida ao LavraPalavra. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/03/02/acao-performatica-a-politica-revolucionaria-entre-a-depressao-e-o-extase/>>. Acesso em: 03 mar. 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** 2a ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento:** A gramática moral dos conflitos sociais. 2a ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HOOKS, bell. Eros, erotismo e o processo pedagógico. In: _____. **Ensinado a transgredir:** A educação como prática da liberdade. 2a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017. p. 253-264

_____. **O amor como prática da liberdade.** Tradução: wanderson flor do nascimento. Nova Iorque: Routledge, 2006. Disponível em: <<https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

LAO-TZU. **Tao Te Ching.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LIMA, Délcio M. **Os demônios descem do norte.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin, Aviso de incêndio:** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARINS, José; TREVISAN, Teolide Maria; CHANONA, Carolee. **Comunidades Eclesiais de Base:** Foco de evangelização e libertação. São Paulo: Paulinas, 1980a.

_____. **Metodologia Emergente das Comunidades Eclesiais de Base.** São Paulo: Paulinas, 1980b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach e história: rascunhos e anotações. In: _____. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007. p. 29-78.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Psicología Social de Grupos.** San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1986. Disponível em: <<http://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/articulo/psicologia-social-de-grupos/>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

_____. **Acción e Ideología:** Psicología Social desde Centroamérica. 11a ed. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 2001.

_____. Para uma Psicologia da Libertação. In: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JÚNIOR, F. (Orgs.) **Psicologia Social para a América Latina:** o resgate da Psicologia da Libertação. 2a ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2011a. p. 181-197.

_____. Desafios e perspectivas da psicologia latino-americana. In: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JÚNIOR, F. (Orgs.) **Psicologia Social para a América Latina:** o resgate da Psicologia da Libertação. 2a ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2011b. p. 199-219.

_____. O latino indolente: caráter ideológico do fatalismo latino-americano. In: _____. **Crítica e Libertação na América Latina:** Estudos psicossociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a. p. 173-203.

_____. Os grupos com história: um modelo psicossocial. In: _____. **Crítica e Libertação na América Latina**: Estudos psicossociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b. p. 204-230.

MONTEIRO, Thiago Nunes. **Como pode um povo vivo viver nesta carestia**: o Movimento do Custo de Vida em São Paulo (1973-1982). São Paulo: Humanitas : FAPESP, 2017.

OLIVEIRA, Beatriz Besen de. **A sua memória agora é minha memória**: a construção da memória política e o re-establishimento do reconhecimento recíproco. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

PENNA, Mariana A. **“À procura da comunidade perdida”**: histórias e memórias do movimento das comunidades populares. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2016.

PEREIRA, gabriele rodrigues. **A formação da periferia sul**: um ensaio sobre a produção do espaço. 2018. 69 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 2018.

PINTO, Lucas Henrique. La influencia de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en la formación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST): breve análisis teórico-documental del papel de la religión en los conflictos sociales en Brasil (1954-1984). **Revista de Estudios Sociales**, n. 51 , p. 76-88, 2015. DOI: [10.7440/res51.2015.06](https://doi.org/10.7440/res51.2015.06).

REPEP, Rede Paulista de Educação Patrimonial. **Mesa - Mães da Periferia, a resistência das mulheres na Ditadura Militar**. 2018. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=qjTofcmZJ3Q>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

SARAMAGO, José. Introdução. In: SALGADO, S. **Terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 9-13.

SECCO, Lincoln. **História do PT**. 5a ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2018.

SILVA, Gustavo X. F. da. **Memória social de participantes de Comunidades Eclesiais de Base em Santo André**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2012.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. A historiografia da teologia da libertação na América Latina e a questão dos pares assimétricos. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 14, n. 25, p.161-181, 2012.

VALLE, Rogério; PITTA, Marcelo. **Comunidades Eclesiais Católicas**: Resultados estatísticos no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes & CERIS, 1994.

WINNICOTT, Donald W. Moral e educação (1963). In: _____. **O ambiente e os processos de maturação**: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artes Médias, 1983. p. 88-98.