

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MARIANE ROSA EMERENCIANO DA SILVA

**A TRAVESSIA PERIGOSA: O DISCURSO DE DOM JAIME ACERCA
DA JUVENTUDE NOS JORNAIS *FOLHA DO NORTE DO PARANÁ* E *O DIÁRIO
DO NORTE DO PARANÁ* (MARINGÁ-PR, 1968-1997)**

MARINGÁ

2025

MARIANE ROSA EMERENCIANO DA SILVA

**A TRAVESSIA PERIGOSA: O DISCURSO DE DOM JAIME ACERCA
DA JUVENTUDE NOS JORNAIS *FOLHA DO NORTE DO PARANÁ* E *O DIÁRIO
DO NORTE DO PARANÁ* (MARINGÁ-PR, 1968-1997)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Doutorado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof.^a Dra. Vanda Fortuna Serafim

MARINGÁ

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

E53t

Emerenciano da Silva, Mariane Rosa

A travessia perigosa : o discurso de Dom Jaime acerca da juventude nos jornais *Folha do Norte do Paraná* e o *Diário do Norte do Paraná* (Maringá-PR, 1968-1997) / Mariane Rosa Emerenciano da Silva. -- Maringá, PR, 2025.

208 f. : il. color., figs.

Orientadora: Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

1. História - Maringá (PR). 2. Juventude. 3. Religião. 4. Catolicismo . I. Serafim, Vanda Fortuna, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.


CDD 23.ed. 981.62

MARIANE ROSA EMERENCIANO DA SILVA


**A TRAVESSIA PERIGOSA: O DISCURSO DE DOM JAIME ACERCA DA
JUVENTUDE NOS JORNAIS *FOLHA DO NORTE DO PARANÁ* E *O DIÁRIO
DO NORTE DO PARANÁ* (MARINGÁ-PR, 1968-1997)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Doutora em História.


BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 **VANDA FORTUNA SERAFIM**
Data: 13/10/2025 19:47:20-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Prof.^a Dra. Vanda Fortuna Serafim –
Presidente/Orientadora

Documento assinado digitalmente
 **EDILECE SOUZA COUTO**
Data: 13/10/2025 21:35:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Prof.^a Edilece Souza Couto
Membro Corpo Convidado (UFBA)

Documento assinado digitalmente
 **LUCIANA DE FATIMA MARINHO EVANGELISTA**
Data: 17/10/2025 09:25:43-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Luciana de Fátima Marinho Evangelista
Membro Corpo Convidado (UNESP/ASSIS)

Documento assinado digitalmente
 **SIMONE PEREIRA DA COSTA DOURADO**
Data: 17/10/2025 09:57:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dra. Simone Pereira da Costa Dourado Membro
Corpo Convidado (UEM/PGC)

Documento assinado digitalmente
 **JOSE HENRIQUE ROLLO GONCALVES**
Data: 17/10/2025 10:06:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^o Dr. José Henrique Rollo Gonçalves Membro
Corpo Docente (UEM/PPH)

Maringá, 2025

Agradecimentos

Pesquisar, refletir e escrever uma tese foi uma travessia cheia de desafios diários, mas, graças às pessoas queridas, fui encorajada a continuar e a acreditar que seria possível atravessar esse processo.

À minha orientadora, Vanda Fortuna Serafim, que tantas vezes questionou minhas convicções e me mostrou a coragem de não me silenciar e de ocupar espaços. Obrigada por me guiar nesse caminho intenso e belo, por me apresentar novas possibilidades e por acreditar em mim mesmo quando eu esmorecia. Obrigada por ser inspiração na presença das mulheres na academia e por me mostrar como o conhecimento científico é fundamental para dialogar com crenças e ideias religiosas na construção de uma sociedade mais sensível e empática com a diversidade cultural e religiosa.

A produção e a divulgação científica são essenciais para lutar por uma sociedade mais justa e respeitosa. Por isso, agradeço à Fundação Araucária e à Capes pelo apoio e financiamento da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em História (PPH/UEM) e aos professores que diariamente reafirmam a importância de uma universidade pública e de qualidade. Um carinho especial à Beatriz, secretária do PPH, que com paciência e dedicação sempre esteve presente nos trâmites do doutorado.

Aos amigos e amigas do Grupo de História das Crenças e Ideias Religiosas (HCIR/UEM), com quem dividi devaneios e reflexões, cafés e sorrisos, eventos online e presenciais, lamentos e abraços. Sentar-me em um banco da UEM, depois das reuniões, na companhia de vocês, sempre foi um refúgio seguro e acolhedor. Admiro cada um de vocês e me alegro em aprender com suas pesquisas e caminhos.

À professora Luciana Evangelista, que acompanhou o início desta pesquisa, e às professoras Edilece Couto e Simone Dourado, que com seus apontamentos preciosos sobre catolicismo e juventude me ajudaram a enxergar novos horizontes. Agradeço também ao professor José Henrique Rollo, que gentilmente aceitou estar na defesa, compondo junto com elas a banca avaliadora.

Ao professor Daniel Lula Costa e ao professor Cairo Katrib, por me ensinarem tanto sobre a história das crenças e das religiões.

Ao Patrimônio Cultural de Maringá, em especial a Hagá, Veroni, João, Alessandra, Edson, Elias e aos estagiários, pelo acolhimento caloroso e pela leveza que trouxeram durante o levantamento das fontes — um dos momentos mais nostálgicos da pesquisa.

Ao Pe. Marcos R. Santos, pelo carisma, pelo brilho nos olhos e pela abertura ao diálogo, que me permitiram acessar o acervo da Cúria da Arquidiocese de Maringá e ter em mãos os Planos Pastorais. Que seu caminho seja sempre iluminado!

Às minhas queridas amigas Mariana Valentini Rodrigues e Gabriella Bertrami Vieira, que são meus ouvidos, meu amparo e minha permanência mais bonita da graduação e das pesquisas de iniciação científica. Vocês são abrigo e ternura na vida adulta, na docência e na pesquisa.

À minha amiga de infância, Paula Fernanda Martins Garcia, que quis ler a tese antes da entrega e me lembrou de ser mais gentil comigo mesma.

A Izabel Chicati e Sérgio Teramon, que se tornaram parte da minha família ao longo desta jornada.

Aos meus irmãos, João Paulo e Maycon, e às minhas cunhadas, Ariani e Isabella, que me ensinaram a beleza do apoio familiar nas pequenas sutilezas do dia a dia.

Às minhas sobrinhas Lorena, Beatriz e Elize, que me fazem desacelerar e repensar a vida com mais leveza.

Aos meus pais, Maria e Aparecido, que são os que mais torcem e oram por mim com amor sincero. Obrigada por me apoiarem em todos os caminhos, mesmo quando havia medo das dificuldades, e por me ensinarem a seguir meus sonhos. Não sou mais a mesma menina que saiu de casa aos 18 anos, mas carrego comigo as memórias, os afetos e a forma de sentir que herdei de vocês. Amo-os profundamente!

Ao meu amado Guilherme Teramon, que me acompanhou em todas as nuances deste percurso. Sua bondade, seu amor e sua parceria fizeram desta travessia um processo mais suave e afetuoso. Amo-te!

Tudo é perigoso
Tudo é divino, maravilhoso
(Gal Costa, 1969)

RESUMO

Esta tese teve como objetivo investigar como Dom Jaime articulou a juventude como uma estratégia para a manutenção da tradição católica em um contexto de crescente pluralidade social e declínio do número de fiéis da Igreja. A análise concentrou-se em seus discursos publicados nos jornais *Folha do Norte do Paraná* (1962-1979) e *O Diário do Norte do Paraná* (1974-2028), na cidade de Maringá (PR), entre os anos de 1968 e 1997. A abordagem metodológica baseou-se nos estudos de Tania Regina de Luca (2008) e José D’Assunção Barros (2023), que tratam do uso de periódicos como fontes históricas, considerando sua materialidade e a criticidade dos produtores dos textos. A análise do discurso foi fundamentada em Eni Orlandi (2015), que compreende o discurso como uma prática social e um campo de disputas de sentido. Nesse contexto, a juventude foi ansiada pela Igreja como agente de continuidade institucional, o que foi interpretado a partir Michel de Certeau (1982). Dom Jaime atuou como porta-voz da Igreja, construindo discursos que contribuíram para o entendimento da juventude como uma “travessia perigosa”, que poderia se abrir ao novo desde que se conservassem os valores tidos como tradicionais. Nesse sentido, partimos do conceito de ‘reserva latente’, de Karl Mannheim (1954), para compreender a juventude como essa articulação discursiva sobre as potencialidades adormecidas para a adesão a ideias, crenças e hábitos religiosos. Concluiu-se que Dom Jaime delineou perigos à juventude — como a laicidade, a sexualidade e o comunismo — e propôs um ideal normativo, centrado na disciplina e na obediência como fundamentos necessários, pautado em preceitos cristãos, restringindo outras formas de vivência e identidade da juventude.

Palavras-chave: Juventude; catolicismo; Maringá-Pr; reserva latente.

ABSTRACT

This thesis examines how Dom Jaime mobilized youth as a strategic resource for sustaining Catholic tradition within a context of growing social plurality and the declining number of Church adherents. The analysis focuses on his discourses published in the newspapers *Folha do Norte do Paraná* (1962–1979) and *O Diário do Norte do Paraná* (1974–2028), in the city of Maringá (PR), between 1968 and 1997. The methodological approach draws on the work of Tania Regina de Luca (2008) and José D’Assunção Barros (2023), which address the use of periodicals as historical sources, considering both their materiality and the critical agency of their authors. Discourse analysis follows Eni Orlandi (2015), who conceives discourse as a social practice and a contested field of meaning. Within this framework, the Church sought to position youth as an agent of institutional continuity, a perspective here interpreted through Michel de Certeau (1982). Acting as the Church’s spokesperson, Dom Jaime crafted discourses that framed youth as a ‘dangerous crossing’—open to novelty only insofar as traditional values were preserved. To further interpret this construction, the study engages Karl Mannheim’s concept of “latent reserve” (1954), understanding youth as a discursive locus of dormant potentialities for adherence to religious ideas, beliefs, and practices. The findings indicate that Dom Jaime delineated specific threats to youth—such as secularism, sexuality, and communism—while advancing a normative ideal grounded in discipline and obedience as essential foundations of Christian life, thereby restricting alternative forms of youth experience and identity.

Keywords: Youth; Catholicism; Maringá-PR; latent reserve.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: A ATUAÇÃO DE DOM JAIME NA FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL E RELIGIOSA DE MARINGÁ-PR	21
1.1 Dom Jaime Coelho e as marcas de referência de sua liderança religiosa em Maringá	23
1.2 Catolicismo em disputa: Dom Jaime e os caminhos da Igreja católica em Maringá	33
1.3 A juventude como instrumento pastoral: convergências entre a Igreja católica e o discurso internacional	46
1.4 Apontamentos iniciais	63
CAPÍTULO 2: A JUVENTUDE COMO “RESERVA LATENTE”: PERCURSOS METODOLÓGICOS	67
2.1 Discussões teóricas sobre as juventudes	67
2.2 A juventude como reserva latente	75
2.3 As mudanças culturais da juventude a partir de 1968	82
2.4 As produções nas Colunas da <i>Folha do Norte do Paraná</i> e d’ <i>O Diário do Norte do Paraná</i> para a juventude	89
2.5. O discurso católico sobre a juventude na <i>Folha do Norte do Paraná</i> e n’ <i>O Diário do Norte do Paraná</i>	96
2.6 Percursos metodológicos da pesquisa	106
2.7 Apontamentos sobre a juventude e a reserva latente	116
CAPÍTULO 3: A TRAVESSIA PERIGOSA: laicidade, sexualidade e atuação política como perigos à juventude ou ao catolicismo?	118
3.1 Obediência e submissão como estratégias seguras à juventude	118
3.2 A juventude heroica de Dom Jaime: perecer ou dar continuidade à Igreja católica	128
3.3 A laicidade e a educação católica	145
3.4 A atuação política e a religião	154
3.5 A sexualidade e a família	162
3.5 Apontamentos sobre a travessia	181
CONSIDERAÇÕES FINAIS	183
REFERÊNCIAS	193
APÊNDICE I	203
ANEXOS	206

INTRODUÇÃO

Ainda na infância ou adolescência, eu disse à minha mãe que compreendia por que me considerava católica, pois havia nascido e sido criada dentro dessa tradição. Ela assentiu com a cabeça e, um tanto desconcertada, respondeu que era a nossa tradição. Minha fala não era uma crítica à religião em que fui criada, mas apenas uma constatação do contexto da minha fé, pois tenho apreço pelas tradições: os primeiros meses do ano, quando vivíamos a Páscoa, como celebração da vida, após um momento de silêncio e reflexão durante a Quaresma e a Semana Santa (os ritos como não comer carne, que adotei de maneira efetiva em minha vida cotidiana até hoje); no mês de junho, rezávamos os terços, levantávamos o mastro e acendíamos as fogueiras dos santos; e em dezembro, eu acompanhava minha mãe nas novenas de Natal. Mesmo gostando das confraternizações de fim de ano, sentia pavor quando tinha de conduzir uma dezena do terço. O nervosismo me fazia errar até mesmo as orações mais simples.

A tradição católica se impunha com força na cidade de Marumbi-PR, no interior do estado, e em tantas outras. Quando criança, ansiava por aprender a ler só para entrar no coral de crianças e adolescentes da Paróquia Senhor Bom Jesus de Marumbi, o Coral Novo Milênio, coordenado por meu pai e pela Maude. Aos seis anos, entrei no coral e me recordo bem da primeira missa em que cantei. Gostava dos ensaios nas noites de terça e quinta, às 19h. A praça da igreja se enchia de crianças correndo. Após os ensaios, às vezes meu pai ficava para repassar músicas ou aprender novas com o tecladista, enquanto eu o esperava, andando pela igreja à meia-luz. Às vezes, deitava no chão perto do altar e olhava o teto alto, imaginando que, em caso de uma catástrofe, aquele seria o lugar mais seguro — a casa de Deus. Foram momentos marcantes. Chegamos a cantar em paróquias de outras cidades. Foi ali que aprendi palavras novas, como “acuar”, nas letras das músicas. Ali também ouvi a Maude explicar o que era uma universidade pública, pois seu filho havia ingressado em uma. Às vezes, organizavam viagens como visitas ao Salto Bandeirantes, em Santa Fé-PR. Eu apreciava aquele ambiente, mas quando eu tinha 9 anos de idade o coral se desfez, pois meu pai decidiu seguir o sonho de ser vereador.

Meus pais se conheceram na Pastoral da Juventude e tinham posturas diferentes quanto à frequência na missa. Meu pai ia com frequência, sempre que não estava trabalhando como fotógrafo, envolvido em alguma atividade como leitura, música ou fotografando celebrações. Já minha mãe ia com menos regularidade, e conjecturo que cuidar de três filhos e dos afazeres domésticos era, por demais, exaustivo. Ainda assim, a religião sempre foi um aspecto importante na minha família.

Na adolescência, aos 14 anos, tentei ser catequista por um ano. Muitos jovens participavam de grupos de encontros, especialmente os que frequentavam a missa, como eu. Recordo de minha mãe dizendo que nenhum dos seus filhos gostava de participar de grupos. Tentei participar de um retiro, de encontros, mas nada me prendia o suficiente para querer permanecer. Eu já conciliava as exigências da família, da escola e da igreja, tentando agradar a todos e seguir as regras sem causar grandes incômodos. Um dos poucos lugares onde permaneci por um período maior foi o grupo de liturgia, por quase quatro anos, até me mudar de cidade para estudar.

Sobre desejos e promessas de futuro, eu queria ser independente. Minha mãe sempre dizia “Estude e não dependa de ninguém”. Como estudar parecia ser algo que dependia mais de mim do que dos outros, ao menos era o que eu acreditava, pensei que poderia ser um caminho. Queria sair da minha cidade não porque não gostasse dela, mas porque desejava ver outros lugares, viajar e fazer minhas escolhas, sem os julgamentos tão comuns em cidades pequenas. Em sociedades patriarcais e conservadoras, esses julgamentos pesam ainda mais sobre as mulheres. Naquele momento, casar ou ter filhos não fazia parte dos meus planos, e meus pais nunca me cobraram por isso.

Quando passei no vestibular para História, uma professora comentou que era preciso ter muita fé, pois o curso abalava as crenças. Eu respondi “Eu sei”. Na verdade, estava ansiosa por construir a minha identidade, não temia essa desconstrução. Ouvia que as pessoas se tornavam ateias na universidade pública, mas ao longo dos anos percebi que ela se consolidava como um espaço marcado pela diversidade de pensamentos e a existência de divergências, elementos inerentes a toda prática humana. Assim como em outras instituições, convivem ali pessoas comprometidas com o debate científico, que evitam naturalizar suas visões de mundo, e outras que tendem a desqualificar perspectivas divergentes, priorizando apenas a própria leitura da realidade. Essas tensões e disputas intelectuais só passaram a compor, de forma mais significativa, o meu repertório crítico a partir do ensino superior, já essa experiência não era sentida ou elaborada de forma precisa à minha época de escola. Ainda assim, a universidade permanece como um espaço plural, onde diferentes formas de conhecimento e pensamento coexistem e se confrontam.

Meus pais sempre valorizaram os estudos. Ambos queriam ter estudado mais. Meu pai concluiu um curso técnico em contabilidade; minha mãe parou de estudar aos 10 anos e só tirou o supletivo aos quase 40. Desejar acessar a universidade era quase uma ousadia. Quando me inscrevi na UEM, optei por concorrer às cotas sociais — outro fantasma à espreita, já que havia um receio por parte dos meus pais de que fôssemos alvo de exclusão ou preconceito, diante dos

discursos de ódio que circulavam, à época, acusando cotistas de “roubarem” as vagas da ampla concorrência. O medo não era infundado, e ouvíamos de alguns professores do colégio público onde estudei que o sistema de cotas era um absurdo. Por isso, foi certo alívio ter sido aprovada pela ampla concorrência. De todo modo, numa sociedade que desvaloriza as Ciências Humanas e a Licenciatura, cursar História não representava uma ameaça direta aos interesses das elites ou às vagas que elas buscavam nas universidades públicas.

O fato é que continuar estudando não era apenas uma oportunidade ou um privilégio, pois exigia um “sacrifício” financeiro de meus pais, que abriram mão de muito para que eu e meus irmãos pudéssemos nos dedicar exclusivamente aos estudos. Claro que hoje compreendo que educação é investimento, mas à época isso me causava a impressão de que não poderia falhar. Antes de ingressar na graduação, analisei a grade curricular e os laboratórios disponíveis. Meu irmão mais velho, que cursou História por alguns meses, havia comentado sobre alguns professores e também sobre os laboratórios. Entre eles, chamaram minha atenção o Laboratório de Estudo de Religiões e Religiosidades, posteriormente o Grupo de Pesquisa em História das Crenças e Ideias Religiosas, do qual faço parte.

O início do curso foi, sobretudo, uma tentativa de me encaixar. As discussões eram densas; a carga de leitura, pesada; as provas discursivas, longas. Muitos temas eram abordados com a suposição de que já deveríamos ter tido algum contato prévio, o que, em alguns casos, até seria esperado, mas a realidade dos estudantes não é uniforme. Eu tinha uma profunda sensação de ignorância e incapacidade, como se não conseguisse acompanhar as discussões, e muito menos me expor nelas. Talvez por influência de uma criação conservadora e cordial, desenvolvi o hábito de evitar conflitos a qualquer custo, além de raramente problematizar minhas vulnerabilidades: minha cor de pele (negra de pele clara), minha origem social (classe baixa), meu gênero (com a ideia internalizada de que mulheres devem ser mais reservadas). Estendi esse mesmo cuidado ao meu corpo e limitações físicas, especialmente à minha paralisia de Erb-Duchenne¹. Apesar de saber que existiam deficiências físicas mais visíveis ou severas, por muito tempo neguei a existência da minha.

¹ A paralisia de Erb geralmente se apresenta com histórico de lesão no parto. Os sinais da paralisia de Erb incluem perda de sensibilidade no braço e paralisia e atrofia dos músculos deltoide, bíceps e braquial. O dano muscular resulta no sinal clássico da paralisia de Erb, denominado “mão da gorjeta do garçom”. O recém-nascido apresenta o braço pendendo frouxamente do ombro, com adução do ombro, rotação interna da parte superior do braço, pronação do antebraço e direção da palma para fora, dando a aparência de uma “postura da gorjeta do garçom”. O braço não pode ser levantado lateralmente e toda a força de flexão do cotovelo é perdida devido à paralisia do músculo bíceps. O reflexo de Moro está ausente no lado afetado. Enquanto isso, o reflexo de preensão está presente, o que a diferencia de outra paralisia do nervo braquial, a paralisia de Klumpke (C7, C8 e T1). O recém-nascido pode apresentar sensibilidade prejudicada na parte externa do braço e/ou paralisia do nervo frênico (C3,

Havia também uma sensação constante de que tudo o que dizia respeito ao outro era mais urgente e relevante do que aquilo que eu poderia oferecer e, de fato, muitas pautas eram mesmo urgentes. Mas, diante disso, eu me perguntava: o que tinha a contribuir se o que eu trazia parecia sempre tão pequeno? Nunca me identifiquei como militante ou estudante engajada nos movimentos universitários. Também não fazia parte do espírito festivo de muitas colegas. Era reservada, inclusive em relação à minha fé católica, que percebia como algo em descompasso com o ambiente universitário. Ainda tentava compreender essa fé e não queria expô-la, nem tinha o desejo de convencer alguém a crer ou não crer.

No primeiro semestre, as primeiras disciplinas tratavam da Antiguidade e da Idade Média europeia, com foco nas formações sociais, econômicas e culturais. Também havia disciplinas sobre o Brasil Colonial, que abordavam, em certa medida, a presença católica, mas priorizavam sobretudo os aspectos econômicos. No currículo comum, matérias como História Econômica também reforçavam essa ênfase. A cultura, por sua vez, costumava ocupar um lugar secundário, geralmente restrita a disciplinas optativas como História da Arte, História das Religiões ou História e Literatura. Ainda no primeiro semestre, assisti a uma missa na Paróquia Santa Goretti, próxima à UEM. Em determinado momento, observei os cantores e leitores e me perguntei: em que momento a Igreja católica passou a permitir que essas pessoas participassem ativamente da celebração? Afinal, nas suas origens medievais, esse protagonismo era bem diferente. Foi meu primeiro paralelo histórico, o olhar de uma estudante recém-chegada ao curso de História, começando a enxergar vestígios do passado no presente.

No segundo semestre, após a leitura de um artigo de Nádia Guariza, comentei com a professora Vanda meu interesse em estudar o papel do movimento leigo no ministério de música e liturgia após o Concílio Vaticano II. Na semana seguinte, ela mencionou o Hallel, um evento de música católica que acontecia em Maringá. Eu já havia participado de duas edições, ainda na adolescência, embora, na época, minha vivência ali fosse mais emocional e espiritual do que analítica. Para mim, era um evento que permitia visitar outra cidade e viver momentos de intensa experiência religiosa, especialmente durante a missa e a adoração ao Santíssimo Sacramento.

Naquele mesmo semestre, ingressei no LERR/HCIR (Laboratório de Estudos de Religiões e Religiosidades/Grupo de Pesquisa em História das Crenças e Ideias Religiosas). Iniciei minha pesquisa sobre o Hallel em agosto de 2014, projeto que se estendeu por quase dez

C4 e C5a), resultando em paralisia do hemidiafragma. *In*: National Library of Medicine. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK513260/>. Acesso em: 1 ago. 2025.

anos, até a qualificação do doutorado. Realizei levantamento em jornais, entrevistas de história oral e observações de campo. As leituras teóricas, como os textos de Carlos Rodrigues Brandão sobre etnografia e pesquisa de campo, foram essenciais para que eu conseguisse, ainda que parcialmente, distanciar minha experiência pessoal do olhar analítico.

Uma das primeiras leituras teóricas com as quais tive contato foi *O Sagrado e o Profano*, de Mircea Eliade. Essa obra me ajudou a compreender a complexidade da ideia de sagrado: não se tratava apenas de Deus, santos ou anjos, tampouco de uma relação fixa e universal com o divino. O sagrado era também histórico, plural e localizado. No mesmo período, li *100 anos de catolicismo no Brasil*, de Maristela de Andrade (2010), que mencionava o chamado “catolicismo popular”. Após uma leitura ainda superficial e dualista, de minha parte, ainda que sem a intenção de desmerecer, disse a minha mãe que os rituais dela de rezar o terço, acender velas e devotar-se aos santos faziam parte de um catolicismo popular, e não do catolicismo oficial, causando-lhe visível desconforto.

Com o tempo, especialmente nas discussões no laboratório conduzido pela professora Vanda e por meio de leituras de autores como Michel de Certeau, Edgar Morin, Wilfred Cantwell Smith e Solange de Andrade, compreendi melhor o equívoco dessa oposição rígida entre “popular” e “oficial”. Percebi também que essa separação partia de uma leitura institucionalizada da Igreja, que historicamente incluía ou excluía certas práticas a partir de critérios próprios de legitimidade. A realidade, no entanto, é mais complexa e fluida. Entrar em contato com esses autores e debates ampliou minha percepção sobre o papel da religião na formação histórica e social dos indivíduos. Entendi que muitos se organizam a partir de discursos religiosos, símbolos, signos e costumes, que podem ou não estar alinhados às instituições que os regulam. A História me ensinou a olhar para essas experiências com mais sensibilidade e criticidade, compreendendo a importância das crenças, não para defendê-las ou rejeitá-las, mas para entendê-las em sua historicidade, sem perder de vista o rigor científico.

Havia, desde o início, certa deslegitimação em estudar a própria crença religiosa, tanto entre historiadores quanto em outras áreas do saber. Questionamentos como “A ciência deve ser neutra, você não acha que sua crença interfere?” eram recorrentes. E eu me perguntava se o fato de não crer também não influenciava. Seria possível um pesquisador, das ciências humanas, exatas, naturais ou da saúde manter neutralidade absoluta em relação ao próprio objeto de pesquisa, a ponto de não acreditar na relevância dele ou de não priorizar subjetivamente uma vertente teórica em detrimento de outra? Como nos lembra Edgar Morin, a ciência não se define pela ausência de crença, mas pelo compromisso com o rigor metodológico, pela abertura à

crítica, à revisão e à constante reformulação de hipóteses. A neutralidade absoluta é uma abstração. O que importa é a disposição ética e reflexiva do pesquisador.

Entre 2014 e 2020, ao analisar o Hallel de Maringá — evento de música católica realizado anualmente no Parque de Exposições Francisco Feio Ribeiro — observei como a religião, a juventude e os discursos de fé se entrelaçavam de maneira concreta e estruturante. O evento, que reunia pastorais, movimentos e diversas frentes da Igreja católica, era organizado por leigos ligados ao Projeto Mais Vida, com edições ininterruptas de 1995 a 2019. Sua origem remonta à cidade de Franca (SP), em 1988, no contexto da campanha “Evangelização 2000”, que estimulava novas formas de ação evangelizadora. A pesquisa indicou que o Hallel é expressão do catolicismo carismático, especialmente voltado à juventude, promovendo uma linguagem acessível, emocional e participativa.

A juventude em diálogo com a religião passou a ser um dos principais eixos das minhas investigações. As contribuições de Danièle Hervieu-Léger (2008) foram fundamentais nesse percurso, especialmente suas reflexões sobre a individualização das trajetórias religiosas e a figura do “peregrino”, que se desloca sem compromisso fixo com instituições. Essa figura me parecia bastante próxima dos jovens que transitavam pelos diversos módulos do Hallel. Minha intenção era entender as diferentes percepções sobre o evento: para a Igreja, era uma estratégia de aproximação com os fiéis e manutenção da identidade católica; para os organizadores, um espaço de evangelização e conversão; para os participantes, sobretudo os jovens, uma experiência de espiritualidade festiva, emocional e coletiva. O elemento comum a todos esses olhares era a experiência com o sagrado.

Era impressionante o número expressivo de movimentos e pastorais com a participação jovem no Hallel de Maringá. Isso evidenciava a importância, para esses jovens, do pertencimento a grupos, da partilha de experiências e de uma vivência comunitária e afetiva do catolicismo, algo que Hervieu-Léger aponta como um traço central da *dimensão emocional*². Os módulos, como Pregadores, Mãos que Evangelizam, Teatro, Rock, Família, RCC, Maria, Namoro, Capela do Silêncio, Capela do Louvor, entre outros, favoreciam essa circulação entre diferentes atividades, como missas, *shows*, orações, palestras e apresentações. Ao mesmo tempo, funcionavam como espaços de disseminação de valores morais e doutrinários, com destaque para temas como afetividade, castidade, formação familiar e casamento, especialmente nos módulos voltados à juventude.

² A autora ressalta que, para compreender como se dá essa regulação institucional da crença, Hervieu-Léger (2008) aponta quatro dimensões fundamentais da identificação religiosa: comunitária, ética, cultural e emotiva.

Na pesquisa de doutorado, segui investigando a juventude e os movimentos que integravam o evento Hallel. O foco passou a ser a compreensão da pluralidade desses grupos, mas também das tensões que atravessavam esse espaço de convergência religiosa e cultural. Apesar da diversidade de formas e expressões, havia uma ênfase marcante em discursos de caráter normativo e instrucional, voltados à formação da juventude segundo os preceitos da Igreja: defesa do modelo familiar tradicional, papéis de gênero rigidamente definidos, valorização da castidade e oposição à sexualidade livre. O Hallel, nesse sentido, configurava-se como um palco privilegiado para a construção de uma juventude idealizada, conforme o imaginário católico.

A escolha pelos jornais como fonte de pesquisa parte do entendimento de que esses veículos permitem observar como as práticas católicas comunitárias se manifestam no cotidiano e se articulam com discursos mais amplos sobre moralidade, identidade e juventude. Por atingirem um público leitor diversificado, os periódicos oferecem acesso privilegiado a múltiplos discursos em circulação, funcionando como espaços públicos de disputa de sentidos. Ao me debruçar sobre os jornais *Folha do Norte do Paraná* e *O Diário do Norte do Paraná* — ambos de ampla circulação regional —, identifiquei que a juventude ocupava um lugar central nas narrativas, especialmente em temas como cultura, sexualidade, movimento estudantil e política.

A década de 1960 marcou uma ampliação significativa dos discursos sobre a juventude, tanto em âmbito nacional quanto internacional. Movimentos de contracultura, mobilizações estudantis e o engajamento político passaram a conferir à juventude uma visibilidade social. Em Maringá, os discursos veiculados pelos jornais oscilavam entre advertências e reconhecimentos. De um lado, predominavam críticas que associavam os jovens a caminhos considerados perigosos, como vivência da liberdade sexual, estrutura familiar e adesão a ideologias políticas tidas como ameaçadoras à ordem moral e religiosa. De outro, surgiam enunciados que reconheciam as potencialidades sociais da juventude, valorizando-a como força estratégica para a renovação da sociedade e da Igreja católica.

Essas narrativas recaíam especialmente sobre jovens estudantes, universitários, mulheres e indivíduos politicamente engajados, frequentemente restringindo ou desqualificando outras formas possíveis de vivência juvenil. Em seu lugar, emergia uma idealização específica — a juventude católica — como modelo a ser seguido. Esse processo operava tanto no plano simbólico quanto no social, revelando tentativas de regulação dos modos de ser jovem sob uma perspectiva católica, ainda pouco explorada na historiografia de Maringá.

Foi por meio dessas constatações que me afastei do evento Hallel como objeto central da pesquisa, redirecionando meu olhar para os discursos religiosos católicos sobre a juventude, em especial produzidos por Dom Jaime entre 1968 e 1997. Compreendo Dom Jaime como um enunciador institucional da Igreja, cujas posições discursivas estão em consonância e atualizam diretrizes pastorais especialmente após a Conferência de Medellín (1968), quando há uma definição mais concreta sobre a juventude. É importante ressaltar que esse momento é marcado pelas transformações socioculturais internacionais sobre a juventude, principalmente Maio de 68. Um exemplo é o artigo “Anseios da juventude” (1968), no qual se expressam concepções específicas sobre o papel e a formação da juventude católica. O recorte temporal se encerra em 1997, ano em que Dom Jaime conclui sua gestão como arcebispo da Arquidiocese de Maringá. Nesse intervalo, mapeei cerca de 55 artigos de sua autoria que mencionam diretamente a juventude.

Diante disso, a pesquisa teve por objetivos: compreender as relações entre juventude e prática católica em Maringá; historicizar as dimensões comunitárias do catolicismo na cidade a partir da análise de periódicos, evidenciando suas disputas, multiplicidades e tensões; e examinar usos, expectativas e preocupações de Dom Jaime em relação à juventude, compreendida como categoria estratégica para a continuidade do projeto eclesial.

A análise toma os jornais *Folha do Norte do Paraná* e *O Diário do Norte do Paraná* como fontes discursivas, entendendo-os não apenas como registros factuais, mas como espaços de produção e negociação de sentidos. Fundamenta-se, nesse ponto, em Tania Regina de Luca (2008), que concebe a imprensa como um ator social ativo, capaz de intervir na construção da memória coletiva e na legitimação de projetos ideológicos. Já José D’Assunção Barros (2023) propõe a leitura dessas fontes como documentos construídos, exigindo atenção às condições de produção, aos sujeitos enunciadore, aos gêneros textuais e aos efeitos de sentido mobilizados. Com base nesses referenciais, os periódicos são tratados como instâncias ativas de enunciação, atravessadas por intencionalidades políticas, religiosas e pedagógicas. Neles, Dom Jaime se posiciona como sujeito estratégico, articulando discursos voltados à moralização, à evangelização e ao ordenamento social.

No campo teórico-metodológico, a pesquisa se ancora ainda na perspectiva da Análise de Discurso, conforme proposta por Eni Orlandi (2015, p. 19), que compreende o discurso como um processo simbólico e ideológico de produção de sentidos, constituído pela relação entre linguagem, história e sujeito. O discurso não se reduz ao texto nem à mera transmissão de informações; ele envolve as condições de produção, a posição do enunciador e os efeitos de sentido que emergem na e pela linguagem. Trata-se, portanto, de um espaço de disputa, onde

sentidos são construídos, tensionados, esquecidos e reinscritos, sempre atravessados por memórias discursivas e formações ideológicas.

O conceito de “interdiscurso”, também de Orlandi (2015, p. 30), é particularmente relevante, pois permite perceber como os dizeres de Dom Jaime são atravessados por memórias discursivas religiosas, sociais e políticas já estabilizadas, que ele reinscreve conforme os contextos históricos. No período em questão, marcado pela perda progressiva da centralidade política e simbólica do catolicismo no Brasil, esses discursos atuam como tentativas de conter o declínio da influência religiosa por meio da reafirmação de modelos ideais de juventude.

Dentro dessa lógica, os discursos não são neutros: produzem visões de mundo e formas de subjetivação. Representações específicas sobre a juventude — sobretudo nos discursos religiosos — funcionam como dispositivos de controle, silenciamento ou validação de determinadas condutas. Essas representações constroem idealizações e imaginários socialmente compartilhados que restringem os modos possíveis de ser jovem. No caso de Dom Jaime, tais discursos se legitimam pelo peso simbólico da instituição e pela autoridade que ele encarna como líder religioso.

A pesquisa adotou uma abordagem histórico-cultural, mobilizando referenciais teóricos diversos para compreender como se produzem os sentidos sobre a juventude na articulação com o projeto pastoral da Igreja católica. A partir de Michel de Certeau (1982), observa-se que, ao ser associada a “marcas de referência” (como ritos, lideranças e estruturas religiosas), a juventude adquire um papel de coesão simbólica, tornando-se signo da continuidade da fé. Hervieu-Léger (2008) contribui com a ideia de que, para o crente moderno, mais do que crer, trata-se de pertencer. Essa perspectiva ajuda a compreender as estratégias da Igreja em construir dispositivos de pertencimento para os jovens, convocando-os à manutenção da *identidade comunitária* por meio de narrativas fundadoras. Por fim, Karl Mannheim (1954) é acionado com seu conceito de “reserva latente”, permitindo pensar a juventude como grupo social potencialmente transformador, constantemente interpelado por discursos que tentam canalizar sua energia para a renovação institucional da Igreja.

A hipótese da nossa pesquisa é a de que Dom Jaime operacionalizou a noção de juventude como instrumento possível para a manutenção da tradição católica, em um contexto de crescente pluralização social e declínio da autoridade religiosa, por isso a nossa opção pela categoria de “reserva latente”: ao mesmo tempo que era convocada como força para mudanças, a juventude também era vigiada, normalizada e conduzida de acordo com os parâmetros morais da instituição. Trata-se, portanto, de compreender como essa juventude foi discursivamente construída como campo estratégico de tensão entre tradição e transformação.

Para tanto, estruturamos esta tese em 3 capítulos: No Capítulo 1, *A atuação de Dom Jaime na formação sociocultural e religiosa de Maringá-PR*, analisamos as narrativas construídas em torno da figura de Dom Jaime Luiz Coelho, primeiro bispo e arcebispo de Maringá, destacando sua trajetória sacerdotal. Com base nas abordagens teóricas de Certeau (1982) e Orlandi (2015), investigamos como práticas e discursos religiosos constituem marcas que estruturam a identidade de Dom Jaime e sua atuação pastoral em Maringá. Sua imagem pública é construída por meio de elementos como vocação precoce, base familiar exemplar e engajamento com os meios de comunicação e com a educação. Destaca-se a ambivalência entre o catolicismo *ultramontano* e as reformas propostas pelo Concílio Vaticano II, bem como seu protagonismo na valorização da juventude como categoria estratégica na ação evangelizadora da Igreja, conforme as diretrizes das conferências episcopais latino-americanas.

No Capítulo 2, *A juventude como ‘reserva latente’: percursos metodológicos*, analisamos definições e debates teóricos que contribuíram para a reflexão sobre a categoria juventude, com destaque para a abordagem de Mannheim (1954) e seu conceito de “reserva latente”, bem como para os aportes teórico-metodológicos de Luca (2008) e Barros (2023) no tratamento das fontes periódicas. Destacamos o ano de 1968 como um marco político e cultural relevante para a compreensão das transformações nas percepções sobre a juventude. A análise se concentrou em colunas de jornais publicadas na *Folha do Norte do Paraná* e n’*O Diário do Norte do Paraná*, entre os anos de 1968 e 1997, que abordam a temática da juventude. Inicialmente, examinamos colunas de caráter laico, voltadas à juventude ou produzidas por ela; posteriormente, focamos nas publicações de padres católicos sobre o mesmo tema.

No Capítulo 3, *A travessia perigosa: laicidade, sexualidade e atuação política como perigos à juventude ou ao catolicismo?*, foi analisado como entre as décadas de 1960 e 1990 Dom Jaime mobilizou a juventude em defesa da Igreja católica e de um modelo sociocultural pautado nos valores cristãos. Diante do avanço da modernidade e da perda de fiéis, a juventude passou a ser vista como um instrumento para a preservação da fé católica. Pontuamos que Dom Jaime defendia uma visão hierarquizada da vida e da moral, tendo como base uma concepção da superioridade do catolicismo, fazendo uso de Alex Carrel (1959) e as “regras da vida”. Para ele, os jovens, ainda em formação, estavam vulneráveis aos perigos da modernidade como laicidade, comunismo e liberdade sexual, por isso deveriam ser orientados à religião, à educação cristã e à família tradicional.

Por fim, pudemos concluir, por meio da análise dos discursos de Dom Jaime nos já citados jornais, que a celeuma das discussões apresentadas pelo bispo em relação à juventude dizia respeito a sua possível instrumentalização para a manutenção da tradição da Igreja

católica. Os chamados perigos da modernidade representavam possibilidades de questionamento ao poder vigente, às normas legitimadas pela instituição e ao cenário religioso, cada vez mais dinâmico e plural. Se por um lado os jovens mostravam-se mais propensos a explorar essas novas possibilidades, Dom Jaime procurava despertar neles a conservação da tradição católica por meio da obediência e da disciplina.

CAPÍTULO 1: A ATUAÇÃO DE DOM JAIME NA FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL E RELIGIOSA DE MARINGÁ-PR

As narrativas construídas em torno da figura de Dom Jaime Luiz Coelho reforçam sua atuação comprometida com a Igreja católica como bispo e arcebispo de Maringá, destacando sua formação religiosa e a dedicação às questões institucionais da Igreja no contexto da sociedade local. Entendemos que essa trajetória não apenas compõe seus discursos, mas também estrutura determinada percepção de realidade. Tais discursos podem ser analisados com base em Michel de Certeau (1982), em sua análise das práticas sociais e religiosas em *a Escrita da História*. Nessa obra, Certeau (1982) assinala que as “marcas” são pontos de interseção entre uma prática e um signo, funcionando como elementos que revelam a formalidade de certas condutas e sua reinscrição em novos contextos simbólicos. Ele define:

[...] entender uma combinação objetiva entre uma prática e um signo, um ponto de interseção entre a linguagem da sociedade e a enunciação de uma fé – em suma, uma maneira efetiva de ultrapassar a ruptura entre uma e outra. A “marca” pode ser um milagre, um “refúgio”, um personagem sacerdotal ou carismático, uma devoção, um gesto sacramental, etc. De qualquer modo, ela focaliza a expressão religiosa em gestos particulares. Tudo se concentra nas práticas. Através delas um grupo religioso provoca sua coesão. Nelas encontra sua âncora e sua diferença com relação a outras unidades sociais – religiosas ou não. Recebe delas uma segurança que as próprias crenças dão cada vez menos (Certeau, 1982, p. 166).

Nesse sentido, as primeiras narrativas sobre Dom Jaime o apresentam como alguém cuja dedicação incondicional à vocação sacerdotal se manifesta já na infância, sendo ele representado não como alguém que escolheu a vida religiosa, mas como escolhido. Essas representações o vinculam diretamente à construção de Maringá: uma cidade jovem, de estradas de terra vermelha, promissora, mas carente de infraestrutura educacional, política e de saúde. O crescimento rápido da cidade é frequentemente associado à presença e à ação de um líder católico exemplar, trabalhador e comprometido com o progresso urbano e moral.

Além de sua atuação pastoral, Dom Jaime esteve atento às demandas sociais e às dinâmicas da modernização. Participou da criação de veículos de comunicação, como a *Folha do Norte do Paraná*, da Rádio e TV Cultura, bem como da fundação da Faculdade de Ciências Econômicas. Sua imagem pública também se constrói a partir de uma base familiar sólida — uma mãe devota, um pai honrado —, reforçando sua legitimidade moral e espiritual.

Neste sentido, Orlandi (2015), ao elaborar fundamentos para a análise de discurso, expõe que o instrumento metodológico da “análise de discurso” procura: “compreender a

língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história.” A autora afirma, ainda, que “por esse tipo de estudo se pode conhecer melhor aquilo que faz do homem um ser especial com sua capacidade de significar e significar-se” (Orlandi, 2015, p. 13).

Na combinação entre tradição e modernidade, Dom Jaime pode ser lido como figura ambivalente. Por um lado, sua trajetória é fortemente marcada por elementos do *catolicismo ultramontano*³ — com ênfase na romanização dos cultos, na hierarquização institucional e na submissão ao Papa — características típicas do período entre 1800 e 1960. Por outro lado, ele também adere a instrumentos e estratégias modernizantes, especialmente os discutidos no Concílio Vaticano II, como a valorização dos meios de comunicação, a leitura dos movimentos sociais e a inserção mais ativa da Igreja nas questões sociais.

O historiador John W. O’Malley (2020) estabelece um contraste relevante entre os dois grandes concílios modernos da Igreja: enquanto o Vaticano I adotava uma postura combativa em relação à modernidade, o Vaticano II alterou esse tom, promovendo uma aproximação. A modernidade e os sujeitos modernos deixaram de ser vistos como inimigos a serem combatidos e passaram a ser entendidos como possíveis aliados na missão evangelizadora da Igreja.

Desse modo, a formação de Dom Jaime se ancora em um catolicismo tradicional, mas sua atuação já é atravessada por uma nova doutrina católica, característica do pós-Vaticano II, ou ainda a Comunidades Eclesiais de Base (CEB), especialmente nos anos 1970, quando a Igreja na América Latina intensifica sua atuação social e pastoral. Aderindo às CEB, Dom Jaime reflete essa tensão produtiva entre herança eclesial e abertura ao novo. Sua trajetória também foi constituída por influências do meio social e religioso, incluindo figuras como seus pais e bispos como Dom Alberto José Guimarães, Dom Manuel Silveira D’Elboux e Dom Luís do Amaral Mousinho.

³ Como observa Ivan Manoel (2004), entre 1800 e 1960, o *catolicismo ultramontano* definiu os principais parâmetros da atuação e do pensamento da Igreja Católica. Esse período se estende do pontificado de Pio VII (1800-1823), momento em que se consolida uma doutrina conservadora e restauradora, até o pontificado de João XXIII (1958-1963), quando o Concílio Vaticano II inaugura uma nova fase na Igreja, marcada por uma renovada “autocompreensão” (Manoel, 2004). Durante essa longa fase histórica, as características centrais da reação antimoderna católica mantiveram-se relativamente estáveis. Como sintetiza o autor: “Na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação à liberal democracia burguesa e o concomitante reforço da ideia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo da Idade Média, que se manifestará fortemente no Brasil, na década de 1930” (Manoel, 2004, p. 11).

Esse modelo eclesial, ainda fortemente presente na formação de figuras como Dom Jaime, será gradualmente tensionado pelas transformações eclesiológicas trazidas pelo Concílio Vaticano II.

No contexto da atuação de Dom Jaime em Maringá, acreditamos que a juventude emerge como um eixo privilegiado de análise, revelador tanto de sua inserção no projeto pastoral da Igreja quanto de sua capacidade de adaptação às transformações sociais e eclesiais do período. Dois aspectos merecem destaque nesse enfoque. O primeiro diz respeito à fundamentação de seus discursos: as intervenções de Dom Jaime sobre a juventude estão ancoradas nos documentos oficiais da Igreja, refletindo o alinhamento institucional com as diretrizes do magistério católico. O segundo aspecto refere-se ao momento histórico em que sua ênfase sobre esse grupo se intensifica. A partir da Conferência de Medellín, em 1968, a juventude passa a ser reconhecida como uma categoria social estratégica, exigindo atenção específica por parte da Igreja. Essa orientação é reafirmada em Puebla (1979), onde os jovens são eleitos como uma das opções preferenciais da ação pastoral. A Igreja da América Latina e do Caribe, então, amplia seus esforços para estimular o protagonismo juvenil na evangelização.

Na arquidiocese de Maringá, esse direcionamento se concretiza no Plano Pastoral de 1980, que define como eixos principais de evangelização os pobres, a família e a juventude. Esse compromisso é posteriormente reforçado pela Conferência de Santo Domingo, em 1992, quando o Papa João Paulo II convoca os jovens à conversão e à participação na “nova evangelização”. Dom Jaime, atento a essas diretrizes e ao contexto local, insere-se nesse movimento, adotando a juventude como uma categoria central de sua ação e discurso, como é elaborado nos *Planos Pastorais da Arquidiocese de Maringá*.

De modo mais amplo, a trajetória de Dom Jaime é atravessada por elementos simbólicos e narrativos que estruturam sua identidade e atuação — o que pode ser compreendido à luz das marcas de referência. Entre essas marcas, destacam-se: sua vocação sacerdotal precoce, interpretada como um chamado divino desde a infância; a base familiar sólida, com figuras moralmente exemplares; sua dedicação contínua à Igreja católica e ao desenvolvimento urbano de Maringá; a construção da imagem do bispo trabalhador e civilizador; sua participação ativa na imprensa e nos debates públicos; a ambivalência em relação à doutrina católica, combinando traços do catolicismo ultramontano com elementos reformistas do Vaticano II; e, por fim, o investimento sistemático na juventude como força propulsora para a renovação e continuidade da fé em um cenário de mudanças socioculturais.

1.1 Dom Jaime Coelho e as marcas de referência de sua liderança religiosa em Maringá

“A Minha avó materna tinha muita vontade de que um filho fosse padre. Um desejou ser irmão marista, mas deixou logo a Congregação e ninguém mais foi. Mais tarde, quando

nasci, Deus me chamou [...]” (Dom Jaime *apud* Barbosa; Peña, 2011, p. 15). Esta é a narrativa construída por D. Jaime sobre si mesmo e reforçada por Peña e Barbosa (2011, p. 15), seus biógrafos. Jaime Luiz Coelho⁴, desde criança, já havia sido escolhido para o sacerdócio: “A vocação sacerdotal era certa. Uma decisão incontestável”, como afirmam os autores.

O caráter teleológico dessa afirmação é fundamental, pois retira Dom Jaime da esfera do ordinário e o insere numa trajetória marcada pela predestinação. Sua vida é apresentada como cumprimento de uma missão superior, cujas ações e feitos integram um plano divino. Maringá, nesse contexto, não é apenas o local onde atua, mas o espaço que deve ser guiado e estruturado como obra de um desígnio. Essa concepção de liderança não é incomum em suas falas e escritos, em que os padres frequentemente são retratados como guias do povo.

Ao selecionar uma pauta e adotar um posicionamento discursivo, Dom Jaime se insere em um espaço social e institucional que lhe oferece condições concretas para produzir sentidos e identificar grupos com os quais dialoga. Nosso posicionamento metodológico, segue a Análise do Discurso de Orlandi (2015), pois compreendemos que Dom Jaime, ao escrever para os jornais, não apenas expressa uma opinião, mas estabelece interlocuções com temas e ideias já em circulação, já sustentadas por discursos anteriores. Sua formação sacerdotal também está enraizada em saberes e práticas historicamente estabelecidos, que moldam sua forma de ler e intervir no mundo.

Certeau (1982) nos ajuda a compreender que a ruptura entre o “dizer” e o “fazer” religioso caracteriza um tempo em que os gestos cristãos perdem sua força na ordem social. A fé, cada vez mais isolada em práticas simbólicas – as “marcas” –, busca um lugar seguro de enunciação fora do mundo. Um novo profetismo emerge das margens, mas sua eficácia é tensionada pelo compromisso inevitável com a lógica social e política do agir.

Essa tensão também é perceptível na figura de Dom Jaime. Ele constrói sua identidade não nas margens, mas no centro das estruturas de poder e urbanização. Sua atuação é marcada por um tipo de profetismo institucionalizado, que alia fé, modernização e desenvolvimento. Longe do isolamento simbólico, ele transforma sua vocação em projeto social, educativo e político.

Compreender os discursos de Dom Jaime sobre a juventude implica reconhecê-lo não apenas como alguém que ao longo de sua trajetória expressou publicamente opiniões e

⁴ O nome de Dom Jaime é usualmente grafado como Jaime Luiz Coelho. Entretanto, em um de seus cadernos pessoais que foram compilados, aparentemente posterior às anotações, há diferentes referências de gráfica de Jaime/Jayme; nesse primeiro caderno, Jayme assina com a letra y, caderno datado de 1932 (ANEXO I). Outra questão que encontramos refere-se ao seu sobrenome: em seus cadernos aparece como Jayme Luiz Cunha Coelho, o que nos leva a considerar que possivelmente foi o nome de registro de Dom Jaime. (ANEXO II e III).

posicionamentos em diálogo com seu tempo e contexto sociocultural — o que, naturalmente, não o isenta da responsabilidade por suas escolhas discursivas —, mas também como sujeito cuja percepção de si próprio influenciou diretamente a construção dos ideais para Maringá.

Em comemoração ao centenário de Dom Jaime, em 2016, o padre Marcos Roberto Almeida dos Santos publicou o artigo *100 anos de Dom Jaime – O centenário de um paulista (1916)*, na revista *A Missão*. Nesse texto, Santos destaca que as bases da personalidade de Dom Jaime foram desenvolvidas em sua terra natal, na Diocese de Ribeirão Preto. O autor aponta como influências determinantes de figuras como Dom Alberto José Guimarães, Dom Manuel Silveira D’Elboux, Dom Luís do Amaral Mousinho e sua mãe, dona Guilhermina — com destaque especial para os representantes clericais.

O nascimento de Dom Jaime havia coincidido com a fundação da diocese de Ribeirão Preto. Sua infância e formação no seminário coincidiram com o longo episcopado de Dom Alberto José Guimarães (1908-1945)⁵ e o crescimento econômico impulsionado pela cafeicultura na região. Dom Alberto, cuja trajetória também incluía envolvimento político, assumiu a diocese num momento de crise para a Igreja, marcada pela perda do *status quo* com o fim do padroado e a Proclamação da República. A partir de então, a Igreja católica passou a intensificar seus esforços de convencimento, especialmente junto às classes médias, para reafirmar sua influência na vida social e cultural.

Dom Jaime foi o primeiro sacerdote ordenado por Dom Manuel Silveira D’Elboux⁶, então bispo auxiliar de Ribeirão Preto, que também teve participação significativa em sua formação no Seminário Central do Ipiranga. Santos (2016) destaca que, para Dom Jaime, Dom Manuel representava a figura do “amigo e pai”, sendo “amável, modesto, discreto, sorridente, discípulo e imitador das virtudes de São Francisco de Sales”. A colaboração entre os dois permaneceu mesmo após a transferência de Dom D’Elboux para Curitiba, em 1950. Segundo Santos (2016), foi certamente por influência e indicação desse “amigo metropolitano” que Dom Jaime foi nomeado bispo de Maringá.

Entre 1952 e 1956, Dom Jaime conviveu com o novo bispo de Ribeirão Preto, Dom Luís do Amaral Mousinho, que tinha grande preocupação com a evangelização e valorizava os estudos em sociologia religiosa para uma visão pastoral mais abrangente. Mousinho era defensor de reformas na Igreja e convocava o clero para assumir, em conjunto com o bispo, a

⁵ Alberto José Guimarães nasceu em 1859, era remanescente da relação de Padroado entre a Igreja católica e o Império. Foi deputado estadual da Província do Paraná em vários mandatos e senador da Velha República.

⁶ Jaime Luiz Coelho foi o primeiro padre nomeado pelo então bispo de Ribeirão Preto, Dom Manuel. Em 1950, tornou-se arcebispo de Curitiba. Vide: HOERNER JÚNIOR, Valério. *Dom Manuel da Silveira: D’Elboux*. Curitiba: Champagnat, 2004.

missão evangelizadora⁷. Era notória, em sua administração, a valorização do clero local e a busca por uma abertura às novas realidades culturais.

A partir dessas três influências — Dom Alberto, Dom Manuel e Dom Luís — Santos (2016) conclui que Dom Jaime chegou a Maringá com uma mentalidade paulista de progresso, construída ao longo de décadas. Como afirma o autor:

Dom Jaime tinha consciência de sua importância nos rumos políticos da cidade e, sabia fazer uso daquilo que lhe cabia por direito. Discursos diretos, artigos semanais na imprensa local, postura clara com objetivos bem definidos, contato com o povo, etc., fazia dele não somente um líder religioso, mas uma peça importante no tabuleiro da política local (Santos, 2016, p.8).

Nesse sentido, é possível associar ao bispo a influência de Dom Luís Amaral em seu trato político; de Dom Manuel, sua receptividade; e de ambos, a preocupação com a renovação interna da Igreja e a valorização do clero local.

O papel de Dom Jaime na configuração atual de Maringá é amplamente reconhecido. Obras de caráter memorialista, como *A Igreja que brotou da mata* (2007), de Orivaldo Robles, e *Jaime: uma história de fé e empreendedorismo* (2011), biografia de Barbosa e Peña, além de produções acadêmicas como a monografia de Antônio Roberto de Paula (2009), as dissertações de Selson Garutti (2006) e Valéria P. Ribeiro (2010), destacam a relevância do clero católico na construção da identidade da cidade e o poder simbólico atribuído a Dom Jaime.

Sua trajetória é muitas vezes apontada como exemplo de sucesso, por estar alinhada aos interesses das elites políticas, das companhias de terra e dos ideais de família cristã católica que fundaram o imaginário de uma cidade “civilizadora” em terras supostamente inóspitas. Não se trata de reduzir sua atuação aos interesses locais, mas sim de reconhecer sua habilidade em dialogar com essas forças e legitimar os ideais propostos por elas.

Na obra escrita por Robles (2007), em comemoração aos 50 anos da Diocese de Maringá, embora o foco não se restrinja ao episcopado de Dom Jaime, sua figura aparece entrelaçada à própria história da diocese e à consolidação da identidade católica da cidade. Ele é apresentado como idealizador da arquitetura da Catedral Nossa Senhora da Glória e do Seminário Menor, além de ter sido participante ativo do Concílio Vaticano II (1962-1965) e das conferências latino-americanas, como a de Puebla (1979). Dom Jaime é retratado como alguém

⁷ Dom Mousinho ansiava uma reforma na Igreja e chamava a atenção do clero para junto com o bispo assumir as responsabilidades da evangelização, e deste modo, quando de sua chegada em Ribeirão Preto (1952), estando no palácio episcopal para a recepção de boas-vindas por parte do clero local, exprimiu aos seus padres ali reunidos: “Ninguém tem o direito de fazer cerimônias nesta casa, porque esta casa não é do bispo, mas de todos os seus diocesanos” (Santos, 2016).

que enfrentou os desafios de uma cidade ainda empoeirada pela terra vermelha, sem asfalto, contribuindo para seu processo de urbanização e civilização, sempre mantendo-se próximo dos fiéis.

A biografia escrita por Peña e Barbosa (2011), por ocasião dos 95 anos de Dom Jaime, é permeada por memórias que o próprio arcebispo considerava importantes. Aprovada pelo arcebispo vigente, a obra se inscreve no campo das narrativas construídas com intenção memorialística. Assim como em Robles (2007), nela também se destaca a forte relação de Dom Jaime com sua família e o momento marcante de seu convite para assumir a Diocese de Maringá.

Para compreender essas constantes referências à sua biografia, o conceito de “memória coletiva” proposto por Michel Pollack (1992), torna-se essencial. A memória, embora pareça ser um fenômeno individual e íntimo, é também um processo coletivo e social, construído em interação com o grupo e submetido a constantes transformações. Nesse sentido, a imagem que Dom Jaime constrói de si mesmo — ou que é construída sobre ele — é fruto de uma seleção de eventos e características, escolhidas para sustentar determinada percepção pública de sua trajetória.

Barbosa e Peña (2011) ressaltam fortemente a influência dos pais na formação do arcebispo. Oitavo de 14 filhos do casal Guilhermina Cunha Coelho e João Amélio Coelho, Dom Jaime vinha de uma família marcada por forte religiosidade e disciplina. Seu pai, ex-Capitão da Guarda do Império e proprietário da fábrica Casa de Couros João Amélio Coelho, tinha inclinação positivista e havia sido filiado ao Partido Republicano Paulista. Para garantir educação formal aos filhos, a família mudou-se para o centro de Franca, onde os meninos estudaram no Colégio Marista, e as meninas, no Colégio das Irmãs (Barbosa; Peña, 2011, p. 10).

Há relatos de que o pai de Dom Jaime promovia festas populares em Cristais, como as Cavalladas — encenações simbólicas da luta entre cristãos e mouros —, nas quais se representava o sequestro da princesa e sua libertação pelos cristãos. Dom Jaime recorda que, já na infância, tinha certeza de sua vocação: foi coroinha aos 8 anos e ingressou no seminário aos 15. Embora seu pai inicialmente não aprovasse a escolha pelo sacerdócio, foi convencido pela esposa. O próprio Dom Jaime reconhece em si traços herdados dos pais: inflexível e correto como o pai e amável como a mãe. Ele diz: “Mamãe era muito amável. Boazinha. Meu pai era durão, enérgico. Eu sou durão, mas sou bom também. Meu pai tinha horror a mentiras e eu também” (Barbosa; Peña, 2011, p. 10).

Entre todas as influências recebidas, Dom Manuel da Silveira D’Elboux foi, segundo Dom Jaime, a mais significativa em sua vida sacerdotal. A certeza da vocação desde a infância e a autoimagem como “pastor desbravador” são reforçadas pela fala de Dom Anuar Battisti⁸ (arcebispo de Maringá entre 2004 e 2019), que o descreve assim em 2011 (p. 7). Não por acaso, Dom Jaime utilizava com frequência termos como “heróis” e “missionários” para se referir aos católicos comprometidos com a fé, considerando que a vocação sacerdotal estava, para ele, intimamente ligada à liderança comunitária — uma forma de autoatribuição simbólica desse papel.

Dom Jaime cursou Filosofia e Teologia, entre 1935 e 1941, no Seminário Central Maria Imaculada do Ipiranga, em São Paulo. Aprendeu latim, grego, hebraico, italiano, francês e espanhol. Em 1939, seria enviado a Roma para estudar direito canônico, mas a oportunidade lhe foi negada pelo bispo diocesano de Ribeirão Preto, em virtude da Segunda Guerra Mundial. Dom Jaime foi ordenado em 7 de dezembro de 1941, por Dom Silveira D’Elboux, então bispo auxiliar de Dom Alberto José Gonçalves, na Catedral de São Sebastião em Ribeirão Preto. Em 1942, foi nomeado vigário coadjutor da Catedral de Ribeirão Preto, ocupando em seguida o cargo de secretário geral do bispado e chanceler da cúria diocesana de Ribeirão Preto. Em 1944, foi elevado a cura da Catedral, depois cônego honorário da mesma catedral em 1949. Também exerceu os cargos de diretor diocesano de ensino religioso, assistente das Congregações Marianas e de várias juventudes católicas — JIC, JOC, JEC —, além de integrar o Círculo Operário Católico. Em 1950, representou Dom Manuel D’Elboux como administrador apostólico⁹. Em 1955, tornou-se procurador diocesano do seminário e liderou campanhas vocacionais e financeiras para sua ampliação.

No ano seguinte, foi nomeado Monsenhor pelo Papa Pio XII, e, em 3 de dezembro de 1956, designado como o primeiro bispo da recém-criada Diocese de Maringá, por meio da bula *Latissimas Partire Ecclesias*¹⁰. A diocese, desmembrada de Jacarezinho, incluía os municípios de Maringá, Alto Paraná, Jandaia do Sul, Mandaguari, Mandaguaçu, Marialva, Nova Esperança e Paranavaí. A influência de Dom D’Elboux foi decisiva para sua indicação ao cargo.

Logo após sua instalação em Maringá, Dom Jaime iniciou o projeto da nova catedral. Com arquitetura moderna inspirada na corrida espacial, a Catedral Nossa Senhora da Glória

⁸ Vide o prefácio de BARBOSA, Everton; PEÑA Luciana. *Jaime: uma história de fé e empreendedorismo*. Biografia de Dom Jaime Luiz Coelho. Maringá: O Diário do Norte do Paraná, 2011.

⁹ GARUTTI, Selson. *O poder do anel na diocese de Maringá*. 2006. 111 f. Tese (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

¹⁰ A diocese de Maringá foi criada em conjunto com a de Londrina. A de Jacarezinho foi criada em 1926, e no período de desmembramento Dom Geraldo de Proença Sigaud administrava a diocese; foi o terceiro bispo da diocese de Jacarezinho de 1947-1961, posteriormente nomeado arcebispo de Diamantina, em Minas Gerais.

remete aos contornos de um foguete ascendendo aos céus, simbolizando a Assunção de Maria. No mesmo período, definiu-se o projeto do Seminário Menor, com inspiração no seminário de Ribeirão Preto¹¹.

A biografia sobre Dom Jaime destaca também outros aspectos relevantes, como seu envolvimento com lideranças políticas e a influência direta na obtenção de recursos para a cidade. Um dos exemplos mais significativos é a criação da Faculdade Estadual de Ciências Econômicas de Maringá (FECOM), instituída pelo Decreto-Lei nº 4.070, de 26 de agosto de 1959, considerada o embrião da atual Universidade Estadual de Maringá. À época, o deputado Néo Alves Martins teria manifestado a intenção de criar uma Faculdade de Direito, mas Dom Jaime interveio, argumentando que a cidade ainda não dispunha de professores qualificados na área jurídica, sugerindo, então, o curso de Ciências Econômicas como alternativa mais viável. O próprio Dom Jaime assumiu a direção da nova instituição e passou a lecionar as disciplinas de Ética e Sociologia, cargo que ocupou até 1964. Posteriormente, a função foi assumida pelo cônego Benedito Telles, primeiro padre ordenado por Dom Jaime em Maringá, em 1960.

Peña e Barbosa (2011, p. 67) registram:

Dom Jaime foi gigante ao pensar e projetar a primeira Faculdade. A instalação do curso de Ciências Econômicas contou com a presença do governador Moysés Lupion. O Hino Nacional foi dirigido pelo Maestro Moysés Lupion. Em seu discurso, disse o Bispo que aceitou ser Diretor da Faculdade por causa do amor que dedicava a Maringá. Líderes locais, assim como o próprio Governador, acreditavam que apenas com a liderança do Bispo poderia a Faculdade prosperar (Barbosa; Peña, 2011, p. 67).

Não apenas nessa biografia, mas também nos jornais da época, o arcebispo enfatizava sua contribuição decisiva para o ensino superior em Maringá. Mesmo em uma instituição laica, observa-se que o cristianismo católico ocupava um espaço de privilégio em comparação a outras religiões — uma herança histórica que remonta à relação de padroado no Brasil Colônia. Durante a Primeira República, essa influência se manifestava na garantia do ensino religioso pela Constituição de 1934, na proibição do divórcio, e se prolonga até os dias atuais na ocupação dos espaços públicos com festividades religiosas, procissões, encenações teatrais e feriados integrados ao calendário oficial.

Ao longo de sua trajetória, Dom Jaime demonstrou forte atuação política, especialmente nos primeiros anos à frente da diocese. Defendeu, por exemplo, a criação do Estado de Paranapanema, cuja capital seria Londrina, argumentando que os recursos arrecadados no Norte

¹¹ Recco; Barbosa, 2022.

do Paraná não retornavam proporcionalmente à região. Em determinado momento, foi aconselhado por Dom D'Elboux a adotar uma postura mais moderada. Ainda assim, Dom Jaime permaneceu defensor do envolvimento político como extensão da ação pastoral, aproximando-se de empresários, comerciantes e agricultores, e sustentando a ideia de que o desenvolvimento econômico e a criação de empregos eram fundamentais para o bem-estar da cidade (Peña; Barbosa, 2011).

A criação de Maringá esteve diretamente ligada ao investimento de companhias colonizadoras, e tal como Londrina foi planejada desde sua origem para se tornar um centro urbano. Selson Garutti (2006) observa:

O processo de fundação da cidade de Maringá se destaca pelo fato de esta ter sido planejada primeiramente em uma prancheta, na qual se previa a organização de todos os espaços, quebrando uma antiga tradição brasileira na forma de fundação das cidades, quando primeiramente se erguia uma cruz, símbolo da religião dominante, para em torno dela surgir o núcleo urbano (Garutti, 2006, p. 10)¹².

Diversas obras¹³ que tratam da história de Maringá associam de forma recorrente a memória da cidade à presença da Igreja Católica.

[...] resultado do planejamento da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná (CMNP), empresa de raízes britânicas, com uma administração realizada por empresários paulistas, quando estes compram os direitos sobre as terras que seriam conhecidas como Norte Novo paranaense. O município cresceu exponencialmente, graças à contribuição de populações oriundas de todo Brasil, como também, e principalmente, da Europa e do Japão¹⁴. Tal progresso não seria possível sem presença da Igreja católica, que

¹² Até o século XIX, aproximadamente, no Brasil, a doutrina cristã católica impunha limites ao horizonte de expectativa. Em 1810, o monopólio do catolicismo no Brasil seria oficialmente rompido, a partir do Tratado de Aliança e Amizade e Navegação entre Portugal e Inglaterra, permitindo a entrada do protestantismo no Brasil. A partir de então, outras crenças começam a crescer país. Em finais desse século, com a Proclamação da República (1889) e findado o Padroado que destituiu o catolicismo como religião oficial, paulatinamente traz à superfície a pluralidade religiosa mascarada pelo domínio e imposição do catolicismo. A Igreja católica passa a disputar os bens de salvação, assistencialismo com outras denominações religiosas, todavia seu passado de instituição religiosa dominante contribuiu para acessos a lugares sociopolíticos e culturais privilegiados, incluindo o da memória e da história.

¹³ As obras memorialistas consistem em: *Terra Crua*, de Jorge Ferreira Duque Estrada (2014 [1961]); *Colonização e desenvolvimento do norte do Paraná*, de Rubens Rodrigues dos Santos (1975); *Maringá: ontem, hoje e amanhã*, de Arthur Andrade (1979); *1947-2004 Maringá: a história em conta-gotas*, de Osvaldo Reis (2004); e *A igreja que brotou da mata*, do padre Orivaldo Robles (2007) (GONZAGA, 2018, p. 20). O livro *Terra Crua* contraria o ideal de uma formação administrativa pacífica, apresentada por Andrade, anos depois.

¹⁴ A concepção de imigração foi fortemente difundida. Dos poucos trabalhos que relatavam a presença da migração nordestina, foi *Terra Crua* (1961), obra marginalizada por um longo tempo na cidade, podendo ser um dos motivos a apresentação de algumas relações de conflitos (políticos e sociais) estabelecidos na cidade. O autor naquele período conseguiu publicar a primeira edição somente em Curitiba.

providenciaria à sua população maringaense, as condições básicas de qualidade de vida (Gonzaga, 2018, p. 20).

Esse vínculo entre Companhia, Igreja e cidade pode ser interpretado à luz de uma memória fragmentada, que tende a privilegiar o catolicismo. A Igreja Católica já exercia um papel assistencial consolidado, especialmente nas áreas da educação e da saúde (Gonzaga, 2018). Além disso, como observa Lupion (2021), havia também um interesse mútuo entre a Companhia e a Igreja no sentido de disciplinar o grande contingente humano que se estabelecia na nova cidade: “No caso de Maringá, esses interesses foram ao encontro dos desejos da Companhia, como o de disciplinar o grande contingente humano que se estabelecia no perímetro sob sua responsabilidade” (Lupion, 2021, p. 59)¹⁵.

Nesse contexto, ao papel colonizador e civilizador da Igreja somava-se também uma dimensão modernizadora ¹⁶. A partir de 1930, inserida no projeto de colonização do Norte e Noroeste do Paraná ¹⁷, a Igreja Católica passou a atuar como promotora de modernização urbana, da comunicação e da mobilização evangelizadora dos fiéis. O processo de construção da identidade católica em Maringá foi, no entanto, conflituoso. Como demonstra Márcia Maria Pereira (2007), desde sua fundação, a Igreja buscou se firmar como a legítima representante religiosa em uma sociedade marcada pela heterogeneidade cultural, derivada da intensa migração nacional e internacional. Dom Jaime reconhecia essa pluralidade de costumes e tradições, que poderiam, em sua visão, compor “o grande apostolado do amor, da caridade

¹⁵ Estudos mais recentes sobre crenças e religiões em Maringá se afastam do aspecto religioso restringido ao catolicismo na fundação e formação da cidade, e estes ressaltam a presença de outras denominações religiosas, como religiões afro-brasileira, espiritismo, budismo, ateísmo e outras denominações cristãs. Esta última, em grande medida, já estava inserida na historiografia da cidade. Vide: LUPION, Marcia Regina de Oliveira. *Padre Bernado, uma devoção contingente (1969-2000)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021; SILVA, Eronildo José da. *Maringá de Todos os Santos: a presença das religiões afro-brasileiras*. 2014. 307 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014; GONZAGA, Giovane Marrafon. *Memórias, notícias e espaços: a presença das religiões afro-brasileiras em Maringá-PR (2000-2014)*. 2018. 158 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2018.

¹⁶ A construção das linhas ferroviárias; o desenho arquitetônico e o planejamento da planta da cidade; a construção e a arquitetura da Catedral Nossa Senhora da Glória; os planos de desenvolvimento urbano.

¹⁷ No governo de Getúlio Vargas de 1930-1945, a modernização, industrialização e urbanização do país foram algumas das pautas para o desenvolvimento do projeto nacional. Segundo Celine Souza (2017, p. 28), “O tema da modernização esteve no centro dos debates desde os anos 1930. Buscava-se identificar as razões do subdesenvolvimento e encontrar soluções para os entraves enfrentados pelos países do então chamado Terceiro Mundo. O diagnóstico era o de que as principais razões do subdesenvolvimento seriam endógenas aos próprios países: baixa escolaridade da população, elites conservadoras, estrutura agrária tradicional, ausência de infraestrutura etc. Afirmava-se, portanto, que o problema do subdesenvolvimento estava nos atributos do Estado e a solução seria a modernização, que ocorreria pela emulação dos modelos de desenvolvimento e de instituições adotados pelos países considerados desenvolvidos (e ‘modernos’)”. SOUZA, Celine. Modernização do Estado e construção de capacidade burocrática para a implementação de políticas federalizadas. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, 51(1):27-45, jan.-fev. 2017.

verdadeiramente cristã” — ou seja, aceitava métodos e costumes plurais, mas não necessariamente a pluralidade religiosa.

Nesse sentido, Dom Jaime se mostrou um hábil estrategista. Contou com o apoio do clero e de leigos que, sob sua liderança, colaboraram na construção de capelas, na ampliação do número de padres — viabilizada com a criação do Seminário Menor — e em diversas obras sociais e políticas. Utilizou ainda os meios de comunicação como instrumento de divulgação e catequese. Ainda que tenha contado com o suporte de instituições seculares, sua gestão foi atravessada por discursos e ações que evidenciam o desejo de garantir à Igreja Católica o monopólio dos chamados “bens de salvação”. Reiteradamente, a instituição defendia a catequese de jovens e adultos¹⁸, combatia o comunismo, censurava conteúdos cinematográficos e televisivos considerados impróprios e se opunha ao divórcio.

Diante disso, cabe perguntar: seria Maringá, para a Igreja Católica, suficientemente católica?

Na perspectiva institucional representada por Dom Jaime, tudo indica que não. A pesquisa de Márcia Maria Pereira (2007) demonstra que, apesar das diversas estratégias adotadas, a Igreja enfrentava dificuldades para consolidar sua hegemonia religiosa. Entre os desafios, estavam a escassez de clero, a carência de infraestrutura religiosa e urbana — como estradas e transportes — e, sobretudo, a diversidade cultural e religiosa trazida pelas correntes migratórias que formaram o tecido social da cidade.

Certeau (1982), ao ressaltar o deslocamento da fé para a prática social, a instrumentalização da religião como ferramenta política e social, a separação entre experiência pessoal e instituição e a relativização das verdades doutrinárias, expõe que há um uso estratégico do saber para construir novas formas de ordem e identidade. Assim, quando o fazer cristão se ajusta demasiadamente à lógica das tarefas civis e à ordem do progresso, não se corre o perigo de dissolver sua especificidade? A fé passa a ser avaliada pela eficiência social, e não por sua vocação escatológica. Ainda assim, com a fé reduzida a “marcas” — sejam elas catedrais, seminários ou rituais públicos —, não estariam essas marcas operando mais como distinção social do que como transformação evangélica?

Em contextos como o de Maringá para a Igreja católica e a CNMP — cidade planejada, marcada por uma heterogeneidade migratória e religiosa —, talvez fosse necessário um tipo de liderança como a de Dom Jaime: estratégica, pedagógica e engajada. Sua atuação buscava tornar visível uma identidade católica em disputa, sem necessariamente abandonar o horizonte

¹⁸ Nos *Planos Pastorais* da Diocese de Maringá que começam a ser produzidos em 1973, a catequização é uma das prioridades.

profético — ou, talvez, como mediações possíveis. Dom Jaime compreendia que a construção de uma sociedade católica não se daria apenas pela doutrina, mas pela presença concreta da Igreja nos espaços sociais: escolas, faculdades, imprensa, eventos públicos. Não se trata de fetichização, mas de ocupação simbólica e institucional de um território em formação.

Tal como aponta Certeau (1982, p.151):

A vontade de ‘dizer’ uma fé se acompanha se um recuo para o ‘interior’ ou para ‘fora do mundo’. Traduz-se pela fundação de um lugar à parte, de onde seja possível falar. Nas representações o ‘coração’ desempenha este papel; ele exprime um espaço fechado, separado do resto; um retiro. No mapa da França, a multiplicação dos refúgios, dos eremitérios, das associações secretas, etc. é o equivalente social destes ‘corações’ fechados e defendidos do mundo. Um profetismo de tipo novo se constitui nestas marginalidades. A este profetismo corresponde um fenômeno inverso. A exigência do ‘fazer’ [não existe fé sem obras] submete, necessariamente, a ação empreendida à organização de tarefas civis e políticas, que são as primeiras a serem transformadas pela nova ordem das práticas [as atividades profissionais ou familiares parecem ter se ‘laicizado’ mais tardiamente].

É precisamente essa ocupação que deve ser problematizada. Quando a Igreja se torna administradora de bens simbólicos, pode perder sua capacidade de provocar o mundo. O verdadeiro profetismo talvez ainda habite os “eremitérios” invisíveis, as vozes fora da ordem. E se o eremitério, neste caso, fosse a própria cidade? Dom Jaime fez de Maringá seu espaço de enunciação. Seu discurso, ainda que alinhado a estruturas de poder, era também uma forma de interpretar o sagrado como condutor de transformação concreta.

1.2 Catolicismo em disputa: Dom Jaime e os caminhos da Igreja católica em Maringá

Em 1956, quando foram criadas as dioceses de Maringá e Londrina, no estado do Paraná, havia apenas as dioceses de Jacarezinho e Ponta Grossa, ambas instituídas em 1926 e desmembradas da Arquidiocese de Curitiba, também criada no mesmo ano ¹⁹ (Lupion, 2019)²⁰. Para Márcia Lupion, a instalação da diocese em Maringá representa um movimento complexo de interação entre a construção urbana da cidade, iniciada na década de 1940, e o reordenamento das divisões eclesiásticas no Brasil – movimento que remonta à Proclamação da República e,

¹⁹ A diocese de Curitiba foi criada em 1892.

²⁰ LUPION, Marcia Regina de Oliveira. Criação da Diocese de Maringá no quadro da difusão eclesiástica nacional. In: RODRIGUES, Isabel Cristina *et al.* (org.). *História e direitos humanos no mundo contemporâneo: (des)construções*. Maringá: Edições Diálogos, 2019. v. 1. p. 651-662.

na Europa, ao século XIX, como parte de uma estratégia de expansão institucional e renovação eclesial diante de uma sociedade recém-laicizada.

Lupion (2019), ao citar Durand, explica que, em uma diocese, o bispo e os fiéis – incluindo clérigos, membros consagrados e leigos – assumem a missão de “ensinar o Evangelho, santificar os fiéis e o mundo inteiro e governar livremente a vida eclesial segundo a vocação e as atribuições de cada um” (Durand *apud* Lupion, 2019, p. 652). Segundo a autora, a criação da diocese de Maringá articula os interesses das companhias colonizadoras, como já foi destacado anteriormente, ao caráter civilizador e disciplinador da Igreja católica, utilizado nas ações da CTNP/CMNP. Simultaneamente, a Igreja buscava expandir seus domínios físicos e simbólicos, alinhando-se não apenas à crescente demanda populacional da região, mas também ao plano nacional de expansão de dioceses que vinha sendo implementado desde o início da Primeira República.

Dom Pedro Fedalto, atual arcebispo emérito de Curitiba, no livro *História da Igreja Católica no Paraná*, elenca algumas motivações para a criação da diocese de Maringá, entre elas a estatística: o território abrangia 13.445 km² e contava com uma população de aproximadamente 400.000 habitantes²¹, e nele havia poucos seminários, congregações religiosas etc. Lupion (2019) ainda acrescenta que a abrangência da diocese de Jacarezinho estava tornando difícil a administração. Desse modo, “[...] a criação da diocese e consequentemente a expansão do catolicismo institucionalizado é fator de relevância para compreender o processo pelo qual a ocupação do Norte paranaense pela sociedade ocidental moderna se fez acontecer” (Lupion, 2019, p. 654).

De acordo com Silva Júnior (2006), alguns bispos, como Dom Geraldo Sigaud, de Jacarezinho, insistiram na visão tomista proposta pela neocristandade sobre a missão da Igreja. Assim, a diocese de Jacarezinho representava uma forma tardia de neocristandade, na qual, mesmo após a realização do Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965), Dom Sigaud procurou fundamentar suas ações pastorais nos princípios do Concílio Vaticano I (1869-1870) e do Concílio de Trento (1545-1563). Ou seja, ele buscava combater características da modernidade, como o pluralismo religioso²².

²¹ Circunscrição eclesiástica da qual faziam parte ainda os hoje municípios de Alto Paraná, Bom Sucesso, Jandaia do Sul, Loanda, Mandaguacu, Mandaguari, Marialva, Nova Esperança, Nova Londrina, Paraíso do Norte, Paranavaí, São João do Caiuá, Tamboara e Terra Rica (Lupion, 2019, p. 656).

²² A Igreja católica, desde a modernidade, a Revolução Científica, a Reforma Religiosa e as Revoluções Burguesas, sente-se ameaçada. Segundo Alfredo Moreira da Silva Júnior (2006), essa instituição, para conter o avanço revolucionário do “reino das paixões” contra o “Reino de Deus”, recorre à Contrarreforma e, posteriormente, à contrarrevolução a partir do conservadorismo, e de retorno aos modelos da Idade Média, que para a Igreja católica foi a “Idade de Ouro”, o que apresentava-se cada vez mais difícil e mesmo impossível. Até meados do século XX, não havia em sua doutrina “qualquer concessão aos ‘novos tempos’” (Silva Júnior, 2006, p. 13).

No século XX, diante das intensas transformações sociais, culturais e tecnológicas – como a industrialização global, os meios de comunicação de massa (cinema e televisão), o contexto do pós-guerra e a polarização ideológica da Guerra Fria –, a Igreja Católica convocou o Concílio Vaticano II (1962-1965), com o objetivo de se adaptar e enfrentar os “novos tempos”. No entanto, as redefinições de papéis entre leigos e clero estavam longe de gerar consenso dentro da instituição.

Silva Júnior (2006), ao analisar a atuação de Dom Sigaud²³ entre 1947 e 1961, ressalta que, nesse período, a Igreja Católica apresentava fortes resistências internas às mudanças. Desde a Reforma Religiosa do século XVI, alas conservadoras se rebelavam contra as transformações; após a Revolução Francesa, o individualismo burguês se sobrepôs ao coletivismo católico. Para os conservadores, haveria a possibilidade de um “retorno à ordem natural das coisas” (Silva Júnior, 2006, p. 18). Assim, esses grupos buscavam conforto na história e no passado para lidar com os desafios da modernidade.

Silva Júnior (2006), ao analisar o bispo da cidade de Jacarezinho no Norte do Paraná, Dom Geraldo Sigaud, de 1947-1961, ressalta que a Igreja católica nesse momento apresentava alas de resistência às mudanças. Em relação ao conservadorismo, a historiografia aponta que, desde a Reforma Religiosa do século XVI, as correntes conservadoras se opuseram às transformações sociais e culturais. A Revolução Francesa, por exemplo, fez prevalecer o individualismo burguês sobre o coletivismo católico, e para os conservadores havia a possibilidade de um “‘retorno’ à ordem natural das coisas” (Silva Júnior, 2006, p. 18). Nesse sentido, os conservadores lidaram com os novos tempos, buscando refúgio na história e no passado. Para Silva Júnior (2006), no Brasil colonial e imperial, o catolicismo mesclava a cultura popular e as tradições religiosas, com uma relação íntima entre religião e Estado (Padroado). Citando Azzi, o autor identifica duas formas de catolicismo: o tradicional (luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar) e o renovado ou romanizado (romano, clerical, tridentino, individual e sacramental).

O conservadorismo no Brasil organizou-se no movimento de romanização do século XIX, incentivado pelos núncios apostólicos, estabelecidos após 1808. Os diplomatas da Igreja buscavam reduzir a influência da coroa luso-brasileira sobre a Igreja no Brasil e submetê-la às

²³ Geraldo de Proença Sigaud nasceu em Belo Horizonte, em 26 de setembro de 1909. Foi o primeiro sacerdote ordenado da nova capital mineira e também o primeiro bispo. Segundo filho de um comerciante e ex-fazendeiro chamado Paulo da Nóbrega Sigaud. Seu bisavô era filho de um médico francês, Joseph François Xavier Sigaud, um dos responsáveis pela fundação da Academia Imperial de Medicina e do Instituto Imperial dos Meninos Cegos (Silva Júnior, 2006, p. 41). Dom Geraldo Sigaud se doutorou em Teologia pela Universidade Gregoriana em 1932. Foi ordenado em Roma. Atuou como professor de Teologia em Santo Amaro-SP. Ordenado bispo de Jacarezinho-PR em 1º de maio de 1947.

ordens diretas da Santa Sé (Silva Júnior, 2006, p. 21). O autor destaca que, devido à cumplicidade com as autoridades e os grandes proprietários, o sacerdócio no Brasil colonial e imperial passou a ser encarado mais como um *status* social do que uma vocação. Além disso, a Igreja de Roma enfrentou resistências envolvendo sacerdotes ligados a movimentos políticos liberais e maçônicos. Ao longo do século XIX, a Igreja católica brasileira adotou práticas próprias, refletindo as tensões políticas e sociais do período.

Com a Proclamação da República em 1889, a separação entre o Estado e a Igreja gerou ambiguidades, pois o clero perdeu privilégios, mas a interferência do Estado nos assuntos da Igreja foi reduzida. Embora a Igreja tenha perdido apoio político, ainda gozava de certos privilégios, como a doação de terras para suas atividades, o que permitiu à instituição se reorganizar internamente e reforçar sua presença social (Silva Júnior, 2006).

Na primeira metade do século XX, a Igreja Católica consolidou bases teológicas e pastorais conhecidas como neocrisandade, iniciadas em 1916 com a Carta Pastoral de Dom Leme e atingindo seu auge de 1930 a 1945. Esse modelo foi marcado por uma postura politicamente conservadora, que se opunha a outras religiões e defendia a hierarquia e a ordem. A Igreja visava aumentar sua influência no sistema educacional, apoiar a moralidade católica, combater o comunismo e o protestantismo e aproximar-se do poder público para fortalecer a própria instituição ou promover transformações sociais (Silva Júnior, 2006, p. 28). O mundo moderno, percebido pela Igreja como uma ameaça à fé, foi considerado responsável pela corrupção dos valores cristãos, como a família tradicional e o respeito à autoridade.

A década de 1930 marcou a reaproximação da Igreja Católica com o Estado, especialmente devido ao temor da modernidade (liberalismo, comunismo, democracia, individualismo). Nesse período, a hierarquia católica, tanto em Roma quanto no Brasil, buscou alianças com ditaduras de direita, como o fascismo na Itália, o franquismo na Espanha e o getulismo no Brasil. Apesar da separação formal entre Igreja e Estado, a Constituição de 1934 garantiu à Igreja algumas conquistas importantes, como o reconhecimento legal do casamento religioso, a proibição do divórcio e o financiamento de escolas e instituições católicas pelo Estado (Silva Júnior, 2006, p. 35). Para alcançar essas vitórias, Dom Leme²⁴ contou com o

²⁴ Sebastião Leme da Silveira Cintra nasceu em 20 de janeiro de 1882. Foi ordenado em 28 de outubro de 1904, aos 22 anos de idade. Em 24 de Março de 1911, foi nomeado Bispo Auxiliar de São Sebastião do Rio de Janeiro, aos 29 anos de idade, com o título de *Orthosias in Phoenicia*; ainda com 29 anos, foi nomeado arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro; em 29 de Abril de 1916, nomeado Arcebispo de Olinda-PE, sendo posteriormente arcebispo coadjutor de São Sebastião do Rio de Janeiro. Com 48 anos de idade, sucede como Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 18 de abril de 1930. Mais tarde, é elevado a Cardeal da Cúria Romana, em 30 de junho de 1930. Faleceu em 17 de outubro de 1942, aos 60 anos de idade. Para saber mais sobre Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, ler o verbete disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/LEME,%20Sebasti%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 23 out. 2024.

apoio de organizações de católicos leigos, como a Liga Eleitoral Católica (LEC), a Ação Católica Brasileira (ABC) e os Círculos Operários.

Durante o Estado Novo, Igreja e Estado compartilham o ódio ao comunismo. Ao mesmo tempo que Vargas reprime a Intentona Comunista de 1935, apoia o ativismo religioso na área do sindicato de trabalhadores, mantendo nos sindicatos uma constante ‘vigilância’ contra o comunismo (Silva Júnior, 2006, p. 35-36).

Anos depois, algumas frentes da Igreja Católica no Brasil apoiaram o Golpe de 1964. No entanto, a partir da década de 1970, a Igreja passou a sofrer transformações, e uma das conquistas de 1934, a proibição do divórcio, foi revogada em 1976. Essas transformações indicam como as relações entre o conservadorismo religioso e o político estavam em constante mudança, especialmente com as novas demandas sociais e culturais.

Os elementos destacados por Silva Júnior (2006) são fundamentais para compreender as dinâmicas conservadoras no interior da Igreja Católica e sua expressão tanto na diocese de Jacarezinho, sob a liderança de Dom Geraldo Sigaud, quanto na diocese de Maringá, sob Dom Jaime. A atuação desses bispos foi marcada por uma complexa articulação entre o catolicismo romanizado, o conservadorismo social e moral e, ao mesmo tempo, o engajamento seletivo diante das transformações e dos desafios impostos pelos “novos tempos”.

No caso de Dom Jaime, embora sua postura fosse predominantemente conservadora, ele não se opunha a determinadas inovações, especialmente nas áreas de comunicação, transporte, tecnologia e nas mudanças advindas do Concílio Vaticano II²⁵. Esse posicionamento revela uma dimensão complexa: assumir uma atitude aparentemente mais aberta não basta para definir integralmente sua orientação. Se, por um lado, suas ações e discursos evidenciam um forte compromisso com os valores morais tradicionais e a preservação da estrutura eclesial, por outro, demonstram também disposição em acolher certas demandas sociais e culturais contemporâneas, desde que essas contribuições reforçassem a permanência e o fortalecimento do catolicismo

²⁵ Tal como aponta João Miguel T. de Godoy (2016, p. 69), “O processo de modernização no Brasil não segue o modelo previsto nos manuais de sociologia e das sociedades europeias. A modernidade comporta vias alternativas. Modernização conservadora ou via prussiana, segundo alguns. Modernidade que não elimina e nem descarta algumas estruturas fundamentais da formação colonial e escravista. Pelo contrário, as transforma em condição para se realizar. Modernidade que se traduz pela maneira específica como combina e realiza as características gerais dessas transformações. Modernidade na qual o papel da religião assume relevância porque participa da construção dessa realidade e se modifica nessa interação. As transformações culturais articuladas ao processo de modernização conduziram a uma mudança do próprio sentido e lugar da religião na vida dos indivíduos. Não mais uma tradição que os socializa por meio da cultura abrangente, mas escolha pessoal e racional de sujeitos autônomos”. Vide: GODOY, João Miguel T. de. *Igreja católica e sociedade nos anos 1950 e 1960: modernidade, desafios e conflitos.. In: Semana Monsenhor Doutor Emilio Salim*. PUC: Campinas, 3-7 jun. 2016. p. 67-81.

Quando Dom Jaime assumiu a Diocese de Maringá, a Igreja católica preparava-se para o Concílio Ecumênico Vaticano II. Sua gestão episcopal foi marcada por um período de significativas mudanças na doutrina e nas práticas institucionais da Igreja. A formação sacerdotal de Dom Jaime acompanhou tarefas e funções que, ao longo do tempo, tornaram-se centrais para o modo como a Igreja definia sua missão e seu papel na sociedade. Em termos doutrinários, pode-se considerar que Dom Jaime vivenciou as mudanças entre a rigidez da tradição ultramontana e as orientações renovadoras propostas pelo Concílio Vaticano II.

Robles (2007) e Peña e Barbosa (2011) apontam que Dom Jaime esteve alinhado com os posicionamentos adotados pela Igreja católica durante o Concílio. Cabe observar que Robles, padre da Arquidiocese de Maringá, escreveu sob encomenda da própria Arquidiocese; já Peña e Barbosa redigiram seu texto em homenagem ao aniversário do bispo. Essa informação permite reconhecer que ambos os discursos constroem uma imagem simbólica de Dom Jaime, atravessada por interesses institucionais da Igreja, ao mesmo tempo que contribuem para consolidá-lo na narrativa oficial.

A realização do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) marcou oficialmente a ruptura com a exclusividade do clero no exercício da evangelização. O Concílio atribuiu aos leigos um papel mais ativo dentro da Igreja, promovendo uma tentativa de superação das barreiras entre especialistas (clero) e não especialistas (leigos)²⁶. A partir desse marco, torna-se evidente a transformação do modelo hierárquico que caracterizava a estrutura eclesial: o sacerdote deixou de ser o único portador do saber religioso, e os leigos passaram a ser convocados à participação mais efetiva na vida comunitária e pastoral da Igreja católica.

Nesse contexto de abertura e descentralização, a Igreja passou a convocar bispos de fora do eixo europeu, e Dom Jaime participou das quatro sessões do Concílio Vaticano II, integrando diretamente os debates que redefiniriam os rumos e as prioridades da instituição no século XX²⁷.

²⁶ BEOZZO, 2001.

²⁷ Dom Jaime participou das quatro sessões do Concílio Ecumênico Vaticano II. O bispo não teve uma participação determinante no Concílio, não chegou a fazer o uso da palavra na aula-conciliar, embora pudesse se inscrever como orador. Eram os cardeais ou mesmo os bispos mais ativos que apresentavam os temas e representavam o Brasil. Santos (2016) apresenta um fato interessante de dom Jaime encontrado na *documentação recentemente disponível e publicada pela Santa Sé é a resposta feita por ele à carta consulta do papa João XXIII pedindo aos bispos do mundo inteiro temas a serem abordados no concílio*. Dom Jaime elenca 10 itens em sua carta resposta, datada em 20 de dezembro de 1959, e entre eles *sugere ao papa que o concílio institua diáconos e diaconisas*. O que para Santos (2016) é uma sugestão um tanto quanto paradoxal e de difícil interpretação, pois Dom Jaime, “posteriormente à aplicação do concílio na diocese, sequer permitia o diaconato permanente de homens casados, quanto mais o diaconato para mulheres. Talvez dom Jaime quisesse dentro da sensibilidade de acolhida e abertura às novas realidades do mundo contemporâneo valorizar a mulher na Igreja, naquilo que hoje se denomina de Ministra da Eucaristia. Contudo, o documento é bastante contundente e categórico. Eu tive a oportunidade de dar-

Apesar de o Concílio Vaticano II representar uma nova configuração do catolicismo, não se pode afirmar que todo o clero ou todas as práticas institucionais tenham rompido com os ideais formativos anteriores. Ao assumir a diocese de Maringá, Dom Jaime se inseriu em um contexto de intensas transformações e buscou, dentro dessas mudanças, reafirmar a obediência hierárquica como estratégia de ruptura com o devocionismo popular. Nesse sentido, “passou a se manter pela institucionalização hierárquica constituída por uma pastoral sacralizada, em que se precisava de um ministro consagrado para fazer acontecer o rito sacramental” (Garutti, 2006, p. 90).

Uma das estratégias adotadas por Dom Jaime foi a delegação de assessores para acompanhar e normatizar os movimentos pastorais. “Através de ‘normatizações’ pastorais, entre elas, a construção de novas paróquias calcadas nos moldes de um ideário pastoral sacralizado, rompendo com possíveis tradições de remanescentes de irmandades e/ou grupos similares” (Garutti, 2006, p. 93).

Os moldes pastorais das comunidades tradicionais tinham como foco os ritos sacralizantes de seus padroeiros, através de celebrações, ritos e festas agrícolas, enquanto o modelo romanizado [hierárquico] implantado por Dom Jaime era calcado na noção eclesial da hierarquia eclesial dada pela aplicação de uma pastoral centrada nos sacramentos, implementada através das cartas episcopais e pastorais e desenvolvidas por meio dos *planos de ação pastoral* (Garutti, 2006, p. 93, grifo meu).

Essa forma de atuação revela um catolicismo alinhado à figura do papa e à tradição eclesial europeia. Ainda que o Concílio Vaticano II tenha promovido a abertura à participação leiga, Dom Jaime manteve uma postura de centralização e controle, exigindo que todas as iniciativas passassem por sua autorização. Movimentos que destoavam de seu ideal de Igreja, como a Renovação Carismática Católica, foram publicamente silenciados, sem menções em veículos de comunicação ligados à diocese.

Ao considerar a complexidade da formação institucional do catolicismo e suas variações históricas, é possível identificar elementos de continuidade no discurso de Dom Jaime, provenientes de tradições anteriores, como o combate ao comunismo, associado ao período ultramontano. Por outro lado, certos aspectos da modernidade, como o uso da imprensa, eram por ele valorizados, indicando uma relação seletiva com as transformações contemporâneas.

lhe uma cópia desta carta e inferir-lhe a provocação das razões desta inusitada sugestão. Sua resposta dizia: ‘Eu costumava acatar a sugestão dos padres’” (Santos, 2016, p. 6).

Os concílios e conferências da Igreja católica têm como função discutir normas, doutrinas e os posicionamentos da instituição frente às mudanças históricas. Entre os principais, estão o Concílio de Trento (1545–1563), convocado em resposta à Reforma Protestante, que delineou uma clara separação entre a Igreja católica e as tradições protestantes, e o Concílio Vaticano I (1868-1870), no qual, diante dos efeitos da Revolução Francesa, Pio IX e outros líderes eclesiásticos condenaram a sociedade moderna, o racionalismo, o iluminismo, o capitalismo e o comunismo, ao mesmo tempo que definiram a doutrina da infalibilidade papal.

Um século depois, o papa João XXIII (1958-1963) convocou o Concílio Vaticano II, que, embora também enfrentasse os desafios da modernidade, lidou com eles de forma distinta: “Os prelados do concílio perceberam que a Igreja tinha de chegar a um acordo com esse mundo e que tinha que abandonar, pelo menos até certo ponto, a sua posição antimundo” (O’Malley, 2020, p. 12).

Em uma análise comparativa entre os três grandes concílios da Igreja — Trento, Vaticano I e Vaticano II — John W. O’Malley (2020) destaca que cada um reflete singularidades próprias em relação ao posicionamento institucional diante dos respectivos contextos históricos. No entanto, o autor identifica três questões fundamentais que se repetem ao longo desses eventos. A primeira diz respeito às formas ou *gêneros literários* utilizados para expressar as decisões conciliares — ou seja, aos formatos documentais escolhidos para comunicar oficialmente os objetivos e diretrizes do Concílio. A segunda questão envolve o problema da mudança. Segundo O’Malley (2020, p. 15): “A Igreja é, por definição, uma instituição conservadora. A sua razão de existir é proclamar uma mensagem recebida há muito”. Isso significa que, embora essa mensagem deva permanecer inalterada em seu núcleo, ela está inevitavelmente inserida em linguagens e culturas humanas, estando, portanto, sujeita a adaptações. A terceira questão diz respeito à relação entre o papado e os bispos, ou seja, às formas de governança da instituição e ao equilíbrio de poder entre as diferentes instâncias da hierarquia eclesial.

No caso do Concílio Vaticano II, O’Malley (2020) observa uma mudança significativa em relação aos anteriores. Ao contrário dos modelos legislativo-judiciais que marcaram Trento e Vaticano I — voltados à promulgação de leis e à condenação de doutrinas —, o Vaticano II adotou um gênero panegírico. Isso se traduz na ausência de cânones ao final do concílio, representando, segundo o autor, uma verdadeira mudança de paradigma. Os documentos emitidos pelo Vaticano II priorizaram a afirmação de valores e ideias normativas voltadas à orientação da vida dos fiéis, mais do que a definição de punições ou proibições formais.

Os ideais propostos pelo concílio tiveram implicações institucionais. O segundo capítulo da *Lumen Gentium*, a constituição dogmática “Da Igreja” sustenta o ideal da Igreja como “o povo de Deus” e assim exprime o papel participativo que todos os membros devem desempenhar em todos os aspectos da vida da Igreja. Os ideais, portanto, tinham um forte carácter instrucional (O’Malley, 2020, p. 27).

Assim, à semelhança dos concílios anteriores, o Vaticano II também visava “proteger a Igreja da contaminação”, mas com uma mudança de perspectiva fundamental: agora enxergava “no ‘Outro’ mais como um potencial parceiro do que um inimigo, mais como um objeto de reconciliação do que de alienação [...]” (O’Malley, 2020, p. 28). É importante frisar, no entanto, que a ausência de sanções formais não implica a inexistência de orientações firmes: “a falta de ‘castigo não significa que as diretivas não sejam prescritas’” (O’Malley, 2020, p. 27).

Nesse contexto, observa-se uma ampliação dos instrumentos e sujeitos envolvidos na missão evangelizadora. Se Dom Jaime pode ser compreendido como representante de um catolicismo pós-conciliar, então sua atuação em espaços laicos, seu diálogo com a sociedade por meio da imprensa e sua valorização dos meios de comunicação como ferramentas evangelizadoras estão em sintonia com os princípios do Concílio Vaticano II. Nessa perspectiva, sua figura adquire um carácter modernizador.

Ao tratar da presença da Igreja católica em Maringá, Valéria Pedrochi Ribeiro²⁸ (2010) destaca a centralidade da atuação de Dom Jaime, cuja liderança — como bispo e depois arcebispo — se estendeu de 1957 a 1997. Essa longevidade, associada à sua permanência contínua na cidade, contribuiu para consolidar sua influência. Segundo Ribeiro (2010), ao investigar a presença discursiva do arcebispo nas páginas d’*O Diário do Norte do Paraná*, entre 1974 e 1997, é possível perceber que Dom Jaime moldou um projeto específico de catolicismo, conferindo contornos particulares àquilo que se construiu como a “Igreja de Maringá”. A autora afirma que “sua fala incorpora os anseios da Igreja e, conforme percebemos, muitas vezes o projeto de catolicismo que ele empreendia era tomado como uma espécie de ‘projeto pessoal’” (Ribeiro, 2010, p. 2).

Ainda segundo Ribeiro, o discurso do arcebispo tinha um “carácter modernizador”, pois demonstrava preocupação em articular os objetivos da Igreja às transformações da sociedade em que estava inserido (Ribeiro, 2010, p. 2). Dentro dessa abordagem, ela identifica dois eixos

²⁸ Como chave de leitura, a autora utiliza o conceito de “autocompreensão” de Ivan Manoel (2006). A “autocompreensão” da Igreja, segundo esse autor, representa os momentos em que determinada forma de organização, de tarefas autoatribuídas e de autoentendimento, se tornam dominantes, e durante um período direciona toda a atividade da Igreja católica, como a Igreja católica ultramontana (1800-1960), a Igreja católica pós-Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965), a Comunidade Eclesial de Bases (CEBs), e assim por diante. Desse modo, as demandas históricas e sociais influenciam tanto no coletivo quanto nos aspectos individuais.

temáticos predominantes: os “assuntos da Igreja” — que envolviam eventos da diocese, datas litúrgicas, conferências episcopais e comentários a documentos papais — e os “assuntos da sociedade”, abrangendo temas políticos, econômicos, educacionais e culturais. Em ambos, ficavam evidentes os posicionamentos da Igreja quanto à atuação do clero, ao valor divino da hierarquia e aos ideais católicos aplicados a outras esferas sociais. Com isso, Ribeiro (2010) conclui que *O Diário* funcionava como uma plataforma estratégica para Dom Jaime e a Diocese de Maringá na construção de um discurso católico que, ao mesmo tempo, conferia identidade à instituição e orientava as práticas dos fiéis.

É importante destacar que o uso da mídia por Dom Jaime não se restringia a *O Diário*. Ainda antes do Concílio Vaticano II, o bispo já demonstrava apreço pelos meios de comunicação, sinalizando uma abertura que reflete tanto as mudanças internas da Igreja em relação à modernidade quanto a atuação particular de clérigos em diferentes contextos. Isso não significa, contudo, um rompimento com os discursos instituídos pela Igreja no século XIX. Ao contrário: Dom Jaime soube distinguir entre os aspectos da modernidade que poderiam ser incorporados — como a imprensa — e aqueles que deveriam ser combatidos, especialmente os que, em sua percepção, ameaçavam a moral católica, como o comunismo.

A luta anticomunista foi uma das bandeiras mais marcantes de Dom Jaime durante as décadas de 1960 e 1970. Embora ele próprio tenha declarado a Ribeiro e Peña (2011) que sua atuação nesse campo não foi tão entusiasta quanto alegavam à época, essa afirmação pode, paradoxalmente, sugerir algum grau de envolvimento ou concordância com os discursos dominantes do período. De todo modo, é possível identificar pronunciamentos públicos nos quais Dom Jaime defende a “Revolução de 1964” como uma medida necessária para conter o avanço do comunismo no país. Um indicativo importante dessa posição foi a criação do jornal *Folha do Norte do Paraná*, em 1962, iniciativa voltada à difusão dos princípios da doutrina católica e à promoção do combate ao comunismo. Esse posicionamento encontra respaldo no ideário católico tradicional, que historicamente vinculou o anticomunismo à rejeição de valores e práticas emergentes da modernidade, considerados ameaçadores à moral cristã e à ordem estabelecida.

Anteriormente, observamos que o Concílio Vaticano I se preocupou com os desdobramentos de eventos e novas ideias intensificados pela Revolução Francesa e pelo racionalismo, como a democracia, o liberalismo, o comunismo e a imprensa. Na década de 1960, é possível perceber que algumas dessas questões sobre a modernidade foram ressignificadas. Contudo, aspectos relacionados ao mundo das ideias, como o comunismo e o liberalismo, continuaram sendo combatidos pela Igreja católica. No Brasil, por exemplo, o

Golpe Militar de 1964 e a luta contra o comunismo contaram com o apoio de alguns setores e membros da Igreja católica, incluindo Dom Jaime, conforme já mencionado.

Embora as fronteiras de identificação de um indivíduo possam ser flexíveis, é possível compreender dois modelos principais da doutrina católica que são exploradas oficialmente nos discursos de Dom Jaime.

A primeira delas é a Ação Católica, registrada em seu caderno de seminarista de 1940 (APÊNDICE II). Nesse caderno, Dom Jaime afirma que a Ação Católica é uma imposição da Santa Sé e, mesmo reconhecendo o admirável trabalho das Associações Religiosas, destaca que a Ação Católica viria com tarefas maiores, atendendo aos aspectos sociais e políticos. Nesse período, já menciona a juventude na Ação Católica e a formação dos leigos que eram membros dessa organização.

Ao escrever sobre a Ação Católica, Dom Jaime enfatiza que o padre é o assistente, “tem a sua autoridade, não deve, porém, restringir as iniciativas nem coibir as deliberações; ‘ele é a própria lei viva’. Os membros da A.C devem ter a vida interior e estar sempre subordinados à hierarquia eclesiástica” (Coelho, 1940, p. 51)²⁹.

A segunda são as Comunidades Eclesiais de Base. Na década de 1970, CEBs tornaram-se uma opção teológico-metodológica para diversas dioceses, baseadas no método: Ver, Julgar e Agir. Sabe-se que essa perspectiva parte do princípio da transformação da realidade social e é influenciada pela Teologia da Libertação, optando pelos pobres e dialogando com concepções marxistas, além da ala progressista. Entretanto, há diversas leituras e organizações das CEBs que não estão direcionadas à politização e às mudanças sociais (Costa, 2010, p. 39).

Dom Jaime, por exemplo, aderiu às CEBs como prática teológica e metodologia da diocese em 1973, optando pelos pobres, pela ação em comunidades e grupos de reflexão que se submeteram à obediência da hierarquia católica. Entretanto, ele rejeitava veementemente a Teologia da Libertação e o marxismo. Nesse sentido, reafirmo que ser um bispo aberto à modernização ou mesmo sua adesão às CEBs não significa estabelecer simpatia por movimentos com bases marxistas.

Ao longo dos primeiros anos de elaboração dos *Planos Pastorais* da Diocese de Maringá, as principais linhas, os objetivos e as diretrizes para a ação católica estavam relacionados a unidade, anúncio missionário, catequese, liturgia, ecumenismo e inserção no mundo. Apesar de não ter os pobres como uma das principais linhas, a instituição aderiu à teologia pastoral das CEBs.

²⁹ Essa assertiva está presente no texto de Garutti (2006).

De acordo com a orientação do Concílio Ecumênico do Vaticano II, desenvolveu-se uma nova compreensão do que significa ser Igreja, incentivando a instituição a ser mais aberta ao mundo e envolvida com os problemas deste, por meio, principalmente, da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), de 1965. O incentivo conciliar agiu como uma centelha para acender os movimentos de religiosos e leigos envolvidos com o trabalho popular, surgindo ainda na década de 1960 o que seriam conhecidas como CEBs. Não há consenso sobre o local de origem; segundo alguns pesquisadores, elas surgiram no Brasil, em Nísia Floresta, na Arquidiocese de Natal, ou em Volta Redonda. Uma das principais características do surgimento das CEBs, segundo Santos (2006), é a ausência de sacerdotes ou sua escassez. Dentro de alguns recortes, os principais estudos sobre as CEBs esboçam a concepção de uma autonomia dos leigos, sem a necessidade da presença sacerdotal, ou seja, surgindo da base, do povo.

As Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979) ajudaram na consolidação da influência nos movimentos. Mais tarde, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) assumiria as CEBs como orientação pastoral (Santos, 2006). A proposta consiste em partir do micro para o macro, pois somente assim seria possível compreender as necessidades de cada realidade sociocultural. Em tese, “tal opção aparece como princípio de comunhão e participação, acolhendo os diversos carismas e organizando-se em estruturas participativas para a construção da unidade orgânica” (Silva, 2019, p. 80).

A Diocese de Maringá passou a adotar a proposta das CEBs a partir de 1973, ano em que foi elaborado o seu primeiro Plano Pastoral. As CEBs fundamentam-se no método *Ver-Julgar-Agir*, desenvolvido por Joseph Cardijn em 1925, no contexto da Ação Católica, com o objetivo de promover a transformação da realidade histórica (Silva, 2019). É importante destacar que a formulação dessas diretrizes pastorais não ocorre de forma isolada, mas está profundamente atravessada pelos discursos produzidos no cenário internacional, marcados por polarizações como socialismo *versus* capitalismo e oposição entre países do chamado primeiro mundo e terceiro mundo — sendo essa última relação especialmente evidenciada nas práticas e reflexões das CEBs.

Os países do terceiro mundo, entre os quais se incluem os da América Latina, eram caracterizados por altos índices de pobreza, má distribuição de renda e exploração sistemática do trabalho. Diante desse quadro, a Igreja católica passou a adotar, sobretudo nessa região, a “opção preferencial pelos pobres”, articulada principalmente por meio do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho (CELAM).

Esse posicionamento torna-se evidente nos temas sugeridos para os encontros com jovens e adultos nas comunidades, como se observa na edição da *Folha do Norte do Paraná* de

21 de março de 1973: “a libertação; a liberdade que a Igreja [católica] proclama ao mundo não pode ser atingida plenamente senão na vida futura; a libertação integral do homem é um processo permanente; libertação evangélica exige o compromisso dos cristãos de assumirem tarefas concretas de promoção humana; agir concreto.” Essa trajetória da libertação deveria ser conduzida por meio do método: “ver quais são os principais anseios de libertação; julgar à luz do evangelho, recomendando que a originalidade da mensagem cristã não consiste na afirmação da necessidade de mudanças estruturais, mas na insistência que devemos pôr na conversão do homem” (*Medellín*, 1, Justiça, 3)³⁰; e, por fim, “agir por meio do trabalho de ação libertadora” (*Folha do Norte do Paraná*, quarta-feira, 21 de março de 1973, p. 8-B)³¹.

É importante destacar que, como sujeito histórico, Dom Jaime não construiu uma trajetória discursiva linear ou homogênea. Como observa Orlandi (2015, p. 40), “para compreender um discurso é necessário referi-lo às suas condições de produção, estabelecer as relações que ele mantém com a sua memória discursiva — e não outra”. Nesse sentido, as filiações históricas podem produzir processos de identificação múltiplos, muitas vezes contraditórios, revelando a complexidade de sujeitos inseridos em diferentes temporalidades e conflitos.

Em conclusão, a criação da Diocese de Maringá, em 1956, representa um momento significativo de reconfiguração da presença institucional da Igreja católica no Paraná e no Brasil, evidenciando uma complexa articulação entre a expansão territorial e a necessidade de adaptação às transformações sociais e culturais da época. A figura de Dom Jaime, nesse contexto, escapa a classificações simplistas, como conservador ou progressista. Sua atuação pastoral expressa uma tensão constante entre a preservação das tradições católicas e a urgência de responder aos desafios impostos pela modernidade para a Igreja católica.

Embora demonstrasse abertura ao uso de tecnologias e à valorização de grupos, como os jovens, capazes de atuar como instrumentos de evangelização, Dom Jaime mantinha-se firmemente vinculado à autoridade doutrinal e à moral tradicional da Igreja. Sua trajetória ilustra as ambivalências e contradições vividas pela Igreja católica no pós-Concílio Vaticano II, refletindo a complexidade do papel desempenhado por seus líderes na tentativa de manter a relevância institucional em uma sociedade marcada por processos de secularização e pluralização de valores.

³⁰ O item “julgar” tem bases na Conferência de Medellín.

³¹ FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Temas para encontros com jovens e adultos, quarta-feira, 21 de março de 1973, p. 8-B.

1.3 A juventude como instrumento pastoral: convergências entre a Igreja católica e o discurso internacional

A partir da década de 1970, intensificaram-se os debates em torno da juventude tanto em âmbito eclesial quanto internacional. A Igreja católica, por meio das Conferências Episcopais da América Latina — Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992) —, passou a formular discursos e diretrizes voltados especificamente aos jovens, reconhecendo neles uma força transformadora, mas também um desafio à continuidade de suas tradições. Paralelamente, organismos internacionais como a ONU também passaram a incorporar a juventude em suas agendas, culminando na celebração do Ano Internacional da Juventude (1985), que propunha o engajamento juvenil em processos de desenvolvimento social, político e econômico.

Nesse contexto de convergência parcial entre discursos religiosos e seculares, os *Planos Pastorais da Arquidiocese de Maringá* surgem como fontes que colaboram para compreender como essas diretrizes globais foram apropriadas, reinterpretadas e aplicadas em nível local. A análise desses documentos permite observar os modos pelos quais a Igreja particular procurou responder às demandas internacionais e eclesiais, estabelecendo a juventude como prioridade pastoral, ao mesmo tempo que buscava garantir sua permanência dentro dos marcos doutrinários do catolicismo.

A partir da perspectiva da Análise de Discurso, segundo Orlandi (2015), todo dizer é constituído pela confluência entre o interdiscurso — memória dos dizeres anteriores — e o intradiscurso — formulações situadas em um tempo e espaço específicos. O interdiscurso funciona como um eixo vertical, onde se acumulam os enunciados historicamente produzidos e esquecidos, mas ainda operantes como condições de possibilidade para o que pode ser dito no presente, ou seja, o campo do dizível.

Nesse sentido, concepções sobre a juventude — seja como ameaça, esperança ou força transformadora — não são enunciados neutros, mas inserem-se em uma memória discursiva que os torna possíveis. Ao considerarmos que a Igreja católica é uma instituição com mais de 2 mil anos de história e hegemonia discursiva, especialmente durante o período colonial brasileiro, compreende-se que ela não apenas produziu sentidos sobre o mundo, mas também instaurou silenciamentos e orientou o campo do dizível. Assim, a forma como a juventude é significada nos documentos e *Planos Pastorais* da Igreja se insere nesse jogo discursivo:

recupera sentidos já sedimentados (interdiscurso) e os reformula diante das exigências contemporâneas (intradiscurso), indicando as estratégias institucionais para manter sua autoridade simbólica frente às transformações sociais.

A partir de 1968, as discussões sobre juventude na América Latina ganharam mais intensidade. Na Conferência de Medellín (1968), a juventude foi apresentada como um tema de relevância, não apenas por representar o grupo social mais numeroso no continente, mas por ser uma nova força de pressão social. O documento afirma: “Ela se apresenta, em grande parte do continente, como um novo corpo social [com perigo de detrimento na relação com os outros corpos sociais], portador de ideais próprios e valores inerentes ao seu próprio dinamismo interno”. Além disso, apontava que, diante da impossibilidade de participação plena na vida social, a juventude se via forçada a certo grau de marginalidade, o que gerava conflitos intergeracionais e dificuldades no diálogo.

De acordo com o documento, os jovens seriam mais sensíveis do que os adultos aos valores positivos do processo de secularização, como o desejo de uma sociedade mais comunitária, plural e universalista. No entanto, o texto também ressalta que essa sensibilidade pode levar à negação dos grandes valores e, em alguns casos, à adoção de soluções violentas. O contexto global também contribuía para essa ênfase na juventude — como os protestos de Maio de 68 na França. Assim, a Conferência de Medellín representava o início de uma tentativa institucional da Igreja católica de compreender e se posicionar diante do crescimento e das transformações da juventude latino-americana. Ainda que reconhecesse suas qualidades, a Igreja também identificava tendências de negação das tradições, especialmente a doutrina católica e a estrutura familiar.

Observa-se, assim, que no documento de Medellín os jovens são frequentemente representados como um problema, sobretudo por sua maior abertura à diversidade de ideias e valores. Sob uma lógica doutrinal, essa característica é percebida como uma ameaça à autoridade e à continuidade da Igreja, uma vez que sugere o risco de afastamento desse grupo das normas e tradições institucionais. Nesse contexto, outros documentos e diretrizes pastorais passam a se orientar no sentido de manter a juventude sob a vigilância e a obediência da Igreja, buscando estratégias para preservar sua vinculação religiosa em um cenário de crescente pluralização cultural e ideológica.

De forma semelhante, a Conferência de Puebla (1979)³² reafirmou a preocupação com a juventude. Sem abandonar o foco na família e nas vocações, os bispos latino-americanos destacaram como prioridades evangelizadoras a opção preferencial pelos pobres, pelos jovens, pelos construtores de uma sociedade pluralista e pela defesa dos direitos humanos em nível nacional e internacional (Beozzo, 1994). Essa orientação respondia ao chamado do Papa Paulo VI (1964-1978), feito em 1977, e foi implementada durante o pontificado de João Paulo II.

O documento de Puebla reafirma que a juventude carrega em si o inconformismo, o questionamento e o espírito aventureiro que a tornam suscetível tanto ao compromisso quanto à radicalização. Os jovens valorizavam a liberdade, exigiam autenticidade e simplicidade e rejeitavam com rebeldia uma sociedade marcada por hipocrisias e contravalores. O documento afirma que o que desorienta o jovem é:

a ameaça à sua exigência de autenticidade por parte do meio adulto, em grande parte incoerente e manipulador e por parte do conflito de gerações, da civilização de consumo, duma certa pedagogia do instinto, da droga, do sexualismo, da tentação de ateísmo.” (Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, 1979, p. 282).

O documento também reconhece que a juventude era, muitas vezes, manipulada, sobretudo no campo político e no uso do tempo livre. Apesar disso, identificava entre os jovens legítimas inquietações políticas e consciência social, que precisavam de orientação equilibrada para evitar tanto a radicalização quanto a frustração.

A Igreja católica via na juventude uma força renovadora, um símbolo da própria vocação para o rejuvenescimento contínuo (Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, 1979, p. 282). O texto também descreve quatro formas distintas de relação dos jovens com a Igreja: os que a amam como ela é; os que a questionam em busca de autenticidade; os que buscam Cristo à parte da Igreja; e os desinteressados pela exigência evangélica.

Reconhecendo o potencial evangelizador da juventude latino-americana, a Igreja propôs uma pastoral juvenil atenta à realidade social, que “lhes ofereça elementos para se converterem em fatores de transformação e lhes proporcione cais eficazes para a participação ativa na Igreja e na transformação da sociedade” (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO

³² A Conferência foi adiada devido ao falecimento de Paulo VI (1964-1978) e, posteriormente, ao breve pontífice de João Paulo I (1978). Assim, o que era para ser realizado em 1978 foi adiado para 1979. “A Conferência que agora se abre, convocada pelo venerado Paulo VI, confirmada por meu inesquecível predecessor João Paulo I e reconfirmada por mim como um dos primeiros atos de meu pontificado, se liga com aquela, já longínqua, do Rio de Janeiro, que teve como seu fruto mais notável o nascimento do CELAM. Contudo se liga ainda mais estreitamente com a II Conferência de Medellín, cujo décimo aniversário se comemora” (CONCLUSÕES DA III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, p. 6).

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, p. 284). Para isso, recomendava-se o uso de diferentes estratégias evangelizadoras, como retiros, jornadas, encontros e convivências.

A discussão presente nos documentos eclesiais sobre a juventude como força renovadora revela uma ambiguidade significativa. Ao mesmo tempo que reconhecem o potencial transformador dos jovens, esses textos também os identificam como sujeitos suscetíveis a experiências consideradas arriscadas — como o questionamento da autoridade religiosa e o afastamento da Igreja católica. Nesse sentido, o discurso sobre renovação não implica, prioritariamente, uma abertura da Igreja a novas perspectivas sobre o mundo, mas sim uma tentativa de preservar sua centralidade institucional diante do aumento das possibilidades de escolha e da pluralização religiosa. A renovação, portanto, aparece menos como reconfiguração teológica e mais como uma estratégia de contenção, voltada à permanência da juventude no interior da tradição católica.

Na década de 1980, a ONU intensificou os debates em torno da juventude, culminando na celebração do Ano Internacional da Juventude (AIJ), em 1985. A iniciativa teve como objetivo central engajar os jovens nos processos de desenvolvimento nacional, promovendo sua participação nos âmbitos político, econômico, social e cultural. Entre as propostas apresentadas, destacam-se a ampliação do acesso ao ensino técnico e profissionalizante, o combate à criminalização no mercado de trabalho, a melhoria da assistência à saúde — especialmente nas áreas rurais — e a garantia do acesso à educação básica.

Nesse contexto, observa-se uma convergência parcial entre os discursos da ONU e da Igreja católica, ambos reconhecendo a juventude como um grupo social dotado de potencial transformador. Tal aproximação não se restringe ao nível retórico, mas também se manifesta na atuação concreta de sujeitos que transitavam entre esses espaços. Um exemplo ilustrativo é Jorge Boran, autor do livro *Juventude: o grande desafio*, que, nos agradecimentos da obra, menciona Plínio de Arruda Sampaio — professor da PUC-SP, consultor da ONU, ex-deputado federal e ex-dirigente nacional da Juventude Universitária Católica (JUC). A partir desse cenário, múltiplas instituições passaram a incorporar em suas agendas políticas pautas relacionadas à realidade social e econômica juvenil, como drogas, saúde sexual, educação, trabalho e planejamento familiar. O cenário internacional, portanto, reforçava a centralidade da juventude na promoção de transformações sociais e na construção de horizontes de expectativas.³³

³³ Horizonte de expectativa é o que está ligado ao que ainda não foi experimentado, para o projeto de futuro (Koselleck, 2006, p. 313).

Apesar das diferenças de orientação institucional, tanto a Igreja católica quanto a ONU partilham, nesse período, uma compreensão estratégica da juventude como categoria social fundamental para a construção do futuro. Enquanto as Nações Unidas propõem uma abordagem laica e voltada ao desenvolvimento integral — com foco nos direitos sociais, na cidadania e na inserção produtiva — a Igreja, especialmente a partir das diretrizes de Medellín e Puebla, elabora um discurso que, embora ancorado na dimensão espiritual, reconhece nas juventudes uma potência transformadora que precisa ser canalizada e orientada. Ambas as instituições, portanto, formulam políticas e discursos que buscam disputar a juventude como sujeito de ação histórica, ainda que por caminhos e com finalidades distintos.

Essa aproximação demonstra como a juventude se tornou, na década de 1980, um campo de disputa simbólica e institucional, no qual diferentes atores — religiosos, políticos, acadêmicos e internacionais — passaram a reivindicar o papel de mediadores de seu destino social. A juventude deixou de ser vista apenas como uma fase de transição ou problema social e passou a ser investida de centralidade nas narrativas sobre mudança, inovação e reestruturação das instituições. Nesse processo, o diálogo — e, por vezes, a sobreposição — entre discursos religiosos e seculares evidencia a complexidade da construção social da juventude, marcada simultaneamente por potencialidades emancipatórias e tentativas de regulação institucional.

Em 1985, por ocasião do AIJ, o Papa João Paulo II escreveu a carta apostólica *Dilecti Amici*³⁴, direcionada aos jovens, com caráter formativo e evangelizador. Nela, o pontífice afirma que a juventude não é uma propriedade de uma geração, mas um bem para toda a humanidade. A Igreja, segundo o Papa, atribui especial importância à juventude por ser uma etapa chave da vida.

Quando dizemos que o futuro lhe pertence, pensamos em *categorias humanas transitórias*, na medida em que o homem está sempre a caminho do futuro. Quando dizemos que *o futuro depende de você*, pensamos em *categorias éticas*, de acordo com as exigências de responsabilidade moral que nos impõem atribuir ao homem como pessoa – e às comunidades e sociedades constituídas por pessoas – o valor fundamental dos atos, propósitos, de iniciativas e intenções humanas (João Paulo II, 1985, grifo original).

João Paulo II reforça o papel da Igreja como portadora da esperança e convida os jovens a dialogarem com ela. Destaca que esse é um tempo de descobertas pessoais intensas, em que o “eu” humano se manifesta com força. Essa fase é marcada pela formação da identidade e da

³⁴ JOÃO Paulo II. *Dilecti Amici*. La Santa Sede. 1985. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici.html. Acesso em: 23 out. 2024.

visão de mundo, o que destaca a importância de orientações missionárias e vocacionais. Ao final da carta, o Papa convida os jovens para um encontro na Praça de São Pedro, em 1986, iniciando as Jornadas Mundiais da Juventude (JMJ), que se tornariam um marco da pastoral da juventude católica (Emerenciano da Silva, 2020). Conhecido como o Papa peregrino, João Paulo II realizou diversas visitas internacionais com o objetivo de fortalecer a identidade católica, incluindo três visitas ao Brasil – 1980, 1991 e 1997 (Hervieu-Léger, documento *online*).

Já na década de 1990, com IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, em 1992, realizada em Santo Domingo, a Igreja reafirmou a opção preferencial pela juventude e apontou os principais problemas enfrentados por esse grupo: empobrecimento, marginalização, desemprego, violência, tráfico, gangues, prostituição, alcoolismo e abuso sexual. Além disso, alertou para os efeitos de uma cultura marcada por imediatismo, consumismo e propaganda alienante, que dificultava o amadurecimento dos jovens³⁵.

Nas três conferências citadas, a Igreja católica apontou para a ambiguidade das juventudes, reconhecendo que esse grupo poderia aderir tanto a elementos positivos quanto negativos da sociedade. No entanto, o Documento de Puebla destacou que, dentro desse universo juvenil, havia aqueles com maior sensibilidade às desigualdades sociais — jovens que se reuniam com frequência para orar e se engajar em diferentes formas de ação missionária e apostólica. Enfatizando que a juventude representa uma fase marcada por interrogações fundamentais sobre o sentido da vida, a instituição considerou essencial acompanhá-los com todos os meios disponíveis de evangelização, em consonância com o chamado à nova evangelização feito pelo papa João Paulo II³⁶.

Dessa forma, ao mesmo tempo que a juventude passou a ser reconhecida como um grupo estratégico nas disputas simbólicas e institucionais — tanto pela ONU quanto pela Igreja católica —, multiplicaram-se os esforços para integrá-la às dinâmicas internas das instituições, orientando sua atuação e identidade conforme valores específicos. No caso da Igreja católica de Maringá, essa integração se concretizou especialmente por meio de diretrizes pastorais,

³⁵ Em Puebla, o termo “adolescente” aparece, o que nos leva a considerar uma distinção de fases para Igreja entre adolescência e juventude, todavia não definida no documento. Possivelmente, para a instituição havia uma aproximação das características vividas pelos adolescentes e pela juventude.

³⁶ No ano de 1992, com a Conferência de Santo Domingo, em consequência das discussões sobre o secularismo, consta nos documentos a preocupação da instituição com tal assunto, pois a crença em Deus era considerada incompatível com a liberdade humana e a religião, uma atitude anti-humana e alienante (Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em San Domingo, 1992, p. 127). Era esse um dos desafios da Nova Evangelização, se não o principal: o secularismo. Em resposta à instituição, propunha-se no documento reconhecer a existência de catolicismos, e que, para conseguir a conversão e a evangelização ao cristianismo, os novos protagonistas seriam os leigos, devendo estes serem participantes ativos da Nova Evangelização (Emerenciano da Silva, 2020, p. 27).

como se observa nos documentos produzidos pela diocese, com os *Planos Pastorais da Arquidiocese de Maringá*, produzidos a partir de 1973, que se tornam objeto relevante de análise, por evidenciarem como a Igreja local procurou se posicionar diante das transformações sociais, consolidar sua presença junto à juventude e, principalmente, manter-se por meio da desta.

Partimos do pressuposto de que os *Planos* funcionam como marcas discursivas, que, como propõe Certeau (1982), revelam a tentativa institucional de manter presença e autoridade em meio às transformações socioculturais. Em diálogo com a Análise de Discurso de Orlandi (2015), esses documentos manifestam uma memória discursiva que reinscreve sentidos estabilizados sobre juventude, religiosidade e pertencimento, ao mesmo tempo que silencia outras experiências e negocia com os desafios do presente.

Segundo Eduardo Batista da Silva (2019), os *Planos Pastorais* constituem-se como instrumentos essenciais para a organização e o planejamento da ação evangelizadora de uma Igreja particular. Neles, são delineados esforços e projetos pastorais dos diversos protagonistas da missão eclesial. Conforme destaca o autor:

Estes Planos de Pastoral são resultados da reflexão, análise e consenso dos diversos segmentos eclesiais da Igreja, de modo que, fundados em princípios evangélicos e em sintonia com a realidade do lugar, se transformam numa ferramenta imprescindível para ação pastoral eficaz (Silva, 2019, p. 11).

Desde o *I Plano Pastoral Orgânico da Diocese de Maringá*, elaborado em 1973, é possível perceber o empenho da Igreja católica em se aproximar da juventude e integrá-la mais efetivamente à vida eclesial. Essa aproximação se deu por meio do estímulo à formação de grupos de reflexão, à valorização e difusão das CEBs, à criação da Pastoral da Juventude, à realização de encontros vocacionais voltados ao sacerdócio, bem como ao fortalecimento da catequese.

A instituição via nos jovens um meio de garantir sua presença ativa na construção sociocultural e política da sociedade, utilizando-os como agentes dessa inserção. No *II Plano Pastoral Orgânico da Diocese de Maringá*, também de 1973, já se observa uma organização mais consistente das ações voltadas à juventude. A Diocese passa a investir nos Cursos de Cristandade para jovens, considerados um instrumento eficaz de evangelização. Esse plano também registra a criação do Secretariado da Juventude e do Setor da Juventude, indicando um esforço mais estruturado na articulação pastoral com esse público específico. Ainda em 1973, o *III Plano Pastoral Orgânico da Diocese* inicia um projeto de atuação nas universidades, com

destaque para a implantação da Pastoral Universitária — voltada à missão evangelizadora no ambiente acadêmico — e ao fortalecimento da Pastoral da Juventude.

No contexto em questão, a Universidade Estadual de Maringá ainda era uma recém-inaugurada, em 1969. A presença da Igreja católica nesse ambiente revela sua preocupação em acompanhar os jovens justamente nos espaços onde se esperaria mais autonomia e liberdade de pensamento. Um ponto relevante a ser destacado é a valorização da vivência em grupo pelos jovens, o sentimento de pertencimento e a busca por uma formação identitária compartilhada com indivíduos da mesma faixa etária. Tanto no cenário nacional quanto internacional, os jovens demonstravam grande interesse por essas experiências coletivas — fosse por meio dos movimentos estudantis, *hippies*, *punks*, *skinheads* ou operários.

Nesse contexto, como pensar os jovens do cenário religioso? No que se refere à religião na contemporaneidade, Daniele Hervieu-Léger (2008) observa que: “O crente moderno não se contenta mais em escolher sua fé, ele quer ao mesmo tempo, sua comunidade, ao menos quando sente necessidade de pertencer a alguma” (Hervieu-Léger, 2008, p. 176). Nesse sentido, os grupos religiosos passam a assumir um papel catalisador, funcionando como espaços de mediação nos quais a Igreja católica busca assegurar a transmissão de seus dogmas e valores.

Para compreender como se dá essa regulação institucional da crença, Hervieu-Léger (2008) identifica quatro dimensões fundamentais da identificação religiosa: a primeira é a *dimensão comunitária*, definida como “o conjunto das marcas sociais simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso e permite distinguir ‘aqueles que são do grupo’ daqueles que não são” (Hervieu-Léger, 2008, p.66). Essa dimensão está relacionada às práticas formais de pertença — como o batismo — e às obrigações mínimas exigidas dos fiéis. A aceitação ou rejeição dessas obrigações constitui um elemento central na definição da identidade religiosa. Em tradições fortemente institucionalizadas, como o catolicismo, essa dimensão é especialmente relevante, sendo reforçada pelos dogmas e os sacramentos que estruturam o sentimento de pertencimento. A segunda é a *dimensão ética*, que diz respeito à adesão individual aos valores morais e à mensagem religiosa transmitida por uma tradição específica — frequentemente legitimada por um vínculo simbólico com um passado sagrado ou fundador. A terceira é a *dimensão cultural*, composta pelo conjunto de elementos simbólicos, práticos e cognitivos que integram o patrimônio de uma tradição religiosa, incluindo crenças, rituais, expressões artísticas, formas de sociabilidade e até mesmo conhecimentos elaborados em torno da fé. Por fim, a *dimensão emocional* refere-se à experiência afetiva envolvida na vivência e na identificação religiosa. Trata-se do vínculo subjetivo que confere sentido e profundidade às práticas de fé, tornando-as pessoalmente significativas.

Na epígrafe do *IV Plano de Pastoral Orgânica da Diocese de Maringá* — datado de 1976, mas publicado em 1975 —, já é possível identificar uma concepção da juventude como uma fase envolta em riscos e incertezas para a Igreja:

A vida é uma grande viagem, Senhor.
A infância, sua preparação.
A juventude, a travessia perigosa.
A velhice, a chegada ao porto.
[...]

(Fragmento da *Prece do Viajador Humilde*
Roque Schneider – *A grande viagem*)³⁷.

O fragmento da *Prece do Viajador Humilde*, de Roque Schneider, expressa simbolicamente uma visão tradicional da vida como uma jornada espiritual. A juventude, descrita como uma “travessia perigosa”, é entendida como um momento de vulnerabilidade, em que os jovens estariam mais suscetíveis a influências externas e perigos do caminho seguro. Essa imagem indica a percepção da Igreja católica de que esse período exigia atenção e cuidado redobrados, uma vez que diferentes caminhos podiam ser acessados — nem todos em conformidade com os valores e princípios da instituição.

Nessa perspectiva, os *Planos Pastorais da Diocese de Maringá* podem ser interpretados como tentativas estratégicas da Igreja católica de oferecer orientação e direção aos jovens durante essa fase crítica da vida. Havia, implicitamente, a preocupação de que, caso os jovens se afastassem da instituição durante esse período de busca e experimentação, dificilmente retornariam na vida adulta, uma vez que sua formação pessoal e identitária já estaria consolidada. Dessa forma, ações como a realização de encontros e a formação de grupos passaram a integrar as estratégias de aproximação da Igreja católica com esse público. Tais medidas visavam não apenas fortalecer os vínculos afetivos e espirituais com a juventude, mas também garantir sua permanência na doutrina. Ainda no *IV Plano*, a Diocese realizou, em 1975, um levantamento pastoral com o objetivo de mapear a presença e a organização dos grupos de jovens nas paróquias sob sua jurisdição. Esse levantamento identificou a existência de 73 grupos de jovens atuantes, evidenciando o esforço institucional em consolidar essa presença eclesial junto à juventude.

Diante de um cenário marcado pela pluralização das possibilidades de pertença e pela crescente autonomia dos sujeitos, a Arquidiocese de Maringá demonstrou, ao longo das

³⁷ Pe. Roque Schneider nasceu em Cerro Largo (RS), em 1933. O livro *A grande viagem* foi publicado no ano de 1972.

décadas, crescente preocupação em estabelecer regras e diretrizes que orientassem o engajamento juvenil em uma vivência religiosa de caráter mais comunitário. Nesse contexto, os grupos juvenis passaram a desempenhar um papel estratégico como mediação entre os jovens e a instituição, promovendo formas de pertencimento que articulam tanto a tradição quanto os novos modos de crer e viver a fé.

Na década de 1980, o *IX Plano de Pastoral Orgânica da Arquidiocese de Maringá: Igreja Particular de Maringá 1957-1982*, elaborado em 1981, definiu como prioridades as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a opção preferencial pelos pobres e jovens e a Pastoral Vocacional. Nesse documento, a Arquidiocese afirma que as opções de Puebla, especialmente em relação aos pobres e aos jovens, constituem uma forma de resistência “a um mundo que adota a filosofia maligna da marginalização” (*IX Plano de Pastoral Orgânica da Arquidiocese de Maringá*, 1982, p. 3).

Dessa forma, esses dois grupos são apresentados como agentes capazes de promover “esta transformação em Cristo, optando, também, pela Evangelização dos construtores da sociedade pluralista em que vivemos” (*IX Plano de Pastoral Orgânica da Arquidiocese de Maringá*, 1982, p. 4). Esse posicionamento evidencia a juventude como um grupo de resistência, ou seja, uma possibilidade concreta de preservação e dinamização do catolicismo. Em um contexto social marcado pela pluralidade religiosa e ideológica, os jovens seriam considerados instrumentos potenciais de difusão do cristianismo — uma resposta pastoral frente aos desafios colocados pela diversidade e pela secularização.

Nesse contexto, os Grupos de Jovens e a Pastoral da Juventude representaram um investimento significativo da Igreja católica, evidenciando a expectativa de que, por meio dessas iniciativas, os jovens se reaproximassem da instituição e se engajassem em sua vida *comunitária* e religiosa. No ano de 1976, ao propor um planejamento voltado especificamente à Pastoral da Juventude (PJ), o *V Plano de Pastoral Orgânica da Diocese de Maringá* passou a distinguir dois tipos de grupos juvenis: os *grupos paroquiais* e os *grupos ambientais*. Os primeiros estavam vinculados diretamente às comunidades e paróquias locais. Eram caracterizados por uma maior diversidade etária e cultural, com mais participação em atividades litúrgicas e promoções organizadas pela paróquia. No entanto, sua atuação era majoritariamente *intra-ecclesial* e apresentava certa oscilação na participação dos jovens.

Já os grupos ambientais eram formados a partir de vínculos sociais específicos, reunindo jovens que compartilhavam realidades comuns, como o ambiente escolar, espaços de trabalho ou círculos sociais. Sobre esses grupos, o plano afirma: “São mais homogêneos, grupos numerosos, mais independentes da paróquia geográfica, mas não da vida eclesial, nível de idade

mais elevado; sustentam-se mais de atividade de reflexão (reunião de grupo)” (*V Plano de Pastoral Orgânica da Diocese de Maringá*, 1976, p. 67-68).

Essa diferenciação evidencia que os jovens demonstravam mais interesse por grupos com os quais tinham maior afinidade de vivências e contextos, em detrimento da participação em rituais e estruturas paroquiais tradicionais. Isso sugere que o sentido de pertencimento e a identificação com realidades concretas eram fatores determinantes para o engajamento dos jovens. Nesse sentido, o jovem passava a ser visto como um agente estratégico no processo de aproximação de outros jovens à Igreja católica, atuando como elo entre a instituição e os diversos ambientes sociais que frequentava. Essa atuação respondia, sobretudo, ao anseio da instituição em manter a juventude vinculada à sua doutrina — um desafio evidente diante da oscilação na adesão e participação desse grupo observada ao longo do período.

A partir do *VII Plano Orgânico da Arquidiocese de Maringá* (1980/1981), elaborado em 1979 e inserido no contexto pós-Conferência de Puebla, a juventude passa a ser considerada uma das três prioridades pastorais da Arquidiocese, ao lado das CEBs e da ação pastoral mais ampla. O *Plano* faz referência direta ao documento de Puebla, afirmando: “A história e a origem do povo [...] foi sempre marcada pela fé católica” (*VII Plano Orgânico da Arquidiocese de Maringá 1980/1981*, 1979, p. 3). Posteriormente, enfatiza: “Este ‘fundo católico’ [...] tornou-se muitas vezes estéril e inoperante” (1979, p. 3).

A Igreja católica deixou marcas profundas na sociedade latino-americana, tendo por muito tempo imposto sua doutrina e cultura. Entretanto, em um cenário de mudanças socioculturais e políticas — marcado por debates em torno dos direitos humanos e da desigualdade social — a própria conduta político-religiosa tradicional da Igreja passou a ser tensionada, impulsionando tentativas de transformação rumo a uma instituição mais comprometida com questões sociais. Dom Jaime, por exemplo, buscava aderir a um catolicismo de caráter mais social, embora continuasse a exaltar a força política hegemônica da instituição nos espaços públicos.

Nesse contexto de mais visibilidade das causas sociais, a instituição passou a demonstrar preocupação com a vulnerabilidade da juventude diante da prostituição, das drogas e de outros vícios. Ao mesmo tempo, promovia iniciativas como retiros, pastorais vocacionais e outras atividades formativas voltadas à atuação dos jovens na Igreja. Essa estratégia demonstra uma lógica de instrumentalização que reforça uma perspectiva salvaçãoista, segundo a qual somente a inserção no espaço institucional da Igreja católica garantiria a salvação desses jovens.

Na década de 1980, por exemplo, no *VIII Plano Orgânico da Arquidiocese de Maringá*, a Arquidiocese demonstrava dificuldades em relação à adesão dos jovens aos grupos existentes.

Embora houvesse diversos atuando, essa atuação, dentro do cenário religioso católico, não era considerada satisfatória pela instituição. Diante desse panorama, a Igreja passou a buscar mais possibilidades de inserção nas escolas públicas, com o intuito de ampliar sua presença e influência junto à juventude.

As CEBs e Grupos são os meios mais usados para evangelizar. Além disso uma catequese de preparação aos sacramentos já se estabeleceu em todas as paróquias.

Para os Jovens e adolescentes há, apesar de promoção muito reduzida, agrupamentos para sua evangelização.

[...]

Temos conhecimento também de que a situação da pastoral da juventude é muito grave. *Quase todas as paróquias tem uma 'semente' de alguns elementos agrupados, mas seu número é extremamente insignificante relacionado com o número de jovens na paróquia.* Mais responsabilidade ainda nos é reclamada diante da opção de Puebla pelos Jovens.

Há necessidade de formação de *Lideranças nas escolas públicas* para melhorar a *formação cristã dos jovens*; incentive-se a catequese de adultos. Altere-se, para melhor, a organização dos cursos de batismo. Organizam-se palestras para *jovens nas escolas*. Comentem-se encontros de jovens a nível de paróquia. Utiliza-se melhor a programação no sentido da formação de GR e CEBs. Formem-se lideranças as CEBs (*VIII Plano Orgânico da Arquidiocese de Maringá*, 1980, p.5, grifo nosso).

A Arquidiocese destaca a importância da proximidade com os fiéis por meio dos Grupos de Reflexão, reconhecendo seu papel tanto na catequese quanto na evangelização. Trata-se de uma *dimensão comunitária* que ultrapassa os limites do grupo religioso, fortalecendo o sentimento de pertença. Essa vivência coletiva influencia diretamente a aceitação — ou rejeição — das normas estabelecidas (Hervieu-Léger, 2008). No *Plano* de 1982, observa-se que a Igreja, por meio desses grupos, busca consolidar seus dogmas por meio da catequização:

Mais uma vez destaca-se a eficiência da catequese nos GR. Percebe-se também a ligação que vai sendo procurada entre as comunidades e a pastoral da Juventude. Ainda temos dificuldades quanto a motivar e interessar os jovens. Chamamos atenção: há aqui algo a ser tratado com empenho (*IX Plano de Pastoral orgânica da Arquidiocese de Maringá*, 1982, p. 6).

É importante destacar que os Planos reforçam a necessidade de que os sete Sacramentos sejam abordados em todos os movimentos católicos — inclusive nos Grupos de Reflexão (GR) e na Pastoral da Juventude (PJ) — sempre sob a orientação de um sacerdote ou ministro. O objetivo é articular os dogmas nesses espaços de *vivência comunitária*. Na página 7, ao tratar da atuação da instituição junto aos jovens, o documento afirma: “comprometemo-nos a criar ou ampliar nas paróquias os pequenos grupos de jovens, segundo orientação do Secretariado. Que

se acelere a formação de uma coordenação da P.J a nível Paroquial” (*IX Plano de Pastoral Orgânica da Arquidiocese de Maringá*, 1982, p. 7).

Essa atenção à identidade comunitária era entendida como um instrumento eficaz para o trabalho pastoral. Parte dessa afirmação está relacionada à catequese, que demonstrava bons resultados nos GR; contudo, no nível inicial de formação — especialmente na preparação para a Primeira Eucaristia —, a catequese mostrava-se pouco eficaz, pois não conseguia tornar crianças, adolescentes ou pais em participantes ativos. Sobre a situação da catequese nos GR e com os jovens, a Arquidiocese declara:

É unanime a Assembléia, através das conclusões, afirmar que os GR., que caminham para a formação de CEBs, são ‘meios privilegiados’ de catequização – em todos os níveis - para o povo.

Algumas Paróquias possuem catequese em preparação à Primeira Eucaristia, de Perseverança e em preparação ao Batismo assumidas pelos próprios grupos, sem necessitar que pessoa saia de seu ambiente natural para ‘receber aulas de catequese’ (*IX Plano de Pastoral Orgânica da Arquidiocese de Maringá*, 1982, p. 10).

As preocupações expressas pela instituição revelam que, em sua maioria, os católicos batizados não necessariamente se identificavam com as práticas institucionais e institucionalizadas pela Igreja católica. Diferentemente de períodos anteriores — nos quais a Igreja catequizava e batizava indivíduos que, muitas vezes, não participavam ativamente dos rituais religiosos, dado que não havia concorrência direta com outras instituições religiosas —, no século XX a Igreja católica se depara com um novo cenário. Nesse contexto, os fiéis que creem buscam, majoritariamente, pertencer e atuar de forma mais participativa no âmbito comunitário.

A dificuldade de aproximação entre o discurso institucional, as práticas religiosas e o aspecto emocional — historicamente marginalizado pela Igreja — evidencia a tensão entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular, ou ainda, entre o católico praticante e o não praticante. Diante dessa nova configuração religiosa e social, a preocupação central da instituição passa a ser sua própria atuação e relevância, bem como a busca por formas eficazes de fazer com que os fiéis reconheçam e se identifiquem com os dogmas, e em consonância com a perspectiva teológico-pastoral da Arquidiocese, como mencionado a seguir:

Sim. Sobretudo agora que é proposta uma nova metodologia de grupos, através dos grupos de base de jovens, que devem inserir-se nas CEBs. Para esta nova sistemática é necessário que se preparem melhor os coordenadores de Grupos de Jovens e se destaque um Sacerdote, liberado

totalmente para este trabalho, visto que o Jovem é uma opção prioritária em Puebla” (*IX Plano de Pastoral Orgânica da Arquidiocese de Maringá*, 1982, p. 10).

Nesse contexto, a arquidiocese ressaltava que os grupos e movimentos seriam meios, e não fins, da vida da Igreja católica, orientando-os para a vivência paroquial e a obediência aos dogmas institucionais. Reconhecendo que a participação dos jovens varia de paróquia para paróquia, os Planos Pastorais afirmam que: “De modo geral, na zona rural os jovens acompanham os GR, enquanto as cidades formam grupos. Nestes últimos, a catequese é insuficiente, havendo mais amizade e diversão sadia. Falta um planejamento e coordenação para a Pastoral de Jovens” (*IX Plano de Ação Pastoral*, 1982, p. 13).

No plano seguinte, de 1985, marcado pelo contexto do Ano Internacional da Juventude, o *XII Plano de Ação Pastoral* foi desenvolvido com foco específico no trabalho com os jovens. A capa do plano (Imagem 1) fazia referência ao subsídio da Pastoral da Juventude, destacando a imagem simbólica de um jovem se libertando das correntes.

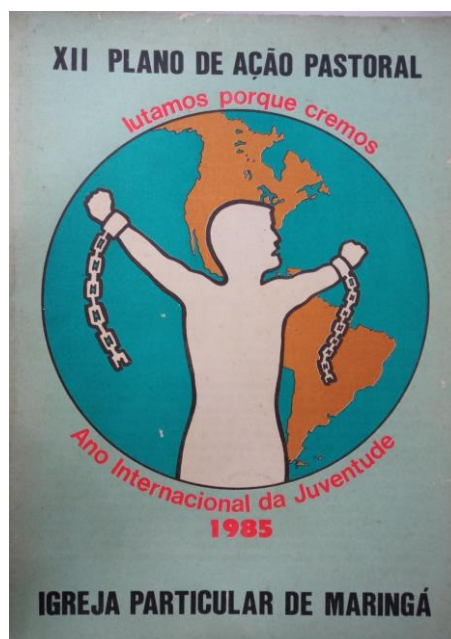


IMAGEM 1: *Capa XII Plano de Ação Pastoral*
Fonte: EMERENCIANO DA SILVA, M. R da. (2023).

A capa apresenta a silhueta de um jovem — possivelmente do sexo masculino e branco — rompendo correntes semelhantes às utilizadas nas representações de pessoas negras escravizadas libertas durante o período colonial no Brasil, escravidão esta legitimada pela Igreja católica na época. Outro aspecto a ser considerado na imagem é o de que o jovem branco aparece tendo como pano de fundo um globo na perspectiva da América Latina, acompanhado

da frase “Lutamos porque cremos”. A composição evoca uma coletividade e a participação da juventude latino-americana, mas, de modo excludente, sua imagética nega a presença da juventude negra, indígena, das mulheres e de interesses que ultrapassem a esfera religiosa.

Essa imagem permite múltiplas leituras: pode remeter a um contexto pós-ditadura, sugerindo a libertação da sociedade de um regime autoritário, ou simbolizar a libertação do povo brasileiro frente às desigualdades sociais. No entanto, ao considerarmos os discursos produzidos pela própria instituição sobre a noção de juventude, percebe-se uma concepção específica: a de uma sociedade que oferece múltiplas opções de vida e que, segundo a ótica institucional, acabam por escravizar o indivíduo. Nesse sentido, a Igreja católica se apresenta como a agente da verdadeira libertação. A contracapa do *Plano* diz o seguinte:

Sentido da Capa

Sendo 1985 o Ano Internacional da Juventude, achamos por bem adotar o cartaz e o tema do ‘Subsídio de Reflexão para uma Pastoral de Juventude no Paraná – 1985’. A opção preferencial de Puebla, o destaque “Jovens” da CNBB, o destaque ‘Juventude’ do Regional Sul II – Paraná, o Ano Internacional da Juventude e a esperança da Igreja na juventude estão impulsionando a Igreja Particular de Maringá a dar um passo firme e decidido para o fortalecimento de uma PASTORAL DE JUVENTUDE em nosso meio. “LUTAMOS PORQUE CREMOS”, e “PAZ E OS JOVENS CAMINHAM JUNTOS”, como quer o Papa. Dentro da questão da presença da Igreja no Mundo do Trabalho (uma das três prioridades pastorais do Regional II), nossos jovens são chamados a descobrir seu papel próprio e encontrar seu espaço em nossa Igreja, para que se disponham cada vez mais a anunciar a Boa Nova do Reino Definitivo, que precisa hoje-aqui-agora de uma sociedade justa e fraterna.

Neste ANO INTERNACIONAL DA JUVENTUDE, quero destacar a atenção dos nossos Padres e GENTES DE PASTORAL para o grande e urgente trabalho de uma assistência plena aos nossos Jovens, face à opção preferencial de PUEBLA. Devem eles merecer um cuidado pastoral especial face à sua presença neste final de século e, mais que tudo, o Ano 2000, que estará em suas mãos [...] (XII Plano de Ação Pastoral, 1984, p. 2).

Há uma preocupação em integrar os jovens à vida da Igreja católica, sendo responsabilidade do corpo eclesial não apenas oferecer espaços de atuação, mas também garantir o acompanhamento e a orientação necessários. A proposta institucional visa à formação de uma militância cristã comprometida, como é explicitado no *XV Plano de Pastoral*:

Possibilitar a articulação da Pastoral da Juventude por meios específicos [rural, estudantil, universitário e meio popular], nos quais os jovens possam garantir seu espaço adequado para a militância cristã na própria Igreja e nos organismos intermediários de transformação da sociedade, onde o jovem está situado.

Aceitar e promover os diversos movimentos, organizações e agrupamentos de

jovens, como Juventude de Ação Mariana, RCC Jovens, Vicentinos e outros (XV Plano de Ação Pastoral, 1989-1992, 1989, p. 33).

A partir do final da década de 1980 e início de 1990 a Arquidiocese passa a enfatizar os diversos movimentos de participação da juventude, reforçando que mesmo ao buscar unificar a juventude à PJ ou a CEBs, eles não necessariamente pertenciam a estes movimentos. No *XVI Plano Pastoral 1993-1996*, a Arquidiocese publica um levantamento dos participantes de cada grupo e pastoral. É possível observar que, ao enumerar a quantidade de grupos e participantes por paróquia, a Arquidiocese diferencia os participantes da Pastoral da Juventude, da RCC, dos Folclores, do MCC e da Congregação Mariana. Observe o quadro a seguir:

Quadro 1: Quantidade de participantes em movimentos e pastorais da Arquidiocese de Maringá

Paróquia	Grupos da PJ/nº de participantes	Participantes Movimento Cursilista	Participação das Congregações Marianas	Grupos RCC/nº de participantes
Catedral Basílica menor Nossa Senhora da Glória	1/10	20	0	08/1700
Cristo Ressuscitado	0/0	0	0	11/432
São José Operário	2/40	100	20	04/110
São Francisco de Assis	30/600	30	65	02/140

Fonte: *XVI Plano Pastoral 1993-1996* (1992)

Elaboração: Emerenciano da Silva (2024).

Embora os dados sobre o número exato de jovens em cada grupo sejam imprecisos, apresentamos informações dos grupos nos quais a Arquidiocese identifica maior movimentação juvenil, especialmente em relação à Pastoral da Juventude (PJ). Observa-se, por exemplo, que na Paróquia Cristo Ressuscitado não há registros de jovens participantes da PJ. Em contrapartida, na Paróquia Nossa Senhora das Graças, em Sarandi — que na época integrava o Centro 2 da Arquidiocese — havia 37 grupos da PJ, totalizando cerca de 700 membros, sem nenhuma formação registrada de grupos da Renovação Carismática Católica (RCC).

Percebe-se que a RCC se consolida de forma expressiva nesse período, evidenciando um claro contraste com a orientação teológico-pastoral adotada por Dom Jaime. Apesar dos

conflitos doutrinários com as CEBs, a RCC ganhava espaço no cenário católico — inclusive em Maringá — por sua ênfase na dimensão emotiva da fé, sem, contudo, romper com os preceitos conservadores de submissão e obediência à hierarquia eclesial.

A partir do final da década de 1980 e ao longo dos anos 1990, observa-se uma mudança no cenário religioso latino-americano: o uso da mídia, os grandes encontros e os *shows* religiosos passaram a predominar, marcando uma transição do catolicismo social para um de cunho mais carismático e emocional³⁸. Segundo Sofiati (2009), a condição social dos jovens, diante de estruturas sociais, políticas e culturais fragilizadas, levou parte significativa desse grupo a buscar refúgio na religião. O autor afirma que:

A precariedade da educação, a restrição de emprego e o esvaziamento ideológico da política colocam essa categoria social em uma situação de fragilidade e falta de perspectiva para o futuro. A ida para o religioso é uma das saídas para esse segmento social, sendo as instituições religiosas a principal forma de organização juvenil na sociedade brasileira (Sofiati, 2009, p.2).

Concordamos com a questão de que a realidade social e econômica contribui para a formação da identidade da juventude católica no Brasil. Todavia, essa busca pelo religioso não pode ser limitada somente como uma saída para o esvaziamento ideológico da política ou a restrição do desemprego, que encontra na fé uma coesão de explicações e vivências. Isso pode significar que esses jovens estabelecem suas concepções políticas, sociais e culturais por meio da religião, mas não se limitando a ela como sendo um mero refúgio. Ao encontro do que Sofiati (2009) aponta, a religião organiza e reorganiza as perspectivas da relação da juventude entre um passado e o futuro.

Diante de um contexto de declínio do catolicismo, observa-se que a Igreja em Maringá passou a enxergar na juventude um instrumento estratégico para a missão eclesial. A instituição identificou, nos grupos juvenis e na *dimensão comunitária*, uma possibilidade concreta de ação pastoral. Essa dimensão — entendida como a marca simbólica e social que delimita quem pertence ou não ao grupo religioso — foi mobilizada para fortalecer a identidade católica. Os grupos de juventude funcionam como pequenas comunidades religiosas, nas quais a pertença

³⁸ Parte da justificativa de alguns membros da Igreja católica aos grandes movimentos de música e encontro católico foi a Evangelização 2000. Na pesquisa *Catolicismo e Juventude: a história do Hallel em Maringá-PR*, os idealizadores do primeiro Hallel em Franca, em 1988, apontam que a ampliação do evento para outras cidades estava contextualizada, e constatamos o seguinte: a expansão do Hallel para as outras cidades ocorre principalmente por meio da Evangelização 2000, uma campanha de oração lançada para promover a “Década de Evangelização” — do Natal de 1990 até o Natal de 2000. A intenção era converter o máximo possível de católicos, ou seja, reaproximá-los da religião (Emerenciano da Silva, 2020, p. 15).

vai além da sacramentalidade formal (como o batismo e a eucaristia) e se realiza por meio da vivência concreta em grupo. Tal pertença também se estabelece a partir da *dimensão emocional*, marcada pela amizade, convivência, sentido de missão e identificação entre os pares.

As *dimensões ética e cultural* também são mobilizadas nos *Planos Pastorais*; na ética, a Igreja busca oferecer um projeto de ética cristã encarnado na realidade social, pautado por valores como militância, justiça e transformação. No que se refere à *dimensão cultural*, observa-se uma tentativa institucional de reter os jovens por meio da construção de uma cultura católica que dialogue com suas referências cotidianas, promovendo linguagens, símbolos e práticas com os quais possam se identificar. Esses esforços revelam um movimento constante da Igreja em identificar, atrair e formar os jovens com base na obediência e na disciplina cristã. Essa atuação buscava garantir a renovação interna da Igreja e conter os efeitos da crescente pluralidade religiosa, bem como da consequente perda de influência política e espiritual.

A análise dos *Planos Pastorais* da Arquidiocese de Maringá demonstra que, inserida em um cenário de atenção internacional voltada à juventude, a instituição procurou alinhar-se a tendências globais sem renunciar ao seu projeto evangelizador. Essa aproximação, no entanto, revela ambivalências: se por um lado os *Planos* expressam tentativas de atualização pastoral, por outro evidenciam o esforço da Igreja em manter sua autoridade simbólica frente à pluralização dos sentidos da fé e à crescente autonomia dos sujeitos juvenis. Desse modo, os *Planos Pastorais* tornam-se reveladores dos limites e estratégias de uma Igreja que busca manter sua relevância em meio às transformações globais e locais.

1.4 Apontamentos iniciais

Buscando refletir acerca da articulação entre a memória da cidade de Maringá e a figura histórica e religiosa de Dom Jaime Coelho, bem como o papel instrumental que a juventude assumirá em sua atuação frente às demandas socioculturais-político-religiosas, permanece salutar a esta análise as discussões do historiador Michel de Certeau (1982) acerca de uma formalidade das práticas. Em sua análise das práticas sociais e religiosas, Certeau indica que as marcas correspondem a pontos de interseção entre uma prática e um signo, funcionando como elementos que revelam a formalidade de determinadas condutas, isto é, sua reinscrição em novos contextos sociais e simbólicos. Segundo Certeau (1982), mesmo quando intactas em sua forma, certas práticas religiosas passam a obedecer a novos critérios, reorganizando-se em função de ordens que elas já não mais determinam. É o que se observa na atuação de Dom

Jaime: embora sua formação eclesiástica esteja articulada com aspectos conservadores, ele reemprega esses valores e estruturas em um projeto de modernização urbana, de desenvolvimento educacional e moralização pública.

Nesse sentido, a figura de Dom Jaime se configura como uma marca de referência viva: ele articula e atualiza formas religiosas herdadas, que são ressignificadas em função de um novo regime simbólico que envolve o crescimento urbano, a consolidação institucional da Igreja católica em territórios emergentes e a formação de uma identidade coletiva fortemente associada ao catolicismo. Como afirma Certeau, “uma sociedade inteira diz o que está construindo, com as representações do que está perdendo” (Certeau, 1982, p. 140), de modo que a presença de Dom Jaime, sua memória e sua atuação pública funcionam como mediações simbólicas entre o passado religioso e os projetos de futuro da cidade de Maringá, que não se restringiam somente ao catolicismo.

No campo da memória e da narrativa, Dom Jaime constrói uma imagem de si ancorada em referências fundantes — como a vocação precoce, a influência da família e de mentores eclesiásticos —, que se transformam em marcas referenciais de sua ação pastoral. Como aponta Michel de Certeau (1982), as marcas operam como dispositivos simbólicos que preservam a tradição ao mesmo tempo que a deslocam e reconfiguram para responder aos desafios históricos de novas conjunturas culturais. No caso de Dom Jaime, temas como *família*, *educação* e *sexualidade* tornam-se centrais nesse processo, orientando não apenas sua atuação pastoral, mas também sua forma de se apresentar como autoridade moral e religiosa. Esses mesmos temas atravessam seus discursos sobre a juventude, à medida que o caminho ideal proposto aos jovens representa e legitima-se por meio de sua própria trajetória de juventude, convertida em modelo e guia para a formação das novas gerações.

A *memória coletiva* de Maringá articula a figura de Dom Jaime como uma síntese simbólica entre a tradição religiosa e o projeto civilizatório moderno. Sua atuação, nesse sentido, configura-se como uma reapropriação dos elementos tradicionais do catolicismo — doutrina, rituais, autoridade clerical — agora reinscritos em um projeto político, urbano e comunicacional próprio da modernidade. As formalidades religiosas que sustenta passam a operar dentro de uma lógica referencial renovada, na qual o sagrado é deslocado e instrumentalizado para além da esfera do templo, servindo à formação de um ideal de cidade e civilização. Nesse processo, a juventude emerge como o principal grupo de investitura simbólica e pastoral, convocado a garantir tanto a continuidade do catolicismo quanto a abertura controlada ao novo, como parte de um projeto de modernização com raízes religiosas.

Dessa forma, Certeau permite compreender que a atuação de Dom Jaime não se restringe a uma oposição entre o conservadorismo e progressismo, mas como o conservadorismo é remodelado e permanece sob a roupagem de um discurso que se utiliza de alguns recursos pretensamente modernizantes que atribuem/justificam uma lógica de mudanças, em que o sagrado é instrumentalizado na organização de novos espaços sociais. Suas práticas e discursos tornam-se, assim, formalidades religiosas reinscritas na dinâmica de um catolicismo que se adapta, resiste e negocia com as transformações de seu tempo, com o intuito de não perder espaço.

Assim, podemos entendê-lo como um operador de marcas de referência — alguém que articula práticas religiosas tradicionais (como a catequese, o culto, a autoridade clerical) com elementos modernos (educação superior, mídia, discurso desenvolvimentista). Todavia, suas ações e seus discursos fazem parte de um esforço para civilizar, moralizar e organizar o espaço urbano moderno de Maringá.

Nesse contexto, tomamos como base de análise a juventude: longe de ser um tema neutro ou espontâneo, ela se constitui como uma categoria social e política historicamente construída, influenciada por discursos produzidos por intelectuais, instituições, movimentos sociais e pelos meios de comunicação. A partir de 1968, com as transformações culturais e os movimentos sociais em ascensão, Dom Jaime intensifica sua atenção à juventude, reconhecendo-a como campo estratégico de investidura simbólica. Falar sobre juventude, nesse contexto, não é apenas um gesto pastoral, mas uma resposta discursiva à ebulição de sentidos no mundo moderno. Suas práticas — como a promoção da Pastoral da Juventude, a defesa da moral cristã e o incentivo à participação da juventude organizada — revelam a tentativa de inscrever o catolicismo nos corpos e trajetórias dos jovens, projetando neles a continuidade da fé e da civilização cristã.

Os Planos Pastorais da Arquidiocese de Maringá, elaborados entre as décadas de 1970 e 1990, são outros documentos que demonstram as estratégias de reinscrição simbólica da Igreja e funcionam como marcas discursivas, que, como propõe Certeau, revelam a tentativa institucional de manter presença e autoridade em meio às transformações socioculturais. A juventude é, nesses documentos, tratada simultaneamente como promessa e risco. Ela é convocada como sujeito da evangelização e força transformadora, mas também é disciplinada como grupo vulnerável à secularização. Esses aspectos demonstram o esforço da Igreja de reorganizar suas práticas conforme critérios que ela já não determina sozinha, como atesta Certeau. Ainda que certas formalidades religiosas se mantenham — como os grupos paroquiais, a catequese e a

autoridade clerical —, sua função passa a obedecer a novas ordens, vinculadas ao contexto político, educacional e simbólico da modernidade urbana.

É importante destacar que a construção da perspectiva sobre a juventude nos *Planos Pastorais* segue os contornos do dizível institucional da Igreja católica, isto é, daquilo que pode ser legitimamente enunciado dentro de seus marcos doutrinários. Em consonância com os documentos oficiais da Igreja e com a orientação de Dom Jaime, os *Planos* expressam uma memória discursiva que reinscreve sentidos já estabilizados sobre juventude, religiosidade e pertencimento. Ao mesmo tempo, esses textos operam por meio de silenciamentos — apagando experiências divergentes — e de negociações com os desafios do presente, buscando preservar a autoridade simbólica da Igreja em um cenário de crescente pluralização cultural e religiosa.

Dessa forma, a figura de Dom Jaime e sua atuação na cidade de Maringá se configura como marcas: operadores de sentido que atualizam o passado para responder aos desafios do presente. A religião, nesse processo, se desloca — sai do templo e entra na mídia, na educação, na política urbana — e a juventude, ao mesmo tempo que representa o futuro da Igreja, é convocada a garantir sua permanência. É nesse jogo de permanências e transformações que se estrutura a presença da Igreja de Maringá no século XX.

CAPÍTULO 2: A JUVENTUDE COMO “RESERVA LATENTE”: PERCURSOS METODOLÓGICOS

Neste capítulo, situamos algumas das definições e discussões acadêmicas que nos oportunizaram pensar a categoria de juventude, em especial a proposta por Karl Mannheim sob a ótica da “reserva latente”. Em seguida, atentamos ao ano de 1968 como um marco político e cultural para pensarmos a juventude. Posteriormente, nos detivemos nas colunas de jornais publicadas nos periódicos *Folha do Norte do Paraná* e *O Diário do Norte do Paraná*, no período de 1968 a 1997, com a temática juventude. Inicialmente, observamos a colunas laicas produzidas sobre e para a juventude, e por último nos detivemos nas publicações de padres católicos sobre esta. O intuito deste capítulo é, ainda que se trate de perspectivas diferentes sobre juventudes, demonstrar como elas circulam, coexistem, se chocam e influenciam as produções de sentido.

2.1 Discussões teóricas sobre as juventudes

Até o século XIX, não havia uma definição consolidada da juventude como categoria social. A passagem da infância para a vida adulta se dava sem o reconhecimento de uma fase intermediária dotada de singularidades biológicas, etárias, sociais ou psicológicas. Glória Diógenes³⁹ (2009) chama atenção para a ambiguidade nas definições do conceito de juventude, afirmando:

Falar em juventude é movimentar-se em um campo ambíguo de conceituação. A juventude se constitui enquanto categoria social, no que tange a definição de um intervalo entre a infância e a vida adulta, apenas no final do século XIX, ganhando contornos mais nítidos no início do século XX. A juventude é uma invenção moderna, sendo, desse modo, tecida em um terreno de constantes transformações (Diógenes *apud* Diógenes, 2009, p. 274).

A concepção de juventude como fase de transição entre adolescência e vida adulta – entendida como período preparatório para assumir responsabilidades sociais – é apontada por Roselani Sodré da Silva e Vini Rabassa da Silva (2011) como a definição mais recorrente,

³⁹ Ao ter uma vasta experiência na área de arte-educação e com adolescentes e jovens, escreveu o ensaio “Juventude, exclusão e a construção de políticas: estratégias e táticas”, em 2009; seu intuito foi analisar as tendências das políticas públicas no Brasil para os jovens e, simultaneamente, considerar a construção do imaginário da juventude e de suas experiências coletivas. DIÓGENES, Glória. Juventude, exclusão e a construção de políticas públicas: estratégias e táticas. In: MENDONÇA FILHO, Manoel; NOBRE, Maria Teresa (org.). *Política e afetividade: narrativas e trajetórias de pesquisa*. Salvador: EDUFBA; São Cristóvão: EDUFES, 2009.

presente em autores como Dayrell, Gomes e Abramo. Para este último, a vida adulta seria, em tese, o momento em que se assumem integralmente as funções sociais, incluindo as produtivas e reprodutivas, com todos os direitos e deveres que isso implica.

Apesar dessa abordagem mais tradicional, autores como Diógenes (2007) e Silva e Silva (2011) ressaltam que o termo juventude tem assumido significados diversos, dependendo dos contextos históricos, econômicos, sociais, culturais e políticos. Nesse sentido, é fundamental tratar a juventude no plural: “O uso da expressão ‘juventudes’ representa o reconhecimento da necessidade de, ao se tratar de jovens, levar em conta que esses segmentos constituem identidades e singularidades de acordo com a realidade de cada um” (Silva; Silva, 2011, p. 664).

Atualmente, sabe-se que a juventude não é apenas uma fase de transição ou uma faixa etária delimitada por critérios biológicos e sociais. Ainda assim, essas áreas contribuíram significativamente para o desenvolvimento do interesse e da consciência (acadêmica, social e histórica) sobre essa categoria. Cada campo do saber privilegiou diferentes aspectos ao longo do tempo, resultando em ideias *iconizadas* da juventude conforme os contextos históricos. Nesse processo, os jovens se apresentam como sujeitos concretos, que podem ou não se identificar com os sentidos produzidos pelos discursos hegemônicos de cada época (Gonzales; Guareschi, 2008).

No que se refere à formulação de discursos acadêmicos e políticas públicas do Estado, há algumas categorias recorrentes que dialogam com uma ideia padronizada de juventude. Uma delas é a delimitação etária, fundamental para a formulação de políticas públicas; outra é a representação da *juventude problemática* ou *contestatória* (Silva; Silva, 2011). Zuleika Köhler Gonzales e Neuza Maria de Fátima Guareschi (2008) definem este último aspecto como *foco de geminação de problemas*.

No primeiro caso, Silva e Silva (2011), ao analisarem a *Política Nacional de Juventude: trajetória e desafios*, afirmam que:

Segundo a Organização Pan-Americana da Saúde, Organização Mundial da Saúde (OPS/ OMS), juventude é uma categoria sociológica que representa um momento de preparação de sujeitos – jovens – para assumirem o papel de adulto na sociedade e abrange o período dos 15 aos 24 anos de idade. No Brasil, a atual Política Nacional de Juventude (PNJ), considera jovem todo cidadão ou cidadã da faixa etária entre os 15 e os 29 anos. A Política Nacional de Juventude divide essa faixa etária em 3 grupos: jovens da faixa etária de 15 a 17 anos, denominados jovens-adolescentes; jovens de 18 a 24 anos, como jovens-jovens; e jovens da faixa dos 25 a 29 anos, como jovens-adultos. Considerando essa divisão, pode-se perceber que o primeiro grupo já está incluído na atual política da criança e do adolescente; entretanto, os outros dois não estão (Silva; Silva, 2011, p. 664).

As definições etárias são os principais recursos utilizados para aplicação de políticas públicas, contribuindo à objetivação de uma trajetória linear e evolutiva. No entanto, esse discurso tradicional constrói uma visão dicotômica da juventude, que pressupõe que cada indivíduo deva corresponder a um modelo ideal de formação, acesso e integração social com base na idade. Nesse contexto, o sucesso na vida adulta se daria entre os 25 e 29 anos, desde que o jovem tenha concluído a educação formal, esteja inserido no mercado de trabalho, tenha constituído família e atue social e politicamente. Caso contrário, é visto como um problema para a sociedade.

Essas leituras se tornam ainda mais complexas quando atravessadas por desigualdades de classe, gênero e cor. Sposito (1997) afirma que a fixação de critérios pode ser útil como ponto de partida, mas alerta para a necessidade de certa flexibilidade nos critérios classificatórios. A delimitação etária, como já apontado por outros autores, tenta considerar as condições sociais em que os ciclos de vida se desenvolvem em sociedades como a brasileira. Por isso, os estudos sobre juventude no país buscaram incluir, no conceito amplo de juventude, o segmento etário dos 15 aos 24 anos, especialmente em análises demográficas. Essa delimitação, entretanto, tem limites evidentes, pois, conforme Sposito (1997), há enormes diferenças “de tratamento dos dados inclusive sob o ponto de vista sociodemográfico” (Sposito, 1997, p. 39).

Ao considerar apenas o ângulo estatístico, já em 1997 alguns países europeus começaram a ampliar a faixa etária associada à juventude, incorporando a população de até 29 anos⁴⁰. Uma das explicações para essa ampliação está no fato de que a conclusão da escolaridade deixou de garantir a inserção dos jovens em atividades profissionais no mercado de trabalho formal. No contexto brasileiro, como aponta Sposito (1997), a tendência dominante é a de antecipação da juventude para antes dos 15 anos. Para a autora:

[...] na medida em que certas características de autonomia e inserção em atividades no mundo do trabalho — típicas do momento definido como de transição da situação de dependência da criança para a autonomia completa do adulto — tornam-se o horizonte imediato para grande parcela dos setores empobrecidos (Sposito, 1997, p. 39).

⁴⁰ No início do século XXI: “A saber, a Assembleia Geral das Nações Unidas define, para a América Latina, jovens como sendo o grupo de pessoas com idade entre 15 e 24 anos (UNESCO, 2004). No Brasil, essa era a demarcação adotada para delimitar as fronteiras da juventude, até 2005. No entanto, a Secretaria Nacional de Juventude (SNJ) e o Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE), órgãos que representam o marco oficial do surgimento de uma preocupação estatal com a juventude brasileira, criados em 2005, seguem a delimitação de 15 a 29 anos, dividida nos seguintes subgrupos: 15 a 17 anos – jovem-adolescente; 18 a 24 anos – jovem-jovem; 24 a 29 anos – jovem adulto” (Souza; Paiva, 2012, p. 353-354).

O critério cronológico, portanto, revela-se limitado, já que pode ocorrer tanto a antecipação quanto o adiamento das características socialmente atribuídas à transição entre infância, adolescência e juventude.

No que diz respeito à idade cronológica, Luís Antonio Groppo (2000) observa que essa marcação é uma construção da modernidade ocidental, fundamentada em *uma rígida cronologização do curso da vida individual, com vistas à obtenção de um critério objetivista e naturalista para a determinação da idade de cada indivíduo, o que gerou uma profusão de saberes científicos, jurídicos e, por fim, criminalistas sobre estágios da vida*. Segundo Groppo (2000), houve uma objetificação da existência humana em etapas evolutivas a serem percorridas⁴¹. No entanto, para além das transformações biológicas definidas pelas faixas etárias, o autor destaca que a juventude, como categoria social, é central para a compreensão das características das sociedades modernas, seu funcionamento e suas transformações. Para ele, a sociedade moderna não se estrutura apenas sobre bases de classe, mas também sobre divisões etárias e sobre a cronologização do ciclo de vida. A criação de instituições modernas como a escola, o Estado, o direito e o mercado de trabalho está diretamente relacionada ao reconhecimento das faixas etárias e à institucionalização dos estágios da vida (Groppo, 2000).

Gonzales e Guareschi (2008) dialogam com Groppo ao abordarem a influência mútua entre as construções etárias e a sociedade moderna. As autoras, partindo da psicologia, *defendem que a noção de idade pode ser compreendida como um marcador identitário, que nos posiciona no mundo. A idade funciona como um símbolo cultural que diferencia, agrupa, classifica e ordena as pessoas, conforme marcas inscritas socialmente*. Nesse sentido, elas questionam a visão cristalizada de um pensamento psicológico desenvolvimentista, que pressupõe características inerentes para cada etapa da vida.

⁴¹ Esse tipo de cronologização não é percebida de forma evolutiva como na modernidade ocidental.

“Investigando, portanto, a forma como se concebe a juventude na contemporaneidade, encontramos que ela vem principalmente vinculada ao chamado período de educação formal e de entrada das pessoas no mundo do trabalho. Enfatizamos, no entanto, que as concepções veiculadas em épocas e lugares variados diferem sob o ponto de vista social e epistemológico. Em seu livro *História Social da Criança e da Família*, Philippe Ariès (1981), em uma perspectiva européia, fala do tema das idades da vida e dos vários nomes usados durante a Idade Média para identificar o período relacionado ao que hoje denominamos, por exemplo, adolescência e juventude. Numa concepção em que os fenômenos da natureza estavam unidos ao sobrenatural num determinismo universal, situava-se dos 14 anos até por volta dos 30 anos a idade da adolescência - era assim chamada porque a pessoa já estava grande o suficiente para procriar e, ao mesmo tempo, tinha ‘os membros moles e aptos a crescerem e a receber força e vigor do calor natural’. Depois, vinha a idade que estava ‘no meio das outras idades’, a assim denominada juventude, a idade que tinha a ‘plenitude das forças’ e em que, justamente por isso, se podia ‘ajudar aos outros e a si mesmo’ - período que se situava por volta dos 30 até os 50 anos de idade (Ariès, 1981, p. 6)” (Gonzales; Guareschi, 2008, p. 4).

No segundo aspecto, referente ao *foco de geminação de problemas*, Gonzales e Guareschi recorrem à historicidade do termo juventude desde a década de 1960 no Brasil. Naquele momento, a juventude era concebida como *o futuro do amanhã*, representando a esperança na realização de projetos de desenvolvimento e progresso vinculados ao ideário do capitalismo desenvolvimentista. Os jovens eram projetados como futuros chefes de família, profissionais de carreira, filhos exemplares e estudantes dedicados. Contudo, a partir de 1968, consolidou-se uma nova imagem: o jovem passou a ser associado à figura do militante e do revolucionário, *relacionada à noção de contracultura ou de vanguarda, em uma perspectiva de transgressão ou contestação à ordem e em uma posição de recusa, de 'aversão a toda prática autoritária e utilitarista'* (Gonzales; Guareschi, 2008, p. 3)⁴².

Na década de 1980, por exemplo, os jovens deixaram de ser vistos como *o futuro do amanhã* para se tornarem *o problema de hoje*, em função da crise urbana do trabalho, que os posicionava à margem do processo econômico e social. Ainda nos anos 1980, a juventude foi associada ao movimento das Diretas Já, como se houvesse uma homogeneidade no engajamento político dos jovens da época.

As representações da juventude não se limitam estritamente às décadas de 1960, 1970 e 1980; ao contrário, elas se entrelaçam ao longo do tempo, indicando a ausência de uma ruptura nas concepções sobre os jovens e revelando, em seu lugar, a adoção de leituras situacionais e contextuais⁴³.

Desse modo, Gonzales e Guareschi (2008) sugerem que, nas análises tradicionalmente formuladas ao longo do século XX, a emergência da juventude articula-se a um discurso político e acadêmico que enfatiza dimensões como transgressão, crise, conflito, excessos e explosões. Esse discurso foi sendo reforçado por teorias científicas que passaram a representar a juventude como foco e origem de diversos problemas sociais. Tal enfoque, presente em autores como Abramo, Gonçalves e Quiroga, parece estar ancorado, sobretudo, em discursos da primeira metade do século XX, que retratavam a *juventude transviada* nos Estados Unidos ou os *rebeldes sem causa* na Europa, ambos vinculados a uma perspectiva da psicologia do desenvolvimento.

⁴² Discussão esta elaborada por Abramo, 1997; Semeraro 1994; e Muller (2005).

⁴³ Na década de 1970, por exemplo, tanto na *Folha* quanto nos discursos de Dom Jaime, a juventude é representada como a esperança do futuro, como se observa no texto *Juventude e o amanhã*. Ainda nesse período, em *Salvemos a juventude* (1970), Dom Jaime chama a atenção para o problema do uso de psicotrópicos entre os jovens. Já no jornal *O Diário*, ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990, as representações da juventude continuam a ecoar essas perspectivas. Na década de 1990, por exemplo, os discursos de Dom Jaime seguem presentes: em sintonia com a Campanha da Fraternidade de 1992, ele publica *Juventude, caminho aberto*; dois anos depois, em 1994, aborda preocupações relacionadas ao sexo precoce no texto *Por que os jovens aceitam relações sexuais precoces*.

Nessa concepção, a adolescência e a juventude eram compreendidas como fases marcadas por contestação aos padrões familiares e à tradição.

Nesse contexto, observa-se que, ao mesmo tempo que discursos institucionais apontam os jovens como problema social, também reforçam a imagem de uma juventude idealizada como *esperança do futuro*. Alejandra Soledad González (2016)⁴⁴, ao analisar a Argentina como campo de estudo, discute a celebração do Ano Internacional da Juventude (AIJ), em 1985, considerado um marco importante para os debates globais sobre a juventude. A autora sustenta que o ideal de juventude proposto naquele momento seguia padrões elitizados e brancos. Assim, o papel transformador atribuído aos jovens só seria possível caso eles se encaixassem nesses modelos normativos.

A partir dessa perspectiva, González (2016) argumenta que, nas sociedades ocidentais, a juventude só seria reconhecida como frutífera a partir da criação de normas e práticas institucionalizadas direcionadas aos jovens. Ela aponta ainda que a realização do AIJ, de maneira semelhante às estratégias utilizadas por grupos religiosos, projetou uma “biopolítica de domesticação” (González, 2016, p. 42).

A atenção de instituições internacionais à juventude remonta a 1995, quando começaram a ocorrer celebrações com o objetivo de promover reflexões e ações voltadas à educação, ao trabalho e à participação juvenil. Conforme a autora:

A Assembléia Geral recorda que numerosas resoluções sobre a situação, necessidades e aspirações da juventude foram adotadas desde 1965, e expressa sua convicção de que “um ano internacional da juventude poderia ser útil para mobilizar esforços em nível local, nacional, regional e internacional para promover as melhores condições educativas, profissionais e de vida dos jovens, de modo a conseguir a sua participação activa no desenvolvimento geral da sociedade e favorecer a elaboração de novas políticas nacionais e locais” ('A/Res/32/134', dezembro de 1977, 32ª sessão, AGNU *apud* González, 2016)⁴⁵.

González (2016) analisa três perspectivas associadas às ressonâncias estruturais funcionalistas, perceptíveis nos discursos da ONU sobre juventude. A primeira apresenta os

⁴⁴ GONZÁLEZ, Alejandra Soledad. El I Año Internacional de la Juventud (1985): Argentina entre lo global y lo local. Passagens. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 40-61, jan.-abr. 2016.

⁴⁵ La Asamblea General recuerda que desde 1965 se habrían aprobado numerosas resoluciones sobre la situación, las necesidades y las aspiraciones de la juventud, y expresa su convicción de que 'un año internacional de la juventud podría ser útil para movilizar los esfuerzos en los planos local, nacional, regional e internacional con el fin de promover las mejores condiciones educacionales, profesionales y de vida para los jóvenes, a efectos de lograr su participación activa en el desarrollo general de la sociedad y de alentar la preparación de nuevas políticas nacionales y locales' ('A/Res/32/134', diciembre de 1977, 32º período de sesiones, AGNU *apud* González, 2016).

jovens como “chave para o futuro”, em que seu papel é vinculado aos processos de desenvolvimento. No entanto, essa visão lhes nega o reconhecimento como sujeitos do presente. A segunda perspectiva refere-se à juventude com “menor entusiasmo”, ou seja, jovens que não conseguem fazer-se ouvir ou influenciar as decisões que os afetam. Por fim, surge a ideia da “juventude agressiva”, cuja origem dos comportamentos violentos é atribuída às condições políticas e econômicas dos contextos em que vivem (González, 2016).

Entre 1978 e 1979, foram elaborados os planos para a realização do Ano Internacional da Juventude (AIJ), previsto para 1985, com o lema *Participação, desenvolvimento e paz*. Cada Estado-membro deveria instituir um Comitê Nacional de Coordenação, responsável por conduzir um diagnóstico abrangente sobre políticas, legislações, serviços e estruturas administrativas voltadas à juventude. Um Comitê Assessor, composto de 24 membros, ficou encarregado de propor um programa concreto de medidas e ações a serem implementadas antes e depois da AIJ. Destacava-se, ainda, a importância da participação ativa das organizações juvenis. Assim, a ONU explicitava que a melhoria das condições da juventude era vista como fundamental para possibilitar sua participação efetiva na construção de um desenvolvimento pacífico (González, 2016).

Nesse contexto, González observa que tais estratégias visavam, em escala global, à ampliação do controle estatal sobre a juventude — um processo que, em alguns países da Europa Ocidental, já vinha se institucionalizando desde os anos 1960. Além disso, destaca-se que a ONU e seus Estados-membros passaram a tratar a juventude como objeto de exame e intervenção.

A categoria “juventude” foi então definida pela ONU com base em critérios biológicos, delimitando-se entre os 15 e os 24 anos, e compreendida como uma fase de transição da infância para a vida adulta. Em 1975, essa definição identificava 738 milhões de jovens em todo o mundo, com projeções de aumento para 1,18 bilhão até o ano 2000. Tal crescimento demográfico era visto como um desafio, especialmente para os chamados países “menos desenvolvidos”, que experimentariam um aumento de 80% em sua população jovem, em contraste com apenas 5% nas regiões “mais desenvolvidas”.

González conclui que, ao mesmo tempo que essa leitura quantitativa era construída, as representações da ONU também atribuíram a esses “personagens biológicos” atributos sociais específicos, seguindo os apontamentos de Bourdieu e Margulis. Entre essas representações, destacam-se afirmações como: “o potencial da juventude deve ser reconhecido e estimulado para garantir a paz [...] há uma necessidade urgente de aproveitar a energia, o entusiasmo e a capacidade criativa da juventude para as tarefas de construção da nação”. Para a autora, tal

discurso parece delinear o “mito da juventude branca”, que atribui aos jovens um papel messiânico na condução dos destinos nacionais — e, nesse caso, também globais (González, 2016, p. 47–48, tradução nossa).

Ao observarmos as expectativas da ONU quanto ao crescimento populacional da juventude em países “subdesenvolvidos”, percebe-se uma clara preocupação em transformar esse contingente em uma promessa de desenvolvimento e progresso. A crítica da autora é pertinente ao questionar a existência de uma pauta normativa, segundo a qual os jovens devem se adequar e se adaptar a modelos ocidentais, brancos e elitizados. Ou seja, o jovem com potencial transformador é aquele que se conforma a esse ideal — embranquecido e pertencente às camadas dominantes.

Ressaltamos, contudo, que essa crítica não implica a negação de que jovens oriundos de países “desenvolvidos” ou de classes mais favorecidas tenham mais oportunidades de acesso às instituições de poder. Pelo contrário, são justamente esses jovens que historicamente ocupam os espaços mais privilegiados. Ainda assim, reafirmamos a importância das políticas públicas voltadas à promoção da equidade e à redução das desigualdades entre os jovens. Todavia, é necessário questionar representações e discursos que elegem apenas uma cultura, uma classe social ou uma raça como modelo hegemônico de trajetória, representação e símbolo da juventude.

As discussões acadêmicas sobre a juventude contribuem para o entendimento das diversas percepções que envolvem essa categoria, evidenciando seu caráter multidisciplinar. Embora se reconheça a diversidade de interpretações, é comum, nos campos social, psicológico e biológico, a construção de sentidos que alternam entre a juventude como *esperança do amanhã*, como *foco de geminação de problemas* ou, ainda, como uma etapa de transição entre a infância e a vida adulta. Tais sentidos são reiteradamente mobilizados em diferentes contextos e discursos.

Neste sentido, optamos por analisar a juventude pelo viés de Karl Mannheim de “reserva latente”, por evidenciar que juventude não deve ser compreendida de modo homogêneo ou naturalmente inclinado à inovação ou à conservação, mas sim como uma categoria social em constante constituição.

2.2 A juventude como reserva latente

Karl Mannheim⁴⁶ pode ser considerado um dos precursores da sociologia da juventude. Seu primeiro trabalho sobre o tema foi “O problema das gerações”, publicado originalmente em 1928, com uma tradução parcial para o Brasil em 1982⁴⁷. No artigo, Mannheim inicia com uma revisão do panorama teórico sobre o conceito de *geração*, argumentando que sua compreensão é fundamental para entender o ritmo acelerado das transformações sociais características de sua época.

O termo “geração” tem sido amplamente discutido nas ciências humanas e sociais, sobretudo pela sua relevância no debate público sobre juventude. Segundo Carles Feixa e Carmen Leccardi (2010)⁴⁸, a noção de geração desenvolveu-se em três momentos históricos distintos, cada um correspondendo a um quadro político específico:

durante os anos 1920, no período entreguerras, as bases filosóficas são formuladas em torno da noção de ‘revezamento geracional’ (sucessão e coexistência de gerações), existindo um consenso sobre este aspecto (Ortega y Gasset, 1923; Mannheim, 1928). Durante os anos 1960, na época do protesto, uma teoria em torno da noção de ‘problema geracional’ (e conflito geracional) é fundamentada sobre a teoria do conflito (Feuer, 1968; Mendel 1969). A partir de meados dos anos 1990, com a emergência da sociedade em rede, surge uma nova teoria em torno da noção de ‘sobreposição geracional’ (Feixa; Leccardi, 2010, p. 185-186).

Esse fragmento demonstra a aproximação conceitual entre geração e juventude, à medida que “geração” sugere um conjunto com características específicas que o distingue de outro grupo. Em suma, cada nova geração é marcada por experiências históricas e sociais particulares. Nesse sentido, a contribuição de Mannheim é central ao considerar que a formação de novas gerações dialoga diretamente com o grupo da juventude, este mais predisposto à mudança social.

Em sua investigação, Mannheim compara duas tradições teóricas distintas: o positivismo, predominante no pensamento liberal francês, e o historicismo romântico alemão. Os positivistas abordavam o ser humano com dados quantitativos, buscando leis gerais para o ritmo da história com base em fatores biológicos, como a duração média de uma geração. Ele

⁴⁶ Seus escritos são fortemente associados à Sociologia do Conhecimento.

⁴⁷ A tradução brasileira não é do texto original, mas da inglesa de 1952 que foi traduzida integralmente. Já a tradução brasileira não tem a primeira parte do texto, no qual o autor aponta duas vertentes, o positivismo e a corrente histórico-romântica, algumas notas de rodapé e a bibliografia.

⁴⁸ FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 185-204, maio-ago. 2010.

crítica, por exemplo, Auguste Comte, que relacionava a lentidão do progresso humano à limitação orgânica da duração média da vida (cerca de 30 anos), inferindo daí a presença de forças conservadoras ou reformistas como diretamente derivadas do fator etário (Weller, 2010).

Em contraste, o pensamento histórico-romântico alemão, com o qual Mannheim mais se identifica, propõe uma abordagem qualitativa do tempo, recusando sua linearidade mecânica. Como afirma Weller (2010):

A outra abordagem foi a histórico-romântica alemã. Mannheim possuía maior afeição a este corrente, pois ao invés de associar as gerações a um conceito de tempo externalizado e mecanicista, pautado por um princípio de linearidade, o pensamento histórico-romântico alemão se esforça por buscar no problema geracional uma contraproposta diante da linearidade do fluxo temporal da história: *o problema geracional se torna, dessa forma, um problema de existência de um tempo interior não mensurável e que só pode ser apreendido qualitativamente*, ou seja, esse tempo interior só pode ser apreendido subjetivamente e não objetivamente (Weller, 2010, p. 516).

Mannheim inspira-se no conceito de *experiência vivida* de Dilthey e desenvolve suas ideias a partir da noção de *não contemporaneidade dos contemporâneos*, expressão cunhada por Wilhelm Pinder. Com isso, propõe que diferentes grupos etários, embora coexistam no mesmo tempo cronológico, vivenciam tempos interiores distintos:

*Cada um vive com gente da mesma idade e de idades distintas em uma plenitude de possibilidades contemporâneas. Para cada um o mesmo tempo é um tempo distinto, quer dizer, uma época distinta de si mesmo, que é partilhada com seus coetâneos*⁴⁹. (Weller, 2010, p. 516).

Outro conceito importante que Mannheim retoma de Pinder é o de *enteléquia* geracional, que representa o sentimento genuíno de um grupo sobre o sentido da vida e do mundo. A enteléquia estaria ligada ao *espírito do tempo* — seja em sua conformação ou em sua crítica —, uma vez que diferentes gerações participam simultaneamente da construção e desconstrução desse espírito (Weller, 2010). Tanto a não contemporaneidade dos contemporâneos quanto a enteléquia são categorias fundamentais na análise sociológica do autor.

Mannheim (1982) também critica a tendência da sociologia formal de estudar a existência social de forma *estática*. Defende, portanto, a transição da estática formal para uma

⁴⁹ Pinder *apud* Mannheim.

dinâmica formal, e desta para uma sociologia histórica, de modo a abarcar a totalidade do campo sociológico. Para desenvolver sua análise das gerações, ele propõe quatro aspectos fundamentais:

1. **Grupo concreto – situação social (*Lagerung*):** A estrutura do fenômeno geracional depende da inter-relação específica entre os indivíduos que compõem uma unidade geracional. Essa unidade não se forma a partir de agrupamentos concretos (como família, religião ou etnia), mas sim por uma semelhança estrutural de saber e de posição social. Para Mannheim, *classe* é utilizado como uma *situação comum que certos indivíduos suportam como a sua 'sina'* (Mannheim, 1982, p. 71). Para o autor, a similaridade de situação só é definida por meio da especificação da estrutura na qual, e através da qual, os grupos situados surgem na realidade histórico-social. Deste modo, *a unidade das gerações é constituída essencialmente através da similaridade de situação de vários indivíduos dentro de um todo social*. (Mannheim, 1982, p. 71).
2. **Formulação biológica:** Mannheim adverte que seria um equívoco reduzir o fenômeno geracional a aspectos biológicos, como nascimento, envelhecimento e morte. Embora reconheça uma base biológica, ele enfatiza que a geração é, sobretudo, uma *situação social específica*:

Não fosse pela existência de uma estrutura social definida, e pela história estar baseada em um tipo particular de continuidade, a geração não existiria como um fenômeno de localização social; existiria apenas nascimento, envelhecimento e morte. O problema *sociológico* das gerações, portanto, começa nesse ponto onde é descoberta a relevância sociológica dos fatores biológicos. Começando com o próprio fenômeno elementar, precisamos antes de tudo tentar compreender a geração como um tipo particular de situação social (Mannheim, 1982, p. 72).

3. **Tendência inerente à situação social:** Para qualquer grupo que compartilhe uma posição social semelhante, a sociedade se apresenta de maneira similar, com experiências e interpretações recorrentes. No entanto, essas experiências não são distribuídas igualmente. Cada grupo tem acesso apenas a uma parte das informações disponíveis, limitada por sua perspectiva:

particular de identidade de situação, abrangendo “grupos etários” relacionados, incrustados em um processo histórico-social. Enquanto a natureza da posição de classe pode ser explicada em termos de condições

econômica e sociais, a situação etária é determinada pelo modo como certos padrões de experiência e de pensamento tendem a ser trazidos à existência pelos *dados naturais* da transição de uma para outra geração (Mannheim, 1982, p. 75).

4. **Fatos fundamentais das gerações:** Mannheim propõe uma reflexão sobre a existência de gerações com uma experiência imaginária: *como seria a vida do homem se uma geração vivesse para sempre e não seguisse nenhuma outra para substituí-la* (Mannheim, 1982, p. 75). A partir disso, destaca cinco características de nossa realidade:

- a) Novos participantes do processo cultural estão surgindo, enquanto;
- b) Antigos participantes daquele processo estão continuamente desaparecendo;
- c) Os membros de qualquer uma das gerações apenas podem participar de uma seção temporalmente limitada do processo histórico, e
- d) É necessário, portanto, transmitir continuamente a herança cultural acumulada;
- e) A transição de uma para outra geração é um processo contínuo.

Dessa forma, é possível considerar que a cultura é construída por indivíduos que acessam, de maneira distinta, a herança cultural acumulada ao longo do tempo. Há memórias apropriadas — herdadas coletivamente — e memórias adquiridas de forma pessoal, que dinamizam e particularizam a percepção da realidade. Nesse sentido, os bens espirituais e intelectuais acumulados por uma pessoa correspondem às recordações e experiências vividas individualmente, e essa apropriação também envolve o risco inerente ao conhecimento.

Por outro lado, esse acúmulo pode se tornar um fardo. A juventude, por exemplo, justamente por ainda não ter vivenciado a totalidade da experiência social, tende a ser mais flexível, aberta e adaptável a um mundo em constante transformação.

Além disso, o fato de indivíduos nascerem na mesma época ou atravessarem, simultaneamente, as fases da juventude, maturidade e velhice, não garante, por si só, uma similaridade de situação. Questões socioculturais, bem como diferentes formas de perceber e interpretar a realidade, fazem com que cada grupo etário construa experiências singulares.

Outro aspecto importante é que, inevitavelmente, duas gerações subsequentes enfrentam inimigos diferentes — tanto internos quanto externos. Enquanto os mais velhos podem lidar com conflitos enraizados em sua própria trajetória, os mais jovens, por sua vez, podem sequer reconhecer tais adversários como relevantes.

De modo semelhante, jovens — muitas vezes por volta dos 17 anos — passam a direcionar sua atenção para questões que emergem de processos inconscientes, que, frequentemente, são distintos dos dilemas enfrentados por seus pais ou professores. Essa

sensibilidade diferencial da juventude diante do mundo é destacada por Mannheim (1982) ao afirmar que:

Os dados transmitidos pelo ensino consciente são de importância mais limitada, tanto quantitativa como qualitativamente. Todas essas atitudes e ideias que continuam funcionando satisfatoriamente na nova situação e que servem como inventário básico da vida do grupo são transmitidas inconscientemente e involuntariamente: elas penetram sem que o professor ou o aluno tenham qualquer consciência disto. O que é conscientemente aprendido ou inculcado pertence àquelas coisas que no decorrer do tempo se tonaram, de alguma maneira e em algum ponto, problemáticas e exigem, portanto, uma reflexão consciente. Esse é o motivo por que o inventário de experiências que é absorvido do ambiente por infiltração no início da juventude frequentemente se torna o estrato historicamente mais antigo da consciência, que tende a estabilizar-se como a visão natural do mundo (Mannheim, 1982, p. 81-82).

Segundo Mannheim (1982, p. 93), “quanto mais rápido é o ritmo de transformação social e cultural, então, maiores são as chances de que grupos particulares da situação da geração reajam a condições modificadas, produzindo suas próprias enteléquias”. No entanto, o fato de indivíduos estarem inseridos em uma mesma situação geracional não garante que compartilhem da mesma apreensão ou leitura da realidade. Um estímulo histórico comum pode dar origem a respostas distintas, por vezes até mesmo opostas. Além disso, há gerações que, frustradas com suas próprias formas de expressão ou realização histórica, tendem a se identificar com uma geração anterior, que tenha desenvolvido uma forma mais satisfatória de enfrentamento da realidade, ou com uma geração mais jovem, que represente uma nova possibilidade.

Os grupos juvenis que se formam buscam, por meio da reflexão crítica, enfrentar, questionar ou compreender os problemas que lhes são apresentados. Nesse sentido, as contribuições de Karl Mannheim sobre o conceito de geração são fundamentais para compreendermos a juventude não apenas como uma categoria qualitativa — ligada a experiências subjetivas —, mas também para problematizar o uso reducionista da abordagem evolucionista positivista. Embora esse modelo tenha contribuído para os estudos sobre juventude, ele foi amplamente adotado pela academia a partir de recortes etários e de ciclos de vida, tratando a juventude de forma muitas vezes rígida e limitada.

No caso da geração, o sentido evolutivo estava articulado a transformação da sociedade em progresso lento de 30 em 30 anos, no caso da juventude, a partir de uma formação que começaria por volta dos 14 anos e se estende até os 25 anos. É certo pensar que nem todos os jovens vivenciarão a situação que institui uma geração senão forem expostos a tal. Um exemplo

que podemos citar é a o desenvolvimento de mídias e tecnologia de informática: mesmo que uma pessoa nasça e não seja exposta a elas, estão similarmente situadas, à medida que são potencialmente capazes de serem engolidas pelo redemoinho da transformação social. O mesmo ocorreu com jovens do pós-guerra em relação à contracultura.

Já nesse texto de 1928, Mannheim se mostra como um defensor da transformação histórica e social, compreendendo-a como algo real e inevitável. Para ele, uma sociedade estática é utópica e imaginária. Assim, a juventude é vista como uma fonte privilegiada para a realização das potencialidades de determinado tempo histórico. Essa compreensão é aprofundada posteriormente no capítulo 3, “O problema da juventude na sociedade”, publicado em *Diagnóstico do tempo*⁵⁰, de 1943, em que o autor retoma e desenvolve a ideia da juventude como força transformadora em um processo de mudança social latente e contínuo.

Nesse momento, situado no contexto da Segunda Guerra Mundial, Mannheim passa a problematizar as contribuições possíveis da juventude para o futuro da sociedade, especialmente no que diz respeito ao papel que ela poderia desempenhar na construção de uma nação inglesa mais democrática, em oposição às tendências autoritárias do nazismo e do fascismo. Embora em suas obras anteriores ele tenha mencionado brevemente a possibilidade de interação positiva entre diferentes gerações, é nessa discussão que aprofunda sua crítica à falta de atenção das instituições de formação quanto ao potencial transformador da juventude. Segundo ele, esse grupo era frequentemente relegado à condição de uma “reserva latente” de energia social, não plenamente mobilizada.

Nesse sentido, Mannheim (1954, p. 50) afirma: “a função específica da mocidade é a de agente revitalizante”. Ou seja, a juventude não apenas representa o futuro, mas é portadora de uma capacidade singular de renovação, capaz de desafiar estruturas enrijecidas e propor novas formas de organização social.

Mannheim (1954) questiona a crença que ele próprio sustentava na juventude: a de que os jovens seriam progressistas por natureza. A experiência histórica, no entanto, mostrou que essa ideia era falaciosa, uma vez que tanto movimentos progressistas quanto reacionários ou conservadores podem mobilizar e formar expressões juvenis. A partir disso, ele afirma que “a juventude não é progressista nem conservadora por natureza; porém, é uma potencialidade pronta para receber qualquer nova oportunidade” (Mannheim, 1954, p. 52). Isso se deve ao fato

⁵⁰ Tanto nesse texto quanto em “O problema das gerações”, Mannheim dialoga com as concepções da Psicologia. No primeiro caso, com *Gestalt* e a influência da sociedade na percepção individual. Já no “Problema da juventude na sociedade moderna”, com as noções de que na adolescência o indivíduo passa a adquirir conhecimentos novos.

de que, ao entrar na vida pública, os jovens passam a ter contato com outros modelos de pensamento e comportamento, diferentes daqueles ensinados no seio familiar.

Essa mudança do espaço privado para o público — característica da inserção na sociedade moderna — é central para a definição de juventude em Mannheim (1954). O autor observa que, nas sociedades primitivas, não havia uma distinção clara entre os valores transmitidos pela família e os predominantes na vida adulta. Já na modernidade, até a puberdade, a criança é socializada principalmente dentro do universo familiar. Ao ingressar na adolescência, passa a se relacionar com a vizinhança, a comunidade e determinadas esferas públicas.

Como Mannheim (1954) descreve:

Assim, o adolescente não está apenas biologicamente em um estado de fermentação, mas sociologicamente penetra em um novo mundo em que os hábitos, costumes e sistemas de valores são diferentes dos que até aí conhecera. [...] A juventude ainda não tem interesses adquiridos, quer no sentido econômico, quer em termos de hábitos e valorização, ao passo que a maioria dos adultos sérios já os tem (Mannheim, 1954, p. 52-53).

É justamente daí que deriva a noção de “reserva latente”: os jovens têm uma disposição ampliada para acolher o novo, uma abertura que pode ser mobilizada para fins de transformação social. Pode-se dizer que Mannheim desenvolve esse conceito a partir de uma visão da juventude como agente em potencial de uma sociedade mais livre e democrática.

Esse entendimento, de que a juventude se encontra em processo de formação de interesses, aberta a novas influências e dotada de potencial transformador, constitui um denominador comum nos discursos sobre os jovens, especialmente entre as décadas de 1960 e 1997. Em nossa análise, esses discursos revelam diferentes direcionamentos: de um lado, o jovem que rompe com a família e com a tradição católica, mostrando-se mais receptivo às novas culturas e ideias da sociedade contemporânea; de outro, o jovem inserido em um mundo secular que, justamente por estar em processo de formação, pode aderir aos valores e preceitos cristãos como uma resposta a esse contexto.

Em ambos os casos, a juventude é representada como um terreno simbólico em disputa, especialmente por parte de instituições religiosas que buscam reafirmar sua autoridade e influência. Nesse cenário, o conceito de “reserva latente” é relevante, pois nos permite compreender a juventude como uma potencialidade adormecida, como um campo de possibilidades que diferentes agentes normativos e transgressores disputam, na tentativa de direcionar suas energias, valores e sentidos em favor de determinados projetos socioculturais.

Outro aspecto fundamental na reflexão de Mannheim é a articulação entre juventude, transformação social e conflito geracional. A partir da associação entre juventude e mudança, torna-se possível compreender os atritos entre gerações: em uma sociedade marcada por transformações cada vez mais aceleradas, discursos de temor ou condenação sobre as novas gerações refletem, em grande medida, a inquietação das gerações mais velhas diante de um mundo em que já não se reconhecem.

É importante destacar que, sob uma perspectiva histórica, a juventude não constitui uma categoria homogênea. Mesmo entre indivíduos que compartilham uma situação geracional semelhante, há múltiplas formas de apreensão e posicionamento diante da realidade. A juventude, portanto, deve ser compreendida em sua diversidade interna, como um campo de tensões, disputas e possibilidades.

2.3 As mudanças culturais da juventude a partir de 1968

O ano de 1968 marca profundamente as discussões sobre juventude e contribui para compreendermos os sentidos a ela atribuídos como “reserva latente”. Edgar Morin (2018, p. 11), contemporâneo dos eventos daquele ano, recorda que já estava impressionado com o surgimento das revoltas estudantis em diversos países, como Estados Unidos, Egito, Polônia, México, Alemanha e Japão. Ainda antes de maio de 1968, ele proferira uma conferência em Milão sobre o caráter internacional dessas revoltas. O que lhe chamava a atenção era o fato de que, apesar de ocorrerem em países com diferentes regimes políticos — democracias liberais, ditaduras e democracias populares —, apresentavam um mesmo tipo de movimento de protesto. Segundo Morin, o denominador comum era que “as revoltas se erguiam contra a autoridade em diferentes sistemas” (Morin, 2018, p. 11).

Para Morin (2018), esses movimentos representavam uma brecha “sob a linha d’água da civilização francesa” (Morin, 2018, p. 13), em contraste com as expectativas dos jovens de tendências revolucionárias — anarquistas, situacionistas, trotskistas e futuros maoístas — espontaneístas. Na França, ao contrário de outros países, os protestos ultrapassaram os muros universitários, envolvendo também setores da juventude operária e secundarista. A duração e intensidade dos protestos acabaram por impulsionar a adesão dos sindicatos, inicialmente reticentes, que aproveitaram a brecha para pressionar o governo por concessões fundamentais. “Uma vez obtidas tais concessões, eles acalmariam as coisas” (Morin, 2018, p. 13).

Segundo o autor, Maio de 68 revelou uma profunda crise espiritual da juventude. Os protestos refletiam o vazio existencial de uma civilização que se via como triunfante — a

sociedade industrial —, mas que falhara em oferecer sentido. Os jovens aspiravam a mais autonomia, liberdade e senso de comunidade. As universidades, nesse contexto, tornaram-se espaços de fomento a ideias revolucionárias:

Para uns e para outros se afirma a ideia de que a Universidade é ao mesmo tempo o mais forte bastião da sociedade burguesa (que nela forma os seus quadros) e seu elo mais fraco, porque nela os estudantes são maioria e aí podem propagar o espírito da revolução. Seja para infligir os maiores golpes a esta cidadela da burguesia ou, pelo contrário, para transformá-la de cima a baixo, é preciso agir na e contra a estrutura universitária (Morin, 2018, p. 35).

Movimentos marxistas, maoístas, leninistas e anarquistas impulsionaram uma minoria revolucionária a transformar as universidades. No entanto, segundo Morin (2018), o que verdadeiramente operava a comunicação com as massas estudantis era a resistência das autoridades em abandonar práticas ultrapassadas, como as proibições antiquadas, a tentativa de isolar e diminuir os questionamentos dos jovens e a repressão aos seus líderes.

Kritin Ross e Morin (2018) destacam que as reivindicações de Maio de 68 envolviam a luta de jovens estudantes e operários contra o imperialismo, o internacionalismo e o anticapitalismo, com um núcleo transformador evidente e próprios da modernização capitalista. No entanto, Ross (2018) argumenta que essas reivindicações foram esvaziadas de seu conteúdo político, entrando para a história como um tipo de agitação estudantil em torno dos costumes, sobretudo à liberdade sexual. Essa percepção se alinha à de Morin (2018), que, ao revisar os efeitos do movimento dez anos depois, reconhece o surgimento de outros movimentos — neolibertários, feministas, LGBT —, com mudanças nos costumes, mas sem efetiva transformação social: *os velhos governos e sociedade continuaram os mesmos*.

Apesar disso, não seria exagerado afirmar que as mudanças culturais trouxeram significativas modificações sociais e políticas para a juventude, além de ampliar sua presença em setores antes restritos. Ainda que esse grupo não tenha se tornado dominante nos espaços de poder, houve uma crescente atenção de instituições religiosas, políticas e sociais à juventude, ora valorizando suas potencialidades, ora problematizando-a como foco de conflitos sociais. Também é importante considerar que essa juventude de 1968 não surgiu de forma isolada, mas foi precedida por outros movimentos e experiências que abriram caminho para sua manifestação.

No Brasil, no campo cultural, Orivaldo Lemi Biagi (2019) analisou o conservadorismo presente nas agências de publicidade na virada das décadas de 1960 e 1970. Nesse contexto, observava-se uma justaposição entre a imagem dos jovens “avançados” — como os *hippies* —

e os valores conservadores. Os *hippies*, por exemplo, eram frequentemente retratados como jovens “sem futuro”. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, a influência estadunidense sobre a publicidade brasileira havia crescido significativamente, ainda que enfrentasse a concorrência da tradicional cultura francesa, que “era a base intelectual do país” (Biagi, 2019, p. 44).

Inicialmente voltadas para a temática da guerra, as propagandas abriram caminho para a inserção cultural e política dos Estados Unidos no Brasil. No contexto da Guerra Fria, a luta contra o comunismo se expandiu para diversas áreas, inclusive a publicidade. Entre 1960 e 1964, com o crescimento econômico brasileiro, intensificou-se o apelo ao consumo e desenvolveu-se uma cultura de predisposição ao ato de consumir. Essa cultura, contudo, foi percebida como ameaçada pela instabilidade política do governo João Goulart e pelas ideias comunistas, o que motivou parte da classe média a apoiar o golpe militar de 1964.

Pós-1964, com a concentração de renda e vulnerabilização econômica e social da grande maioria da população brasileira, a classe média se diversificou e consolidou, o que levou à profissionalização das agências de publicidade, com planos de ação voltados especialmente ao “mercado jovem”. As campanhas publicitárias passaram a refletir tanto as aspirações quanto as contradições dessa juventude. Biagi (2019) destaca dois aspectos centrais desse cenário:

1- existia uma expansão do mercado bastante significativa o chamado mercado jovem, bastante influenciado pela cultura que estava sendo produzida no ‘Primeiro Mundo’, em particular nos Estados Unidos e Inglaterra; 2- o momento político era ditatorial – entre 1968 e 1974 ocorreu o apogeu da ditadura militar, em particular na sua luta contra grupos e imposição da censura (Biagi, 2019, p. 45).

Biagi (2019) mostra como a juventude se transformou em um ideal de consumo, tanto em termos simbólicos quanto práticos. Até mesmo as propostas conservadoras se apropriaram da imagem juvenil, seja promovendo um jovem executivo ao estilo *rock and roll* de terno e gravata, seja promovendo o uso do *jeans* como símbolo de liberdade. A publicidade — especialmente a musical — percebeu o potencial comercial da contracultura, refletido em movimentos como a Jovem Guarda, o Tropicalismo e o *rock* nacional. A mensagem era contraditória: consumia-se liberdade, ao mesmo tempo que se criticavam elementos da contracultura como a liberdade sexual, uso de drogas e questionamento dos modelos tradicionais de família.

Ainda dentro desse contexto, a cultura jovem também foi instrumentalizada pela ditadura militar. Como destaca o historiador Marcos Napolitano (2010) em *Vencer Satã só com orações: políticas culturais e cultura de oposição no Brasil dos anos 1970*, o campo cultural

desempenhou um papel fundamental tanto nas críticas feitas pelas oposições a ditadura quanto na tentativa do Estado de estabelecer canais de negociação com a sociedade. As ações culturais se inseriam em um mercado de bens simbólicos em rápida expansão, especialmente nos setores fonográfico, televisivo e editorial. Segundo Napolitano, houve uma aproximação tática entre setores liberais e segmentos da esquerda não armada.

Diferentemente do apoio civil que marcou o golpe de 1964, o Ato Institucional nº 5, em 1968, não teve o mesmo apoio da sociedade, intensificando o abismo entre Estado e sociedade civil. A concentração de poder no Executivo e o fim das liberdades civis mínimas levaram a um distanciamento entre militares autoritários e liberais civis. Passada a ameaça da guerrilha, mas mantida a censura, fortaleceu-se uma aliança tática entre empresários liberais e artistas ou intelectuais de esquerda. Os comunistas foram uma das forças mais destacadas nessa articulação, ajudando a formar duas figuras políticas contrapostas: o Estado e a sociedade civil⁵¹ (Napolitano, 2010).

Artistas de esquerda, valorizados por sua qualidade estética e intelectual, ganharam destaque entre os formadores de opinião. A partir de então, tanto a ditadura militar quanto os setores oposicionistas passaram a valorizar a cultura, porém, por razões distintas. Para a ditadura, a cultura era parte de sua estratégia de contenção da subversão e de controle das expectativas da classe média, especialmente após o esgotamento do ciclo de crescimento econômico. Já para a oposição, a cultura era:

A um só tempo, parte do campo de batalha da ‘guerra psicológica da subversão’ e parte da estratégia de ‘reversão das expectativas’ da classe média, dado o esgotamento do ciclo de crescimento econômico que a beneficiava e garantia seu apoio à ditadura (Napolitano, 2010, p. 149-150).

Napolitano (2010) aponta que, durante a ditadura militar, é possível falar em duas formas de política cultural, uma repressiva⁵² e outra proativa, além de uma forma indireta, voltada à modernização da indústria cultural e da comunicação, como estratégia de integração nacional. Dentro desse cenário, grupos civis apresentavam diferentes visões: os grupos de

⁵¹ Apoio do PCB ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB), consolidado após a expressiva votação que essa frente oposicionista teve nas eleições de 1974 (Napolitano, 2010, p. 149).

⁵² No Plano repressivo, o regime se apoiava em três sistemas: Informações (Serviço Nacional de Informações – SNI, Divisão de Segurança e Informações do Ministério da Justiça - DSI); Vigilância e repressão policial (Delegacias de Ordem Política e Social – Dops, e Centros de Operações de Defesa Interna/Destacamentos de Operações de Informações – Codi-DOI); Censura, a cargo do Ministério da Justiça, por meio da Divisão de Censura de Diversões Públicas do Departamento de Polícia Federal (complementada pelas seções de censura regionais), e do Setor de Imprensa do Gabinete- Sigab, responsável por parte da censura à imprensa. Vide: Napolitano, 2010, p. 151.

esquerda defendiam uma aproximação, em que a população poderia ter acesso a um conteúdo mais politizado, além de defensores do consumo nacional; outros, ligados ao cinema “boca do lixo”, aceitavam se submeter às exigências do Estado para garantir financiamento; e havia ainda os que rejeitavam tanto o nacionalismo estatal quanto o alinhamento à esquerda tradicional, preferindo aderir à contracultura — *hippie, punk, rock* etc⁵³.

Em maio de 1968, o governo do Marechal Castelo Branco classificou as agitações estudantis como inspiradas pelo comunismo e dotadas de caráter subversivo, respondendo com repressão. Em setembro daquele ano, 28 estudantes foram mortos na chamada “batalha da UNE”, no Rio de Janeiro. Em luto, estudantes e professores participaram da Passeata dos Cem Mil. Em São Paulo, também ocorreram perseguições e assassinatos de universitários (Santos; Silva, 2018).

Como observa Raquel Dias Araújo (2006), no Brasil a historiografia sobre o movimento estudantil (ME) se consolidou após o fim da ditadura militar. Muitos pesquisadores abordaram o ME por diferentes prismas, desde

resistência à ditadura, da atuação política da União Nacional dos Estudantes – UNE, da produção cultural do movimento estudantil, o qual comparece no cenário político brasileiro como um movimento de vanguarda, um dos principais focos de oposição aos governos militares (Araújo, 2006, p. 20).

A partir da década de 1980, no entanto, essa narrativa foi perdendo espaço. Podemos nos perguntar, como fazem Ross e Morin ao refletir sobre a frustração política pós-1968, se essa omissão na produção acadêmica não revela certo desinteresse posterior pela juventude e seus movimentos. Araújo (2006), contudo, aponta que os estudantes voltaram a se mobilizar em outros momentos, como na campanha “Fora Collor”, em 1992, e nas lutas pela gratuidade do ensino entre as décadas de 1980 e 1990.

Em Maringá, constatamos que o único estudo que trata da cultura e dos movimentos estudantis entre 1968 e 1997 é de Reginaldo Benedito Dias, na obra *Uma universidade de ponta cabeça*. O autor analisa o movimento estudantil da Universidade Estadual de Maringá (UEM), com foco na ocupação da reitoria em agosto de 1984, como parte da luta pela gratuidade do ensino e democratização da universidade. Na época, a UEM era pública, mas cobrava anuidade. A gratuidade só foi efetivamente conquistada em 1987.

⁵³ É importante observar que a maior parte das análises bibliográficas se refere à juventudes das camadas médias e altas — estudantes, consumidores culturais e jovens artistas. Esses foram também os principais retratados nos jornais da cidade de Maringá ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980.

Segundo Dias (2008), o movimento estudantil universitário já existia antes mesmo da criação da UEM:

Nas instituições de ensino superior que se incorporaram estudantes: o Diretório Acadêmico Roberto Simonsen (da Faculdade de Ciências Econômicas), o Diretório Acadêmico Nelson Hungria (da Faculdade de Direito) e o Diretório Acadêmico Davi Carneiro (da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras), criados, respectivamente, em 1961, 1966 e 1967 (Dias, 2008, p. 35).

A UNE participou ativamente da campanha da legalidade em 1961, defendendo a posse de João Goulart após a renúncia de Jânio Quadros, e também esteve presente nas lutas por reformas agrárias e universitárias. Como entidade ligada à esquerda, defendia reformas que democratizassem o acesso ao ensino superior e aproximassem a universidade dos interesses dos trabalhadores, especialmente do ensino superior, e articulasse a universidade a um modelo de desenvolvimento econômico anti-imperialista. Em 1962, promoveu uma greve para reivindicar a presença de representantes estudantis nos órgãos de decisão das instituições de ensino.

O Centro Acadêmico Carsi, vinculado à Faculdade de Ciências Econômicas de Maringá, participou de dois congressos da União Paranaense dos Estudantes, mas mantinha uma postura crítica em relação à UNE. Segundo Dias (2008), o Carsi era orientado por princípios cristãos de justiça social. A faculdade, aliás, teve Dom Jaime como diretor e professor.

Isso não significa, no entanto, que não existissem adeptos dos movimentos estudantis de esquerda em Maringá. O próprio Reginald Benedito Dias relata sua participação na ocupação da reitoria em 1984, evidenciando que havia mobilização política entre os estudantes, mesmo em uma universidade criada durante a ditadura militar. A UEM foi fundada dentro do contexto da reforma universitária promovida pela ditadura militar, sendo parte de uma proposta de *desenvolvimento integrado* do Governo do Paraná. Tal modelo estava alinhado à lógica nacional de integração das regiões ao processo de expansão do capitalismo monopolista de Estado (Dias, 2008).

Durante a década de 1970, “havia enormes restrições à atuação das entidades estudantis, legalmente atreladas à administração da universidade” (Dias, 2008, p. 22). A criação da UEM, portanto, refletia uma estratégia da ditadura militar de controlar e disciplinar o ambiente universitário⁵⁴. Como observa o autor:

⁵⁴ Dias (2008) aponta que a história do movimento estudantil da UEM não pode ser compreendida nas especificidades do surgimento da universidade, que foi constituída no bojo da reforma universitária promovida pela ditadura militar. O autor busca analisar a ocupação dos alunos na reitoria da instituição em 1984, que reivindicava a gratuidade do ensino, e denunciava os abusos da elevação de 68,4% da mensalidade do curso, 97%

Marcada pela expansão do ensino pago, essa reforma teve como elemento constitutivo a utilização de rígidas legislações restritivas à organização, participação e manifestação dentro da universidade, forma de coibir das estruturas educacionais e do país (Dias, 2008, p. 22).

Dias (2008) levanta ainda a hipótese de que a promessa de ascensão social por meio do ensino superior — e, portanto, de acesso ao mercado de trabalho — tenha contribuído para a baixa participação estudantil nas discussões sobre o perfil da universidade. A UEM foi, nesse sentido, percebida como uma conquista e um símbolo de progresso regional: “Mais: seria tanto a expressão quanto instrumento do progresso regional” (Dias, 2008, p. 22).

Com base nas obras analisadas, é possível identificar dois grandes eixos de mobilização juvenil pós-1968. O primeiro se refere à transformação cultural, que, embora tenha gerado críticas, também foi assimilada por setores conservadores; o segundo eixo diz respeito aos movimentos estudantis, que, apesar de relevantes, envolveram apenas uma parcela restrita da juventude — majoritariamente das classes médias e altas.

Essa limitação de alcance é reforçada por dados sobre o analfabetismo no Brasil. Até a década de 1990, os índices eram elevados. Em 1991, por exemplo, o Censo registrava 19,2 milhões de analfabetos com mais de 14 anos — cerca de 20% da população nessa faixa etária. Até então, metade da população adulta tinha apenas quatro anos de estudo. Como aponta Sérgio Haddad (1991), os índices de analfabetismo entre jovens e adultos eram expressivos: em 1960, 39,6%; em 1970, 33,6%; e em 1990, 25%. A pobreza era, e ainda é, um dos principais fatores associados ao analfabetismo. A década de 1980 foi particularmente marcada por fortes desigualdades sociais.

Essa desigualdade também se refletia no consumo cultural, como música, literatura, cinema, lazer, vestimenta e estilo de vida. A maior parte das descrições de jovens presentes nos periódicos de Maringá diz respeito a estudantes, consumidores de cultura internacional e jovens associados à estética da modernidade. Em alguns momentos, eram representados como público-alvo de publicidade e entretenimento. Em outros, eram criticados por sua adesão a modelos considerados desviantes, como a liberdade sexual e a contestação da autoridade dos mais velhos. Em outras situações, figuravam como exemplo a ser seguido.

Essas representações apontam para uma juventude potencialmente aberta ao novo — daí a noção de “reserva latente”. Como categoria social, os jovens são vistos como sujeitos

do Restaurante Universitário e 126,8% do xerox. A ocupação congelou os preços, mas o subsídio dissipou-se antes do final do semestre e os preços voltaram ao estipulado. O ensino gratuito, que foi a grande bandeira, só viria a acontecer em 1987.

propensos às potencialidades, sendo alvo de investimento (ou disputa) por diferentes instituições sociais e políticas.

Nos itens subsequentes, buscamos apresentar duas formas como os jovens foram abordados nos jornais *Folha do Norte do Paraná* e *O Diário do Norte do Paraná* entre os anos de 1968 e 1997. Optamos por destacar inicialmente as colunas para juventude, sem um apelo essencialmente religioso, a fim de perceber os temas e debates em vigência no período. Em seguida, centramos nos discursos dos padres católicos, oportunizando uma visão ampla das preocupações e expectativas por eles encontradas em relação aos jovens.

2.4 As produções nas Colunas da *Folha do Norte do Paraná* e d'*O Diário do Norte do Paraná* para a juventude

Durante os anos pesquisados, foram identificadas as seguintes colunas direcionadas ao público jovem: “Folha Jovem” (1976) e “Transições da Juventude” (1978), ambas da *Folha*. Já em *O Diário*, destacam-se “Sinal Verde” (1974), “Domingo Jovem” (1976), “Jovemania (1980)” e “Diário Jovem” (1983). De modo geral, essas colunas não ultrapassaram a duração de um ano e eram assinadas por um único autor.

É importante ressaltar que, mesmo na ausência de colunas fixas, matérias, textos, cadernos culturais e agendas publicadas nos jornais também traziam conteúdos similares. Nessas produções, a juventude era frequentemente associada a hábitos, costumes, preferências e ideias, em vez de uma delimitação etária rígida.

Outro aspecto significativo era a linguagem utilizada, permeada por gírias juvenis, como “bronca” (crítica), “transa” ou “transado” (bacana, estiloso), especialmente em referência ao consumo (“moto transada”, “jaqueta transada”), além de expressões como “patota” (grupo de amigos).

As colunas da *Folha* ocupavam espaços reduzidos e apresentavam textos curtos, geralmente estruturados em parágrafos que condensavam informações ou ideias específicas. Em alguns casos, o texto era introduzido por títulos destacados. As imagens 1, 2, 3, 4, 5 e 6, mencionadas no levantamento, ajudam a compreender a organização visual e estrutural dessas colunas nas páginas dos jornais.



Imagem 1: 1ª publicação da “Folha Jovem”
Fonte: *Folha do Norte do Paraná* (2021)

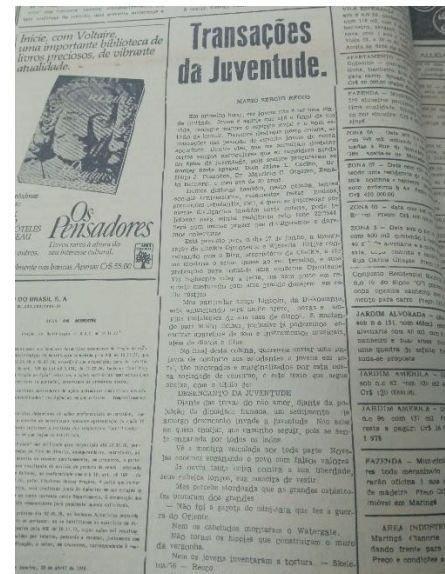


Imagem 2: “Transações da Juventude”
Fonte: *Folha do Norte do Paraná* (2021)

Na *Folha do Norte do Paraná*, a coluna “Folha Jovem” (Imagem 1), assinada por Rogério Recco⁵⁵, estreou destacando eventos locais voltados à juventude, como as “gincanas” do Colégio Paraná e o Festival Musical de Apucarana. Já na primeira publicação, Recco incentivava a participação dos leitores, convidando-os a enviar informações sobre programações, atividades e bandas para divulgação — um modelo semelhante ao adotado anteriormente pela coluna “Destaques”.

A partir de 1978, a *Folha* passou a publicar a coluna “Transações da Juventude”⁵⁶ (Imagem 2), escrita por Mário Sérgio Recco⁵⁷. Em espaço modesto da página, Recco apresentava uma definição ampla de juventude:

Em primeiro lugar, ser jovem não é ter uma idade limitada. Jovem é aquele que até o final de sua vida, consegue manter o espírito jovial e o bom estado de humor. Daremos destaque nesta coluna, as transações das pessoas de espírito jovem de nossa sociedade (Recco, 1978, p. 4).

Nessa coluna, o autor denunciava a marginalização dos jovens pela sociedade de consumo. Em seu texto “Desencantamento da juventude” (Recco, 1978), transparece uma percepção mais complexa. Ainda que adotasse uma postura conservadora ao criticar as novelas

⁵⁵ Migrou de Assis-SP para Maringá em 1971 e passou a escrever nos jornais em 1974. Atualmente, Recco é membro da Academia de Letras de Maringá.

⁵⁶ Interpreto transações no sentido de ocupações e negócios da juventude, pois se trata de uma coluna que destaca as atividades que envolvem ou possam interessar os jovens, como a inauguração de uma nova discoteca, lojas de discos e as mais diversas atividades sociais e culturais que envolvem os jovens.

⁵⁷ Mario Sérgio Recco, irmão do jornalista Rodrigo Recco. Foi publicitário, editor e jornalista. Faleceu em 2022, na cidade de Maringá, aos 63 anos.

e seus “falsos valores” — o que ele chamava de “trevas do não amor” e “poluição humana da dignidade humana” —, Recco se distanciava de julgamentos morais rígidos. Destacava que os jovens não eram os responsáveis por guerras no Oriente, pelo escândalo Watergate ou pela construção de muros —tampouco foram os criadores da tortura. Assim, deixava claro que, para ele, elementos como minissaias, cabelos longos ou a estética *hippie* não implicavam ruptura moral.

Essa perspectiva se distancia, inclusive, de posturas mais tradicionais da Igreja Católica, que em muitas de suas publicações criticava o modo de se vestir das mulheres e o comportamento dos *hippies*. Um exemplo dessa divergência é a divulgação, na coluna, de concursos de Miss — o concurso era duramente criticado por Dom Jaime.

Outros assuntos abordados por Recco reforçam essa abordagem mais plural da juventude: em uma de suas colunas, mencionava a *Seicho-no-ie*, referindo-se a ela como “filosofia para alguns, religião para outros”. Em tom irônico, comentava os horrores da guerra, o preconceito e o fanatismo religioso, escrevendo: “Mensagem às estudantes: submeta-se à guerra, ao preconceito e às velhas religiões e vinte mil seitas, [...] ao pseudo amor [...] a menos que você seja bastante influente para mudar os tempos.” (Recco, 1978, p. 4).

Além de críticas sociais e mensagens reflexivas, Recco relatava acontecimentos culturais e sociais de Maringá: jogos de futebol, jantares dançantes em prol da Igreja católica, o *Baile dos Namorados* no Clube Olímpico (com traje esporte exigido), eventos promovidos pela diretoria feminina do Country Club, exposições na Galeria de Artes da Secretaria de Cultura, festas juninas, aniversários, eventos no Centro Português, congressos estudantis, entre outros.

Em uma de suas colunas, criticava a baixa participação estudantil, especialmente entre os alunos do Colégio Gastão Vidigal — que ele próprio havia frequentado e onde participara de movimentos estudantis. Essa crítica vinha acompanhada da menção à dissolução do grêmio estudantil, processo que refletia o contexto repressivo iniciado com a ditadura militar. Desde o início da ditadura, houve repressão direta às organizações juvenis, vistas como potenciais “agitadoras de esquerda”. Embora Recco não tenha feito uma crítica direta a ditadura, sua menção sugere como a repressão atingia também as formas cotidianas de organização estudantil — mesmo entre os que não se alinhavam à esquerda.

No que diz respeito à música, Recco estabelecia uma distinção clara entre o que chamava de “verdadeira música cultural popular brasileira” — representada por Chico Buarque, Gilberto Gil, Dorival Caymmi, Caetano Veloso e Milton Nascimento — e os “cantores medíocres”, que, segundo ele, faziam sucesso graças ao gosto da “classe pobre ou baixa”:

operários, empregadas domésticas, trabalhadores braçais, analfabetos. Essa crítica surgiu no contexto da defesa de um grupo local de cinco jovens músicos — Gerson, Ítalo, Jonas, Ronaldo e Robson —, que buscavam apoio para não precisarem migrar para grandes centros em busca de reconhecimento. Recco os comparava a Chico, Nilton, Tom Jobim e Vinicius de Moraes como representantes da MPB autêntica.

O Diário também apresentava colunas voltadas ao público jovem, mas com estrutura diferente: geralmente, uma página inteira era dedicada ao tema. A primeira coluna identificada foi “Sinal Verde” (Imagem 3), publicada em 1974, seguida por “Domingo Jovem” (1976, Imagem 4), “Jovemania” (1980, Imagem 5), “Diário Jovem” (1983, Imagem 6) e “Juventude Teens” (1992, Imagem 7). Entre alas, a única assinada foi “Juventude Teens”, por Stella Junqueira.



Imagem 3: Coluna “Sinal Verde”
Fonte: *O Diário do Norte do Paraná* (2021).



Imagem 5: Coluna Jovemania
Fonte: *O Diário do Norte do Paraná* (2021).



Imagem 4: Coluna Domingo Jovem
Fonte: *O Diário do Norte do Paraná* (2021).



Imagem 6: Coluna “Diário Jovem”
Fonte: *O Diário do Norte do Paraná* (2021).



Imagem 7: Juventude Ténns

Fonte: *O Diário do Norte do Paraná* (2021)

A coluna “Sinal Verde” foi a primeira iniciativa d’*O Diário do Norte do Paraná* voltada especificamente ao público jovem. De acordo a coluna: ““Sinal Verde”, mais uma vez, vem nos dar uma visão introspectiva do que vai dentro dos corações dos jovens, assim como incentivar e dar oportunidade àqueles que procuram expor seus sentimentos [...]” (*O Diário do Norte do Paraná*, 1974, p. 13).

A proposta da coluna era abrir espaço para manifestações subjetivas da juventude. Professores, estudantes e universitários publicavam ali poesias, orações, ilustrações e outros textos de cunho pessoal.

Na segunda metade da década de 1970, surge a coluna “Domingo Jovem”, com foco nas programações culturais de Maringá, *shows*, cobertura do cenário do *rock* nacional e internacional, além da publicação de anúncios e propagandas. Já nos anos 1980, as colunas “Jovemania” e “Diário Jovem” assumem um tom mais social e descontraído. Tornaram-se espaços de interação entre os leitores, com recados e indiretas entre jovens, além de publicação de fotografias, poesias e indicações de leitura.

A “Jovemania”, por exemplo, trazia sugestões literárias classificadas como “boa leitura”, conforme recomendação da Direty, provavelmente uma livraria local. Entre os títulos

indicados, estavam *Os ambiciosos*⁵⁸ e *Caravana de destinos*⁵⁹. O primeiro apresenta como personagem principal “‘Bin Dan’, [que] emerge da miséria rural e dos tempos difíceis nas montanhas do estado sulino da Virgínia Ocidental para tornar-se um poderoso líder sindical, através de uma carreira repleta de violência, ambição, sexo e uma imensa e insaciável sede de justiça”. Já o segundo é descrito como “uma fábula terna e jovial dos personagens dúbios, inimigos dos trabalhos, bêbados e as chamadas damas de vida fácil, que habitam as pitorescas regiões imaginárias de Monterey, na Califórnia” (*O Diário do Norte do Paraná*, 1980, p. 11).

Na mesma edição, foram divulgados os livros mais vendidos da livraria, entre eles *O Relatório Hite*, de Shere Hite — uma pesquisa pioneira sobre a sexualidade feminina — e *Os prazeres do sexo*, de Alex Comfort. É interessante observar como essas leituras revelam o interesse de parte da juventude maringaense por temas como sexualidade, desejo e identidade. Apesar de não se conhecer a tiragem ou número de exemplares vendidos, a presença recorrente desses títulos nas colunas juvenis sinaliza um diálogo entre os anseios dos jovens e as transformações culturais da época. Vale lembrar que esses assuntos, sobretudo quando abordados por meio de livros, cinemas ou novelas, eram frequentemente alvos de críticas por parte da Igreja católica e setores mais conservadores da sociedade.

Em 1992, a coluna “Juventude Teens”, organizada por Stella Junqueira, adota um formato diferente: em vez de uma curadoria própria, limita-se a organizar e publicar textos de terceiros. Nela, aparecem indicações de leitura, reflexões sobre adolescência e textos de psicologia, que tratam a juventude como um momento de transição entre infância e vida adulta, marcado por mudanças biológicas e pela preparação para a procriação.

Cada coluna apresentava uma linguagem própria, mas compartilhavam entre si um certo imaginário comum sobre a juventude. As imagens publicadas, por exemplo, retratavam majoritariamente jovens brancos, estudantes do ensino médio ou superior, pertencentes às classes médias urbanas. A representação dos jovens nos jornais concentrava-se em aspectos comportamentais e culturais vinculados à vida urbana, como festas, moda, música, encontros sociais e vida universitária.

⁵⁸ Harold Robbins (1979). Nasceu em Nova York, nos Estados Unidos, em 1916. Foi criado até os 11 anos em um orfanato. Adotado por uma família judaica, fugiu de casa aos 15, falsificou a idade e se alistou na Marinha. Em seguida, passou a trabalhar como serviçal em diversos empregos. Aos 20 anos, passou a vender açúcar para o comércio atacadista e ficou rico, tornando-se milionário especulando ações na Bolsa. No início da Segunda Guerra Mundial, perdeu toda a fortuna e se mudou para Hollywood, onde encontrou trabalho nos estúdios da Universal. Começando como balconista de remessa, logo se tornou um executivo e escreveu seu primeiro romance, tendo como base sua própria vida.

⁵⁹ John Steinbeck (1945). O escritor nasceu em 1902, em Salinas, no Norte da Califórnia, nos Estados Unidos. Ganhou o Nobel de literatura em 1962.

A música ocupava papel central nessas colunas. O destaque ao *rock*, à MPB, às motocicletas, à universidade e às casas noturnas reforçava uma ideia de juventude cosmopolita e moderna. No entanto, elementos da cultura “sertaneja” e “rural” também estavam presentes — ainda que de forma menos evidente — nos espaços dedicados aos jovens.

Em 1978, por exemplo, na mesma página da coluna “Transações”, havia uma nota sobre a Expoingá e o baixo valor do gado devido às geadas no Paraná, além de uma reportagem sobre a eleição da Rainha da Soja em Ponta Grossa. Em 1980, a “Jovemania” trazia anúncios de roupas *country*.

Nas décadas de 1980 e 1990, a cultura do rodeio passou a ser fortemente divulgada, especialmente por meio das páginas sociais e dos cadernos de entretenimento, como o “Caderno C” e o “Caderno D”. As atrações da boate Yellow, por exemplo, eram divulgadas junto aos conteúdos direcionados ao público jovem. Em 1995, começam a surgir páginas coloridas dedicadas ao Rodeio Universitário, evidenciando que a cultura rural e a universitária coexistiam nos mesmos espaços de sociabilidade juvenil.

Outro traço recorrente da juventude retratada nas colunas diz respeito à valorização da estética, da moda e do comportamento. As transformações corporais e o interesse pela sexualidade, o amor e o sexo ganhavam espaço, ainda que frequentemente associados a conflitos geracionais. Para os setores mais conservadores, a liberdade sexual e a forma de se vestir dos jovens eram vistas como sinais de decadência moral. É importante ressaltar, contudo, que muitos jovens — especialmente homens — usufruíam dessas liberdades, embora rejeitassem a ideia de se envolverem com mulheres que também exerciam autonomia sexual.

A juventude apresentada nessas colunas contribui para a construção de um imaginário em que a vida estudantil e universitária aparece como fase essencial da experiência juvenil. Os jovens são representados como protagonistas de tendências, consumidores de moda e cultura e agentes de um estilo de vida voltado ao lazer e à formação pessoal. Essa narrativa reforça um ciclo de transição rumo à vida adulta, voltada ao trabalho e à constituição familiar. Além disso, reflete uma hierarquia cultural produzida pelas classes médias e altas da sociedade nacional e regional, por meio da valorização da MPB, do *rock*, da leitura, do cinema e de determinados produtos de consumo.

2.5. O discurso católico sobre a juventude na *Folha do Norte do Paraná* e n’*O Diário do Norte do Paraná*

O objetivo deste tópico é demonstrar como o discurso sobre a juventude circulava dentro de um cenário mais amplo, especialmente no contexto católico.

No caso da *Folha*, que era um jornal católico, encontramos muitos textos assinados por padres, bispos e outros sacerdotes. *O Diário*, por sua vez, apesar de quantidades menores se comparado à *Folha*, também tem discursos católicos sobre a juventude. Esses discursos não formam uma visão homogênea sobre as juventudes, mas compartilham elementos comuns, como a crítica à modernidade (divórcio, consumismo e individualismo).

Em 1970, o padre Anselmo Morganti⁶⁰ escreveu “A juventude de hoje é assim”, na *Folha do Norte do Paraná*, sobre a juventude, afirmando que ela reflete a “nova fase do mundo moderno” e que, apesar de seus “dotes preciosos”, os jovens sofrem com os limites da natureza humana. Para Morganti, a juventude busca sinceridade e autenticidade, “querendo a verdade das coisas que a cercam”, e também critica as estruturas e normas sociais que considera obsoletas. Ele destaca que os jovens são impacientes e exigem mudanças rápidas na sociedade, mas também se preocupam com a manutenção de sua identidade e com questões de justiça social, especialmente em relação às desigualdades sociais. Em relação à psicologia dos jovens, Morganti observa uma “instabilidade psicológica” decorrente das rápidas mudanças do mundo moderno, o que, segundo ele, muitas vezes resulta em atitudes como o abuso de substâncias e comportamento antiético.

Morganti também aborda a questão do “personalismo” dos jovens, destacando que eles buscam uma identidade própria, mas que, ao mesmo tempo, estão abertos aos interesses da comunidade. Para ele, a juventude não deveria ser vista apenas como uma fase problemática, mas como um grupo com uma sensibilidade aguçada para questões sociais. Ele também faz uma reflexão sobre a responsabilidade dos adultos, sugerindo que muitas dificuldades enfrentadas pelos jovens são causadas pela falta de compreensão das gerações mais velhas.

⁶⁰ Não encontramos muitas informações sobre padre Anselmo Morganti; há menções que este foi reitor do Colégio Jesuíta São Luís entre os anos de 1962-1967. COLÉGIO São Luís: 150 anos de renovação. Vargem Grande Paulista: A9 Editora, 2017. Já o texto de Raylla Aquino de Almeida, *Da capela à igreja do Sagrado Coração de Jesus: os espaços do sagrado na PUC-Rio* (sem data), a discente da PUC, ao realizar uma pesquisa oral sobre a capela, aponta que: “O pe. Anselmo era subordinado à Vice-reitoria Comunitária e era o mentor e tomava conta da Capela”. (Almeida, p. 10). Disponível em: https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2020/download/relatorios/CCS/HIS/HIS-Raylla%20Aquino%20de%20Almeida.pdf. Acesso em: 25 jan. 2025.

Morganti (1970) buscou descrever algumas características atribuídas à juventude, inicialmente destacando traços como o repúdio ao formalismo, a busca por autenticidade, a impaciência diante de resultados e o personalismo — elementos que o autor interpreta como aspectos positivos e promissores para a sociedade. Em um segundo momento, ao abordar a instabilidade psicológica dos jovens, Morganti questiona se essas consequências não seriam, em grande medida, impulsionadas pelos próprios adultos.

Essas reflexões mais críticas e ambivalentes sobre a juventude aparecem também em diversos discursos católicos da época, incluindo as narrativas construídas pelo bispo de Maringá. Nelas, a juventude é representada de forma dual: ora como portadora de qualidades valorizadas e forjadas pelas transformações sócio-históricas da modernidade, ora como grupo vulnerável, impactado negativamente por essas mesmas mudanças. Essa duplicidade narrativa evidencia um tensionamento constante entre valorização e preocupação, típico das representações da juventude no discurso religioso.

Em 1971, o padre Estanisláu Polakowski, diretor da O.V.S. da Arquidiocese de Curitiba, também escreveu sobre a juventude, especialmente sobre a falta de vocações sacerdotais. Em “Por que faltam vocações?”, na coluna “Reconstruir o Mundo”, ele ligava essa falta de vocações à deterioração da moral familiar e à crescente visibilidade de debates públicos sobre sexualidade. O padre afirmava que a moral das famílias estava falhando em orientar os jovens, levando-os a não aderir ao sacerdócio.

No que diz respeito à juventude e ao discurso da Igreja católica, é possível observar que temas como matrimônio, namoro, sexualidade, vocação e educação formal foram amplamente discutidos nas páginas da *Folha do Norte do Paraná*. Esses assuntos delineavam uma possível construção de caminhos considerados adequados para os jovens, reforçando a ideia de que a juventude seria uma etapa de preparação para a vida adulta, com trajetórias presumivelmente bem definidas.

Um exemplo expressivo dessa orientação é o texto “Educação Sexual”, escrito por Padre Casemiro Campos em 1973. Baseando-se em uma reportagem publicada no *Jornal do Brasil* sobre doenças e infecções sexualmente transmissíveis e a carência de uma educação sexual estruturada, Campos (1973) defende a necessidade de uma abordagem mais abrangente e humanizada sobre o tema. Ele distingue entre dois conceitos frequentemente confundidos: “a educação sexual e aquilo que se tem chamado iniciação sexual. A primeira é o todo, a segunda é uma parte” (Campos, 1973, p. 8-B).

Para o autor, a educação sexual não deveria se restringir a uma instrução sobre os aspectos biológicos do sexo, mas, sobretudo, promover uma formação integral, centrada na

dimensão humana e afetiva, que ele denomina “educação para o amor”. Nesse sentido, Campos afirma: “Tenho certeza absoluta de duas coisas: temos que dar mesmo aos jovens uma educação sexual integral, cabendo principalmente aos pais tomarem a dianteira: jamais conseguiremos bons resultados com uma instrução sobre mecanismo biológico do sexo em auditórios mistos” (Campos, 1973, p. 8-B).

O texto de Campos (1973) é um dos exemplos sobre a percepção do catolicismo sobre a juventude e o sexo. Não há uma negação sobre a preparação e conhecimento sobre o assunto, mas neste caso limitava-se a cada sexo biológico sendo instruído individualmente. A exposição deste tema, de modo específico, ressalta que entre os jovens havia um interesse sobre o corpo e a iniciação sexual, que em grande medida não parecia estar alinhada ao ideal dogmático. Essa visão reforça a ideia de que cada sexo biológico não deveria ter conhecimento do sexo oposto de modo público.

Na década de 1970, destaca-se na *Folha do Norte do Paraná* a presença marcante do Padre Zezinho como principal autor a tratar da temática da juventude, com a publicação de 26 artigos entre 1973 e 1977. José Fernandes de Oliveira, conhecido como Pe. Zezinho, nasceu em 1941, em Machado (MG), e é membro da Congregação dos Sacerdotes do Coração de Jesus. De origem humilde, sua família contou com o apoio dos padres da mesma congregação. Aos 11 anos, ingressou no seminário dos Padres Dehonianos, em Corupá (SC), realizando sua formação religiosa tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, onde foi ordenado sacerdote em 1966, retornando em seguida ao Brasil para exercer seu ministério.

Segundo Anísio José Schwirowski (2019), ainda durante o tempo de seminário, foi-lhe solicitado que não cantasse nem tocasse instrumentos em público, para evitar qualquer vaidade pessoal — sendo, no entanto, incentivado a dedicar-se à escrita. Durante seus estudos de teologia nos Estados Unidos, em 1963, na casa de formação dos Dehonianos em Hales Corners, Milwaukee, Pe. Zezinho vivenciou de perto as transformações culturais e sociais que marcaram os anos 1960. Como explica Schwirowski:

Ele teve a oportunidade de acompanhar de perto os movimentos musicais dos anos 60, principalmente com os Beatles, movimento *hippie*, também a revolução sexual nos Estados Unidos e a agitação política com a morte de John Kennedy. Conheceu ainda, no âmbito da Igreja, o surgimento do pentecostalismo católico (Schwirowski, 2019, p. 19).

Essas vivências contribuíram significativamente para sua atuação pastoral, sobretudo junto à juventude e à vocação. Em 1967, Pe. Zezinho passou a integrar elementos inovadores em sua pastoral: teatro, música, grupos de reflexão, jornadas juvenis e, aos domingos, uma

missa voltada especialmente para os jovens, com canções autorais que atraíam pessoas de diversos bairros de São Paulo (SP). Esse período também coincide com a expansão dos movimentos da juventude católica, como os grupos estudantis e operários e os Movimentos de Cursilhos de Cristandade, além do uso crescente dos meios de comunicação, como a televisão e o rádio.

O panorama descrito é importante para compreender a quantidade de artigos publicados por Pe. Zezinho sobre a juventude na *Folha* na década de 1970. Com uma linguagem mais descontraída, seus textos em forma de crônica traziam analogias ao cotidiano dos jovens, como a relação destes com as férias e serem mais produtivos no período, dedicando-se aos estudos, como foi publicado em “A nova geração (Férias)”, em 1973; em “Os jovens são o desafio”, publicado no mesmo ano, Pe. Zezinho questiona a diminuição dos participantes católicos nas missas, voltando-se principalmente aos jovens, escreveu:

Ouvi também dizer que as igrejas estão mais vazias. Devo estar viajando por um Brasil errado, pois constato que os católicos participam hoje muito mais do que ontem da vida da Igreja.

Admito e sei que muitas casas de formação de padres deixaram a desejar e que, por razões muito sérias acabaram fechando. Isso pode ser um desastre. Isto pode ser uma catástrofe. Isso pode ser uma reviravolta positiva.

Começo a pensar nos jovens. Nas suas calças *lees*, no seu traje cada dia mais grosseiro e simples, no seu senso inato de procurar coisas novas, na sua rebeldia revolta contra as leis que ficam no papel e não são levadas a sério, no seu desprezo a uma religião que fica no livro e na teoria e não vai até às últimas consequências. Fico vendo a sua atitude agressiva diante da moral até hoje defendida por seus antepassados, seus extremos no relacionamento entre os sexos, do traje, no que dizem, no que fazem e percebo uma transição positiva DO “NÃO” CONSCIENTE, AO MUNDO QUE LHE DEU MENOS DO QUE ELE PRECISAVA ao “SIM” AINDA QUE INCONSCIENTE AS COISAS DO ESPÍRITO por onde a gente começa a ser gente.

[...]

Para quem ouvia os jovens mandarem os adultos ou outros para o inferno, quem ouvia falar de amores superficiais, quem assistia à canonização do trivial e ao esvaziamento do jovem e hoje ouve músicas como as do Roberto, do Alberto Luís (O Garimpeiro, Conversa de Jardim, Meu Cursilho) George Harrison: My Sweet Lord, Forgive me Lorde, vamos e venhamos: isto é uma grande mudança.

Não estou feliz por ver os jovens frequentando as igrejas. Isso também, mas o motivo é bem menos triunfante: ESTOU FELIZ por saber que os jovens aos quinze ou dezoito anos estão entendendo aquilo que muita gente demorou setenta ou pelo menos cinquenta para entender: QUE DEUS ACREDITA NA HUMANIDADE.

[...] (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 17 maio 1973, p.6-B).

Pe. Zezinho inicia o texto com um contraponto à ideia comum de que as igrejas estavam esvaziando. Ele afirma observar um envolvimento maior dos católicos com a vida da Igreja,

sugerindo que, apesar das transformações e aparentes crises institucionais (como o fechamento de casas de formação), há um movimento positivo e renovador em curso.

Ele elabora um retrato da juventude que conjuga crítica e esperança. Menciona o estilo de vida dos jovens, com os trajes, rebeldia, desprezo pelas instituições desatualizadas, como expressão de uma inquietação autêntica diante da moral herdada e das normas sociais ineficazes. Assim, reconhece a rebeldia da juventude como sintoma de vitalidade espiritual. A recusa a leis que “ficam no papel” e a críticas à religião meramente teórica são, para ele, sinais de um “não consciente” ao mundo frustrante e de um “sim inconsciente” às coisas do espírito.

Por fim, aponta uma mudança simbólica, ao destacar que músicas populares — como as de Roberto Carlos ou George Harrison (“My Sweet Lord”) — marcam uma transição na sensibilidade juvenil, com temas mais voltados à espiritualidade, perdão, amor e interioridade.

As referências a artistas, músicas e ao estilo jovem eram uma constante em seus textos. No trecho citado, é possível perceber que houve uma adesão significativa dos jovens à música, independentemente de sua aceitação pela Igreja, já que esse era um meio de intensa identificação para a juventude. Em 1974, em seu artigo “Jovem ainda tem ídolos artistas?”, Pe. Zezinho afirmava que os jovens estavam se tornando mais críticos, não se deixando mais massificar por ídolos. No entanto, ele também reconhecia a presença de jovens que ainda viam nos artistas figuras de idolatria. Associando isso a questões de vestimenta e movimentos culturais, pode-se perceber que havia uma crítica à denominada cultura de massa.

Outros temas abordados por Pe. Zezinho envolviam as relações entre pais e filhos, bem como as relações amorosas. Sobre o relacionamento entre pais e filhos, enfatizava a importância do diálogo. Em seu artigo “Meu pai é um quadrado” (1973), escreveu:

Você já disse isso alguma vez na vida. Se não disse, pensou. Se não disse nem pensou é porque pensou antes de dizer. Mas acontece muito na nossa sociedade: os filhos chegam a um ponto de desconfiança tal em seus pais que concluem que aquele que os educou, ou aqueles que os educaram para a vida, não são capazes de entender os novos caminhos da juventude. Há pouco de verdade e um pouco de injustiça nesta afirmação. Muitos jovens realmente se batem contra pais que não conseguem confiar nos filhos. Mas há pais que confiam até demais nos filhos e, na hora em que resolvem fazer valer a sua experiência, acabam se tornando “obsoletos, quadrados fora da realidade” (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 23 maio 1973, p. 6-B).

Pe. Zezinho procurava, nesse texto, mostrar as diferentes dinâmicas nas relações entre pais e filhos, ora apontando os pais como limitados na compreensão dos filhos, ora reconhecendo que também há filhos que não compreendem seus pais. Contudo, ele se coloca em defesa dos pais, que, apesar das críticas dos filhos, continuariam a ser os maiores apoiadores

de sua prole. Também aponta que aos pais cabe impor limites aos filhos, o que leva à crítica de serem considerados “quadrados”:

Aí então algum jovem dirá: Mas como é que meu pai vai saber se convém ou não convém uma coisa para mim. Sou eu quem sabe...
 Nasa disso, meu chapa. Há muita coisa que seu pai sabe mais do que você, assim como há muita coisa que seu irmãozinho quer fazer e você acha que não convém a ele, por ter vivido um pouco mais.
 Na vida há pessoas que sabem educar e ser educadas e há pessoas que não sabem educar e ser educadas. O pai quadrado pode se enquadrar em qualquer uma dessas situações. Convém que os jovens ajudem os seus pais a se tornarem mais pais. Boa vontade não soluciona tudo, mas ajuda um pouco (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 23 maio 1973, p. 6-B).

Esse fragmento reflete a ideia de uma relação de pais e filhos em que os filhos começam a desenvolver uma identidade própria, muitas vezes em oposição aos pais. Pe. Zezinho reconhece essa busca por autonomia, mas também retoma a importância do papel dos pais como transmissores de experiência e de valores vividos ao longo do tempo.

Ainda em 1973, em outro artigo publicado na *Folha do Norte do Paraná*, “Os jovens sabem mais do que pensamos”, ele reforça sua visão de que os adultos muitas vezes sabem muito pouco da vida dos jovens. Embora os jovens tenham menos vivência, isso não os torna ignorantes, mas sim mais sujeitos a aprender com a experiência. Pe. Zezinho afirma que: “Há muita coisa que jovem ensina – e bem melhor do que mestres do saber”. (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 6 jul. 1973, p. 8-B).

A crítica que ele faz aos jovens é, em muitos casos, uma revolta contra a hipocrisia dos adultos, a falta de coerência ou a simples má vontade de muitos. Ele também reconhece que muitas vezes os jovens têm razão em suas críticas. Entre as situações em que aponta essa razão, lista:

- quando os manipulamos como se fôssemos os donos deles;
 - quando fazemos chantagem dizendo que só seremos seus amigos se eles fizerem isto ou aquilo em troca;
 - quando gritamos com eles e depois vamos ver porque gritamos;
 - quando o pai quase nunca tem tempo para o filho;
- Quando só sabemos criticar, sem ao menos ter a fineza de elogiá-los por alguma coisa boa;
- [...]
- quando falamos de Deus na hora que nos interessa tê-lo ao nosso lado;
 - quando mostramos cansaço diante deles: aquela frase que anda nas bocas de muitas mães: esses meus filhos me enlouquecem... você só sabe atrapalhar...
 - quando proibimos sem razão e depois permitimos sem razão, apenas porque temos nas mãos o direito de proibir;
 - quando deixamos tudo ao critério deles e não caminhamos juntos.

[...]

(Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 6 jul. 1973, p. 8-B).

O objetivo desses textos era, de forma geral, destacar a necessidade de os adultos serem menos agressivos, mais pacientes, e dialogarem com os jovens.

Uma forma de melhorar a situação é ser paciente. Agredir menos. Ouvir mais. Falar quando preciso. E, acima de tudo: pedir a presença de Deus no seu relacionamento com os jovens, sejam eles filhos ou apenas dirigidos seus. O educador perfeito é um chato. Não tem mais nada que aprender. Fique pois tranquilo: aprenda um pouco com os jovens que você acabará se tornando um ótimo educador. (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 6 jul. 1973, p. 8-B).

Os textos citados por Pe. Zezinho revelam um posicionamento que evolui sobre a relação entre pais e jovens. A principal questão que se destaca é a ideia de que, apesar dos conflitos entre as gerações, os mais velhos também têm ações equivocadas e questionáveis, que não devem ser naturalizadas. Além disso, destaca que os pais continuam a aprender ao longo de suas vidas.

Em 1974, Pe. Zezinho publicou o artigo “Recado para um ‘rebelde’”, no qual usava o termo “rebelde” para descrever certos comportamentos agressivos dos jovens em relação aos pais, especialmente em situações de descontentamento com o “não” imposto pelos adultos. Esse artigo parecia se referir a uma juventude mais elitizada, destacando jovens que, por exemplo, dirigiam “carrões” e recebiam presentes caros. Eles se dedicavam apenas aos estudos, viajavam nas férias e, ao se depararem com maiores limites impostos pelos pais, mudariam suas atitudes. Pe. Zezinho, então, contrastava esses jovens com os que precisavam trabalhar e estudar e que não tinham os mesmos privilégios.

Outro uso do termo “rebelde” aparece em “Este rebelde quer ser padre?” (1973), no qual afirmava que o padre deveria ser um rebelde. Mas não contra o governo, a Igreja ou qualquer estrutura; ao contrário, deveria ser um rebelde a favor das coisas boas de todas as instituições e contra as coisas negativas de todas elas. No fundo, o rebelde seria alguém equilibrado (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 1973).

Na década de 1970, os textos publicados na *Folha do Norte do Paraná* por padres como Pe. Zezinho evidenciam uma tentativa clara de dialogar com a juventude, por meio de uma linguagem mais acessível e de um discurso que mescla acolhimento e crítica. A maneira como ele se refere aos jovens revela uma adaptação consciente de termos e abordagens conforme os contextos, sem buscar uma definição única e fechada da juventude. Para o autor, o jovem podia

ser rebelde, religioso, afetivo, indiferente à fé, respeitoso ou desafiador com os pais — múltiplas perspectivas que não são vistas como contradições, mas como expressões legítimas da pluralidade histórica e cultural vivida naquele período.

Entre os temas mais recorrentes em seus escritos, estavam o amor, o namoro e as relações interpessoais. Em “Namoro, um problema?”, publicado em 11 de agosto de 1973, Pe. Zezinho, em trecho extraído de seu livro *Namoro*, defende que namorar não deveria ser visto como um problema ou fonte de sofrimento, mas como uma etapa natural e desejada pelos jovens, marcada pela busca de compreensão e construção afetiva. Ele afirma:

Vocês são jovens. Estudam, se divertem, têm amigos, gostam de cantar. Sonham, fazem belos planos, esperam muito do futuro. Vivem alegres, ficam na fossa, fazem gozações de tudo e de todos. E namoram, ou desejam namorar. É possível também que nem tenham pensado ainda no “problema do namoro”, não o acho um problema. Mas, e quando ele não é suficientemente compreendido?...

[...]

O namoro é uma procura. Procura de felicidade. Em função disso é que duas pessoas se aproximam, se relacionam, se cativam mutuamente. Não deveria causar sofrimento. Ao contrário, poderia ser a coisa mais tranquila do mundo. Mas, às vezes, para vocês acaba se tornando problema, não é verdade? (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 11 ago. 1973, p. 6-B).

Além de Pe. Zezinho, outros membros da Igreja católica também se voltaram à juventude, como o Pe. Silvio Salgado, que publicou o artigo “Vocês já leram, jovens?”, em 17 de agosto de 1976, por solicitação da Cúria Diocesana. Nele, Salgado recomenda a leitura do documento *Persona Humana*, da Congregação para a Doutrina da Fé, que trata de temas polêmicos à época, como relações pré-matrimoniais, homossexualidade e autoerotismo. O artigo deixa clara a intenção da Igreja de reafirmar os fundamentos da moral sexual cristã diante das transformações culturais contemporâneas:

Nada mais atraente e interessante para a juventude que o assunto amor e sexo. [...] O grifo de “sexo sem pelas nem tabus...” está criando perturbações na comunidade humana trazendo intranquilidade e angústias sem cantar as dúvidas sobre o valor da Moral e as tentações de passar por ela sem compromisso. [...] Foi por isso que o Magistério da Igreja através da Congregação da Doutrina, Fé e Costumes lançou um documento chamado “*Persona Humana, declarando os valores reais de moral sexual, orientando e esclarecendo com mão firme, e tentando enfeixar as forças morais vivas da família humana para emblocá-las num código de ética moral em moldes universais como o são a Declaração dos Direitos do Homem – Das Crianças, dos prisioneiros, etc.* [...] A Igreja sente que é a única força moral capaz de liderar isso com um código de ética sexual assim anovado poder-se-ia definir

limites do certo e do errado inferindo princípios, impondo deveres defendendo direitos e *prevenindo e saneando aberrações*.

O documento aborda três temas da órbita sexual de elevada atualidade; 1) as relações pré-matrimoniais (prostituição e experiência pré-matrimonial) 2) o homossexualismo⁶¹ e 3) o autoerotismo (masturbação). O magistério eclesiástico defende pelo documento 'Persona Humana' as leis divinas: positiva e natural para evitar o caos moral-sexual da família humana em seus grupos e indivíduos (Salgado, Folha do Norte do Paraná, 17 ago. 1976, p. 8, grifo nosso).

Observa-se que a menção sobre sexualidade para Salgado (1976) está atrelada à moralidade, delegando à Igreja católica a última instância da moral. Esse discurso está inserido num momento de forte tensão entre tradição e mudança. A década de 1970 foi marcada por grandes transformações sociais, especialmente no campo dos costumes e das relações de sexo e sexualidade. A resposta da Igreja católica, expressa aqui por Pe. Salgado, busca conter essas mudanças por meio da reafirmação de um modelo moral fixo. O uso de termos como “caos moral-sexual” e “aberrações” revela uma associação direta da liberdade sexual à decadência ética e social, buscando assim legitimar a autoridade da instituição religiosa sobre os corpos, sobretudo dos jovens.

Essas regulamentações também contemplam outras dimensões socioculturais, como a instituição familiar. Em 1976, por exemplo, Pe. Zezinho publicou o artigo “Os jovens são os que mais se desquitam”, no qual aborda o aumento dos divórcios entre casais jovens, especialmente nas grandes cidades. O autor observa que, apesar da superação de antigos tabus, os jovens estariam vivenciando maiores dificuldades emocionais e afetivas no casamento, revelando uma crise nas relações conjugais e uma fragilidade diante dos desafios da vida a dois.

Se você acredita em estatísticas e além delas costuma dar créditos aos noticiários já está sabendo que no Brasil especialmente nas grandes cidades, os jovens são os que mais sofrem com desgaste do casamento. Não o casamento dos outros: o deles.

[...]

Houve um tempo em que se podia dizer que os jovens não tinham culpa dos filmes e temas de violência [?] e inversão dos valores. Hoje, infelizmente também há jovens culpados disso. Muitos autores produtores e diretores são jovens ou apenas caídos da minoridade. E são certamente um aviso às nações que optam pelo materialismo e pelo comunismo como *modus operandi*. Ou

⁶¹ O termo *homossexualismo* é considerado inadequado e pejorativo, uma vez que remete a uma visão patologizante da homossexualidade, entendida como desvio ou enfermidade. Essa noção esteve presente em classificações médicas e psiquiátricas até o final do século XX, sendo revisada a partir de 1990, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) retirou a homossexualidade da Classificação Internacional de Doenças (CID). Assim, recomenda-se a utilização dos termos *homossexualidade* ou *homoafetividade*, os quais reconhecem a orientação sexual como expressão legítima da diversidade humana, distanciando de qualquer noção de patologia.

acentuamos os valores do espírito cerceando de maneira madura e coerente aquele que sob o seu propósito de explorar a pessoa humana, ou corremos o risco de ver toda uma geração jovem achar normal a traição, a infidelidade, o desquite; o divórcio; o abandono do lar. [...] Há jovens se casando sem a devida força moral para enfrentar os problemas que a vida-a-dois costuma tratar.

Chato; muito chato saber que nossos jovens começam a pagar mais caro do que os adultos o preço da nova mentalidade sem compromisso que o ethos consumo e divertimento nos trouxe como norma de vida. Triste sob todos os aspectos saber quem está se cansando mais do casamento são os casais jovens. Algumas pessoas dirão que, pelo menos os jovens são honestos e preferem não carregar adiante a farsa de um casamento infeliz; que pelo menos eles são honestos a ponto de se separarem quando descobrem que não se amam. E isto consola, mas não prova coisa alguma. [...] É quando se ensina aos jovens que podem fazer o que bem entendem que eles começam não entender bem o que fazem... e a culpa não é só deles. (Pe. Zezinho, *Folha do Norte do Paraná*, 3 out. 1976, 6-B).

Esse discurso revela que, embora os jovens fossem retratados como agentes de mudança, também eram vistos focos de geminação de problemas. No entanto, Pe. Zezinho evita responsabilizá-los integralmente, apontando para responsabilidades compartilhadas entre gerações e instituições.

Em 1978, padre Alfredo Soares reforça essa percepção ao comparar as crises de vocações matrimoniais e sacerdotais. Em seu texto “Crise de vocações matrimoniais. Crise de vocações sacerdotais. Qual a maior e mais grave?”, conclui que a crise no matrimônio era mais urgente que a do sacerdócio — leitura que reforça a ideia de que o modelo tradicional da civilização paroquial⁶² estava sendo profundamente desafiado.

N’O *Diário do Norte do Paraná*, poucas foram as publicações de representantes da Igreja católica que relataram sobre a juventude. Padre João Caruana chegou, na década de 1970 e 1980 — período em que Dom Jaime não publicava —, a escrever dominicalmente sobre homilia, questões relacionadas a partidos políticos e catolicismo. Houve artigos de outros bispos e arcebispos que não de Maringá. E encontramos somente o seminarista Flávio Donizete Battista, em 1993, com “Eu acredito na juventude”, e em 1994, publicando “Abençoei nossos namorados, Senhor!”.

⁶² O termo é de Daniele Hervieu-Léger (2005). A civilização paroquial era compreendida como uma expressão transcendente da civilização camponesa. A ideia de pastoral, nesse contexto, está associada ao cuidado próximo e personalizado, como o de um pastor que conhece cada uma de suas ovelhas. No centro desse imaginário estava a figura do camponês — aquele que alimenta a sociedade e mantém uma relação íntima com a natureza. Ele é visto como portador de saberes ancestrais, testemunha viva de valores profundamente enraizados em uma tradição imemorial e responsável por tecer, no seio de comunidades estáveis, vínculos significativos com outros indivíduos. A família e o sacerdotes são centrais na civilização paroquial.

Esses materiais, quando analisados em conjunto, revelam um campo discursivo marcado por tensões entre tradição e mudança e por esforços contínuos da Igreja católica em atualizar sua linguagem e presença junto à juventude, sem renunciar aos seus valores doutrinários. Observa-se que esses discursos priorizam as questões socioculturais que envolvem a juventude, o que corrobora com as reflexões de Morin e Ross sobre o papel central que os jovens ocupam nesse cenário.

Apenas na década de 1990 é que a atuação da Igreja Católica em Maringá se tornou mais visível no debate público sobre juventude e política. Um exemplo disso foi a publicação de Dom Jaime em 1996, no contexto da Campanha da Fraternidade daquele ano. Outro episódio significativo — ainda que extrapole o discurso institucional da Igreja — foi a eleição da vereadora Bia, pelo Partido dos Trabalhadores (PT), também em 1996. Ela atribuiu sua vitória ao apoio recebido da Pastoral da Juventude, evidenciando a influência dessa pastoral no campo político local.

Destacamos esses elementos porque compreendemos que há outras culturas juvenis silenciadas. O discurso católico, por exemplo, frequentemente se aliava a símbolos e representações hegemônicas, reapropriando-os e os reafirmando como normativos. Assim, evoca uma imagem idealizada de juventude: instruída, obediente e em sintonia com os valores da tradição — uma representação que, embora dominante nestes discursos, não esgotava a diversidade de experiências juvenis no período.

2.6 Percursos metodológicos da pesquisa

Considerando o uso de jornais como fontes históricas, impõe-se a necessidade de uma reflexão crítica acerca dos procedimentos metodológicos e das precauções interpretativas que o historiador deve adotar ao trabalhar com esse tipo de documentação. No que se refere às questões metodológicas específicas da análise de jornais e revistas, o primeiro ponto destacado por Tania de Luca (2008) diz respeito à materialidade desses impressos — ou seja, aos métodos de impressão, ao tipo de tinta e papel empregados, ao texto e à iconografia — e o “lugar social” da imprensa, que se refere à posição ocupada pelos jornais na sociedade em que circulam, o que envolve as condições técnicas de produção e suas funções sociais. Para a autora, esse conceito é fundamental para entender que os impressos não são apenas artefatos técnicos ou veículos neutros de informação, mas que *materialidade, conteúdo e função estão profundamente articulados com o contexto histórico e social* no qual os periódicos são produzidos e consumidos.

Como sintetiza a autora:

[...] a forma como os impressos chegaram às mãos dos leitores, sua aparência física (formato, tipo de papel, qualidade da impressão, capa, presença/ausência de ilustrações), a estruturação e divisão do conteúdo, as relações que manteve (ou não) com o mercado, a publicidade, o público a que visava atingir, os objetivos propostos. Condições materiais e técnicas em si dotadas de historicidade, mas que se engatam a contextos socioculturais específicos, que devem permitir localizar a fonte escolhida numa série, uma vez que esta não se constitui em um objeto único e isolado. Noutros termos, o conteúdo em si não pode ser dissociado do lugar ocupado pela publicação na história da imprensa, tarefa primeira e passo essencial das pesquisas com fontes periódicas (Luca, 2008, p. 138-139).

Nesse sentido, como ressalta a autora, os jornais produzidos nas modernas rotativas dos grandes diários do início do século XX não utilizavam os mesmos equipamentos que a imprensa operária, refletindo, assim, funções sociais distintas entre os diversos tipos de publicação.

Outro aspecto central na pesquisa com jornais e revistas diz respeito ao fato de que o pesquisador lida com aquilo que se tornou notícia, “que por si só já abarca um espectro de questões, pois será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa” (Luca, 2008, p. 140). Entretanto, o simples fato de algo ter sido publicado exige uma atenção especial ao destaque conferido ao acontecimento e ao espaço que ele ocupa na publicação. A posição da notícia — se na capa, na manchete principal ou em páginas internas — revela diferentes níveis de importância atribuídos pela hierarquia editorial. Esses critérios também se expressam na seção em que o tema é inserido, em sua recorrência, nos recursos gráficos e tipográficos utilizados, assim como na linguagem adotada, todos elementos que contribuem para a construção de significados em consonância com seu público-alvo.

Além dessas dimensões, é fundamental considerar a linha editorial dos periódicos e suas relações cotidianas com diferentes esferas de poder e interesses econômicos. Em outras palavras, a análise da materialidade e do conteúdo deve ser acompanhada da investigação de aspectos nem sempre explícitos, mas determinantes na configuração do discurso do impresso.

A partir do exposto, a autora elabora os seguintes aspectos metodológicos:

Encontrar as fontes e constituir uma longa e representativa série. Localizar a(s) publicações na história da imprensa. Atentar para as características de ordem material (periodicidade, impressão; papel, uso/ausência de iconografia e de publicidade); Assenhorar-se da forma de organização interna do conteúdo; Caracterizar o material iconográfico presente, atentando para as opções estéticas e funções cumpridas por ele na publicação; Caracterizar o grupo responsável pela publicação; Identificar os principais colaboradores; Identificar o público a que se destinava; Identificar

as fontes de receita; Analisar todo o material de acordo com a problemática escolhida (Luca, 2008, p.142).

Entre os diversos cuidados necessários ao trabalhar com periódicos como fonte histórica, dois aspectos, apontados por Luca (2008), merecem especial atenção. O primeiro diz respeito ao caráter opinativo e passional da imprensa: “os jornais são repletos de paixão e opinião”, ou seja, não adotam uma posição neutra. Isso implica na necessidade de uma análise criteriosa dos posicionamentos editoriais, das relações de poder que os atravessam, dos interesses de seus financiadores, das intenções de seus produtores e das expectativas de seus leitores. Esses elementos moldam o tom das notícias — sejam elas apologéticas ou críticas — e influenciam tanto a escolha dos assuntos destacados quanto a definição do que (ou quem) é considerado digno de ser notícia.

O segundo aspecto levantado por Luca (2008) alerta para o risco de o historiador buscar nos periódicos apenas aquilo que deseja confirmar, descontextualizando frases ou palavras para encaixá-las em uma interpretação previamente definida. Tal prática compromete a integridade da análise histórica, uma vez que ignora a complexidade discursiva e a materialidade da fonte.

Compreende-se, portanto, que jornais e revistas são espaços de produção narrativa atravessados por paixões, opiniões e relações de poder — políticas, religiosas, educacionais, entre outras. São, por isso, fontes privilegiadas para refletir sobre discursos, símbolos, ideias e representações que circularam (ou ainda circulam) em determinado contexto histórico e social. Eles revelam tanto os temas que ganharam visibilidade quanto aqueles silenciados e ajudam a compreender os posicionamentos que foram legitimados ou marginalizados ao longo do tempo.

As palavras, nesse sentido, não são neutras nem desprovidas de significado. Elas fazem parte de sistemas linguísticos e culturais que comunicam, identificam (ou excluem) grupos sociais e contribuem para a construção de discursos que regulam, impõem e definem normas, identidades e organizações. Os jornais, portanto, não se limitam à função informativa: eles exercem também uma função discursiva e interdiscursiva, colaborando na formação e consolidação de visões de mundo e projetos de sociedade.

No caso dos jornais, analisar a linha editorial destaca-se no sentido de investigar o posicionamento dos jornais considerando desde os aspectos políticos, culturais ou econômicos. O que enfatiza que os jornais carregam intencionalidades, ideologias e paixões. No entanto, como ressalta Jacques Le Goff (2010), nenhum documento histórico é neutro ou imparcial. Para o autor, “não existe um documento objetivo, inócuo, primário” (Le Goff, 2010, p. 494), pois “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham poder” (Le Goff, 2010, p. 495). Nesse

mesmo sentido, José D'Assunção Barros (2023) enfatiza a relevância dos periódicos como fonte de pesquisa, ao mesmo tempo que alerta para a necessidade de atenção às suas intencionalidades. Para Barros, os jornais são veículos fundamentais de informação, comunicação e produção de discursos que não apenas refletem, mas também interferem na história de diversas formas, sendo, simultaneamente, produtos e produtores de processos históricos. Como afirma o autor, os periódicos “também produzem opiniões, discursos, análise de realidade que são geradas na sociedade envolvente e que a ela retornam” (Barros, 2023, p. 12).

O autor destaca que os jornais têm a capacidade de dar visibilidade a determinadas verdades e aspectos da realidade que, por vezes, interesses políticos, econômicos e sociais prefeririam manter ocultos. No entanto, também podem construir meias-verdades, silenciar vozes, selecionar informações e reconfigurar os dados transmitidos. Em outras palavras, os jornais não oferecem uma representação neutra ou imparcial da realidade. Reconhecer essa condição — compartilhada por todas as fontes históricas — é fundamental para compreendermos os jornais como agentes históricos e instrumentos que não apenas registram, mas também intervêm nos processos históricos (Barros, 2023). Ao apresentar determinados cenários ao público leitor, os jornais assumem a forma de um texto “realista” — não no sentido de descrever objetivamente a realidade, mas de construir uma narrativa que busca convencer o leitor de que sua missão é relatar a “verdade” e os “fatos”. Se tais narrativas são confiáveis ou não, é uma discussão distinta. O essencial é entender que os jornais produzem interpretações da realidade, revelando aspectos históricos de variados temas. Além disso, têm um caráter polifônico, dado que abrigam múltiplas vozes, tornando-se fontes essencialmente dialógicas.

Seguindo essa perspectiva, Barros (2023) ressalta que todos os textos — sejam jornalísticos, oficiais, pessoais ou narrativos — são, por excelência, territórios onde convivem tanto a verdade relativa quanto a mentira absoluta. Ao tratar de certos acontecimentos, os enunciadores apresentam pontos de vista e, frequentemente, acreditam na veracidade do que afirmam. Contudo, isso não impede que mintam deliberadamente, omitam dados importantes ou falseiem informações com a intenção de gerar determinados efeitos no leitor. A mentira pode ser consciente — forjada para convencer — ou inconsciente, quando o autor reproduz uma informação de segunda mão sem suspeitar de sua falsidade. Assim, um autor pode declarar ter testemunhado um evento sem, de fato, tê-lo vivenciado, ou transmitir algo que ouviu ou leu, sem questionar sua procedência. Paralelamente, é necessário lembrar que, mesmo quando transmitem informações objetivamente verdadeiras, os textos são, antes de tudo, discursos. E

todo discurso está associado a um ponto de vista, a um lugar de fala e a um contexto específico de produção, que Barros (2023, p. 19) denomina “lugar de produção”.

Nesse sentido, os textos presentes nos jornais são elaborados por múltiplos autores, cuja atuação está condicionada tanto pelas estruturas institucionais do veículo quanto pelas dinâmicas sociais em que estão inseridos. Isso significa que as produções jornalísticas dialogam com um contexto político, social e econômico mais amplo, além de inseridas em redes de interação com outros jornais, sejam aliados ou concorrentes. Portanto, cada periódico assume um posicionamento próprio, construído por meio de complexa rede de relações sociopolíticas e institucionais.

Tanto Luca (2008) quanto Barros (2023) orientam os procedimentos metodológicos desta pesquisa no que diz respeito à análise de jornais. Enquanto Luca (2008) destaca a historiografia *dos, nos e por meio dos periódicos*, além do rigor metodológico no tratamento empírico das fontes, Barros (2023) enfatiza as problemáticas e a relevância das narrativas construídas pelos jornais, que produzem sentidos de realidade e de verdade a partir de uma perspectiva centrada no “lugar de produção” — isto é, no lugar enunciado pelo autor e em suas múltiplas condições de produção.

Luca (2006) também aborda o conceito de “lugar social”, destacando a posição que os jornais ocupam na sociedade em que circulam, com especial atenção à materialidade dessas publicações. A autora evidencia como aspectos como o formato, o tipo de papel, os métodos de impressão e a organização do conteúdo refletem não apenas os recursos técnicos disponíveis, mas também o papel social que os periódicos desempenham em determinados contextos históricos.

Por sua vez, Barros (2003) direciona seu foco para o “lugar de produção” textual e a atuação dos autores no interior dos jornais, ressaltando o papel dos sujeitos produtores na construção do discurso. Esses dois enfoques se complementam, uma vez que tanto o suporte material quanto os agentes discursivos estão diretamente envolvidos na configuração da linha editorial, que, por sua vez, busca se alinhar às expectativas do público leitor e explicitam as tensões sociopolíticas do período.

Entre as contribuições de Barros (2023), destaca-se ainda a atenção à relação do autor com outras publicações — sejam elas provenientes de diferentes jornais ou do próprio periódico —, ressaltando que, mesmo inserido em determinada linha editorial, o discurso produzido não é, necessariamente, homogêneo. No caso da juventude, os discursos de Dom Jaime, dos padres e das colunas dedicadas ao tema evidenciam tanto pontos de convergência quanto de divergência.

Considerados tais aspectos, entendemos que os jornais são importantes fontes para a ampliação temática na história, incorporando assuntos diversos, entre eles a juventude. No contexto de uma pesquisa em história das religiões, é fundamental observar que a Igreja católica em Maringá utilizou-se estrategicamente da imprensa como meio de comunicação com os fiéis, valendo-se, especialmente, da *Folha do Norte do Paraná* e d'*O Diário do Norte do Paraná*. A *Folha* era um jornal de orientação católica, com grande expressividade na cidade, sobretudo entre as décadas de 1960 e 1970. Já em *O Diário*, a presença da Igreja se fazia notar por meio de publicações constantes relacionadas ao catolicismo, o que motivou a escolha desses periódicos como fontes relevantes para a presente pesquisa.

Tal como aponta Luca (2008), é necessário: “Encontrar as fontes e construir uma longa e representativa série”. Para a realização desta pesquisa, foi realizado um mapeamento das edições disponíveis no acervo do Patrimônio Cultural de Maringá, localizado no Teatro Calil Haddad, entre os anos de 2021 e 2022. Cabe ressaltar que o início da investigação coincidiu com o período da pandemia de COVID-19, tendo sido iniciado em 25 de fevereiro de 2021. Naquele contexto, as visitas ao acervo estavam restritas a apenas dois pesquisadores por horário, mediante agendamento prévio.

Inicialmente, o foco da pesquisa estava centrado na análise do evento de música católica Hallel de Maringá⁶³, por se tratar de uma iniciativa que reunia majoritariamente jovens católicos e diversas frentes da Igreja católica. O objetivo da pesquisa era compreender os movimentos de juventude católica e sua atuação no contexto do evento Hallel de Maringá. Buscava-se, assim, investigar a expressividade da juventude católica em suas múltiplas nuances. Como o Hallel ocorreu predominantemente nas décadas de 1990 e 2000, o recorte temporal da pesquisa concentrou-se, inicialmente, nesse período, priorizando notícias e artigos que mencionassem a juventude e temas religiosos.

Nesse estágio da investigação, não havia um critério específico quanto à autoria ou à instituição responsável pela publicação dos textos. Foram analisados materiais diversos, assinados por padres, jornalistas, pastores e pelos próprios jovens — abrangendo tanto conteúdos informativos quanto textos opinativos. Essa escolha metodológica se justificava pelo interesse em compreender o contexto religioso de forma mais ampla e plural, levando em conta

⁶³ O Hallel de Maringá foi um evento de música, organizado pelo Projeto Mais Vida — grupo de leigos da Arquidiocese de Maringá — com 25 edições entre 1995 e 2019, reunia em um final de semana pré-determinado diversos movimentos da Igreja católica em módulos, como o módulo do *rock*, módulo do namoro, módulo Maria, Palco Central, Capela do Louvor, chegando a um público de mais de 100 mil participantes nos anos 2000.

as diferentes vozes e perspectivas presentes nos periódicos, a fim de cotejá-las com o contexto das manifestações dos jovens no Hallel.

Ao compreendermos que a juventude era um grupo relevante para a Igreja católica, quisemos entender o processo de intensificação da juventude nas ações católicas em Maringá, acrescentado ao recorte anterior, ampliamos o recorte temporal para as décadas de 1970-1980.

Durante a investigação sobre a década de 1990, o agravamento da pandemia de COVID-19 impôs novos desafios. Nos meses de maio e junho de 2021, o país enfrentou uma nova onda de contaminações, marcada pela escassez de leitos hospitalares e de oxigênio, o que resultou na suspensão de diversas atividades presenciais, incluindo o acesso ao acervo utilizado na pesquisa. Diante desse cenário, o trabalho foi temporariamente interrompido, sendo retomado apenas em 8 de outubro de 2021.

Em dezembro do mesmo ano, foi possível concluir a coleta de dados referentes ao período até 2004, por meio da fotografia e anotação das notícias. A partir desse ano, os exemplares dos jornais passaram a estar disponíveis em formato digital, o que facilitou as etapas seguintes da pesquisa.

No dia 16 de dezembro, foi deixado um HD externo para viabilizar o acesso ao material digitalizado. A transferência dos arquivos, no entanto, foi um processo bastante demorado, em razão da lentidão dos computadores, do tamanho dos arquivos e, em alguns casos, da presença de arquivos corrompidos. Em 14 de fevereiro, recebi os arquivos até o ano de 2010, e, posteriormente, em 28 de julho, os demais arquivos, finalizando a coleta até o ano de 2018⁶⁴.

É importante ressaltar que trabalhar com os arquivos digitalizados apresenta uma outra dinâmica. Primeiro, eles são importantes para a preservação dos arquivos originais. No entanto, se por um lado o *Ctrl F* auxilia na busca de palavras chaves do arquivo digital, há uma visão mais limitada das notícias e dos discursos gerais dos jornais. Isso também pode ocorrer com jornais que são digitalizados e disponibilizados por temas chaves, o que está longe de invalidar o valor da fonte.

Durante o desenvolvimento da pesquisa de doutorado, observou-se uma escassez de estudos acadêmicos na área da História que tratem da relação entre juventude e catolicismo. Identificamos apenas duas produções relevantes: a dissertação de mestrado *Catolicismo e juventude: A história do Hallel em Maringá (1995-2020)*, de Mariane Rosa Emerenciano da Silva (2018), que aponta o Hallel como um espaço de forte adesão ao catolicismo emocional e

⁶⁴ O acervo da *Folha do Norte do Paraná* também está digitalizado e é disponibilizado gratuitamente no Patrimônio Cultural de Maringá.

carismático; e a dissertação *Pastoral da Juventude na Diocese de Pesqueira: memórias e práticas sociais (1976-1985)*, de Eraldo da Silva, publicada em 2005.

Outra constatação importante foi a predominância de estudos focados nos jovens ligados à Renovação Carismática Católica (RCC) ou à Pastoral da Juventude (PJ), o que, em certa medida, reforça uma dicotomia entre os movimentos de juventudes católicas. Essas tendências temáticas são relevantes e partem principalmente do movimento de estudos de campo e de pesquisa participante, visando compreender os movimentos mais expressivos do catolicismo na contemporaneidade⁶⁵. Todavia, elas não esgotam a diversidade das expressões de juventude no catolicismo.

Ao partirmos dos jornais e ampliarmos o período de análise, sentimos a necessidade de compreender como a Igreja católica (instituição normatizadora) percebe a juventude em um contexto marcado pela expressividade histórica e sociocultural desse grupo. Com base nisso, a análise da juventude católica a partir dos jornais se concentra nos ideais de juventude articulados nos discursos de Dom Jaime, no período de 1968 a 1997.

Ao adotar os jornais como fonte e ampliar o recorte temporal da análise, identificamos a necessidade de investigar como a Igreja católica — como instituição normativa — percebe a juventude em um contexto de forte expressividade histórica e sociocultural desse segmento. Nesse sentido, nossa atenção recai sobre os ideais de juventude veiculados nos discursos de Dom Jaime no período de 1968 a 1997.

A escolha do marco inicial em 1968 se deve à influência da Conferência de Medellín e dos movimentos internacionais de juventude, como o Maio de 1968, que legitimaram e contextualizaram uma nova ação pastoral voltada aos jovens — como exemplificado no artigo “Anseios da juventude”. O ano de 1997 foi estabelecido como marco final da pesquisa por corresponder ao término do episcopado de Dom Jaime na Arquidiocese de Maringá, quando passou à condição de arcebispo emérito. Ao longo de sua trajetória, ele destacou as potencialidades da juventude como elemento fundamental para a continuidade e renovação da missão da Igreja católica.

Das questões referentes à *historicidade* dos periódicos analisados, considerando *aspectos materiais, linhas editoriais* e o *público-alvo* a que se destinavam. Iniciaremos pela *Folha*, cuja criação teve a figura de Dom Jaime como central. Em seguida, abordaremos a fundação d’*O Diário*, que resultou de uma cisão entre jornalistas da *Folha* e o próprio Dom Jaime.

⁶⁵ No *Apêndice I*, apresenta-se o levantamento das pesquisas sobre juventude e catolicismo, oferecendo um panorama das principais abordagens temáticas que têm orientado os estudos nessa área.

Dom Jaime demonstrava grande domínio dos meios de comunicação – tanto escritos quanto audiovisuais – utilizando-os como ferramentas para sua atuação evangelizadora e proselitista. A fundação da *Folha*, conhecida popularmente como “jornal do bispo”, deixa clara essa intenção. O periódico, que circulou por 17 anos (1962-1979), foi o primeiro jornal diocesano do sul do Brasil, alinhando-se aos preceitos e valores da Igreja católica. Seu objetivo era ser um porta-voz da Igreja na região, conectar fiéis espalhados por diversas comunidades e divulgar conteúdos cristãos e anticomunistas.

Segundo Paula (2011), “A *Folha* foi o paladino da moral e dos bons costumes. Se estes são termos subjetivos, que variam de lugar e de época, Dom Jaime foi, em Maringá, a objetividade para definir tais conceitos. Para o autor, o jornal representou a passagem do “jornalismo artesanal e romântico para o profissional e quase impessoal”, crescendo com a cidade, mas sucumbindo à modernidade.

Ao tratar desse “período romântico” da imprensa maringaense, Paula (2011) também menciona a criação e os métodos de impressão do *Jornal de Maringá*, fundado em 1950 por Lago Ferreira, sua esposa Leonor e Avelino Ferreira. Segundo relato de Ferreira (*apud* Paula, 2011), a impressão era feita de forma rudimentar, com tipos montados manualmente e uma impressora movida a gasolina, à luz de lampiões, sem energia elétrica. Leonor e Avelino ainda se encarregavam da revisão dos textos e de tarefas editoriais básicas.

Diferentemente desse esforço artesanal, a *Folha* já contava com equipamentos próprios de impressão e uma organização mais estruturada em sua direção e edição. Publicado em Maringá, o jornal passou por transformações ao longo dos anos. Entre 1970 e 1979, sua estrutura editorial incluía seções como Capa (com manchetes e matérias completas); Religião (majoritariamente católica, mas com algumas menções a outras denominações); Geral (com temas diversos, como política, agricultura, economia e panorama internacional); Esportes; Estadual; e Variedades (com cinema, horóscopo e lazer). A partir de abril de 1978, o número de páginas foi sendo reduzido, até que poucas edições passaram a ser encontradas.

Para Paula (2011), fatores como a saída de Joaquim Dutra em 1973 e a concorrência com jornais como *O Diário* e a *Folha de Londrina*, com recursos tecnológicos mais avançados, contribuíram para o fechamento da *Folha*. Em 1977, Dom Jaime rescindiu o contrato de arrendamento com a Editora 10 de Maio, então dirigida por Jorge Fregadolli. Após uma batalha judicial, a última edição do jornal foi publicada em 9 de junho de 1979 (Brito, 2015).

É nesse contexto que surge *O Diário do Norte do Paraná*, fundado por Dutra, Samuel Silveira, Carlos Piovezan Filho e Reginaldo Nunes, após desentendimentos com Dom Jaime. Dutra e Silveira já atuavam nos meios de comunicação locais, especialmente na Rádio Cultura

AM 1390. Apesar da ruptura, a relação entre eles e Dom Jaime se manteve cordial, refletida, por exemplo, na composição da diretoria da TV Cultura, futura afiliada da Rede Globo: Dom Jaime, Silveira e Dutra (Gonzaga, 2018; Ribeiro, 2010).

Nos primeiros anos de *O Diário*, havia poucas publicações relacionadas ao catolicismo, mas Dom Jaime voltou a escrever no jornal a partir de 1978, mantendo uma frequência semanal até 1987. Após um hiato entre 1987 e 1991, voltou a escrever dominicalmente até 2011. A Constituição de 1988 trouxe mudanças na cobertura religiosa da imprensa, com menor ênfase na religião em geral. Porém, esse cenário mudou a partir de 1990, quando o Pe. João Caruana passou a publicar artigos dominicais. Em 1991, Dom Jaime retomou suas colunas, sendo substituído por Dom Anuar a partir de 2011. Durante as respectivas gestões, os arcebispos Dom Murilo (1995-2002), Dom João Braz Aviz (2003-2004) e Dom Anuar (2004-2020) também publicaram artigos na página 2 às quintas-feiras.

O Diário permaneceu em circulação por 44 anos, consolidando-se como o terceiro maior jornal do Paraná. Em comemoração aos seus 35 anos, Rogério Recco e Antonio R. de Paula (2009) publicaram um estudo que destaca mudanças na estrutura acionária e dificuldades financeiras. No início, Joaquim Dutra vendeu suas ações para Enésio Tristão, Altamir Vinheski e Edison Castilho. A impressora de alto custo adquirida por Dutra teve de ser vendida, agravando a situação do jornal, já fragilizada pela geada de 1975.

Posteriormente, o colunista social Franklin Silva e sua esposa Rosey Rachel adquiriram a maior parte das ações. O investidor Ramires Pozza, de orientação política marxista, também chegou a controlar parte do jornal, mas sua gestão foi curta. A crise do jornal se aprofundou a partir de 2016, com atrasos salariais. Em 1º de fevereiro de 2016, os jornalistas aprovaram indicativo de greve, e em 14 de abril de 2019 a juíza Mariana Pereira Alcântara Magoga decretou a falência da Editora Central Ltda., proprietária do jornal (Emerenciano da Silva, 2020).

Ao longo dessa trajetória, é possível perceber que ambos os jornais – *Folha* e *O Diário* – refletiram posturas políticas distintas. Enquanto o primeiro *Folha* assumiu um caráter claramente conservador e institucionalmente católico, o outro manteve uma linha editorial mais plural, mesmo que fortemente influenciada por líderes religiosos cristãos. A Diocese de Maringá, mesmo sem controle do periódico, encontrava ali espaço para se posicionar, publicar artigos de seus membros e manter presença na esfera pública. Contudo, também havia espaço para vozes de outras tradições religiosas, como evangélicos e espíritas.

Com base no que foi exposto acerca da linha editorial dos periódicos analisados, compreende-se que o público-alvo predominante era cristão — sobretudo católico — e,

possivelmente, pertencente às camadas médias e altas da sociedade. Essa afirmativa decorre não apenas do conteúdo das publicações, mas também do contexto histórico e dos índices educacionais do Brasil no período em questão.

O uso que Dom Jaime faz dos meios de comunicação, especialmente com a fundação e direção da *Folha do Norte do Paraná*, pode ser compreendido como uma prática de resistência simbólica diante do avanço da pluralização religiosa e ideológica na sociedade maringaense. Através do jornal, a Igreja local buscava ocupar e ordenar o espaço público, oferecendo uma narrativa moral e doutrinária que funcionava como um contraponto à modernidade emergente. Nesse sentido, o jornal operava como uma marca, por meio da qual o catolicismo tentava manter sua centralidade como produtor legítimo de sentido. Assim como os rituais e os símbolos eclesiais, o jornal se constituía como um instrumento de repetição e atualização da tradição, mas dentro de um novo regime de visibilidade.

Ademais, as estratégias comunicacionais empreendidas por Dom Jaime, como a fundação do jornal *Folha do Norte do Paraná*, e o uso d'*O Diário do Norte do Paraná* evidenciam uma formalidade discursiva que se baseia em práticas religiosas tradicionais, mas que operam sob um novo referencial de poder simbólico, alinhado à construção de uma sociedade urbana cristã. Isso reforça a ideia de que as marcas de referência não são apenas resíduos do passado, mas operadores ativos de sentido no presente.

O periódico torna-se também um lugar de disputa discursiva, onde a memória religiosa busca impor-se/manter-se viva em meio a múltiplas vozes e atravessamentos sociais. A heterogeneidade discursiva que caracteriza a atuação de Dom Jaime, portanto, se expressa não apenas em sua postura ambígua diante da modernidade, mas também na tentativa de estabilizar sentidos diante do risco da dispersão simbólica. O jornal, nesse contexto, deixa de ser apenas um veículo de comunicação para se tornar um dispositivo pastoral de disciplinamento e evangelização, sustentando o projeto de uma cidade católica, moralizada e com os princípios defendidos pela Igreja.

2.7 Apontamentos sobre a juventude e a reserva latente

Pensar a juventude como “reserva latente” significa assumir que ela representa simultaneamente uma promessa e um desafio: um grupo em formação, aberto ao novo, que pode ser tanto capturado por discursos conservadores quanto mobilizado como força transformadora da sociedade. Suas potencialidades estão profundamente condicionadas pelos aspectos históricos e as circunstâncias socioculturais de cada época. Ao historicizar o conceito

de juventude, torna-se evidente que não há uma essência juvenil universal, mas múltiplas juventudes, formadas e reformuladas por processos sociais, políticos e culturais específicos. Compreender essa complexidade é fundamental para interpretar os modos como os jovens foram — e continuam sendo — representados, disputados e questionados nas diversas esferas da vida social.

Nesse contexto, a análise dos discursos religiosos entre as décadas de 1960 e 1997 revela como instituições como a Igreja católica procuraram intervir na formação da juventude, ora reafirmando valores tradicionais, ora reconhecendo a necessidade de dialogar com os novos repertórios culturais incorporados pelos jovens. A juventude aparece, portanto, como um campo de disputa simbólica e política, constantemente reconfigurado pelas tensões geracionais, pelas mudanças sociais e pelas lutas por hegemonia discursiva.

A análise dos jornais evidencia a predominância de representações culturais de juventudes oriundas das camadas médias e altas da sociedade, o que reforça a noção de que, embora essas juventudes também sejam plurais, não abarcam a totalidade das experiências juvenis. Um elemento que se destaca nesse contexto é a centralidade da cultura como principal espaço de expressão e visibilidade dos jovens nas décadas estudadas. No Brasil, essa ênfase no campo cultural, em detrimento de uma participação política mais explícita, pode ser compreendida a partir do contexto histórico da ditadura militar (1964-1985), período marcado por intensa repressão e controle sobre os movimentos sociais e políticos, principalmente ideologias políticas de esquerda. Nesse cenário, a cultura emergiu como uma das poucas esferas possíveis de atuação simbólica e crítica, permitindo que a juventude se manifestasse de formas mais indireta, mas ainda assim significativa.

Neste contexto, a atuação de Dom Jaime Luiz Coelho nos meios de comunicação deve ser compreendida como uma estratégia de preservação simbólica e de disputa de sentidos no espaço público, diante de um cenário marcado pela crescente pluralização ideológica e religiosa; essa atuação se dá, tal como nos possibilita pensar o conceito apresentado por Mannheim (1954) de “reserva latente”, sobre a juventude, ou a ideia que se tem dela, que nesse contexto, é vista como um grupo social portador de potencialidades simbólicas e históricas que ainda não se atualizaram completamente, ou seja, um território em disputa. Dom Jaime reconhece esse potencial e atua para conduzi-lo em direção aos projetos de continuidade da Igreja, delineando os sentidos possíveis do ser jovem a partir de sua trajetória pessoal e da moral católica.

CAPÍTULO 3: A TRAVESSIA PERIGOSA: laicidade, sexualidade e atuação política como perigos à juventude ou ao catolicismo?

Entre as décadas de 1960 e 1990, Dom Jaime convocava os jovens a atuarem em prol da Igreja católica e de um modelo moral, religioso e social centrado no catolicismo. No cenário mundial, este perdia gradativamente fiéis, e a juventude passava a ser vista como um instrumento estratégico para a manutenção e garantia do futuro da Igreja, frente aos avanços da modernidade — como o pluralismo, o ateísmo, o marxismo, o liberalismo e a laicidade. Como representante da Igreja católica, Dom Jaime ancorava sua percepção de mundo em valores cristãos. Observamos que ele dialoga com Alexis Carrel, um médico e autor católico francês, para assegurar o cumprimento das chamadas “regras da vida” (Carrel, 1959). Estas envolveriam a propagação da espécie, a ascensão do espírito e a conservação da vida — elementos utilizados para justificar a hierarquização dos comportamentos e a defesa da moral católica como caminho natural e superior.

Dessa forma, compreendemos que, para Dom Jaime, a juventude era um grupo social com potencial formativo, ainda em construção, mas vulnerável às ideias modernas — como a laicidade, o comunismo e a liberdade sexual. Por isso, seria necessário canalizar essa energia vital em direção à religião, à educação cristã e à pretensa família tradicional, garantindo a continuidade da ordem moral cristã. Essa lógica dialoga com o conceito de “reserva latente”, desenvolvido por Mannheim (1954), segundo o qual a juventude representa uma força ainda não totalmente definida, mas com grande capacidade de mobilização e transformação social.

3.1 Obediência e submissão como estratégias seguras à juventude

Há pelo menos três publicações de Dom Jaime que citam Carrel: a primeira em 1971, na *Folha do Norte do Paraná*; a segunda em 1992, em *O Diário do Norte do Paraná* — ambas com o mesmo título, “Juventude e o amanhã” — e a terceira em 1996, também em *O Diário*, sob o título “O jovem e a política”. Cada artigo aborda um tema específico, mas os trechos utilizados de Carrel (1954) são os mesmos. Além disso, Dom Jaime recorre a uma frase do ministro britânico Winston Churchill sobre as tradições.

No segundo texto, Dom Jaime reutiliza o conteúdo do primeiro artigo, suprimindo a discussão sobre os trotes universitários e inserindo um novo foco: a Campanha da Fraternidade de 1992, cujo tema era *Juventude: caminho aberto*. Ele afirma: “Os jovens, geralmente, não querem ligar-se a tradições. Acham que tudo evolui e que eles devem evoluir com a história.

Em parte, estão certos”. (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 9 de fevereiro de 1992, p. 2). Por outro lado, adverte que os jovens devem: “[...] saber escolher o que foi bom, no passado, e que ainda hoje e para o futuro tem o seu valor, bem como expurgar aquilo que não merece a nossa complacência” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 9 de fevereiro de 1992, p. 2). Neste trecho, o bispo valoriza os jovens que resistem, segundo a sua perspectiva, às práticas degradantes de seus pares e demonstram preocupação com o futuro, reforçando a importância da responsabilidade individual.

No terceiro artigo, Dom Jaime menciona a Campanha da Fraternidade de 1996, *Fraternidade e política*, e reforça a importância do engajamento cívico da juventude na virada do milênio: “Os jovens que estavam encaminhando-se para os anos 2000 não fossem alheios do seu dever cívico de assumir as rédeas do Terceiro Milênio” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 3 de março de 1996, p. 2). E acrescenta:

Portanto, escolher o que foi bom do passado e expurgar aquilo que não merece o nosso louvor, para que, cada um dentro do seu dever cívico, agir com coragem na implantação da POLÍTICA e na supressão da POLITICAGEM. A sociedade necessita de homens sérios e os JOVENS sérios e retos serão a afirmação da CIDADANIA (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 3 de março de 1996, p. 2).

No primeiro artigo, ele discute a questão da universidade. Embora a defenda, demonstra certa desconfiança em relação a ela. No segundo artigo, em consonância com a Campanha da Fraternidade, ressalta que o jovem é um “caminho aberto” — ou seja, a tradição é apresentada de forma ambígua. Por um lado, reconhece que existem tradições dignas de serem preservadas por representarem valores permanentes, aquilo que ele denomina como o bom. Por outro, identifica tradições que devem ser superadas, por não contribuírem para a formação ética e cívica da sociedade. Essa distinção revela um compromisso com uma leitura crítica da herança cultural, filtrada a partir da visão cristã/católica.

Já no terceiro artigo, o bispo manifesta outra forma de desconfiança: a desconfiança política. Ele afirma que o jovem deve seguir um “caminho reto”, evitando envolvimento com a chamada “politicagem”. Fala em “jovens sérios e retos”, o que sugere um percurso linear, alinhado com as normas estabelecidas pela própria instituição religiosa, sem desviar o olhar de um horizonte que é, essencialmente, o da Igreja católica. No entanto, cabe questionar se essa defesa de um caminho único e inquestionável não poderia, ela própria, ser vista como uma forma de politicagem, na qual Dom Jaime e o discurso católico se apresentam em disputa por estes espaços de poder?

Nos mesmos artigos, Dom Jaime menciona os títulos das obras de Alexis Carrel — *O homem, esse desconhecido*⁶⁶ (1947) e *O homem perante a vida*⁶⁷ (1959). Segundo ele (1971; 1992), Carrel lança um apelo urgente à reconstrução de um novo mundo, alertando que: “A catástrofe desencadeada sobre a humanidade civilizada aconteceu por culpa nossa” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1996, p.2).

Para Dom Jaime, o único caminho possível seria o retorno às “regras da vida”. Nos três artigos mencionados, ele reproduz o mesmo trecho de Carrel (1959), demonstrando usos específicos sobre juventude e futuro:

[...] enorme catástrofe se desencadeou sobre a humanidade civilizada. A guerra entre os povos do mesmo sangue é mais que absurda. A guerra não resolve nenhum dos problemas humanos fundamentais. Consagra apenas a supremacia de um povo sobre outros povos... No meio das calamidades presentes resultantes da guerra, que devemos fazer? Devemos, antes de mais nada, curar-nos da nossa loucura. O único meio de nos curarmos está em seguirmos as regras da conduta que dimanam da vida... A tarefa capital da humanidade não é a produção, a arte ou a ciência, mas o triunfo da vida. Importa que a humanidade compreenda que possui nas mãos o seu próprio destino... Há que retomar a obra da evolução para uma vida mais alta, uma vez que os homens substituíram a sua inteligência e a sua vontade ao mistério das forças evolutivas. Temos que elevar-nos, ou perecer... Hoje, a grande tarefa é arrear caminho na marcha da humanidade que, há quatrocentos anos a esta parte, se meteu num beco sem saída, enleada na matéria. Há que retomar o caminho da evolução, que é a ascensão do homem, corpo e espírito; há que forjar esse corpo e esse espírito e refazer toda a superfície da terra. Para isso é preciso humanizar-se o homem, levando-o a refletir sobre as necessidades do seu corpo e da sua alma; é preciso reconduzi-lo às realidades tanto da ciência como da mística, impedi-lo de se enlçar no material, como o tem feito até aqui, e impedi-lo ainda de se confinar no espiritual e de confundir o temporal e o espiritual, como na cidade antiga... O pão e os jogos de circo não bastam para satisfazer as necessidades da humanidade. O único meio de nos curarmos é seguir as regras da vida (Carrel *apud* Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1996, p. 2).

O que nos chama atenção é a repetição insistente desse trecho por parte de Dom Jaime quando se refere à juventude e ao futuro. Isso sugere sua percepção de que tanto nos anos 1970 quanto nos anos 1990 persistiam modelos sociais e modernos que sustentavam as grandes

⁶⁶ Em *O homem, esse desconhecido*, tentou delinear de forma abrangente o que é conhecido e desconhecido sobre o corpo humano e a vida humana “à luz das descobertas em biologia, física e medicina” para lançar luz sobre os problemas do mundo moderno e fornecer possíveis caminhos para uma vida melhor para os seres humanos. Na obra, utilizou argumentos eugenistas e supremacistas para reforçar que os seres humanos de “baixa qualidade” estariam superando e enfraquecendo os de “boa qualidade” e defendeu a eutanásia para criminosos. O autor cita o seguinte: “O eugenismo voluntário conduziria não só à produção de indivíduos mais fortes, como também à de famílias em que a resistência, a coragem e a inteligência seriam hereditárias. Tais famílias constituiriam uma aristocracia, da qual sairiam provavelmente homens escolhidos” (Carrel, p. 337).

⁶⁷ *O homem, esse desconhecido*, originalmente em 1935; e *O homem perante a vida*, em 1950.

catástrofes da humanidade — ou seja, suas crises existenciais, morais e espirituais. Ao recorrer a Carrel, Dom Jaime explicita suas críticas a esses modelos, acusando-os de ter enfraquecido a influência do catolicismo na sociedade. Contudo, essa crítica parece ignorar que, mesmo durante os períodos de hegemonia católica na Idade Média e Moderna, a humanidade também enfrentou graves catástrofes. O bispo reitera uma visão idealizada do período medieval, em que a Igreja católica desempenharia a única autoridade possível.

Destaca-se também a crítica implícita à supervalorização da ciência, da arte e da produção, que Carrel compara a meros *pão e jogos de circo*⁶⁸. Para este — e, por extensão, para Dom Jaime —, a tarefa essencial da humanidade não seria o progresso técnico ou material, mas a elevação moral e espiritual do ser humano.

Além disso, Carrel defendia a necessidade de uma intervenção estatal orientada por critérios morais, como a censura de conteúdos considerados prejudiciais à formação da sociedade — ideia que ecoa em Dom Jaime, especialmente em suas críticas à mídia, ao consumismo e à degradação ética. Ambos, portanto, compartilham a convicção de que a verdadeira renovação da humanidade depende da adesão às “regras da vida”, compreendidas como um equilíbrio entre ciência e mística, corpo e espírito, progresso e ética.

No que diz respeito à juventude, Carrel afirma em *O Homem perante a vida* (1959):

Dispomos do poder de modelar a juventude a nosso sabor, uma vez que a matéria viva é de extrema plasticidade. Com boas técnicas, poderemos formar o homem que nós quisermos, mas essa criatura, fruto das nossas doutrinas, não será viável. E, como nós, ela se abismará, cedo ou tarde, na estupidez, na corrupção e no caos. Para sobreviver e para assegurar seu estirpe, deve o homem regular os seus atos segundo a estrutura das coisas que o rodeiam, e segundo a estrutura do seu próprio corpo e da sua alma. Para dominar a natureza, é necessária uma humilde submissão aos imutáveis modos de ser das coisas (Carrel, 1959, p. 81).

Antes de analisar seu pensamento sobre a condução da vida humana, é importante contextualizar quem foi o autor. Alexis Carrel (1873-1944), nascido na França, foi um renomado fisiologista e cirurgião, reaproximando-se do catolicismo após uma visita ao santuário de Lourdes. Seus estudos sobre suturas vasculares e conservação de enxertos e tecidos foram revolucionários e continuam sendo utilizados em transplantes de órgãos. Por essas contribuições, recebeu o Nobel de Medicina em 1912.

⁶⁸Antiga prática da Roma Antiga que consistia na distribuição de alimentos e organização de grandes espetáculos públicos, como estratégia de apaziguar a população.

Contudo, sua obra é marcada por fortes contradições. Carrel também foi um entusiasta de ideias eugenistas e teve associações ideológicas com o fascismo, como apontam Dutkowski, Rougemont e Clavien⁶⁹ (2008). Em especial, a edição alemã de *O homem, esse desconhecido* de 1936 traz elogios diretos ao regime nazista⁷⁰. Nesse livro, Carrel buscava integrar saberes de biologia, física, medicina e religião para oferecer soluções aos problemas morais, sociais e espirituais do mundo moderno. No entanto, defende posições extremas, como a eutanásia para criminosos e a ideia de que indivíduos de *baixa qualidade* estariam degradando a sociedade ao *enfraquecer as raças brancas*.

Apesar dessas ideias problemáticas e hoje amplamente refutadas, o trecho citado anteriormente, destacado por Dom Jaime, revela outro aspecto do pensamento de Carrel: a advertência contra a engenharia social descontrolada e a manipulação do ser humano sem base em princípios sólidos de natureza e espiritualidade. Carrel (1959) reconhece a *plasticidade da juventude*, mas adverte que moldá-la sem respeito à sua estrutura integral — corpo, alma e contexto — pode levá-la, assim como a sociedade, à decadência.

Como ressaltado, Dom Jaime, apesar de citar Carrel em três textos direcionados aos jovens, não aborda precisamente as definições do autor sobre a juventude plástica. Todavia, essas ideias dialogam com seu pensamento ao longo das décadas de 1970 a 1990, sobretudo no que diz respeito à necessidade de formar a juventude dentro de valores permanentes e princípios espirituais, em oposição a suposta alienação moral promovida por uma sociedade cada vez mais materialista e tecnocrática.

Em *O homem perante a vida*, Carrel (1959) critica as guerras e o desrespeito à vida humana, mas, contraditoriamente, continua a defender a ideia da supremacia das “raças brancas” e da superioridade intelectual e biológica de certos indivíduos. Para ele, o Estado não deveria investir em políticas voltadas àqueles que considerava “inferiores”. É importante destacar que nesta obra ele argumenta que tanto ricos quanto pobres poderiam pertencer a essas categorias ditas inferiores. Segundo o autor:

Uma parte importante da população, como já sabemos, não ultrapassa a idade psicológica dos treze anos. Não sabemos, com rigor, as causas dessa desastrosa paragem. Geralmente, o infantilismo mental observa-se na descendência dos alcoólicos, dos sífilíticos, dos fracos de espírito, e dos débeis morais. Mas, em vez de ser hereditário, talvez que ele seja devido a deficiências alimentares, à acção de substâncias tóxicas, a maus hábitos

⁶⁹ DUTKOWSKI, P.; ROUGEMONT, O; CLAVIEN, P-A. Alexis Carrel: genius, innovator and ideologist. *American Journal of Transplantation*, n. 8, p.1998-2003, 2008.

⁷⁰ REGGIANI, Andrés Horacio. *God's Eugenicist: Alexis Carrel and the Sociobiology of Decline*. Oxford: Livros Berghahn, 2007. p. 71.

fisiológicos, ao ataque de certos vírus. Entre os homens cuja a inteligências se desenvolve por mais tempo, muitos são os incapazes de atingir a maturidade mental. [...] Poderiam, no entanto, aproveitar, para o seu progresso fisiológico e espiritual, os vágares que lhes são deixados pelo progresso das máquinas. Pelo contrário, perdem o tempo, que não passam na fábrica, na oficina, no armazém ou no escritório, a beber, a jogar as cartas, no cinema, na leitura de romances folhetinescos. São, ao mesmo tempo, vítimas da educação e dos hábitos da vida moderna (Carrel, 1959, p. 113).

Esses aspectos mais extremados não estão presentes nos artigos de Dom Jaime. O que se observa, contudo, é uma aproximação entre ambos quanto à defesa de uma conduta pessoal baseada em princípios permanentes, o que Carrel (1959) chama de “regras da vida”. Segundo o autor, o mundo moderno afastou-se dessas regras fundamentais — que incluíam a conservação da vida, a propagação da espécie e a ascensão do espírito. Ele é taxativo ao criticar diversas práticas e instituições modernas. Sobre questões morais, afirma:

O explorador que faz aumentar o preço dos gêneros indispensáveis à vida, o financeiro que despoja os pequenos das suas economias, o industrial que deixa os seus operários sem proteção contra as substâncias tóxicas, a mulher que faz aborto, e o médico abortador, são assassinos (Carrel, 1959, p. 150).

Da mesma forma, rejeita práticas democráticas, o consumo de drogas e os meios de entretenimento como o cinema e os jogos, que, segundo ele, desvirtuam o ser humano: “O hábito do ópio, da morfina, da cocaína e do haxixe equivale ao suicídio” (Carrel, 1959, p. 133).

Outro aspecto enfatizado pelo autor é que o divórcio e os novos casamentos também seriam prejudiciais à formação de boas famílias e à criação de filhos equilibrados:

Os pais que perturbam a existência dos seus filhos com discussões, com a intemperança, com o adultério, com o divórcio e novos casamentos, transgridem, de modo muito grave, a lei da propagação da vida. O organismo familiar é uma individualidade coletiva de carácter muito particular (Carrel, 1959, p. 163).

Além disso, Carrel critica a educação moderna, que, segundo ele, negligenciava a formação afetiva e espiritual:

A formação exclusivamente intelectual da juventude constitui também infracção a uma lei essencial do progresso do espírito, porquanto este manifesta tanto actividades não-rationais, como actividades racionais. As actividades que não são especificamente racionais, isto é, o senso moral, o sentido estético e o sentimento místico, desempenham papel importantíssimo na construção da personalidade. Temos cometido o erro de desprezar a formação afectiva da criança (Carrel, 1959, p. 72).

Ele afirma que as civilizações do passado valorizavam o divino e que a moral evangélica era o fundamento da civilização ocidental:

As escolas esqueceram, enfim, que, no momento da sua grandeza, todas as civilizações da antiguidade tinham o sentimento do divino. Esqueceram, outrossim, que a alma da civilização ocidental foi, na sua infância, impregnada de cristianismo, e que nada substitui, no coração dos homens, a beleza e a pureza da moral evangélica. [...] a invasão progressiva da fealdade, da imundície, da grosseria, do alcoolismo, paixão do bem-estar e da segurança, inveja, maledicência, ódio mútuo, e os vícios que Dante considerava como abjectos – a hipocrisia, a mentira e a traição (Carrel, 1959, p. 121).

Nesse contexto, Carrel sustenta que a “A raça branca precisa ter filhos de boa qualidade” (Carrel, 1959, p. 158). Seu pensamento revela um modelo patriarcal e misógino do papel feminino na sociedade. Para ele, a mulher deveria priorizar a maternidade, independentemente de sua vocação ou qualificação profissional:

Ter uma carreira lucrativa do seu papel natural, artista, doutora, advogada, funcionária, aviadora, professora ou sábia não é razão válida para violar, graças aos recursos das técnicas anticoncepcionais, a lei da propagação da espécie. Quanto melhor dotada, mentalmente e fisicamente, for uma mulher, mais necessário é que ela tenha numerosos filhos. Além disso, ela só atinge o seu inteiro desenvolvimento orgânico e mental, através da maternidade. É apenas neste último papel que ela não tem rival, porque, em medicina, pedagogia, ciência, filosofia, aviação ou negócios, ela é quase sempre inferior (Carrel, 1959, p. 156-157).

O autor apontava todos esses aspectos como manifestações do pecado, afirmando que, “O pecado manifestou-se no mundo, com o advento da liberdade, isto é, quando o homem, uma vez emancipado do automatismo do instinto, foi capaz de se enganar a si mesmo” (Carrel, 1959, p. 130). Nesse sentido, Carrel (1959) argumenta que o mundo moderno esvaziou o sentimento de heroísmo — entendido por ele como sinônimo de disciplina e sacrifício. Os verdadeiros exemplos de sacrifício, segundo o autor, seriam homens e mulheres que renunciaram à paternidade ou à maternidade para se consagrarem a causas maiores, especialmente de natureza religiosa:

Conflitos surgem, com muito maior frequência, entre a lei da ascensão do espírito e as da conservação e propagação da vida. Hoje, como em todas as épocas, há homens e mulheres que renunciam à paternidade e à maternidade, para se consagrarem aos outros, ou para realizarem um ideal religioso. Muitos são também os que sacrificam a sua própria vida por fidelidade à sua fé. No coração de cada um deles se desenrola um conflito mais ou menos violento entre as ordens que, regra geral, devem ser simultaneamente cumpridas. E,

nos mais nobres, essa luta interior acaba sempre pela submissão à das leis da vida, que é específica do homem (Carrel, 1959, p. 122-123).

O autor critica duramente os aspectos da modernidade que, em sua visão, comprometem a preservação da vida. No entanto, para ele, não se trata apenas de conservar a existência, mas de promovê-la e elevar as forças do espírito: “Mas propagá-la e fazer que nós se elevem as forças do espírito” (Carrel, 1959, p. 143). Nesse contexto, toda regra de conduta, para o autor, tem um duplo caráter: “Toda a regra de conduta tem dois aspectos: opõe-se a certas tendências, e favorece outras, inibe e estimula, proíbe e prescreve. Devemos recusar-nos a servir as ideias, os desejos e s apetites [...]” (Carrel, 1959, p. 148).

Muitos desses princípios estão alinhados com a tradição moral católica pré-moderna. O pensamento de Carrel, nesse sentido, ressoa com a postura doutrinária da Igreja nos Concílios de Trento e Vaticano I, especialmente em sua rejeição a aspectos centrais da modernidade — como o individualismo, o liberalismo e o materialismo. De fato, o combate à modernidade pode ser encontrado em documentos oficiais da Igreja católica, sendo retomado por autores que, como Carrel, buscavam respostas na combinação entre ciência, espiritualidade e moral tradicional. Em suas obras, ele articula elementos da biologia, da química e da física como fundamentos para a regeneração da espécie humana e de sua cultura.

Nesse contexto, quais são, afinal, os usos perceptíveis que Dom Jaime faz de Alexis Carrel? Nos artigos analisados do bispo, não encontramos qualquer defesa da ideia de superioridade biológica entre os seres humanos. É importante lembrar que Dom Jaime está inserido em um contexto histórico pós-Segunda Guerra Mundial, profundamente marcado pela condenação da violência, da brutalidade e do extermínio promovidos pelo regime nazista. Entretanto, estabelecemos algumas aproximações entre seu pensamento e o do autor citado, cujo conceito, embora utilizado especificamente em referência às “leis naturais da vida”, foi contextualizado em um texto sobre juventude que também criticava a modernidade. Assim como Carrel, Dom Jaime adota uma perspectiva biologizante, ao restringir-se aos aspectos biológicos da reprodução como fundamento para a constituição dos elementos socioculturais. A afirmação de Carrel de que “para dominar a natureza, é necessária uma humilde submissão aos imutáveis modos de ser das coisas” (1959, p. 81) ilustra essa visão. Sob essa lógica, a juventude deveria ser educada para se submeter a supostas “leis naturais da vida”, concebidas como universais, fixas e inquestionáveis.

De acordo com esse entendimento, o indivíduo nasce homem ou mulher, e, portanto, deve cumprir seu papel natural de pai ou mãe ao atingir a idade reprodutiva, como forma de

garantir a continuidade da espécie — idealmente, sem qualquer intervenção anticoncepcional. Exceção a essa norma seriam os que optam, em um gesto considerado quase heroico, por renunciar à reprodução para se dedicarem inteiramente à formação espiritual, como os padres.

Esse tipo de discurso, no entanto, não abre espaço para outras narrativas igualmente enraizadas em dimensões biológicas, químicas e neurológicas — como a homossexualidade e as identidades trans —, que são tão complexas e legítimas quanto a orientação heterossexual e a identidade cisgênero. Poder-se-ia argumentar que esses debates não eram tão presentes na realidade de Dom Jaime, mas o que se busca demonstrar é como escolhas individuais — como não se casar ou a decisão feminina de não ter filhos — são cerceadas.⁷¹

Além disso, tal abordagem reduz a complexidade de questões que envolvem saúde pública, psicologia, cultura e condições socioeconômicas das múltiplas realidades e identidades. Essa postura revela, na assimilação feita por Dom Jaime de certos elementos do pensamento de Carrel, uma crítica moral e cultural à modernidade que negligencia a diversidade da experiência humana.

Ao abordar temas como suicídio, drogas e pornografia, Dom Jaime não os trata como desvios individuais ou falhas de caráter isoladas, como em Carrel, mas como sintomas de uma sociedade desestruturada, marcada pelo afastamento dos valores espirituais. Em seus textos, o mundo moderno é frequentemente representado como um ambiente hostil, incapaz de oferecer referências éticas sólidas para os jovens.

Assim, percebe-se também um uso constante de situações-limite e de uma retórica exacerbada que busca provocar impacto, especialmente sobre uma sociedade mais tradicional e conservadora. A sexualidade, a família e os comportamentos sociais são apresentados sob uma lógica dualista e evolutiva, muitas vezes sem abertura para a complexidade ou diversidade de experiências e escolhas.

O tom de urgência em seus discursos é reiterado por meio de expressões como “agonia”, “ânsia” e “crise”, reforçando a ideia de que a única via possível de salvação reside no retorno ao sagrado, ao evangelho e à figura de Jesus Cristo. Para Dom Jaime, o afastamento da sociedade moderna do divino não apenas gera crises individuais, mas repercute diretamente nas estruturas sociais, econômicas e políticas — tornando-se, assim, um problema civilizacional.

⁷¹ Pablo Napoli demonstra que, nos Estados Unidos, os debates sobre homossexualidade e cristianismo já estavam em curso. Vide: NAPOLO, Pablo, Vinicius Napoli. “*O senhor é meu pastor e ele sabe que sou gay*”: Dinâmicas sociais e religiosas na formação de uma igreja que concilia homossexualidade e cristianismo (EUA – 1960/1970). Dissertação de Mestrado em História. 2025 – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2025.

Outro aspecto fundamental em seu pensamento é a insistência em atribuir às gerações adultas a responsabilidade pelos rumos tomados pela juventude. Para ele, os modelos sociais e morais construídos pelas gerações mais velhas mostraram-se insatisfatórios e prejudiciais, comprometendo o desenvolvimento ético dos jovens. Sua crítica se orienta por uma perspectiva sociocultural e moral, mas está ancorada em fundamentos biológicos, especialmente no que se refere à reprodução, à sexualidade e aos papéis de gênero. Dom Jaime parece sustentar que a única via segura para restaurar a ordem moral e espiritual seria a reafirmação da tradição católica como expressão de uma suposta lei natural — um conjunto de regras imutáveis que regeriam a vida humana.

Nesse sentido, em seu discurso, a Igreja católica se apresenta como o lugar legítimo de poder para moldar a juventude, canalizando suas potencialidades de acordo com os preceitos da doutrina cristã. Essa ideia está em consonância com o pensamento de Carrel, para quem a matéria viva — o ser humano — é moldável, mas apenas viável se submetida aos “imutáveis modos de ser das coisas”. A juventude, portanto, deveria ser formada na obediência e na submissão às leis da vida, concebidas como biologicamente determinadas. A heterossexualidade reprodutiva, a estrutura familiar tradicional e a renúncia voluntária à reprodução em nome da fé (como no sacerdócio) são, nesse modelo, apresentados como ideais morais e espirituais.

Essa perspectiva, no entanto, entra em tensão com o contexto histórico de produção do termo de “reserva latente”, desenvolvido por Mannheim (1954) no processo da defesa da democracia frente às tendências autoritárias. Ainda que Dom Jaime se apoie em uma concepção ideal da juventude como aquela que deve ser submissa pela “verdade imutável”, ele não ignora completamente sua condição de força social em potencial — uma energia ainda não plenamente mobilizada, mas dotada de capacidade transformadora, inclusive no sentido de promover mudanças socioculturais significativas.

Apesar de buscar preservar a juventude como território da tradição e reafirmar a autoridade religiosa como guia moral absoluto, Dom Jaime, ao refletir sobre a juventude, reconhece — ainda que de forma implícita — que ela constitui um terreno simbólico em disputa. A juventude, compreendida como “reserva latente”, pode ser mobilizada tanto por discursos de ruptura quanto por projetos de reafirmação da ordem vigente. O que está em jogo, portanto, não é apenas o destino da juventude, mas a disputa por seus significados, valores e potencial transformador que implicam à Igreja católica. Assim, sendo o jovem uma potencialidade e que estava em destaque nesse contexto sócio-histórico e cultural, não se tratava

do futuro do jovem, mas o da própria Igreja católica. A juventude era um meio para a perpetuação da instituição.

Partindo dessa noção, a narrativa construída por Dom Jaime convoca a juventude a seguir um caminho orientado por fundamentos biologizantes e normas sociais naturalizadas, alinhadas a “regras da vida”. Nesse percurso, ele traça a figura do jovem como herói — alguém destinado a transformar a sociedade por meio do sacrifício e da obediência a uma ordem moral superior, como veremos a seguir.

3.2 A juventude heroica de Dom Jaime: perecer ou dar continuidade à Igreja católica

Entre as décadas de 1960 e 1990, Dom Jaime publicou diversos textos exaltando a juventude como um agente potencial de transformação moral, destacando sua capacidade de assumir um papel heroico. A partir dessas publicações, percebemos que, para o bispo, ser herói significava combater ou rejeitar qualquer pensamento ou posicionamento que não estivesse alinhado ao discurso institucional da Igreja católica. Em consonância com as ideias de Alexis Carrel, critica características instituídas na Idade Moderna. Dom Jaime, ao enfatizar a necessidade da participação da Igreja católica nos espaços como as escolas, ou em criação de leis como a do divórcio, demonstra críticas à laicidade do Estado.

É importante lembrar que, no Brasil, o processo de laicização do Estado só se concretizou no final do século XIX. Durante o período colonial, a Igreja católica foi a religião oficial, mantendo relações de privilégio com a Coroa portuguesa e, posteriormente, com os imperadores Dom Pedro I e Dom Pedro II, por meio do regime do Padroado. Essa aliança só foi oficialmente encerrada com a Proclamação da República, em 1889.

Mesmo com o fim do Padroado, a Igreja católica continuou exercendo influência significativa. De fato, ela foi um dos pilares que sustentaram a Proclamação da República, ao lado dos militares e dos latifundiários. Em linhas gerais, os militares estavam insatisfeitos com sua limitada influência política e baixos salários; os latifundiários ressentiam-se do fim da escravidão em 1888; enquanto a Igreja católica se opunha à crescente intervenção do Estado nos assuntos eclesiásticos, bem como à abertura de Dom Pedro II a outras crenças religiosas no Brasil.

Esse contexto histórico não está distante do período histórico vivido por Dom Jaime, nascido em 1916, filho de um membro da Guarda Imperial, ligado ao Partido Paulista e enraizado no catolicismo colonial. Isso nos leva a compreender que cultivava uma visão de

catolicismo que buscava civilizar e intervir no espaço público por meio da política — uma política orientada à preservação dos ideais cristãos do trabalho, da família e do conhecimento.

Nesse cenário, a juventude era convocada a enfrentar os desafios da modernidade — caminhos estreitos e repletos de perigos — para manter a fidelidade ao catolicismo: laicidade *versus* educação cristã, comunismo *versus* religião e liberdade sexual *versus* família. De um lado, os “monstros” da modernidade a serem combatidos, representando, sobretudo para os jovens, desafios sedutores e prazerosos ao longo de sua jornada; de outro, o instrumento para ajudá-los nessa travessia.

Dom Jaime via essas características como expressões do lado mais sombrio da sociedade, atualizando uma narrativa mítica de luta entre o bem e o mal, em que o bem emerge no auge das trevas como salvação, prestes a revelar a verdadeira mensagem de transformação: “O bem se revela no ponto crucial do ápice das trevas e desponta como a salvação, e a verdadeira mensagem de transformação está prestes a surgir” (Campbell, 1990, p. 41). Para Dom Jaime, o bem manifesta-se por meio da obediência, da submissão e do sacrifício.

Essas virtudes remetem à própria jornada de Cristo. Os jovens deveriam se inspirar no “ato dos deuses”⁷², que se sacrificaram por um bem maior — a salvação da humanidade. O sacrifício, portanto, poderia assumir tanto a forma vocacional — sacerdotal ou matrimonial — quanto a renúncia aos prazeres da carne, ao consumo de álcool e aos excessos da vida moderna.

Tomamos o artigo “Anseios da juventude”, publicado em 6 de outubro de 1968 na *Folha do Norte do Paraná*, como ponto de partida para esta pesquisa. Apesar de não fazer uma referência à Conferência de Medellín em 1968, trata-se de um texto representativo do momento pós-Medellín, quando a juventude foi ressaltada como corpo relevante no cenário social e político Igreja na América Latina. À época, os jornais destacavam o crescimento numérico da juventude como grupo social expressivo. Três anos depois, a mesma *Folha*⁷³ afirmava que 52,7% da população brasileira tinha menos de 20 anos. Embora a demografia possa explicar parte da atenção voltada à juventude, é importante considerar também o contexto internacional — marcado por mobilizações juvenis, como Maio de 68 na França e os movimentos de contracultura nos Estados Unidos e em outros países da Europa. Nesse cenário, compreendemos que Dom Jaime legitima sua abordagem à juventude como parte de um discurso mais amplo e institucional. No artigo, afirma:

⁷² Eliade.

⁷³ FOLHA do Norte do Paraná. Brasil: 52, 7% jovem. Maringá, 17 out. 1971. p. 2.

Parece até uma obsessão. E já disse quem quer ser lido ou ouvido que fale de JUVENTUDE. Pensamos, porém, que não se trata de um desejo vão ou pueril de aparecer. Mas de uma realidade.

Os ANSEIOS DA JUVENTUDE não se podem aprisionar. Nem serem amordaçados. Eles são um sinal dos tempos.

Quem, agora, acolhe êsse clamor da juventude é, justamente, o Papa Paulo VI. Quando do encerramento Ecumênico Vaticano II, o Papa lançou as célebres mensagens ao mundo. Falando aos jovens, assim se expressou o Romano Pontífice. ‘É finalmente a vós, moços e moças de todo o mundo que o Concílio quer dirigir a sua mensagem – pois sereis vós a recolher o facho das mãos dos vossos antepassados e a viver no mundo no momento das mais gigantescas transformações da sua história, sois vós quem, recolhendo e melhor do exemplo e do ensinamento dos vossos pais e mestres, ides constituir a sociedade de amanhã: SALVAR-VOS-EIS OU PERECEREIS COM ELA... A Igreja deseja que esta sociedade que vós ides construir respeite a dignidade, a liberdade o direito das pessoas: e estas pessoas, sois vós’ (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 6 out. 1968, p. 1).

A ideia de que os jovens são os “sinais dos tempos” ou de que o Concílio Ecumênico Vaticano II se abre aos leigos, aos jovens e às mulheres — deixando de combater a modernidade para atuar dentro dela — configura-se como uma estratégia de manutenção da própria instituição. Ao mencionar o Papa Paulo VI, no encerramento do Concílio — “salvar-vos-eis ou perecereis com ela” —, Dom Jaime ancora seu discurso na autoridade da Igreja e reforça uma interpretação escatológica da juventude como força de transformação ou de perdição. Ele evidencia uma preocupação com a própria salvação da Igreja católica ou, em última instância, com o risco de seu desaparecimento. Nesse sentido, ou a instituição revê suas noções restritivas de hierarquia católica, ou os indivíduos tendem a se afastar cada vez mais dela.

No trecho seguinte, Dom Jaime aborda a ideia de “ebulição social”, apontando os jovens como um meio, um instrumento social, pois evidenciavam a insatisfação no mundo contemporâneo, e mais uma vez fundamenta-se no discurso de Paulo VI:

A conscientização desejada pelo Concílio está em marcha. Não se pode negar o desejo de uma tomada de posição. A EBULIÇÃO SOCIAL que aí está, evidente, manifesta a insatisfação trazida pelas estruturas atuais que, renovadas na ordem e na justiça, serão o caminho aberto de dias realmente melhores.

Ainda há poucos dias Paulo VI acolhia admiravelmente, “a rebelião da juventude moderna contra a mediocridade e a hipocrisia da sociedade contemporânea”. Nôvo panorama mundial, dizia o Papa, deve ser instalado para que os clamores da juventude não mais encontrem justificativa na imensa injustiça reinante no mundo. Injustiçada sustentada pela apatia daqueles que deveriam introduzir, nas estruturas, aquelas básicas reformas, sem as quais os homens em sua maioria, continuarão vítimas de grupos despóticos e sem alma, que jogam com os destinos da humanidade a seu bel prazer.

O mundo, principalmente o Governo, não pode pretender abafar os anseios da juventude com a violência das armas e da repressão da liberdade. Se os jovens

saem às ruas com os seus violentos protestos (o que não aplaudimos), é porque aqueles que os deviam orientar instalaram-se no seu comodismo e no seu egoísmo, sem pensar na renovação desejada e necessária em nossos dias (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 6 out. 1968, p. 1).

Dom Jaime menciona questões relacionadas à injustiça social, mas não especifica quais seriam essas injustiças. Diferentemente da maioria dos países europeus, que viviam sob regimes democráticos no pós-guerra, em 1968 o Brasil atravessava os anos de chumbo da ditadura militar. Nesse contexto, os jovens estudantes estavam sendo oprimidos, e os movimentos estudantis, reprimidos e proibidos.

Num primeiro momento, pode-se entender que Dom Jaime critica a violência, a corrupção, a ditadura e o descaso das estruturas governamentais. No entanto, o bispo prefere enfatizar a alegada desnecessidade de “protestos violentos”. Vale lembrar que muitos estudantes brasileiros que protestavam nas ruas estavam, em linhas gerais, vinculados a ideologias políticas de esquerda — como o comunismo, o socialismo e o marxismo —, todas amplamente criticadas e combatidas por Dom Jaime.

Apesar de sabermos que havia uma forte censura, o que mais preocupava o bispo era a ocorrência dos protestos, voltando-se mais uma vez a culpabilização da sociedade contemporânea às manifestações dos jovens. Como escreve:

Ao falar sobre o amor que mora no coração dos jovens disse Paulo VI: “E quem ousará sustentar que nossos jovens não são capazes de abnegação e de amor ao próximo, quando são precisamente eles quem, frequentemente, nos momentos de necessidade pública, ou nas situações socialmente insustentáveis, dão a todos lições de prontidão, de dedicação, de heroísmo, de sacrifício? Não conhece os jovens quem não vê quanta capacidade de renúncia, de valor, de serviço, de amor heróico que eles têm hoje no coração, possivelmente mais do que ontem” (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 6 out. 1968, p. 1).

De forma contraditória, em meio à ditadura, Dom Jaime reforça a concepção de um jovem herói moldado pela capacidade de renúncia e sacrifício nos termos da Igreja católica — e não pela participação em debates ou ações de cunho político. Um dos exemplos observados ao longo desta pesquisa sobre a percepção de uma juventude heroica, distinta dos chamados “protestos violentos”, foi uma passeata realizada por jovens contra a pornografia, na década de 1980.

Sobre características que ele tecia como admirável, estava a de seu pai. Em 1968, ao escrever “Homem Cortiça”, o bispo ressalta o seguinte:

Meu saudoso pai, homem do velho P.R.P (Partido Republicano Paulista), ensinava-nos a nós seus filhos, lições de envergadura tal como a maior herança que nos legou. Quando voltamos ao passado e diante de nós se descortina a figura indômita de sua grande personalidade, todos nós os seus filhos, agradecemos a Deus tê-lo feito nosso pai! Ensinava-nos pelas palavras, e mais ainda pelo exemplo e pelas atitudes, que a verdade é tudo na vida. Que a retidão do carácter é tesouro valiosíssimo. Que a coerência nas atitudes é algo que se não vende e não se troca por nada. Mesmo que se deva caminhar nas vias das dificuldades e dos sofrimentos. Mais que a fortuna e posições sociais vale um nome honrado e benquisto por todos. E isso nós o vimos carregar em tôda a sua vida e cobrir-se com essa glória que mortalha preciosíssima em seu esquife. Quando ainda meninos e depois na idade adulta diazíamos quem era o nosso pai, ouvíamos contentes, a expressão: “QUE HOMEM HONRADO!” (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 20 out. 1968, p. 1).

O Partido Republicano Paulista foi formado por volta de 1873, com papel relevante na formação da República no Brasil, sendo dissolvido durante o Estado Novo, em 1937. Com afinidades ao pensamento democrático centrado nas necessidades individuais, defendia uma educação de base positivista e científica, bem como a descentralização do poder⁷⁴.

Não é nosso objetivo, neste texto, aprofundar a história do partido. O que nos interessa é observar como a defesa de Dom Jaime ao regime republicano e as características atribuídas à figura de seu pai reforçam a ideia de que a juventude estaria reagindo com violência devido à ausência de propósito por parte dos mais velhos — e à falta de exemplos como o de seu próprio pai.

As reflexões de Dom Jaime remetem à construção de uma autoimagem como referência moral e formativa na sociedade. Seu pai é apresentado como um homem honrado e íntegro; ele mesmo (Dom Jaime) teria sido bem orientado, tendo crescido cercado de bons exemplos. Assim, evoca a si como um modelo de conduta. Segundo seu relato, nunca teria sido violento, tampouco teria dúvidas quanto ao caminho a seguir, pois seu pai foi um homem inflexível em seus ideais.

Nesse artigo, Dom Jaime explicita sua admiração pela figura e postura paternas, contrapondo essa imagem à do chamado “homem cortiça” — alguém sem firmeza de carácter, que flutua ao sabor das circunstâncias.

Hoje, prezados Leitores ao lado de homens assim, como a figura de meu pai — e graças a Deus os há muitos- pasmamo-nos diante do HOMEM CORTIÇA, a caloiçar, não ao sabor do vento, mas da própria brisa. Sem consistência. Sem

⁷⁴ Vide os artigos. LOVATTO, Angélica; BARSOTTI, Paulo Douglas. O Partido Republicano Paulista e a política em São Paulo: apontamentos bibliográficos do Projeto Memória Paulista. *Revista Novos Rumos*, Marília, v. 52, n. 1, 2015; SALLES, Iraci Galvão. A ordem como condição da civilização: o Partido Republicano Paulista (1870-1889). *Revista de História*, São Paulo, n. 118, p. 13-27, 1985.

envergadura. Sem vontade firme, quer legar aos demais essas suas qualidades negativas. “Canas sopradas ao vento”, como falava Cristo no Evangelho (Lucas 7,24), desejando gozar a vida pisoteando a dignidade dos outros, não tem, o HOMEM CORTIÇA, outro argumento para servir de ascensão na vida que a sua própria nulidade. Porque joguete nas mãos dos outros, pensa também jogar com a dignidade de pessoa humana, desvirtuando-a em conchavos maquiavélicos, julgando assim ludibriar a boa fé dos homens de bem. Os velhos tempos do P.R não morreram. Graças a Deus! [...]

A contradição apresentada por Dom Jaime demonstra que na sociedade nem todos os homens eram tal qual a leitura que ele tinha de seu pai, principalmente sobre o comportamento de envergadura em espaço público. Um espaço ocupado por homens que exercem a política, o policiamento, a produção do conhecimento, e que eram majoritariamente homens de bem e de boa fé, em um país com mais de 90% de católicos. Apesar de Dom Jaime fazer uma separação entre essa ideia de indivíduos que ludibriavam e se desvirtuavam, é importante salientar que esses mesmos homens que ocupavam os espaços públicos se valiam do discurso conservador sobre o cristianismo, a formação da família tradicional e que viam nos movimentos estudantis um germe do comunismo. No mesmo artigo, Dom Jaime recrimina a violência policial em cima dos jovens:

A nossa juventude assiste atônita, a esses espetáculos. E quando ela se revolta contra esse estado das coisas os responsáveis pela tranquilidade pública deveriam lembrar-se de que o mal seria sanado, não enviando sobre os jovens forças policiais, mas policiando-se a si mesmos. Acusando-se a si mesmos pelos calabros que praticam na vida pública e pelo péssimo exemplo que dão à comunidade, que bem merece ser tratada com mais respeito. Afinal de contas, o homem e em tempos de ELEIÇÕES o ELEITOR, com tôdas as suas naturais deficiências, não é propriedade de um grupo político ou de um Governo, que pensam fazer dêle o que bem entendem. Não é possível continuar aceitando esse estado de coisas. [...] (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 20 out. 1968, p.1).

Antes de falar sobre a juventude e o abuso policial, Dom Jaime sugere que no tempo de seu pai havia uma maior tranquilidade pública. É perceptível que o bispo não defende a violência física, mas apoiou o Golpe Militar em defesa de uma ordem moral cristã. Na década de 1970, o bispo publicou na *Folha* o artigo “Campanha da Fraternidade”, em que faz um apelo aos jovens, enfatizando o *valor da juventude na construção de um mundo novo e melhor*. Ele afirma: “Reside uma esperança no mundo, esperança que jamais falhou: o valor da juventude na construção de um mundo novo e melhor”. Essa afirmação sugere que a juventude é um pilar essencial para a renovação social. Para Dom Jaime, se a sociedade ainda não se deteriorou completamente, é porque existe uma juventude capaz de se opor às forças destrutivas da

sociedade, fornecendo uma contrapartida aos “desatinos de alguns” por meio de suas vidas *bem orientadas e bem ordenadas*. No entanto, o bispo lamenta que esses *valores* não sejam mais amplamente divulgados pelos meios de comunicação, que, em sua visão, se concentram excessivamente na violência e na corrupção moral. Ele continua:

[...] É pena que esses valores não sejam melhor conhecidos através dos meios de comunicação social. Há páginas inteiras de nossos jornais, revistas explicando os crimes nos seus “mínimos detalhes. Há filmes e peças de teatros exibindo com a maior desfaçatez a pornografia e lições de corrupção moral. Há programas de rádios e televisão invadindo o ambiente sagrado das famílias, com tanta liberdade, como se os responsáveis pela ordem pública eles mesmo não tivesse suas famílias... (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1974, p. 1).

Dom Jaime dirige uma crítica contundente à mídia, a quem atribui um papel central na *normalização da violência e na difusão da degradação moral*. Segundo ele, a responsabilidade dos meios de comunicação não se limita ao conteúdo que veiculam, mas também à omissão de um compromisso ético com a formação do público. A sexualidade, em especial, é destacada como um dos principais vetores dessa corrosão moral, sendo a pornografia apontada como fator de corrupção tanto da juventude quanto das estruturas familiares. Sua crítica não se restringe ao que é exibido, mas estende-se àquilo que é silenciado: para Dom Jaime, ao enfatizar o sensacionalismo e o que podemos denominar de perigos do caminho proposto, a mídia invisibiliza as ações positivas de muitos jovens, contribuindo para um imaginário social marcado pelo pessimismo e pela desconfiança.

Nesse sentido, destaca-se também a tentativa da imprensa de redefinir a juventude como consumidora em potencial. As matérias frequentemente exaltavam modismos, produtos e comportamentos alinhados aos interesses do mercado. Para Dom Jaime, esse processo contribuía para a despolitização da juventude, esvaziando seu papel crítico e transformador.

Essa constatação é relevante à medida que compreendemos que os jovens constituíam parte do público leitor, já que os jornais veiculavam costumes e ideias direcionados especificamente a eles. Outro aspecto a ser considerado é que essa percepção reforça a ideia de que os jovens tinham potencialidades de expressão sociocultural. Por fim, evidencia-se que Dom Jaime era progressista ao uso das tecnologias de comunicação, desde que fossem empregadas como instrumentos de divulgação do catolicismo, mas conservador sobre o pensamento e comportamentos das juventudes, pois ele atribuía a despolitização e o esvaziamento crítico aos pensamentos, hábitos e costumes que não correspondessem ao

catolicismo, e não necessariamente há uma mudança estrutural de justiça e igualdade social, econômica e política.

Um dos exemplos a ser citado é a pornografia, que não envolve uma problematização da objetificação do corpo feminino ou dos fetiches masculinos, mas que é enfatizado mulheres que expõem seus corpos e que são responsabilizadas pela suposta decadência moral da sociedade e da família — uma ideia que aparece de forma recorrente em outros de seus escritos.

No mesmo artigo, ele segue destacando a *esperança de um mundo melhor*, encontrada, em grande parte, na juventude:

Mas, há também a esperança de um mundo melhor. Encontramos em grande parte de nossa juventude um entusiasmo crescente para tornar o mundo mais humano, mais fraterno, mais cristão. É pena que, sobre ele, pouco se fala (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1974, p. 1).

Ao colocar o *entusiasmo crescente da juventude* como uma força transformadora, Dom Jaime sugere que muitos jovens estão profundamente engajados em causas humanitárias e sociais, mas esses *gestos positivos* são muitas vezes ignorados ou subvalorizados pela mídia. Ele questiona:

Qual a revista que estampa, em sua capa colorida, a foto do jovem ou do estudante melhor colocado nos exames? Onde estão os meios de comunicação social apresentando atos *heróicos* e de verdadeiro amor humano que graças a Deus, há tantos por aí na vida dos nossos jovens? Existem, mas não são devidamente conhecidos (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1974, p. 1).

O conceito de “reserva latente” nos ajuda a analisar o uso que Dom Jaime faz da juventude. Ao mesmo tempo que seu discurso busca conservar a moral cristã/católica, é possível perceber que ele acredita que a modernidade instituiu elementos de corrupção social, política e cultural, os quais fragilizam a Igreja católica. Nesse contexto, os jovens são vistos como um instrumento capaz de fortalecer a instituição religiosa e possivelmente, salvá-la. O que indica, que é a Igreja católica que estava em ruína?

Ao reforçar a ideia de que os jornais poderiam valorizar mais as ações exemplares dos jovens, destaca não apenas como modelos de comportamento, mas também de engajamento social. Ele sugere que, além dos heróis tradicionais, os heróis cotidianos, como os estudantes que enfrentam desafios como exames e alcançam bons resultados, também merecem ser reconhecidos. Para Dom Jaime, essa superação cotidiana deve ser vista como uma verdadeira forma de vitória e um exemplo de compromisso com o esforço e a perseverança.

Em seu discurso, essa crítica sempre é seguida de uma contraposição, um chamado à juventude para tomar um papel ativo na construção de uma sociedade cristã. Nesse contexto, o bispo também apresenta uma proposta concreta para envolver os jovens na ação social. Ele solicita que os estudantes de Maringá se unam para ajudar a construir casas para as famílias mais pobres do Núcleo Social Papa João XVIII, um pedido de engajamento social alinhado aos valores cristãos. Dom Jaime destaca:

Se cada Colégio – e aí estará a ação eficiente dos Diretores e Professores – se dispuser a construir UMA CASA no Núcleo, Maringá estará formando, para o futuro, uma geração nova. Que saberá, melhor do que hoje, o que é Amor ao Próximo. A título de informação: cada casa de madeira, custará perto de Cr\$ 7.000, 00 [sete mil cruzeiros] (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1973, p. 1).

Dom Jaime faz uma chamada direta à ação: se cada escola contribuísse com uma casa, a cidade estaria formando uma geração mais solidária e responsável. O valor do trabalho coletivo e do amor ao próximo é central para seu discurso, e essa proposta concreta oferece aos jovens uma oportunidade de colocar em prática o que ele acredita ser a verdadeira liberdade cristã — um amor que se afasta do egoísmo e se aproxima da moralidade. O bispo ainda compartilha uma experiência pessoal para ilustrar a realidade contrastante entre a parte central e rica de Maringá e a pobreza nas periferias, que muitos jovens desconhecem. Ele relata:

Queridos jovens, vão visitar o Núcleo 'PAPA JOÃO XXIII'. Fica na Estrada Mandacaru, ao lado da Vila Valdelina. Um dia levamos dois jovens a visitar as famílias. E um deles, admirado, disse: 'Jamais pensei que em Maringá houvesse tanta pobreza'. E eu lhe respondi: 'Você, meu caro, conhece o centro da cidade, os belos clubes sociais que ela possui, os seus cinemas... E se tem contentado com isto. Mas agora, você viu outra face de Maringá...' (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1973, p. 1).

Este fragmento demonstra o diálogo de Dom Jaime com dois jovens que não são oriundos das periferias da cidade. O bispo critica o distanciamento desses jovens em relação à realidade da pobreza, apontando que eles se concentram apenas nos aspectos mais superficiais e prazerosos da vida urbana. Utiliza essa experiência como ponto de partida para uma reflexão moral sobre empatia e solidariedade, enfatizando a necessidade de uma aproximação com a realidade social das camadas mais vulneráveis da população. Segundo ele, essa imersão seria essencial para uma verdadeira compreensão do que significa o amor cristão.

O que Dom Jaime reforça é a ideia de caridade: o deslocamento dos jovens do centro em direção às periferias como forma de ação solidária. No entanto, não há, em seu discurso,

qualquer menção a um movimento inverso — isto é, a possibilidade de crianças, jovens e famílias das periferias acessarem os privilégios do centro. A questão não se limita ao acesso a espaços como cinemas, clubes e parques — que, idealmente, deveriam estar disponíveis a toda a população —, mas também envolve a exclusão dos mais pobres de direitos básicos, como o acesso à educação de qualidade oferecida nas regiões centrais e às oportunidades de trabalho.

No ano seguinte, Dom Jaime reforça a ideia do jovem como herói, lembrando a atitude daqueles que, no ano anterior, se empenharam na construção de casas no Núcleo Papa João XXIII. Em seu apelo, publicado na *Folha*, ele destaca:

Os jovens são de uma capacidade realizadora extraordinária. A força que neles vive é tal que pode gerar os maiores *heroísmos*. Isso é evidente quando, cheios de idealismo, não enxergam obstáculos e conquistam o bem que buscam. Contudo, é verdade também que, quando se desviam do caminho certo, essa mesma força os leva a abismos profundos. Porém, a todos é apresentado o caminho do bem, e nenhum pai desejaria que seu filho percorresse caminhos escusos. Portanto, é dever da comunidade proporcionar aos jovens os meios para que possam canalizar sua força em favor de causas nobres (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1974, p. 1, grifo nosso).

Nesse artigo, Dom Jaime reafirma sua crença no potencial transformador da juventude — “a força que neles vive”. Se por um lado os jovens são capazes de conquistar o bem, por outro também estão sujeitos ao perigo de cair em “abismos profundos”. Ele sugere que nenhum pai desejaria ver seu filho trilhando caminhos escusos e que a comunidade, por sua vez, deveria canalizar a juventude para causas nobres.

É interessante perceber como Dom Jaime reforça, de forma recorrente, a existência de um caminho que não deve ser seguido. Nesse trecho, ele se posiciona como uma figura parental que quer o bem de seus filhos. Mas teria Dom Jaime, ele próprio, percorrido outros caminhos além do sacerdócio? É inegável que o bispo transitou por diversos meios, como o universitário e o político. No entanto, seria razoável afirmar que todos os caminhos que não se alinham à moral católica/cristã estariam errados apenas por destoarem da sua própria idealização?

De fato, os jovens são capazes de transformar o mundo. Aliás, esta é a mesma lei biológica. Nós, os mais velhos, vamos cedendo lugar aos jovens, que virão trazer, ao mundo de amanhã a sua presença. *Que será, para o bem ou para o mal*. Depende de como hoje eles encontrarem o campo a cultivar [...] (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1974, p. 1, grifo nosso).

No trecho acima, é possível perceber uma visão biológica relacionada ao ciclo de nascimento, envelhecimento e morte: os jovens representam o amanhã, pois, naturalmente,

serão eles os que permanecerão vivos. Nesse sentido, ao tratar do “bem”, faz-se referência àqueles jovens que garantirão a continuidade da Igreja católica no futuro; enquanto o “mal” recai sobre os que optarem por não seguir esse caminho. Em seu artigo “Ainda os jovens”, publicado na *Folha*, escreve:

Não é ‘badalação’, como se costuma dizer, ao falar dos jovens, hoje, tratar dos seus assuntos e dizer a favor da sua parte EFETIVA para a resolução dos problemas da comunidade. Se há, na vida dos jovens cores negativas – fruto da fraqueza da própria natureza humana e, também imaturidade diante da vida-, ninguém pode lhes negar o alto valor que possuem a contribuição indispensável para o bom andamento da sociedade, e o exemplo que estimula quando eles assumem, com vontade se colaborar e vencer, as suas responsabilidades concretizando os valores da vida [...] (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1974, p. 1).

Já afirmamos que os jovens passam a ganhar destaque no cenário sociocultural e, em uma de suas possíveis definições, configuram-se como sujeitos em busca de uma identidade autônoma em relação aos pais. Eles podem ser mais abertos ao novo, mas também assumir posturas conservadoras. Os termos “efetividade” e “imaturidade” se contrapõem no discurso de Dom Jaime. Os jovens aparecem como uma força efetiva, pois, diante do enfraquecimento institucional da Igreja, é a eles que Dom Jaime recorre. Na época, a maioria da população brasileira era composta de jovens, e o cenário mundial voltava sua atenção para esse grupo. Nesse contexto, o jovem surge, para Dom Jaime, como uma aposta — alguém que poderia se engajar em ações voltadas à Igreja católica. Ao mesmo tempo, são vistos como “imatuross”; por isso, é necessário que a instituição religiosa assuma o papel de discipliná-los e orientá-los.

No início da década de 1980, em um artigo intitulado “Encontro da juventude”, publicado no *Diário*, Dom Jaime volta a expor sobre o termo “herói” ao usar a citação de Charles Wagner:

“Que é um herói? É um homem de tralhe mais que ordinário, que viveu uma vida humana mais intensa e mais larga que a nossa; um ser que resumiu no seu espírito ou o seu coração as aspirações de toda uma época e lhe deu uma expressão qualquer, saído um dia da multidão obscura para realizar um só feito, mas esse tão grande, tão belo, que o imortalizou” Assim escreveu Charles Wagner em seu livro: “VALOR.” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1982, p. 2).

A citação de Wagner, um pastor estadunidense, evoca a figura do herói como alguém extraordinário, um ser que se destaca da massa pela realização de um feito grandioso e belo, um feito que o torna imortal. O uso de Dom Jaime dessa imagem de herói se aproxima de uma

percepção de escolhido, ou destinado, refletindo uma crítica ao estado da sociedade, que vê como dominada pela obscuridade moral. Ele argumenta que, ao contrário dos heróis que emergem da multidão para realizar feitos imortais, a sociedade está saturada por modelos negativos de comportamento que estão em destaque na mídia e no meio político.

Dom Jaime segue com uma análise da sociedade contemporânea, dividida em dois planos: de um lado, aqueles que minam o sentido do heroísmo; de outro, os que, embora em menor número, são heróis anônimos, que com seu valor silencioso resistem à corrupção e à depravação. Em suas palavras:

Quando olhamos a sociedade de hoje, vemo-la dividida em dois planos: uma, que procura abafar o sentido do heroísmo, nos homens, apresentando-lhes um outro valor na vida. De tal modo possuída da sua missão, não mede sacrifícios para obscurecer as páginas da história. Todos sabemos que atos vergonhosos, sobretudo, quando praticados por pessoas ou grupos de destaque, agem sobre a vontade pública como forças deprimentes: desprende-se para milhares uma influência de depravação. [...]

Mas, felizmente, há outro lado bom da sociedade. Há exemplos que aliviam a opinião pública. Atos de energia, de bondade, de interesse que nos contagiam. É claro, não falo nesses heróis ilustres. Mas penso nesses heróis obscuros, anônimos, ignorados, de que o mundo, graças a Deus, está repleto. São eles que, com o seu valor, fazem formidável barreira às ondas corruptoras do mal. Se não houvesse senão administradores corruptos, tesoureiros infieis, escritores venais, sacerdotes hipócritas, militares desfibrados, oficiais desacreditados, empregados sem caráter, patrões desumanos, homens sem consciência, mulheres sem pudor, filhos ingratos, pais e mães irresponsáveis, velhos inconsequentes, jovens depravados, de há muito estaríamos sepultados em nossas ruínas (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1982, p. 2).

Esse trecho explicita a noção de bem (lado bom da sociedade) e mal (a corrupção) para Dom Jaime. Assim, ele acredita que são esses indivíduos anônimos que desempenham um papel crucial, como uma barreira moral contra a corrupção e as influências destrutivas que ameaçam a sociedade. Ao contrastar o “lado bom” com a descrição do “lado corrupto”, Dom Jaime faz uma crítica àqueles que, ocupando posições de poder ou responsabilidade, falham em suas funções e alimentam as forças negativas. Ele cita uma série de figuras autoritárias (administradores corruptos, sacerdotes hipócritas, militares desacreditados), profissionais desonestos (escritores venais, patrões desumanos) e até relações familiares desrespeitosas (pais irresponsáveis, filhos ingratos).

Neste sentido, há a representação de uma sociedade corrompida em vários níveis: político, econômico, social e moral, tanto nos setores da vida pública quanto da privada. Assim, Dom Jaime ressalta que embora o mundo esteja cheio de corrupção, *há uma reserva de virtude* nas pessoas comuns. Essa virtude se traduz em ações diárias, muitas vezes invisíveis, mas que

fazem a diferença. Esses *heróis anônimos* são os pilares de uma sociedade mais justa, que, mesmo frente a um cenário de degradação, conseguem manter a esperança viva.

Ainda, ao dizer que: “de há muito estaríamos sepultados em nossas ruínas”, o bispo sugere que o peso da corrupção moral e das ações negativas de pessoas em posição de autoridade poderia levar a sociedade ao colapso. Mas, de forma contraditória, o fato de que os *heróis anônimos* ainda estão presentes é o que impede que a sociedade se desintegre completamente.

Dom Jaime realiza um apelo à ação da juventude, enfatizando a *esperança* que ela representa para o futuro da sociedade. Ele vê os jovens como *reservas de futuro*, cuja *energia e força transformadora* podem, se *bem orientadas*, evitar que a humanidade retorne à *barbárie*. Seu discurso sobre a *juventude sadia* é um chamado para que os jovens não se deixem desviar pelas *influências negativas*, mas que, ao contrário, se alinhem com os *valores do Evangelho de Cristo e construam um mundo melhor*:

Há uma JUVENTUDE sadia que pereniza a humanidade, e nela correm silenciosamente as veias d'água sem as quais as fontes do bem já estariam secas. Essa juventude de escola, bem orientada, tem o poder de construir o futuro. Ela não deve temer o auxílio de outros em sua formação, pois, orientada corretamente, ela se libertará das deturpações ideológicas e caminhará com segurança na construção de um mundo novo, melhor e mais justo (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1982, p. 2).

No trecho acima, o bispo expõe que a escola é um espaço para orientação: “Essa juventude de escola, bem orientada, tem o poder de construir o futuro”, e sua preocupação em ocupar estes espaços. Em relação à boa orientação da juventude, faz referência a um encontro realizado no seminário de Maringá, no qual se discutiu a *Pastoral da Juventude segundo os Meios Específicos*, à luz dos documentos de Medellín e Puebla — ambos reconhecidos por reafirmarem a opção preferencial pelos jovens dentro da missão da Igreja. Ao refletir sobre esse chamado, ele conclui: “É este HEROÍSMO que se espera dos jovens: que saiam dessa multidão obscura e interrogante do mundo de hoje e, à luz do Evangelho de Cristo, construam o mundo das suas aspirações” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1982, p. 2). O bispo apresenta a ideia de que o único caminho é seguir o Evangelho, ou seja, dá respaldos de que a sociedade deveria ser fundamentada no cristianismo. Esse é tratado como o único caminho, como se os indivíduos que se fundamentam desses ideais fossem os únicos heróis.

É importante salientar que o bispo representa a própria Igreja católica, que historicamente se mobilizou nos espaços públicos e no poder político, aliando-se às elites

brasileiras na ocupação de posições privilegiadas no país — legitimando, por exemplo, a escravidão no Brasil, mesmo em contextos históricos que já discutiam o abolicionismo. Em Maringá, não foi diferente: a Igreja manteve estreitas relações com a Companhia de Melhoramentos do Norte do Paraná (CMNP), um empreendimento de caráter capitalista. Dom Jaime, no entanto, isenta a Igreja católica de críticas, mesmo quando ela própria forneceu respaldo a uma sociedade marcada por preconceitos, por teoricamente não seguir restritamente o cristianismo católico.

De fato, por ser uma instituição histórica, é possível afirmar que há, em seu interior, indivíduos que promovem mudanças e expressam discordâncias em relação a determinados posicionamentos oficiais. No entanto, é inegável que a Igreja e a religião ocuparam — e ainda ocupam —, ao longo dos séculos, uma posição de grande poder na história do Brasil. Muitas vezes, esse poder foi exercido em benefício de interesses próprios, por meio da hegemonia e da imposição cultural, em detrimento de relações mais igualitárias entre os indivíduos.

Entre as décadas de 1970 e 1980, a Pastoral da Juventude foi um dos principais investimentos da Igreja católica aos jovens. Para muitos jovens católicos, esse movimento esteve associado ao engajamento social e político em um Brasil sob regime ditatorial. Nesse contexto, a Igreja tinha mais autonomia institucional, o que também permitia que os jovens encontrassem, em certa medida, mais espaço para expressão e atuação.

Isso, porém, não significa que a Pastoral da Juventude tivesse o mesmo propósito para todos os jovens envolvidos, tampouco que, para Dom Jaime, sua finalidade fosse outra que não a manutenção e o fortalecimento da religião. Vale destacar que esse movimento está em continuidade com uma tradição da Igreja ligada à Ação Católica, isto é, uma vertente que dava visibilidade à ação social.

Já na década de 1990, após o processo de redemocratização do país, Dom Jaime passa a enfatizar que o principal problema da sociedade não estava nas questões econômicas — alegando que vários planos já haviam sido implementados —, mas sim no distanciamento da população em relação à Igreja católica e a Deus. Um exemplo emblemático dessa proposta é o evento Hallel, voltado à música e à vivência católica carismática, emotiva e festiva. Em 30 de julho de 1995, Dom Jaime publicou n’*O Diário do Norte do Paraná* o artigo “Hallel”, em que expressa sua visão sobre juventude, sociedade moderna e Igreja católica. Nesse texto, destaca o Hallel como uma manifestação vibrante de fé, esperança e renovação espiritual:

Diante desta floração maravilhosa a enriquecer a Igreja de Deus vemos, neste final de século, o despertar da consciência na busca de um sentido exato e

certo na vida. De um lado – é verdade – cresce a onda de crimes, de corrupção nos meios governamentais, de degradação da pessoa humana, de vilipêndio das coisas nobres sustentado até por pessoas que dizem ‘de bem’, do aumento da miséria moral e quejandos. É o pecado, isto é real, o afastamento de Deus que leva a esse secularismo, à perda do sagrado. Daí, para contrabalançar, aqueles que encontram Deus em sua vida não medem esforços para levá-lo, também, aos irmãos (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995, p. 2).

Dom Jaime explica ainda a origem hebraica da palavra *Hallel*, que significa “louvor”, referindo-se a um conjunto de salmos (113-118) tradicionalmente entoados em festividades religiosas judaicas. Segundo ele, esse espírito de louvor foi resgatado no evento como expressão de vida e fé, em consonância com o versículo de João 10:10: “*Eu vim para que todos tenham vida, e a tenham em abundância.*”. Em uma crítica direta à sociedade moderna, Dom Jaime afirma que a crise vivida pela juventude não é apenas de ordem econômica, mas espiritual e afetiva:

A crise, dizem os jovens que vivem o Hallel, não é econômica. A CRISE É DE AMOR. O egoísmo é o culpado da crise econômica, porque os interesses são direcionados ao bem individual e não coletivo. [...] Precisamos, juntos, seguir o Plano de fraternidade que Deus nos deixou e, desta forma, dentro do objetivo do Hallel, LEVAR AS PESSOAS A OLHAREM PARA DENTRO DE SI MESMAS e ver que aí habita um Deus LOUCO DE AMOR (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995, p. 2).

Essa citação evidencia sua convicção de que apenas a vivência do amor cristão é capaz de libertar a humanidade do egoísmo, da solidão e da busca vazia por poder. Para o bispo, o amor é mais do que um sentimento: é uma condição existencial que transforma o sujeito e, por consequência, a sociedade. Daí sua convicção: “O AMOR que liberta, expulsa o medo, o egoísmo, a solidão, a fome de poder, de ativismo, de ira, o AMOR como condição de existência. [...] ESTE PLANO DÁ CERTO!” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995, p. 2).

Ainda que não o declare abertamente, Dom Jaime também retoma a noção de tradição viva ao afirmar: “AQUELE QUE É, o louvor a um Deus VIVO. Não são os mortos que louvam ao Senhor, mas os que estão vivos”. Essa frase remete Churchill — “A tradição não significa que os vivos estão mortos, mas que os mortos estão vivos” —; assim, o bispo sugere que a tradição cristã é um legado espiritual vivo, que continua operando na história por meio de jovens comprometidos.

Segundo ele, a juventude está sempre diante de dois caminhos: o do mal — amplo, sedutor e sintonizado com muitas tendências sociais e culturais — e o do bem — estreito, exigente e sacrificial, que requer fidelidade à Igreja e aos ensinamentos cristãos (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995, p. 2). Nesse artigo, expõe a trajetória que os jovens devem seguir: um caminho estreito, supostamente sem perigos. Ele afirma que outras culturas e costumes são passageiros e reforça a concepção de que o secularismo — ou seja, a separação entre religião e instituições públicas — estaria promovendo os problemas da sociedade, ao torná-la menos dependente dos dogmas católicos. Assim, é possível compreender que, para Dom Jaime, a trajetória do jovem herói consiste no enfrentamento da secularização e da laicidade, vistas como forças sedutoras, porém perigosas.

Os movimentos voltados à juventude, como as pastorais e os grupos de jovens, exercem um papel fundamental de acolhimento e identificação. A chamada *dimensão comunitária* (Hervieu-Léger, 2008) manifesta-se nesses espaços ao oferecer bases concretas para o pertencimento da juventude à Igreja católica. Essa dimensão torna-se evidente na forma como esses grupos funcionam como pequenas comunidades de fé, reforçando a construção de um “nós coletivo” e estabelecendo limites simbólicos entre os que pertencem e os que estão fora.

Contudo, além de exercerem uma função acolhedora, esses espaços também operam como mecanismos de regulamentação e normatização, acionando as *dimensões ética e cultural* da identificação religiosa. Os jovens são inseridos em processos de orientação e disciplinamento que buscam moldar comportamentos, valores e formas de ver o mundo em conformidade com os princípios da doutrina católica. Nesse contexto, o engajamento promovido pela instituição está mais associado a uma militância religiosa — voltada à afirmação da fé e à consolidação de uma moral cristã — do que a uma militância de caráter político.

Embora o pertencimento aos grupos envolva, em alguma medida, a *dimensão emocional*, é possível perceber que, para Dom Jaime, essa dimensão manifesta-se sobretudo por meio de uma retórica do amor: o amor cristão é apresentado como resposta à crise afetiva, à solidão e ao sofrimento, funcionando como base emocional para a vivência da fé. Trata-se de uma estratégia discursiva que reforça a experiência religiosa como caminho de libertação interior e de reencontro com Deus.

Dom Jaime foi uma figura influente na formação do *ethos* maringaense. Nesse sentido, é possível perceber que suas argumentações reforçam uma visão conservadora da sociedade, na qual os discursos voltados à regulamentação da ordem social passam, necessariamente, pela religião cristã católica. Ao atribuir os problemas econômicos, políticos e sociais à ausência de religiosidade — reconhecendo, inclusive, que a fé pode ter um papel importante na vida

individual —, Dom Jaime acaba por minimizar a necessidade de mudanças estruturais nas esferas política e econômica de um país subdesenvolvido. Ele evita o debate sobre a redistribuição de renda e a construção de projetos políticos e sociais voltados à redução das desigualdades, o que não significa que o bispo não tinha uma preocupação com a sociedade, mas seu principal intuito era a manutenção do poder da Igreja católica.

A partir do exposto, entendemos que a juventude passa a ser vista como um elemento estratégico para a manutenção e renovação da Igreja católica, representando uma força vital capaz de lhe dar novo fôlego diante dos desafios da modernidade. Contudo, para que esse potencial juvenil fosse plenamente aproveitado, Dom Jaime reforçava a necessidade de proteger os jovens das ameaças modernas, como a laicidade, o comunismo e a liberdade sexual. Nesse sentido, o conceito de “reserva latente”, formulado por Mannheim (1954), oferece uma chave interpretativa relevante. Para esse autor, trata-se de um conjunto de ideias, valores e disposições culturais que permanecem em estado de latência — isto é, não plenamente conscientes ou verbalizados — no imaginário dos indivíduos e dos grupos sociais, mas que podem ser ativados diante de determinadas conjunturas históricas ou experiências sociais.

Assim, a partir de Dom Jaime é possível uma análise que reservas são formadas sobretudo nas primeiras etapas da socialização, especialmente no seio da família, na vivência religiosa e no ambiente escolar. A juventude, por estar em processo de formação identitária e exposta a novas experiências — como o ingresso no ensino superior, em movimentos políticos ou religiosos — torna-se especialmente sensível a essas ativações. Assim, em momentos de crise ou transformação, as “reservas latentes” emergem como mecanismos de orientação, reafirmando ou não valores previamente internalizados e moldando respostas diante das incertezas do mundo moderno.

Essa concepção de juventude como uma “reserva latente”, capaz de ser estimulada e ativada conforme os valores recebidos nas fases iniciais da vida, ajuda a compreender o foco de Dom Jaime em preservar os espaços de formação sob a influência da moral cristã. É nesse entendimento que se pode analisar como as instituições sociais — sobretudo a família, a religião e a escola — são vistas como pilares fundamentais na orientação dos jovens rumo a uma vida moralmente disciplinada.

Consideremos o seguinte aspecto: em tese, a família é a primeira instituição com a qual o indivíduo tem contato, seguida, em alguns casos, por uma instituição religiosa. A escola, por sua vez, é a primeira instituição formal regulada pelo Estado, onde crianças e adolescentes têm acesso ao letramento, à alfabetização, ao conhecimento matemático e à socialização com

peessoas que podem partilhar de culturas distintas da vivida em casa. Ainda assim, nessa fase, a responsabilidade sobre a criança permanece, em grande parte, com os pais ou responsáveis.

A universidade, por sua vez, pode ser compreendida como outro espaço de formação, mais restrito do que a educação básica, e que evidencia as desigualdades sociais no Brasil. No contexto dos discursos de Dom Jaime, reforçava-se a ideia de que o acesso dos jovens ao ensino superior proporcionava melhores possibilidades de inserção no mercado de trabalho — algo que exigia esforço e dedicação, mas que, por isso mesmo, também demonstrava as barreiras para alcançá-lo. Assim, a universidade, entendida como formadora de mão de obra, era vista como um caminho relevante para o amadurecimento dos jovens rumo à vida adulta. Contudo, era também nas universidades que, segundo Dom Jaime, os jovens estariam mais expostos às chamadas “ideologias”: marxismo e comunismo.

Além desses perigos ideológicos, havia ainda outra ameaça considerada igualmente grave: a sexualidade. A liberdade sexual, a homossexualidade e o feminismo, segundo essa visão, estavam presentes nos meios de comunicação, nas universidades, e seriam responsáveis pela destruição da família tradicional. Como num ciclo, a Igreja precisava garantir que o jovem, mesmo ao sair de sua família cristã para o mundo, retornasse a ela e formasse, por sua vez, uma nova família cristã.

3.3 A laicidade e a educação católica

As instituições de ensino formal estão entre as primeiras com as quais crianças e jovens passam a se integrar após a convivência inicial com a família. Quando a Igreja católica se estabelece em Maringá, conta com o apoio da Companhia de Terras Norte do Paraná⁷⁵, que lhe delega funções sociais essenciais, sobretudo nas áreas da saúde e da educação. Nesse contexto, a Igreja funda o primeiro colégio da cidade, o Colégio Santa Cruz (1952), seguido por outras instituições confessionais privadas, como o Santo Inácio (1957), o Marista (1958), o São Francisco (1963) e o Regina Mundi (1967).

A presença católica no campo educacional ocorreu paralelamente a tensões com o modelo laico de ensino, que se intensificaram com a promulgação da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em debate desde 1950. A LDB previa o Ensino Religioso como disciplina facultativa nas escolas públicas. Como observa Eloi Angelo Ghio⁷⁶:

⁷⁵ Em 1951, passa a se chamar de Companhia Melhoramentos Norte do Paraná.

⁷⁶ GHIO, Eloi Angelos. *Desenvolvimento histórico do cristianismo, catolicismo no Brasil e ensino religioso em um estado laico*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) –Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2015.

Portanto, a disciplina foi mantida, ainda que não como obrigatória, para os estabelecimentos públicos, sendo ministrada segundo a confissão religiosa dos alunos, e assegurando a liberdade religiosa. Como se sabe, no entanto, nos anos 1950, o conflito entre a ideologia católica e os que advogavam os princípios da ideologia liberal se acirraram devido aos debates sobre a elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB). Os empresários das escolas particulares alinharam-se com a Igreja Católica, que lhes forneceu os velhos argumentos centrados na ‘liberdade de ensino’ e no ‘direito da família na educação dos filhos’ a favor do ensino privatizado (Ghio, 2015, p. 48).

Com o início da ditadura militar, em 1964, essas disputas ganham novos contornos. Em 1966, é apresentado o projeto de uma nova Constituição, alinhada aos interesses autoritários da ditadura, que seria outorgada em 1967. Nela, por meio do Ato Institucional nº 5 (art. 176, § 3º), o Ensino Religioso permanece como facultativo, mas deve ser ofertado dentro do horário normal das aulas. No entanto, a obrigatoriedade de disciplinas como Educação Moral e Cívica e Organização Social e Política Brasileira reduzia significativamente o espaço curricular para o Ensino Religioso, ainda que este estivesse previsto na Lei 5.692/71, que orientava o ensino de 1º e 2º graus (Ghio, 2015).

É nesse cenário que Dom Jaime inicia sua produção de discursos voltados aos jovens estudantes e ao ensino básico, tratando-os como extensão da missão pastoral da Igreja católica. Nos colégios privados católicos, são promovidas ações que visam à formação moral e religiosa da juventude, como as Noites Missionárias. Já nas escolas públicas, apesar da presença da Igreja — como nos concursos bíblicos⁷⁷ —, seu espaço de atuação era visivelmente mais restrito.

Ao tratar da educação no Brasil, é fundamental destacar que, desde o período colonial, ela esteve intrinsecamente ligada à dimensão religiosa. Como aponta Ghio (2015), a evangelização de indígenas e negros escravizados foi uma estratégia central no processo educativo, sendo a catequização da população miscigenada delegada à Igreja católica, conforme o acordo entre o Papa e a Coroa portuguesa.

Partirmos do pressuposto de que a educação era, para Dom Jaime, um dos pilares na construção de uma sociedade baseada em “bons valores”. Essa concepção de educação abrangia desde a Educação Básica até o Ensino Superior. Em Maringá, o bispo enfatizava a atuação missionária de estudantes e a mobilização em prol da arrecadação de recursos para ações sociais, reforçando o papel da escola como espaço de formação cristã e moral.

⁷⁷ Constitucionalmente, nenhuma profissão religiosa é proibida de ser expressa em escolas, desde que não haja obrigatoriedade. Já no que diz respeito ao Ensino Religioso, busca-se o diálogo inter-religioso, que trate historicamente das religiões.

Nessa lógica,

A religião passa a ser um dos principais aparelhos ideológicos do Estado, concorrendo para o fortalecimento da dependência ao poder político por parte da Igreja. Dessa forma, a instituição eclesial é o principal sustentáculo do poder estabelecido, e o que se faz na Escola é o Ensino da Religião Católica Apostólica Romana (PCNER *apud* Ghio, 2015, p. 45).

Ainda segundo Ghio (2015, p. 45), o objetivo do projeto colonial português era claro: “Verdadeiramente conquistar os gentios à fé católica, para só assim mantê-los em um estado de submissão aos objetivos da coroa portuguesa”. Vale lembrar que a proposta missionária havia se consolidado durante o papado de Pio XI (1922-1939), com foco tanto no Oriente quanto nas igrejas indígenas, sendo, nesse sentido, um apelo constante à arrecadação em prol dessas missões. É importante salientar que, no processo de colonização do Brasil, as missões de catequese tiveram papel expressivo — fato frequentemente exaltado por Dom Jaime.

Quanto ao ensino superior, o bispo via como um espaço de formação de líderes e trabalhadores para a sociedade e afirmava que esse ambiente não deveria ser corrompido por “ideologias”, como ele próprio declarava. Nesse sentido, é possível compreender que, tanto na educação básica quanto na superior, Dom Jaime via uma extensão da formação cristã. Ao mesmo tempo, seus esforços para ocupar esses espaços revelam uma preocupação com o fato de que a Igreja católica vinha perdendo influência nesses âmbitos.

Durante as primeiras décadas do século XX, a educação era vista como um propulsor de mobilidade social. No entanto, quanto mais avançado o nível de ensino — como o secundário e o superior —, mais restrito ele se tornava às elites. É importante destacar que, na década de 1930, a Igreja católica ainda defendia o ensino privado em oposição às propostas da Escola Nova. Esta, embora tratasse o ensino secundário e as universidades como espaços de seleção dos “melhores”, também defendia a gratuidade e a obrigatoriedade do ensino primário com duração de quatro anos⁷⁸. É possível considerar que o ensino privado em um Estado laico garantia uma maior atuação da Igreja católica nas instituições de ensino.

No que tange o avanço da escola pública no Brasil, apesar de haver avanço e ampliações nas décadas subsequentes, ela seguiu bastante precária e limitada. Na década de 1960, aproximadamente 40% da população ainda era analfabeta. Além de serem estabelecidos critérios tecnocráticos no Estado Novo e na Ditadura Militar, neste último período é válido

⁷⁸ BITTAR, Marisa; BITTAR, Mariluce. História da educação no Brasil: a escola pública no processo de democratização da sociedade. *Acta Scientiarum Education*, Maringá, v. 34, n. 2, p. 157-168, jul.-dez. 2012.

salientar que, apesar da Reforma do Ensino Superior, eram medidas que visavam à tecnocracia. Ou seja, a educação não tinha o intuito de formação libertadora e pensante, mas de mão de obra.

A partir da década de 1980, com a redemocratização, principalmente após o governo Collor (1990-1992), houve avanços na escolarização básica, mas a expansão do setor privado no ensino superior, além das políticas neoliberais que enfraqueceram a educação pública superior.

É inegável que Dom Jaime priorizava a educação. Podemos considerar que a criança ou o jovem que passa pela instituição educacional estaria em uma fase de formação, e nisso o bispo exalta os jovens que passam nos exames ou recebem prêmios, como já apontado. Esses jovens deveriam estampar os jornais, e estar de olho nestes jovens seria importante para a Igreja católica, já que eram os futuros líderes e políticos. Assim, Dom Jaime está falando diretamente para os jovens que pertencem às elites.

Havia outros jovens, principalmente os das zonas ruais, que não acessavam esses espaços, que para Dom Jaime mereciam destaque, porém não encontramos discursos do bispo que dissessem sobre essas crianças com dificuldades de acessar escolas e universidades. Assim, há uma sustentação de que esses espaços são privilégios, e não um direito, que deveria ser de comum acesso a todos.

Dom Jaime opta por alinhar seu direcionamento às escolas e ações que detenham a secularização e laicidade do ensino, sobretudo para com o próprio ensino privado, que é seu maior espaço de atuação, por meio da educação cristã. A atuação em espaços públicos não significava assumir as escolas públicas ou defender o ensino privado para uma educação confessional, que era garantida pela Constituição, mas movimentar ações nas escolas, como o Ensino Religioso, o Concurso Bíblico e as Noites Missionárias. Era, assim, naturalizar a visão cristã em todos os espaços.

Quando se trata do assunto estudantes da Educação Básica, os discursos têm maior concentração na década de 1970. No artigo “Noite Missionária”, na *Folha*, publicado em 1974, Dom Jaime, ao refletir sobre o papel dos jovens estudantes no processo missionário, enfatiza que o estímulo vocacional não é tarefa exclusiva da Igreja, mas de toda a comunidade:

Contamos com seus Professores e os seus próprios Pais, em suas casas, a Comunidade toda se sentisse embalsamada por esse halo de amor e de esperança que embala o coração jovem. Daí a Campanha Missionária levada aos Estabelecimentos de Ensino, e a certeza que temos de que os jovens estudantes, quais bandos gárrulos de andorinhas, irão anunciar uma primavera da Igreja (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 4 ago. 1974, p. 1).

Ao situar a escola como um espaço de missão, o bispo rompe a dicotomia entre o sagrado e o secular, incorporando a educação formal à tarefa evangelizadora.

Entre 1974 e 1976, esse ideal se concretizou com a realização da Noite da Juventude Missionária, promovida em Maringá como encerramento da Campanha Missionária nas escolas. O evento unia arte, cultura e caridade. Havia apresentações de corais, danças folclóricas, ginástica rítmica e participação de jovens músicos — atividades que reforçavam o engajamento e a formação integral da juventude.

A mobilização também tinha um objetivo prático: a arrecadação financeira para missões católicas ao redor do mundo. Em 1976, a campanha em Maringá arrecadou Cr\$ 292 mil, liderada principalmente por colégios particulares. O colégio que apresentava a melhor arrecadação *por aluno* recebia a “bandeira das missões”, gesto simbólico que incentivava o comprometimento coletivo⁷⁹. A estrutura organizativa envolvia escolas públicas e privadas, paróquias e até o apoio institucional da Polícia Militar, cujas apresentações performáticas foram descritas com entusiasmo pela imprensa local.

Dom Jaime ainda relaciona a campanha missionária a um ideal histórico e civilizatório do catolicismo, como observa-se no artigo “Noite da Juventude Missionária”, em 10 de novembro de 1974:

Quando as Caravelas de Portugal deixavam as margens do Tejo [...] traziam entre os passageiros os Missionários para as novas terras descobertas. [...] Com suor, com lágrimas, com incompreensões [...] puderam, porém, os Missionários lançar as sementes do Evangelho. [...] O Novo Mundo não cessa de se renovar na beleza dos seus filhos, essa mocidade gárrula e exuberante [...]. É a resposta a tantos esforços dispendidos nesses quatro séculos de Evangelização entre nós (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 10 nov. 1974, p. 1).

⁷⁹ Em 1976, foi divulgado o resultado da arrecadação financeira de cada colégio e escola que participou da Campanha Missionária, incluindo instituições localizadas em cidades como Marialva, Jandaia do Sul, Mandaguari, Sarandi, Nova Esperança, Aquidaban, Kaloré, Itambé, Paçandu e Doutor Camargo. O valor total arrecadado foi de Cr\$ 154.314,88. O maior contribuinte foi o Colégio Santa Cruz, com Cr\$ 21.376,60, seguido pelo Colégio Santo Inácio, com Cr\$ 20.299,40 — ambos estabelecimentos particulares.

Entretanto, o colégio que recebia a bandeira das missões era o que apresentava a maior arrecadação proporcional por aluno. Nesse ano, o destaque foi, pelo segundo ano consecutivo, o Externato São Francisco Xavier, que arrecadou Cr\$ 10.524,85, o que correspondia a uma média de Cr\$ 36,17 por aluno.

Os valores arrecadados eram encaminhados ao Secretariado Nacional da Juventude Missionária (OPSI) e revertidos em apoio às missões católicas ao redor do mundo. Em 1976, Maringá buscava repetir o feito do ano anterior, quando foi a maior arrecadadora do país. Ao final da campanha, o valor arrecadado chegou a 292 mil cruzeiros. RESULTADO financeiro da Campanha Missionária de 1975 dos colégios na diocese de Maringá, sexta-feira. *Folha do Norte do Paraná*, 21 nov. 1975. A Campanha também contou com a arrecadação das paróquias da diocese em 31 cidades, totalizando Cr\$ 61.377,17.

Aqui, o bispo reafirma o papel institucional de formar a nação, evocando um discurso de missão civilizatória iniciado na colonização. Essa visão idealizada das missões — que desconsidera os efeitos da colonização sobre os povos originários — reforça a Igreja como agente fomentador de civilização e a juventude como continuidade desse projeto. Nesse sentido, a educação para Dom Jaime é um meio de disciplinar os jovens.

Em outro texto, de 1976, “Juventude”, Dom Jaime menciona Paulo VI e retoma a crítica à “Cristandade moderna”, acusando-a de viver uma fé sem obras, ressaltando *que a fé cristã está no sacrifício e no martírio*, como tantas gerações de cristãos ensinaram ao longo da história. Nesse sentido, ele afirma:

Na sucessão das idades, e para que tenhamos uma Cristandade mais consistente, mais lógica no seu pensamento e na sua vida, busca-se hoje um despertar da JUVENTUDE, para que, vendo as incongruências de uma ‘Cristandade vazia’, se formem homens de têmpera forte e firme na fé para os dias de amanhã. Em meio, pois, a uma ‘devastadora inconsistência’ de fé morta, nada melhor que apontar aos jovens um novo caminho, ou melhor, o caminho seguro, que é a AUTENTICIDADE DE VIDA CRISTÃ. Hoje como ontem, a Igreja tem sempre o mesmo papel: salvaguarda das invasões bárbaras da pornografia, da imoralidade, do passivismo religioso, no maniqueísmo de vida... Ela é o esteio da moral pública, a mestra da cultura, das ciências e das artes, a bússola da marcha da civilização. Se a sociedade a aceita como tal, poderá cantar a alegria do amor e da paz. Desprezada, poderá curtir o amargor da sua infidelidade (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 28 nov. 1976, p. 1).

Nesse discurso, Dom Jaime apresenta a Igreja católica como responsável por proteger a sociedade contra a “barbárie” — sendo, segundo ele, a verdadeira guardiã da moral pública, mestra da cultura, das artes e das ciências, além de guia legítima do progresso civilizacional. Ao associar a juventude à esperança de coerência entre fé e vida, o bispo evidencia a necessidade de autenticidade cristã diante de um mundo descrito como “devastadoramente inconsistente”. A Igreja, por sua vez, é apresentada como “o esteio da moral pública” e “a mestra da cultura, das ciências e das artes” — um discurso que reafirma sua centralidade como guia da civilização. Ou seja, o jovem deve empenhar seus esforços em seguir e se adequar aos propósitos dogmáticos. Dom Jaime radicaliza seu discurso em defesa da moral e dos bons costumes, como se todo aquele que não fosse um cristão proselitista, ou toda cultura produzida por outras instituições, fosse inferior. Sabe-se que em Roma e na Grécia se utilizava o termo “bárbaro” para desqualificar os costumes e a cultura dos que não eram romanos ou gregos. Da mesma forma, Dom Jaime sugere que qualquer outra cultura — exceto a cristã — seja inválida.

O bispo reforça a ideia de sacrifício e de uma trajetória única para a juventude, sem abrir espaço para um possível trânsito fora do caminho idealizado. Antes mesmo de o jovem experimentar alternativas que questionem o que está instituído, essas possibilidades passam a ser vistas como perigosas. E são consideradas perigosas e bárbaras porque assim são rotuladas. Na mesma publicação, Dom Jaime saúda a juventude da Diocese de Maringá por sua participação na Campanha Missionária: “FÉ EXIGE PRESENÇA! À juventude, pois, aos promotores da Campanha Missionária, a todos que a ela responderam generosamente, os nossos aplausos, os nossos parabéns, e os nossos agradecimentos pela sua autenticidade cristã” (*Folha do Norte do Paraná*, 28 nov. 1976, p. 1). Essa “presença” é mais do que física — é uma presença comprometida com o Evangelho, com o mundo e com a Igreja. Para Dom Jaime, não basta crer: é necessário viver essa fé de forma ativa e pública.

A valorização da juventude também aparece na defesa do acesso à cultura, especialmente por meio da leitura. Em 1971, no artigo “III Fiel”, na *Folha*, Dom Jaime, ao comentar a Feira Internacional Estudantil do Livro, associa a leitura ao “trabalho da inteligência a buscar luzes para a própria inteligência”, ressaltando o valor do livro como instrumento de elevação espiritual e intelectual (*Folha do Norte do Paraná*, 3 out. 1971). Isso significa que há uma aspiração e um desejo de Dom Jaime pelo desenvolvimento intelectual, filosófico, político e artístico, mas todos esses aspectos deveriam ser integrados ao catolicismo.

Ainda na década de 1970, Dom Jaime publicou outro artigo para abordar a juventude estudantil, intitulado “Esperança”, na *Folha*, em 1973. Nele, o autor exalta a Feira de Ciências realizada no Colégio Gastão Vidigal — a II FENACI. Tal menção evidencia que o bispo não negava a importância da produção científica para o desenvolvimento da sociedade. Entretanto, é válido ressaltar que ele rejeitava determinados discursos científicos ou práticas viabilizadas pelo avanço da ciência — como o uso de anticoncepcionais, seja em forma de pílulas ou preservativos, especialmente estes últimos, mesmo quando utilizados como forma de prevenção a doenças e infecções sexualmente transmissíveis. Nesse sentido, é possível entender que sua concepção de ciência estava mais restrita a áreas como a física, a engenharia e a química, conhecimentos científicos de retorno mercadológico. O segundo evento citado pelo bispo foi o II Concurso Bíblico nas escolas, este último inserido na Campanha Missionária.

O primeiro Concurso Bíblico foi realizado em 1972, como publicado no artigo “Concurso Bíblico”, por Dom Jaime. O evento consistia na participação de estudantes do 1º Ciclo do 5º ano, em Maringá. O objetivo era promover a leitura da Bíblia. Cada classe deveria efetuar as matrículas por meio de um representante, com a contribuição de Cr\$ 0,50 por aluno.

Os alunos que conseguissem o maior número de matrículas receberiam os seguintes prêmios: 1º lugar: uma bicicleta; 2º lugar: uma máquina fotográfica; 3º lugar: um rádio portátil; 4º lugar: um relógio de pulso. Os participantes também assistiriam a palestras transmitidas pela Rádio Cultura. Após cada palestra, alguns alunos seriam chamados, e, caso respondessem corretamente sobre o tema do dia, receberiam prêmios. Além disso, seriam oferecidos prêmios aos que mantivessem os “Cadernos Bíblicos” atualizados. Na etapa final, os melhores cadernos seriam expostos. Haveria também o prêmio da “Bondade”, concedido à equipe que realizasse um ato de bondade durante o concurso; o prêmio de “Trabalho Ilustrado”, para o melhor desenho representando uma passagem bíblica; e a “Maratona Bíblica”, com rodadas para escolher o melhor aluno de cada série, de cada escola e, por fim, da cidade.

A recorrente presença de Dom Jaime no meio educacional, no espaço público ou mesmo em ambientes presumidamente seculares e laicos contribui para a normalização da ocupação cristã nesses espaços. Ainda que a maioria da população seja cristã, a cultura cristã se apresenta como aquela que detém o oposto da barbárie — o que acaba por levar a sociedade a tratar outras culturas como inferiores e sem importância. Muitas vezes, essas rejeições se manifestam por meio do racismo e do preconceito. Nas escolas, de maneira específica, durante muito tempo, houve pouco ou nenhum espaço para falar sobre outras denominações religiosas.

Mais de uma década depois, n’*O Diário*, Dom Jaime, volta a falar da feira, agora com ênfase evangelizadora: “[...] chamando-o a ‘emprestar os seus pés, as suas mãos, os seus pensamentos, a sua coragem e todas as suas energias latentes’ a Cristo, para que Cristo [...] se multiplique por meio dos jovens” (*Diário do Norte do Paraná*, 4 sete. 1983, p. 2, grifo nosso). Esse chamado, mais do que formativo, é quase vocacional e expõe em que direção Dom Jaime reforça a necessidade da energia e da potencialidade adormecida da juventude. A juventude, portadora do vigor físico e moral latentes, torna-se um instrumento de difusão do cristianismo:

não propriamente a uma Feira de Livros, para a sua venda comercial, mas a uma mística para o jovem de hoje, chamando-o a “emprestar os seus pés, as suas mãos, os seus pensamentos, a sua coragem e todas as suas energias latentes” a Cristo, para que Cristo, o Verbo de Deus, o LOGOS encarnado, se multiplique, por meio dos jovens (Dom Jaime, *Diário do Norte do Paraná*, 4 set. 1983, p. 2).

Nesse artigo, ele volta a recorrer à dicotomia entre o valor da/para a juventude e as características negativas da sociedade moderna. E afirma: “Diante da onda avassaladora da pornografia, espalhada entre os jovens e o desejo inglório de se conseguir público pela imoralidade dos livros e revistas expostos nas bancas de jornais sob olhares impassíveis dos

responsáveis pela moralidade pública [...]” (Dom Jaime, *Diário do Norte do Paraná*, 4 set. 1983, p. 2).

A partir do exposto, é possível entender que a escola, sendo um lugar de formação, é um espaço de ativação da “reserva latente”. Dom Jaime atua fortemente no ambiente educacional, mesmo em escolas públicas e espaços laicos, promovendo concursos bíblicos, noites missionárias e discursos religiosos voltados à juventude. Esse tipo de ação não só reforça a presença visível da Igreja, mas pretende ativar em crianças e jovens uma “reserva latente” cristã, que já foi formada na família e na cultura, que ainda era dominante e que estava ameaçada de perecer. Ao agir sobre um público em formação, Dom Jaime procura garantir que esses valores cristãos permaneçam disponíveis para serem mobilizados diante de desafios modernos — como secularismo, pluralismo religioso ou transformações culturais.

É possível compreender que, para Dom Jaime, os jovens são os herdeiros da civilização cristã — futuros líderes e formadores da ordem social. Essa concepção dialoga diretamente com a ideia de Mannheim, segundo a qual a juventude é especialmente receptiva às estruturas ideológicas, por estar em um momento entre as experiências herdadas e as novas vivências sociais. Os jovens, portanto, representam uma potencialidade para ambos os caminhos: a continuidade da tradição ou a adoção de novas ideias.

Dom Jaime, alinhado ao pensamento da Igreja católica, reforça o papel da instituição como guardiã e transmissora da “reserva latente”, isto é, dos valores e concepções ideológicas que sustentam determinada visão de mundo. Em seus discursos, a Igreja é constantemente apresentada como guia da civilização, esteio da moral pública e mestra das artes e das ciências — atribuições que, como aponta Mannheim, cabem às instituições tradicionais responsáveis por manter a continuidade histórica da ordem social.

Nesse sentido, a atuação de Dom Jaime no campo educacional não se limita à instrução formal. Trata-se de uma ação orientadora e disciplinadora, voltada à reativação da reserva latente cristã como resposta à modernidade, à expansão do pensamento secular e à consolidação do Estado laico. Nesse contexto, este seria o momento de despertar no jovem estudante sua potencialidade cristã, e continuar assegurando essa escolha na universidade.

Antes mesmo de analisar as possibilidades de construção de conhecimento, já é alimentado que não há espaço para diálogo, pois é formado que tudo aquilo em que ele acredita é uma verdade absoluta e inflexível e que o outro é ideologia, moda, passageiro, desordem e mentira.

3.4 A atuação política e a religião

Dom Jaime foi um entusiasta do ensino superior em Maringá. Em seus artigos, manifesta apreço pela UEM e destaca sua participação na criação da instituição em 1969, a partir da Fundação da Faculdade Estadual de Ciências Econômicas (FECOM), estabelecida em 1959. Segundo ele, a implantação do curso de Ciências Econômicas — em oposição ao curso de Direito, originalmente proposto pelo deputado Néo Alves Martins — respondia melhor às demandas da região, por estar mais alinhada às necessidades de desenvolvimento socioeconômico. Embora valorizasse a universidade como espaço de produção de conhecimento, sua concepção também estava fortemente ligada à formação de mão de obra qualificada para o progresso regional.

Em seu texto “Universidade” (1971), o bispo destaca que a universidade nasceu da necessidade de expansão do saber, em um contexto no qual o clero era o principal detentor do conhecimento. Cita que “o saber se tornava necessário” e que a universidade se tornou “um dos instrumentos mais importantes para formar pessoas capazes de transformar a realidade”, sendo um espaço de ensino, investigação e progresso. Dom Jaime celebra a criação e expansão da UEM, vendo nela uma oportunidade para o desenvolvimento material e espiritual da comunidade. Ele afirma: “um povo culto será o futor das suas menores e maiores conquistas”.

Durante a ditadura militar, o ensino superior passou por uma significativa expansão, com foco na formação técnica e profissional, sendo majoritariamente pago e restrito a uma elite. A universidade era vista como espaço de continuidade para jovens considerados promissores — um ambiente que, por isso mesmo, passou a ser alvo estratégico da Igreja católica, que buscava manter sua influência sobre os futuros líderes da sociedade.

Nesse cenário, é importante destacar que os movimentos estudantis, como a UNE, tornaram-se símbolo de resistência e enfrentamento a ditadura, sendo vistos pelas alas conservadoras — incluindo setores da Igreja — como ameaças associadas ao comunismo. Em Maringá, a Igreja católica e setores ligados à direita empenharam-se em reforçar a ideia de que qualquer orientação política de esquerda deveria ser extirpada das universidades e do sistema educacional. Assim, embora Dom Jaime defendesse a importância da universidade, sua posição era ambígua: via nela tanto uma oportunidade para a formação intelectual e moral dos jovens quanto um espaço potencialmente perigoso, por onde poderiam circular ideias marxistas e progressistas que contrariavam os valores cristãos e conservadores que defendia.

A luta anticomunista foi uma das principais bandeiras de Dom Jaime durante as décadas de 1960 e 1970, ainda que esse discurso tenha perdido força na imprensa local após a

Conferência de Puebla, em 1979. Em entrevista a Ribeiro e Peña (2011), Dom Jaime afirmou não ter sido tão entusiasta do anticomunismo quanto se dizia. No entanto, seus pronunciamentos nos jornais da época evidenciam uma defesa enfática da chamada “Revolução de 1964”, que ele considerava necessária para conter o avanço do comunismo no país.

Um marco importante dessa atuação foi a criação da *Folha do Norte do Paraná*, em 1962, com o objetivo explícito de divulgar tanto o ideário anticomunista quanto os valores da doutrina católica. Para Dom Jaime, o combate ao comunismo estava profundamente associado à rejeição dos valores da modernidade — como o secularismo, o individualismo e as transformações nos costumes — percebidos como ameaças à ordem social e, sobretudo, à moral cristã. Assim, sua oposição ao comunismo não se limitava ao campo político, mas se estendia aos planos cultural e espiritual, como uma forma de resistência àquilo que via como uma corrosão dos princípios cristãos na sociedade contemporânea.

Embora seja possível compreender que Dom Jaime acreditava na necessidade de combater o comunismo — associado pela Igreja católica ao ateísmo e à ameaça moral —, não se pode minimizar o impacto de sua adesão incondicional a esse combate. Ao apoiar o discurso anticomunista, contribuiu para legitimar o Golpe de 1964 e, por consequência, a repressão, a violência e as violações de direitos promovidas pela ditadura. Essa postura, sobretudo, negava a liberdade individual de escolha, no que diz respeito ao direito de crer ou não crer religiosa ou politicamente.

Em 1975, no artigo “Pastoral Universitária”, ao propor a instalação da pastoral nas universidades, Dom Jaime argumentava que os jovens, por sua posição social e intelectual, necessitavam de uma atuação mais efetiva da Igreja católica. Para ele, nas mãos da juventude “está o destino comunitário do amanhã”, e caberia à Igreja “instalar Cristo também na universidade”, transformando a realidade com base em valores cristãos — “sem violência ou desordens”, mas com respeito à dignidade humana.

O bispo destacava sua percepção sobre o potencial da juventude em absorver ideias e costumes. É possível interpretar que, para ele, a universidade representava um momento de rompimento com a base familiar. Esse distanciamento poderia ser visto de duas maneiras: como algo positivo, caso os jovens se desvinculassem de práticas familiares não alinhadas à moral cristã, o que abriria espaço para a influência da Igreja; ou como algo preocupante, se jovens com formação católica entrassem em contato com ideologias marxistas e progressistas.

Esse discurso não condiz com a realidade histórica do Brasil e da América Latina, considerando que diversos jovens aderiram aos pensamentos socioeconômicos do marxismo

sem, no entanto, abandonar a fé católica — como evidencia a atuação de muitos por meio da Teologia da Libertação e das CEBs.

O discurso sobre jovens marxistas que viam na atuação da instituição religiosa um entrave para o desenvolvimento socioeconômico não é infundado; inclusive, há ressalvas sobre as tendências econômicas generalizantes e evolutivas no marxismo, tais como as vertentes positivistas e civilizatórias. Entretanto, Dom Jaime não realiza críticas a esses aspectos, pelo contrário, ele se apega à crítica marxista à religião, que, como já observamos, ainda se alinhava às elites dirigentes em prol de privilégios políticos.

O discurso sobre jovens marxistas que viam na atuação da instituição religiosa um entrave ao desenvolvimento socioeconômico não é infundado. Inclusive, há críticas acadêmicas sobre o marxismo e as tendências economicistas, generalizantes e evolutivas que todas as nações passariam —, que não se diferia das vertentes positivistas e civilizatórias. No entanto, Dom Jaime não se volta a esses aspectos mais complexos da crítica marxista. Pelo contrário, seu foco recai quase exclusivamente sobre a crítica marxista à religião, especialmente à Igreja católica. Essa postura ignora o debate interno e as possíveis contribuições do marxismo à análise social, preferindo reforçar a defesa da Igreja — que, como já observamos, historicamente esteve alinhada às elites dirigentes em busca da manutenção de privilégios políticos.

Para Dom Jaime, a ordem social era legitimada pelos valores do cristianismo, concebido como o único modelo capaz de organizar moralmente a sociedade. Em contrapartida, o marxismo e o comunismo eram tratados como sinônimos de desordem e violência, por questionarem justamente a estrutura vigente que ele desejava preservar. Seu discurso revela, portanto, um esforço constante de enquadrar a juventude dentro de uma lógica disciplinadora, em que a religião serviria como guia exclusivo para a construção de um futuro moral e socialmente estável.

Em 1980, por ocasião da visita do papa João Paulo II ao Brasil, Dom Jaime publica n’*O Diário* o texto “O Papa e os jovens”. Nele, retoma as palavras de Paulo VI e as diretrizes do Concílio Ecumênico Vaticano II, agora acrescidas de mensagens e trechos do discurso de João Paulo II durante sua passagem pelo país.

João Paulo II, em sua sempre lembrada visita ao Brasil, retoma o pensamento de Paulo VI, e volta-se para os jovens num hino de esperança. Em Belo Horizonte, alegra-se por poder falar aos jovens de todo o Brasil, já há, na Pastoral de PUEBLA, uma “opção preferencial pelos jovens”, “na busca de uma autêntica libertação, uma vez que ‘é urgente colocar JESUS como alicerce da vida humana.’ E ‘se alguém, diz o Papa, quiser construir sua vida,

há outro alicerce a colocar senão o que já foi colocado: CRISTO JESUS (I Cor 3, 10)' (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 24 ago. 1980, p. 3).

É possível compreender que parte desse apreço por Paulo VI se refere ao contexto do Concílio Vaticano II, especialmente à percepção de que os jovens estavam vivenciando um período de profundas transformações. O próprio Dom Jaime participou do Concílio, assim como esteve presente na Conferência de Puebla (1979), que consolidou a ideia da “opção preferencial pelos jovens”. Isso reforça a noção de que João Paulo II não atuava como uma figura isolada, mas como herdeiro e continuador de uma tradição eclesial voltada à renovação e ao diálogo com a juventude.

Assim, João Paulo II, sentindo e pressentindo esses anseios dos jovens, diz: “Abertos para as dimensões sociais do homem, vocês não escondem sua vontade de transformar radicalmente as estruturas que lhes apresentam injustas na sociedade. Vocês dizem, com razão, que é impossível ser feliz, vendo uma multidão de irmãos carentes das mínimas oportunidades de uma existência humana. Vocês dizem, também, que é indecente que alguns esbanjem o que falta à mesa dos demais. Vocês estão resolvidos a construir uma sociedade justa, livre e próspera, onde todos e cada um possam gozar dos benefícios do progresso. *Eu vivi*, diz o Papa, na minha juventude, estas mesmas convicções. Eu as proclamei... Vi conculcadas, de muitas maneiras, essas convicções... *Um dia, decidi confrontá-las com Jesus Cristo; pensei que era o único a revelar-me o verdadeiro conteúdo e valor delas e de protegê-las contra não sei que inevitáveis desgastes... Aprendi* que um jovem e há muito não cristão, quando se deixa seduzir por doutrinas ou ideologias que pregam o ódio e a violência. Pois não se constrói uma sociedade justa sobre a injustiça... Convenci-me de que só o amor aproxima o que é diferente e realiza a união a diversidade... Procurem estar bem conscientes do que vocês pretendem o do que fazem... NÃO SE DEIXEM INSTRUMENTALIZAR!.... (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 24 ago. 1980, p. 3).

Na vinda do Papa em 1980, ele enfatizou o seu temor ao comunismo, um discurso marcado pela polarização entre a União Soviética e os Estados Unidos, da divisão da Alemanha Ocidental e Oriental e da Coreia do Sul e do Norte, e do comunismo em Cuba e na China, além da influência do marxismo nas independências de países africanos e asiáticos, referente ao imperialismo.

Sua primeira viagem pastoral ao país ocorreu entre os dias 30 de junho e 12 de julho de 1980. Esse momento histórico foi amplamente noticiado pelo jornal *O Diário do Norte do Paraná*, que estampou em suas capas imagens emblemáticas: o papa beijando o solo brasileiro ao desembarcar do avião, seu encontro com o presidente João Figueiredo, as homenagens recebidas de ministros e políticos em Brasília e o abraço caloroso de Dom Jaime ao Sumo Pontífice. A primeira missa celebrada por João Paulo II no Brasil reuniu cerca de 660 mil

pessoas na Esplanada dos Ministérios. Ao longo da visita, o pontífice peregrinou por diversas capitais brasileiras, incluindo Curitiba.

João Paulo II mencionava com frequência a importância de não se deixar influenciar por ideologias violentas. Embora não as nomeasse diretamente, deixava clara sua preocupação com o comunismo e o marxismo — especialmente durante sua visita ao Brasil, em um momento em que o país iniciava os debates sobre a transição política rumo à redemocratização. Seu discurso, no entanto, não apresentava um repúdio explícito à ditadura militar, e o anticomunismo ainda pairava como um ponto central. Isso nos leva a levantar a hipótese de que, no Brasil, havia uma ala da Igreja católica preocupada com os rumos da abertura política. Essa leitura é reforçada pela insistência de Dom Jaime, durante a década de 1980, em criticar o que considerava uma “ideologização” nas universidades — o que revela receio diante da expansão de ideias progressistas e da atuação política da juventude.

Dom Jaime apresenta a universidade como espaço de progresso, desde que alicerçada nos valores cristãos. Ele desqualifica visões que não partem desse princípio. Em 1981, no artigo “Jovens”, critica a politização da universidade. Apesar de reconhecer que a política é uma arte do bem comum, distingue entre uma “politização legítima” e a “politização da universidade”, que, segundo ele, ameaça seus conteúdos ao ensinar doutrinas ideológicas. Cita Julián Marías e Ortega y Gasset: “A universidade não é sindicato nem partido político”, defendendo que ela deve atuar com base em sua função cultural, científica e profissional.

A universidade, de fato, não deve adotar um partido político ou um posicionamento ideológico que impeça o debate plural e democrático. No entanto, a crítica exercida por Dom Jaime mostra-se seletiva, pois ele identifica problemas apenas quando se trata de pensamentos vinculados à esquerda — como se tais correntes fossem incompatíveis com a formação cultural, a produção científica e o desenvolvimento profissional. Essa postura desconsidera a diversidade de ideias necessária ao ambiente universitário e reduz o espaço acadêmico a uma lógica moral e ideológica restrita.

Em 1983, durante sua passagem pela Costa Rica, o Papa João Paulo II voltou a se pronunciar sobre a juventude, inspirando Dom Jaime a publicar o artigo “Opção preferencial pelos jovens”. A partir desse momento, a juventude passou a ocupar um lugar central nos Planos Pastorais da Arquidiocese de Maringá.

Sei, por experiência própria como professor universitário, que vocês – JOVENS – gostam de sínteses concretas. É muito simples a síntese-programa do que lhes quero dizer. Está encerrada num ‘não’ e num ‘sim’. NÃO ao egoísmo; não à injustiça; não ao prazer sem regras morais; não ao desespero;

não ao ódio e à violência; não aos caminhos sem Deus; não à irresponsabilidade e à mediocridade. SIM a Deus, a Jesus Cristo, à Igreja; sim à fé e ao compromisso que ela encerra; sim ao esforço por elevar o homem e o levar até Deus; sim à justiça, ao amor, à paz; sim à esperança; sim ao dever de construir uma sociedade melhor (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jul. 1983, p. 2).

Nesse discurso, o Papa — e, por consequência, Dom Jaime — apresenta a Igreja como o único caminho legítimo para a paz, a justiça e a esperança. Dom Jaime reforça esse entendimento ao citar o documento de Puebla:

E PUEBLA, em 1979, no seu programa, faz também, uma OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS JOVENS, dizendo que devemos ‘apresentar aos jovens o Cristo vivo, como único Salvador, para que, evangelizados, evangelizem e contribuam, como em resposta de amor a Cristo, para a libertação integral do homem e da sociedade, levando uma vida de comunhão e participação’. É certo, diz Puebla, que em nossa juventude ‘há um inconformismo que a tudo questiona; um espírito de aventura que a leva a compromissos e situações radicais, uma capacidade criadora com respostas novas para o mundo em transformação, que aspira a sempre melhorar em sinal de esperança. É muito sensível aos problemas sociais’ (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jul. 1983, p. 2).

No mesmo artigo, Dom Jaime tece críticas ao marxismo, opondo-o ao Evangelho como fonte de verdade:

Mas a força a ser dada aos jovens não será, por certo, a de ideologias marxistas e destruidoras da liberdade e da dignidade da pessoa humana, e sim a força do Evangelho de Cristo. Toda ideologia é parcial, visto que oferece a visão dos diversos aspectos da vida sob um prisma de um grupo determinado, particular, que não pode, de modo algum, pretender identificar suas aspirações com as da sociedade global. Trazem elas, de certa forma, em si mesmas, a tendência de absolutizar os interesses que defendem, apresentando-se como ‘uma explicação última e suficiente de tudo, e se constrói assim um ídolo novo, do qual se aceita às vezes, sem se dar conta, o caráter totalitário e obrigatório’. (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jul. 1983, p. 2).

Há aqui duas questões importantes: Dom Jaime critica as “ideologias totalizantes” apenas quando se referem ao marxismo, sem mencionar outras formas igualmente autoritárias e violentas, como o fascismo, o nazismo ou o imperialismo⁸⁰. Ele condena o marxismo por sua pretensa absolutização, mas, ao mesmo tempo, apresenta o cristianismo e a moral católica como verdades absolutas e universais — que, segundo ele, deveriam nortear todos os espaços sociais.

⁸⁰ Embora os *Planos Pastorais* contenham críticas à Doutrina de Segurança Nacional da Ditadura Militar, não há qualquer menção a essa temática quando se trata da juventude.

Para justificar essa posição, Dom Jaime recorre novamente a Puebla:

Neste sentido, a ideologia tenta instrumentalizar pessoas e instituições a serviço eficaz de seus fins em prejuízo de tudo o mais. ‘Nem o Evangelho nem a Doutrina ou Ensino Social que dele provém são ideologias’, diz Puebla. ‘Pelo contrário, representam para estas uma poderosa fonte de questionamentos de seus limites e de suas ambiguidades. A originalidade sempre nova da mensagem evangélica deve ser permanentemente esclarecida e defendida diante das tentativas de ideologização’ (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jul. 1983, p. 2).

A partir disso, Dom Jaime volta a enfatizar o papel da juventude como força renovadora da Igreja — desde que guiada pela doutrina sacramental, e não por visões consideradas ideológicas:

A Igreja vê na juventude uma enorme força renovadora, símbolo da própria Igreja. Pelo que, acreditando na juventude, a Igreja quer apresentar aos jovens a verdade sobre o Cristo, verdadeiro e único libertador integral, que pelo espírito das bem-aventuranças, oferece assim a todo jovem a inserção num processo de constante conversão; compreendendo suas fraquezas, oferece-lhe um encontro muito pessoal com o Cristo e a comunidade, nos sacramentos da reconciliação da Eucaristia. Uma pastoral da juventude que afastasse os jovens desse encontro com o Cristo nos Sacramentos, torna-se inteiramente falha. Seria mentir aos jovens e enganá-los, apresentar-lhes qualquer mito ou ideologia, em substituição ao Cristo Vivo e Libertador. Assim, os jovens só encontrarão a sua plena e verdadeira realização se buscarem a luz para os seus caminhos na fonte infinita, imensa, inexaurível, divina do EVANGELHO. Cristo disse: ‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida... Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não anda nas trevas’[Jo 14,6; 8,12]” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jul. 1983, p. 2).

Esse trecho deixa evidente que, para Dom Jaime, há apenas um caminho legítimo — o da fé católica e sacramental. A Igreja é apresentada como única mediadora possível da verdade, da justiça e da liberdade. Embora se fale em amor, diálogo e acolhimento, o discurso se constrói a partir da negação de outras possibilidades de existência e crença. Ao afirmar que uma pastoral juvenil que não conduza aos sacramentos é falha, revela o interesse da instituição em reafirmar sua normatividade, mesmo quando trata de temas sociais. Com isso, termina por reforçar divisões internas na própria Igreja e a exclusão de outras expressões católicas e de juventude que não se alinhem à sua interpretação da doutrina.

Retomando a questão da universidade, em 1984 Dom Jaime, ao publicar o artigo “A lição dos jovens”, elogia os estudantes que realizaram uma passeata contra a pornografia. No mesmo texto, contudo, faz críticas à universidade, afirmando que havia um “pequeno grupo de alunos e professores” que estaria “deturpando a finalidade da universidade”, contribuindo para

a “trivialidade, hediondez e maldade”. Sua crítica consistia no fato de que esses poucos indivíduos estariam manchando um espaço destinado à formação das lideranças e da “inteligência humana”. Ele ressalta, ainda, que a formação de trabalhadores e dirigentes não ocorre apenas na universidade, mas também “no meio operário, agrícola e entre comerciários”.

O discurso de Dom Jaime reforça a ideia de que o ensino superior tem um papel social relevante — contribuindo com a formação de mão de obra qualificada e promovendo o desenvolvimento intelectual —, mas também revela sua desconfiança em relação à universidade como espaço de pluralidade. Isso porque ela possibilita o contato com discursos alternativos sobre o corpo, a sexualidade e a produção do conhecimento.

Esse posicionamento é significativo, pois, ao mesmo tempo que reconhece a universidade como espaço de excelência intelectual, Dom Jaime a retrata como um ambiente potencialmente perigoso, contribuindo para uma visão desqualificadora de que a universidade não corresponde às ideias vigentes e deve ser repreendida, podada por supostamente semear o mal. Esse ataque é ainda maior em cursos de Ciências Humanas, por gerarem mais críticas ao *status quo*, contribuindo ainda mais para estigmas de que são áreas que não contribuem para a sociedade, como as áreas mais técnicas.

Em 1991, a UEM passou a oferecer ensino gratuito — medida assegurada pela Constituição de 1988, que estabeleceu a gratuidade do ensino público, inclusive no nível superior. No mesmo ano, Dom Jaime voltou a criticar o marxismo, argumentando que, embora tivesse promovido avanços sociais, havia fracassado em diversos países, como evidenciado, segundo ele, pela queda do Muro de Berlim.

Em 1994, o bispo reiterou sua crítica ao materialismo, defendendo que a verdade não é relativa, mas única: “A verdade é uma só: a adequação perfeita entre o intelecto e a VERDADE eterna, que é DEUS”. Segundo ele, conduzir uma universidade “à luz do materialismo crasso” seria contrariar sua essência. No mesmo artigo, menciona novamente a participação da Igreja católica na criação de instituições de ensino superior, sugerindo que Igreja e universidade sempre estiveram historicamente unidas. Ele recorda sua atuação na fundação da FECEM e celebra os 25 anos da UEM como “um foco de SABER”, desejando que “DEUS, a Verdade Eterna, tenha o seu justo lugar”.

Dom Jaime trata o marxismo como um desafio a ser enfrentado pelos jovens — especialmente os universitários — e que deveria ser combatido por meio da religião. Sua ênfase em negar qualquer pensamento que apresentasse indícios do marxismo fazia com que os jovens fossem orientados a reprimir ou rejeitar tais ideias, independentemente de seu conteúdo, pois,

para o bispo, tratava-se de uma sedução ao ateísmo e ao questionamento da fé. Mais do que isso, significava também uma ameaça à atuação da própria instituição religiosa.

Essa postura gera outros desafios, como a resistência à abertura ao diálogo, à crítica e à autocrítica — elementos fundamentais nos espaços de produção do conhecimento científico. Além disso, impede a promoção de debates sobre questões sociais e políticas, substituindo essa possibilidade por uma imposição de verdades absolutas fundamentadas na religião.

É importante considerar que esse posicionamento se insere em um contexto histórico marcado pela polarização ideológica, no qual qualquer proposta de justiça social ou igualdade era automaticamente desqualificada por estar associada ao comunismo ou à ideologia. Isso incluía até mesmo pautas como o acesso mais amplo ao ensino superior, que historicamente atendia às elites.

3.5 A sexualidade e a família

As questões relacionadas à sexualidade são outro tema abordado por Dom Jaime em referência à juventude. O bispo não fala explicitamente sobre o desejo, a curiosidade sexual ou o corpo, mas trata de três tópicos que, segundo ele, deveriam ser combatidos: a liberdade sexual, a pornografia e a homossexualidade. A resposta apresentada para essas questões é a defesa da formação da família tradicional heteronormativa — seria por meio dela, e somente por ela, que tais perigos poderiam ser solucionados.

Essa perspectiva é fortemente influenciada pelo pensamento cristão, que, ao longo da história, construiu normas voltadas à regulamentação da reprodução humana (propagação da espécie) e à preservação da herança cultural e moral.

No contexto da Igreja católica, o discurso cristão exerceu um papel central tanto na normatização e legitimação das práticas sexuais no Ocidente quanto na repressão e na imposição da necessidade de falar sobre o sexo — como estratégia de controle e regulação da sexualidade. Nesse sentido, *A história da sexualidade*, de Michel Foucault, é uma obra fundamental para compreendermos as relações de poder exercidas pelo discurso cristão sobre o corpo e a sexualidade.

No Volume I, Foucault contesta a ideia de que o capitalismo teria reprimido a sexualidade por considerá-la incompatível com o tempo de trabalho. Segundo ele, o que ocorreu foi uma intensificação dos discursos sobre o sexo, impulsionada por uma “vontade de saber” que passou a integrar estratégias de controle social. Para Foucault (2011), essa necessidade de

expor a sexualidade tem origem na prática da confissão cristã, que exigia um detalhamento minucioso dos desejos e atos para que se pudesse estabelecer normas de conduta. Ele destaca:

Até o final do século XVIII, três grandes códigos explícitos – além das regularidades devidas aos costumes e das pressões de opinião – regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Eles fixavam, cada qual à sua maneira, a linha divisória entre o ilícito. Todos estavam centrados nas relações matrimoniais: o dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e as violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais serviam de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-lo estéril, os momentos em que era solicitado [...]. O sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações (Foucault, 2021a, p. 41).

Nesse trecho, evidencia-se como as práticas sexuais eram fortemente reguladas dentro do contexto do casamento. O sexo era legitimado apenas dentro do matrimônio, principalmente pela sua função reprodutiva.

Foucault também destaca, especialmente no Volume IV (*As confissões da carne*), que a legitimidade do clero se baseava na continência e no celibato, considerados sinais de elevação espiritual. A virgindade, por exemplo, era vista como condição necessária para aproximação com Deus. Contudo, o autor argumenta que essa valorização não era apenas uma forma de repressão generalizada ao sexo, mas incluía proibições específicas, como o adultério e a corrupção de menores — práticas que, em certos contextos históricos, estavam presentes no cotidiano.

Apesar do discurso dominante *reduzir a sexualidade à função reprodutiva, heterossexual, adulta e legitimada pelo matrimônio*, Foucault aponta que a sexualidade deve ser compreendida como um instrumento estratégico de poder. Para ele, a sexualidade é um dos mais versáteis dispositivos de controle social (Foucault, 2021a).

O matrimônio nesse contexto é configurado como sinônimo de formação da família. Nesse sentido, a recomendação da Igreja católica seria a de se ater ao sexo no matrimônio, excluindo tal ato dos sacerdotes. Ao tratar da família e do sacerdócio, nota-se que ambos estão enraizados nos sacramentos da Igreja católica: o matrimônio, como meio de propagação da espécie e transmissão da fé; e a ordem, que sustenta a estrutura eclesial⁸¹.

⁸¹ O *Catecismo da Igreja Católica* define os sete sacramentos como instrumentos que acompanham todas as fases da vida cristã: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio. Os dois últimos, considerados sacramentos do serviço, são descritos da seguinte maneira: “[...] a Ordem e o Matrimônio estão ordenados à salvação de outrem. Se contribuem também para a salvação pessoal, isso acontece por meio do serviço aos outros. Conferem uma missão particular na Igreja e servem para a edificação do Povo de Deus” (Catecismo da Igreja Católica, 2022, p. 339).

Segundo Maria Luiza Heilborn, Cristiane S. Cabral e Michel Bozon (2006), os jovens, por estarem em um processo contínuo de aprendizagem e elaboração de novas experiências, vivenciam tais questões de forma mais intensa. No entanto, é fundamental compreender que há diferentes ritmos e trajetórias entre os jovens. Os autores afastam-se de uma concepção de sexualidade como algo puramente natural ou universal, rejeitando a ideia de uma ligação imediata entre sexualização e raça.

Sobre a formação da percepção da sexualidade no Brasil, afirmam:

Uma das imagens correntes mais fortes sobre a sociedade brasileira é a de um país sexualmente desinibido. A sentença – ‘ao sul do equador não existe pecado’ [Barlaeus, [1647] 1980] – consistiu uma poderosa marca do imaginário social, reiterada por vários cronistas de costumes do Brasil e incorporada na literatura sociológica nacional [Parker, 1991; Heilborn, 1999b]. Contudo, essa representação contrastava fortemente com as formas de organização da família e o sistema das relações de gênero que presidiam a sociedade brasileira até poucas décadas atrás. Tal configuração societária era debitada pela literatura antropológica ao chamado complexo cultural mediterrâneo, que, em termos gerais estabelece um sistema de prestígio e poder masculinos fundado no controle da moralidade e da conduta sexual femininas” [Pitt-Tivers, 1971; Leal e Boff, 1996; Heilborn, 1991; Fonseca, 2000]. Assim, em um país predominantemente católico e com uma organização baseada em controle comunitário estrito (DaMatta, 1985), as esferas e representações do masculino e do feminino eram demarcadas de forma radical (Heilborn; Cabral; Bozon, 2006, p. 207).

Dessa forma, compreende-se que a construção das normas sobre sexualidade no Brasil está profundamente marcada por papéis sexuais atribuídos a homens e mulheres, sob forte influência da moral católica. Essa moralidade, por sua vez, funcionava como um elemento civilizatório, regulando corpos e comportamentos sociais. A Igreja, como instituição normativa, utilizava seus discursos sobre o sexo como instrumentos de controle social, tratando de questões como natalidade e a chamada corrupção sexual de crianças.

Nesse contexto, compreende-se que os discursos de Dom Jaime estão articulados a dispositivos de poder e, ao mesmo tempo, produzem e constroem sentidos de realidade — tanto para ele quanto para determinados grupos sociais. Embora tais discursos dialoguem com preocupações sociais concretas, como a gravidez precoce e o início da vida sexual na adolescência, eles não abrem espaço para a diversidade sexual e, por vezes, acabam por desinformar, violar a dignidade humana, restringir a liberdade e reforçar práticas misóginas.

A homossexualidade e a travestilidade são tratadas como perigos morais e familiares. A sexualidade, segundo essa perspectiva, só é considerada legítima quando voltada à reprodução, no contexto do casamento e da formação da família, com papéis de gênero rigidamente

definidos. Nessa lógica, a mulher é frequentemente submetida à subjugação e responsabilizada por eventuais desvios de caráter na formação dos filhos, uma vez que lhe é atribuído o papel central na educação e criação da prole. É importante salientar que, nos textos sobre juventude entre 1968 e a década de 1970, não há menções diretas à juventude feminina.

Entender essa construção dos papéis de gênero é relevante para compreendermos a construção simbólica e de poder sobre a ocupação de espaço de homens e mulheres, ou seja, de como jovens mulheres e jovens homens passam a ser influenciados ou submetidos a determinadas realidades. No tópico anterior, observamos a participação masculina no cenário público; enquanto na imagem masculina construía-se a voz ativa, para as mulheres a imagem construída era a de sensibilidade, reclusa e amável; inclusive, no pós-Vaticano II, havia essa concepção de que as mulheres trariam uma sensibilidade maior para a Igreja católica.

Em um estudo realizado por Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro e Amanda de Souza Ribeiro, na *Folha do Norte do Paraná*, sobre a figura feminina nos anos de 1968 e 1969, esta revela a predominância de um ideal tradicional de mulher, fortemente influenciado pela moral religiosa, no qual ela é representada sobretudo como *esposa dedicada, mãe zelosa e dona de casa exemplar*. Esse modelo idealizado é reiterado em colunas femininas como “Folha da Mulher” e “Sua Excelência a Mulher”, que instruíam leitoras com conteúdo sobre moda, beleza, cuidados com os filhos e tarefas domésticas — reforçando a imagem da mulher como submissa, recatada e confinada ao espaço privado.

A feminilidade, nesse contexto, é associada a valores como doçura, pureza, obediência e sacrifício, muitas vezes evocando referências religiosas, como a figura da Virgem Maria. Em contrapartida, surge a representação da *mulher transgressora*, identificada com a prostituição, o comportamento considerado “desviante” e a sensualidade — figura que, por destoar do padrão moral esperado, é estigmatizada, criminalizada e tratada como ameaça à ordem social. Essa oposição simbólica é intensamente reforçada nas colunas policiais, em que mulheres acusadas de “vadiagem”, embriaguez ou prostituição são identificadas publicamente e submetidas ao juízo moral.

Os autores destacam ainda a postura crítica da Igreja católica frente aos métodos de controle de natalidade — como a pílula anticoncepcional e o DIU — reafirmando, por meio do jornal, a maternidade como vocação divina e papel essencial da mulher na manutenção da família e dos valores cristãos.

A maternidade e o casamento podem, sim, ser caminhos possíveis e legítimos para muitas mulheres, assim como a dedicação ao âmbito doméstico. No entanto, é igualmente válido que algumas desejem outras experiências ou queiram conciliar a vida profissional com

a maternidade e o casamento. A questão central reside na ausência de poder de escolha: quando se impõe às mulheres um único caminho possível, desconsidera-se sua autonomia e a diversidade de trajetórias. Frequentemente, mulheres que não se encaixam nesse modelo tradicional são tratadas como não naturais, especialmente quando ocupam espaços de poder e autonomia.

No Brasil, o voto feminino só foi garantido em 1934. Apenas a partir da década de 1970 é que as mulheres começaram a ingressar de forma mais expressiva no mercado de trabalho. Mulheres com vida pública eram frequentemente vistas como vulgares, e a violência — seja psicológica, seja física — contra elas era (e muitas vezes ainda é) naturalizada, tanto em espaços públicos quanto no ambiente doméstico. Enquanto se aceitavam comportamentos como abandono paterno, infidelidade e violência por parte dos homens, as mulheres *desquitadas* eram severamente recriminadas.

No casamento, caso a mulher não fosse virgem, o homem podia até utilizar esse fato como argumento para a separação⁸² — uma demonstração clara do peso moral e desigual imposto ao corpo feminino. Além disso, até recentemente, a chamada tese da “legítima defesa da honra” ainda podia ser usada juridicamente para justificar crimes como o feminicídio — uma evidência brutal da persistente desigualdade de gênero no país⁸³.

O ingresso das mulheres no mercado de trabalho é relativamente recente, e em muitos contextos ainda se espera delas silêncio, submissão e invisibilidade, mesmo quando exercem funções iguais ou superiores às de seus colegas homens⁸⁴.

Ao estabelecer o casamento e a formação de uma família tradicional como finalidade máxima e indissolúvel, em uma sociedade que historicamente privilegiou os homens, acaba-se por excluir o esforço masculino em se comprometer com o ambiente doméstico e, muitas vezes, até mesmo em respeitar e dedicar-se à própria família. Esse cenário, em determinadas situações, contribuiu com o silenciamento da violência doméstica, seja ela física, patrimonial e psicológica⁸⁵.

Dois anos antes da aprovação do divórcio no Brasil, Dom Jaime já se posicionava publicamente sobre o tema. Em 1975, publicou na *Folha do Norte do Paraná* o artigo intitulado “Divórcio”, no qual manifestava forte oposição à proposta.

⁸² O Código Civil mudou somente em 2002.

⁸³ Tornando-se inconstitucional somente no ano de 2021.

⁸⁴ Atualmente, mesmo com avanços, mulheres continuam recebendo, em média, 20% a menos que homens com a mesma formação e função. MULHERES recebem 20% a menos que homens no Brasil. *Forbes*, 8 abr. 2025. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-mulher/2025/04/mulheres-recebem-20-a-menos-que-homens-no-brasil/>. Acesso em: 18 jul. 2025.

⁸⁵ Somente em 2005 houve a aprovação da Lei Maria da Penha.

Entre os posicionamentos apresentados, destaca-se a carta da Juventude Cristã de Maringá, que, representando cerca de 2 mil jovens, dirigiu-se aos deputados estaduais do Paraná. A mensagem, publicada por Dom Jaime, expressava uma concepção idealizada do casamento e uma crítica contundente ao divórcio:

O casamento, dizem os Jovens, figura em nosso futuro, e este, para nós, não acontece; nós o fazemos. Preparamo-nos para o AMOR, núcleo central do matrimônio. [...] Não acreditamos no divórcio como solução. Ele é para nós uma monogamia em série, vale dizer, uma poligamia. Ele é para nós uma forma descompromissada de viver, que em nada nos dignifica. Oferecendo oportunidades de recasamentos, o divórcio relaxa as virtudes e fortalece os defeitos [...] (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 1975, p. 1).

No mesmo artigo, Dom Jaime reforça que o matrimônio, como sacramento, constitui uma instituição natural entre o homem e a mulher, invocando argumentos tanto religiosos quanto morais para defender a indissolubilidade do casamento. Ao recorrer à voz da juventude católica, o bispo busca legitimar um discurso tradicionalista, associando o futuro da família brasileira ao compromisso com os valores cristãos e à rejeição do divórcio.

Esse posicionamento revela não apenas uma tentativa da Igreja de normatizar as condutas sociais, mas também a dificuldade da instituição em reconhecer outras causas e dinâmicas que levam ao fim de um casamento — reduzindo o divórcio, de forma simplista, a questões como a sexualidade e a chamada “poligamia disfarçada”, frequentemente associadas à lógica masculina. No caso das mulheres, embora também pudessem ser enquadradas nesse discurso, a situação implicava em diversas outras dimensões sociais, morais e afetivas, frequentemente marcadas por desigualdades e julgamentos mais severos.

No ano da aprovação da lei, em 1977, o *Diário do Norte do Paraná* destacou que mais de 10 mil cristãos participaram de uma marcha contra o divórcio em Maringá, o que evidencia o peso do conservadorismo religioso nas decisões sociopolíticas e culturais, mesmo em um Estado oficialmente laico. A reação cristã não apenas marcou posição em defesa da moral religiosa, mas também atuou como força de pressão sobre o debate público, demonstrando o entrelaçamento entre fé, política e disputas pela regulação da vida pública.

A relação entre sexualidade, comportamento feminino e família aparece em “O Papa e os jovens”, de 1980, em que Dom Jaime enfatizou outra passagem do discurso de João Paulo II, sobre a “exasperação do sexo”, e convida as jovens a descobrirem um “verdadeiro feminismo”. João Paulo II diz o seguinte:

Não se deixem levar pela exasperação do sexo, que abala a autenticidade do amor humano e conduz à desagregação da família... Que as moças procurem encontrar o verdadeiro feminismo, a autêntica realização da mulher, como pessoa humana, como parte integrante da família, e como parte da sociedade' (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 24 ago. 1980, p. 3).

Nesse trecho, há uma limitação do feminismo à questão da liberdade sexual — um propósito legítimo, pois busca amparar as mulheres no reconhecimento do próprio corpo e na vivência do prazer. Contudo, essa liberdade é apresentada como uma ameaça, como se o autoconhecimento feminino fosse o principal fator de desagregação da família. Dessa forma, a instituição acaba por opor a busca pela igualdade de gênero às pautas sexuais e à estrutura familiar, atribuindo exclusivamente à família a realização da mulher.

A maior representação do feminino para Dom Jaime foi sua mãe, Guilhermina. Em 9 de maio de 1982, escreveu:

Querida Mamãe, quando a Senhora completou 90 anos, pedimos, os seus filhos, uma palavra de Bênção e de “quase testamento” para a nossa vida. E a Senhora assim nos abençoou: ‘Meus queridos filhos e descendentes, Deus dê a vocês o orvalho do céu e a abundância da terra. Sigam sempre nos caminhos de Deus. Nada lhes falte na sua vida, nem a paz, nem o amor, nem a fraternidade’. E completava com o seu testemunho Espiritual: ‘Meus filhos, amem sempre a Deus como eu sempre O amei em toda a minha vida. Esta é a BÊNÇÃO da MÃE que muito os quer, GUILHERMINA’. E nós somos testemunhas de suas palavras. Foi amor a Deus que lhe deu forças e coragem para ser MÃE de 14 filhos. Foi o amor a Deus que a acompanhou nos seus 92 anos de existência, sendo para todos nós aquela força catalisadora para a nossa união. Foi o amor a Deus que, agora amando-O no céu por toda a eternidade, ainda nos conserva unidos – os irmãos e todos de nossa querida Família em torno de sua lembrança e do querido Papai (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 9 maio 1982, p. 2).

Ela foi inspiração na percepção do bispo sobre o que é ser mulher e mãe — elementos que, para ele, foram fundamentais em sua boa formação. A base familiar, as relações afetivas e o amor são, de fato, aspectos importantes para o desenvolvimento de um indivíduo, e é possível reconhecer que Guilhermina, em seu papel doméstico, familiar e materno, foi uma figura inspiradora.

No entanto, é questionável quando a mulher é vista como a única responsável por manter a união da família — o que, em muitos casos, a torna suscetível a silenciar-se e a se sacrificar, mesmo diante de violências e abusos, em nome da preservação familiar. Outro aspecto que merece reflexão é a concepção de que a integração social da mulher só é possível por meio do casamento e da maternidade, restringindo sua autonomia e limitando a diversidade de caminhos

para sua realização pessoal e social. Em oposição a essa imagem feminina, estava a imagem masculina de seu pai.

A Igreja católica da América Latina, por meio da Conferência de Puebla em 1979, demonstrava um entendimento às mudanças na percepção do papel feminino, a sobrecarga nos trabalhos domésticos, desvalorização no mercado de trabalho, abandono marital, abuso e violência contra as mulheres. Em “Os direitos da mulher”, publicado em 1983, Dom Jaime explicita essas discussões. O bispo aponta que mesmo a Igreja católica “tem havido por vezes uma valorização insuficiente da mulher e uma escassa participação da mesma em nível de iniciativas pastorais”. Entretanto, mais uma vez, determina que seu maior valor é ser mãe:

A tarefa de dominar o mundo, cabe pois ao homem e à mulher. Já no Antigo Testamento se nos deparam mulheres que exerceram papéis relevantes no povo de Deus, como Maria a irmã de Moises, Ana, as profetizas Débora e Hulda, Ruth, Judite e outras. [...] como as mulheres das primeiras comunidades cristãs, acima de tudo, porém, como MARIA, que aceitou ser a MÃE DE DEUS, tornando-se a co-redentora do gênero humano e simbólico da Igreja. A mulher, com suas aptidões características, deve contribuir eficazmente para a missão da Igreja e da sociedade. E sublinhamos o papel fundamental da mulher como MÃE, defensora da vida e educadora do lar (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 mar, 1983, p. 2).

Dom Jaime afirma que “fugir do verdadeiro perfil da MULHER, na grandeza dos seus direitos, é levá-la à sua degradação” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 mar 1983, p. 2). Reconhecemos a importância e a responsabilidade da maternidade na criação dos filhos, mas é fundamental que essa seja uma escolha individual — assim como ocorre com os homens, cuja identidade não é automaticamente definida pelo papel de pai.

Embora Dom Jaime defenda a valorização da mulher, seu discurso, ao reforçar a figura feminina como defensora da vida e educadora do lar, contribui para a ideia de que o lugar da mulher é, prioritariamente, no espaço privado. Aquelas que, por escolha, não se tornam mães ou que priorizam a vida pública e a autonomia pessoal não têm, necessariamente, suas decisões respeitadas — sendo, muitas vezes, vistas como desviantes ou até mesmo como ameaça à ordem social.

Essa condução para uma vivência feminina única e predeterminada acaba por reforçar discursos patriarcais e misóginos, nos quais apenas os homens são considerados legítimos para ocupar espaços de poder ou expressar opiniões diversas e contundentes.

Na década de 1980, Dom Jaime publicou n’*O Diário* artigos sobre as lições que os jovens ofereciam à sociedade ao combaterem a pornografia. É interessante notar que, ao tratar de temas de interesse da Igreja católica, o bispo evita usar o termo “protesto” — talvez para não

associar essas ações a movimentos de juventude de esquerda ou de perfil progressista. Em vez disso, destaca que os jovens católicos maringaenses realizavam “passeatas pacíficas de conscientização”. Como afirma no artigo “A lição dos jovens”, publicado n’*O Diário*:

Domingo passado, em Maringá, Jovens encabeçaram uma caminhada – não de protesto, mas de conscientização – contra a pornografia, que campeia livre e às soltas nas bancas dos jornais, nos cinemas, em outros meios de comunicação social, e até pelas ruas e praças públicas. Essa LIÇÃO DOS JOVENS é uma clarinada a soar nos ouvidos de quem deseja fazer vencer os valores morais (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1984, p. 2).

Dom Jaime abre o discurso exaltando uma ação promovida por jovens em Maringá como uma “lição de moral”. Ao destacar que essa manifestação não foi de protesto, mas de “conscientização”, busca associar a juventude a um papel ativo na defesa dos “valores morais”, reforçando a ideia de que ainda há esperança moral nas novas gerações. Nesse sentido, em vez da juventude ser vista como problemática, ela aparece como modelo e redentora da sociedade corrompida pelos adultos. Nesse contexto, o bispo aborda a juventude como símbolo de pureza e resistência moral — algo que também reforça os ideais tradicionais de obediência e pureza sexual valorizados pela doutrina católica.

Quando, há algum tempo atrás, escrevi artigo sobre as chamadas ‘salas especiais’ de cinemas, para exibição de filmes pornográficos, fui duramente criticado por um jornal local. Vieram, depois, pessoas dizer-me que eu estava certo, que eu tinha razão. Agradei-lhes, mas, disse: “por que vocês não vão aos jornais e outros meios de comunicação mostrar publicamente, o seu apoio? Agrada-me, por certo, esta manifestação ao meu lado, mas o público está sabendo que vocês também condenam essa perversidade de agir na depravação do sexo? É de estarrecer ver a publicidade e o apoio manifesto em torno de ‘travestis’, de prostitutas da pornografia. Se formos à porta desses espetáculos perguntar aos seus frequentadores e promotores, qual a sua fé, a grande maioria responderá: ‘sou católico!’ E eu pergunto: onde está esse seu compromisso de fé católica para repudiar a pornografia e a depravação dos costumes? Aliás, nem é preciso apelar para a Religião (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1984, p. 2).

Dom Jaime retoma a juventude como um instrumento fundamental para a preservação da moral cristã católica. É importante, aqui, destacar alguns aspectos. Em seus discursos, há indícios de que o bispo se referia à popularização da pornochanchada na década de 1970, ou ainda, a outros gêneros cinematográficos com cenas de sexo explícito, que de fato contribuíam para a sexualização e fetichização de corpos — especialmente os femininos e, de forma ainda mais grave, os infantis.

No entanto, o bispo não faz distinções entre diferentes formas de representação da sexualidade na arte e no cinema. Filmes que exploram a nudez ou o sexo como elementos narrativos do cotidiano, por exemplo, são igualmente condenados, sendo automaticamente classificados como manifestações de depravação, especialmente quando envolvem relações sexuais fora do contexto matrimonial.

Ao rejeitar publicamente “travestis” e “prostitutas da pornografia”, não apenas condena a liberdade e a diversidade sexual — ele desumaniza e simbolicamente apedreja indivíduos que, por diversos motivos, atuam nesses espaços. Trata-os como indignos de existir, reforçando estigmas sociais e morais. Assim, ao mesmo tempo que alerta sobre os excessos da pornografia, Dom Jaime apaga a complexidade das experiências humanas e nega a dignidade de sujeitos que fogem ao modelo cristão tradicional.

O encerramento do texto faz uma analogia com a decadência da Roma pagã, usada como metáfora para prever a ruína da sociedade contemporânea, caso a “depravação moral” continue, e, portanto, a necessidade de uma reação imediata.

‘A LIÇÃO DOS JOVENS’, que percorreram as ruas de Maringá chamando a atenção das pessoas de bem, deve ser um estímulo para todos que não aceitam essa velhacaria e se colocam na luta para preservar os legítimos valores. É o que dizia Judas Macabeu: “Melhor nos é morrer em campal batalho do que ver a destruição das nossas coisas santas” (I Mac 3, 59).

Possam os JOVENS de hoje, no ano 2000, mudar esse panorama tão deprimente, já que os ADULTOS de agora teimam em conduzi-los sempre para pior. Há alguns anos, um escritor dizia: ‘Roma pagã, na sua degradação, ruiu, desmoronou. E a Roma pagã com toda a sua depravação moral, não chegava perto da depravação dos nossos dias’. Esperemos as lições da história (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1984, p. 2).

Dois aspectos chamam a atenção: o primeiro é que Dom Jaime considera legítima a luta apenas quando ela atende aos próprios interesses; o segundo é que ele trata a Roma pagã como mais moral do que o Ocidente cristão contemporâneo.

O bispo retomou a temática da juventude e da moral pública no texto “Ainda a lição dos jovens”, publicado no *Diário do Norte do Paraná* em 1984. Nessa nova manifestação, responde às críticas feitas por jornalistas e pelo Cineclube de Maringá, que questionavam o papel da Igreja católica e dos jovens na passeata ocorrida anteriormente. Em defesa da mobilização, Dom Jaime reafirma seu posicionamento:

Nestas mesmas colunas, não faz muito tempo, eu trazia aqui, para reflexão dos Leitores, a ‘LIÇÃO DOS JOVENS’ que, inconformados com a onda de pornografia, percorreram as ruas da cidade visando a conscientizar as pessoas de bem para o problema. É certo – e é natural – que nem a todos agradou a ‘LIÇÃO DOS JOVENS’. Haja visto o ‘Cineclube de Maringá’, cujo o Boletim nº 8, de julho passado – e que chegou às minhas mãos – com catilinária estrábica, investe-se no ridículo contra a Igreja. [...] Não teria eu – como afirma o Boletim – o receio de afirmar que fomos nós, os Padres – os ‘religiosos’ – que promovemos a passeata dos jovens e adultos, o que levou um colunista local a escrever diatribes e desaforos contra o Padre Geral Scheider, e agora reeditados pelo Cineclube de Maringá. Não fomos nós, os ‘religiosos’, os promotores da passeata. Mas, sabendo de sua promoção por parte de um grupo de jovens, a APOIAMOS totalmente, como pessoas honestas que procuramos ser, como pessoas de bem. Como pessoas que, por dever de ofício, não podemos ‘chamar BEM O QUE É MAL, NEM MAL O QUE É BEM, não fazendo das trevas luz, nem da luz trevas’ (Isaías 5,20) (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1984, p. 2).

Embora o bispo critique a ideologia e a doutrinação, seus discursos não apresentam um caráter informativo ou reflexivo, mas sim impositivo, estabelecendo rigidamente o que é certo e o que é errado. Viver, nesse contexto, torna-se um risco moral constante, em que qualquer interação com outras culturas ou modos de vida é tratada como desvio. O discurso religioso é apresentado como uma verdade absoluta, de modo que não há espaço para o questionamento, a pluralidade ou a liberdade de escolha.

Vamos considerar a formação de Dom Jaime e a questão da sexualidade. Ele entrou no seminário aos 16 anos de idade e afirmava ter se mantido virgem, e que, por pertencer a uma família que evitava falar abertamente sobre sexualidade, não recebeu orientações adequadas nesse aspecto. Ainda assim, reconhecia que seus pais fizeram o melhor que puderam dentro de suas possibilidades (Peña; Barbosa, 2011). No momento que sua biografia foi publicada, Dom Jaime destacava que a sociedade havia avançado no que diz respeito à educação sexual, enfatizando que esse papel deveria ser desempenhado, prioritariamente, pela família. Essa narrativa é significativa, pois reforça a ideia de que sua abstinência foi mais um dos muitos sacrifícios enfrentados em nome de sua missão religiosa, ao mesmo tempo que expõe que a informação sexual deve ser realizada restritamente pela família.

Em 1994, declarado pela ONU como o *Ano Internacional da Família*, foram intensificados discursos sobre sexualidade e valores familiares por meio de publicações do Setor Família da CNBB. Em “Por que os jovens aceitam relações sexuais precoces?”, o bispo estrutura sua crítica dentro de uma tríade moral já recorrente em seus discursos: *a dissolução dos costumes, a desagregação da família e a depravação do sexo*. Associadas a essas ideias,

ele também identifica os meios de comunicação — em especial a televisão — como catalisadores desses males:

Diante da dissolução dos costumes, a desagregação da Família e a depravação do sexo, incentivada pelos meios de comunicação social, principalmente a Televisão, quero apresentar hoje o estudo do Setor Família, da CNBB, neste Ano Internacional da Família e da Campanha da Fraternidade 94. (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

O bispo reconhece a necessidade da educação sexual, mas apenas sob determinadas condições: ela deve ser conduzida pelos pais, desde a infância, e guiada por valores cristãos, com ênfase na prevenção e no autocontrole. O discurso, embora aparentemente pedagógico, carrega forte conteúdo normativo:

A educação sexual, e tudo o que está relacionado com a sexualidade, pode ser enquadrada entre os temas que costumam suscitar muita polêmica, normalmente porque se coloca uma forte carga emocional nas discussões. É fora de dúvida que a educação sexual é necessária e deve fazer parte do processo inerente ao desenvolvimento da sexualidade do ser humano. Por isso mesmo, os adultos, em especial os pais, têm o dever de intervir na educação das crianças e adolescentes, transmitindo valores, normas de comportamento e conhecimentos essenciais à compreensão da própria sexualidade [...] (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

A ênfase recai sobre a *educação sexual como um mecanismo de controle e normatização da conduta sexual juvenil*, com foco na prevenção de doenças, gravidez indesejada e “problemas emocionais”. A sexualidade, portanto, não é vista como expressão da subjetividade ou da autonomia, mas como um campo de riscos que exige regulação moral. Dom Jaime continua:

A educação sexual deve ser transmitida desde a infância, quando ocorrem as primeiras experiências com o corpo, vendo-o se desenvolver, e, principalmente, na adolescência, fase em que a maioria dos jovens tem suas primeiras relações sexuais, com o objetivo de educar para o amor [...] (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

Em seguida, o bispo recorre a dados estatísticos para legitimar sua preocupação com a chamada “precocidade sexual”. Apoia-se em pesquisas feitas em São Paulo e no Paraná, que, segundo ele, indicam um início precoce da vida sexual entre meninas:

Pesquisa feita em São Paulo, entre mulheres casadas, revelou que 83% não casaram virgens. Pesquisa feita no Paraná, junto a 5.139 meninas, mostra que elas estão começando a ter relações sexuais bem cedo: 14 anos: 11%; 15 anos: 16%; 16 anos: 23%; 17 anos: 22%; 18 anos: 18%; outras: 10% (Dom Jaime, *O Diário do Norte de Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

Dom Jaime comenta pesquisas realizadas em três capitais brasileiras, que investigam o comportamento sexual de jovens entre 15 e 24 anos, especialmente no que diz respeito à ocorrência de relações sexuais pré-maritais. Os dados, que o bispo apresenta como parte de sua argumentação, são organizados no quadro a seguir.

Quadro 1: Relações pré-maritais entre jovens de 15-24 anos

	Rio de Janeiro	Curitiba	Recife
Religião	Homens/Mulheres	Homens/Mulheres	Homens/Mulheres
Católica não mensal 1	85,8% / 48,3%	77,3% / 48,6%	81,7% / 31,9%
Católica mensal 2	83,0 / 31,7	70,0 / 31,1	82,4 / 18,0
Outras	71,1 / 35,4	57,3 / 31,8	65,1 / 16,1
Sem religião	84,5 / 50,0	76,8 / 47,5	75,5 / 25,3
Total	83,1 / 42,5	73,1 / 39,1	78,7 / 25,4

(1) Frequentam menos de uma vez por mês.

(2) Frequentam pelo menos uma vez por mês.

Fonte: Dom Jaime, *O Diário do Norte de Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3.

Nota-se que, na década de 1990, os percentuais de relações sexuais precoces entre mulheres eram mais baixos tanto entre aquelas que se identificavam como católicas praticantes (frequentadoras mensais) quanto entre as que seguiam outras religiões. Em seguida, o artigo aponta para a naturalização crescente do tema da sexualidade e destaca os espaços onde os jovens buscavam informações. Conforme afirma o texto: “As informações sobre sexo, pelos dados disponíveis, são obtidas com os pais [com o pai para o jovem homem e com a mãe para a jovem mulher] e, a seguir, com irmãos/parentes e em livros/revistas” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3). Para Dom Jaime, esse tratamento mais aberto da sexualidade representaria um obstáculo à vivência de uma sexualidade “plenamente humana”, conforme os preceitos da moral cristã. Ele alerta que, diferentemente de décadas anteriores, o

tema passou a ser abordado com mais liberdade nos meios de comunicação, o que, segundo sua perspectiva, contribui para sua banalização: “Diferente de alguns anos atrás, o tema é abordado mais abertamente. Chega-se mesmo a aviltá-lo nas piadas, em certas imagens de televisão, em programas e entrevistas mostrados em horários acessíveis às crianças” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

O problema está em abordar o tema publicamente ou em não ser virgem? Dom Jaime critica o fato de os jovens buscarem informações sobre sexualidade em revistas ou com amigos. É verdade que, em alguns casos, pais orientam seus filhos e mães conversam com suas filhas sobre o assunto. No entanto, é necessário reconhecer que muitos contextos familiares silenciam completamente o tema do sexo. Em outros, a ausência de vivências sexuais — especialmente por parte das mulheres — levava muitas a compreenderem a sexualidade apenas como uma prática voltada à satisfação instintiva masculina, sem espaço para o reconhecimento do próprio desejo.

Outro aspecto importante a ser considerado nesses discursos é que nem todos os jovens estão seguros ao serem instruídos exclusivamente no ambiente familiar. Sabe-se que mais de 70% dos casos de abuso e violência sexual contra crianças e adolescentes ocorrem dentro dos próprios lares ou são praticados por pessoas próximas às vítimas — como mães, pais, padrastos, avós, tios e outros familiares. No caso específico da violência sexual, aproximadamente 40% dos abusadores são os próprios pais ou padrastos. Esse cenário está diretamente relacionado ao silenciamento, ao medo e aos tabus que ainda cercam o tema da sexualidade.

Dom Jaime expressa grande temor em relação ao “mundo exterior”, à liberdade sexual e à educação sexual. No entanto, os dados mostram que o maior risco de violência sexual está dentro das próprias casas. Ainda que haja um esforço por parte do discurso religioso em afirmar que, no ideal da família cristã, a criança preservaria sua pureza e os pais educariam os filhos com base em uma lógica de repressão do corpo e do desejo, é preciso questionar: como garantir, de fato, a proteção desses jovens e adolescentes, se, na maioria dos casos de abuso, justamente aqueles que deveriam protegê-los são os que os reprimem — ou, pior, os próprios agressores?

O discurso de Dom Jaime, portanto, não apenas denuncia uma suposta “crise” dos valores familiares, mas também busca reafirmar os limites normativos da sexualidade dentro de um ideal cristão tradicional.

Pode-se perguntar pelo sentido que dão à sexualidade tantos adolescentes que fazem experiências sexuais com 12 e 13 anos de idade. Qual é o significado do outro, numa tal relação sexual? Como compreender essa relação como um ato de entrega irrestrita e humana, celebração de um amor estável?

É importante chamar atenção para o fato de que muitos adolescentes e jovens verificam que os adultos. À sua volta, a começar pelos próprios pais, vivem uma sexualidade sem verdadeiro amor, revestida de rotina ou hipocrisia. Dessa forma, adolescentes e jovens de hoje crescem sem modelos para viver a sexualidade amorosa dentro do casamento e do sacramento do matrimônio. Também é grande o número de adolescentes e jovens que se apresenta, grávidas, assumindo o filho que veio de uma aventura amorosa ou lançando mão do aborto. Não só poucos os pais que precisam acolher os filhos de suas filhas em casa (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

A vinculação entre o início da vida sexual e o matrimônio, conforme previsto no Direito Canônico, não está muito distante da faixa etária dos 12 ou 13 anos para meninas. O Código de Direito Canônico permite que o matrimônio válido seja celebrado a partir dos 14 anos para mulheres e dos 16 anos para homens, evidenciando uma normatividade religiosa que reconhece a sexualidade apenas dentro dos limites do casamento sacramental.

Cân. 1083 — § 1. O homem antes de dezesseis anos completos de idade e a mulher antes de catorze anos também completos não podem contrair matrimônio válido.

§ 2. As Conferências Episcopais podem estabelecer uma idade superior para a celebração lícita do matrimônio. (Código do Direito Canônico, 1983, p. 191)

No caso brasileiro, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) elevou a idade mínima para a celebração do matrimônio para 16 anos no caso das mulheres. É certo que um jovem entre 12 e 13 anos de idade não tem autonomia suficiente, inclusive para expor seus incômodos referentes à sexualidade, que são próprios do período. As questões relacionadas à sexualidade e à educação sexual não podem ser reduzidas apenas ao adultério ou ao sexo fora do casamento. É perfeitamente possível que pais mantenham um relacionamento considerado saudável e, ainda assim, seus filhos estejam sujeitos a situações de violência. O desafio não está em silenciar esses temas na sociedade, mas sim em promover a autonomia dos jovens e oferecer-lhes instrumentos para compreender e lidar com seu corpo, seus desejos e seus limites de forma consciente, segura e respeitosa.

É compreensível a preocupação sobre a gravidez da adolescência. Entretanto, o discurso reforça um olhar moralista sobre a gravidez na adolescência e as famílias de mães solas como um elemento de desequilíbrio da sociedade, que responderia a questões mais profundas sobre a formação sexual, a homoafetividade:

Outro fenômeno importante diz respeito às formas de relacionamento homossexual, que estão crescendo, ou pelo menos se manifestando mais claramente entre adolescentes e jovens. Os que estudam este fenômeno

costumar afirmar que ele é proveniente de famílias mal-estruturadas, em que não houve equilíbrio no que se refere à presença do masculino e do feminino nos momentos cruciais da vida da criança.

Enfim, estamos diante de um problema que tende a crescer, sendo importante que os pais e educadores dêem a atenção necessária, para que os adolescentes e jovens possam crescer e se desenvolver a partir de uma sexualidade sadia, madura, humana e cristã. (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994, p. 3).

A abordagem sobre a homossexualidade expressa uma visão patologizante e estigmatizante, ao relacioná-la a “famílias mal-estruturadas” e ao “desequilíbrio” na presença de figuras masculinas e femininas. Essa posição ignora as múltiplas causas e formas de expressão da orientação sexual, ao mesmo tempo que reforça preconceitos e estereótipos sobre as famílias e as identidades sexuais e de gênero.

É importante destacar que estudos mais recentes apontam que, a partir do final do século XVIII, questões relacionadas à homossexualidade e à desigualdade de gênero passaram a ser biologizadas e naturalizadas, consolidando a ideia de que a orientação sexual corresponderia a uma identidade fixa e essencial (Busin, 2008; Mota; Caleiro, 2014). Esse processo de naturalização transformou a sexualidade em um marcador central da identidade individual, o que intensificou o controle social e moral sobre os corpos e os desejos.

No contexto cristão — e particularmente em algumas de suas vertentes mais conservadoras — a homoafetividade foi (e continua sendo) interpretada como um desvio de comportamento, incompatível com os valores religiosos normativos. Frequentemente, essa condenação moral é acompanhada por discursos que produzem sentimento de culpa, vergonha e inadequação em indivíduos que não se identificam com o padrão heteronormativo. Como apontam Busin (2008) e Mota e Caleiro (2014), esse processo de repressão contribui para o silenciamento das vivências dissidentes, reforçando estruturas simbólicas que legitimam a exclusão e a marginalização⁸⁶.

Na década de 1990, Dom Jaime intensificou suas críticas à sexualidade desvinculada do matrimônio e à influência da mídia, principalmente no contexto da epidemia de AIDS. Em “Apelo aos jovens” (1991), ele condena campanhas do Ministério da Saúde sobre o uso de preservativos e reforça que a verdadeira proteção estaria nos mandamentos cristãos:

⁸⁶ BUSIN, Valéria Melki. *Homossexualidade, religião e gênero*: a influência do catolicismo na construção da autoimagem de gays e lésbicas. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008; MOTA, Frederico Alves; CALEIRO, Regina Célia Lima. “Por hoje não vou mais pecar”: a renovação conservadora do catolicismo brasileiro e a homossexualidade. *Aedos*, v. 6, n.15, p.116-138, jul.-dez. 2014.

Não se deixem iludir com falsas propagandas... O USO DA CAMISINHA DISSEMINA A AIDS [...] Ter relações sexuais com uma pessoa infectada [...] é tão perigoso que qualquer pessoa nesta situação deve considerar métodos alternativos para expressar a sua intimidade (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1991, p. 2).

O argumento recorre ao medo como estratégia para desqualificar a ciência e reafirmar a castidade como a única forma legítima de prevenção. Ao utilizar dados pseudocientíficos sobre a suposta porosidade do látex, Dom Jaime associa o sexo fora do casamento não apenas ao pecado, mas também à degradação física e social. Em um momento de crise na saúde pública, especialmente diante da necessidade de informação clara e responsável, o discurso do bispo, longe de esclarecer, contribui para a desinformação — comprometendo, assim, políticas de prevenção baseadas em evidências científicas. O mesmo ocorre com a questão da gravidez precoce.

Essa narrativa se repete no texto “Intercâmbio de aids” (1995), no qual critica duramente os meios de comunicação e figuras públicas, como o jornalista Paulo Francis, que questionavam a ausência de posicionamento religioso diante da visibilidade de pessoas famosas com AIDS. Dom Jaime responde: “Nós, os padres, estamos gritando contra esta libertinagem [...] A televisão [...] é uma das grandes causas da perversão sexual, da disseminação das drogas [...] da destruição das famílias” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1995, p. 2).

Nos anos 50... carreiras políticas de grande potencial foram destruídas pela Igreja Católica... *Hoje essa jornada heroica parece ter sido em benefício do direito de Zélia de exibir-se... Hoje o nu da mulher é permissível até em televisão em horário de crianças. Sexo é direito irrefreável e de graça e cada um na sua.* O que é sina, fatalidade, é descrito como preferência ou orientação... Onde estão os padres, pastores, rabinos ou mulahs?” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1995, p. 2).

Nesse trecho, Dom Jaime aponta o que, em sua visão, representa uma distorção da jornada heroica, cuja essência está fundamentada no sacrifício e na busca pela salvação. E escreve o seguinte:

[...] A televisão, com suas novelas despudoradas e com anúncios maldosos, é uma das grandes causas da perversão sexual, da disseminação das drogas – cujo uso querem liberar – da corrupção da juventude e da destruição das famílias. Uma apresentadora de televisão, na sua campanha inglória de corromper a sociedade, não se peja em dizer às jovens que a virgindade já era, é coisa do passado e não dos nossos dias, como faz em seu programa de

auditório. E com ela, muitos apresentadores. São espíritos superficiais e levar a juventude ao despudor. [...]

E a “VINGANÇA” da doença – da AIDS – está aí a desafiar a todos... (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1995, p. 2).

A partir disso, ao enfatizar o 6º e o 9º mandamentos (“não pecar contra a castidade” e “não cometer adultério”), o bispo estabelece um ideal de juventude casto, obediente e alinhado aos valores cristãos. A referência fina à AIDS como uma “vingança da doença” expressa um entendimento punitivo, como se fosse uma resposta divina ou natural ao comportamento sexual considerado desviante. Ao criticar e atacar a apresentadora que afirma que “a virgindade já era”, Dom Jaime desconsidera que a sexualidade pode ser uma escolha individual, que, como qualquer outra, exige responsabilidade e cuidados. Em vez de promover diálogo ou orientação, seu discurso gera ansiedade, culpa e medo — sentimentos que, longe de proteger, dificultam o desenvolvimento saudável e consciente da vivência sexual.

Essa visão é reforçada por Dom Jaime em “Pastoral Familiar e questões morais” (1994), ao criticar duramente os rumos da Conferência de Cairo:

O Papa João Paulo II, a 18 de março passado, enviou uma carta aos Chefes de Estados do mundo todo em vista a relação da “Conferência de Cairo”, em setembro próximo, sobre o tema ‘População e Desenvolvimento’, mostrando as preocupações da Igreja sobre o assunto, pode aceitar as propostas de aborto, as definições vagas sobre vários tipos de família, o incentivo junto aos adolescentes de um estilo de vida sexualmente livre com a consequente definição de métodos contraceptivos, como se isso ajudasse o desenvolvimento dos povos. Infelizmente, lembra a igreja, o Documento do Cairo propõe um modelo educativo privado de valores éticos e, por isso, contrário ao modelo verdadeiramente humano, natural e cristão (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 1994, p. 2).

Nesse trecho, ele reafirma que a educação sexual desvinculada da moral cristã é entendida como um risco à humanidade e ao projeto de família. O “modelo verdadeiramente humano, natural e cristão” citado pelo bispo representa, portanto, uma concepção normativa de sexualidade e família, em que os padrões católicos são elevados à condição de universais e únicos.

É importante salientar que a instituição também tinha discursos que buscavam denunciar a exclusão social, especialmente a juventude em situação de vulnerabilidade. Em consonância com a Campanha da Fraternidade e com os apelos do Papa João Paulo II, publicou o artigo “Jovem excluído”, em que retrata a juventude marcada pela marginalização e pela perda de perspectivas.

O Papa convida os jovens a ‘mudar radicalmente os valores falsos que tornaram escravos muitos jovens e adultos’. Jovens EXCLUÍDOS da esperança de um mundo melhor. Há, pelos nossos caminhos, como diz a Campanha da Fraternidade 95, o ‘rosto de JOVENS EXCLUÍDOS’: desfigurados pela fome, desiludidos por promessas políticas não cumpridas, humilhados por terem sua cultura desprezada, aterrorizados pela violência diária e indiscriminada; rostos de mulheres jovens desrespeitadas e humilhadas; rostos cansados de jovens migrantes, sem acolhida digna e sem perspectivas de emprego; rostos de tantos e tantos que não têm o mínimo para viver dignamente (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995, p. 2).

Dom Jaime reforça o diagnóstico de exclusão ao citar uma matéria jornalística publicada n’*O Diário* (20 abr. 1995), que denuncia a prostituição de menores em Maringá:

São menores, adolescentes, jovens EXCLUÍDOS de uma juventude sadia, jogados na lama da sociedade, frutos de um mundo sem Deus, sem moral, sem justiça. Adultos escravizando sexualmente pobres crianças [...] Cada vez mais é frequente a vinda de garotas (menores de idade) para Maringá, em busca de casas de prostituição (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995, p. 2).

Como observamos, embora a Igreja católica em Maringá denunciasse publicamente temas relacionados à sexualidade, o fazia a partir de uma perspectiva única e excludente: a da família tradicional e heteronormativa como único caminho legítimo. Mais do que um discurso de orientação ou precaução, trata-se de uma imposição moral que deslegitima outras formas de viver e experienciar a sexualidade.

A análise dos discursos de Dom Jaime revela uma concepção normativa e moralizante da sexualidade, fundamentada nos valores cristãos e na defesa de um modelo familiar específico e heteronormativo. Embora se proponha a preservar certos ideais, esse discurso silencia experiências diversas e contribui para a perpetuação de estigmas — especialmente em relação às mulheres, à juventude e às pessoas LGBT+. É importante destacar que, desde a década de 1970, já havia debates públicos sobre a autoidentificação cristã de pessoas LGBT e a formação de famílias fora do modelo tradicional. Ainda assim, a Igreja católica optou por marginalizar essas experiências.

Ao reduzir a sexualidade a um campo de riscos morais e sociais, esse discurso nega a autonomia dos sujeitos e desconsidera a complexidade das vivências humanas. Nesse contexto, torna-se urgente promover uma abordagem mais ética, inclusiva e informada sobre sexualidade,

gênero e direitos — uma abordagem que reconheça e valorize a dignidade, a diversidade e a liberdade de todas as pessoas.

3.5 Apontamentos sobre a travessia

Em um contexto espiritual, “travessia” geralmente se refere a um período de mudança, transformação ou transição, em que se deixa para trás uma situação ou estado anterior e se avança em direção a um novo. Pode ser uma jornada de autoconhecimento, crescimento espiritual ou busca por um propósito maior. A contradição central no discurso de Dom Jaime reside no fato de que, embora fale em justiça, amor e esperança, constrói uma narrativa que exclui todos os que não se encaixam em sua idealização moral e social. Embora faça uso das tecnologias vistas como modernizantes, seu pensamento ainda está arraigado a passado católico idealizado como glorioso e exemplar. Para pertencer, é necessário anular-se, renunciar ou moldar-se para se adequar ao modelo proposto, exigindo da juventude uma jornada de sacrifício, disciplina e obediência à doutrina católica — apresentada por ele como uma cultura superior e como o único caminho natural.

Ele concebe a juventude como uma reserva dos preceitos da Igreja, um instrumento de continuidade de um projeto que se pretende hegemônico. Sua defesa da educação, da liberdade e da cultura é seletiva: só é legítima quando atende aos interesses e valores da Igreja católica. O discurso aparenta formar, mas, sobretudo, controla e exclui.

O discurso de Dom Jaime em relação à juventude articula-se como um projeto de formação moral e religiosa centrado na preservação da ordem cristã. No entanto, suas posições revelam uma lógica excludente, que transforma divergências em ameaças a serem eliminadas.

Nesta pesquisa, destacamos três eixos principais:

1. *Laicidade x educação cristã*: Embora Dom Jaime reconheça a importância da educação e defenda o acesso da juventude ao ensino superior, rejeita a pluralidade de ideias característica da educação laica. Para ele, apenas a educação cristã — conduzida pela família e orientada pela Igreja — é válida. A escola, quando desvinculada dos valores cristãos, passa a ser vista como um ambiente perigoso. O espaço educativo só é legitimado quando subordinado à catequese e à moral católica. Esse entendimento legitima práticas de intolerância religiosa no ambiente escolar e naturaliza o debate sobre religião exclusivamente sob a ótica do cristianismo.

2. *Comunismo x religião*: Dom Jaime constrói uma oposição sistemática ao comunismo, que associa ao ateísmo, à desordem e à corrosão dos valores cristãos. Embora denuncie a pobreza e a marginalização social, evita abordagens estruturais e não direciona

críticas ao autoritarismo de direita nem à ditadura militar — regimes com os quais a Igreja católica, em determinados momentos, estabeleceu alianças. Seu combate ao comunismo se estende ao ambiente universitário, visto com desconfiança sempre que abriga pensamentos considerados dissidentes. A universidade, nesse discurso, torna-se uma ameaça à “verdade absoluta” já construída pela Igreja. A pluralidade é vista como um risco à ordem, à disciplina e ao conhecimento, reforçando estruturas políticas e econômicas já estabelecidas.

3. *Sexualidade x família:* A sexualidade é o aspecto mais rigidamente disciplinado por Dom Jaime. Os jovens são constantemente vigiados quanto ao desejo, à conduta corporal e à vivência afetiva. A homossexualidade, o feminismo e a liberdade sexual são tratados como desvios morais e ameaças à família tradicional. O ideal defendido é a castidade até o casamento e a formação de uma família heterossexual cristã. Ainda que mencione a importância da educação sexual, limita-a ao controle moral exercido pela família, esvaziando qualquer espaço de debate sobre violência, afetividade, diversidade ou saúde pública. Sua oposição a campanhas de prevenção à AIDS reforça exclusões simbólicas e a invisibilização de juventudes reais — um apagamento que parece intencional: aqueles que não correspondem ao modelo cristão não devem ser vistos, tampouco reconhecidos como sujeitos sociais legítimos.

Nesse último eixo, observa-se também uma concepção específica do papel da mulher na sociedade, restrita ao espaço doméstico, à maternidade e ao silêncio no âmbito público, em contraste com o papel de protagonismo reservado aos homens. Essa visão reforça a lógica patriarcal de subordinação feminina. Diante dos monstros/perigos modernos que caberia à juventude heroica derrotar ou sucumbir — a laicidade, o comunismo e a sexualidade —, a resposta de Dom Jaime é a imposição de uma verdade única, alicerçada numa pretensa moral cristã. Com isso, silencia vozes dissidentes, invalida outras formas de existir e pensar e nega à juventude o direito à autonomia intelectual, afetiva e espiritual. O discurso de Dom Jaime e sua forte atuação em defesa da memória de Maringá como uma memória católica, definitivamente, não é algo que fica por conta do passado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da pesquisa, evidenciou-se que os discursos de Dom Jaime, veiculados nos jornais regionais, atuam como mecanismos de normatização e vigilância simbólica ao construir um ideal de juventude pautado na obediência, na fé e na disciplina. Nesse processo, a juventude é mobilizada como um instrumento estratégico no projeto de manutenção da hegemonia católica, ao mesmo tempo que se torna alvo de exclusões discursivas que deslegitimam modos alternativos de ser jovem. Longe de ser um período que se limita aos fatores etários, biológicos e psicológicos do desenvolvimento humano, a juventude aparece como uma categoria discursiva tensionada por disputas simbólicas e interesses institucionais. A partir do conceito de “reserva latente” (Mannheim, 1954), foi possível compreender como Dom Jaime interpelou os jovens de forma ambivalente: se por um lado são vistos como promessa de continuidade e renovação da fé, por outro são também percebidos como ameaça potencial à tradição religiosa, especialmente diante das transformações culturais e sociais do período.

No Capítulo 1, *A atuação de Dom Jaime na formação sociocultural e religiosa de Maringá-PR*, foi analisada a atuação de Dom Jaime Luiz Coelho como figura relevante na constituição da identidade religiosa e sociocultural de Maringá. Sobre a constituição do catolicismo, sua figura — carismática, disciplinada, vinculada à trajetória religiosa desde a infância — é mobilizada como marca exemplar da fé católica. Ao apresentar-se como alguém vocacionado desde muito jovem, Dom Jaime forja uma imagem de si que será projetada sobre a cidade e o modelo ideal de juventude.

Essa dimensão biográfica não é apenas descritiva, mas normativa. A maneira como Dom Jaime narra sua juventude e formação sacerdotal serve de parâmetro para pensar o jovem católico que ele deseja formar: obediente, devoto, disciplinado e distante das influências ideológicas ou comportamentais que identifica como ameaças — como a politização da juventude, a liberdade sexual e as questões sobre família. Seu discurso associa a juventude católica ideal a um projeto de continuidade da tradição, sendo embasada na própria formação como base simbólica e pedagógica para orientar a conduta dos jovens em meio às culturas do século XX que não fossem condizentes com o projeto cristão de civilização.

Esses discursos não são isolados: eles estão em diálogo com os documentos e diretrizes oficiais da Igreja, especialmente os que emergem no pós-Concílio Vaticano II, como as conferências episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). Dom Jaime incorpora elementos dessas orientações — sobretudo a ênfase na juventude como categoria pastoral estratégica —, mas o faz com um viés que busca preservar os valores

tradicionais da Igreja, mantendo um discurso moralizador, hierárquico e normativo. Ainda que reconheça o potencial da juventude como força evangelizadora, sua perspectiva é marcada pelo controle e pela desconfiança diante das mudanças culturais em curso.

Essa tensão entre renovação e tradição se expressa em sua atuação pastoral, especialmente nos *Planos Pastorais da Arquidiocese de Maringá*. A partir da década de 1980, os jovens passam a figurar entre as prioridades da ação evangelizadora, ao lado dos pobres e da família. No entanto, esse investimento na juventude está profundamente ligado à tentativa de conduzi-la segundo os valores e interesses da instituição. As práticas pastorais incentivadas por Dom Jaime, como a Pastoral da Juventude, os encontros e grupos, visavam formar uma juventude católica engajada, restrita aos princípios morais e de adesão à doutrina da Igreja católica. Assim, a juventude aparece como uma força vital a ser canalizada, um grupo que, embora reconhecido como estratégico, deveria ser constantemente orientado, normalizado e direcionado para a preservação da tradição católica diante da crescente pluralização social e da perda de centralidade da Igreja na vida pública; a juventude surge, assim, como uma possibilidade instrumento de continuidade das marcas dos catolicismos (Certeau, 1982).

Desse modo, o capítulo evidenciou como Dom Jaime mobilizou a sua trajetória como referência formadora, articulando seu discurso com o oficial da Igreja e inscrevendo sua atuação pastoral em um projeto institucional mais amplo, em que a juventude se torna campo simbólico de disputa entre modernidade e tradição, pertencimento e crítica, conservação e transformação.

No Capítulo 2, *A juventude como “reserva latente”: percursos metodológicos*, buscamos analisar as questões teóricas e metodológicas que envolvem o tratamento do conceito de juventude e a utilização dos jornais como fontes históricas. Partimos da compreensão de que a juventude não é uma categoria homogênea ou natural, mas sim um construto social e histórico. Do ponto de vista metodológico, evidenciamos que os discursos não obedecem a uma ordem fixa ou neutra; ao contrário, são constituídos por condições históricas, posições de sujeito e formações ideológicas específicas.

A juventude, como grupo social emergente, adquire centralidade nos discursos da modernidade, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. Nesse contexto, o conceito de “reserva latente”, proposto por Mannheim (1954), é fundamental para compreender a forma como os jovens são representados: portadores de energia transformadora, mas também conservadores.

Com base em Edgar Morin (2023), destacamos que os acontecimentos de Maio de 1968 constituem um marco decisivo na reconfiguração desses sentidos. A efervescência da juventude, as críticas à autoridade, a valorização da liberdade sexual e o questionamento das estruturas

institucionais desencadearam profundas transformações culturais. Ao analisarmos as colunas e os artigos publicados nos jornais, buscamos evidenciar a relevância dos aspectos culturais nas produções sobre os jovens. Eles são apresentados como estudantes sociáveis, que gostam de música, cinema, moda, namoro e festas, o que ressalta os elementos socioculturais formados por esse grupo, voltados principalmente para as camadas média e alta da sociedade. Muitos desses elementos, que são múltiplos e resultantes da influência de distintos grupos, eram alvo de críticas da Igreja católica, que frequentemente mencionava a juventude como uma categoria influenciável, plástica e contestadora, necessitando ser continuamente guiada pela autoridade religiosa. Por outro lado, os jovens poderiam fortalecer a instituição se fossem guiados. Essa ambivalência atravessa os discursos católicos analisados nos jornais, nos quais a juventude é ora exaltada como esperança de renovação da Igreja, ora retratada como ameaça aos valores tradicionais e à moralidade religiosa.

Ao tratarmos dos discursos católicos nos periódicos, é possível analisar que a instituição está preocupada em como manter-se como uma fomentadora de cultura e identidade. Às questões voltadas a sexualidade, é tratada como um dos seus maiores enfrentamentos da instituição, seja pela opção sacerdotal, seja na construção de uma família, optando pela da ótica da formação da castidade, trazendo a sexualidade como uma perversão social. O discurso católico veiculado nos jornais, portanto, não se restringe à sua dimensão pastoral ou informativa. Ele atua como instrumento de regulação simbólica e social, por meio do qual a Igreja busca ocupar o espaço público e disputar os sentidos atribuídos à juventude. Ao se apropriar dos meios de comunicação de massa, a instituição religiosa constrói enunciados que operam simultaneamente como orientações espirituais e dispositivos morais e políticos. A imprensa torna-se, assim, uma arena privilegiada de legitimação da tradição religiosa e de combate aos valores considerados perigosos, reafirmando a autoridade da Igreja em um cenário de intensas transformações culturais.

No Capítulo 3, *A travessia perigosa: laicidade, sexualidade e atuação política como perigos à juventude ou ao catolicismo?*, aprofundamos a análise dos discursos de Dom Jaime sobre a juventude, destacando como ele constrói uma imagem idealizada, quase heroica, desse grupo social, ao mesmo tempo que combate as ameaças da modernidade identificadas em seus discursos. O bispo faz uso seletivamente de Alexis Carrel (1954) para legitimar um discurso que associa juventude, educação e disciplina moral. Ao evocar as “regras da vida” sugeridas por Carrel (1954), ele reforça a ideia de que a juventude deve ser orientada desde cedo por valores elevados, guiada pela religião e contida pelas instituições tradicionais, como a família e a Igreja. Essa leitura reforça um projeto de juventude normativa, obediente, virtuosa e heroica,

que rejeita os caminhos considerados perigosos da modernidade — como a sexualização, o engajamento em ideologias políticas marxistas e a secularização. Nesse discurso, observamos um esforço sistemático de naturalização da moral católica, em que os valores defendidos por Dom Jaime não são apresentados como posicionamentos ideológicos, mas como verdades atemporais e universais.

Ao mesmo tempo, Dom Jaime representa a modernidade como um espaço de ameaça e desvio. Três monstros são identificados com recorrência: a *secularização*, ou a *laicidade*, que enfraquece a centralidade da fé; a *ideologia política*, vista como subversiva e desagregadora; e a *sexualidade*, considerada um sinal de decadência moral. Contra essas forças, ele propõe uma resposta pautada na *educação cristã*, na *religião institucionalizada* e na *família tradicional*, vistas como modelos de contenção dos males modernos e dos perigos para a juventude. Nesse sentido, se os jovens são uma “reserva latente”, podem ser estimulados a despertar quaisquer que sejam suas potencialidades – no caso do bispo, este procura despertar a tradição cristã.

A história sociocultural e política de Maringá é marcada por uma forte aliança entre a Igreja católica e a Companhia de Melhoramentos Norte do Paraná — uma parceria que construiu um projeto de cidade baseado em valores religiosos e modernizadores. Esse entrelaçamento institucional não apenas orientou a ocupação territorial, mas também influenciou a configuração das subjetividades locais. Nesse contexto, a figura de Dom Jaime desponta como uma importante referência religiosa e política opera como mediadora entre a tradição e a modernidade, posicionando-o como agente central na produção de sentidos religiosos e civis. Ao articular discursos voltados à moralidade, à família e ao papel social da juventude, Dom Jaime não apenas reforça a ordem estabelecida, mas contribui para uma percepção específica sobre isso — alinhado à doutrina católica e às diretrizes institucionais da Igreja. Nesse sentido, observa-se que o conservadorismo é reconfigurado e perpetuado por meio de um discurso que incorpora elementos tidos como modernizadores (uso da imprensa, criação da universidade, Igreja pós-Conciliar), que servem para conferir legitimidade ou fundamentar uma lógica de mudança.

Ainda que a hegemonia católica apresente sinais de declínio ao longo do tempo, observa-se essa tendência também no cenário nacional, conforme os dados do IBGE: 1960 – 93,10%; 1970 – 91,80%; 1980 – 89,00%; 1991 – 83,30%; 2000 – 73,90%; 2010 – 64,82%; e 2022 – 56,70%. Na cidade de Maringá, os dados do IBGE estão disponíveis a partir de 1991, e o declínio segue um ritmo semelhante: 1991 – 77,41%; 2000 – 70,12%; 2010 – 64,70%; e 2022

– 59,27% de declarantes católicos⁸⁷. Quando se trata do cenário religioso, os jovens tendem a ser mais propensos ao trânsito religioso ou à não filiação institucional religiosa. Pensar a juventude no recorte citado nos permite compreender as tensões entre mudanças e permanências do cenário religioso, considerando que esse grupo demonstra ser mais flexível às novas experiências individuais e coletivas, como reforça Mannheim (1982).

A partir disso, torna especialmente relevante a noção de “travessia”, uma expressão utilizada para descrever a fase da juventude, no poema “Prece do Viajador Humilde”, de Roque Schneider, usada em epílogo do *Plano Pastoral* de 1976. Enquanto a infância é tratada como preparação e a vida adulta é o porto seguro, a juventude é enfatizada como a “travessia perigosa”. Em um sentido simbólico e espiritual, refere-se a momentos de transição, instabilidade e abertura a novas configurações de sentido. O jovem tende a ingressar em espaços públicos e estabelecer novas relações interpessoais e intrapessoais. Assim, esse termo abre a possibilidade de analisar a relação da instituição com a juventude, sendo esta fase vista como crucial para assegurar a permanência destes na religião ou perdê-los.

Ao analisar quais seriam esses perigos para instituição religiosa, chegamos à conclusão de que se trata da secularização e da laicidade, da liberdade sexual e da atuação política de vertente marxista, socialista e comunista. A juventude torna-se, assim, elemento central na “travessia” institucional da Igreja, pois, ao dizer que está conduzindo os jovens para caminhos seguros rumo à vida adulta, a Igreja busca, sobretudo, assegurar a própria sobrevivência frente aos riscos da modernidade.

É importante salientar que esse cenário religioso tem como uma das características o pertencimento (Hervieu-Léger, 2008). Nos discursos dos *Planos Pastorais*, observa-se que os grupos de jovens e a Pastoral da Juventude são mobilizados em uma *dimensão comunitária* católica, com o objetivo de estimular o sentimento de pertencimento e legitimar os ritos institucionais da Igreja. Contudo, essa proposta não se traduz necessariamente em adesão plena por parte de todos os jovens envolvidos, já que os sentidos produzidos nesse espaço podem entrar em tensão com as experiências e subjetividades da juventude. Ainda assim, a vivência coletiva entre jovens que compartilham dilemas e desafios geracionais contribui para a construção de vínculos afetivos e um sentimento de reconhecimento mútuo.

⁸⁷ Informações sobre o censo religioso: Censo 2022: SIDRA. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/9537#resultado>. Acesso em: 9 ago. 2025. Censos 1991, 2000 e 2010: SIDRA. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/137#resultado>. Acesso em: 9 ago. 2025. CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de Estudos da Religião*, p. 9-47, dez. 2008.

É, porém, na análise dos jornais que se evidenciam as tensões presentes no cotidiano, voltadas à tentativa de regulamentar a juventude. Nesse cenário, a juventude idealizada por Dom Jaime assume traços heroicos: é chamada a defender os valores cristãos, a moral tradicional e a estrutura familiar diante das ameaças da modernidade. A sexualidade, o marxismo, o Estado laico e a secularização operam como desafios que desestabilizam a ordem desejada. O jovem católico torna-se, assim, o herói moral convocado a combater esses perigos.

No que se refere à sexualidade e à família, foi possível perceber que Dom Jaime apresenta seu modelo familiar como exemplar e normativo. Ao longo de suas narrativas, constrói uma imagem de família baseada na própria experiência e em uma visão rígida de papéis de gênero, inspirada na relação que teve com seus pais. O homem é posicionado como figura pública e provedora, enquanto a mulher é reduzida à maternidade e à tarefa de manter a estabilidade do lar. Questionou-se, nesse sentido, o modo como essa construção retira das mulheres a possibilidade de escolha — seja quanto à maternidade, à carreira ou à autonomia — validando sua existência social apenas sob os critérios de esposa e mãe. Essa concepção também exclui o homem das responsabilidades afetivas e emocionais, reforçando papéis restritos do feminino e masculino na esfera doméstica e pública. Essa visão tradicional de família e de papéis rigidamente definidos não está restrita ao plano discursivo. Ela se infiltra nas práticas cotidianas, nas formas de cuidado, nos limites impostos e, muitas vezes, nos silêncios herdados (Orlandi, 2015).

Essa visão tradicional de família e de papéis delimitados, ainda que envolva um apelo ao *amor verdadeiro* e indissolúvel nos discursos do bispo, exclui dinâmicas específicas que podem levar ao divórcio, como violência e opressão. Outro aspecto excludente são as formas alternativas de amar. Relações que fogem ao padrão heteronormativo — especialmente a homossexualidade — são ignoradas ou tratadas sob uma perspectiva patologizante, sendo associadas à imoralidade ou à anormalidade. Dom Jaime, assim, constrói uma retórica de silenciamento e marginalização, que legitima apenas um tipo de afetividade reconhecida pela moral religiosa.

Mesmo ao abordar temas de saúde pública, como a gravidez na adolescência e a AIDS, suas posições demonstram resistência à ciência e à política pública. Há uma recusa explícita ao uso de preservativos e à educação sexual, que são substituídos por um apelo exclusivo à castidade. Isso transforma questões de saúde coletiva subordinando o bem-estar à doutrina. A educação sexual, nesse contexto, é restringida ao âmbito familiar. Assim, ignora que nem todos os lares são ambientes seguros ou preparados para oferecer orientações adequadas — tanto

sobre doenças e infecções sexualmente transmissíveis quanto sobre o próprio corpo, os limites do consentimento e os abusos que podem ocorrer.

No que diz respeito às questões ideológicas, Dom Jaime retoma com frequência sua posição abertamente anticomunista e antimarxista. Em seus discursos, manifesta temor em relação ao que denomina *ideologia* — termo utilizado de forma pejorativa para se referir a perspectivas que se opõem à visão restrita de verdade revelada pela religião. Para ele, a fé cristã representa o verdadeiro conhecimento, enquanto correntes como o marxismo são tratadas como desvios doutrinários que ameaçam a ordem moral e espiritual.

A universidade, nesse cenário, torna-se um dos principais palcos dessa disputa. Embora Dom Jaime reconheça sua importância na formação intelectual, ela passa a ser vista com desconfiança quando se afasta dos princípios da tradição católica. Sua defesa da centralidade da religião na ciência, na arte e no pensamento crítico acaba por desqualificar outras visões de mundo, especialmente as vinculadas à esquerda política. Nesse contexto, sua noção de liberdade revela-se seletiva: aceita quando favorece o projeto catequético e evangelizador da Igreja, mas é rejeitada quando confronta a diversidade de ideias e o pluralismo epistemológico.

Neste sentido, apesar de pregar a autonomia do pensamento e o valor do debate acadêmico, sua atuação aponta para uma concepção restritiva da universidade — reduzida, muitas vezes, à função de formar mão de obra qualificada para o mercado, em consonância com uma visão capitalista e funcionalista do ensino superior. Essa limitação do papel do saber e da crítica provoca uma inibição simbólica do acesso à universidade, como se o ambiente acadêmico representasse um risco à fé e aos valores cristãos. Nesse discurso, há uma desconfiança implícita de que o jovem, ao ingressar nesses espaços, estaria automaticamente exposto à subversão dos valores religiosos e familiares, sendo desencorajado a trilhar os próprios caminhos de reflexão e escolha — especialmente aqueles que, por não terem acesso prévio a esses ambientes, os vivenciam como espaços desconhecidos e potencialmente ameaçadores. Desse modo, limita os jovens à obediência a um modelo pré-estabelecido e restringe sua autonomia para construir sentidos próprios sobre o mundo em que vivem.

Os discursos de Dom Jaime sobre a atuação política da juventude mantiveram-se majoritariamente vinculados à defesa da moral católica, evitando qualquer aproximação com pautas que confrontassem a ordem religiosa ou institucional no cenário sociopolítico. Até a década de 1980, por exemplo, as manifestações de juventude nos jornais eram, em grande medida, limitadas aos cadernos culturais, com ênfase em música, festas, literatura e moda — espaços que permitiam certa expressão, mas esvaziados de conteúdo político. Com o tempo, mesmo diante do enfraquecimento dos movimentos estudantis e das mobilizações políticas

organizadas, os jovens começaram a ocupar novos espaços públicos e institucionais. Um exemplo emblemático ocorreu no final da década de 1990, quando Maringá elegeu sua vereadora mais jovem: Bia, filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT), que reconheceu ter sido impulsionada pela atuação da Pastoral da Juventude. Esse episódio evidencia, no mínimo, duas questões relevantes: primeiro, o papel ativo da religião na formação de lideranças e na ocupação do espaço político; segundo, o silêncio de Dom Jaime diante desse acontecimento, o que revela a seletividade de seu discurso e sua resistência em legitimar formas de participação da juventude que escapam ao controle da Igreja institucional ou que se associam a correntes políticas divergentes de sua orientação conservadora.

Ao analisarmos as questões relacionadas à laicidade e à educação cristã, observa-se que as escolas públicas — teoricamente, espaços laicos — tornam-se, no contexto analisado, alvos estratégicos de interesse religioso. Isso se deve ao fato de que, para muitos jovens, a escola representa o primeiro contato com a pluralidade de crenças, culturas e modos de vida. Ao transformar o ensino escolar formal em um campo de disputa religiosa, Dom Jaime reforça a ideia de que a educação deve estar a serviço da fé cristã, instrumentalizando-a como meio de catequização. O bispo não compreendia a educação apenas como formação acadêmica, mas como instrumento de formação moral e espiritual, vinculando-a ao ideal de construção de uma “civilização cristã”. Nesse sentido, a escola deveria servir à reafirmação dos valores católicos e à defesa da fé diante das ameaças da modernidade. Tal postura evidencia uma compreensão limitada da escola como espaço de formação cidadã, substituindo o diálogo plural pela imposição de uma perspectiva religiosa particular. Como resultado, restringem-se as possibilidades de discussão e reconhecimento de outras formas de vivência e subjetividade, contribuindo para o silenciamento e a exclusão de estudantes que não compartilham da tradição cristã.

Ainda que o papel político do catolicismo tenha declinado, a força conservadora do discurso católico permanece como marcadores de continuidade, sustentando percepções normativas sobre a vida social e, ao mesmo tempo, silenciando formas alternativas de pertencimento e expressão. Um exemplo recente é a declaração do prefeito Silvio Barros (PP), em vídeo publicado em 3 de junho de 2025. Nele, o prefeito recorre a passagens bíblicas para justificar a punição física a jovens envolvidos no furto de fios de cobre. Tal postura não apenas ignora os princípios constitucionais da laicidade do Estado como também contraria o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), violando direitos fundamentais. A ideia que embasa o discurso é: ou nós o punimos e moldamos, ou o perderemos. O êxito é cristão, a falha moral é de um outro não cristão. Interessante pontuar que, mesmo entre aqueles vereadores que se

opuseram publicamente ao discurso do prefeito, o uso da Bíblia por um gestor público, ou a defesa do cristianismo como sinônimo de elevação moral, não foi questionado, caiu-se em uma exegese, na qual o prefeito não teria compreendido o verdadeiro sentido do texto bíblico. O que indica que cristianismo/catolicismo seguem sendo lidos como princípios civilizatórios almejados para Maringá.

Outro exemplo são os projetos de lei da vereadora Giselli Bianchini (PP). Um deles propõe a criação da “Semana de Valorização da Família Cristã”, a ser realizada anualmente na segunda semana de outubro. Em sua justificativa, a vereadora afirma:

Hoje, infelizmente, temos muitas famílias desestruturadas, muitos jovens sofrendo com depressão e ansiedade, fruto dessas famílias. Queremos fortalecer as famílias porque elas são a base da sociedade, assim como os valores cristãos. Famílias bem estruturadas e fortes constroem uma sociedade forte (Bianchini, 2025).

Trata-se de um discurso que promove um modelo idealizado de família, baseado em valores cristãos, ignorando a diversidade de arranjos familiares presentes na sociedade brasileira. Outro projeto de Bianchini, este rejeitado pela assessoria jurídica da Câmara, previa a instalação de placas com os Dez Mandamentos em espaços públicos. Além de inconstitucional, a proposta evidencia o privilégio de uma doutrina específica em detrimento de outras manifestações religiosas, numa clara violação ao princípio do Estado laico.

Esses exemplos recentes à conclusão desta pesquisa reforçam a importância de estudar os discursos religiosos e suas implicações simbólicas e materiais. Mesmo em um país oficialmente laico, as religiões — especialmente a cristã — seguem influenciando decisões públicas, fundamentando comportamentos, visões de mundo e expectativas sociais. Isso é particularmente visível quando se trata da juventude, frequentemente vista como território a ser moldado e disciplinado sem maiores problematizações sobre realidades socioeconômicas.

A figura do jovem católico idealizado por Dom Jaime emerge como uma possível reserva da tradição católica, sendo convocado a atuar como guardião de uma fé ameaçada pela crescente pluralidade cultural, política e sexual do mundo contemporâneo. Essa construção ultrapassa a simples convocação moral, pois revela a tentativa institucional de restabelecer sua centralidade simbólica em um contexto de perda de influência. Ao investir na juventude como promessa de continuidade, a Igreja católica busca reafirmar sua autoridade instituindo um grupo alinhados aos seus princípios.

Dom Jaime alega que a sociedade está corrompida e que os jovens podem tanto contribuir para a manutenção dessa corrupção quanto salvar a humanidade. No entanto, ao

analisarmos seus discursos, percebemos que esse potencial transformador — pacífico, amoroso e justo — é mobilizado com o objetivo de controlar e restringir os caminhos da juventude, em consonância com a preservação da Igreja acima do respeito e do amor a outras escolhas políticas, culturais e pessoais legítimas. E sobretudo, que se estendem ao bem-estar comum.

Apesar das limitações inerentes à análise de fontes e aos objetivos da tese, esta pesquisa procurou contribuir para o entendimento de como o discurso religioso pode ser articulado no cotidiano. Ao analisarmos esses discursos, observamos que o bispo traça uma perspectiva de caminho único à juventude: para que esses jovens deem certo, não é possível outro caminho. Ao fazer isso, Dom Jaime exclui outras realidades históricas, culturais e sociais, limitando as possibilidades da juventude ao catolicismo e à instituição religiosa, em uma suposta “regra natural”. Essa percepção desafia a construção de uma sociedade capaz de promover o diálogo, a pluralidade, a igualdade, o respeito ao outro e a autonomia de escolhas, negando muitas vezes o acesso à direitos básicos em prol de identificações pessoais. Esperamos que futuras investigações possam ampliar essa análise para outros contextos regionais, comparando a atuação de diferentes lideranças e seu impacto sobre a formação da identidade dos jovens. Assim, o presente estudo reafirma a importância de compreender os processos discursivos como estratégias de preservação e transformação da identidade religiosa em contextos de mudança histórica, cultural e social.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Raquel Dias. *O movimento estudantil nos tempos da barbárie: a luta dos estudantes da UECE em defesa da universidade pública*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.
- BARBOSA, Everton; PEÑA, Luciana. *Jaime: uma história de fé e empreendedorismo*. Maringá: DNP, 2011.
- BARROS, José D'Assunção. *O jornal como fonte histórica*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965*. 2001. 493 f. Tese (Doutorado História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BIAGI, Orivaldo Leme. A construção de discursos conservadores pela publicidade brasileira em relação a contracultura. In: KAMINSKI, Leon Frederico. *Contracultura no Brasil, anos 70: circulação, espaços e sociabilidades*. Curitiba: CRV, 2019, p.43-68.
- BORAN, Jorge. *Jovem, o grande desafio*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BRITO, Angélica de. “*A cruz vencerá o comunismo*”: o discurso anticomunista do jornal Folha do Norte do Paraná (1962-1965). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.
- BUSIN, Valéria Melki. *Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- CALEIRO, Regina Célia Lima. “Por hoje não vou mais pecar”: a renovação conservadora do catolicismo brasileiro e a homossexualidade. *Aedos*, v. 6 n. 15, p. 116-138, jul.-dez. 2014.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1991.
- CARREL, Alexis. *O homem, esse desconhecido*. Porto: Editora Educação Nacional (s.d).
- CARREL, Alexis. *O homem perante a vida*. Porto: Editora Educação Nacional, 1959.
- CARVALHO, Leon Adan Gutierrez. *Hippies ou happies? Interseções entre a contracultura e o movimento Hare Krishna no Brasil dos anos 1970*. p.195-214. In: KAMINSKI, Leon Frederico. *Contracultura no Brasil, anos 70: circulação, espaços e sociabilidades*. Curitiba: CRV, 2019.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995.
- COELHO, Claudio Marcio. Gilberto Freyre e Gilbert Keith Chesterton: conservadorismo católico na escrita da história do Brasil. *Ciências da Religião: História e Sociedade*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 154-175, jul./dez. 2016.

DIAS, Reginado Benedito. *Uma Universidade de ponta-cabeça: a ocupação da Reitoria e a luta dos estudantes da UEM pela gratuidade do ensino e pela democratização da universidade*. Maringá: Eduem, 2008.

DIÓGENES, Glória. Juventude, exclusão e a construção de políticas públicas: estratégias e táticas.p.368. In: MENDONÇA FILHO, Manoel; NOBRE, Maria Teresa. *Política e afetividade: narrativas e trajetórias de pesquisa*. Salvador: EDUFBA; São Cristóvão: EDUFES, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

EMERENCIANO DA SILVA, Mariane Rosa. *Juventude e catolicismo: a história do Hallel em Maringá-PR (1995-2019)*. 2020. 163 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 2, p.185-204, maio/ago. 2010.

FERNANDES, Alexandra. Paraná tem maior taxa de analfabetismo da região Sul. *Aerp*, 11 set. 2019. Disponível em: <https://aerp.org.br/redeaerp/parana-tem-maior-taxa-de-analfabetismo-da-regiao-sul/>. Acesso em: 24 fev. 2023.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

GARUTTI, Selson. *O poder do anel na Diocese de Maringá*. 2006. 111 f. Tese (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

GONZAGA, Giovane Marrafon. *Memórias, notícias e espaços: a presença das religiões afro-brasileiras em Maringá-PR (2000-2014)*. 2018. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2018.

Gonzales, Z.K.; Guareschi, N. M. F. Discursos sobre juventude e práticas psicológicas: a produção dos modos de ser jovem. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez e Juventud*, Universidad de Manizales, v. 6, n. 2, p. 463-484, jul.-dez. 2008. Disponível em: http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IsisScript=iah/iah.xis&src=google&base=ADOLEC&lang=p&n_extAction=lnk&exprSearch=559122&indexSearch=ID. Acesso em: 30 mar. 2025.

GONZÁLEZ, Alejandra Soledad. El I Año de la Juventud (1985): Argentina entre lo global y lo local. *Passagens*, v. 8, n. .1, p. 40-61, jan.-abr. 2016.

GROPPO, Luís Antonio. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000

HADDAD, Sérgio. Analfabetismo no Brasil: o que há de novo? *Folha de S.Paulo*, 8 set. 1995. Disponível em: [https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/08/opiniao/10.html#:~:text=H%C3%A1%20uma%20tend%C3%Aancia%20hist%C3%B3rica%20de,%2C7%20milh%C3%B5es%20\(25%25\)](https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/08/opiniao/10.html#:~:text=H%C3%A1%20uma%20tend%C3%Aancia%20hist%C3%B3rica%20de,%2C7%20milh%C3%B5es%20(25%25)). Acesso em: 24 fev. 2023.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOERNER JÚNIOR, Valério. *Dom Manuel da Silveira: D'Elboux*. Curitiba: Champagnat, 2004.

KAMINSKI, Leon Frederico. Mundo afora, Brasil adentro: a circulação da contracultura e suas apropriações. In: KAMINSKI, Leon Frederico. *Contracultura no Brasil, anos 70: circulação, espaços e sociabilidades*. Curitiba: CRV, 2019. p.19-41.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 111-153.

LUPION, Marcia Regina de Oliveira. Criação da Diocese de Maringá no quadro da difusão eclesiástica nacional. In: RODRIGUES, Isabel Cristina *et al.* (org.). *História e direitos humanos no mundo contemporâneo: (des)construções*. Maringá: Edições Diálogos, 2019. v. 1. p. 651-662.

LUPION, Marcia Regina de Oliveira. *Padre Bernado, uma devoção contingente (1969-2000)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982. p. 67-95.

MANNHEIM, Karl. O problema da juventude na sociedade moderna. In: MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. p.45-72

MANOEL, Ivan A. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1880-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MEZZOMO, F. A., PÁTARO, C. S. de O., & RIBEIRO, A. de S. (2015). Mãe, esposa e dona do lar: representações da mulher no jornal folha do norte do Paraná. *Revista Brasileira De História & Ciências Sociais*, 5(10).

MORIN, Edgar. Ma(io)s (1978). In: MORIN, Edgar; LERFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius. *Maio de 68: a brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018, p.176-215.

NAPOLITANO, Marcos. “Vencer Satã só com orações”: políticas culturais e cultura de oposição no Brasil dos anos 1970. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha (org.). *A construção social dos regimes autoritários: Brasil e América Latina*, volume II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.145-174.

O'MALLEY, John. *Quando os bispos se reúnem: um ensaio que compara Trento, o Vaticano I e o Vaticano II*. Lisboa: Edições 70, 2020.

OLIVEIRA, Marcos Marques. As origens da educação no Brasil da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. *Ensaio*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 945-958, out.-dez. 2004.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2015.
PAULA, Antonio Roberto de. *O jornal do bispo: a história da Folha do Norte do Paraná*. 2001. Disponível em: <https://jornaldobispo.blogspot.com/2010/04/livro-o-jornal-do-bispo-historia-da.html>. Acesso em: 30 mar. 2025.

PEREIRA, Márcia M. *A Igreja católica em Maringá e a gestão de D. Jaime Luiz Coelho (1947-1980)*. 2007. 95 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 52, n.18, p.17-37, dez. 2004.

POLLAK. Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RIBEIRO, Valéria Pedrochi. *O discurso católico e a presença de D. Jaime no jornal O Diário do Norte do Paraná*. 104 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.

ROBLES, Orivaldo, Pe. *A Igreja que brotou da mata*. Maringá: Dental Press, 2007.

SANTOS, Marcos Roberto de. *100 anos de Dom Jaime: o centenário de um paulista (1916)*. 2016.

SANTOS; Everton Silva; SILVA, Tamires Gomes da. A passeata dos cem mil e seu vínculo com o Ato Institucional nº 5. *Anais do Seminário Internacional em Direitos Humanos e Sociedade*, v. 1 (2018).

SCHWIRKOWSKI, Anísio José. Perfil historiográfico do padre José Fernandes de Oliveira. *Teologia em Questão*, Taubaté, n. 36, p. 13-38, 2019.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. *Catolicismo, poder e tradição: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

SILVA, Eduardo Batista da. *Ação pastoral e executada na Arquidiocese de Maringá no Pós-Concílio: uma análise dos planos de pastoral organizada*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019.

SILVA, Roselani Sodré; SILVA, Vini Rabassa. Política Nacional de Juventude: trajetória e desafios. *Caderno Crh*, Salvador, v. 24, n. 63, p. 663-678, 2011.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os jovens carismáticos*. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia da Religião) – Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SOUZA, Candida de; PAIVA, Ilana Lemos de. Faces da juventude brasileira: entre o ideal e o real. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 17(3), p. 353-360, set/dez. 2012.

SOUZA, Ney de. Ação católica, militância leiga no Brasil: méritos e limites. *Revista de Cultura Teológica*, v. 14, n. 55, p. 39-59, abr.-jun. 2006.

SPOSITO, Marília Pontes. Estudos sobre juventude em educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 37-52, maio-ago. 1997.

TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. *Do ceticismo aos extremos: cultura intelectual brasileira nos escritos de Tristão de Athayde (1916-1928)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

UBINGE, Genivaldo; SANTOS, Marcos Roberto dos. *Queridos Diocesanos: 50 textos selecionados de Dom Jaime Luiz Coelho*. Maringá: Clichetec, 2007.

WELLER, Wivian. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 205-224, maio/ago. 2010.

WELLER, Wivian. Karl Mannheim: um pioneiro da sociologia da juventude. In: XII Congresso brasileiro de sociologia, 29 de maio a 1 de junho de 2007, UFPE, Recife.

Fontes

Jornais

BATTISTA, Flávio Donizete. Eu acredito na juventude. *O Diário do Norte do Paraná*, 18 set. 1993. p.2.

CAMPOS, Casemiro. Educação sexual. *Folha do Norte do Paraná*, 8 mar. 1973. p.8-B.

DIÁRIO JOVEM. *O Diário do Norte do Paraná*, 1983.

DOM JAIME, Hallel. *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995. p.2

DOM JAIME. Trote universitário. *O Diário do Norte do Paraná*, jan. 1982.

DOM JAIME. Ser pai hoje. *O Diário do Norte do Paraná*, ag. 1993. p. 2.

DOM JAIME. A família, como vai? *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994. p. 15.

DOM JAIME. A Igreja é contra. *O Diário do Norte do Paraná*, 1994. p. 2.

DOM JAIME. A lição dos jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 8 jul.1984. p. 2.

- DOM JAIME. Agosto, mês vocacional. *O Diário do Norte do Paraná*, ago. 1982. p. 2.
- DOM JAIME. Ainda os jovens. *Folha do Norte do Paraná*, 4 ago. 1974. p. 1.
- DOM JAIME. Ainda sobre a lição dos jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 2 set. 1984. p. 2.
- DOM JAIME. Anseios da juventude. *Folha do Norte do Paraná*, 6 out. 1968. p. 1.
- DOM JAIME. Apelo aos jovens . *Folha do Norte do Paraná*, 24 fev. 1974. p. 1.
- DOM JAIME. Apelo aos jovens. *Folha do Norte do Paraná*, 30 mar. 1973. p. 1.
- DOM JAIME. Apelo aos jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 5 maio 1991. p. 2.
- DOM JAIME. Campanha da Fraternidade: apelo aos jovens. *Folha do Norte do Paraná*, 1974. p. 1.
- DOM JAIME. Carta aos jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 21 abr. 1985. p. 2.
- DOM JAIME. Divórcio. *Folha do Norte do Paraná*, 19 mar. 1975. p. 2.
- DOM JAIME. Encontro da juventude. *O Diário do Norte do Paraná*, 18 jul. 1982. p. 2.
- DOM JAIME. Esperança. *Folha do Norte do Paraná*, 31 out. 1973. p. 1.
- DOM JAIME. Família e casamento: realidades em transformação. *O Diário do Norte do Paraná*, 1994. p. 2.
- DOM JAIME. Fiel. *O Diário do Norte do Paraná*, 4 set. 1983. p. 2.
- DOM JAIME. Hallel. *O Diário do Norte do Paraná*, 30 jul. 1995. p. 2.
- DOM JAIME. III Fiel. *Folha do Norte do Paraná*, 3 out. 1971. p. 1.
- DOM JAIME. Intercâmbio da Aids. *O Diário do Norte do Paraná*, 15 maio 1995. p. 2.
- DOM JAIME. João Paulo II no Brasil. *O Diário do Norte do Paraná*, 29 jun. 1980. p. 1.
- DOM JAIME. Jovem excluído. *O Diário do Norte do Paraná*, 23 abr. 1995. p. 2.
- DOM JAIME. Jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 12 jul. 1981. p. 2.
- DOM JAIME. Juventude e o amanhã. *Folha do Norte do Paraná*, 24 jan. 1971. p. 1.
- DOM JAIME. Juventude e o amanhã. *O Diário do Norte do Paraná*, 9 fev. 1992. p. 2.
- DOM JAIME. Juventude, caminho aberto. *O Diário do Norte do Paraná*, 9 fev. 1992. p. 2.
- DOM JAIME. Juventude. *Folha do Norte do Paraná*, 28 nov. 1976. p. 1.

- DOM JAIME. Juventude. *O Diário do Norte de Paraná*, 22 set. 1985. p. 2.
- DOM JAIME. Mamãe. *O Diário do Norte do Paraná*, 9 maio 1982. p. 2.
- DOM JAIME. Meninos e meninas de rua. *O Diário do Norte do Paraná*, 1994. p. 2.
- DOM JAIME. Noite da juventude Missionária. *Folha do Norte do Paraná*, 10 nov. 1974. p. 1.
- DOM JAIME. Nós te acusaremos. *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jan. 1993. p. 2.
- DOM JAIME. O Homem Cortiça. *Folha do Norte do Paraná*, 20 out. 1968. p. 1.
- DOM JAIME. O jovem e a política. *O Diário do Norte de Paraná*, 3 mar. 1996. p. 2.
- DOM JAIME. O Papa e os jovens. *Diário do Norte do Paraná*, 30 nov. 1984. p. 3.
- DOM JAIME. O Papa e os jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 24 ago. 1980. p. 3.
- DOM JAIME. Opção preferencial pelos jovens. *O Diário do Norte do Paraná*, 31 jul. 1983. p. 2.
- DOM JAIME. Os direitos da mulher. *O Diário do Norte do Paraná*, 13 mar. 1983. p. 2.
- DOM JAIME. Pastoral Familiar. *O Diário do Norte do Paraná*, 10 jul. 1994. p. 2.
- DOM JAIME. Pastoral Universitária. *Folha do Norte do Paraná*, 2 nov. 1975. p. 8.
- DOM JAIME. Por que os jovens aceitam relações sexuais precoces? *O Diário do Norte do Paraná*, 13 fev. 1994. p. 3.
- DOM JAIME. Salvemos a juventude. *Folha do Norte do Paraná*, 13 dez. 1970. p. 1.
- DOM JAIME. Ser pai hoje. *O Diário do Norte do Paraná*, 8 ago. 1993. p. 2.
- DOM JAIME. Trote universitário. *O Diário do Norte do Paraná*, 3 jan. 1982. p. 2.
- DOM JAIME. Universidade. *Folha do Norte do Paraná*, 1971. p. 2.
- DOM JAIME. Universidade. *O Diário do Norte do Paraná*, 13 nov. 1994. p. 2.
- DOM JAIME. Vocação. *O Diário do Norte do Paraná*, 28 ab. 1985. p. 2.
- DOMINGO JOVEM. *O Diário do Norte do Paraná*, 1976. p. 25.
- FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Hoje, a 3ª noite da juventude missionária. 26 nov. 1976. p. 5.
- FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Hoje: noite da juventude missionária. 26 nov. 1976. p. 3.
- FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Juventude missionária: um movimento especial. p. 8.

FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Movimento da juventude missionária. 26 set. 1975. p. 2.

FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Noite da juventude. 25 nov. 1976. p. 8.

JOVEMANIA. *O Diário do Norte do Paraná*, 31 maio 1980. p. 11.

JUVENTUDE TEENS. *O Diário do Norte do Paraná*, 1997.

MORGANTI, Pe. Anselmo. A juventude de hoje é assim. *Folha do Norte do Paraná*, 25 out. 1970. p. 4D.

O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ. Noite da juventude de Maringá. 9 nov. 1974. p. 11.

O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ. Sim, sim e sim! “Foi aprovado o divórcio”. 16 jun. 1977. p. 1.

O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ. Papa condena todas as formas de violência. 3 jul. 1980. p. 1.

PE ZEZINHO. A nova geração. *Folha do Norte do Paraná*, 3 jan. 1973. p. 6-B.

PE. ZEZINHO. Jovem ainda tem ídolos artistas? *Folha do Norte do Paraná*, 9 ago. 1974. p. 8.

PE. ZEZINHO. Meu pai é um quadrado. *Folha do Norte do Paraná*, 23 maio 1973. p. 6-B.

PE. ZEZINHO. Namoro, um problema? *Folha do Norte do Paraná*, 11 ago. 1973. p.6-B.

PE. ZEZINHO. Os jovens sabem mais do que pensamos. *Folha do Norte do Paraná*, 6 jul. 1973. p. 8-B.

PE. ZEZINHO. Os jovens são o desafio. *Folha do Norte do Paraná*, 17 maio 1973. p.6-B.

PE. ZEZINHO. Os jovens são os que mais desquitam. *Folha do Norte do Paraná*, 3 out. 1976.

PE. ZEZINHO. Recado para um “rebelde”. *Folha do Norte do Paraná*, 13 fev. 1974. p. 6.

POLAKOWSKI, Estanisláu. Por que faltam vocações. *Folha do Norte do Paraná*, 28 maio 1971. p. 2B.

RECCO, Mario Sérgio. Transações da Juventude. *Folha do Norte do Paraná*, 31 maio 1978. p. 4.

RECCO, Rogério. Folha Jovem. *Folha do Norte do Paraná*, 31 maio 1978. p. 4.

SALGADO, Pe. Silvio. Vocês já leram, jovens? *Folha do Norte do Paraná*, 17 ago. 1976. p. 8.

SINAL VERDE. *O Diário do Norte do Paraná*, 21 jul. 1974. p. 13.

SOARES, Alfredo. Crise de vocações matrimoniais. Crise de vocações sacerdotais. Qual a maior e mais grave. *Folha do Norte do Paraná*, 9 agosto 1978.

Documentos da Igreja católica

CATECISMO da Igreja católica. São Paulo: Edição Loyola, 2022.

CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO. *Conferência Episcopal Portuguesa*. Lisboa: Editorial Apostolado da Oração, 1983.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (3,: 1979 : PUEBLA, México). A evangelização no presente e no futuro da América-Latina: conclusões: Puebla, São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (4, : 1992 : SANTO DOMINGO, República Dominicana). *Santo Domingo*: texto oficial: conclusões. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1992. (Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã).

DOCUMENTO DE MEDELLIN. *Da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II conclusões da, II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano Medellín*. Colômbia, 1968.

JOÃO PAULO II. Carta Tertio Millenio Adveniente, 1994. A Santa Sé. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html Acesso em: 1 jul. 2025.

JOÃO Paulo II. *Dilecti Amici. La Santa Sede*. 1985. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1985/documents/hf_jp-ii_apl_31031985_dilecti-amici.html. Acesso em: 23 out. 2024.

O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ. Papa condena todas as formas de violência Maringá. 3 jul. 1980. p.1.

Planos Pastorais

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *VII Plano orgânico da arquidiocese de Maringá*: na década de Puebla. 1980-1981.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *VIII Plano orgânico da arquidiocese de Maringá*: ano jubilar 1956-1981. Maringá, 1981.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *IX Plano de Pastoral Orgânica*: Caminhada de 25 anos. 1957-1982. Maringá, 1982.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *X Plano de Pastoral Orgânica*. Maringá, 1983.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *XI Plano de ação pastoral*: para continuar o serviço permanente de evangelização. Maringá, 1984.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *XII Plano de ação pastoral: lutamos porque cremos: ano internacional da juventude*. Maringá, 1985.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *XIII Plano de ação pastoral: tornar a terra de Deus terra de irmãos*. Maringá, 1986.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *XIV Plano de ação pastoral: tornar nossa Igreja mais evangelizada e evangelizadora em vista do Reino de Deus – Os trinta anos da Igreja em Maringá*. 1987-1988.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *XV Plano de ação pastoral*. Maringá, 1989-1992.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. *XVI Plano de ação pastoral*. Maringá, 1993-1996.

DIOCESE DE MARINGÁ. *I Plano de pastoral orgânica da diocese de Maringá*. Maringá, 1973.

DIOCESE DE MARINGÁ. *II Plano de pastoral orgânica da diocese de Maringá*. Maringá, 1974.

DIOCESE DE MARINGÁ. *III Plano de pastoral orgânica da diocese de Maringá*. Maringá, 1975.

DIOCESE DE MARINGÁ. *IV Plano de pastoral orgânica da diocese de Maringá*. Maringá, 1976.

DIOCESE DE MARINGÁ. *V Plano de pastoral orgânica da diocese de Maringá*. Maringá, 1977.

DIOCESE DE MARINGÁ. *VI Plano de pastoral orgânica da diocese de Maringá*. Maringá, 1978-1979.

APÊNDICE I

Levantamento bibliográfico de teses e dissertações no Banco da Capes sobre os estudos de juventude e religião (1987-2020)

Autor	Título	Área	Tipo de Texto	Ano
Barbosa, Maria De Fátima Bráz.	"Pessoa e Pastoral da Juventude - Estudo da visão integrada ou dicotômica de pessoa subjacente à Pastoral da Juventude da Diocese de Nova Iguaçu"	Teologia	Mestrado	1996
Nierotka, Pedro Luiz.	"Estudo e análise crítico-teológica da pastoral da juventude do Brasil proposta por Jorge Boran. Alguns pressupostos para um modelo alternativo".'	Teologia	Mestrado	1996
Martins, Suely Aparecida.	Caminhos e descaminhos da socialização política na pastoral da juventude: o caso de Londrina'	Sociologia	Mestrado	2000
Leite, Otacílio Nunes.	Religião e construção da cidadania entre os jovens da paróquia sagrada família - Taguatinga Norte Distrito Federal'	Ciência da Religião	Mestrado	2002
Monteiro, Karen Simões.	"A influência da pastoral da juventude no estado de São Paulo na vida de seus militantes no período de 1990 a 1993"	Ciência da Religião	Mestrado	2002
Silva, Wellington Teodoro Da	Por entre esperanças: religião e política entre jovens da pastoral da juventude do meio popular'	Ciência da Religião	Mestrado	200?
Fernades, Sílvia Regina Alves.	Ser padre para ser santo; ser freira para servir	Ciência da Religião	Doutorado	2004
Sofiati, Flávio Munhoz	Jovens em movimento: o processo de formação da pastoral da juventude do Brasil'	Sociologia	Mestrado	2004
Silva, Eraldo da.	A pastoral da juventude na diocese de Pesqueira; Memórias e Práticas Sociais (19776- 1985).	História	Mestrado	2005
Teixeira, Carmem Lucia.	O grupo de jovens: espaço de formação da identidade política	Ciência da Religião	Mestrado	2006
Ferri, Marícia Da Silva	Jovens de grupo da pastoral da juventude no bairro Restinga de Porto Alegre? RS: identidades e saberes.	Educação	Mestrado	2007
Gomes, Sandro Dos Santos.	As novas comunidades católicas: rumo a uma cidadania renovada?'	Sociologia	Mestrado	2008

Sofiati, Flavio Munhoz.	Religião e juventude: os jovens carismáticos'	Sociologia	Doutorado	2009
Nascimento, Edielson Jean Da Silva.	Coração, juventude e fé: a mística da Pastoral da Juventude do Meio Popular - PMJP na Arquidiocese da Paraíba (1979-1993)'	Ciência da Religião	Mestrado	2009
Siliprandi, Aline De Moraes	Somos o presente da igreja: a religião na subjetividade de jovens da pastoral da juventude	Serviço Social	Mestrado	2010
Ramos, Amélia Gabriela Thamer Miranda.	Amigo de fé, meu irmão, camarada: estratégias de recatolicização do ministério universidades renovadas na universidade'	Ciência da Religião	Mestrado	2011
Itaborahy, Luiz Carlos.	O horizonte da juventude na educação e pastoral populares: história, diálogo e configuração de Medellín a Puebla (1968-1979)'	Ciência da Religião	Mestrado	2012
Filho, Alberto Dos Santos Barros.	A Atuação da Igreja Católica junto ao Adolescente em Conflito com a Lei: A Pastoral do Menor e o Programa Liberdade Assistida Comunitária'	Sociologia	Mestrado	2012
Nascimento, Patricia Gabriela Batista Do.	Transmissão de conteúdos religiosos: o diálogo de catequistas com crianças e jovens surdos em Parnaíba - PI'	Teologia	Mestrado profissional	2013
Boschini, Douglas Alexandre.	A renovação carismática católica em Londrina/Pr: a juventude dos grupos de oração	Sociologia	Mestrado	2014
Silva, Letícia Rodrigues Teixeira E.	A corporeidade de jovens católicos pertencentes à Renovação Carismática.	Educação Física	Mestrado	2015
Leite, Caio Augusto Ceneme Ferraz.	As ações da Pastoral escolar com jovens do ensino médio do Colégio Boni Consilii a partir da teoria da complexidade	Ciência da Religião	Mestrado	2016
Barros, Gislaine Stachissini	Jornada Mundial da Juventude rio 2013: do Rito Religioso ao Espetáculo Mediático'	Comunicação	Mestrado	2016
Cardoso, Brunna Dias.	Religião, juventude e sexualidade: a recepção dos discursos papais no grupo de oração "semeador"	Sociologia	Mestrado	2017
Ferreira, Virginia Diniz	Catolicismo midiático, juventude e testemunho: uma análise do programa phn da tv Canção Nova'	Comunicação	Mestrado	2018

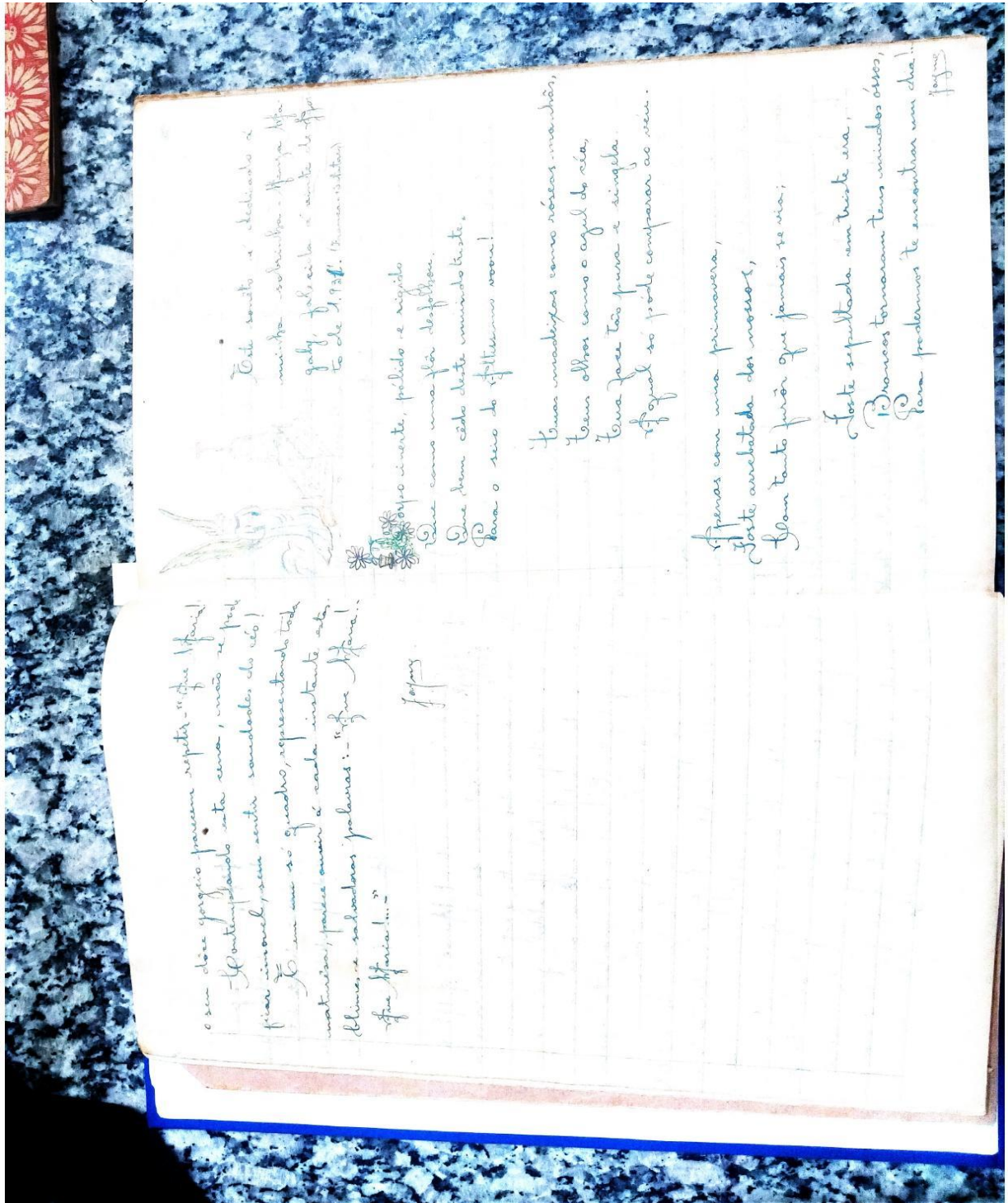
Santos, Pamela Karina Dos.	Juventude e Puebla: aspectos teológicos pastorais na evangelização da juventude	Teologia	Mestrado	2019
Lima, Paulo Afonso Dias De.	“Se em nome de cristo eles destroem, em nome de cristo nós vamos reconstruir”: a experiência geográfica da ação da pastoral da juventude (PJ-PA) e da frente de evangélicos pelo estado de direito (FEEDPA) no espaço público em Belém Pará'	Desenvolvimento Sustentável Do Trópico Úmido	Mestrado	2020
Campos, Laisa Silva	Ter voz, ter vez, lugar: a juventude e a mulher na igreja e na pastoral da juventude na arquidiocese de Belo Horizonte, MG.'	Ciência da Religião	Mestrado	2020
Emerenciano da Silva, Mariane Rosa	Catolicismo e juventude: a história do Hallel em Maringá-PR (1995-2019)	História	Mestrado	2020

Elaboração: Emerenciano da Silva (2021)

Fonte: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>

ANEXOS

Anexo I: Páginas assinadas por Jaime enquanto ainda era seminarista. Refere-se ao seu primeiro discurso (1932)

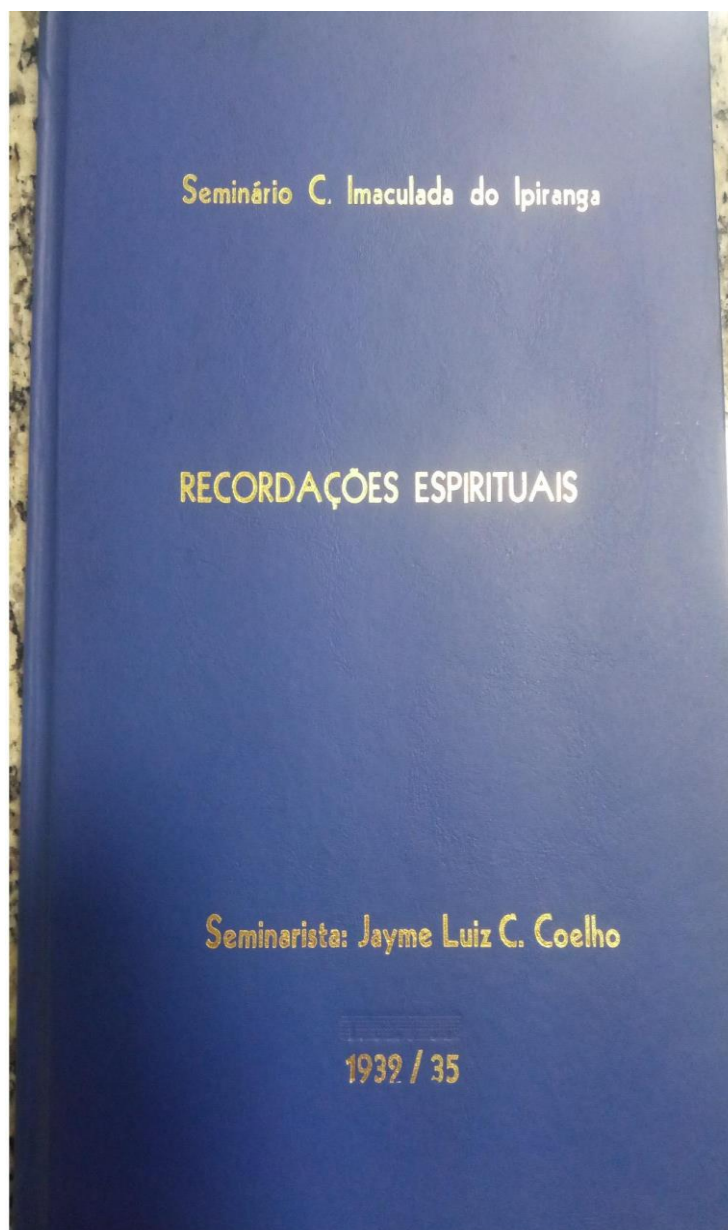


Anexo 2: Folha de abertura do caderno de anotações de Jaime Luiz Coelho. (1932)



Fonte: Cúria Diocesana (2024)

Anexo III: Capa de encadernação dos cadernos espirituais de Jaime. Nota-se uma grafia distinta da utilizada pelo bispo.



Fonte: Cúria Diocesana (2024)