UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

LUCAS APARECIDO COSTA

TENTATIVA CATÓLICA DE MODERNIDADE: O CONCEITO DE *PESSOA HUMANA* E SUA REALIZAÇÃO HISTÓRICA (1960-1980)

FRANCA
2014

LUCAS APARECIDO COSTA

TENTATIVA CATÓLICA DE MODERNIDADE: O CONCEITO DE *PESSOA HUMANA* E SUA REALIZAÇÃO HISTÓRICA (1960-1980)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho", Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, como requisito para a obtenção do título de doutor em História. Área de Concentração: História e Cultura Social.

Orientador: Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel.

FRANCA

2014

Costa, Lucas Aparecido.
Tentativa católica de modernidade: o conceito de pessoa humana e sua realização histórica (1958-1982) / Lucas Aparecido Costa. – Franca : [s.n.], 2014
233 f.

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.
Orientador: Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel.

1. Igreja e problemas sociais – Igreja Catolica. 2. Direitos humanos – Aspectos religiosos – Igreja Catolica. 3. Igreja Católica – Brasil. I. Título.

CDD – 261.8

TENTATIVA CATÓLICA DE MODERNIDADE: O CONCEITO DE *PESSOA HUMANA* E SUA REALIZAÇÃO HISTÓRICA (1960-1980)

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", faculdade de Ciências Humanas e Sociais, como requisito para a obtenção do título de doutor em História.
Área de Concentração: História e Cultura Social.

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE:

_____

Dr. Ivan Aparecido Manoel

1º EXAMINADOR:

_____

2º EXAMINADOR:

_____

3º EXAMINADOR:

_____

4º EXAMINADOR:

_____

FRANCA

2014

Aos meus pais, João e Corina,
com muito amor.

AGRADECIMENTOS

A Deus por tudo.

À minha família que me amparou em todos os momentos: meus pais, João e Corina, e minhas irmãs, Elaine e Tatiana.

Ao prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel pela orientação e amizade.

À profa. Dra. Márcia R. C. Naxara pelo suporte necessário.

Às bibliotecárias da UNESP- Franca: Laura Jardim e Eliana Silva.

Aos funcionários da Seção da Pós-graduação da UNESP-Franca: Maísa, Mauro e Luzinete.

Aos funcionários do Arquivo Edgard Leuenroth (AEL), do Centro de Documentação e Informação Científica (CEDIC-PUC) e à Luíza do Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CPV).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – pela concessão inicial. De maneira especial, agradeço à Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), cuja bolsa permitiu que eu realizasse a pesquisa nos arquivos da cidade de São Paulo, como também, participasse de congressos, seminários e simpósios – importantes na formação do historiador.

Ao meu amigo Marco A. Baldin.

“Faça, e tudo se fará” (JOC)

COSTA, Lucas Aparecido. ***Tentativa católica de modernidade:*** o conceito de *pessoa humana* e sua realização histórica (1960-1980). 2014. 233f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014.

RESUMO

A presente tese de doutorado, intitulada *Tentativa católica de modernidade: o conceito de pessoa humana e sua realização histórica,* tem por escopo demonstrar como a Doutrina Social da Igreja (DSI) firmou, entre os anos de 1960 e 1980, o seu conceito de *pessoa humana*. Não se pode perder de vista, entretanto, que a ideia católica acerca do homem gestou-se no período anterior ao arco de tempo delimitado nesta pesquisa, precisamente nos pontificados de Leão XIII, Pio XI e Pio XII. No Brasil, o conceito de *pessoa humana* expresso no ensino social católico se incorporou e orientou a prática do laicato católico e de setores da hierarquia eclesiástica, *grosso modo,* progressistas, em dois momentos distintos das décadas de 1960 e 1970. Temos, na primeira ocasião, a existência da Juventude Universitária Católica (JUC) e do movimento social e semanário *Brasil, Urgente* (1961-1964), os quais, objetivando justificar suas opções políticas, lançaram mão de preceitos originários do catolicismo social – referência seja feita à contribuição de L. J. Lebret, E. Mounier e, sobretudo, J. Maritain. Na década subsequente, a presença de setores católicos tencionando fundamentar sua linha de ação na Doutrina Social da Igreja, se fez sentir na posição de determinados bispos e no trabalho, na Grande São Paulo, das *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)* e da *Pastoral Operária (PO).* A busca por colocar em prática ideias provenientes do catolicismo social é entendida nesta tese como uma aposta de muitos leigos e mesmo de frações significativas da hierarquia eclesiástica, de se resolver o "problema da *pessoa humana*". Esse trajeto, no qual se envolveram clérigos e fiéis, teve como orientação a proposta de uma *tentativa católica de modernidade,* na qual dois modos de ser *Igreja* se entrecruzaram ao longo das décadas de 1960 e 1970.

Palavras-chave: Igreja Católica. Doutrina Social da Igreja (DSI). *Pessoa Humana. Tentativa católica de modernidade.*

COSTA, Lucas Aparecido. ***Catholic Attempt of modernity****: the concept of human person and its historical realization (1960-1980).* 2014. 233f. Thesis (PhD in History) - Faculty of Humanities and Social Sciences, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014.

ABSTRACT

The present doctor's thesis, entitled *Catholic attempt of modernity: the concept of human person and its historic achievement* aims to demonstrate how the Social Doctrine of the Church (DSI) established, between 1960 and 1980, its concept of the *human person*. It is necessary to focus, however, that the Catholic idea about the man was carried in the period prior to the arch of time bounded in this research, precisely in the pontificates of Leo XIII, Pius XI and Pius XII. In Brazil, the concept of *human dignity* expressed in Catholic social teaching incorporated and guided the practice of Catholic laity and sectors of the ecclesiastical hierarchy, *roughly,* progressives, at two different times of the decades of 1960 and 1970. We have, on the first occasion, the existence of the Catholic University Youth (JUC) and the social movement and weekly *Brazil, Urgent* (1961-1964), which, in order to justify their policy options, made use of precepts originating in social Catholicism – reference is made to the contribution of L. J. Lebret, E. Mounier and, above all, J. Maritain. In the subsequent decade, the presence of Catholic sectors intending to justify his course of action in the Social Doctrine of the Church, was shown in the position of certain bishops and at work, in São Paulo, the *Basic Ecclesial Communities (CEBs)* and the *Worker Pastoral (PO).*The attempt of putting into practice ideas from social Catholicism is understood in this thesis as a bet of many laymen and even significant fractions of the ecclesiastical hierarchy, to solve the "problem of the *human person*". This path, which involved clergy and faithful, had as an orientation the proposal of a *Catholic attempt of modernity,* in which two ways of being *Church* crisscrossed over the decades of 1960 and 1970.

Keywords: Roman Catholic Church. Social Doctrine of the Church (DSI). *Human Person. Catholic attempt of modernity*

COSTA, Lucas Aparecido. **Tentative catholique de la modernité :** le concept de la personne humaine et sa réalisation historique (1960-1980). 2014. 233f. thèse (doctorat d'histoire)-Faculté des sciences humaines et sociales, Universidade Estadual Paulista « Júlio de Mesquita Filho », Franca, 2014.

RÉSUMÉ

La présente thèse de doctorat, intitulée Tentative catholique de la modernité : le concept de la personne humaine et son accomplissement historique vise à démontrer comment la doctrine sociale de l'église (DSI) avait établi, entre 1960 et 1980, sa conception de la personne humaine. Cependant, on ne peut pas perdre de vue le fait dont l'idée catholique sur l'homme porté dans la période précédant à l'arc de temps borné dans cette recherche, précisément dans les pontificats de Léon XIII, Pius XI et Pius XII. Au Brésil, le concept de dignité humaine , exprimé en doctrine catholique sociale avait constitué et guidé la pratique des laïcs catholiques et les secteurs de la hiérarchie ecclésiastique, em général, progressistes, à deux moments différents des décennies 1960 et 1970. Nous avons, à la première occasion, l'existence de la jeunesse catholique de l'Université (JUC) et le mouvement social et hebdomadaire Brésil, Urgent (1961-1964), qui, pour justifier leurs options de politique, ont lancé des préceptes originaires de catholicisme social – référence à la contribution de L. J. Lebret, E. Mounier et, surtout, J. Maritain. Dans la décennie suivante, la présence de secteurs catholiques qui avaient l'intention de justifier son action dans la doctrine sociale de l'église, est remarqué dans la position de certains évêques et au travail, à la ville de São Paulo et ses environnements, parmi les Communautés Ecclésiales de Base (CEBs) et de la Pastorale Ouvrière (PO). La recherche de mettre em pratique les idées du catholicisme social est comprise dans cette thèse comme un pari de nombreux laïcs et même d'importantes fractions de la hiérarchie ecclésiastique, pour résoudre le problème "de la personne humaine". Ce chemin, òu impliquait le clergé et les fidèles, avait comme une proposition de tentative catholique de la modernité, dans laquelle deux façons d'être Église , se sont sillonnés pendant les décennies 1960 et 1970.

Mots clés: L'Église Catholique Romaine. Doctrine Sociale de l'Église (DSE). Personne humaine. Tentative catholique de la modernité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11

CAPÍTULO 1 A *PESSOA HUMANA:* A VIGA-MESTRA DA *DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA (DSI)*.....17

1.1 O conceito católico-cristão de *pessoa humana* em Leão XIII, Pio XI e Pio XII.....17
1.2 Liberalismo e comunismo segundo a *Doutrina Social da Igreja*.....38

CAPÍTULO 2 A CONSOLIDAÇÃO DA IDEIA DE *PESSOA HUMANA* EM JOÃO XXIII E PAULO VI.....59

2.1 As encíclicas sociais de João XXIII.....59
2.2 As constituições *Lumen Gentium* (1964) e *Gaudium et Spes* (1965).....68
2.3 A temática social em Paulo VI.....80

CAPÍTULO 3: A *JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA (JUC)* E O MOVIMENTO *BRASIL, URGENTE*: UMA *TENTATIVA CATÓLICA DE MODERNIDADE*.....*94*

3.1 A *pessoa humana* em Jacques Maritain.....94
3.2 A *pessoa humana* na *Juventude Universitária Católica (JUC)*.....104
3.3 O movimento social *Brasil, Urgente* (1961-1963).....118
3.3.1 A proposta do semanário *Brasil, Urgente* (1963-1964) e a *Doutrina Social da Igreja (DSI)*.....129
3.3.2 Uma *tentativa católica de modernidade:* a palavra de seus diretores.....144

CAPÍTULO 4 A *PESSOA HUMANA:* A DEMOCRATIZAÇÃO DE UM CONCEITO?.....153

4.1 O diálogo de Paulo VI com a realidade latino-americana: o discurso do pontífice na abertura da *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968)*.....153
4.1.1 A conscientização dos bispos, junto aos *marginalizados*, no Brasil.....157
4.2 As *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*: algumas interpretações sobre esse fenômeno religioso.....177
4.3 *CEBs, Pastoral Operária (PO)* e Igreja Católica na Grande São Paulo*:* o conceito de *pessoa humana* justificando práticas.....183
4.3.1 A *pessoa humana* na fala de dois artífices do *Partido dos Trabalhadores (PT)*.....203

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....210
REFERÊNCIAS.....214

INTRODUÇÃO

Todo conceito é uma redução da realidade, uma vez que tenta enquadrar uma situação concreta dentro de uma específica ideia; todavia é um mal necessário, pois traz elementos para se pensar, de alguma forma, o objeto de estudo que se pretende analisar. Ciente desses riscos decidiu-se, ainda assim, trabalhar os documentos da Doutrina Social da Igreja (DSI) e a ressignificação que determinadas esferas do mundo clerical e leigo deram a essas fontes, lançando mão, para tanto, do conceito de *tentativa católica de modernidade.* Esse conceito ilustra duas práticas eclesiais distintas que, todavia, se entrecruzaram ao longo dos decênios de 1960 e 1970: a *Igreja socialmente engajada* e a *Igreja politicamente engajada;* indica, também, o diálogo com valores não utilitários da modernidade – por exemplo, o socialismo – que problematizavam a própria modernidade.

Segundo o teólogo chileno Pablo Richard (1982, p. 217-223) os dois *modos de ser* Igreja – *socialmente engajada* e *politicamente engajada*[1] – existiram separados, cada qual em sua respectiva década. Para o autor, o primeiro modelo, que delineia as posições da Esquerda Católica dos anos de 1960, teve na mensagem evangélica a justificativa para sua ação sociopolítica, onde não se percebe, claramente, uma opção política do grupo pelo socialismo – o que não significa dizer que seus adeptos não fossem simpáticos a esse sistema econômico (RICHARD, 1982, p. 219). Na década subsequente, o segundo arquétipo faria o caminho inverso: o agir precederia a reflexão evangélica, redefinindo, por meio da práxis, a fé e a interpretação que se tinha, até então, das Sagradas Escrituras; tal forma de Igreja teria aderido "[...] explicitamente, a um projeto político socialista, que é uma alternativa ao sistema capitalista dominante [...]." (RICHARD, 1982, p. 221).

De acordo com o exposto no primeiro parágrafo, esses dois *modos de ser Igreja* caminharam juntos; nos textos de movimentos de leigos e na fala de alguns clérigos se notam as duas acepções de *ecclesia*. O conceito que intitula a presente tese, embora tenha em Richard seu principal referencial – pois se usa um termo, por ele sugerido –, funciona, ao mesmo tempo, como crítica à separação cronológica de práticas católicas feita pelo autor.

---

[1] Pablo Richard é autor das expressões em destaque. No livro, *Morte das Cristandades e nascimento da Igreja* (1982), o teólogo elucidou as características elementares de cada *modo de ser Igreja.*

A *tentativa católica de modernidade* se realizou, historicamente, por meio das ressignificações que o clero e o laicato fizeram acerca do princípio de *pessoa humana.* Esse conceito de *ser* representa para a Igreja, a segunda pessoa de Cristo – sua face humana. Sua origem remonta à filosofia helenista, aprofundada, ulteriormente, pela matriz romana e, num terceiro momento, pelo cristianismo, especialmente quando a Igreja Católica procurou debater a respeito da Santíssima Trindade (COSTA, L. A., 2012, p. 203). Com o tomismo, essa noção tomaria contornos mais atuais – no sentido de que as posteriores apropriações teriam na filosofia aquinense seu principal referencial. As considerações de Santo Tomás sobre o ser humano estão presentes, não apenas quando se avalia a criação do homem, segundo imagem e semelhança de Deus, mas também, no momento em que se medita a respeito da vida em sociedade e a propósito das leis que a organizam; essa visão, acerca da condição humana está alicerçada, por conseguinte, na dualidade contígua, na qual a espécie humana assume o caráter de síntese entre dois mundos: o espiritual e o material.

Tendo como fundamento esse preceito, a Igreja condenou, nos séculos XIX e XX, dois sistemas de ideias diametralmente opostos – comunismo, de um lado, e, do outro, o capitalismo: “[...] é exatamente em nome da pessoa humana que se condena o “materialismo capitalista”, na medida em que celebra a cobiça e transforma o homem em coisa, ou o “materialismo ateu dos comunistas”, que suprime as liberdades humanas [...].” (MELLO; NOVAIS, 1998, p. 610). A concepção cristã de *homem*, em franca oposição ao individualismo liberal e ao coletivismo comunista, não é um fato novo, assim, não se propõe uma interpretação histórica partindo de uma ideia que se conhece a resposta. A contribuição do presente estudo caminha, portanto, na direção de uma hermenêutica cujo vértice distingue, num primeiro momento, a consolidação teórica, pelo magistério eclesiástico, da ideia de *homem*; e, seguidamente, a interiorização e exteriorização desse princípio nas práticas sociais de clérigos e leigos dos anos de 1960 e 1970. Malgrado não seja a justificativa de uma luta, com base em preceitos católicos, um tema novo na história da Igreja, acredita-se que essas formas de interação com a sociedade, em contextos os mais diversos – muito além de mostrar os sons variados de uma mesma mensagem – evidenciam a maneira como os grupos construíram, de forma única, a sua realidade. Outro ponto a ser destacado indica a ausência de pesquisas que

procuraram verificar o impacto da filosofia da DSI na construção de uma sociedade pautada por valores modernos não utilitários.

Para cumprir os objetivos indicados no parágrafo anterior, o autor se propôs, ao longo da tese, trabalhar com as noções de *habitus* e *campo*[2]. A primeira delas permitiu avaliar as visões de mundo, as motivações políticas e as crenças, adquiridas pelos indivíduos em sua trajetória pessoal e, também, em função de sua posição na estrutura social[3]; por se tratar de um conceito que busca compreender a performance das ações humanas, em um dado contexto histórico, o *habitus* se mostrou útil, tanto na problematização das atitudes de membros da hierarquia eclesiástica, quanto de leigos. A segunda noção lembra que o espaço no qual os sujeitos estão inseridos – por exemplo, o *campo religioso* –, possui leis próprias e, de tal modo, batalhas pela construção/desconstrução de imagens. Os aportes sobrevindos do historiador Jacques Le Goff[4], se mostraram de grande valia, igualmente, pois se pretendeu buscar na fonte o contexto histórico, não como uma realidade pronta e acabada, da qual o objeto de estudo seria apenas uma epifenômeno dos acontecimentos, mas no sentido de situar "[...] as condições de produção histórica e, logo, a sua intencionalidade inconsciente [...]." (LE GOFF, 1992, p. 535).

Vale mencionar, nesta ocasião, rápidos esclarecimentos de algumas opções de escrita e abordagem, que se relacionam ao modo de tratamento dos documentos. Na construção discursiva da tese predominam as citações de escritos da época, se comparado às referências historiográficas que subsidiaram a leitura do material analisado – as quais aparecem com mais frequência nas notas de rodapé. Esse enfoque se legitima tendo em vista que as preocupações se encaminharam no sentido de se apreender, outrossim, como o conteúdo manifesto nas encíclicas pontifícias, boletins e artigos de leigos e sacerdotes, bem como publicações de autoria coletiva, buscaram construir uma imagem de catolicismo. Conquanto se tenha procedido desta maneira, não se esqueceu, porém, de confrontar as fontes com a bibliografia pertinente ao período de produção das mesmas. Esquivar-se

---

[2] Sobre os conceitos, confira a seguinte obra: Pierre Bourdieu, **Economia das trocas simbólicas,** 1974.

[3] Nesse sentido se inclui e se torna inteligível, o uso – nesta pesquisa – dos termos *frações dominadas* e *frações dominantes.*

[4] Além de Pierre Bourdieu e de Le Goff, utilizou-se, em diversas partes da pesquisa, de autores como Michel de Certeau, Aline Coutrot, Fernand Braudel, Ulpiano Bezerra de Menezes, Maurice Halbwachs, entre outros.

dessa lide faria do trabalho uma ingênua reprodução das preocupações tangentes aos sujeitos daquela época, dando a impressão de uma suposta objetividade e imparcialidade dos textos[5], ou na pior das hipóteses, considerar o documento uma ficção e o contexto pura ilusão.

O cerne da discussão no primeiro capítulo se prendeu à historicidade do conceito de *pessoa humana*. Teve-se como prioridade apresentar os elementos históricos e religiosos dessa ideia, que subjaz à *DSI*. Nesse sentido se colocou, deveras importante, a análise das encíclicas sociais de Leão XIII (1878-1903), Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958), pois o debate doutrinário em torno da ideia cristã de *pessoa* começou a se aprofundar quando Leão XIII posicionou acerca da condição de miséria e exploração dos operários – o que não sugere, no entanto, um ato fundante. Ainda no referido capítulo, debateu-se a intepretação que o ensino social reservou ao comunismo e liberalismo, por esse motivo, foram ponderados, igualmente, os dizeres de Pio IX na encíclica *Quanta Cura* de 1864, lembrando que as palavras pontifícias ultrapassavam a própria conjuntura de sua produção, se reportando a um tempo superior às próprias vicissitudes daquele instante. Percorrer esse caminho se tornou necessário, pois João XXIII (1958-1963) e Paulo VI (1963-1978) não criaram o conceito de *pessoa humana,* mas sim, o ressignificaram.

Nesse sentido, os anos situados entre 1958 e 1978 representam a fase em que a DSI consolidou, por meio das encíclicas sociais e de algumas diretrizes estabelecidas durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), sua ideia acerca da *pessoa humana.* Diante desse mote, o trabalho com os documentos oficiais da Igreja se ateve, no segundo capítulo, ao conteúdo que se vinculava à moral social católica. A referida moralidade sistematizou, de modo ainda mais enfático, a escrita de João XXIII na encíclica *Pacem in Terris;* a noção católica de ser humano, que mantém forte vínculo com a filosofia tomista, se esboçou na introdução dessa circular, na qual o pontífice defendeu a hierarquia de valores, cujo conteúdo afirmava ser impossível a existência de uma sociedade pacífica sem “o pleno respeito da ordem instituída por Deus” (COSTA, L., 1998, p. 322). A tônica discursiva, que procurou na tradição católica o respaldo para o diálogo com a modernidade, já se fizera presente, da mesma maneira, na encíclica *Mater et Magistra* (1961); consta, nos parágrafos 174 e 175 desse documento, uma crítica incisiva ao desenvolvimento

[5] A essa observação inclui-se o trabalho do historiador, que parte de preocupações do presente, não isentas de parcialidades.

social e econômico alheio à ideia de Deus (COSTA, L., 1998, p. 195-196). Essa linguagem não será diferente com Paulo VI. Com a edição da carta solene *Octogesima Adveniens* (1971), a reprimenda ao mundo contemporâneo que tencionava decretar a morte de Deus, muito embora estivesse pautada no diálogo, não escondia a defesa, implícita na fala do papa, em relação à hierarquia de valores. Essa posição se apresenta incisiva quando o romano pontífice critica as ciências humanas – incapazes de compreender o ser humano em sua totalidade (COSTA, L., 1997, 253-254).

No terceiro capítulo, problematizou-se a documentação de dois movimentos: o primeiro deles trata-se da *Juventude Universitária Católica (JUC)*; o segundo, diz respeito à breve história do movimento social e semanário *Brasil, Urgente* (1961-1964)[6]. Nesses acontecimentos, os *dois modos de ser Igreja,* que representavam um contexto muito mais amplo da história do catolicismo brasileiro naquele período – a *tentativa católica de modernidade* – estavam presentes*;* logo, a dicotomia *esquerda/direita,* na definição das atitudes sociais e políticas dos indivíduos, se torna inválida ante o conceito traçado pelo autor, cujo escopo pretende elucidar uma realidade. O segundo movimento, fora objeto de pesquisa no mestrado. A retomada desse tema se fez necessária na medida em que na época da dissertação considerou-se o diálogo presente nas páginas do semanário *Brasil, Urgente,* como um processo de "esquerdização do catolicismo brasileiro", no qual os setores do laicato católico fizeram uso de referenciais das ciências humanas para se entender os mecanismos geradores da exploração capitalista. Não se nega, na tese, a existência desse processo, mas sim o termo pelo qual se explica aquela realidade. Da mesma forma dos *modos de ser Igreja*, propostos por Pablo Richard, a "esquerdização" implica uma visão polarizada dos agentes imersos na realidade que se historicizou, sugerindo, concomitantemente, o abandono do Evangelho – por parte dos católicos – como elemento primaz de sua fé.

Na senda dessas inquietações, o quarto capítulo trouxe algumas interpretações que se cristalizaram, posteriormente, sobre as *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*, intentando provocar, assim, o grau de efetividade do processo de

[6] Embora esta pesquisa não analise o uso de conceitos do catolicismo social na origem e desenvolvimento do Partido Democrata Cristão (PDC) e da Ação Popular (AP), sabe-se da importância desses movimentos na história da Igreja Católica do século XX. Não se abordou o estudo desses casos, pois resultaria numa tese que, visando estudar tantos acontecimentos, perderia sua função, tornando-se, portanto, uma coletânea.

democratização da ideia de *pessoa humana* e o próprio alcance de uma aspiração muito forte em determinados setores da Igreja, os quais desejavam que o pobre falasse por si mesmo. Antes disso, apresentou-se o discurso de Paulo VI, na abertura da *II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín*, evidenciando a peculiaridade da *tentativa católica de modernidade* na alocução de uma autoridade máxima do *campo religioso.* Analisou-se, seguidamente, a atuação – no contexto do regime civil-militar – do arcebispo de Olinda e Recife, Dom Hélder Câmara; no mesmo tópico, foram problematizadas as publicações das regionais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), *Centro-oeste* e *Nordeste* e, concomitantemente, as visões que se construíram, sobre esses documentos. Pelo fato de a Igreja Católica no Brasil abranger um território, demasiadamente vasto, a atenção sobre as *comunidades de base* e da *Pastoral Operária (PO)* voltou-se para a região da Grande São Paulo, pois nesse local surgiu o *Partido dos Trabalhadores (PT).* Não se aventou com esse trajeto, confirmar a presença católica no *PT*, mas questionar como se deram os encontros de ambos os grupos, em fins da década de 1970; por esse prisma, foi avaliada a relação de Plínio de Arruda Sampaio e Luiz Inácio Silva – artífices do *PT* –, com a Igreja Católica.

Feito esse percurso introdutório, chega-se o momento de desenvolver o que, rapidamente se apresentou, buscando entender as formas de ação social e política, inspiradas pela doutrina católica, sem perder de vista as interfaces dessa peculiar experiência com as demais esferas da sociedade e formas de pensamento daquele período histórico.

CAPÍTULO 1 A *PESSOA HUMANA:* A VIGA-MESTRA DA *DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA (DSI)*

1.1 O conceito católico-cristão de *pessoa humana* em Leão XIII, Pio XI e Pio XII

A vertente católica do cristianismo participou, desde fins do século XVIII, do processo de consolidação da modernidade. A maturação dos valores pertinentes a esse ideário ou visão de mundo comprometeu a sobrevivência da Igreja na Europa. Nesse processo, importante se apresentou, já no século XV, a Renascença, sendo o humanismo, intelectual e literário, seu principal rebento. A ideia de ser humano, presente no movimento renascentista, atribuía grande apreço ao período clássico da Antiguidade, com ênfase na literatura greco-romana e, também, no estudo das instituições e filosofias daquele momento histórico. Na essência desse novo modo de pensar o *homem,* estava o antropocentrismo que procurava, diferentemente da visão católica dominante, não limitar a ação dos sujeitos e sua capacidade criadora como resultado, tão somente, de uma suposta intervenção divina.

A Revolução Francesa (1789), considerada pela Igreja dos "oitocentos" um subproduto da Reforma Luterana do século XVI,[7] muito além de ter aprofundado temas já postos pelo Renascimento como o racionalismo, individualismo e humanismo, havia, segundo Pio IX (1846-1878), elevado o caos da modernidade ao fastígio – e o Iluminismo era, no horizonte de interpretação da Igreja, um dos responsáveis por tal desordem. O Pontífice, expressando o contexto histórico-religioso no qual a Igreja fortaleceu seu projeto de reação aos "vícios" da modernidade, endossou, na abertura do Concílio Vaticano I,[8] seu desprezo pela Revolução Francesa, considerando, o evento francês, um adversário do gênero

[7] Igualmente tributária do humanismo, a Reforma Luterana do século XVI incorporou desse, o reproche direcionado à corrupção de amplos setores da Igreja Católica; no exercício luterano do pensamento, no qual a exegese bíblica ganha destaque, percebe-se, igualmente, a visível compleição dos humanistas. Na esteira das críticas endereçadas à hierarquia eclesiástica se insere a obra *Elogio da Loucura* (1509)*,* do teólogo holandês Erasmo de Roterdã (1466-1536). O autor aponta, no livro citado, um corpo clerical desorganizado e com formação teológica duvidosa, onde as questões espirituais estavam relegadas a segunda categoria.

[8] O Concílio Vaticano I realizou-se entre 8 de dezembro de 1869 e 18 de dezembro de 1870. Nessa reunião, Pio IX declarou o racionalismo, materialismo e ateísmo como os principais erros do seu tempo.

humano, cuja ideia de liberdade se apresentava estranha à concepção cristã de alvedrio (ROMANO, 1997, p. 19).

A Revolução Industrial, sobretudo pelo fato de guardar íntima relação com o Iluminismo, não se esquivou das admoestações eclesiásticas. As alterações no sistema produtivo, intensificadas na segunda metade do século XVIII[9] e posteriormente disseminadas em outras regiões da Europa, contribuíram para a crise de um antigo sistema que alçava o clero católico e a nobreza a uma posição social, política e econômica dominante. Tendo incorporado elementos do cristianismo, qual seja a ideia de evolução retilínea da história, os pensadores iluministas – e, justamente nesse sentido se percebe sua influência no movimento fabril iniciado na Inglaterra –, reeditaram a concepção católica de progresso humano agregado à ideia de evolução material:

> [...] o terreno religioso [...] de onde brotou o pensamento leigo e as filosofias racionalistas, emprestou um duplo sentido à palavra escatologia: na tradição cristã, a escatologia está referida à consumação da história no Juízo final; enquanto, na tradição laica, à constituição da sociedade perfeita, ao menos o tanto quanto se pode falar em humanamente perfeito. Neste caso, a escatologia está associada à noção de progresso material. Progresso humano, da perspectiva dos pensadores leigos, significava avanços técnico-científicos, domínio sobre a natureza, desenvolvimento de uma filosofia livre do formalismo escolástico, estabelecimento de novos padrões éticos e morais, de tal forma que esse conjunto de conquistas e de avanços transformasse em instrumento de aperfeiçoamento da vida social, material e política (MANOEL, 2004, p. 42).[10]

Se as revoluções dos séculos XVII e XVIII sintetizaram a luta, na Inglaterra e na França, contra o Antigo Regime e o poder da Igreja Católica, o centenário vindouro representaria a agonia da antiga ordem e, simultaneamente, a batalha pelo estabelecimento de um novo modelo de sociedade, onde as bases filosófico-políticas – oriundas do Iluminismo, do Positivismo e do Marxismo – haveriam de encerrar uma ideia de progresso, cada qual ao seu modo, nos limites da realidade temporal

---

[9] Antes mesmo do advento industrial, portanto no século XVII, o clero e a nobreza já haviam perdido sua primazia econômica e até em parte política para a nobreza. O século posterior, assim como apresentado no texto da presente tese, intensificou, destarte, o processo mencionado. Para maiores informações, confira o trabalho do historiador Perry Anderson, **Linhagens do Estado absolutista,** 1985.

[10] Segundo José Carlos Reis, citado por Ivan A. Manoel, nas filosofias leigas "[...] a utopia substituirá a profecia. No 'fim da história' a espera é outra: não mais o apocalipse, mas uma sociedade moral e racional [...]." (REIS apud MANOEL, 2004, p. 42). Observa-se em Kant, da mesma maneira, uma filosofia atrelada a alguns preceitos emanados do *campo religioso,* segundo o qual a insociabilidade, que gera tantos males, mas que impele o homem a desenvolver plenamente suas disposições naturais, revela a disposição de um criador sábio "[...] e não a mão de um espírito maligno que se tenha intrometido na magnífica obra do Criador ou estragado por inveja [...]." (KANT, 2011, p. 10).

(MANOEL, 2004, p. 42). Diante dessa circunstância, à Igreja caberia articular um projeto histórico oposto às filosofias leigas do século XIX, as quais não cediam espaço, em sua interpretação da presença humana ao longo do tempo, para demandas relativas à espiritualidade, moralidade e, nomeadamente, à eternidade. Somado a esses fatores se observava, concomitantemente, o fortalecimento – via classe burguesa – do liberalismo; em sentido oposto, contudo atrelado à existência da classe detentora dos meios de produção, se encontravam os proletários e, por conseguinte, a materialização de movimentos socialistas de vertente marxista.

O dito projeto católico – explicitado nos pontificados de Gregório XVI, Pio IX, Leão XIII, Pio X e Pio XI –, conhecido como *Ultramontanismo,*[11] teve como princípio articulador de ações, a proposta de recristianização da sociedade "[...] de modo a relocar a Igreja como centro de equilíbrio mundial [...]." (MANOEL, 2004, p. 45). De acordo com Ivan A. Manoel:

> Em uma definição bastante esquemática, entende-se por catolicismo romanizado ou ultramontano aquele catolicismo praticado entre 1800 e 1960, nos pontificados de Pio VII a Pio XII, informado por um conjunto de atitudes teóricas e práticas, cujo eixo de sustentação se apoiava em: 1) reforço tradicional do magistério, incluindo-se a retomada do tomismo como única filosofia válida para o cristão e aceitável para a Igreja; 2) condenação à modernidade em seu conjunto (sociedade, economia, política, cultura); 3) centralização de todos os atos da Igreja em Roma, decretando-se, para isso, a infalibilidade do Papa, no Concílio Vaticano I, em 1870, de modo a reforçar a hierarquia, onde o episcopado foi bastante valorizado, submetendo todo o laicato ao seu controle; 4) adoção do medievo como paradigma de organização social, política e econômica (MANOEL, 2004, p. 45).

Entendido como parte constituinte da reação católica aos "vícios" da modernidade se assenta o pontificado do Papa Leão XIII (1878 – 1903),[12] quando ocorre, mormente após a publicação da encíclica *Rerum Novarum* (1891), uma considerável sistematização de uma política de intervenção na realidade social. Sem ser propriamente um defensor do regime democrático e muito menos um radical

[11] O *Ultramontanismo* define-se como a doutrina da Igreja Católica elaborada no século XIX – oposta ao Galicanismo – que procurou enfatizar, sobremaneira, a autoridade suprema do Vigário de Cristo. Derivado do latim, o conceito em pauta significa "o outro lado das montanhas", isto é, dos Alpes, onde o poder supremo do pontífice é exercido.

[12] Eleito papa em 20 de fevereiro de 1878, Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci Prosperi Buzzi seria entronizado no dia 3 de março do mesmo ano. Antes disso, havia sido bispo cardeal de Perúgia (Itália) e, também, administrador dos Estados papais. Defensor do poder temporal da Igreja, Leão XIII auxiliou – conjuntamente a outros bispos e peritos de diversas especialidades – na elaboração do *Syllabus*. Para uma visão a respeito de outros aspectos do pontificado leonino indicamos a obra de Giacomo Martina, **História da Igreja:** de Lutero aos nossos dias. III – A era do liberalismo, 1996.

ultramontano, o Romano Pontífice deu passagem para a formação da futura democracia cristã; diferentemente do seu predecessor – o Pontífice Pio IX (1846-1878) –, Leão XIII procurou diluir a intransigente rigidez da Igreja. Segundo nos informa Mainwaring:

> A Igreja começou a formular uma doutrina social mais progressista durante o papado de Leão XIII (1878-1903), especialmente através da *Rerum Novarum* em 1891. Essa encíclica marcava a aceitação tardia do mundo moderno pela Igreja depois do seu combate aberto contra a modernização durante parte do século XIX. Mas embora clamasse por uma ordem social mais justa e por um equilíbrio entre o trabalho e o capital, sua doutrina social continuava a conter elementos conservadores (MAINWARING, 1989, p. 43).

O aspecto não progressista de alguns pontos doutrinários, indicado por Mainwaring – uma posição teórica muito comum na extensa bibliografia que problematiza a performance católica intermediada pela ação do papa –, acaba por confundir dois elementos constitutivos do discurso social da Igreja, o teológico[13] e o político,[14] de modo que se perde nesse tipo de análise, a concepção católica da *pessoa humana*, pois confere ao princípio teológico em destaque, a mesma categoria de um regime político mantenedor do *status quo.* A abertura de Leão XIII – não estranha, todavia, aos preceitos autoritários ultramontanos – deve ser entendida em função da posição por ele ocupada no *campo religioso.* Bourdieu, comentando as estruturas do *campo,* elucida os limites da atuação quando o sujeito se encontra na posição de autoridade máxima numa determinada esfera:

> Aqueles que, num estado determinado da relação de força, monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico, fundamento do poder ou da autoridade específica característica de um campo, tendem a estratégia de conservação – aqueles que nos campos da produção de bens culturais tendem à defesa da **ortodoxia** –, enquanto os que possuem menos capital (que freqüentemente são os recém-chegados e portanto, na maioria das vezes, os mais jovens) tendem à estratégias de subversão – as da **heresia.** É a heresia, a heterodoxia, enquanto ruptura crítica, freqüentemente ligada à crise, juntamente com o doxa, que faz com que os dominantes saiam do seu silêncio, impondo-lhes a produção do discurso defensivo da ortodoxia, pensamento "direito" e de direita, visando restaurar

[13] Segundo Eicher (2005, p. 856), a teologia participa da realidade temporal tendo consciência, segundo o autor, de estar e se fazer presente neste mundo. Durante a antiguidade cristã, a figura de Jesus se relacionou à ideia de projeto, conquanto tenha se atribuído à imagem de Cristo duas temporalidades: o passado e, mormente, o futuro.

[14] Compreende-se a íntima ligação entre a teologia e o político, quando se analisa os diferentes períodos históricos do cristianismo e como os teólogos trataram de responder questões – ou ao menos suscitar debates vindouros – atinentes ao estudo sobre o divino.

> o equivalente da visão silenciosa do doxa (BOURDIEU, 1983, p. 90, grifo do autor).

A visão cristã do homem no ensino social católico pode ser considerada, tomando de empréstimo, novamente, o posicionamento do sociólogo Pierre Bourdieu (1974), como uma estrutura estruturante de práticas sociais, modos de agir, sentir e pensar o mundo, logo, na *Rerum Novarum,*[15] conforme será percebida, a visão de *pessoa humana* orienta tanto a apreciação do Pontífice acerca da realidade histórica do período, quanto norteia os diferentes tipos de ações a serem desencadeadas pelo laicato. A complexidade adjacente aos dizeres de Leão XIII – e, portanto, o que gera a incompreensão da terminologia empregada pelo Papa em sua encíclica – se dá pelo fato de o Pontífice endereçar sua mensagem ao político, utilizando, todavia, princípios inteligíveis no interior do discurso religioso. Na introdução da *Rerum Novarum,* esclarecendo o já dito, nota-se uma abordagem na qual se estabelece um debate com os principais eventos do final do século XIX, traduzidos na preocupação da instituição religiosa em relação à condição dos operários:

> **1.** A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera vizinha da economia social. Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre operários e patrões, a influência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um terrível conflito. **2.** Por toda a parte, os espíritos estão apreensivos e numa ansiosa espera, o que por si só basta para mostrar quantos e quão graves interesses estão em jogo. Esta situação preocupa e põe ao mesmo tempo em exercício o gênio dos doutos, a prudência dos sábios, a deliberações das reuniões populares, a perspicácia dos legisladores e os conselhos dos governantes, e não há, presentemente, outra causa que impressione com tanta veemência o espírito humano. **3.** É por isso que, veneráveis irmãos, o que em outras ocasiões temos feito, para bem da Igreja e da salvação comum dos homens, em nossas encíclicas sobre a **soberania política, a liberdade humana, a constituição cristã dos Estados** (alude-se aqui às Encíclicas Diuturnum 1831, Imortale Dei 1885, Libertas 1888) e outros

[15] Antes de ser divulgada oficialmente, a *Rerum Novarum* (1891) passou, segundo nos informa Martina (1997), por três fases de elaboração. Em 1890, pelas mãos do padre Liberatore fora redigido o primeiro esquema; ainda no mesmo ano, o cardeal Zigliara elaborou um segundo plano, o qual seria revisado e corrigido pelo já mencionado padre Liberatore, conjuntamente ao cardeal Mazella. Secretários do Papa, D. Bocalli e Volpini traduziram o texto para o latim. É importante enfatizar, ademais, os retoques incorporados por Leão XIII ao texto, cuja inclusão se deu muito próximo ao dia 15 de maio de 1891, data oficial da publicação da encíclica. A singularidade que tangencia a escrita dos documentos pontifícios, sobretudo a feitura das encíclicas, será discutido no segundo tópico do presente capítulo.

> assuntos análogos, refutando, segundo nos parece oportuno, as opiniões errôneas e falazes, julgamos dever repeti-lo hoje e pelos mesmos motivos, falando-vos da Condição dos Operários. Já temos tocado esta matéria muitas vezes, quando se nos tem proporcionado o ensejo; mas a consciência do nosso cargo apostólico impõe-nos como um dever tratá-la nesta Encíclica mais explicitamente e com maior desenvolvimento, a fim de pôr em evidência os princípios duma solução, conforme à justiça e a eqüidade. O problema nem é fácil de resolver, nem isento de perigos. É difícil, efetivamente, precisar com exatidão os direitos e os deveres que devem ao mesmo tempo reger a riqueza e o proletariado, o capital e o trabalho. Por outro lado o problema não é sem perigos, porque não poucas vezes homens turbulentos e astuciosos procuram desvirtuar-lhe o sentido e aproveitam-no para excitar as multidões e fomentar desordens (LEÃO XIII, 2004, p. 10, grifo do autor).

Sintetizando a corrente social católica, representada por intelectuais cristãos de origem francesa, alemã, austríaca, belga, suíça e italiana (SOARES SOBRINHO, 1941), Leão XIII chama a atenção para a dualidade contígua presente no discurso e na prática religiosa da hierarquia eclesiástica, cujo vértice aponta uma Igreja preocupada com a salvação temporal e, nomeadamente, espiritual dos povos. Dito de outro modo, a matriz inspiradora do discurso leonino ao defender os direitos e a dignidade dos operários, ressignificava a filosofia de Tomás de Aquino, procurando adequá-la ao século XIX.[16] Na menção do pontífice – à corrupção dos costumes – pode ser lida a conjuntura imediatamente anterior à publicação da *Rerum Novarum.* Destarte, o Papa encaminha, no fragmento citado, suas críticas à Revolução Industrial e ao fortalecimento da burguesia; pelo que sugere as primeiras linhas do documento, o Bispo de Roma não deixa de censurar o tímido, mas constante processo de conscientização dos operários, intermediado pela ação dos socialistas. Condizente às notas preliminares da encíclica se assenta a visão pontifical acerca da solução socialista:

> 3. Os socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comum a todos, e que a sua administração devem voltar para os Municípios ou para o Estado. Mediante essa transladação das propriedades e esta igual repartição das riquezas e das comodidades que elas proporcionam entre os cidadãos, lisonjeiam-se de aplicar um remédio eficaz aos males presentes. Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr

[16] Segundo Duffy, Leão XIII defendia que a renovação da teologia católica seria possível mediante a retomada do tomismo. Para tanto, o Pontífice instituiu em Roma, a Academia de São Tomás, promovendo, desta maneira, o desenvolvimento, o estudo profundo e a redescoberta da filosofia aquinense. A partir dessas e outras iniciativas, ocorreu "[...] um florescimento da erudição nos estudos bíblicos, na história da Igreja e na filosofia [...]." (DUFFY, 1998, p. 241). Henrique de Lima Vaz, padre jesuíta e filósofo, afirma que a retomada do tomismo no século XIX ocasionou um movimento de ideias, conhecido pelo nome de neo-escolástica (VAZ, 2002, p. 246), cujo lastro se faria presente até o Concílio Vaticano II (1962-1965).

> termo ao conflito, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Outrossim, é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social (LEÃO XIII, 2004, p. 11).

As diferentes interpretações da fala de Leão XIII, intitulada por vezes de uma prenhe "terceira via", ou "caminho alternativo" ao comunismo e capitalismo, envolvem argumentos que buscam entender, dialeticamente, o conceito católico de homem, atribuindo ao núcleo orientador do ensino social da Igreja – a *pessoa humana* – uma espécie, *grosso modo* de síntese, entre o coletivismo marxista e o individualismo liberal. Ao contrário desse viés explicativo, a noção de gênero humano na *Rerum Novarum* está num patamar, não diríamos superior ao regime político predominante da época e muito menos à sua antítese, mas em uma outra extensão, já que o caráter transcendental do sujeito, feito à imagem e semelhança de Deus, incorpora, portanto, a essência divina. Não obstante se deva levar em consideração o contexto histórico no processo de constituição do ensino social cristão, a Igreja, objetivando corroborar a sua autonomia enquanto instituição "cuidadora de almas", lançou mão para tanto, de um arcabouço alicerçado na Bíblia e em determinados pontos da filosofia de Tomás de Aquino.[17] Na defesa do acesso individual à propriedade privada, dado inerente à condição humana, Leão XIII fundamenta sua explanação lembrando que a legitimidade do ato de possuir um bem, provinha da racionalidade e inteligência humanas. Consequentemente, a razão, por intermédio da qual se produz a cultura, segundo Leão XIII:

> "[...] reconhece, considerando atentamente a natureza, que nas suas leis reside o primeiro fundamento da repartição dos bens e das propriedades particulares; foi com razão que o costume de todos os séculos sancionou uma situação tão conforme à natureza do homem e à vida tranqüila e pacífica das sociedades. Por seu lado, as leis civis, que tiram o seu valor (veja-se santo Tomás, *Sum. Teol.,* I-II, q. 95, a. 4), quando são justas, da lei natural, confirmam esse mesmo direito e protegem-no pela força. Finalmente, a autoridade das leis divinas vem pôr-lhe o seu selo, proibindo, sob pena gravíssima, até mesmo o desejo do que pertence aos outros: "Não desejarás a mulher do seu próximo, nem a sua casa, nem o seu campo,

[17] Leão XIII, assim como nos informa Fernando de Arruda Campos, pretendia retomar a filosofia aquinense de maneira fidedigna. Seria mister ao papa, no entanto, fazer escolhas, olvidando os pontos não muito bem esclarecidos e, também, não passíveis de atualização, acolhendo "[...] de bom grado, os aspectos valiosos, contidos no pensamento moderno, assim como o progresso científico, integrando-os no campo doutrinário do tomismo [...]." (CAMPOS, 1989, p. 35). O autor aludido explica, além disso, que o pensamento filosófico posterior ao tomismo deveria enriquecê-lo, no sentido de mostrar que as diversas "verdades novas" – expressão utilizada pelo autor – não teriam outra fonte senão o tomismo, laicizado no século XIX pelos pensadores leigos.

> nem o seu boi, nem a sua erva, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença" (Dt, 5,21) [...]." (LEÃO XIII, 2004, p. 16).

Essa citação relembra, à medida que defende a origem divina da inteligência dos homens, o principal postulado aquinense: a busca por uma síntese entre pensamento racionalista e teológico.[18] O debate centrado na questão dos direitos da *pessoa humana* reinterpreta a concepção profunda do ser "[...] que é colocado no cume de toda a realidade e como fundamento e sustentação de todos os entes [...]." (MONDIN, 1998a, p. 17). Razão e revelação, na fala do Vigário de Cristo se unem, reeditando, de tal modo, a argumentação tomista da existência de Deus e sua intrínseca relação com o ser – já considerado em Tomás de Aquino, o fundamento da realidade temporal. A justificativa empregada na *Rerum Novarum,* para defender a conservação da propriedade particular, encontra paralelo na ideia bíblica em que pese a destinação universal dos bens terrenos, ressignificada por Tomás de Aquino, no século XIII, na doutrina do bem comum. Por conseguinte, a Doutrina Social da Igreja considera a propriedade particular, rechaçando, consequentemente, o princípio socialista de domínio coletivo dos bens terrenos, a partir de referenciais tomistas. De um lado coloca – e nesse âmbito se percebe a historicidade do conceito católico de ser humano – tanto o comunismo quanto o capitalismo em uma mesma fronteira, já que os dois sistemas negam o caráter transcendental do homem, do outro, entende o primeiro sistema como obra do segundo; a ênfase reservada à condição dos operários integra, por extensão, o contexto histórico subjacente ao texto leonino. Na crise vivenciada pela Igreja em fins do século XIX, a retomada de princípios inteligíveis ao campo religioso, especificamente o católico-cristão, revela o esforço empreendido por uma instituição multissecular, que em seu tímido e inicial diálogo com a modernidade procurou, não tanto assimilar seus valores, mas sim incorporá-los ao discurso religioso. Leão XIII tinha como intenção enfatizar a perenidade do *corpus* doutrinário católico, sublinhando, portanto, a sua legitimidade como princípio norteador de uma sociedade mais justa. Desta maneira, a crença do pontífice, relativa à superioridade do catolicismo – sinônimo de civilidade –, se mantém inalterada. Hobsbawm, em seu livro *A Era das Revoluções,* tece observações relevantes para se apreender no documento, ora analisado, o seu contexto de produção:

[18] Battista Mondin enfatiza o seguinte: "[...] na Idade Média São Tomás é o primeiro pensador a afirmar a plena autonomia da razão em face da fé [...]." (MONDIN, 1998b, p. 20).

> Havia e há socialistas religiosos, e um grande número de homens que, enquanto religiosos, são também socialistas. Mas a ideologia predominante dos modernos movimentos socialista e trabalhista se baseia no racionalismo do século XVIII [...]. Entretanto, o secularismo dos novos movimentos socialista e trabalhista se baseava no fato, igualmente novo e mais fundamental, da indiferença religiosa no novo proletariado. Pelos padrões modernos, as classes trabalhadoras e as massas urbanas, que aumentavam no período da revolução industrial, estavam sem dúvidas muito influenciadas pela religião; mas pelos padrões da primeira metade do século XIX, não havia precedentes para seu distanciamento, ignorância e indiferença em relação à religião organizada (HOBSBAWM, 2009, p. 351).

Em 1931 Pio XI (1922-1939)[19] publica, em comemoração aos quarentas anos da *Rerum Novarum,* a encíclica *Quadragesimo Anno*. Situada, historicamente, entremeio a duas guerras mundiais, o documento pontifical, que tematiza a restauração e aprimoramento da sociedade segundo os preceitos evangélicos, ressalta a atualidade dos dizeres de Leão XIII remetidos à questão social, delimitando o pontificado leonino como o marco do nascimento na Igreja de "[...] uma verdadeira ciência social, cultivada e enriquecida continuamente pela indefesa aplicação daqueles varões escolhidos, que chamamos cooperadores da Igreja [...]." (PIO XI, 2004, p. 15). A sociologia católica, termo empregado na *Quadragesimo Anno* para definir o ensino social da Igreja, conclui "[...] que a encíclica de Leão XIII [A *Rerum Novarum*] se demonstrou, com a longa experiência do tempo, a "Magna Carta" em que deve basear-se como em sólido fundamento toda a atividade cristã no campo social [...]." (PIO XI, 2004, p. 25). Na conjuntura da década de 1930, o aspecto mais nítido do ideário socialista – evidenciado na prática política de alguns movimentos e sindicatos de trabalhadores – permitiu, ao Bispo de Roma, uma análise mais detalhada dos postulados desse, o que se evidencia na terceira parte da encíclica. Discorrendo sobre o desenvolvimento multifacetado do socialismo, Pio XI reconheceu em algumas de suas nuances, afinidades com a doutrina cristã, avaliando a concordância de determinadas reivindicações do socialismo propriamente dito ou mitigado "[...] com as reclamações dos católicos que trabalham na reforma social [...]." (PIO XI, 2004, p. 63); implicitamente as conclusões pontifícias sugerem uma realidade onde a participação de setores católicos em movimentos

[19] Achille Ratti, eleito pontífice em fevereiro de 1922, exercera, durante a maior parte de seu sacerdócio, a função de bibliotecário, primeiramente em Milão e, posteriormente, no Vaticano. Pouco antes de sua escolha como bispo de Roma, seu antecessor, o papa Bento XV (1914-1922), nomeou-lhe núncio, tendo o enviado à Polônia – experiência que durou, aproximadamente, três anos. Ao lado das admoestações endereçadas ao liberalismo, laicismo e comunismo, Pio XI defendia, a partir do prisma católico de liberdade, não somente a Igreja, mas também, o homem.

sociais – cujo cerne teórico negava o caráter transcendental do ser humano – se tornava, numericamente, maior. No excerto seguinte, a orientação de Pio XI, endereçada ao laicato desejoso de participar ativamente na reforma das instituições, vislumbra o antes afirmado – muito embora o Papa não houvesse legitimado a união, para fins práticos, entre católicos e não católicos:

> 116. Mas não se vá julgar que os partidos socialistas, não filiados ainda no comunismo, professam já todos teórica e praticamente esta moderação. Em geral não renegam a luta de classes nem a abolição da propriedade, apenas a mitigam. Ora se os falsos princípios assim se mitigam e obliteram, pergunta-se, ou melhor perguntam alguns, sem razão, se não convém que também os princípios católicos se mitiguem e moderem, para sair ao encontro do socialismo e congraçar-se com ele a meio caminho? Não falta quem se deixe levar pela esperança de atrair dessa maneira os socialistas. Esperança vã! Quem quer ser apóstolo entre os socialistas é preciso que professe franca e lealmente toda a verdade cristã e que de nenhum modo feche os olhos ao erro. Esforcem-se, antes, se querem ser verdadeiros arautos do Evangelho, por mostrar aos socialistas que as suas reclamações, naquilo que se mostram justas, se defendem muito mais vigorosamente com os princípios da fé e se promovem muito mais eficazmente com as forças da caridade (PIO XI, 2004, p. 64).

O ponto fulcral no discurso de Pio XI, assim como no texto de Leão XIII, gravita em torno do direito de acesso universal à propriedade, observando, igualmente, sua dupla função – o domínio individual (particular) e social (bem comum) –, donde provém a singularidade da proposta social da Igreja, notada em seus fundamentos, os quais se afastavam tanto do individualismo liberal quanto do coletivismo comunista. Não se pode olvidar, na problematização da *Quadragesimo Anno,* a questão da atualização – um dado recorrente no magistério eclesiástico dos papas –, que procurou ressignificar as matrizes doutrinárias do ensino social da Igreja. Muito embora a legitimidade de possuir um bem tenha como essência o conceito de *pessoa humana,* essa ideia, que subjaz a escrita da *Quadragesimo Anno* e da *Rerum Novarum*, se modifica. Dito de outro modo, se em fins do século XIX, a condição miserável dos operários sintetiza o drama humano, na década de 1930, a expansão capitalista e, do lado oposto, o processo de consolidação do comunismo, abreviam a tragédia da natureza íntima do *ser*.

Diferentemente da presente análise, tem-se a interpretação do historiador Duffy (1998), que intentou explicar o combate aberto do Pontífice, mormente em relação ao comunismo – e todas as formas de pensamento dele decorrentes – a partir de sua experiência desastrosa, como núncio apostólico, na Polônia. Enviado ao referido país em 1919, pelo então Papa Bento XV (1914-1922), Achille Ratti,

futuro Pio XI, tivera a missão de consolidar o processo de reconstrução da Igreja naquele país. Ratti enfrentou intensa oposição dos bispos locais, fato que o acompanharia até o final de sua missão na Polônia; além disso, em um contexto europeu de expansão da Revolução Russa, a capital polonesa – a cidade de Varsóvia – foi sitiada, em agosto de 1920, pelo exército bolchevique;[20] do cerco não escaparia o enviado de Bento XV, tendo esse acontecimento despertado "[...] a firme convicção de que o comunismo era o pior inimigo que a Europa cristã jamais enfrentara, convicção que moldou grande parte de sua política quando papa [...]." (DUFFY, 1998, p. 255). Segundo o mesmo autor, as perseguições e assassinatos de clérigos na Rússia e na Espanha dominada pela Guerra Civil de 1936, aproximariam Ratti, ao tempo de seu pontificado, de posições políticas de direita: "[...] sendo ele mesmo autoritário, não via mal algum numa liderança forte e valorizava a ênfase que o fascismo dava à família e à disciplina social [...]."[21] (DUFFY, 1998, p. 260). Em face dos dados apresentados por Duffy, cabe uma pergunta, não respondida pelo autor: quais elementos teológicos do ensino social católico serviram de subsídios ao pontífice em sua luta contra os movimentos oriundos da modernidade que acusavam a religião de ser o "ópio do povo", ou pretendiam transformá-la em mercadoria negociável? Dizer que Pio XI se aproximava, assim como Duffy afirma, de uma política de direita não basta.

A demanda, apresentada no parágrafo anterior, encaminhou a reflexão sobre um determinado ponto: o tratamento da ideologia religiosa em história. Não relegando o contexto social maior (*macrocosmo*) a uma pura ilusão, sabe-se que a *Doutrina Social da Igreja (DSI)* está, historicamente, situada. A observação aferida acima, não obstante seja adequada, parece não responder muita coisa, quando os historiadores têm como meta ir além de uma – como diria Michel de Certeau –"[...] pura análise literária dos conteúdos e sua organização e quando, por outro lado, recusamos a facilidade de considerar a ideologia apenas como epifenômeno social

[20] O evento mencionado se trata da Guerra Polaco-Soviética (1919-1921).

[21] Embasado na doutrina tomista da ordem, Pio XI, afirmou, no parágrafo 84 da *Quadragesimo Anno,* que a ordem "[...] segundo egregiamente explica santo Tomás, é a unidade resultante da disposição conveniente de muitas partes, o corpo social não será verdadeiramente ordenado, se não há um vínculo comum que una solidamente num só todos os membros que o constituem [...]." (PIO XI, 2004, p. 49). Completando seu pensamento acerca do assunto, o Vigário de Cristo introduziu o item 88, da seguinte maneira: "[...] Resta ainda outro ponto estreitamente ligado com o precedente. Como não pode a unidade social basear-se na luta de classes, assim a reta ordem da economia não pode nascer da livre concorrência de forças [...]." (PIO XI, 2004, p. 51). O papa, nesses escritos, direciona sua reprovação à propalada luta de classes.

suprimindo-se a especificidade da afirmação doutrinária [...].” (CERTEAU, 1982, p. 33). Desse método resultam três pontos que, de acordo com o autor, são problemas da história e não da teologia: 1.Qual o significado *histórico* de uma doutrina no conjunto de um tempo; 2. Segundo quais critérios compreendê-la; 3. Como explicá-la em função dos termos propostos pelo período estudado? Para Certeau, o leque de respostas será variado de acordo com a “[...] resposta que cada autor dá a questões análogas no presente [...].” (CERTEAU, 1982, p. 34).

Adaptando a análise empreendida pelo autor em seu livro *A escrita da história,* pode-se perguntar, assim, qual o tipo de relação seria passível de se estabelecer entre o conceito-chave para se compreender a doutrina social da Igreja – a *pessoa humana* – e as estruturas socioculturais ou a dinâmica social do período estudado? A resposta, nas palavras do autor, será determinada pelo período, o objeto e o lugar de onde o historiador fala.[22] Certeau fundamenta sua observação, apresentando a diversidade de interpretações sobre o monge Lutero:

> Os trabalhos sobre Lutero apresentam a mesma diversidade de posições: ora referem a doutrina à experiência da juventude que seria segredo inefável e organizador (Strohl, Febvre, por exemplo); ora se inscrevem no *continuum* de uma tradição intelectual (Grisar, Seeberg, etc); ora vêem nela o efeito de uma modificação nas estruturas econômicas (Engels, Steinmertz, Stern) ou a tomada de consciência de uma mutação sócio-cultural (Garin, Moeller, etc), ou o resultado de um conflito entre o adolescente e a sociedade de adultos [...] Ainda que isto seja uma redundância é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente. Com efeito, tanto uma quanto a outra se organizam em função de problemáticas impostas por uma situação. Elas são conformadas por premissas, quer dizer, por “modelos” de interpretação ligados a uma situação presente no cristianismo [...].” (CERTEAU, 1982, p. 34).

O uso de pressupostos inerentes a uma doutrina católica de longa tradição, – avesso às concepções individualista e coletivista do ser humano e, por outro ângulo, desconexo da realidade dos anos de 1930 –, impregnou as ações de Pio XI. Sendo a atualização doutrinária elemento estruturante da visão católica de mundo, hodiernamente permanecem no discurso oficial da Igreja, por lógica, a releitura e ampliação do ensino magisterial, cujo substrato norteador – haja vista a

[22] Certeau inicia o capítulo primeiro do seu livro, mais precisamente no segundo tópico, advertindo o leitor que sua análise da história – enquanto prática e discurso – está determinada por uma prática bastante pontual: o lugar de onde fala (a situação da França), o período (a chamada história moderna) e, por fim, o objeto (a história religiosa). Certeau observa assim – e isso é uma constante ao longo do seu livro – o lugar ocupado por quem narra a história.

singularidade de cada época – se apresenta, igualmente, anacrônico. O breve parêntese explicativo orienta a perspectiva histórica empregada nesse trabalho, já que as indagações feitas pelos historiadores às suas fontes estão entrelaçadas ao presente experimentado e vivenciado por eles. Retomando o já dito nas primeiras linhas deste parágrafo, Pio XI buscou presentificar, na encíclica *Quadragesimo Anno,* estruturas da moral cristã, que remontam ao século XIII. Debatendo a respeito do conflito entre patrões e empregados, o papa retoma o princípio de unidade estabelecido por Tomás de Aquino na *Suma Teológica,* enfatizando a ideia de harmonia das classes, da seguinte forma:

> Ora, este princípio de unidade encontra-se – para cada arte, na produção dos bens ou prestação de serviços a que visa a atividade combinada de patrões e operários que exercem o mesmo ofício – para o conjunto das profissões, no bem comum, a que todas e cada uma devem tender com esforços combinados. Esta união será tanto mais forte e eficaz, quanto mais fielmente se aplicarem os indivíduos e as próprias profissões a exercer a sua especialidade e a distinguir-se nela. 85. Do que precede é fácil concluir que, no seio destas corporações, estão em primeiro lugar os interesses comuns à profissão; entre os quais o mais importante é vigiar para que a atividade coletiva se oriente sempre para o bem comum de toda a sociedade. As questões que se refiram aos interesses particulares dos patrões ou operários poder-se-ão tratar e resolver separadamente. (PIO XI, 2004, p. 50).

Historicizando, primeiramente, os argumentos teológicos e evangélicos do excerto apresentado, a leitura do contexto no documento se torna compreensível, e não o caminho inverso. Adotando esse referencial de análise histórica, acredita-se que a explicação mais consistente para a "ternura" (DUFFY, 1998, p. 260) de Pio XI, em relação aos regimes de direita, deve ser buscada na doutrina secular católica e, por extensão, no feitio adquirido por ela – com base na reinterpretação dada à tradição, por parte do "Vigário de Cristo" – no cenário conturbado dos anos 1930. O entrecruzamento da ciência de Deus e dos homens, na fala do pontífice, não está separado. Nesse sentido, a citação intenta esclarecer que o antagonismo de classes e sua devida solução não viriam do enfrentamento dos grupos sociais divergentes, mas tão somente a partir de uma mútua colaboração,[23] em que a responsabilidade estivesse delegada a

[23] Jacques Maritain, em seu livro *Humanismo Integral* (1942), trabalhando o papel histórico do proletariado, introduz, concomitantemente, a temática acerca da questão da luta de classes para o cristianismo. Vejamos duas passagens da obra supracitada, as quais serão problematizadas, devidamente, no Capítulo II da presente tese de doutoramento: "[...] Como porém superar este conflito [de classes]? [...] para o cristão, por uma guerra espiritual, e por uma luta social e temporal

toda comunidade. Defendendo a concórdia entre burgueses e proletários, o princípio do bem comum, subjacente à fala de Pio XI, criticava, por conseguinte, uma das bases do sistema democrático: o conflito.

Em junho de 1941, já sob o pontificado de Pio XII (1939-1958),[24] divulga-se, em comemoração ao cinquentenário da *Rerum Novarum,* a Radiomensagem *La Solennità dela Pentecoste,* na qual se reafirma o ensinamento dos Papas Leão XIII e Pio XI. No que tange à atualização da doutrina social da Igreja, Pio XII não introduz seu discurso, diferentemente do seu predecessor Pio XI na encíclica *Quadragesimo Anno,* rememorando princípios já dispostos pela Igreja. Tendo como horizonte de análise a situação histórica imediata à sua fala, principia o discurso afirmando as vantagens do rádio na e para a difusão da doutrina católica:

> Quanto mais difícil tornam, em muitos casos, as condições originadas pela guerra, um contato direto e vivo do Sumo Pastor com a sua grei, com tanto maior gratidão utilizamos a rapidíssima ponte de união que o gênio inventivo da nossa época lança instantaneamente através do éter, pondo em comunicação por sobre montes, mares e continentes todos os recantos da terra. E o que para muitos é arma de combate, para nós transforma-se em instrumento providencial de apostolado ativo e pacífico, que realiza e eleva a um novo significado a palavra da Escritura: "Pela terra inteira correu sua voz; até os confins do mundo suas palavras" (Sl 18,5; Rm 10,18). Parece que se renova assim o grande milagre de Pentecostes, quando as diversas gentes de regiões de outras línguas a Jerusalém ouviam no próprio idioma a voz de Pedro e dos apóstolos. Com prazer sincero nos servimos hoje de um meio tão maravilhoso, para chamar a atenção do mundo católico sobre uma data, digna de ser gravada com caracteres de outros nos fastos da Igreja: o quinquagésimo aniversário da publicação, a 15 de maio de 1891, da fundamental encíclica social Rerum Novarum de Leão XIII (COSTA, L., 1997b, p. 84-85).

Na leitura dos fatos que o cercavam, Eugênio Pacelli fundamentou sua preleção no cristianismo – evidência adjacente ao próprio título da radiomensagem e, de modo enfático, na alusão a trechos bíblicos –, creditando às vantagens

---

que deve ser empreendida por todos aqueles que um mesmo ideal humano reúne, e no próprio movimento da qual o referido conflito já está superado. Para o cristão, o que faz o liame e a unidade dos que devem trabalhar por uma renovação temporal do mundo, é primeiramente, – a qualquer classe ou nação que pertençam, – uma comunidade de pensamento, de amor e de vontade, a paixão de uma obra comum a realizar, e esta comunidade não é material-biológica como a de raça, ou material-sociológica como a de classe, mas verdadeiramente humana. Aqui é transcendida a idéia de classe, a idéia de proletariado [...]." (MARITAIN, 1942, p. 226).

[24] Nomeado papa em março de 1939, Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli presenciou, nos primeiros de seu pontificado, a deflagração da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Muito embora não faça parte dos objetivos desta pesquisa, citar as diversas polêmicas ocasionadas pela atuação de Pio XII durante a guerra, é interessante pontuar que o antissemitismo, presente há séculos na Europa, estava muito vivo naquele momento, não estando o grupo de católicos alheio a esse sentimento.

advindas do rádio, a mesma importância do evento de Pentecostes para a comunidade cristã. Seguindo os passos de seu antecessor no trono de Pedro, cuja linha de ação estivera pautada no medo da ascensão comunista, Pio XII, à medida que narra o acontecimento sagrado da “Vinda do Espírito Santo”, exclui do diálogo as filosofias ateias; por outro prisma, o elemento divino, unido ao gênero humano, aparece como única possibilidade de reforma social, logo, o desejo de recatolicizar a sociedade assume, no pontificado de Pacelli, a forma concreta da Ação Católica, tendo em vista dotar as estruturas sociais “[...] de um fundamento doutrinário católico, de tirá-las das influências malignas do racionalismo, do materialismo, do liberalismo e do socialismo [...].” (MANOEL, 2004, p. 21). Diante do sobredito, no quinto parágrafo da radiomensagem de *Pentecostes*, onde o cerne da discussão se prende às relações possíveis entre a Igreja e a ordem social, o Santo Padre destacaria que:

> Ao contrário é indiscutível competência da Igreja, da qual a ordem social se aproxima e atinge o campo moral, ao julgar se as bases de uma determinada organização social estão em acordo com a ordem imutável, que Deus Criador e Redentor manifestou por meio do direito natural e da revelação: dupla manifestação a que se refere Leão XIII na sua encíclica. E muito bem: porque os ditames do direito natural e as verdades da revelação promanam por diversos trâmites da mesma fonte divina como duas correntes de água não contrárias, mas concordes; e porque a Igreja guarda da ordem sobrenatural cristã em que concorrem a natureza e a graça, deve formar as consciências, inclusive as daqueles que são chamados a encontrar as soluções dos problemas e deveres impostos pela vida social (COSTA, L., 1997b, p. 85-86).

O tom incisivo de Pio XII, subsidiado, ainda, por uma concepção hierárquica de igreja e dissociado, aparentemente, de seu contexto de produção, oculta duas importantes inquietações existentes naquele momento, ligadas, porém, a uma mesma questão: 1. Concomitante à deflagração da Segunda Guerra Mundial, iniciava-se em alguns países daquele continente, sobretudo na Alemanha e na França, uma importante renovação teológica, devedora do esforço intelectual de religiosos das ordens dominicana e jesuíta, com ênfase para atuação dos seguintes sacerdotes franceses: Yves Congar e Henri de Lubac. A busca por uma maior espiritualidade em detrimento da estrutura institucional da Igreja, assim como a importância conferida à participação ativa do leigo na Igreja, constituíram as balizas dessa tateante eclesiologia. Diversamente do que se tem dito acerca do pontificado de Pio XII, a orientação espiritual dos clérigos mencionados, poderia servir de suporte à ação desejada pelo Papa, já que orientaria, de modo organizado, a ação

temporal do laicato católico. Em uma época marcada por forte tendência, segundo Eugênio Pacelli, aos "erros do progressismo" – fato observado em determinadas ramificações da Ação Católica – a citada renovação teológica, se tornaria uma boa ferramenta na execução do projeto de recristianização das estruturas temporais e das mentalidades. 2. A difusão de uma radiomensagem, que tinha por intenção atualizar a doutrina social católica, não aludiu, em momento algum, fatos decorrentes da Segunda Guerra Mundial. O manifesto tom abstrato, genérico e, *grosso modo,* indiferente do texto, abriga uma posição política, comprovada na recorrente alusão à imagem da Igreja, que encontraria correspondência no discurso ultramontano, entendido, ao mesmo tempo, como projeto. No estudo da "neutralidade" do texto, visualiza-se, além disso, a historicidade do conceito de *pessoa humana,* de modo que a opção de Pio XII, em não se colocar do lado de nenhum país beligerante,[25] oculta uma preocupação – não diríamos a única, mas sem dúvida a principal –: a maneira como estava sendo materializada[26], em movimentos oriundos da Ação Católica, a ideia cristã de *ser.* A inquietação de Pio XII em relação à já citada renovação teológica o fez creditar, aos já mencionados religiosos da Ordem de São Domingos e da Companhia de Jesus, a função de ordenar o trabalho do apostolado leigo. O novo modo de ser Igreja, sugerido por Lubac e Congar, se faria presente, também, nas manifestações papais até o ano de 1950. Desse momento do pontificado – que durou aproximadamente nove anos – três documentos simbolizam a suposta abertura de Eugênio Pacelli a essa nova corrente teológica: *Mystici Corporis* (1943); *Divinu Afflante Spiritu* (1943) e *Mediattor dei Lett* (1947).

Na encíclica *Mystici Corporis* – que trata do corpo místico de Jesus Cristo – a renovação eclesiológica, suscitada pelos teólogos mencionados, se torna patente na avaliação positiva de Pio XII em relação aos trabalhos pastorais da *Ação Católica (AC),* atribuindo a esse movimento de leigos, o mérito de ter aproximado os fiéis entre si e com a instituição eclesiástica (COSTA, L., 1997b, p.144). No mesmo texto, as contundentes críticas endereçadas à gama de interpretações da sagrada

[25] Para que sejam aprofundados outros matizes da atuação pontifícia, ao tempo do segundo conflito mundial – qual seja a gradativa simpatia de Pacelli pelo sistema democrático –, confira a dissertação de Elza Silva Cardoso, **Contra o liberalismo, a favor da democracia:** a concepção política da Igreja Católica em meados do século XX, 2009. Sobre a afinidade do papa, em relação à democracia, citamos, também, o estudo do teólogo jesuíta espanhol Ildefonso Camacho Laraña, **Doutrina Social da Igreja:** abordagem histórica, 1991.

[26] Manoel (2004, p. 21) chama essa materialização de ação "concreta".

escritura – em muitos casos, segundo Pio XII, em franca oposição ao ensinamento da Igreja (COSTA, L., 1997b, p.144) –, que aparecem imediatamente posterior aos elogios dirigidos à *AC,* não exclui a novidade que encerra o texto: a tangente ideia de igualdade, sugerida pelo Bispo de Roma, entre leigos e clérigos. Refletindo a contribuição de Congar e Lubac, Eugênio Pacelli estendeu o poder sagrado aos fiéis que "[...] prestam o seu auxílio à hierarquia eclesiástica na dilatação do reino de Cristo [...]." (COSTA, L., 1997b, p.148).

Tendo por fundamento o conceito de *pessoa humana,* a noção ampliada de santidade trouxe, portanto, a distinção entre pecado e pecador, ou na terminologia católica, entre o erro e a pessoa que erra. Essa suposta novidade da doutrina social da Igreja – já que em Pio XI podemos entrever, também, semelhante aforismo –, tem sido atribuída, de modo exclusivo e fundante, ao pontificado de João XXIII, mormente após a publicação da encíclica *Pacem in Terris* (1963). Trabalhos recentes, e nesse sentido se apresenta a obra de Rodrigo Coppe Caldeira (2011), procuram suplantar o espectro que se cristalizou em um amplo rol bibliográfico, cuja visão substancialista intentou enquadrar os pontificados de Pio XI e João XXIII, a partir da dualidade conservador/progressista. Antes mesmo de se pontuar os temas fulcrais da pesquisa de Caldeira – o que será feito ao término deste tópico –, faz-se interessante reproduzir a fala de Pacelli, em diferentes partes da *Mystici Corporis,* que possibilitou, do ponto de vista institucional, a abertura da "caixa de pandora", traduzida nesta pesquisa pelo termo de *renovação teológica*:

> Acrescem ainda os documentos sobre a ação católica publicados nestes últimos tempos; [...] Todavia se isso que acabamos de dizer é muito consolador, temos de confessar que não só autores separados da verdadeira Igreja espalham graves erros nesta matéria, mas que entre os fiéis vão serpejando opiniões ou inexatas ou de todo falsas, que podem desviar os espíritos da reta senda da verdade (COSTA, L., 1997b, p.144).
>
> Não se julgue, porém, que esta bem ordenada e "orgânica" estrutura do corpo da Igreja se limita unicamente aos graus da hierarquia; ou, ao contrário, como pretende outra opinião, consta unicamente de carismáticos, isto é, dos fiéis enriquecidos de graças extraordinárias, que nunca hão de faltar na Igreja. [...] todos os seculares [...] ocupam um posto honorífico, embora muitas vezes humilde [...] na sociedade cristã, e podem muito bem sob inspiração e com o favor de Deus subir aos vértices da santidade, que por promessa de Jesus Cristo nunca faltará na Igreja (COSTA, L., 1997b, p.148-149).
>
> Nem todos os pecados, embora graves, são de sua natureza tais que separam o homem do corpo da Igreja como o fazem os cismas, a heresia e a apostasia. Nem perde de todo a vida sobrenatural, mas conservam a fé e a esperança cristã, e alumiados pela luz celeste, são divinamente

> estimulados com íntimas inspirações e moções do Espírito Santo ao temor salutar, à oração e ao arrependimento das suas culpas (COSTA, L., 1997b, p.151).

A estrutura hierárquica da Igreja, como se percebe nos três fragmentos apresentados, continua a ser o substrato doutrinário defendido pela encíclica. Essa composição rígida do poder, todavia orgânica – ao passo que incluiu os leigos como parte conexa à instituição –, intensifica as rachaduras que haveriam de minar as bases do edifício ultramontano, malgrado não fosse esse o seu objetivo. O contexto histórico, subjacente ao texto, indica a situação vivenciada pela Igreja Católica diante da entrada do sujeito moderno em seu interior, o qual trazia consigo, além das concepções democráticas – não apenas na esfera política, assim como a Igreja, aparentemente, desejava – um dos fenômenos mais densos da modernidade: o pluralismo[27]. Avolumando-se os desafios, assumia importância, naquele ambiente, o trabalho exegético de pensadores cristãos, com vista a adequar determinados valores da cultura moderna às concepções católico-cristãs de vida.

Pio XII enfrenta essa demanda lançando mão, três meses após a publicação da *Mystici Corporis,* da encíclica *Divinu Afflante Spiritu*. Divulgada em fins de setembro de 1943, o documento pontifício aborda a questão sobre os estudos bíblicos. A entrada do *sujeito moderno* para o interior da *ecclesia,* por intermédio da *Ação Católica*, obrigou Pio XII a tratar de um assunto espinhoso para a Igreja, todavia inadiável: a correta interpretação, segundo os cânones católicos, da sagrada escritura.

Solenizando o cinquentenário da encíclica leonina *Providentissimus Deus* (1893), Eugênio Pacelli rememorou, na *Divinu Afflante Spiritu*, o drama vivenciado pela hierarquia eclesiástica à época da Reforma Protestante, quando, por intermédio do Concílio de Trento (1545-1563), se impusera a necessidade de promulgar, como de inspiração divina e canônicos, todos os livros da Vulgata Latina (COSTA, L., 1997b, p. 201); seguidamente endossou a posição coercitiva de Leão XIII em relação aos escritores católicos, os quais – imbuídos por uma maneira de ler a Bíblia, supostamente herdada dos protestantes – perpetraram os mesmos erros de Lutero e seus legatários. O tom admoestador de Pio XII, articulado, portanto, à interpretação de diferentes tempos históricos – os séculos XVI e o final do XIX – não

[27] A leitura cristã do *pluralismo,* mediada pelo filósofo Jacques Maritain e, também, a crise de sentido ocasionada pelo termo em destaque serão devidamente matizadas no primeiro tópico do capítulo II.

estava dissociado do contexto imediato à publicação da encíclica, o que se nota na segunda parte da introdução do documento, onde se estimula o laicato ao estudo da Sagrada Escritura:

> **2. Modo de celebrar o cinqüentenário**
> **2.** Ora, devendo celebrar-se o qüinqüagésimo aniversário da publicação daquela encíclica, justamente considerada como a Magna Carta dos estudos bíblicos, nós por aquela atenção que desde o princípio do nosso pontificado dedicamos aos estudos sagrados, julgamos que o melhor modo de o fazer era, primeiro, confirmar e inculcar quanto aquele nosso predecessor sapientemente ordenou e quanto seus sucessores acrescentaram para consolidamento e aperfeiçoamento da sua obra; depois ordenar o que os tempos atuais parecem exigir, para estimular cada vez mais todos os filhos da Igreja que se dão a estes estudos, a uma tão necessária e louvável empresa (COSTA, L., 1997b, p. 202).

Nas considerações do Papa estavam presentes, outrossim, temáticas recorrentes na filosofia do intelectual Jacques Maritain, sobretudo a noção de respeito à autonomia do laicato. A aproximação de Pacelli ao ideário maritainiano era cabível, pois, diversamente do que reza a visão substancialista dos fatos, as teses do citado pensador católico não haviam se distanciado de um modo intransigente de ver o mundo (MENOZZI, 1999, p. 184). Não relacionada apenas à exegese bíblica, mas no que tange a outros aspectos da vida social do laicato, a liberdade estaria presa, ainda, à noção de cristandade. Esse modo de pensar se reforça em diversas passagens da encíclica em análise, principalmente quando o Papa avalia as causas que teriam levado à deflagração da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Defendendo uma ideologia cujo vértice associava catolicismo à civilidade, o Prelado tinha a firme "[...] convicção de que o conflito e suas trágicas consequências constituíam uma das manifestações da geral apostasia da sociedade moderna face à civilização cristã [...]." (MENOZZI, 1999, p. 196). O uso adequado da bíblia na instrução dos fiéis e dos futuros padres seria, dessa forma, uma das maneiras eficazes de se resolver o problema, pois a paz e a tranquilidade não viriam de outra fonte senão Jesus Cristo (COSTA, L., 1997b, p. 230).

A atuação de Pio XII, imediatamente posterior ao fim da guerra – malgrado tivesse levado o pontífice a transigir com determinados pontos da democracia, qual seja o terreno da política –, indica, também, a posição de uma igreja obstinada a construir uma "cidade católica", onde haveria espaço apenas ao Deus cristão de vertente católica. A encíclica *Mediator Dei,* que encerra a trilogia dos documentos nos quais se percebem os ventos da renovação eclesiológica, não escapa a esse

contexto. Publicada em novembro de 1947, o escrito pontifício discute, em linhas gerais, questões relativas à liturgia. O texto, assinalado por um movimento oscilatório, em que se nota um diálogo tenso entre tradição e *tentativa católica de modernidade*, tem como pano de fundo alguns assuntos já debatidos nas encíclicas analisadas neste tópico, como a atuação organizada do apostolado leigo da *Ação Católica* e, também, a prudência, advertida ao laicato, no estudo da Sagrada Escritura. O diálogo sobredito, permeado por avanços e recuos – marcado por uma alteração dentro da continuidade (CALDEIRA, 2011, p. 62) –, se intensifica, mormente quando o pontífice articula elementos que sugerem a impossibilidade de existência de uma sociedade civilizada que prescinda o cristianismo à ideia de um humanismo sem um determinado tipo de cristandade:

> **10.** Ouçam, pois, os cristãos todos, com docilidade, a voz do Pai comum, o qual deseja ardentemente que todos, unidos a ele intimamente, se aproximem do altar de Deus, professando a mesma fé, obedecendo à mesma lei, participando do mesmo sacrifício com uma só inteligência e uma só vontade. O respeito devido a Deus o reclama; as necessidades do tempo presente o exigem. Após uma longa e cruel guerra que dividiu os povos com rivalidades e morticínios, os homens de boa vontade se esforçam do melhor modo possível, em reconduzir todos à concórdia. Acreditamos, todavia, que nenhum projeto e nenhuma iniciativa seja, neste caso, tão eficaz quanto um fervoroso espírito religioso e zelo ardente, do qual é necessário estejam animados e guiados todos os cristãos, a fim de que, aceitando de coração aberto as mesmas verdades e obedecendo docilmente aos legítimos pastores, no exercício do culto devido a Deus, constituam uma comunidade fraterna, porquanto, "ainda que muitos, somos um só corpo, participando todos do único pão (COSTA, L., 1997b, p. 292, grifo nosso)[28].

As muralhas do palácio ultramontano – com tintas da modernidade – se tornam visíveis, com o uso da expressão "homens de boa vontade", acendendo, de um lado, a discussão sobre a viabilidade de se construir um Estado católico que

[28] Pio XII expressa esse tom hesitante em outras partes da *Mediator Dei.* Vejamos dois exemplos: "[...] Certamente, a Igreja é um organismo vivo e, por isso, ainda no que diz respeito à sagrada liturgia, firme a integridade de seu pensamento, cresce e se desenvolve, adaptando-se e conformando-se às circunstâncias e às exigências que se verificam no correr dos tempos; deve-se, todavia, reprovar severamente a temerária audácia daqueles que introduzem de propósito novos costumes litúrgicos ou fazer reviver ritos já caídos em desuso e que não concordam com as leis e as rubricas vigentes [...]." (COSTA, L., 1997b, p. 313); "[...] o uso da língua latina vigente em grande parte da Igreja, é um caro e nobre sinal de unidade e um eficaz remédio contra toda a corruptela da pura doutrina. Em muitos ritos o uso da língua vulgar pode ser assaz útil para o povo, mas somente a Sé Apostólica tem o poder de concedê-lo, e por isso, neste campo, nada é lícito fazer sem o seu juízo e a sua aprovação, porque, como havíamos dito, a regulamentação da sagrada liturgia é de sua exclusiva competência (COSTA, L., 1997b, p. 313-314). A adaptação da Igreja em face ao mundo moderno não é, como se vê nesta passagem, condenada; o uso do vernáculo, em determinados momentos das celebrações, também não sofre admoestações do Vigário de Cristo. A Sé Apostólica, enquanto única instituição autorizada a emitir julgamentos – característica essa deveras contundente no discurso de Pio XII – explicita a permanência dentro da mudança.

respeitasse a autonomia do homem, independente de sua religião, substituindo o projeto de cristandade medieval por uma cristandade de tipo profano, munindo os fiéis, que se movimentavam dentro dos escalões da modernidade, de importante substrato cultural e legitimador de ações concretas; do outro lado, esse fragmento manifesta o difícil diálogo da Igreja com uma geração de católicos que problematizava a ideia – indo muito além da renovação eclesiológica devedora dos estudos de Lubac, Congar, Chenu e Maritain – de cidade/civilização cristã.[29] A prudência de Eugênio Pacelli, incorporando elementos da cultura secular à estrutura hierárquica da Igreja, reforça as considerações tecidas neste parágrafo.

Unido ao debate, ora exposto, se situa o trabalho de Rodrigo Coppe Caldeira. Tendo por arcabouço teórico, a perspectiva da longa duração de Fernand Braudel (1978), Caldeira problematizou, em diferentes pontos de sua pesquisa, as divisões maniqueístas – do tipo conservador e progressista – ainda utilizadas para se pensar a realidade complexa e multifacetada do catolicismo. Partindo desse referencial teórico, Caldeira relaciona o processo de entrada do *sujeito moderno,* no interior da Igreja Católica, à polarização iniciada no século XIX, a qual buscava refletir sobre a presença da instituição ante os novos desafios colocados pela agenda não religiosa. Indo além dos oitocentos, o autor enfatiza que o período da Reforma Protestante entrevira "[...] vários ensaios de interpretação dos paradigmas do sujeito moderno no catolicismo [...]." (CALDEIRA, 2011, p. 60). Na mesma vertente historiográfica são interpretados os pontificados que percorrem os anos situados entre 1800 e 1963 – de Pio VII (1800-1823) a João XXIII (1958-1963) – sem perder de vista, no entanto, a alternância, nesse longo período, "[...] de momentos de flexibilidade e outros de rigidez [...]." (CALDEIRA, 2011, p. 62). Portanto o autor defende, e a nossa pesquisa assim também caminha, que a intenção de "[...] enquadrar todo um pontificado em conceitos como *antimoderno* ou *progressista* é recusar o lugar de cada um deles no complexo e contínuo processo de *acomodação* [...]." (CALDEIRA, 2011, p. 62). Logo, os dizeres de Eugênio Pacelli, analisados a partir da perspectiva braudeliana da *longa duração*, lançam novos olhares sobre aquele momento histórico da Igreja institucional, desconstruindo a imagem, cristalizada por um amplo rol bibliográfico –

[29] Danielle Menozzi se refere ao estudo intitulado *Les catholiques et le 'christianisme sociologique',* publicado, em 1955, na revista *Chronique sociale de France.* Se valendo do trabalho de R. Théry, Menozzi acredita que a crítica direciona à defesa de um mundo obrigatoriamente sacral, teria nascido da falência de diversos partidos cristãos em sua luta contra um mundo cada vez mais secularizado, e também, pela batalha dos católicos, juntamente aos comunistas, na edificação de uma sociedade temporal, livre e autônoma (MENOZZI, 1999, p. 203).

observado na ausência de considerações relativas à atuação de Pio XII –, de um pontificado exclusivamente conservador (MARTINA, 1997, p. 271).

Não fosse a dualidade presente em seu pontificado, na qual se visualiza uma abertura a determinados matizes da modernidade, a renovação eclesiológica – ou na linguagem poética, a "caixa de pandora" – não teria sido passível de existir e se corporificar durante a passagem lacônica de João XXIII pelo trono de Pedro. Os primeiros anos da década de 1950, quando se se assiste a uma presença maior de características contrárias à abertura ao mundo moderno, não invalidam o uso da *longa duração* no estudo das práticas de Pio XII, mas antes a confirmam, já que a mudança de orientação doutrinária – façamos referência à encíclica *Humanis Generis*[30] – é, também compreendida, se valendo do tempo longo no qual se movimenta a história da Igreja Católica.

1.2 Liberalismo e comunismo segundo a *Doutrina Social da Igreja*

O debate sobre a visão do *liberalismo* e *comunismo* na *DSI,* em pujança desde a segunda metade do século XIX, se torna imprescindível para o entendimento das ações práticas da Igreja Católica – durante os pontificados de João XXIII e Paulo VI –, endereçadas aos termos em destaque. A admoestação da hierarquia eclesiástica a sistemas filosóficos, contrários à vertente católica do pensamento cristão, pertence, assim, a um movimento anterior ao período delimitado neste estudo. Essa advertência nos encaminha para uma reflexão que procura não reduzir o pensamento social católico à pura e simples influência dos fatores externos, que a partir de 1960 se revelariam problemáticos para a Igreja Católica, especialmente os regimes comunistas, que já abarcavam, naquele período, um terço da população mundial. Não podemos perder de vista, que o *campo religioso*, definido como um *microcosmo* segundo Pierre Bourdieu (2004), está dotado de leis próprias. Muito embora não esteja apartado do contexto social maior (macrocosmo), o microcosmo "[...] dispõe [...] de uma autonomia parcial mais ou

[30] Divulgada em 1950, o documento aludido demonstrou, se comparado às três encíclicas analisadas neste tópico, uma inflexão. Chamando a atenção dos católicos para o relativismo e irenismo adjacente à renovação propalada pelos teólogos Lubac e Congar – religiosos outrora apoiados pelo Papa –, Pio XII enfatizou que concessões, no terreno da fé católica, não poderiam jamais ser feitas. Temas como o evolucionismo e protestantismo foram, também, tratados pelo Pontífice. De um modo geral, essa encíclica nos permite debater a respeito do impacto provocado pela entrada do *sujeito moderno* no interior da Igreja Católica.

menos acentuada [...].” (BOURDIEU, 2004, p. 20-21). Sabe-se que o contexto histórico deve ser lido na fonte, pois ela dialoga com o seu tempo, todavia, o evento, ora pesquisado, se vincula, do mesmo modo, a um movimento inerente à longa tradição católica, cuja historicidade se entende na *longa duração.*

Isto posto, a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus,* publicados em dezembro de 1864 pelo Pontífice Pio IX (1846-1878),[31] oficializam – o que não sugere, de maneira alguma, um ato fundante – a luta aberta da Igreja Católica contra os principais erros da modernidade. Segundo Aline Coutrot, “[...] as declarações da Hierarquia são uma das formas mais notáveis de intervenção da Igreja na vida da cidade [...].” (COUTROT, 2003, p. 340). Logo, no estudo dessa ingerência pontifícia sobre a tessitura social, há de se observar a relação que se estabelece, como adverte a autora, entre o religioso e o político. As palavras de Coutrot, muito embora se refiram à situação da Igreja na França, nos primórdios do século XX, servem de orientação para se pensar o contexto em que foram escritos os documentos pontifícios, pois colocam a Igreja, de uma maneira geral, sob perspectiva histórica, o que vale, portanto, para o tratamento de arcos temporais diversos; além disso, a autora nos lembra, possivelmente em oposição a determinadas propostas da história do político – cujo desejo patente é fixar marcos cronológicos –, a influência de setores da sociedade na compleição e na tomada de posição dos integrantes das frações dominantes do campo religioso:

> Se nos contentarmos em observar a tendência geral desde o início do século XX, constatamos que as declarações episcopais visaram a fazer da Igreja católica, num primeiro momento, uma força de segregação e, num segundo momento, fruto de uma lenta evolução, uma força de animação no interior da sociedade francesa. O discurso, de imperativo, passou a ser incitativo. Força de segregação, a Igreja o foi até os anos 30: as declarações episcopais exprimiam como que uma vontade de direção da sociedade, condenando a separação das Igrejas e do Estado, vilipendiando a República leiga e exercendo pressões sobre os cristãos a fim de que votassem no “candidato certo” [...] Mas a evolução religiosa não teria podido se produzir sem a existência de forças de vanguarda e de um clima político favorável que distendeu as relações entre a Igreja e o Estado. Léon Blum foi o primeiro chefe de governo desde a separação a visitar o núncio, a Frente Popular não era anticlerical, e o legado do papa foi recebido em 1937 com as honras devidas a um chefe de Estado (COUTROT, 2003, p. 341-342).

[31] Pio IX - Giovanni Maria Mastai-Ferretti – iniciou seu pontificado em 16 de junho de 1846, ainda jovem, por volta dos 55 anos de idade. Diferentemente da política eclesiástica reacionária, que se desenvolveria durante sua gestão, a eleição de Ferreti não se deveu a esse predicado, pois antes de ocupar a cátedra de Pedro, o futuro Bispo de Roma não poupara críticas ácidas à performance ultraconservadora de seu precursor, o Papa Gregório XVI (1831-1846).

As considerações de Coutrot se tornam ainda mais relevantes, principalmente quando se observa a luta de correntes antagônicas – internas e externas à Igreja –, na elaboração dos escritos eclesiásticos já aludidos, com ênfase destacada para o *Syllabus.*[32] Esse documento, promulgado como parte adjunta à encíclica *Quanta Cura,* suscitou, internamente, debates calorosos entre duas vertentes de clérigos, às quais se atrelavam, por extensão, dois grupos de fiéis católicos – *grosso modo,* o laicato intransigente, e do lado oposto, o laicato liberal (MARTINA, 1996, 147-209).[33] Externamente se relacionava com as ondas agitadas do processo de unificação italiana, o que teria provocado em Pio IX, inseguranças acerca da configuração daquele Estado; na camada mais profunda do oceano estava, portanto, o repertório ultramontano,[34] que o legatário de São Pedro – Giovanni Maria Mastai-Ferretti – lançou mão para admoestar os valores da cultura moderna.[35]

O espectro antiliberal católico, tangenciado por uma concepção autoritária da ordem, permeia as oitenta proposições que dão corpo ao *Syllabus,* oferecendo possibilidades de se apreender, em suas letras, a conjuntura e, por lógica, "[...] um tempo superior à sua própria duração [...]." (BRAUDEL, 1978, p. 45). Entendido como o principal rebento da Reforma Protestante e da Revolução Francesa,[36] o

---

[32] Giacomo Martina trabalha os antecedentes da publicação do *Syllabus.* Segundo o autor, a ideia de reunir em uma publicação, os principais erros da modernidade, foi lançada no ano de 1849, na comuna de Spoleto, onde se realizou a primeira reunião colegial dos bispos da região da Úmbria. Até a data de publicação do *Syllabus*, alguns rascunhos foram enviados ao pontífice para serem analisados, demonstrando, assim como o exposto na presente tese, a existência de duas tendências entre clérigos e teólogos, que disputavam o monopólio sagrado, de modo que a meta de cada um dos grupos era se fazer representar nos documentos oficiais. As oitenta proposições da bula endossam arranjos já firmados em outras encíclicas e alocuções de Pio IX.

[33] Essas divisões estanques permitem, não obstante tragam mais problemas do que soluções, a reflexão acerca de dois projetos católicos de leitura da realidade, unidos cada qual, a visões de mundo diametralmente opostas, cujo conteúdo propunha solucionar um mesmo problema: a situação da Igreja frente ao mundo moderno. Deve-se salientar, igualmente, que os movimentos revolucionários do ano de 1848 na Europa, acirraram, sobremaneira, as tensões entre os liberais e intransigentes (AUBERT, 1975, p. 38).

[34] Dessa política fazia parte a promoção da piedade ultramontana. O culto à Maria, intensificado após o decênio de 1830 e a veneração ao Sagrado Coração de Jesus – incorporado ao calendário eclesial –, se inserem na política de centralização do poder papal, que propunha, outrossim, estabelecer um vínculo direto entre a piedade popular e a autoridade pontifícia (DUFFY, 1998, p. 227).

[35] O historiador Ivan A. Manoel (2008) trabalhou a criação das paróquias no Brasil no contexto do ultramontanismo. A problematização dos documentos de Pio IX caminha na mesma direção das considerações de Manoel, reproduzidas a seguir: "[...] Embora a *Quanta Cura* e o *Syllabus* tenham sido escritos em uma situação histórica bem definida – a ocupação dos Estados Pontifícios durante o processo de unificação da Itália – eles não se limitavam a esse fato específico e nem os seus efeitos se restringiam à Itália unificada ou à França pós-revolução. Toda a base doutrinária do ultramontanismo expressava-se nesses documentos e fez deles um paradigma ideal e os transformou em guias de todo o orbe católico [...]." (MANOEL, 2008, p. 51).

[36] Fundamentando essa afirmação encontra-se o estudo de Riolando Azzi, cuja análise se aproxima da pesquisa ora exposta: "[...] Segundo o pensamento reacionário do século XIX, dois eventos

liberalismo que se delineia nesse documento, abriu as portas da sociedade para a difusão do indiferentismo religioso, do laicismo, da aversão a qualquer princípio de autoridade, sendo o comunismo a coroação de toda aquela calamidade, já que impusera, de maneira ainda mais extrema, uma falsa compreensão de liberdade.[37] A citada Reforma Protestante é, destarte, o horizonte mais distante no qual se fixam os reproches da Igreja, identificando aquele acontecimento, como a matriz responsável pela difusão tanto dos princípios liberais, quanto das ideias revolucionárias de 1789. Nesse sentido, o movimento liderado por Martinho Lutero, séculos atrás, ocupava, no que se refere à lista de inimigos da Igreja, posição capital. A quinta parte do *Syllabus* – uma das mais contundentes e longas do escrito –, que expõe os *Erros Sôbre a Igreja e os seus Direitos,* relembra um dos primeiros desafios lançado pelo movimento reformista do século XVI,[38] quando elenca, na proposição de número 21, o seguinte erro: "[...] A Igreja não tem o poder de definir dogmaticamente que a religião da Igreja Católica é a única religião verdadeira [...]." (PIO IX, 1959, p. 20). A ideia recorrente no pensamento católico do período, pautado na doutrina sobre a

principais assinalavam o avanço da anarquia no mundo moderno: a revolta luterana ou o grito de independência religiosa do homem, mediante a pregação do livre exame, e o enciclopedismo francês, ou seja, o grito de independência da razão humana, culminando com a Revolução Francesa [...]." (AZZI, 1994, p. 117).

[37] É importante salientar que Pio IX não se ateve, na condenação do comunismo, a pormenores e muito menos a qualquer tipo de descrição daquele sistema. O quinto tópico do *Syllabus* deixa claro essa constatação: "[...] **Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas, Sociedades Clérico-Liberais.** Estas pestes, muitas vêzes, e com palavras gravíssimas, foram reprovadas na encíclica "Qui Pluribus", de 9 de novembro de 1846; na alocução "Quibus quantisque", de 20 de abril de 1849; na encíclica "Noscitis et Nobiscum", de 8 de dezembro de 1849; na alocução "Singulari quadam", de 9 de dezembro de 1854; na encíclica "Quanto Conficiamur moerore", de 10 de agosto de 1863 [...]." (PIO IX, 1959, p. 18). A consulta das encíclicas aludidas, as quais foram referidas no próprio *Syllabus,* indica a mesma circunstância, o que pode ser verificado na seguinte passagem da *Qui Pluribus,* onde não se aprofunda o debate acerca dos fundamentos filosóficos do comunismo, se limitando o papa, tão somente a demonizar – lançando mão de uma terminologia religiosa – aquele sistema de pensamento: "[...] tal é a nefanda do *comunismo*, contrário ao direito natural, que, uma vez aceita, lança por terra os direitos de todos, a propriedade, a própria sociedade humana; tais as insídias tenebrosas daqueles que, em pele de ovelhas, mas sendo lôbos rapaces, insinuando-se fraudulentamente com sua aparência de piedade sincera, de virtude e disciplina, intrometem-se humildemente, captam com brandura, atacam delicadamente, matam às ocultas, afastam os homens de tôda religião, sacrificam e destroçam as ovelhas do senhor [...]." (PIO IX, 1960, p. 9).

[38] Giovanni Ferreti apontara, no sexto tópico da encíclica *Quanta Cura,* as provocações levantadas pela Reforma Protestante: "[...] Outros, em contrabalanço, renovando os sonhos tantas vêzes condenados dos protestantes, ousam dizer, com suma desfaçatez, que a suprema autoridade da Igreja e desta Sé Apostólica, fundada pelo próprio Cristo, depende absolutamente do poder civil, ao qual deve submeter-se; e para quanto respeita à ordem externa, negam todo o direito a esta mesma Sede Apostólica e à Igreja [...]." (PIO IX, 1959, p. 9). Nota-se, nas palavras do Bispo de Roma, um discurso apologético carente de fundamentos, já que procura defender a religião, sem aprofundar-se, todavia, nos preceitos doutrinários, da tradição, ou bíblicos, que legitimavam a Igreja Católica como única e verdadeira igreja de Cristo. Segundo Aubert (1975), essa ausência de substrato teológico em Pio IX, se deve à sua formação intelectual deficiente, a qual o acompanharia por todo o pontificado.

unidade em Cristo, entendia que se o *status* “de religião verdadeira” fosse estendido a outras igrejas, estaria aberta a porta ao conflito.

A noção de cristandade, presente também no texto, subjaz as críticas endereçadas às diversas nuances do liberalismo, especialmente a questão relativa à separação entre a Igreja e o Estado, onde se lê, na proposição de número 55, o seguinte: “[...] A Igreja deve estar separada do Estado e o Estado da Igreja [...].” (PIO IX, 1959, p. 23). Reprovando, de modo enfático, o afastamento entre as duas instituições, o documento foi, segundo nos informa Martina (1996, p. 242), muito bem acolhido pelos católicos intransigentes, que tencionaram – em sua interpretação do *Syllabus* – absolutizar e estender em bloco a condenação da Igreja aos erros modernos.

Na base dessas admoestações se localizava, igualmente, a concepção de Estado católico, cuja posição pretendia submeter o Estado laico e a sociedade civil à normatividade religiosa. A proposição de número 50, ao citar um equívoco da modernidade, demonstra a referida visão católica da hierarquia de poderes: “[...] A autoridade secular tem por sua natureza o direito de apresentar os Bispos, e pode exigir dêles que tomem posse das suas dioceses, antes de terem recebido da Santa Sé a instituição canônica e as Letras Apostólicas [...].” (PIO IX, 1959, p. 22). Não circunscrito a esse mote, os princípios liberais são avaliados pelo Santo Padre como um modo de vida, no qual se “[...] rejeita ou limita os direitos de Deus sobre as criaturas [...].” (MARTINA, 1996, p. 241). Malgrado o embate Igreja/liberalismo tenha acompanhado todo o texto, a décima e última parte do *Syllabus*, intitulada *Erros que se Referem ao Liberalismo Moderno*, se dedicou exclusivamente ao tema É importante perceber nesse fragmento, o já referido tom apologético de Pio IX:

> 77º Na nossa época já não é útil que a Religião Católica seja tida como a única Religião do Estado, com exclusão de quaisquer outros cultos. Aloc. “Nemo Vestrum”, de 26 de julho de 1855.
> 78º Por isso louvàvelmente determinaram as leis, em alguns países católicos, que aos que para aí emigram seja lícito o exercício público de qualquer culto próprio. Aloc. “Acerbissimum”, de 27 de setembro de 1852.
> 79º E’ falso que a liberdade civil de todos os cultos e o pleno poder concedido a todos de manifestarem clara e pùblicamente as suas opiniões e pensamentos produza corrupção dos costumes e dos espíritos dos povos, como contribua para a propagação da peste e do Indiferentismo. Aloc. “Nunquam fore”, de 15 de dezembro de 1856.
> 80º O Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna. Aloc. “Jandudum cernimos, de 18 de março de 1861 (PIO IX, 1959, p. 27).

As demandas abalizadas por Giovanni Ferreti no *Syllabus* – contudo não aprofundadas – seriam retomadas pelo seu sucessor no trono de Pedro, o Pontífice Gioacchino Pecci (Leão XIII).[39] Em diversas oportunidades de seu pontificado, Leão XIII intentou penetrar as temáticas que haviam ocupado seu predecessor, "[...] tentando dar uma resposta positiva às interrogações mais obsessivas feitas pelo mundo moderno [...]." (MARTINA, 1996, p. 247). Com vistas a diminuir o abismo que se abriu entre Igreja e modernidade, o papa aproveitou o ensejo para delimitar e ampliar, em diversos escritos, a posição da Igreja acerca do *liberalismo* e *comunismo*. A respeito deste assunto, Leão XIII veiculou a encíclica *Quod Apostolici Muneris* em dezembro de 1878, cujo subtítulo era, justamente, *Sôbre o Socialismo e o Comunismo.*

Orientado pelos caminhos do ultramontanismo, Pecci introduz a temática partindo, assim como fizera Pio IX, da reprovação ao comunismo, com vistas a "[...] apontar esta peste mortal que se introduz como a serpente por entre as articulações mais íntimas dos membros da sociedade humana [...]." (LEÃO XIII, 1962a, p. 3, grifo nosso). O imaginário judaico-cristão, percebido na palavra destacada – a qual se remete à cena do episódio em que o homem teria saído da eternidade para entrar na história –, se reforça, quando o texto se propõe redirecionar a vereda do gênero humano para o caminho da salvação, aludindo, destarte, uma ideia caríssima à filosofia católica da história: "[...] Ao mesmo tempo vos indicamos os remédios mais eficazes para que a sociedade possa voltar ao caminho da salvação e escapar dos graves perigos que a ameaçam [...]." (LEÃO XIII, 1962a, p. 3).

Essa concepção da ação humana no transcurso do tempo, não está dissociada da ordem concreta, pois se refere ao destino do homem, às suas obras terrenas. Não obstante tenha a eternidade como meta maior, o passo inicial é dado, por conseguinte, na realidade tangível. Assim, na compreensão ultramontana, o diálogo da Igreja com as esferas condizentes ao plano físico é perfeitamente cabível, principalmente quando essas camadas, muito além de questionarem a autoridade da eclesia, desejavam suprimir Deus/Igreja – termos complementares e muitas vezes

[39] Menos incisivo nas palavras – se comparado a Pio IX –, Leão XIII era, ao revés, simpático às prerrogativas da bula *Syllabus*, muito embora defendesse um diálogo cordial entre a Igreja e alguns aspectos da modernidade. O contexto histórico da Eurora, no qual se insere sua atuação, esteve marcado pela unificação italiana e, na Alemanha, pelo movimento anticlerical conhecido como Kulturkamp.

sinônimos na linguagem dos pontífices – da sociedade. O excerto subsequente é, sobremaneira, enfático:

> **Contra a sociedade**
> 3. Nada deixam intacto ou inteiro do que foi sabiamente estabelecido pelas leis divinas e humanas para a segurança e honra da vida. Enquanto censuram a obediência, devida às autoridades às quais o Apóstolo ensina que tôda a alma deve ser sujeita e que receberam por empréstimo de Deus o direito de mandar, êles pregam a igualdade absoluta de todos os homens no que diz respeito aos direitos e deveres. A união natural do homem e da mulher, sagrada até entre as próprias nações bárbaras, êles a desonestam; e êste laço, no qual se encerra principalmente a sociedade doméstica, o enfraquecem e até entregam ao mero capricho da sensualidade (LEÃO XIII, 1962a, p. 4).

Na hierarquia de valores, como se pôde notar no fragmento supracitado, o divino representa o elemento primaz, a partir do qual se orienta a ação humana, direcionada a vislumbrar na figura do Vigário de Cristo o mandatário celestial por excelência. O espectro ultramontano de autoridade norteia, outrossim, a questão familiar, pois a distribuição de poderes no ambiente doméstico deveria reproduzir a visão católica de mundo, estando a esposa submissa ao marido, assim como o *ser* deveria encontrar-se perante Deus. Ao pretender horizontalizar as relações interpessoais, o comunismo solapava, destarte, a ordem natural instituída por Deus. Por extensão, a igualdade evangélica estabelecia, ao contrário do igualitarismo comunista, "[...] várias ordens diferentes em dignidade, em direitos e em poder [...]." (LEÃO XIII, 1962a, p. 9), onde a equidade humana não estaria articulada à posição do indivíduo na sociedade, mas sim, à realidade sobrenatural, pois todos, independentemente dos seus bens terrenos, eram filhos do mesmo Deus.[40]

O pontífice não se esqueceu, também, de mencionar a Reforma Protestante como a raiz dos males enfrentados pela Igreja Católica no século XIX (LEÃO XIII, 1962a, p. 5). Tendo atribuído ao evento liderado por Martinho Lutero, a origem do movimento comunista,[41] Leão XIII afirmava que este havia herdado do primeiro, a

[40] De modo análogo se assentava o debate em torno do direito à propriedade, sendo legítima, nesse sentido, a desigualdade na posse de bens. Leão XIII, obstinado a fundamentar suas afirmações – condenando a ideia comunista que defendia, segundo seu entendimento, a violação impune aos bens particulares dos ricos – buscou respaldo em preceitos bíblicos, afirmando o seguinte: "[...] o roubo e o latrocínio foram proibidos por Deus, autor e defensor de todos os direitos, de tal forma que nem sequer é permitido desejar os bens doutrem, e que os ladrões e roubadores, assim como os adultos e os idólatras, são excluídos do reino dos céus [...]." (LEÃO XIII, 1962a, p. 13).

[41] A presente afirmação lembra que a *dialética* – ou em uma melhor definição, o conflito entre o *ser* e o *não ser* – não fundamenta a reflexão católica sobre assuntos teóricos ou práticos. Como será visto

rejeição à ordem divina instituída pelo catolicismo, o que teria levado o comunismo a desejar, inicialmente, uma sociedade ausente da presença de Deus, delegando à multidão, a origem divina do poder.[42] Os argumentos presentes nesse ponto, como em demais partes da encíclica, demonstram a vontade da hierarquia eclesiástica de intervir, efetivamente, na construção da cidade temporal. Se a história humana – conforme nos sugere Manoel (2004, p. 21) – era entendida pela filosofia católica como a *história da salvação*, à Igreja Católica estaria reservada, *ipso facto*, a função de organizar a sociedade segundo seus preceitos.

A temática relativa à genealogia do poder e seu exercício legítimo, assumiria importância fulcral na encíclica *Diuturnum Illud* (1881) que demarcaria, seguindo os passos da *Quod Apostolici Muneris,* a reforma religiosa do século XVI como o princípio de todos os achaques sofridos pela Igreja. Esse obstinado encalço se corrobora, de forma ainda mais intensa, na sexta parte do texto, quando o papa – dissertando sobre as consequências do desenvolvimento das doutrinas modernas –, cita explicitamente, o termo *Reforma*. Na avaliação de Pecci, aquele movimento antirreligioso – já que pregava um Deus estranho à concepção católica de divindade – fora responsável pela desordem estabelecida na Alemanha do século XVI; o caos, a guerra e a carnificina tinham como ponto de partida, a tentativa de subverter a ordem hierárquica dos poderes, respectivamente o espiritual e o temporal (LEÃO XIII, 1962b, p. 15).

Nas primeiras linhas dessa carta encíclica, Gioacchino Pecci relembra a luta obstinada, em tempos recentes, contra a autoridade divina, matriz a partir da qual descenderia o poder dos governantes. Ancorado em subsídios atinentes a uma realidade cronologicamente distante – a Idade Média –, a preleção do Bispo de Roma enfatiza a Igreja como a única instituição capaz de manter, dado seu mandato estabelecido por Deus, o equilíbrio social (LEÃO XIII, 1962b, p. 3). Na defesa desse arquétipo de poder, os argumentos utilizados pelo pontífice se valem, além do

---

no terceiro capítulo da tese, a despeito do que foi dito, alguns teólogos da libertação empreenderam uma leitura dialética e política do Evangelho.

[42] É necessário destacar que a encíclica não se refere, em momento algum, ao pensamento de Karl Marx. A ausência desse embate não indica que as filosofias materialistas não fizessem parte do conteúdo censurado pelas frações dominantes do campo religioso, revela, antes sim, a dificuldade da Igreja em defrontar-se com o problema. Segundo Euclides Marchi "[...] A conseqüência dessa indefinição do espaço conceitual levou a aceitação da exploração do trabalho, vista até com certa naturalidade, e a se construir uma explicação teológica da vida na pobreza [...]." (MARCHI, 1989, p. 59).

paradigma medieval, de trechos bíblicos e da doutrina dos Santos Padres, como é possível visualizar no seguinte fragmento:

> 8. Essa origem divina da autoridade é atestada, de maneira a mais clara, em múltiplas passagens do Antigo Testamento: “É por mim que os reis reinam, é por mim que os soberanos mandam, que os árbitros dos povos fazem justiça” (Prov 8, 15-16). E alhures: “Prestai ouvido, vós que governais as nações, porque por Deus é que vos foi dado o poder; a autoridade vos vem do Altíssimo” (Sab 6, 3-4). O livro do Eclesiástico fornece o mesmo ensinamento: “Foi Deus quem prepôs um chefe ao governo de cada nação” (Ecli 17, 14) [...]10. Os padres da Igreja puseram todos os seus cuidados em reproduzir e difundir êsse ensinamento de que haviam sido nutridos. “A ninguém, diz Santo Agostinho concedamos o direito de dar a soberania e o império, senão ao único Deus verdadeiro” (de Civ. Dei, lib. V, c.21). S. João Crisóstomo assim exprime sôbre o mesmo assunto: “Que haja autoridades estabelecidas, que uns mandem, que outros obedeçam; que assim tudo na sociedade não fique entregue ao acaso, isso, afirmo-o, é obra da sabedoria divina” (In Epist. Ad Rom. Hom. 23, n. 1). S. Gregório magno presta o mesmo testemunho: “Reconhecemos, diz êle, que o poder foi dado do alto aos imperadores e aos reis” (Epís. Lib. II, epist. 91). Os mesmo santos Doutôres aplicaram-se ainda a esclarecer essa doutrina pelo raciocínio, a fim de fazê-la aceitar como justa e verdadeira mesmo por aquêles que não têm outro guia a não ser a razão natural (LEÃO XIII, 1962b, p. 6-7).

Conexo à política ultramontana – em que pese os resultados do Concílio Vaticano I, no qual se definira, entre outras prerrogativas, a infalibilidade papal em matéria de fé ou moral[43] –, o discurso leonino aludia e lamentava o processo de exclusão da Igreja como ponto de equilíbrio para o bom funcionamento da ordem civil. Assim, a imagem hierárquica de uma instituição religiosa, cristalizada ao longo dos séculos como um dado natural, subjazia a avaliação negativa do pontífice acerca dos desafios lançados pelo liberalismo.

A contenda em torno desse assunto não perderia o fôlego, sendo desenvolvido, quatro anos após, na encíclica *Immortale Dei* (1885). O pensamento de Leão XIII, expresso na abertura do escrito referido, em cuja letra enfatiza-se a presença de Deus como o ponto de partida para o exercício do poder temporal (LEÃO XIII, 1960, p. 3), demonstra a tensão existente entre o contexto histórico mais próximo e a longa tradição católica. Indissociável à figura divina estava a Igreja,

[43] Em dezembro de 1864, Pio IX consultou 15 cardeais de cúria, a respeito da oportunidade de se convocar uma reunião conciliar (BEOZZO, 1992, p 125). Do total, apenas dois cardeais se manifestaram contrários à efetivação do evento. Não obstante o baixo número de posições desfavoráveis, uma apreensão surgiu entre os curiais: o receio de que os bispos conciliares pleiteassem a ampliação de seus poderes (AUBERT, 1975, p. 40). O medo não era de todo descabido, pois a definição do dogma dividiu a opinião dos bispos participantes. Um grupo pequeno, representado por clérigos vindos da Áustria, Alemanha e Hungria se manifestaram contra essa decisão. Para o episcopado, a citada deliberação alçaria a posição do pontífice à de um monarca, ocasionando aos bispos, por conseguinte, a condição de simples súditos daquele.

preocupada, a um só tempo, com a salvação eterna e terrena da humanidade. Diferentemente das instituições fundadas pelo homem, a Igreja Católica – estabelecida diretamente pelo Criador, por conseguinte uma *sociedade perfeita* – gozava de um *múnus* especial, pois a virtude, a equidade, a glória, entre outros atributos, seriam características improváveis de existirem sem a presença do cristianismo (LEÃO XIII, 1960, p. 3). Dito de outro modo, a ideia, resumida na seguinte frase “não há civilização sem Igreja”, também se fazia presente em Leão XIII: “[...] Com efeito, onde quer que a Igreja tenha penetrado, imediatamente tem mudado a face das coisas e impregnado os costumes públicos não somente de virtudes até então desconhecidas, mas ainda de uma civilização tôda nova [...].” (LEÃO XIII, 1960, p. 3).

A concepção rigidamente hierarquizada do poder se reflete no arranjo, organizado segundo a Igreja, dos indivíduos a quem seria dada a faculdade de governar. A citação imediata elucida, resumidamente, todo o esplendor envolto na figura da majestade, que ainda prevalecia na doutrina católica, evidenciando, ao mesmo tempo, a historicidade dos elementos teológico-cristãos em sua relação com os fatos: “[...] Desta maneira, a supremacia do mando arrastará a homenagem voluntária do respeito dos súditos [...].” (LEÃO XIII, 1960, p. 6). Excluídos da participação direta nas decisões políticas, os católicos e sua prática cidadã – e de um modo geral o povo –, se daria por meio, e unicamente, das mãos do príncipe, representante exclusivo do domínio divino na terra. A vontade e poder da multidão eram entendidos, destarte, como falazes, não contribuindo para a justa promoção do bem comum; a sociedade humana, malgrado fosse provisória, deveria reproduzir, na acepção doutrinária, a relação estabelecida entre Deus e o seu rebanho. Estreitamente vinculado ao sentido católico de comando, se assentava a ideia de liberdade, admitida, por conseguinte, somente aos monarcas.

As questões levantadas pelo Santo Padre expressavam – não menos – a oscilação das vagas do século XIX, características de um oceano, que em suas profundezas arrastava todo um modo de pensar e estar no mundo, no qual se assistiam – pertinentes ao campo religioso – tênues mudanças carregadas de permanências. Tema presente na sétima parte da *Immortale Dei,* o progresso material-científico advindo da Revolução Industrial – e próximo a esse fato, o desenvolvimento dos mais recentes sistemas políticos –, corrobora nossa assertiva, pois se admite, de bom grado, alguns matizes da modernidade. A acolhida,

diferentemente do combate e negação em bloco dos acontecimentos daquele período, permite apontar duas questões: A primeira delas acena para a já citada transformação carregada de constância; seguidamente, é crível afirmar a luta, como se notou nas demais encíclicas analisadas, de tendências, *grosso modo* opostas, cujas intenções entreviam um mesmo fim: a busca por se fazerem representar no documento pontifício. O excerto seguinte apresenta as duas demandas mencionadas, onde se apreende a tensão vivenciada por uma Igreja que não aceitava "[...] a coexistência de dois poderes numa só cidade [...]." (MARTINA, 1997, p. 14), buscando incorporar à doutrina católica, ao mesmo tempo, a realidade que apontava o predomínio do gênero humano na condução da esfera temporal. Vejamos seu conteúdo, que embora seja longo, vale reproduzir:

> **Sobre o progresso material.**
> 50. Sim, na verdade, tudo o que pode haver de salutar para o bem geral do Estado; tudo o que é útil para proteger o povo contra a licença dos príncipes que não lhe provêem ao bem; tudo o que impede as usurpações injustas do Estado sôbre a comuna ou sôbre a família; tudo o que interessa à honra, à personalidade humana e à salvaguarda dos direitos iguais de cada um; de tudo isso a Igreja Católica sempre tomou quer a iniciativa, quer o patrocínio, quer a proteção, como atestam os monumentos das idades precedentes. Sempre coerente consigo mesma, se, de uma parte, dela repele uma liberdade imoderada que, para os indivíduos e para os povos, degenera em licença e escravidão, de outra parte abraça com todo o gôsto os progressos que todo dia nascem, se verdadeiramente contribuem para a prosperidade desta vida, que é como um encaminhamento para a vida futura e para sempre duradoura. – Assim, pois, dizer que a Igreja vê com maus olhos as formas mais modernas dos sistemas políticos e repele em bloco todas as descobertas do gênio contemporâneo, é uma calúnia vã e sem fundamento. Sem dúvida, ela repudia as opiniões malsãs, reprova a inclinação perniciosa para a revolta, e mui particularmente essas predisposições dos espíritos em que já reponta a vontade de se afastar de Deus; mas, como tudo que é verdadeiro não pode proceder senão de Deus, em tudo o que as investigações do espírito humano descobrem de verdade, a Igreja reconhece como que um vestígio da inteligência divina; e como não há nenhuma verdade natural que infirme a fé nas verdades divinamente reveladas, como há muitas que a confirmam, e como todo descobrimento da verdade pode levar a conhecer a Deus, a Igreja acolherá sempre de bom grado e com alegria tudo o que contribuir para alargar a esfera das ciências; e, assim como sempre o fêz para com as outras ciências, favorecerá e incentivará aquelas que têm por objeto o estudo da natureza. Nesse gênero de estudos, a Igreja não se opõe a nenhuma descoberta do espírito; vê sem desprezar tantas investigações que têm por fim o prazer e o bem-estar; e mesmo, inimiga nata da inércia e da preguiça, deseja grandemente que o exercício e a cultura façam o gênio do homem dar frutos abundantes. Ela tem incentivos para tôda espécie de artes e indústrias, e, dirigindo por sua virtude tôdas essas investigações para um fim honesto e salutar, aplica-se a impedir que a inteligência e a indústria do homem não o desviem de Deus e dos bens celestes (LEÃO XIII, 1960, p. 24-25, grifo nosso).

As palavras enunciadas nesse longo excerto demonstram a inviabilidade de se considerar, isoladamente, fragmentos de um mesmo escrito, sobretudo quando se problematiza a letra de uma encíclica. Esse tipo de texto, apesar de trazer a rubrica do pontífice, tem frequentemente, uma autoria coletiva, formada por clérigos, que são, em grande parte, especialistas em diferentes campos do saber instituído, mormente da área sociológica; logo, a intenção que tende a polarizar o conteúdo expresso nos documentos pontifícios, com o protocolo de conservador ou progressista, se mostra, portanto, impresumível, pois se perde, neste tipo de interpretação, a luta simbólica entre as diferentes formas de se conceber e fazer igreja, as quais ambicionam "[...] alcançar uma hegemonia no centro do poder: o papado e suas decisões [...]", (CALDEIRA, 2011, p. 62), percurso eclesiológico que se tem feito de forma multifacetada, não sendo oportuno classificá-lo de maniqueísta.[44] De um lado, o texto carrega, então, a subjetividade dos sujeitos que o prepararam – no caso, a comissão designada para redigi-la –; de outra parte, a característica dessa fonte não anula a responsabilidade pontifícia e muito menos sua visão impressa no documento, pois cabe ao Prelado consentir, ou não, o conteúdo que lhe é apresentado.[45]

Ciente das dificuldades elencadas acima, ainda sim é possível e necessário o estudo das encíclicas; o fundamento desta afirmação não se restringe, para tanto, à passagem do documento pontifício reproduzido anteriormente, mas de modo elementar, às intenções e eventos próximos a Leão XIII, que possivelmente permitiram a existência dos conflitos inerentes à encíclica analisada.[46] Se este

[44] É interessante reproduzir o trecho seguinte, pois se apreende a Igreja do século XIX – diversamente da visão substancialista que se cristalizou em determinados estudos – rica em experiências: "[...] Como em todas as épocas, também no século XIX é difícil apresentar uma Igreja monolítica, de uma cor só, ou com luzes e sombras que se contrapõem. O quadro é muito mais complexo e amplo e abarca todos os matizes. Os elementos mais contrários estranhamente coexistem [...]." (MARTINA, 1996, p. 141).

[45] Não obstante seja habitual o pontífice lançar mão, na feitura de uma encíclica, da assessoria de intelectuais de sua confiança, há ocasiões – dado a urgência da situação – em que o papa dispensa esse recurso. Pio XI redigiu exclusivamente, a encíclica *Non Abbiamo Bisogno* (1931), na qual se censurava as concepções totalitárias de Estado, presentes no fascismo. O Santo Padre tinha por objetivo, ao mesmo tempo, dar fim à controvérsia levantada pela suposta colaboração da Igreja ao regime. A reação do líder fascista, Benito Mussolini, seria imediata, resultando no fechamento de diversas associações católicas, principalmente os grupos formados por jovens. Diferentemente do documento aludido anteriormente, Pio XI contou com a participação, na elaboração da encíclica *Mit Brennender Sorge,* dos cardeais Faulhaber e Pacelli; o primeiro se responsabilizou pela redação da primeira parte do texto, o segundo – futuro pontífice – se encarregou de corrigi-la e revisá-la (MARTINA, 1997, p. 176-177).

[46] Segundo Giacomo Martina (1997, p. 52-53) – autor que se tem mencionado amiúde –, Leão XIII manteve contato, durante o tempo em que esteve à frente do episcopado da Perúgia, com intelectuais de diversas nacionalidades. Sem abrir mão de suas prerrogativas enquanto líder da

material não pode ser tomado isoladamente, por conta de sua visão dos fatos – excessivamente homogênea –, a presente avaliação se estende a outras fontes, caso sejam apartadas de seu contexto histórico e, por extensão, do seu confronto com a bibliografia relativa ao período de produção da mesma.

Não escapam aos comentários sobreditos, as palavras do Vigário de Cristo, divulgadas em 20 de junho de 1888 na encíclica *Libertas*. Leão XIII enfatiza, nas primeiras linhas do documento, a liberdade como uma propriedade oportuna ao desenvolvimento espiritual humano, já que delega ao homem o poder de opção. Nessa lógica, a ideia de coexistência do bem e do mal, em um mesmo princípio de alvedrio, é suplantada pelo conceito católico de liberdade, o qual procura separar a noção de livre-arbítrio – princípio genuinamente cristão –, do ato propriamente compassivo – singularidade intrínseca à condição do *ser* –; dito de outro modo: afastar a teoria da *livre-escolha,* da pessoa que a utiliza. Na seguinte frase, Vincenzo Gioacchino sintetiza o referido processo:

> "[...] do uso da liberdade nascem os maiores males, assim como os maiores bens. Sem dúvida, está no poder do homem obedecer à razão, praticar o bem moral, caminhar direito ao seu fim supremo. Mas, pode seguir outra direção diferente, e, seguindo miragens bem falazes, destruir a ordem legítima e correr para uma perdição voluntária [...]." (COSTA, L., 2005, p. 311).

Temas antigos, como a entrada do homem no tempo da história – mediante um ato de desobediência, que o expulsa do paraíso – estão implícitos, também, no discurso do Pontífice, pois não se deixa de mencionar a ação humana como possibilidade de erro. Destarte, os argumentos utilizados por Leão XIII, com vistas a cristianizar o valor moderno de liberdade, demonstra, por extensão, uma tateante proposta católica de modernidade. O excerto imediato põe em evidência as características apontadas:

> 5. Já falamos noutras ocasiões e principalmente na Encíclica *Immortale Dei,* das assim chamadas *liberdades modernas;* e, distinguindo nelas o bem daquilo que lhe é oposto, nós estabelecemos ao mesmo tempo que tudo o que essas contêm de bom, é tão antigo como a verdade, tudo isso a Igreja o aprovou sempre com ardor, e o admitiu efetivamente na prática. O que se lhe acrescentou de novo, apresenta-se a quem procura a verdade, como um

---

Igreja, o Bispo de Roma sabia ouvir as questões colocadas por quem o fosse visitar. A singularidade de Vincenzo Gioacchino o norteou, conforme nos lembra o mesmo autor, na revisão das primeiras versões dos documentos pontifícios que a ele eram entregues – atributo que se nota nas encíclicas *Diuturnum Illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) e *Libertas* (1888).

> elemento corrompido, produzido pela perturbação dos tempos e pelo desordenado amor pela inovação (COSTA, L., 2005, p. 312).

As inovações citadas no texto faziam alusão às atitudes do gênero humano, que, em sua ânsia por novidades – tanto do ponto de vista técnico, quanto filosófico –, o distanciavam de Deus. A busca por historicizar a atuação da Igreja – fazendo valer uma imagem da instituição, diferente daquela conhecida pelos seus detratores –, se torna patente, já que o texto naturaliza a compreensão de liberdade à longa tradição católica. Como se tem sustentado, a censura em bloco daria espaço, gradativamente, à apreciação positiva de valores modernos, procurando incorporá-los ao arcabouço religioso, de forma muito diferente da proposta de assimilação, pois o diálogo da Igreja Católica, com os desafios daquele tempo, se fazia com base em elementos estruturantes de sua ação histórico-religiosa, fundamentada, principalmente, na filosofia tomista. Atrelado ao tomismo estava a perspectiva histórica adotada por Leão XIII, conjuntamente aos colaboradores que o auxiliaram na elaboração da *Libertas*, cuja proposta seria o resgate, na longa história do catolicismo, dos embates da Igreja contra toda ordem adversa à liberdade dos povos. Para validar sua tese, Leão XIII lembra os tempos da Antiguidade, donde se considerava legítima a existência da escravidão, procurando articular, seguidamente, o fim do cativeiro à presença do cristianismo e antes dele, a figura emblemática de seu fundador, pois "[...] a verdadeira fraternidade entre os homens, foi Jesus Cristo quem primeiro proclamou; e à sua voz respondeu a dos seus apóstolos, declarando que não há nem judeu, nem grego, nem bárbaro, nem cita, mas que todos são irmãos em Cristo [...]." (COSTA, L., 2005, p. 320-321). A fala do pontífice segue a mesma linha de pensamento observada no dilema relativo à compreensão cristã da liberdade, pois aparta a instituição – considerada infalível, assim como o papa –, da prática dos homens que a representam – suscetível ao erro –; portanto, o desejo de torná-la mais humana, muito embora não se fizesse ainda presente, já se delineava, timidamente, em diversos pontos da encíclica.

A tensão verificada no documento pontifício estabelece profundo liame com os desafios impostos à Igreja da segunda metade do século XIX. Podem-se citar os efeitos sobrevindos do Concílio Vaticano I (1869-1870), nomeadamente o já reportado dogma da infalibilidade papal – constituição deliberada na quarta sessão daquele encontro –, resolução que encetou, entre clérigos, intensos debates, corroborando o feitio não monolítico das expressões de se fazer e entender igreja e,

concomitantemente, a presença dos muitos contextos no texto. A frase de Martina resume, com propriedade, a complexidade daquela circunstância na qual se inseria o conteúdo propalado na *Libertas*: “[...] a Igreja, acusada assim frequentemente no século XIX de aviltar o homem, mostrava uma vez mais sua confiança nas forças humanas, embora reconhecendo e ressaltando seus limites [...].” (MARTINA, 1996, p. 267). É o problema da *pessoa humana* latente na doutrina social, de modo que o valor moderno da liberdade – ao lado do desejo de tornar mais comprometida a prática social cristã – decorre da compreensão católica de pessoa.

Entre a publicação do documento pontifício, anteriormente analisado, e a redação da encíclica *Divini Redemptoris* do pontífice Pio XI*,* quase cinco décadas se passaram, respectivamente os anos situados entre 1888 e 1936. Durante esse arco de tempo, a Igreja enfrentou na Itália, a *Questão Romana*, o *Risorgimento Italiano* e, também, a ascensão do fascismo, assim como definiu em 1929, por meio do *Tratado de Latrão,* os limites de seu diminuto espaço territorial; no que se refere à Europa, a hierarquia eclesiástica presenciou o drama de milhares de pessoas que perderam suas vidas na Primeira Guerra Mundial (1914-1918); os efeitos da crise de 1929 e, imediatamente posterior ao colapso econômico, o início da escalada nazista na Alemanha. Mais contundente à sobrevivência da Igreja se mostrou – além dos eventos citados – o comunismo. Entremeio a esses acontecimentos, a questão da *pessoa humana* continuaria a ser, no magistério eclesiástico, um problema não resolvido. De maneira difusa e ainda não muito claramente manifesta na doutrina social da Igreja, a sistematização do conceito de *ente* ganharia, com Pio XI, contornos bem mais tangíveis – o que não implica afirmar uma suposta demarcação cronológica fechada.

Empenhado em reprovar o comunismo ateu, tanto em sua forma prática, quanto teórica, Pio XI abre o documento rememorando a luta da Igreja, desde o século XIX, contra o comunismo, ressaltando os pontificados de Pio IX e Leão XIII, como momentos gloriosos desse combate (PIO XI, 2001, p. 11-12). Aos olhos da Igreja, o comunismo personificava toda a calamidade que grassou a Europa e mundo nos primeiros decênios do século XX. Em suas declarações, Achille Ratti debatia a respeito da situação dos católicos no México, Espanha e, sobretudo na Rússia, onde o embuste inerente ao comunismo se manifestava na prática, por intermédio da ação bolchevista (PIO XI, 2001, p. 14). Sendo aquele acontecimento

histórico a coroação do advento moderno, se torna necessário encerrar o tópico do presente capítulo problematizando o mesmo.

Vale lembrar, antes disso, que a censura da Igreja ao ideário comunista guarda semelhanças – observadas as diferenças de tempo histórico, todavia possível de sintetizar a tragédia que o comunismo representava para a Igreja – com um acontecimento mais antigo, o qual gerou, à sua época, grande abalo às estruturas clericais. Trata-se do advento do *tempo* dos mercadores, diferente do *tempo* de Deus. Jacques Le Goff exprime bem essa questão:

> "[...] o conflito entre o tempo da Igreja e o tempo dos mercadores afirma-se pois em plena Idade Média, como um dos acontecimentos maiores da história mental destes séculos, durante os quais se elabora a ideologia do mundo moderno, sob pressão da alteração das estruturas e das práticas económicas [...]." (LE GOFF, 1993, p. 45).

Na mesma obra, as observações do historiador francês – acerca do desmoronamento das estruturas mentais na Europa, quando da chegada de uma concepção diferente do *tempo cristão* –, nos levam a refletir sobre outros períodos históricos. Nesse ponto, assume importância fulcral as possíveis fendas que o comunismo teria aberto nas formas clássicas do pensamento católico, sobretudo na prática do seu laicato intelectualizado, qual seja sua compreensão acerca do *ser*. O excerto seguinte esclarece – pelo fato de não ser uma pergunta historicamente limitada – uma possibilidade de interpretação: "[...] por elas [as formas tradicionais de pensamento] se introduzirão [a nova visão do *tempo*] e repercutirão as carências espirituais ligadas às novas condições econômicas e espaciais [...]." (LE GOFF, 1993, p. 48).

Após essas considerações, cabe retomar as afirmações elencadas na *Divini Redemptoris*. Para tanto é necessário não reduzi-las, ou melhor, não emoldurá-las em um quadro dualístico, restrito a dois matizes, conhecidos pelo rótulo de conservador ou progressista. Obviamente uma tendência doutrinária predominante se legitimou na fala do pontífice, explicitamente visível em suas posições relativas ao comunismo, consoante ao ensino de seus predecessores.[47] Todavia é mister chamar a atenção para as rachaduras atinentes ao discurso de Pio XI, o que não

[47] Pio XI expressa sua aquiescência à linha traçada por Leão XIII na *Rerum Novarum* (1891), no seguinte trecho: "[...] E neste passo é necessário observar que erram vergonhosamente os que sem consideração atribuem a todos os homens direitos iguais na sociedade civil e asseveram que não existe legítima hierarquia [...]." (PIO XI, 2001, p. 34)

significa afirmar, erroneamente, uma *comunização* do ensino social católico, ou do lado oposto, uma *liberalização* do mesmo. Assim disposto, deve-se ressaltar a terminologia cristã utilizada pelo bispo de Roma para qualificar o comunismo, procurando demonizá-lo (PIO XI, 2001, p. 9), pois, assim como desejara Lúcifer, os comunistas pretendiam, igualmente, construir uma realidade ausente de Deus (PIO XI, 2001, p. 16).

Na reprimenda ao pensamento dos legatários de Karl Marx – claramente enunciado em diversos pontos da encíclica – reside, concomitantemente, uma acepção de *pessoa humana,* aberta a reivindicações próprias da contemporaneidade. Vejamos dois trechos:

> 10. Além disso, o comunismo despoja o homem da sua liberdade na qual consiste a norma de sua vida espiritual; e ao mesmo tempo priva a pessoa humana da sua dignidade, e de todo freio na ordem moral, com que possa resistir aos assaltos do instinto cego. E, como a pessoa humana, segundo os devaneios comunistas (PIO XI, 2001, p. 17).
>
> 27. [...] O homem tem uma alma espiritual e imortal; e, assim como é pessoa, dotada pelo supremo Criador de admiráveis dons de corpo e de espírito assim se pode chamar, como diziam os antigos, um verdadeiro "microcosmo" [...] Conseqüentemente, dotou-o Deus de múltiplas e variadas prerrogativas, tais como: direito à vida, à integridade do corpo, aos meios necessários à existência; direito de tender ao seu último fim, pelo caminho traçado por Deus; direito enfim de associação, de propriedade particular, e de usar dessa propriedade (PIO XI, 2001, p. 30).

Ou seja, o comunismo ameaçava, a um só tempo, Deus e o ser humano, pois este – considerado um "pequeno mundo" – era a extensão daquele. O vínculo que prendia a criatura ao Criador, anterior à existência das estruturas mundanas, entrevia, segundo a *DSI,* uma sociedade submetida ao homem e não o caminho inverso, assim como desejava a propaganda comunista. O reconhecimento dos direitos da *pessoa humana*, como se vê no trecho sobredito, se relaciona ao processo, já aludido neste capítulo, de entrada do *sujeito moderno* – via Ação Católica[48] – no interior da Igreja, o qual levaria para o cerne da instituição as

[48] Segundo L. A. Costa a criação da *Ação Católica* se materializou no transcurso do pontificado de Pio X (1903-1914), "[...] quando em 18 de novembro de 1903 em seu *Motu Proprio* , expôs – o papa – aos bispos italianos os princípios de uma Ação Popular Católica [...]." (COSTA, L. A., 2006, p. 36). O processo de ramificação desse movimento em diversos grupos, cada qual formando um setor de especialidade, se intensificou após a década de 1930, mormente no Brasil. Segundo o mesmo autor, "[...] O resultado mais visível do modelo especializado pela Ação católica pode ser contemplado na criação das vulgarmente chamadas Irmãs A-E-I-O-U: *JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JIC (Juventude Independente Católica); JOC*

demandas próprias de seu tempo. Nesse sentido, a encíclica esperava responder os desafios lançados por uma parte do laicato, sobretudo suas frações intelectualizadas, procurando direcionar a ação social desses católicos[49] "[...] com a devida prudência e cautela, [experimentando] novos métodos de apostolado que melhor [correspondessem] às exigências modernas [...]." (PIO XI, 2001, p. 56). Ao lado da ideia que incitava os fiéis a se comprometerem social e politicamente, apresentavam-se o ato de orar, a prática da caridade e *justiça*[50]cristãs como estratégias silenciosas, porém não menos importantes, de se debelar o comunismo, o qual se tratava, antes de tudo, de um problema de fundo espiritual (PIO XI, 2001, p. 65); destarte, a constatação da existência da luta de classes demandaria, muito mais do que o conhecimento do mecanismo gerador da miséria – ideia propalada por alguns intelectuais católicos, sobretudo os de origem francesa –, a intensificação do trabalho pastoral entre a classe operária, grupo social avaliado pela encíclica como o mais vulnerável à proposta comunista. Interessante notar que o discurso de Pio XI – atravessado, *grosso modo,* por avanços e recuos – tem como amarração teórica, precisamente, um dos pilares que sustentava o ultramontanismo, apreendido na seguinte afirmação pontifícia: "[...] confiamos que aqueles que dirigem os destinos das nações [...] compreenderão cada vez melhor o supremo dever de não impedir à Igreja o cumprimento da sua missão; mais que, ao cumpri-la, enquanto

---

(Juventude Operária Católica) e *JUC (Juventude Universitária Católica* [...]." (COSTA, L. A., 2006, p. 38).

[49] Emmanuel Mounier – filósofo cristão, dotado de uma fé militante – representa bem o perfil daquele apostolado, e, ao mesmo tempo, os motivos da inquietação de Pio XI relativa ao envolvimento dos fiéis em atividades sociopolíticas, sobretudo pelo fato de os católicos, como fora o caso de Mounier e tantos outros – façamos referências a J. Maritain e L. J. Lebret – reconhecerem em Marx, o pensador que ofereceu possibilidades de se entender como funcionava o capitalismo. No próximo capítulo serão historicizadas as principais contribuições teóricas e práticas desses pensadores, tanto para a Igreja quanto para o laicato. Importante salientar que Mounier se ocupou ao longo de sua vida da questão da *pessoa humana*. Em 1936, ano da publicação da encíclica *Divini Redemptoris*, o filósofo lança o livro *Manifesto ao serviço do personalismo,* no qual problematiza, principalmente no primeiro capítulo da obra, a pessoa cristã frente ao mundo moderno. Para maiores informações confira: Emmanuel Mounier, **Manifesto ao serviço do personalismo,** 1967.

[50] O termo destacado aparece no plural, já que possui dois significados: "[...] *Justiça comutativa* e *justiça distributiva* são, de acordo com Santo Tomás, duas formas de justiça particular. A primeira forma regula as trocas entre membros de uma comunidade, independentemente das condições das pessoas; no princípio liberal, ela ocupou lugar importante e corroborou a crença de que o supérfluo deveria ser dado aos outros somente em nome da caridade, não enxergou o supérfluo, por obrigação, pertencente ao outro. A segunda forma de justiça particular regula a distribuição do *bem comum* aos membros dessa mesma comunidade. Assim, a justiça distributiva está intimamente ligada aos bens coletivos, reparte entre a comunidade os encargos comuns. Ela se baseia também na igualdade entre os indivíduos e as classes sociais. O dever dos ricos de oferecer aos pobres os bens, que, excedem suas necessidades, é uma das apreciações mais importantes desse conceito de justiça particular [...]." (COSTA, L. A., 2006, p. 76). Para maiores informações acerca do tema, confira, também, a obra de Pierre Bigo, **A Doutrina Social da Igreja,** 1969.

procura a felicidade eterna do homem, trabalha também inseparavelmente pela verdadeira felicidade temporal [...].” (PIO XI, 2001, p. 66).

Para o ultramontanismo o caráter histórico do tempo não lhe era estranho, pois como lembra Le Goff – muito embora dissertasse sobre temáticas pertinentes ao contexto da Idade Média –, o cristianismo havia definido “[...] em relação ao pensamento judaico, um novo dado. O aparecimento de Cristo, a realização da promessa e a Encarnação dão ao tempo uma dimensão histórica, ou melhor, um centro [...].” (LE GOFF, 1993, p. 46). Dada a historicidade da religião cristã, a participação dos leigos na ordem temporal, com vistas a adequá-la à normatividade da Igreja seria, então, uma maneira oportuna de “[...] completar o que Cristo, uma vez por todas, principiou [...].” (LE GOFF, 1993, p. 46).

Com o intuito de evidenciar, em termos gerais, a centralidade que a questão do *tempo* e da *história* assumiu no cristianismo desde os tempos medievais e, de modo particular, no pensamento católico ultramontano, Ivan A. Manoel completa o sentido da explicação de Jacques Le Goff, especialmente quando apresenta uma filosofia da história subordinada – e forçosamente necessária – aos princípios desse catolicismo (MANOEL, 2004, p. 7). Semelhante às palavras dos autores citados se deposita o estudo do historiador francês Henri Irénée Marrou. Em seu livro *Teologia da História,* Marrou intenta responder se há algum sentido na história, recorrendo, para tanto, ao pensamento de Santo Agostinho (354-430) expresso, notadamente, em sua obra *A Cidade de Deus* (MARROU, 1989, p. 9). O sentido a que se refere Marrou não está na história praticada pelos historiadores, mas na história vivenciada pela humanidade (MARROU, 1989, p. 10), da qual o ser humano participa “consciente ou não disso” (MARROU, p. 16). A despeito da importância adquirida pelo *tempo histórico* na obra analisada, essa mesma categoria é entendida como secundária, ou nas palavras de Marrou “mais superficial”, pois toda *pessoa humana* exerce, em sua caminhada terrena, uma dupla função que a remete a uma outra realidade, nomeada pelo autor de “história espiritual” (MARROU, 1989, p. 16). Apesar de a ordem imaterial se antepor à esfera temporal, a primeira camada jamais poderia se concretizar sem que a segunda esfera tivesse sido levada a cabo; logo, o intervalo de tempo entre a *Ascensão de Jesus Cristo* e a *Parúsia* “[...] não poderia ser um tempo vazio, nem inútil [...].” (MARROU, 1989, p. 30), já que se tratava de um momento de realização do verdadeiro sujeito da história: o “Corpo místico de Cristo” (MARROU, 1989, p. 35).

As conclusões de Marrou sobre a história como possibilidade de aperfeiçoamento humano e, igualmente, consumação da Providência Divina na Terra – reflexões não circunscritas ao livro comentado, mas que o acompanharam desde a década de 1930 – lançaram, conjuntamente a outros intelectuais do período, vários desafios à Igreja e aos católicos. As provocações suscitadas pela intelectualidade católica tinham como apanágio a busca por um cristianismo mais autêntico e crítico, aberto ao diálogo com outras formas de pensamento, as quais ambicionavam, de tal forma, entender o mundo e o *ser* nele presente.

A letra de Pio XI, impressa nas linhas da encíclica *Divini Redemptoris,* teve como destinatário, portanto, todo esse contexto histórico-religioso, onde se observava dois fenômenos: de um lado e exterior à Igreja, a ascensão comunista na Europa e em diversas partes do mundo; na direção oposta do esperado pela Igreja, a entrada – por meio de algumas ramificações da já aludida *AC,* onde se percebia a destacada presença do elemento moderno – do espectro comunista em seu interior. Muito embora o Santo Padre se referisse à situação da *AC* na Europa, é bom frisar que o movimento no Brasil – sem perder de vista a peculiaridade geográfica, cultural, social e de práticas de leitura relativas a cada continente – tinha como referenciais teóricos os mesmo teólogos e pensadores de sua congênere europeia.

A tímida penetração do pensamento dos legatários de Marx, nas discussões de algumas seções da *AC* no Brasil e na Europa, se relacionava ao esboroamento de formas autoritárias, tradicionais e excludentes de se praticar o poder, circunscritas não apenas ao *campo religioso,* mas de um modo geral, à sociedade. Retraídas em seu início, qual seja os anos situados entre as décadas de 1930 e 1960, a problematização, estudo e leitura católico-cristã do comunismo se firmaria, em solo brasileiro, no contexto dos anos de 1960.[51] A doutrina marxista seria apreciada, por específicos grupos, como o instrumental teórico mais adequado para se entender o mundo excludente no qual se davam as relações humanas; da mesma forma, a instituição religiosa e suas práticas faziam parte daquela "desordem estabelecida", sendo necessário, também, transformá-la, dotando as ações do apostolado leigo de um sentido mais social e político, cujo objetivo seria propor um modelo de vida alternativo ao sistema capitalista. Antes, porém, de se problematizar

[51] Isso se deu, sobremaneira, entre os cristãos universitários que militavam na *JUC* e como será notado no terceiro capítulo, em diferentes momentos da curta experiência do movimento *Brasil, Urgente* (1961-1964).

as demandas, rapidamente comentadas neste parágrafo – que encerra o primeiro capítulo –, serão analisados os documentos, com temáticas sociais, de João XXIII, do Concílio Vaticano II e de Paulo VI.

CAPÍTULO 2 A CONSOLIDAÇÃO DA IDEIA DE *PESSOA HUMANA* EM JOÃO XXIII E PAULO VI

2.1 As encíclicas sociais de João XXIII

Angelo Giuseppe Roncalli (1881-1963) – o futuro papa João XXIII – nasceu na comuna italiana de Sotto il Monte. Vindo de uma família numerosa, de origem camponesa e humilde, Roncalli foi ordenado sacerdote no dia 10 de agosto de 1904. Assumiu a Cátedra Petrina, em outubro de 1958, aos 77 anos.[52] Anunciou, aos 25 de janeiro de 1959, a chamada de um concílio geral; no natal de 1961 tornaria oficial, por meio da encíclica *Aeterna Dei,* a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Grande conhecedor da situação da Igreja na Europa, sobretudo em países onde a maioria da população não era católica – como a Bulgária e a Turquia –, João XXIII nunca esteve, porém, "[...] nas Américas do Norte, Central ou do Sul, nem antes nem depois de ser papa [...]." (BEOZZO, 1993, p. 12). Apesar disso, o papa se preocupou com a situação do nosso continente, notadamente a miséria e exploração que assolava grande parte da população latino-americana, colocando seu pontificado "sob o signo de Cuba" (BEOZZO, 1993, p. 19).[53]

Rocalli publicou, em sua breve passagem pelo trono de Pedro (1958-1963), duas cartas com temáticas sociais – a *Mater et Magistra* (1961) e a *Pacem in Terris* (1963). Divulgadas em um período marcado por intensas mudanças econômicas e sociopolíticas – das quais se destacam o socialismo que abrangia, naquele momento, um terço da população global e a já citada Revolução Cubana[54] –, as encíclicas sociais objetivavam apresentar o ensino social católico como fonte de inspiração para as ações concretas de cristãos e não cristãos. No âmbito religioso, a renovação eclesiológica da década de 1940 adquiriria, nos anos 1960, contornos mais tangíveis, que aspirariam uma Igreja mais próxima dos problemas humanos;

---

[52] Com base nas declarações do cardeal Eugène Tisserant, o historiador e cientista político Roberto de Mattei afirmou que o episcopado francês foi o grande eleitor de Roncalli (MATTEI, 2013, p. 96).

[53] A respeito do efeito que a Revolução Cubana surtiu nas tomadas de decisões do papa, veja, no livro de José Oscar Beozzo **A Igreja no Brasil,** 1993, as páginas 18 a 30. O autor estuda, outrossim, a recepção e repercussão das encíclicas sociais em solo brasileiro. Na mesma obra, confira as páginas 43 a 71. Outros dados biográficos de Angelo Rocalli podem ser verificados na obra de Riccardo Mezzanotte, **João XXIII:** o julgamento da história, 1976.

[54] Segundo Lucas A. Costa, "[...] A Revolução Cubana se apresentou como uma alternativa de rompimento com o processo causador do subdesenvolvimento. Seus objetivos se converteram na esperança de muitos militantes, de diversos grupos de esquerda, como abertura para uma nova proposta de sociedade, fora do capitalismo [...]." (COSTA, L. A., 2006, p. 55-56).

nos setores do apostolado leigo – receptivos ao diálogo com a modernidade –, novas perspectivas de atuação na ordem temporal se abriram, pois os documentos eclesiásticos, a serem analisados, autorizavam algumas atividades, que já vinham sendo praticadas pelos leigos, por exemplo, o contato, para fins políticos, com pessoas favoráveis ao socialismo.

Com a atenção voltada para a realidade transcontinental da Igreja Católica e seu magistério social em face de todas essas transformações, o teólogo Exequiel Rivas Gutierrez avaliou o arco de tempo, que abarca os pontificados de João XXIII e Paulo VI – interceptados pela ocorrência do Concílio Vaticano II (1962-1965) –, como a fase na qual a instituição esteve, com maior nitidez, “a serviço do mundo”. Não mais impelida, segundo Rivas Gutierrez, em restaurar a cristandade medieval, a Igreja priorizou “[...] anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, com todas as conseqüências que tem para a história humana pessoal e social uma vez que o anúncio do Evangelho e as tarefas de promoção ou libertação humana existem laços indissolúveis de ordem teológica e antropológica [...].” (RIVAS GUTIERREZ, 1995, p.45-46).

No primeiro capítulo da *Mater et Magistra,* João XXIII endossou o ensino de seus predecessores enfatizando, para tanto, a contribuição advinda das encíclicas *Rerum Novarum* (Leão XXIII)*, Quadragesimo Anno* (Pio XI) e da radiomensagem *La Solennità dela Pentecoste* (Pio XII). Intentando ampliar o alcance social da doutrina o documento trouxe, na segunda parte, o tema relativo à *socialização*; vista como uma situação nova, a circular pontifícia definiu a expressão em destaque, da seguinte maneira: “[...] mútuas e diariamente mais numerosas relações entre os homens, as quais impuseram à sua vida e à sua ação múltiplas formas de convivência social [...].” (MESQUITA, 1963, p. 170). No terceiro tópico o papa tratou de assuntos que se articulavam à realidade socioeconômica de vários países, tais como as interações dos diversos setores da produção, o subdesenvolvimento, a distribuição desigual da riqueza e o aumento demográfico. A quarta e última parte do escrito, em cujas linhas se aprofundam a ideia cristã de *pessoa,* assume, portanto, posição privilegiada neste estudo, logo, os fragmentos abaixo reproduzidos são muito esclarecedores:

> **215.** Assim, por maior que seja o progresso técnico e econômico, não poderá haver justiça nem paz na face da Terra, enquanto os homens não tomarem consciência da sua grande dignidade, como criatura e

> filhos de Deus, causa primeira e última de todos os sêres. Afastado de Deus, o homem se torna desumano consigo mesmo e com seus semelhantes, pois as relações de convivência entre os homens supõem necessàriamente, a ordenada relação da consciência humana para com Deus, fonte de tôda verdade, justiça e amor (MESQUITA, 1963, p. 522).
>
> **217.** Todavia, nenhum desatino parece mais próprio da nossa época do que a pretensão de se querer estabelecer uma ordem temporal estável e proveitosa, sem assentá-la sôbre o seu fundamento necessário, isto é, prescindindo de Deus; e, também, de se querer exaltar a grandeza do homem secando a fonte donde ela brota e em que se alimenta, isto é, frenando, e se possível fora, destruindo o impulso das almas para Deus. Mas os acontecimentos ocorridos em nosso tempo, que acarretaram tantos desenganos e semearam tanto luto, sem dúvida confirmam a veracidade da Escritura: “Se o Senhor não edificar a casa, em vão trabalham os que a constroem” (SL 126, 1) (MESQUITA, 1963, p. 524).
>
> **219.** O princípio mais importante desta doutrina consiste em cada um dos homens ser, necessàriamente, o fundamento, a causa e o fim de tôda a instituição social – o homem, social por natureza, é elevado a uma ordem de realidades, que transcendem e superam a natureza (MESQUITA, 1963, p. 526).
> **220.** Partindo dêste princípio fundamental, que afirma e defende a sagrada dignidade da pessoa humana, o magistério da Igreja, com a colaboração de sacerdotes e leigos competentes, sobretudo no decorrer deste último século, formulou, claramente, uma doutrina social, que indica como devem ajustar-se as relações humanas, segundo normas universais, conforme às naturezas das coisas, adaptadas às diversas condições da sociedade e às características da nossa época. Por isso mesmo, essas normas podem ser aceitas por todos (MESQUITA, 1963, p. 527).

O *humanismo teocêntrico* – em clara alusão aos postulados maritainianos – se torna manifesto nesses excertos, pois a sociedade a ser construída não poderia se apartar de Deus, de modo que a verdadeira humanidade do *ser* brotava de sua relação com o Absoluto. O texto entendia a ocorrência de conflitos, nos quais se envolveram diversas nações, ao longo do século XX – referência seja feita às duas grandes guerras –, como o resultado mais visível da distância em que se encontrava o *ente* de sua fonte divina. Muito embora se reconhecesse a existência da Guerra Fria, conjuntamente a todos os problemas suscitados por aquela situação, a Igreja insistia em explicar o momento histórico se valendo, destarte, de princípios morais. A visão materialista da realidade em conluio, segundo a encíclica, com as distintas formas de *individualismo* e *estatismo* ofendiam, sobremaneira, a dignidade do homem. Correlato à censura feita aos termos em itálico se apresentava a crítica do Sumo pontífice ao capitalismo e comunismo. De acordo com João XXIII, ambos os regimes políticos falharam em sua tentativa de resolver o problema da *pessoa*

humana, tendo permanecido o gênero humano, conforme rezava o ensino social da Igreja, dividido.

Por se tratar de um desafio que atingia as bases da doutrina católica – qual seja a união intrínseca entre Criador e criatura – o papa buscou demonstrar, no parágrafo 213 da *Mater et Magistra,* que os sistemas fundados, tão somente na razão humana, não apreendiam a totalidade do *ser*. A condenação incisiva aos regimes políticos vigentes, característica muito acentuada em Pio XI e Pio XII, cedia espaço à tônica marcante do pontificado de Roncalli: o diálogo. O Bispo de Roma não procurou – tanto quanto seus predecessores – anatematizar as ideologias contrárias à fé cristã, tendo concentrado sua reflexão na espiritualidade do homem:

> **213.** Sôbre êste tema muitas teorias e obras foram divulgadas, das quais umas já se desfizeram como a névoa pelo sol, outras estão, hoje, profundamente alteradas, outras, enfim, em plena decadência. Isto, sem dúvida, porque tais ideologias não consideram o homem no seu todo e integralmente. Além disso, não levam em conta as inevitáveis deficiências da natureza humana, como sejam as doenças e o sofrimento, isto é, deficiências que nenhum sistema econômico e social, por mais perfeito que seja, pode eliminar completamente. Acresce que o homem, onde quer que ele se encontre, sente-se movido por um profundo e invencível sentimento religioso, que jamais lhe poderá ser arrancado pela violência ou abafado pela astúcia (MESQUITA, 1963, p. 520-521).

João XXIII enfrentaria a mesma demanda, em maio de 1963, quando da publicação da encíclica social *Pacem in Terris*. Organizada em cinco capítulos, o documento direcionou sua mensagem a “todos os homens de boa vontade”. João XXIII analisou, na primeira parte dessa encíclica, os direitos e deveres inerentes a todos os homens, ocupando-se, no segundo capítulo, das relações estabelecidas entre os sujeitos e os poderes públicos. Voltando seus olhos – uma vez mais – para o fenômeno contemporâneo da *socialização,* o Sumo prelado refletiu, nos subitens três e quatro, sobre os contatos internacionais e, ao mesmo tempo, os critérios de justiça e solidariedade que deveriam prevalecer nesses encontros. Com o objetivo de reunificar a fé religiosa com a ação temporal, a quinta seção defendeu a participação dos fiéis na vida pública e nas atividades técnico-científicas; a relação entre católicos e não-católicos – assunto que permanecia para Igreja, ainda complexo – foi, igualmente, abordado.[55] O pontífice incluiu, no final de cada tópico

[55] No final das diretrizes pastorais da *Pacem in Terris,* João XXIII dedicou um subitem para esclarecer a posição da Igreja sobre a questão. O número 157 da encíclica encetou o assunto lembrando que as orientações doutrinárias, ali traçadas, pertenciam à ambiência do direito natural, proporcionando

– exceto no último item da encíclica – observações condizentes aos acontecimentos que davam tom especial àquela época, reunidos sob o título de *Sinais dos Tempos.*[56] Nas duas primeiras partes do documento, nota-se, também, o esforço do papa em harmonizar os termos *pessoa* e *pessoa humana*, desvelando a tensão que perpassava a *tentativa católica de modernidade:* o primeiro conceito de *pessoa*, estritamente político – o qual reserva ampla correspondência com a distinção sugerida por J. Maritain em seu livro *Os direitos do homem e a Lei Natural* (S/D)[57] –, se atém à ordem temporal na qual se situava a humanidade. Conquanto a sociedade não pudesse prescindir-se de Deus, a defesa dos direitos humanos reconhecia a liberdade própria de todos os seres, independentemente de sua fé; a segunda acepção – que se pode afirmar uma leitura católica do conceito moderno de *pessoa* – intentava unir elementos religiosos e seculares.

Os parágrafos que abriram a primeira parte da *Pacem in Terris* – números 9 e 10 –, conjuntamente ao bloco de incisos da segunda seção – números 46, 47 e 52 –, são muito precisos nesse sentido. Para completar as afirmações apresentamos, outrossim, a parte conexa da segunda seção*,* com os respectivos artigos 75, 78 e 79, exatamente o componente que se chamou, anteriormente, a atenção: *Os Sinais dos Tempos.* No tentame de se entender o mundo, os *sinais* de uma determinada

---

aos católicos amplo espaço de colaboração com os cristãos separados da Sé Apostólica e "[...] com pessoas sem nenhuma fé cristã, nas quais, no entanto, está presente a luz da razão e operante honradez natural [...]." (MESQUITA, 1963, p. 617, grifo nosso). Essa abertura não dispensava, no entanto, a concepção que via no cristianismo o único portador da verdade. O trecho final do item 158 fortalece a tensão – entre tradição e modernidade – existente no documento: 158. "[...] Os encontros nos vários setores da ordem temporal, entre católicos e pessoas que não tem fé em Cristo ou têm-na de modo errôneo, podem ser para êstes ocasião ou estímulo para chegarem a a verdade [...]." (MESQUITA, 1963, p. 617, grifos nossos). Os parágrafos 159 e 160 serão abordados neste capítulo, em outra oportunidade.

[56] Expressão que se refere ao episódio bíblico narrado no Evangelho de Lucas, capítulo 12, versículos 54-59. Não obstante a polissemia que a leitura dessa passagem possa suscitar – observação que se estende a outros textos, não apenas bíblicos –, é importante percebê-la dentro do contexto de escrita da *Pacem In Terris.* Assim colocado, destaca-se a ausência, justamente na parte doutrinária da encíclica – onde se apresentam as diretrizes pastorais da Igreja, que se compreendiam e se queriam perenes – de um parágrafo dedicado aos *Sinais dos Tempos,* cujo conteúdo chamava a atenção para as novidades pertinentes a cada tempo histórico, dificilmente reconhecidas pelos homens, muito menos sua relação com a palavra sagrada. José Oscar Beozzo destaca *Os Sinais dos Tempos* de João XXIII, como um dos maiores legados espirituais de seu pontificado (BEOZZO, 1993, p. 94).

[57] Nessa obra, Maritain afirma que o homem não pertencia, integralmente, ao mundo em que vivia, havendo "coisas" no interior do *ser* – obviamente espirituais e sagradas –, superiores à sociedade política (MARITAIN, S/D, p. 24). A *pessoa humana*, pelo fato de manter relação direta com o Absoluto, estava no indivíduo carnal, mas a ele se sobrepunha. Do outro lado havia, porém, a materialidade da constituição humana, a qual deveria se comprometer, inteiramente, com as atividades temporais.

época descortinavam a visão católica de um Deus histórico – inteligível a partir da história –, aberto à escuta e ao diálogo com seus filhos:

> **9.** Em uma convivência humana bem constituída e eficiente, é fundamental o princípio de que cada ser humano é pessoa, isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultâneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis.
> **10.** E se contemplarmos a dignidade da pessoa humana à luz das verdades reveladas, não poderemos deixar de tê-la em estima incomparavelmente maior. Trata-se, com efeito, de pessoas remidas pelo Sangue de Cristo, as quais com a graça se tornaram filhos e amigos de Deus, herdeiros da glória eterna (MESQUITA, 1963, p. 585).
>
> **46.** "[...] A sociedade humana não estará bem constituída nem será fecunda a não ser que lhe presida uma autoridade legítima que salvaguarde as instituições e dedique o necessário trabalho e esfôrço ao bem comum [...]" (MESQUITA, 1963, p. 593).
> **47.** A autoridade não é fôrça incontrolável; é sim faculdade de mandar segundo a razão. A sua capacidade de obrigar deriva, portanto da ordem moral, a qual tem a Deus como princípio e fim [...]" (MESQUITA, 1963, p. 593).
>
> **52.** Pelo fato, porém, de a autoridade provir de Deus, de nenhum modo se conclui que os homens não tenham faculdade de eleger os próprios governantes, de determinar forma de governo, métodos e alçada dos poderes públicos. Segue-se daí que a doutrina por Nós exposta é compatível com qualquer regime genuinamente democrático (MESQUITA, 1963, p. 594).
>
> **75.** Na moderna organização jurídica dos Estados emerge, antes de tudo, a tendência a exarar em fórmula clara e concisa uma carta dos direitos fundamentais do homem [...]" (MESQUITA, 1963, p. 600).
>
> **78.** Certamente não se pode aceitar a doutrina dos que consideram a vontade humana, quer dos indivíduos quer dos grupos, primeira e única fonte dos direitos e deveres dos cidadãos, da obrigatoriedade da constituição e da autoridade dos podêres públicos (MESQUITA, 1963, p. 600).
> **79.** Mas as tendências aqui apontadas evidenciam que o homem atual se torna cada vez mais cônscio da própria dignidade e que esta consciência o incita a tomar parte ativa na vida pública do Estado e a exigir que os direitos inalienáveis e invioláveis da pessoa sejam reafirmados nas instituições públicas. Mais ainda, exige-se hoje que as autoridades sejam designadas de acôrdo om as normas constitucionais e que exerçam as suas funções dentro dos limites da constituição (MESQUITA, 1963, p. 600).

Os fragmentos reportados corroboram as afirmações da historiadora Aline Coutrot (2003, p. 340-342),[58] para quem as declarações episcopais refletem a luta, no *campo religioso,* de grupos antagônicos, que desejavam ver representadas, nas letras dos documentos pontifícios, suas visões de mundo; deve ser lembrado,

[58] Aprofundou-se no capítulo I deste trabalho, nas páginas 39 e 40, o estudo da autora francesa.

novamente, que a composição de uma encíclica não era um fato unicamente pessoal, mas sim o resultado da participação de clérigos – boa parte deles, com amplo conhecimento em diferentes áreas do saber instituído –, norteando a apreciação do papa a respeito de variados assuntos. Além desses artífices, importantes nomes da intelectualidade católica, com destaque especial para os franceses, figuravam entre os pensadores que se tornaram referências importantes para a redação da *Mater et Magistra,* dos quais se destaca, afora o já mencionado J. Maritain, Emanuel Mounier. Na contenda observada entre os partidários de um catolicismo engajado, social e politicamente, e o laicato defensor de uma prática religiosa integrista, o fundador da revista *Esprit* se alocava ao primeiro grupo, evidenciando, destarte, o predomínio, na fala de Angelo Roncalli, de apenas uma das vertentes eclesiológicas em disputa.[59]

A contribuição de Mounier, implícita em muitos temas da *Pacem in Terris* – especialmente os itens sobreditos –, caminhava no sentido de se transformar o mundo à luz do evangelho, sem que isso denotasse um significado, essencialmente cristão, à realidade alterada. Não estava nos planos do filósofo católico, a defesa de uma sociedade cristã "[...] como forma necessária de relação entre Igreja e história [...]." (MENOZZI, 1999, p. 199), pois a constituição de um governo, acondicionado pela religião, daria margem ao estabelecimento de uma nova ordem terrena, que o pensador identificava com o mundo burguês. Na obra *Quando a cristandade morre* (1972), o autor desenvolve melhor essa ideia. O livro reúne textos publicados pelo escritor ao longo das décadas de 1930 e 1940, possibilitando, ao leitor, observar a evolução de seu pensamento, ritmada por constâncias e impermanências; o uso inadvertido do termo *cristandade* – ora para criticar a realização histórica do cristianismo, ora para defender o nascimento de um ambiente, não necessariamente europeu, marcado, todavia, pela fé em Cristo e à Igreja – endossam as considerações aqui feitas.

Essa coletânea de escritos revela, ao mesmo tempo, a inserção de Emmanuel Mounier na discussão que tomava conta do cenário intelectual europeu de matriz católica, caracterizada pelo debate a respeito do imperativo de se construir – ou não – instituições subordinadas à Igreja. A entrada de Mounier, naquela

[59] Essa hegemonia não excluiu, obviamente, as negociações entre os setores rivais: os pontos contraditórios, que se observam nos documentos oficiais da Igreja, são bastante esclarecedores, pois se vê neles, exatamente, os acordos e concessões de ambos os lados.

contenda, o teria aproximado dos aportes teóricos da sociologia de Henri Desroches e das concepções histórico-teológicas de Marie-Dominique Chenu, contemplados no texto *Inspiration religieuse et structures temporalles* (1948). Sobre essa fonte e seus autores, Menozzi assinala alguns pontos:

> Para eles [Desroches e Chenu], o empenho histórico dos cristãos se desenvolve segundo um movimento dialético: há períodos nos quais os homens de fé formam instituições, pondo-as a serviço da Igreja; há outros períodos nos quais eles se liberam dos privilégios que derivam do exercício do poder, para confiar apenas na capacidade regeneradora do Evangelho num contexto social hostil. O horizonte do livro não vai além da previsão de um cíclico retorno ao regime de cristandade; mas aparece ali com evidência que os momentos evangelicamente fortes do relacionamento Igreja-história ocorriam nos períodos caracterizados pelo esforço em superar a cidade cristã estabelecida (MENOZZI, 1999, p. 200).

A longevidade de Marie-Dominique Chenu[60] o permitiu assistir a atuação de João XXIII, Paulo VI e boa parte do pontificado de João Paulo II. Segundo Danielle Menozzi, as posições do teólogo dominicano Chenu teriam suplantado o pensamento de Mounier, pois ao contrário deste, aquele buscava "[...] encontrar os valores humanos presentes em outras civilizações não-cristãs [...]." (MENOZZI, 1999, p. 201), ultrapassando a ideia de cristandade – latente em boa parte dos pensadores cristãos, que se vinculavam às propostas do catolicismo social. Para justificar essa superação, Menozzi cita dois eventos da vida de Chenu: o primeiro deles ocorreu em maio de 1950, momento em que o religioso da Ordem dos Pregadores assina um documento redigido pela associação comunista *Movimento dos partidários da Paz*, deixando entrever seu desejo de "[...] abandono do sistema de cristandade [...]." (MENOZZI, 1999, p. 201); proximamente ao Concílio Vaticano II, Chenu retomaria a mesma aspiração: suas pretensões, assinaladas por mudanças e permanências, não descartavam a expectativa de uma "nova cristandade", porém "[...] não apresentava reivindicações de poderes políticos ou sociais para a Igreja, nem [punha] em questão a autonomia do homem para a construção do consórcio civil. Se por acaso ainda se tratasse de cristandade, esta estaria muito longe[61] do ideal maritainiano [...]." (MENOZZI, 1999, p. 201). A ideia de superação se mostra deveras problemática: tanto Mounier quanto Chenu não

[60] Diversamente de Mounier, que falecera, precocemente, em 1950 – não tendo a oportunidade de acompanhar os resultados decorrentes da abertura da "caixa de Pandora" –, Marie-Dominique Chenu faleceu em 1990, aos 95 anos de idade. Exerceu influência em muitas das constituições do Concílio Vaticano II (1962-1965).

[61] O sentido se remete, também, ao pressuposto de superação.

descartavam, em suas proposições, do conceito de cristandade, comungando, assim, das mesmas convicções doutrinárias; além do mais, a morte prematura de E. Mounier, que não pôde acompanhar as implicações mais relevantes do pontificado de João XXIII e delas tomar partido, impossibilita tais declarações – as próprias conclusões de Menozzi, acima parafraseadas, contradizem o que ele pretendeu afirmar.

Nesse sentido, é possível notar, nos parágrafos da encíclica analisada, a marca indelével de Mounier e Chenu, balizando suas asserções a respeito do tema da *cristandade*, na qual estavam em jogo os próprios termos de *pessoa* e *pessoa humana.* Essa caracterização do *ser* – que perpassava a ambição imperiosa de se edificar um arranjo social cristão ou a legitimidade da doutrina social –, não muito bem circundada por João XXIII na *Mater et Magistra*, estaria, portanto, mais bem demarcada na *Pacem in Terris.* Os trechos subsequentes trazem à baila, as nuanças entre a primeira e a segunda encíclica social. Nota-se, nos parágrafos arrolados abaixo, a concepção hierárquica da Igreja, mais nítida no primeiro excerto, que reconhece, no segundo fragmento, a liberdade humana de católicos e não católicos:

> *Mater et Magistra:*
> **239.** Os católicos, no exercício de suas atividades econômicas e sociais, não raro se relacionam com pessoas que têm uma concepção de vida diferente. Nessas ocasiões êles devem ter todo o cuidado em permanecer sempre coerentes consigo mesmos, sem admitir concessões que representem qualquer prejuízo para a integridade da religião ou da moral. Por outro lado, mostrem-se solícitos em acolher, com eqüidade e boa vontade, o parecer dos outros, sem referir tudo aos próprios interêsses, e estejam prontos a colaborar com lealdade e união de fôrças no que fôr bom por sua natureza ou redutível ao bem. Mas, se a hierarquia eclesiástica preceituar ou determinar algo sôbre a questão, é claro que devem seguir, imediatamente, as diretrizes traçadas. À Igreja, por direito e por dever, compete não apenas defender os princípios atinentes à integridade da religião e da moral, mas, também, intervir com sua autoridade, quando se trata de suas aplicações práticas (MESQUITA, 1963, p. 540).
>
> *Pacem in Terris:*[62]

[62] Esse parágrafo junta-se ao tema das relações, no campo sociopolítico, entre católicos e não católicos – referência seja feita aos comunistas. A anuência de João XXIII aos encontros de ordem prática, entre os grupos, está bem definida no número 159 da encíclica, que separa a doutrina do movimento prático por ela desencadeado. Não se reproduziu o trecho, pois o mesmo será reportado, ainda neste capítulo, no tópico que se dedica aos escritos sociais de Paulo VI. Convém relacionar a posição de Roncalli na *Pacem in Terris,* a respeito do comunismo, com o fato que acontecera em abril de 1959. Naquele ano, o Santo Ofício editou um decreto em que revalidava o direito – promulgado pelo mesmo órgão eclesiástico em janeiro de 1949 – de excomungar todo o tipo de cooperação de católicos com o comunismo; segundo os interlocutores mais próximos de João XXIII, o pontífice discordava do conteúdo da deliberação de 1949. Segundo Riccardi – citado

> **160.** Pode, por conseguinte, acontecer que encontros de ordem prática, considerados até agora inúteis para ambos os lados, sejam, hoje, ou possam vir a ser amanhã, verdadeiramente frutuosos. Decidir se já chegou tal momento ou não, e estabelecer em que modos e graus se hão de conjugar esforços na demanda de objetos econômicos, sociais, culturais, políticos, que se revelem desejáveis e úteis para o bem comum, são problemas que só pode resolver a virtude da prudência, moderadora de tôdas as virtudes que regem a vida individual e social. No que se refere aos católicos, compete tal decisão, em primeiro lugar, aos que revestem cargos de responsabilidade nos setores específicos da convivência em que tais problemas ocorrem, sempre, contudo, de acôrdo com os princípios do direito natural, com a doutrina social da Igreja e as diretrizes da autoridade eclesiástica. Pois ninguém deve esquecer que competem à Igreja o direito e o dever não só de salvaguardar os princípios da ordem ética e religiosa, mas ainda de intervir com autoridade junto de seus filhos na esfera da ordem temporal, quando se trata de julgar da aplicação desses princípios aos casos concretos (MESQUITA, 1963, p. 618, grifo nosso).[63]

2.2 As constituições *Lumen Gentium* (1964) e *Gaudium et Spes* (1965)

Na caminhada social da Igreja Católica, muito importante se colocou a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965),[64] cujo conteúdo representou a tentativa de resposta da instituição eclesiástica aos desafios ocasionados pela (e na) modernidade.[65] Situações como a pobreza mundial, a possibilidade de uma guerra nuclear, concomitante às discussões de caráter mais filosófico, tomaram destaque nesse evento.[66] Os documentos advindos do encontro centraram seu discurso sobre

---

por Mattei – Roncalli dizia que "no fundo os comunistas andam à procura da justiça e são gente que sofre" (RICCARDI apud MATTEI, 2013, p. 150). Essa inovação exerceu grande entusiasmo entre os setores católicos, *grosso modo,* progressistas; para o caso brasileiro, com o qual se ocupa uma parte do presente estudo, destacam-se a *JUC* e o movimento social *Brasil, Urgente.*

[63] Esse inciso se localiza na quinta parte da *Pacem in Terris,* dedicada – assim como na *Mater et Magistra* – às questões de ordem temporal.

[64] No natal de 1961, João XXIII convocou, mediante uma constituição apostólica, o Concílio Vaticano II. Sublinha-se, nessa carta, o anseio do papa em colocar o mundo moderno mais próximo do Evangelho, apresentando a "todos os homens de boa vontade", a atualidade da mensagem cristã (COSTA, L., 1997c, p. 9-10).

[65] No discurso da abertura solene do Concílio – proferido no dia 11 de outubro de 1962 –, o pontífice endossou que a reunião conciliar daria continuidade ao magistério eclesiástico – firmado ao longo dos séculos – para apresentá-lo, de maneira excepcional, a todos os homens do século XX (COSTA, L., 1997c, p. 21). Otimista quanto àquele momento, João XXIII criticou o romantismo de muitas pessoas que não viam, nos tempos atuais (década de 1960) "[...] senão prevaricações e ruínas [...]." (COSTA, L., 1997c, p. 24). Avaliou, positivamente, as novas condições da vida moderna, pois suprimiram vários obstáculos, com os quais a Igreja lutou no passado – inclusive na realização de seus concílios –, sendo o principal deles, a intromissão das autoridades civis no exercício pastoral da instituição (COSTA, L., 1997c, p. 23). Assinalou-se, enfim, o reforço do trabalho evangelizador e missionário, em detrimento das condenações. Giacomo Martina frisa, igualmente, o otimismo e as expectativas que envolveram o Vigário de Cristo durante a realização do Concílio. Veja, por exemplo: (MARTINA, 1997c, p. 288-301).

[66] Angelo Roncalli, com idade avançada e a saúde debilitada, não sobreviveria ao Concílio, vindo a óbito no dia 3 de junho de 1963 – menos de um ano após ter iniciado as conferências. Daria continuidade à reunião conciliar, seu sucessor, o papa Paulo VI.

as questões mais profundas que cercavam a *pessoa humana,* não se esquecendo, porém, de assuntos de ordem prática, como a luta a favor dos direitos inalienáveis do homem.

Chamado por João Batista Libânio de *sujeito moderno* (LIBÂNIO, 2005),[67] o ser humano com quem a Igreja vinha mantendo diálogo, desde o final do século XIX, levaria para o Concílio, por extensão, todas as interfaces que envolviam a modernidade, ganhando destaque nos debates daquele acontecimento, temas relacionados à ciência, história e, mormente, a subjetividade. Malgrado se veja em Libânio um grande entusiasta dos resultados conquistados pela reunião eclesiástica, vale a pena reproduzir sua opinião a respeito do assunto, a qual se remete a uma leitura específica do Vaticano II, que enxergava no fato conciliar a verdadeira reaproximação da Igreja com o mundo moderno (LIBÂNIO, 2005, p. 138):

> O esforço do Concílio foi manter na transitoriedade cultural a invariante cultural das perguntas fundamentais do ser humano e das respostas da revelação. Mergulhou no coração da história para encontrar aí, sempre em formas e expressões novas, a permanência ontológica do que se permite ao ser humano transmitir, ao longo do tempo, realidades, verdades, valores, experiências válidas para todos. Presente nas mediações históricas concretas, descobriu a estabilidade do universal. Buscou a superação da distância entre a linguagem e as experiências significativas. Entendeu a subjetividade e experiência pessoal como fontes de conhecer, de valor, de verdade, não de maneira arbitrária, mas em confronto com a objetividade da realidade. Valorizou também a intersubjetividade, a relação interpessoal, a aspiração à participação e à comunicabilidade dos homens e das mulheres modernos (LIBÂNIO, 2005, p. 78).[68]

Dentre as constituições debatidas e aprovadas no transcurso do Concílio,[69] duas exerceram maior preponderância: a constituição dogmática *Lumen Gentium,*[70]

---

[67] O padre jesuíta e teólogo João B. Libânio acentuou que o novo sujeito forçou a Igreja a uma releitura e revisão de toda sua vida sacramental e institucional. Apesar desse avanço, Libânio constatou que os textos conciliares, pelo fato de buscarem uma aproximação de duas ideias de sujeito – o moderno e o pré-moderno –, não romperam com o Concílio Vaticano I (LIBÂNIO, 2005, p. 84-85). Beozzo explicou esse resultado, lembrando-se da propriedade mais forte da reunião: "[...] o trabalho [...] pelo consenso mais amplo possível [...]." (BEOZZO, 1992, p. 154); a novidade se firmava acompanhada da Tradição.

[68] É importante dizer que o ano de publicação do livro de Libânio coincide com a eleição – para ocupar a cátedra petrina – do então cardeal Joseph Ratzinger. Com a escolha do novo papa, frustraram-se as esperanças de vários setores católicos, os quais vislumbravam a possibilidade, com o fim do pontificado de João Paulo II, da ascensão de um clérigo simpático a uma participação mais ativa dos fiéis, dentro e fora da Igreja.

[69] O Concílio aprovou quatro constituições, nove decretos e três declarações, totalizando dezesseis documentos. Informações mais detalhadas, acerca dessas fontes, podem ser cotejadas na obra de Lourenço Costa, **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II,** 1997.

[70] Há divergências de informações quanto ao nome do principal redator da *Lumen Gentium.* Segundo o dominicano e cardeal Georges Cottier (O.P), o principal redator da *Lumen Gentium* foi Gérard

promulgada no dia 21 de novembro de 1964, e a constituição pastoral *Gaudium et Spes,*[71] estatuída em 7 de dezembro de 1965. Incorporando novos tópicos, como a função dos leigos na Igreja, a igualdade de relações entre o pontífice, os bispos e os fiéis, e, de modo especial, o problema da *pessoa humana,* as fontes – seguidamente historicizadas – se tornaram grandes referenciais aos setores adeptos de um cristianismo social e politicamente libertador.[72] No entanto, como se trata de textos elaborados em uma época assinalada por intensas disputas teológicas – cujas raízes não se limitavam àquela conjuntura específica –, as conclusões desses escritos se mostram contraditórias em diversos pontos, dando margem, também, a interpretações intransigentes – o que não seria comum no período pós-conciliar,[73] mas nem por isso inexistente.

Disposta em oito tópicos,[74] a *Lumen Gentium* tematizou a questão dos leigos e sua função na eclésia, nos capítulos dois e quatro.[75] No segundo capítulo, intitulado *O povo de Deus,* a constituição deu início à reflexão, observando um ponto caríssimo à tradição católica: a dualidade contígua. Por esse princípio, a Igreja entrava na história dos homens – independente de sua classe social –, com os olhos voltados, simultaneamente, para a eternidade, assumindo "[...] os recursos e o estilo

---

Philips (1899-1972) – teólogo belga e assistente da *Ação Católica* nos anos de 1951 e 1967 (Para maiores detalhes, confira o site: http://www.30giorni.it/articoli_id_77840_l6.htm. Acesso em 20 de março de 2014). De acordo com Orlando Fideli – historiador católico que atuou na organização *Tradição, Família e Propriedade* – a redação do documento conciliar ficara a cargo do padre Grumpel, do qual não se tem dados biográficos (Veja o site: http://www.montfort.org.br/old/action.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=eclesiologia&lang=bra&action=print. Acesso em: 20 mar. 2014).

[71] O bispo Karol Wojtyla – futuro papa João Paulo II (1978-2005) – esteve entre os principais inspiradores e redatores da *Gaudium et Spes* (Confira o seguinte endereço eletrônico: http://diocese-porto.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=2275:marcelo-rebelo-de-sousa-em-matosinhos-para-falar-da-gaudium-et-spes&catid=170:noticias&Itemid=296. Acesso em: 20 mar. 2014). O padre e teólogo italiano Giulio Girard (1926-2012) participou, também, da redação da *Gaudium et Spes.* Com amplo conhecimento em áreas como a antropologia, filosofia e marxismo, Girard publicou, em 1966, o livro *Marxismo e Cristianismo*. Fundou, por volta dessa época, o grupo "Cristãos para o socialismo" – movimento que propunha uma síntese entre os dois sistemas de pensamento (MATTEI, 2013, p. 492).

[72] Michael Löwy nomeia essa prática religiosa de *Cristianismo da Libertação* (LÖWY, 2000, p. 57).

[73] A assertiva tem como referência a década de 1970.

[74] Os capítulos estão assim estruturados: I. O mistério da Igreja; II. O povo de Deus; III. Constituição hierárquica da Igreja e em especial o episcopado; IV. Os leigos; V. Vocação universal à santidade na Igreja; VI. Os religiosos; VII. Índole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja Celeste e VIII. A bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja. Cientes da polissemia que o conteúdo versado na *Lumen Gentium* poderia causar, seus organizadores incluíram ao final, uma ata acompanhada de uma *Nota Explicativa Prévia.*

[75] As demais seções da constituição trazem assuntos tão complexos quanto o que se ocupa o presente trabalho, por esse motivo optou-se por não tecer comentários a respeito do conteúdo das mesmas, pois exigiria várias páginas, alongando, escusadamente, o trabalho. Seguir-se-á a mesma orientação na apresentação da *Gaudium et Spes.*

de vida dos povos, naquilo que [tinham] de bom [...].” (COSTA, L., 1997c, p. 119-120). Assim, as indagações de E. Mounier, distantes quase duas décadas do Concílio Vaticano II e, mais próximas dele, as perguntas de Chenu, surgiam novamente – haja vista o propósito, expresso na constituição, de se construir um mundo pautado pelos valores de um cristianismo que recusava determinados matizes da cristandade. Acrescente-se ao fato, a participação de teólogos que foram, durante a década de 1950, alvo de suspeitas, como os clérigos Henri de Lubac, Jean Daniélou, John C. Murray, Karl Rahner e Yves de Congar (MARTINA, 1997, p. 282);[76] esses peritos representavam, para o grupo antimoderno, a “nouvelle théologie”, condenada por Pio XII (CALDEIRA, 2011, p. 140).

Pertinente ao relacionamento da Igreja com os não cristãos, os parágrafos 16 e 17 não mais consideravam os bons e verdadeiros valores, encontrados em outros povos e culturas, como sendo genuinamente cristãos, porém não descartavam o dever do cristianismo de purificá-los, alçando à doutrina de Jesus, compendiada nos Evangelhos, um grau de superioridade (COSTA, L., 1997c, p. 123-124). Na defesa da verdade, a instituição católica – que assumira, em outros tempos, um grau ascendente, no qual a Tradição se colocava acima da Bíblia – conferia à Palavra de Deus o elemento primaz de interpretação dos *sinais dos tempos;* “[...] deixava-se [em contrapartida] a teoria das duas fontes e se reafirmava a unicidade da revelação e de sua origem [...].” (MARTINA, 1997c, p. 298). As passagens da *Lumen Gentium,* tão logo apresentadas, são bastante enfáticas, pois revelam um Concílio marcado por tensões, que derivavam das forças antagônicas atuantes naquela reunião geral:

> *Os não-cristãos*
> **16.** “[...] De fato, tudo o que neles há de bom e verdadeiro, considera-o a Igreja como preparação para o Evangelho e como dom daquele que ilumina todo o homem para afinal que tenha vida [...]” (COSTA, L., 1997c, p. 124).
>
> *Caráter missionário da Igreja*
> **17.** “[...] E consegue que tudo o que há de bom no coração e na mente dos homens, ou nos ritos e nas culturas próprias de cada povo, não só não pereça, mas se purifique, e eleve e se aperfeiçoe, para Glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem [...]” (COSTA, L., 1997c, p. 125).

Conflitos dessa ordem se multiplicaram ao longo da constituição. No oitavo parágrafo da *Lumen Gentium* – que abordara assuntos relativos ao ministério da

[76] Rodrigo Caldeira elenca – além desses – outros nomes: os cardeais Alfrink (Holanda), Döpfner (Alemanha), Frings (Alemanha), Köning (Áustria) e Liénart (França) (CALDEIRA, 2011, p. 131).

Igreja –, se nota, por exemplo, a justaposição de conceitos diferentes de igreja. Com o objetivo de detalhar a realidade visível e espiritual da Igreja Católica, o inciso apresentou, primeiramente, a instituição católica como a única "Igreja de Cristo" (COSTA, L., 1997c, p. 111), afirmação, tão logo acompanhada, do excerto que convidava a Igreja a consumar sua "obra de redenção na pobreza e na perseguição", assim como fizera Jesus (COSTA, L., 1997c, p. 111). Reforçando a segunda imagem de eclésia, o item lembrou da humildade de Cristo, que se despiu da condição divina para se tornar servo, enfatizando, destarte, uma Igreja – conjuntamente ao seu projeto evangelizador – direcionada aos pobres (COSTA, L., 1997c, p. 112). Ao lado dessas transformações perduravam, contudo, elementos da longa tradição católica, que remontavam ao pontificado de Gregório VII (1073-1085), no qual o poder ilimitado dos papas encontrara seu ápice.[77] As palavras que encerram o número 8 da constituição demonstram a novidade interceptada pela conservação:

> *A Igreja, realidade visível e espiritual*
> **8.** "[...] Esta é a única Igreja de Cristo, que no símbolo professamos uma, santa, católica e apostólica [...]" (COSTA, L., 1997c, p. 111).
> Mas enquanto Cristo "santo inocente, imaculado" (Hb 7,26), não conheceu o pecado (cf. 2 Cor 5,21), e veio espiar unicamente os pecados do povo, a Igreja que reúne em seu seio os pecadores, é ao mesmo tempo santa, e sempre necessitada de purificação, sem descanso dedica-se à penitência e à renovação. A Igreja "continua o seu peregrinar entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus", anunciando a paixão e morte do Senhor, até que ele venha (cf. 1Cor 11,26). No poder do Senhor ressuscitado encontra a força para vencer, na paciência e na caridade, as próprias aflições e dificuldades, internas e exteriores, e para revelar ao mundo, com fidelidade, embora entre sombras, o mistério de Cristo, até que no fim dos tempos ele se manifeste na plenitude de sua luz (COSTA, L., 1997c, p. 112).

O quarto capítulo da *Lumen Gentium* – o segundo momento em que o documento pontifício se dedica à temática concernente ao laicato – trouxe como título sugestivo *Os leigos.* Relativo à natureza e missão dos fiéis, a constituição definiu que a busca do Reino de Deus e sua realização na história, se davam por meio da ação dos católicos, em seus respectivos ambientes de convivência – no trabalho, em casa e nos estudos –, anunciado a todos os homens, principalmente

[77] Gregório VII operou na Igreja, por intermédio de seu *Dictatus Papae* – um conjunto com 27 proposições que definiam as competências temporais e espirituais do papa, fazendo dele senhor supremo face aos fiéis e às autoridades monárquicas – um amplo juridicismo, recriando Deus à imagem do papa. Para o teólogo da libertação Leonardo Boff, o *Dictatus* não reconhecia nenhum limite ao poder papal, conferindo ao Bispo de Romana, as chaves do céu (BOFF, 1992, p. 58-59).

pelo testemunho de vida, a lucidez de sua fé em Cristo. Dessa discussão, dois motes adquiriram grande vulto: a igualdade e a horizontalidade. O primeiro aspecto traçado na *Lumen Gentium* ganha significado, deveras relevante, quando comparado à posição de Leão XIII na encíclica *Quod Apostolici Muneris* de dezembro de 1878. Ao contrário do texto leonino, que reduzira a noção de equidade entre as pessoas a um dado de ordem espiritual, a constituição dogmática procurou ampliar a abrangência do princípio de igualdade para o terreno das relações temporais. O sentido dessa mudança e o quão forte era, ainda na década de 1960, a resistência dos setores clericais conservadores, se percebem mais nitidamente, conforme se tem em conta a ação, durante o Concílio, dos bispos *antimodernos,* como era o caso do brasileiro[78] Proença Sigaud, para quem a igualdade provocaria uma revolta, dos cristãos, contra Deus (CALDEIRA, 2011, p. 122);[79] a segunda perspectiva, traz à baila, o relacionamento entre o papa e os leigos, bem como a questão da colegialidade[80] – relação do pontífice com os bispos –, a qual realçava o papel exercido pelo episcopado, "[...] [o] apresentando como o apoio necessário, o insubstituível corresponsável com o papado no governo da Igreja Universal [...]." (MARTINA, 1997, p. 310). Os fragmentos, imediatamente destacados, dizem muito a respeito do assunto:

---

[78] Beozzo (1993, p. 73-83) analisa a participação dos cardeais brasileiros no Concílio Vaticano II, afirmando que a representatividade do nosso país se resumiu a apenas cinco bispos e três consultores. Por esse motivo, o autor indaga a respeito da contribuição que a Igreja do Brasil poderia ter levado à Assembleia Conciliar. Extremamente importantes são os depoimentos de D. Hélder Câmara – partícipe do Concílio –, que o autor deixa à disposição do leitor.

[79] A isonomia feria, segundo o bispo Sigaud, as grandes e necessárias virtudes humanas: a caridade, a paciência e a humildade (BEOCVII apud CALDEIRA, 2011, p. 122).

[80] Como já salientado neste capítulo, uma *Nota Explicativa Prévia* acompanhou a *Lumen Gentium.* O conteúdo desse texto teve como objetivo dissipar as dúvidas pertinentes ao tema da *colegialidade*. A nota sublinhou que o tema indicava a conformação de um grupo permanente de bispos, subordinados ao Sumo Pontífice. Assim, o paralelismo que se fazia, entre Pedro e os apóstolos de um lado, e o papa e os bispos do outro, não preconizava "[...] a igualdade entre a cabeça e os membros do colégio; mas [implicava] tão só a proporcionalidade entre a primeira relação (Pedro-apóstolos) e a segunda (papa-bispos) [...]." (COSTA, L., 1997c, p. 194). João Batista Libânio definiu o espírito colegial do Concílio, como o alargamento, em todos os patamares da Igreja Católica, da participação dos clérigos e leigos, em uma instituição altamente centralizada e hierarquizada (LIBÂNIO, 2002, p. 74). É mister citar, que o assunto pertinente à *colegialidade* apareceu no terceiro capítulo da constituição. Para maiores informações confira, na obra de Lourenço Costa (1997c), as páginas 131 e 132. Para Fábio Konder Comparato, o Vaticano II fez da colegialidade um assunto "para inglês ver", pois na prática o poder centralizador do Sumo prelado permaneceu inalterado (COMPARATO, 1992, p. 97); André Ricardo de Souza caminha na mesma direção, concluindo que os poderes dos bispos mantiveram-se tutelados, sepultando o sonho de um catolicismo participativo (SOUZA, 2013, p. 187). Divergindo dos autores sobreditos, Beozzo afirma que a valorização do episcopado, mediante a doutrina da colegialidade, reforçou a autonomia dos bispos e, igualmente, das dioceses e das Igrejas particulares (BEOZZO, 1992, p. 151). Esse assunto inovou e completou, segundo o mesmo autor, o Concílio Vaticano I, "[...] onde fora definida a doutrina sobre o primado petrino e a infalibilidade do magistério pontifício [...]." (BEOZZO, 1992, p. 151).

> *Dignidade dos leigos no Povo de Deus*
> **32.** "[...] Nenhuma desigualdade existe em Cristo e na Igreja, por motivo de raça ou nação, de condição social ou de sexo, pois "não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus" (GL, 3, 28 gr.; CL 3,11) [...] Os leigos, portanto, como por designação divina, têm a Cristo como irmão, o qual, mesmo sendo o Senhor de todas as coisas, veio não para ser servido mas para servir (cf. Mt 20,28), assim também têm como irmãos aqueles que, constituídos no sagrado ministério ensinando, santificando e governando por autoridade de Cristo a família de Deus, de tal modo a apascentam que todos cumpram o preceito novo de caridade [...]" (COSTA, L. 1997c, 149-150).

Demoradamente preparada – assim como a *Lumen Gentium* (COSTA, L., 1997c, p. 539-540) –, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* avaliou a presença da Igreja no mundo contemporâneo.[81] O escrito trouxe também – e nesse ponto reside a novidade aberta pelo texto –, um discurso mais próximo da filosofia, se atendo aos grandes dramas existenciais que afligiam o homem moderno. O último parágrafo da introdução, apresentado seguidamente, confirma a peculiaridade daquela constituição:

> *Os interrogativos mais profundos do homem*
> **10.** Na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo hodierno estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem. Porque no íntimo do próprio homem muitos elementos se combatem. Enquanto, por um lado, ele se experimenta, como criatura que é, multiplamente limitado, por outro sente-se ilimitado nos seus desejos, e chamado a uma vida superior. Atraído por muitas solicitações, vê-se obrigado a escolher entre elas e a renunciar a algumas. Mais ainda, fraco e pecador, faz muitas vezes aquilo que não quer e não realiza o que desejaria fazer. Sofre assim em si mesmo da divisão, da qual tantas e tão grandes discórdias se originam para a sociedade. Muitos, sem dúvida, que levam uma vida impregnada de materialismo prático, não podem ter uma clara percepção desta situação dramática; ou, oprimidos pela miséria, não lhe podem prestar atenção. Outros pensam encontrar a paz nas diversas interpretações da realidade que lhes são propostas. Alguns só do esforço humano esperam a verdadeira e plena libertação do gênero humano, e estão convencidos de que o futuro império do homem sobre a terra satisfará todas as aspirações do seu coração. E não faltam os que, desesperando de poder encontrar um sentido para a vida, louvam a coragem daqueles que, julgando a existência humana vazia de qualquer significado, se esforçam por lhe conferir, por si mesmos, todo o seu valor. Todavia, perante a evolução atual do mundo, cada dia são mais numerosos os que põem ou sentem com nova acuidade as questões fundamentais: Que é o homem? Qual o sentido da dor, do mal, e da morte, os quais, apesar do enorme progresso alcançado, continuam a existir? Para que servem essas vitórias,

[81] O documento está organizado em duas longas partes: 1. A Igreja e a vocação do homem, subdividida em quatro capítulos e, 2. Alguns problemas mais urgentes, contando com cinco capítulos.

> ganhas a tão grande preço? Que pode o homem dar à sociedade, e que coisa pode dela receber? Que há para além desta vida terrena?
>
> A Igreja, por sua parte, acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado por todos os homens, a estes oferece pelo Espírito Santo a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação e que não lhes foi dado, sob o céu outro nome, no qual devam ser salvos. Acredita também que a chave, o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e Mestre. E afirma, além disso, que, subjacentes a todas as transformações, há muitas coisas que não mudam, cujo último fundamento é Cristo, o mesmo ontem, hoje, e para sempre. Quer, portanto, o Concílio, à luz de Cristo, imagem de Deus invisível e primogênito entre todas as criaturas, dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo (COSTA, L., 1997c, p. 549-550).

Muito próximo do existencialismo cristão, as indagações presentes nesse longo excerto nos remetem, uma vez mais, para o nome de Emmanuel Mounier, que interpretou, em sua obra *Introdução aos existencialismos,* as diversas faces daquele pensamento. A importância da filosofia mounierista, na e para a discussão que se privilegia nesta tese, impele a abertura de um brevíssimo parêntese a respeito de alguns dos principais axiomas presentes naquele livro. O texto de Mounier, do qual não se tem a data certa – mas ao que tudo indica fora concluído em fins da década de 1940 –, lançou mão da figura de uma árvore para representar o existencialismo, donde a infinidade de galhos personificava as diferentes concepções existenciais e suas vertentes.[82] Partindo dessa alegoria, que buscava mostrar a origem comum das distintas tradições existencialistas – bem como a possibilidade de diálogo entre elas –, o pensador católico afirmou que toda filosofia era, necessariamente, existencialista, pois concentrava sua atenção na "existência e nos existentes" (MOUNIER, 1963, p. 11).

Dos capítulos do escrito, o segundo, intitulado *A concepção dramática da existência humana,* merece rápidas considerações.[83] Mounier adentrou essa seção lembrando que o existencialismo, enquanto filosofia do homem e não da natureza, tinha como característica principal uma concepção dramática do fado humano

[82] A raiz da árvore conta com os nomes de Sócrates, Santo Agostinho, São Bernardo e dos estoicos. Na base do caule as referências são Blaise Pascal e Maine de Biran; o nome de Soren Kierkegaard – continuador dessa tradição e considerado o fundador do existencialismo cristão – percorre todo o tronco da planta. Da fenomenologia surgem as mais variadas ramificações, com as seguintes referências e movimentos ligados ao pensamento filosófico: Nietzsche, Heidegger e Sartre; G. Marcel, Jaspers e o Personalismo; Soloviev, Chestov e Berdiaeff; Buber e Karl Barth; Scheler e Landsberg; Péguy e Bergson; Blondel e La Berthonnière (MOUNIER, 1963, p. 7).

[83] Nessa parte do opúsculo, Mounier problematizou, ao mesmo tempo, como as filosofias existencialistas não cristãs – e seus expoentes pensadores – lidaram com o drama humano. Não é o caso de se analisar aqui, as demais tradições, já que se trata de uma pesquisa histórica e não filosófica.

(MOUNIER, 1963, p. 49). A ideia trágica do destino da pessoa se vinculava aos dilemas pertinentes a uma ação conscientemente humana e madura, que se dava entremeio a *dúvida*, a *tentação* e a *opção.*[84] A contingência do ser humano – que distinguia sua pequenez em face dos imensos e variados espaços contidos no universo, questionando sobre as razões de estar aqui e não ali – penetrava as bases mais densas de sua própria existência, causando em si, um estado perturbador, de onde partiam as indagações mais profundas: "[...] Quem me trouxe aqui? Por ordem e direção de quem me foram destinados este lugar e este tempo? [...]." (MOUNIER, 1963, p. 50-51). Muito embora o existencialismo cristão atribuísse à contingência do ato criador gratuito a origem da incerteza humana, Mounier não considerava a compreensão que os homens tinham de sua essência, como monopólio dos cristãos.

O oitavo e último tema do segundo capítulo,[85] onde o pensador católico analisou *o nada*, se articula, também, ao décimo parágrafo da *Gaudium et Spes,* que se reproduziu anteriormente. O autor encetou sua apreciação referente "ao nada", trazendo para o debate as considerações de Jean Paul Sartre, expressas no tratado filosófico *L'être et le Néant* (1943) – *O Ser e o nada*[86]–, concluindo, a partir da leitura dessa obra, o fato de os filósofos existencialistas terem feito da ausência, a principal contextura da existência, resguardando à trajetória humana uma experiência vã e infeliz (MOUNIER, 1963, p. 85). Mounier relacionou essa vaga pessimista – contra a filosofia da vitória e da felicidade humanas –, a dois fatos: o primeiro deles mantinha liame com a situação europeia, marcada por duas guerras e uma onda de regimes totalitários; o segundo, muito mais intenso, balizava o fim de um tempo, iniciado com a Contra-Reforma – cuja luta combatia a desumanização do homem presente em Martinho Lutero – e sepultado com os primeiros ventos modernistas. O novo período tinha de um lado, a teologia católica opondo-se ao protestantismo; do outro lado, o existencialismo cristão e suas divergências com o existencialismo ateu. Diversamente dos seus opositores, a teologia de matriz católica e o existencialismo

---

[84] Mounier compreende a *opção* kierkegaardiana como instante elevado da existência. A *escolha* engendra a personalidade (MOUNIER, 1963, p. 68) "[...] no homem que escolheu e escolheu essencialmente uma ou várias vezes na sua vida, existe, tal como no homem que amou, um brilho que não engana. A própria opção errónea nos enriquece. Cremos até que a opção da opção como princípio de vida tem um valor diretor e diminui as próprias possibilidades de erro [...]." (MOUNIER, 1963, p. 68-69).

[85] O autor dividiu o capítulo em oito temas, assim ordenados: 1. A contingência do ser humano; 2. A impotência da razão; 3. O surto do ser humano; 4. A fragilidade do ser humano; 5. A alienação; 6. A finitude a urgência da morte; 7. A solidão e o secreto e, 8. O nada.

[86] Para informações mais precisas, confira: Jean Paul Sartre, **O Ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica, 1999.

cristão não abandonariam “[...] a afirmação de uma natureza humana e de uma capacidade natural de civilização, mesmo que parcialmente impotente [...].” (MOUNIER, 1963, p. 85). Essa confiança no progresso da humanidade, chamada pelo intelectual católico de *humanismo essencial,* deveria se livrar do equívoco burguês. A visão de Mounier, atravessada pelo absurdismo religioso de Kierkegaard, o levou a considerar tal questão da seguinte maneira:

> “[...] Numa época em que o destino das cidades parece tender para fugir mais do que nunca da iniciativa das igrejas e até mesmo do cristianismo, a reflexão cristã deve ser mais profundamente impelida para a via do <<único necessário>>. Essa é a razão do recente êxito do existencialismo cristão. A outra linha, a que não conduz sòmente ao sentido trágico da vida, mas ao desespero, vem das ruínas deixadas no mundo moderno pela <<morte de Deus>>. Em vastas regiões do Ocidente moderno, a visão cristã do mundo nem sequer é combatida, deixou de constituir problema [...] quer deploremos esta evolução, quer nos regozijemos com ela, ninguém, contudo, contesta que ela causa um profundo desequilíbrio na alma moderna [...].” (MOUNIER, 1963, p. 87-88).

A essa situação, fruto de uma desordem burguesa estabelecida, Mounier associou o nascimento e o fracasso dos grandes projetos de sociedade na solução do drama humano, os quais se achavam, subitamente, sem objeto. O desejo de suprir o elemento ausente levou diversas ideologias – como o nazi-fascismo – a deslocarem sua veleidade para as ideias de nação, massa e raça, chamadas pelo autor de “místicas de substituição” (MOUNIER, 1963, p. 88); outras teorias – neste caso se encaixam a leitura que o autor fazia do comunismo – embora tivessem intenções em muitos pontos justas, entravam em desespero no momento em que fundavam a ação. A solução para a crise, segundo Mounier, viria do reencontro da *pessoa humana* com “[...] um novo <<élan vital>>[...].” (MOUNIER, 1963, p. 88).

Os questionamentos levantados por Emmanuel Mounier evidenciam, destarte, a correspondência de seu pensamento com as principais demandas da *Gaudium et Spes,* descortinando a importância do autor, como referencial destacado – dentre outros –, na preparação da constituição pastoral. A esperança que o documento conciliar depositava no gênero humano corrobora, outrossim, essa afirmação. Ainda na introdução, a *Gaudium Spes* reforçou, explicitamente, o que se ouvira durante todo o evento: o empenho da Igreja em salvar a *pessoa humana* (COSTA, L., 1997, p. 541). A necessidade de se resgatar a humanidade provinha do entendimento de que as descobertas científicas e o aumento da riqueza de muitos países não haviam cessado, no ser humano, o sofrimento e a dor – muito menos a independência da

criatura que, a despeito de não esperar mais das forças superiores a resolução de problemas circunscritos à esfera temporal, encontrava-se desolada.[87]

Nesse trabalho de aproximação da Igreja para com o leigo, o Evangelho aparecia como fonte de inspiração e intermediação da mensagem libertadora de Jesus Cristo junto a seus filhos. Não menos importante se assentava, da mesma forma, a sensibilidade histórico-religiosa, que não perdia de vista os *sinais dos tempos,* tencionando mostrar uma Igreja decididamente preparada em "[...] responder, de modo adaptado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas [...]." (COSTA, L., 1997c, p. 542). Reforçando seu compromisso com a história humana e o apreço e confiança que depositava em seus fiéis, a Igreja creditava igualmente aos leigos, a faculdade de ler os sinais de Deus na história (COSTA, L. 1997c, p. 551). Conforme se verá nas seguintes palavras da constituição pastoral, as questões de ordem filosófica – às quais se vinculavam o próprio conceito católico de *pessoa humana* – fundamentavam essas expectativas e a própria relação da Igreja com o mundo moderno:

> *Deve-se responder aos impulsos do espírito*
> **11.** "[...] Que pensa a Igreja acerca do homem? Que recomendações parecem dever fazer-se em ordem à construção da sociedade atual? Qual o significado último da atividade humana no universo? Espera-se uma resposta para estas perguntas. Aparecerá então mais claramente que o povo de Deus e o gênero humano, no qual aquele está inserido, se prestam mútuo serviço; manifestar-se-á assim o caráter religioso e, por isso mesmo, profundamente humano da missão da Igreja (COSTA, L., 1997c, p. 551).

Segundo o trecho citado, religião e humanidade eram termos equivalentes; logo, a dignidade da *pessoa humana* se fortalecia mediante a prática religiosa, que a colocava mais próxima de Deus. Não se esquecendo, porém, da natureza social inerente ao homem, a *Gaudium et Spes* distinguiu, entre os laços sociais indispensáveis ao desenvolvimento do *ser*, a família e a sociedade política (COSTA, L., 1997c, p. 567). A vida econômica não estava ausente desse debate. Dissertando sobre alguns aspectos peculiares a essa face da experiência humana na Terra, o

[87] O terceiro capítulo da primeira parte da constituição dogmática retomou essa discussão, introduzindo as seguintes perguntas: "[...] Qual o sentido e valor desta atividade [científica e técnica]? Como se devem usar todos estes bens? Para que fim tendem os esforços dos indivíduos e das sociedades? [...]." (COSTA, L., 1997c, p. 576). Posterior às indagações, o escrito admite não ter a instituição católica respostas prontas para essas e outras interrogações. O problema insolúvel resolver-se-ia com a luz da revelação que a Igreja recebeu de Deus, conjuntamente à "[...] competência de todos os homens [...]." (COSTA, L., 1997c, p. 576).

documento reafirmou o protagonismo do homem, tido como o "[...] centro de toda a vida econômico-social [...]." (COSTA, L., 1997c, p. 620). Criticando, veladamente, as opções coletivista e capitalista na supressão das desigualdades sociais, a constituição exaltava a consciência do homem contemporâneo, que via a si próprio e a todos os bens por ele criados, como instrumentos necessários à ordenação de uma vida mais justa e feliz. A esse fenômeno, a *Gaudium et Spes* acrescentava a mudança de "[...] mentalidade e de hábitos por parte de todos [...]." (COSTA, 1997c, p. 621). A perspectiva histórica adotada pelo documento mostrava uma Igreja preocupada, desde há muito tempo, com o drama humano em toda a sua extensão:

> *A vida econômica e alguns aspectos característicos*
> **63.** "[...] Com esse fim a Igreja, no decurso dos séculos e sobretudo nos últimos tempos, formulou e proclamou à Luz do evangelho os princípios de justiça e eqüidade, postulados pela reta razão tanto para a vida individual e social como para a internacional. O sagrado Concílio pretende confirmar estes princípios, tendo em conta as condições de nosso tempo e indicar algumas orientações, tendo presente antes de tudo as exigências do desenvolvimento econômico (COSTA, L., 1997c, p. 621).

A *tentativa católica de modernidade* demonstrava, portanto, que o diálogo da instituição com o advento moderno, exigia concessões entre as partes comunicantes, cada qual renunciando os pontos de vista incomunicáveis (DIAS, 2013, p. 39). Realizado em um tempo marcado pela ausência de Deus na vida dos homens, o Concílio pareceu aos seus contemporâneos um sinal de contradição. Apesar disso, novas tendências, como a adoção de uma teologia do laicato, voltavam para a realidade histórica (LIBÂNIO, 2002, p. 72) – especialmente dos pobres – ganharam força com o Vaticano II. A homilia de Paulo VI, na conclusão solene do Concílio, endossou a abertura operada pela hierarquia eclesiástica concernente a alguns valores modernos. A Igreja, conquanto não tivesse enterrado sua estima pela autoridade, desceu ao terreno das vicissitudes humanas:

> "[...] Nunca talvez como no tempo deste Concílio a Igreja se sentiu na necessidade de conhecer, avizinhar, julgar retamente, penetrar, servir e transmitir a mensagem evangélica, e, por assim dizer, atingir a sociedade humana que a rodeia, seguindo-a na sua rápida e contínua mudança. Esta atitude, nascida pelo fato de a Igreja, no passado e sobretudo neste século, ter estado ausente e afastada da civilização profana, esta atitude, sempre inspirada pela essencial missão salvadora da Igreja, esteve presente eficaz e continuamente no Concílio. Por isso é que alguns suspeitaram que nos homens e nos atos do Concílio tinha dominado, mais do que era justo e com demasiado indulgência, a doutrina do relativismo que se encontra no mundo externo, nas coisas que passam fugazmente, nas novas modas, nas

> necessidades contingentes, nos pensamentos dos outros; e isto à custa da fidelidade devida à doutrina tradicional e com prejuízo da orientação religiosa que necessariamente é própria de um Concílio. Julgamos que não lhe deve ser atribuída esta atitude perniciosa, se bem atendermos à suas verdadeiras e misteriosas intenções e aos seus atos autênticos [...]". (COSTA, L., 1997c, p. 667).
> "[...] O humanismo laico e profano apareceu, finalmente em toda a sua magnitude, desafiando o Concílio. A religião do Deus que se fez homem encontrou-se com a religião (porque tal é) do homem que se faz Deus [...]" (COSTA, L., 1997c, p. 668-669).
> "[...] Com efeito, um imenso amor para com os homens penetrou totalmente o Concílio. A descoberta e a consideração renovada das necessidades humanas, que são tanto mais molestas quanto mais se levanta o filho desta terra, absorveram toda a atenção deste Concílio [...]" (COSTA, L., 1997c, p. 669).

2.3 A temática social em Paulo VI

Nascido aos 26 de setembro de 1897, na comuna italiana de Concesio, Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini veio de uma família de classe média, cujo pai era político do *Partido Popolare* da província de Brescia. Foi eleito pontífice no dia 21 de junho de 1963, aos 65 anos de idade, tendo adotado o nome de Paulo VI (1963-1978). Com amplo conhecimento da burocracia vaticana, derivada dos anos em que ocupara o cargo de secretário de Estado (1922-1954), o novo pontífice deu prosseguimento ao Concílio iniciado pelo seu antecessor, se esforçando por manter unidos os grupos adversários que atuaram nesse evento. Segundo Martina, o que aproximava Paulo VI de João XXIII era a afeição e abertura, de ambos, ao mundo contemporâneo (MARTINA, 1997, p. 317)

A presença de Giovanni Montini à frente da Cátedra Petrina percorreu as turbulentas décadas de 1960 e 1970, quando as propostas de efetivação de reformas, em diversas esferas da sociedade, se alastravam em grande parte do mundo ocidental, contestando antigas formas de exercício autoritário de poder. De acordo com Roberto de Mattei, a Revolução de maio de 1968 laureou o fracasso do discurso, tão em voga no século XX, que prometia a libertação e o progresso do homem, representando, assim, uma nova quimera revolucionária (MATTEI, 2013, p. 460).[88] Antes, porém, que a radicalidade da primavera de 68 tivesse atingido a instituição católica, a "virada conciliar" favorecera "[...] a explosão da revolta

[88] Mattei cita o socialismo marxista e leninista como os grandes projetos do século XX que não conseguiram levar a cabo a promessa de se construir "[...] um novo edifício da civilização moderna, tendo pagado um assustador preço em termos humanos: guerras, revoluções, centenas de milhões de vítimas em todo o mundo [...]." (MATTEI, 2013, p. 460).

estudantil [...].” (MATTEI, 2013, p. 461). Nesse sentido, a aversão de muitos bispos conciliares, a todo e qualquer tipo de limitação doutrinária,[89] anuiriam com as exigências de maio de 1968. Para o autor, o “68 católico” – já posto desde a assembleia conciliar – tomaria dois rumos: o primeiro deles, de feitio carismático, propôs à eclésia um avivamento espiritual, com ênfase na redescoberta do poder do Espírito Santo, aludindo, para tanto, o episódio bíblico de *Pentecostes;*[90] a segunda linha, centrada em uma leitura política do Evangelho e demasiadamente humana do Absoluto, inverteu a ordem de valores, divinizando a imagem da *pessoa humana* na figura do pobre,[91] substituindo Deus pela classe explorada.[92]

Exequiel R. Gutierrez – muito embora seja simpático à *Teologia da Libertação,* o que o distancia, portanto, do viés de análise, *grosso modo,* conservador de Roberto Mattei – reconhece os anos do pontificado de Paulo VI como um período assinalado por intensas ebulições (GUTIERREZ, 1995, p. 58). Para Gutierrez, a principal efervescência partia dos setores internos à Igreja, muitos deles seduzidos pela análise marxista da sociedade e dos instrumentais de luta oferecidos por esse sistema de pensamento. Essa tendência se consolidou, principalmente, na América Latina, onde os católicos, que ansiavam pelo fim do imperialismo estadunidense, tinham como exemplo a Revolução Cubana (1959). Era o momento, também, da tomada de consciência acerca da identidade latino-

[89] Entre os efeitos advindos de uma leitura libertária do Vaticano II, Mattei incluiu, outrossim, a crise católica dos Países Baixos. O conflito tivera como estopim a publicação, em outubro de 1966, de um “Novo Catecismo”. De autoria dos bispos holandeses, o material contrariava pontos essenciais da fé católica, como as noções de eucaristia, pecado, redenção e, mormente, os poderes da Igreja e do papa. Conforme o autor, o papa Paulo VI sugeriu ao episcopado daquele país – sem sucesso, no entanto – que o conteúdo do texto fosse alterado. Três anos após o incidente, os bispos da Holanda assinariam uma “Declaração de Independência”, convidando os fiéis a repudiarem os ensinamentos da carta encíclica *Humane Vitae* (1968). Para Mattei, as consequências dessa atitude se mostraram desastrosas, pois o número de holandeses que se declaravam pertencentes à Igreja caiu vertiginosamente – em 1966, ano da Declaração, 35% da população se dizia católica; em 2006, o percentual representava apenas 16%. Essas são as palavras finais de Mattei sobre a questão: “[...] Atualmente, a Holanda é o país em que a identidade cristã está mais dissolvida, e em que a presença muçulmana é a mais petulante e invasiva. (MATTEI, 2013, p. 456, grifo nosso)

[90] Trata-se aqui da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento surgido nos Estados Unidos, na Universidade de Duquesne. Segundo Igor M. Sales, o nascimento da RCC, na citada universidade, se deu a partir de um retiro espiritual, realizado pelos estudantes, em fevereiro de 1967 (SALES, 2006, p. 70).

[91] A historiadora Solange R. de Andrade afirma que a concepção de Igreja *Povo de Deus,* desenvolvida no Vaticano II, será identificada no contexto de opressão latino-americano, como sinônimo de multidões empobrecidas e oprimidas (ANDRADE, 2008, p. 256-257)

[92] O autor dirige sua crítica à *Teologia da Libertação.* Para fundamentar sua visão a respeito desse fenômeno, Mattei utilizou-se de um artigo do padre Clodovis Boff – irmão de Leonardo Boff – publicado, em 2007, pela *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB). Na obra de Mattei, confira as páginas 469-470. A respeito da matéria veiculada na REB, veja o site: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/18647-volta-ao-fundamento-replica-de-clodovis-boff>. Acesso em: 9 jan. 2014.

americana – fato observável nas ciências sociais, na literatura e, em alguns documentos da Igreja Católica (GUTIERREZ, 1995, p. 58)[93] –, na qual se buscava definir as idiossincrasias dos povos do Novo Mundo, não apenas como um simples apêndice da Europa, mas em sua singularidade, exigindo, por conseguinte, arquétipos condizentes à realidade de seu povo.

Independentemente da ressignificação e das leituras apaixonadas que as várias tendências deram ao Vaticano II – nessa acepção enquadram-se, também, a assimilação dos resultados provenientes da assembleia conciliar em terras não europeias –, não estava em seus planos o desejo de se desvincularem da Sé Romana, assim, "[...] tanto os entusiastas quanto os oponentes da reforma [teológica e eclesiológica, fortalecida pelo Concílio] buscavam no papado liderança e apoio [...]." (DUFFY, 1998, p. 275).[94] O mesmo fato ocorria – reservado todas as peculiaridades de tempo e lugar – com os movimentos, no Brasil dos anos 1960, ligados à Ação Católica Brasileira (ACB). Conhecidos pelo nome de *Esquerda Católica* – ou como sugere Wellington T. da Silva, uma esquerda que não propunha uma ruptura com a longa tradição católica e, muito menos, com a instituição (SILVA, 2010, p. 70),[95] por esse motivo uma *Esquerda da Tradição* – as ramificações ligadas à ACB intencionavam retomar a experiência dos primeiros cristãos. Considerado pelo laicato católico, como o momento áureo da história do cristianismo, os três primeiros séculos da Era Cristã demonstrava ser crível a existência de uma Igreja desatrelada dos poderes temporais e livre de estruturas rigidamente hierarquizadas.

Atento às ondas agitadas daquela conjuntura histórico-religiosa e, concomitantemente, ao movimento mais lento das águas profundas do oceano, Paulo VI publicou duas cartas com temáticas sociais, versando sobre as situações

---

[93] A Conferência episcopal realizada em 1968 na cidade de Medellín (Colômbia) ilustra a tentativa dos bispos de aplicarem, à luz do contexto latino-americano de exclusão e miséria, a doutrina do Concílio Vaticano II. No quarto capítulo analisar-se-á os pontos desse acontecimento que mantiveram relação estreita com o desenvolvimento das *CEBs*.

[94] Os incidentes que acarretaram a suspensão do monsenhor Marcel Lefebvre em junho de 1976 e, doze anos após, sua excomunhão – revogada por Bento XVI em 2009 –, não descartam a assertiva de Duffy. O discurso de Lefebvre, pronunciado em 1977, no castelo da princesa Elvina Pallavicini, expunha sua indignação quanto à suspensão, revelando seu desejo de não se separar da Igreja: "[...] Como é possível que, continuando a fazer aquilo que fiz durante cinquenta anos da minha vida, com as felicitações e encorajamento dos Papas, em particular do Papa Pio XII, que me honrava com a sua amizade, eu seja hoje considerado um inimigo da Igreja? [...] quase um cismático, quase digno de ser excomungado da Igreja [...] Há pois qualquer coisa que mudou na Igreja, qualquer coisa foi mudada pelos homens da Igreja, na história da Igreja [...]." (LEFEBVRE apud MATTEI, 2013, p. 491).

[95] Sobre esse assunto, confira o artigo do autor, no endereço eletrônico que se segue: http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/8/9. Acesso em: 20 mar. 2014.

que mais ultrajavam a dignidade da *pessoa humana.* Divulgada em março de 1967, a encíclica *Populorum Progressio* contou, dentre os seus redatores, com a participação direta do padre Louis Joseph Lebret (1897-1966)[96] e do monsenhor Pavan – este último auxiliara João XXIIII na redação da *Pacem In Terris* (LARAÑA, 1991, p. 322-323). O documento está dividido em duas partes: a primeira seção analisa a temática do desenvolvimento à luz do ensino social da Igreja, propondo aos leigos, formas cristãs de inserção na ordem temporal; a segunda parte ressalta a importância da solidariedade entre os povos – a qual exige das nações ricas, uma maior assistência aos países carentes; assuntos relativos à equidade nas relações comerciais e a caridade universal passam pelo crivo de Paulo VI. Tendo por base a apreciação dos acontecimentos contemporâneos mais relevantes, o Bispo de Roma concluiu que a principal causa da "enfermidade" do mundo residia na "[...] falta de fraternidade entre os homens e entre os povos [...]." (COSTA, L., 1997a, p. 143).

Cumprindo os propósitos da pesquisa, qual seja o estudo do conceito católico de *pessoa humana*, selecionou-se, na encíclica na *Populorum Progressio,* os parágrafos onde se intensifica o processo de consolidação da ideia cristã de pessoa. Na abertura dessa carta, Giovanni Montini introduziu o assunto a respeito do desenvolvimento dos povos, lembrando que a questão social – consoante às transformações culturais e religiosas[97] – se universalizara, conclamando o laicato a uma ação solidária em nível global. A percepção da pobreza e miséria, que

[96] Apesar desse fato, Lebret não pôde ver o resultado final da *Populorum Progressio,* pois faleceu antes que a encíclica viesse a lume. Sua proeminência se manifesta claramente, na passagem da carta encíclica em que Paulo VI explana a visão cristã do desenvolvimento: "[...] não aceitamos que o econômico se separe do humano; nem o desenvolvimento, das civilizações em que ele se incluiu. O que conta para nós, é o homem, cada homem, cada grupo de homens, até se chegar à humanidade inteira [...]." (COSTA, L., 1997a, 116 – trecho retirado da seguinte obra: Louis Joseph Lebret, **Dynamique concrète du développement,** 1961, p. 28). Acrescente-se à influência do padre dominicano, os nomes de Jacques Maritain, Marie-Dominique Chenu, do sociólogo e teólogo alemão Oswald von Nell-Breuning, do economista britânico Colin Clark e do sacerdote e teólogo suíço Maurice Zundel. Segundo Laraña (1991, p. 323), a citação de autores contemporâneos, em um documento pontifício, se tratava de uma novidade.

[97] João Batista Libânio relembra em seu livro *Igreja contemporânea* (2002), a sensação inquietante e de dúvidas quanto ao destino da humanidade e da Igreja no decênio de 1960. Vivia-se uma revolução cultural e religiosa sem precedentes "[...] tinha-se então consciência de que surgia uma humanidade da dimensão do próprio universo, experimentado como uma "aldeia global" [...]." (LIBÂNIO, 2002, p. 78). Como a memória parte do presente vivido pelo sujeito, é mister informar que a primeira edição do livro *Igreja contemporânea* teve como data o ano de 2000. Nesse momento, setores internos à Igreja já supunham estar próximo do fim, o longo pontificado de Karol Wojtyla gerando, nos grupos favoráveis e contrários à linha doutrinária de João Paulo II, apreensões e expectativas quanto ao processo de sucessão papal. Libânio acreditava, por conseguinte, em mudanças de percurso. Deve-se mencionar, também, que o pontífice João Paulo II encontrava-se, naquela ocasião, fisicamente abatido. Havia rumores no Vaticano, desde meados dos anos 1990, de que o papa sofria do mal de Parkinson; a confirmação desse diagnóstico viria a público somente em janeiro de 2001.

assolavam vastas regiões do chamado *Terceiro Mundo*, nascera em Giovanni, antes mesmo de ele ter sido eleito papa; suas viagens à América Latina (1960) e à África (1962) – na época em que era cardeal – o colocaram frente a realidades de intensa pobreza. Desse fato não escapava as civilizações mais antigas, como a Índia e os países do Oriente Médio (COSTA, L., 1997a, p. 111). A despeito do avanço mundial das mazelas sociais e econômicas, a consciência dos homens – sobre os problemas que envolviam seu devir histórico – de um modo geral se ampliou, demandando das comunidades políticas que os representavam, um crescimento livre e autônomo. O vigário de Cristo definiu, com as seguintes palavras, a nova compreensão que a Igreja reservava à *pessoa:*

> *Aspiração dos homens*
> **6.** Se libertos da miséria, encontrar com mais segurança a subsistência, a saúde, um emprego estável; ter maior participação nas responsabilidades, excluindo qualquer opressão e situação que ofendam a sua dignidade de homens; ter maior instrução; numa palavra, realizar, conhecer e possuir mais, para ser mais: tal é a aspiração dos homens de hoje, quando um grande número dentre eles está condenado a viver em condições que tornam ilusório este legítimo desejo. Por outro lado, os povos que há pouco tempo conseguiram a independência nacional, sentem a necessidade de acrescentar a esta liberdade política um crescimento autônomo e digno, tanto social como econômico, a fim de garantirem aos cidadãos o seu pleno desenvolvimento humano e de ocuparem o lugar que lhes pertence no concreto das nações (COSTA, L., 1997a, p. 112).[98]

Desta maneira, Montini intentava transmitir a toda a humanidade, a ética católica do desenvolvimento, situando-a como uma possibilidade – dentre as várias alternativas oferecidas às populações – de promoção humana. Unido a esse desejo se encontrava a perplexidade da Igreja referente ao comunismo historicamente realizado, que seduzia[99] as classes pobres dos países agrários e em fase de industrialização (COSTA, L., 1997a, p. 114). Levar ao conhecimento dos homens as obras que a Igreja fizera no passado, em benefício dos povos, se apresentava como um bom recurso para limitar o avanço comunista. Com vistas a cumprir esse propósito, Paulo VI buscou na história da instituição, episódios que reforçavam a imagem de uma Igreja preocupada, desde sempre, com a sorte dos pobres. Enaltecendo a prática cristã dos missionários católicos em terras americanas – no decurso do processo de colonização das Américas –, o documento salientou que os

[98] O sexto parágrafo abriu a primeira parte da encíclica *Populorum Progressio*. Montini tratou, nessa seção, do desenvolvimento integral da *pessoa*.

[99] Segundo Paulo VI, o comunismo trazia uma mensagem messiânica fascinante, atraindo para si, grandes multidões (COSTA, L., 1997a, p. 114).

encarregados de levar a Boa Nova construíram, não somente igrejas "[...] mas também asilos e hospitais, escolas e universidades [...]." (COSTA, L., 1997a, p. 115). O pontífice não se esqueceu, porém, de mencionar o trabalho desempenhado por sacerdotes no continente africano, citando como exemplo de abnegação, o padre Charles de Foucauld.[100] A releitura da lide exercida pelos evangelizadores chama a atenção, pois evidencia um discurso que aceita a subjetividade do homem moderno e a crise de sentido por ele vivenciada: como se viu, não se impõe ao *ente* a verdade católica – malgrado a carta encíclica não a tenha dispensado –, mas antes sim o convida, por meio de "provas" concretas e doutrinárias, ao livre assentimento da doutrina e, em contrapartida, ao repúdio do comunismo, conjuntamente a outras teorias que desordenavam o verdadeiro significado da vida.[101] Vinculado a esse ponto, estava o anseio da Igreja em ajudar o mundo com algo que lhe era próprio: a "visão global do homem e da humanidade".

> *Igreja e mundo*
> **13.** Mas as iniciativas locais e individuais não bastam. A situação atual do homem exige uma ação de conjunto a partir de uma visão clara de todos os aspectos econômicos, sociais, culturais e espirituais. Conhecedora da humanidade, a Igreja, sem pretender de modo algum imiscuir-se na política dos Estados, "tem apenas um fim em vista: continuar, sob o impulso do Espírito consolador, a obra própria de Cristo, vindo ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar, não para condenar, para servir, não para ser servido". Fundada para estabelecer já neste mundo o reino do céu e não para conquistar um poder terrestre, a Igreja afirma claramente que os dois domínios são distintos, como são soberanos os dois poderes, eclesiástico e civil, cada um na sua ordem. Porém, vivendo na história, deve "estar atenta aos sinais dos tempos e interpretá-los à Luz do Evangelho". Comungando nas melhores aspirações dos homens e sofrendo de os ver insatisfeitos, deseja ajudá-los a alcançar o pleno desenvolvimento e, por isso, propõe-lhes o que possui como próprio: uma visão global do homem e da humanidade (COSTA, L., 1997a, p. 115-116).

A liberdade humana elevava o *ser* à condição de artífice de seu próprio crescimento e salvação. Entretanto, a evolução humana apartada do Criador, restrita tão-somente às incertezas da temporalidade, jamais alcançaria a ordem transcendental (COSTA, L., 1997a, p. 117). Associada à aquisição de posses materiais, a palavra crescimento tornava as nações e povos, escravos de uma ideia

[100] Charles de Foucauld (1858-1916) pertenceu, por algum tempo, à Ordem Trapista. Ordenado sacerdote em 1901, retornou à Argélia permanecendo, até o fim de sua vida, em uma comunidade Tuaregue. Com o objetivo de conhecer melhor a cultura tuaregue, Foucauld estudou a gramática da língua desse povo.

[101] Convém dizer que durante o Concílio Vaticano II, o então cardeal Montini já se posicionara a respeito do assunto, questionando se o motivo da expansão do comunismo não estaria nos próprios erros da Igreja.

limitada de desenvolvimento, impedindo a *pessoa humana* e o *sujeito moderno* de se encontrarem consigo mesmos (COSTA, L., 1997a, p. 119). Com os olhos voltados para a longa tradição da Igreja, Paulo VI censurava, assim, valores associados ao capitalismo. Longe de se sugerir uma ruptura com o sistema, a fala do pontífice se articulava ao princípio tomista da destinação universal dos bens terrestres.[102] Segundo a *DSI*, a falta de acesso à propriedade particular – realidade vivenciada por grande parte da população mundial – era a causa, donde brotavam os males espirituais e temporais. Sem direito ao mínimo possível para a sua subsistência, o homem acabava por divinizar tudo o que indicava sinais de distinção social e econômica, invertendo, deste modo, a escala de valores (COSTA, L., 1997a, p. 118); logo, a democratização da propriedade particular – cumprida a sua função social – cessaria, na base, o maior incômodo do século XX. A mensagem pontifícia, proferida em um contexto onde os camponeses representavam a maioria da população dos países subdesenvolvidos, fazia, consequentemente, sentido.

Os dizeres de Paulo VI, pertinentes à questão da propriedade, continuavam a reproduzir, para as diversas vertentes do socialismo, a ideia contraditória de um capitalismo humanizado; do outro lado, a mentalidade liberal analisava, com reservas, os pontos incoerentes da carta pontifícia, já que suscitavam leituras as mais variadas possíveis, encaminhando, em alguns casos, críticas ácidas ao sistema capitalista. O número 31 da *Populorum Progressio,* que matiza a opinião da *DSI* acerca da Revolução, encadeou, outrossim, interpretações distintas entre o laicato católico, gerando, paralelamente, celeumas nos meios externos à Igreja, pois concedia ao povo, em casos de tirania prolongada, o direito à revolução.

> *Revolução*
> **31.** Não obstante, sabe-se que a insurreição revolucionária – salvo em casos de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicasse o bem comum do país – gera novas injustiças, introduz novos desequilíbrios, provoca novas ruínas. Nunca se pode combater um mal real à custa de uma desgraça maior (COSTA, L., 1997a, p. 125).

Ao invés de se cogitar a existência – ou não – de estratégias ou teorias conspiratórias, envoltas, supostamente, na redação da carta pontifícia, é mais

[102] Para Tomas de Aquino, o acesso à propriedade, aberto equitativamente a todos, mantém a ordem social. A doutrina social católica, embora possa ser interpretada dialeticamente, não admite a clássica formulação *tese/antítese*, logo, a função e o uso social da propriedade, resolveria a problemática da injustiça no mundo contemporâneo.

seguro pensar que o arco de tempo histórico aqui privilegiado, ritmado por mudanças, permanências e questionamentos "quanto à solidez das religiões",[103] tomava vulto nas letras das fontes analisadas. Os textos manifestavam, nesse sentido, o diálogo – não isento de tensões e pontos de convergência – da Igreja com a modernidade. Os parágrafos 26 e 39, juntamente reproduzidos, elucidam estas aproximações e distanciamentos:

> *Capitalismo Liberal*
> **26.** Infelizmente, sobre estas novas condições da sociedade, construiu-se um sistema que considerava o lucro como motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes. Este liberalismo sem freio conduziu à ditadura denunciada com razão por Pio XI, como geradora do "imperialismo internacional do dinheiro". Nunca será demasiado reprovar tais abusos, lembrando mais uma vez, solenemente, que a economia está a serviço do homem. Mas, se é verdade que um certo capitalismo foi a fonte de tantos sofrimentos, injustiças e lutas fratricidas com efeitos ainda duráveis, é contudo sem motivo que se atribuem à industrialização males que são devido ao nefasto sistema que a acompanhava. Pelo contrário, é necessário reconhecer com toda a justiça o contributo insubstituível da organização do trabalho e do progresso industrial na obra do desenvolvimento (COSTA, L., 1997a, p. 122-123).
>
> *Pluralismo legítimo*
> ***39.*** Toda ação social implica uma doutrina, mas o cristão não pode admitir a que implique uma filosofia materialista e atéia que não respeite a orientação religiosa da vida para o seu fim último, nem a liberdade e a dignidade humana. Mas, garantidos estes valores, é admissível e, até certo ponto útil, um pluralismo de organizações de profissionais e sindicais, contanto que ele proteja a liberdade e provoque a emulação. É com toda a nossa alma que prestamos homenagem a quem quer que, por este meio, trabalha servindo desinteressadamente os seus irmãos (COSTA, L., 1997a, p. 129).

As palavras de Giovanni Montini consolidavam, de um lado, a existência de uma matriz doutrinária que tinha o homem como o núcleo a partir do qual se explicava o mundo e o avaliava; ao negligenciar esse eixo, a Igreja se distanciaria da realidade que pretendia modificar. O fato de estar situada no tempo – muito embora a eternidade configurasse a finalidade última do magistério eclesiástico – não dava margem para que o ensino católico abolisse de seu repertório, os infortúnios humanos. É válido pensar, por outro lado, que o desenvolvimento do conceito cristão

[103] A expressão entre aspas tem como autor o historiador francês Alphonse Dupront. Em seu texto *A religião: a antropologia religiosa* – que integra o livro *História: novas abordagens* – Dupront advertia aos homens de seu tempo para não se iludirem com os estampidos violentos que se seguiram ao Concílio Vaticano II: "[...] em nossa interpretação ocidental das coisas: essas explosões são, sem dúvidas, súbitas, mas preparadas, no mundo católico, há três séculos, como uma assimilação lenta das purezas religiosas da Reforma, qualquer tenha sido a vitalidade tenaz, para não dizer "triunfal", dos equilíbrios tridentinos [...]." (DUPRONT, 1976, p. 84).

de pessoa não dispensava a Igreja de sua busca secular por influência e poder na sociedade – não se rompia, abruptamente, práticas cristalizadas ao longo de quase dois milênios de história.

As duas correntes de interpretação, explanadas no parágrafo anterior – a primeira, centrada unicamente na renovação da Igreja e a segunda, na imagem de uma instituição impermeável a mudanças –, mostram, se adotadas isoladamente, seus limites, já que se polariza o debate, perdendo de vista as especificidades do *campo religioso* em sua relação com os demais espaços sociais. Implícita nos textos, a assimilação lenta de estruturas do pensamento moderno aceitava – sem descaracterizar a longa tradição – as transformações culturais mais profundas da modernidade. A reflexão que rematou a primeira parte da *Populorum Progressio* comprova as declarações sobreditas; como poderá ser notado, Deus assume – muito mais do que a Tradição da Igreja – o elemento fundamental da condição e realização humana, ressignificando, destarte, a compreensão privilegiada que a Reforma Protestante atribuíra, séculos atrás, ao Criador e à Sagrada Escritura; não se deve perder de vista, contudo, que a condenação religiosa, aos humanismos ausentes da ideia de Deus, era específica aos círculos católicos – censura recorrente, no discurso eclesiástico, desde o século XIX:

> *Conclusão*
> **42.** É necessário promover um humanismo total. Que vem ele a ser senão o desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens? Poderia aparentemente triunfar um humanismo limitado, fechado aos valores do espírito e a Deus, fonte do verdadeiro humanismo. O homem pode organizar a terra sem Deus, mas "sem Deus só a pode organizar contra o homem. Humanismo exclusivo é humanismo desumano". Não há, portanto, verdadeiro humanismo, senão o aberto ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a idéia exata do que é a vida humana. O homem, longe de ser a norma última dos valores, só se pode realizar a si mesmo, ultrapassando-se. Segundo a frase tão exata de Pascal: "O homem ultrapassa infinitamente o homem" (COSTA, L., 1997a, p. 131).[104]

Comemorando o octogésimo aniversário da *Rerum Novarum* de Leão XIII, Paulo VI divulgou, em maio de 1971, a carta apostólica *Octogesima Adveniens*. As notas introdutórias, a despeito de se lembrarem da encíclica leonina enquanto marco do ensino social católico, centraram seu discurso sobre as demandas sociais, econômicas e, sobremaneira, religiosas dos anos 1960. A perspectiva inovadora do

[104] Paulo VI não se esqueceu da contribuição – para um entendimento mais profundo das necessidades humanas – de Jacques Maritain e Henri de Lubac. Os autores citados apareceram nas notas de rodapé do escrito.

pontificado de Giovanni Montini, a qual apoiava a abertura da Igreja para a história, aparece com mais força nessa encíclica. Segundo Menozzi, o documento não projetou "[...] encontrar soluções universais aos problemas da sociedade [...]." (MENOZZI, 1999, p. 215). Isto posto, as mudanças esperadas brotariam a partir do diálogo – iluminado pelo Evangelho – das Igrejas locais com todos os homens de boa vontade, pois as situações dessemelhantes, em que se encontravam os cristãos pelo mundo, não permitia a proposição de alternativas de alcance global; convocava-se, tão logo, as comunidades cristãs à ação (COSTA, L., 1997a, p. 228).

Além da modernidade – que perdurava para a Igreja como o maior repto dos últimos duzentos anos – avolumaram-se, no contexto dos anos 1960, outras provocações, dentre elas, a pobreza, o autoritarismo, e, tão dramático quanto o advento moderno, a descristianização de vastas regiões do planeta (COSTA, L., 1997a, p. 227-228). Somado a esses desafios estava a celeridade das mutações cotidianas – impossíveis de serem controladas pelas mãos humanas – desarticulando, ainda mais, o significado verdadeiro que os homens conferiam à vida. Relativo aos grupos mais vulneráveis às vicissitudes daquele tempo, os trabalhadores despontavam como a fração mais atingida. A atenção especial, direcionada a essa camada da sociedade, se explicava pelo fato de nela se reunirem as parcelas sociais que sofriam discriminações de toda ordem, como os jovens, as mulheres e as minorias étnicas. Os países, supostamente democráticos, onde não se permitia, livremente, a atividade dos sindicatos trabalhistas agravavam o drama das pessoas que vendiam sua força de trabalho (COSTA, L. A., 1997a, p. 236). Por se tratar de um amplo conjunto de seres humanos – dispersos, consequentemente, em suas aspirações e sensibilidades –, o parágrafo 14[105] da *Octogesima Adveniens* retomou o conceito de *pessoa humana* firmado na *Gaudium et Spes,* procurando demonstrar que algo maior unia os trabalhadores: "[...] A pessoa humana é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais [...]." (COSTA, L., 1997a, p. 236).

A valorização da dignidade humana convivia com a dúvida referente à capacidade do homem de se organizar, adequadamente, em um mundo distante do

[105] Esse número integra a primeira seção da carta de Paulo VI, intitulada *Novos problemas sociais* (COSTA, L., 1997a, p. 231-242), que trouxe para o debate, questões atinentes à urbanização, imigração e meios de comunicação. A esses motes incorporou-se a temática do meio ambiente. Conforme o escrito, o homem tomou consciência, inesperadamente, de que a destruição da natureza – acelerada pelo excesso de poluição e lixo produzido nas grandes cidades – punha em risco a própria sobrevivência da espécie humana (COSTA, L., 1997a, p. 242).

Deus cristão. Assim, o elogio de Paulo VI à volição humana, que aspirava mais igualdade e participação nas decisões políticas (COSTA, L., 1997a, p. 243), vinha acompanhada de uma concepção de verdade, cujo conteúdo alçava o cristianismo católico – pelo fato de orientar os fiéis a inspirarem suas atividades no ensino social da Igreja – a um patamar de superioridade; conservava-se, desta maneira, o lastro, segundo o qual, a existência de uma civilização, fora da Igreja Católica, seria impraticável. O acento tônico de Giovanni Montini, reservado às nuanças, próximas e alheias ao grande quadro monocromático chamado *Tradição,* esclarecia a tensão adjacente à *tentativa católica de modernidade.* A apreciação feita pela *Octogesima Adveniens,* correspondente aos sistemas de ideias, que ofereciam aos cristãos e não cristãos modelos discrepantes de sociedade, trazia, então, a marca indelével de um movimento permeado por recuos e avanços. Dois pontos da carta apostólica reforçam esse juízo: o primeiro deles mostra a total rejeição das ideologias liberal e marxista. Do marxismo ressaltou-se o materialismo ateu, a liberdade individual dissolvida na e pela coletividade e a negação da transcendência; do liberalismo, o papa sublinhou a indefinição de limites para o exercício da liberdade individual, estimulando a busca do poder pelo poder; a solidariedade – considerada no cristianismo, um bem de inestimável valor para a organização social – era vista pelo arcabouço liberal, como iniciativa nascida, unicamente, dos indivíduos (COSTA, L., 1997, p. 246).[106] O segundo mote – que refletia as aproximações da *tentativa católica de modernidade* para com os arquétipos de coletividade estranhos à mensagem cristã – expôs a diferenciação que a *DSI* fazia entre teorias e movimentos históricos derivados destas. Cabe salientar, que o princípio disposto no artigo 30, da *Octogesima Adveniens,* reproduzia literalmente, uma diretriz anunciada em 1963, por João XXIII, na *Pacem in Terris,* a qual discernia:

> **30.**"[...] Importa não identificar , escrevia ele [João XXIII], falsas teorias filosóficas sobre a natureza, a origem e o fim do universo e do homem, com movimentos históricos, baseados numa finalidade econômica, social, cultural ou política, embora estes últimos tenham tido a sua origem e

[106] De acordo com a *DSI*, as ideologias eram todas, sem distinção, ambíguas, pois reconheciam, imperfeitamente, o mundo e o *ser*, acreditando que a ação política e social, se resolvia mediante a aplicação de uma teoria à prática, ou então, fazendo do pensamento, uma ferramenta a serviço da ação. Reconhecendo Deus, como ser Supremo e Absoluto, que exortava o homem a uma vida responsável, o cristianismo, segundo Paulo VI, inseria-se "[...] num plano superior e, algumas vezes, oposto ao das ideologias, na medida em que ela reconhece Deus, transcendente e criador [...]." (COSTA, L., 1997a, p. 246).

> continuam a haurir a sua inspiração nessas teorias filosóficas [...].” (COSTA, L., 1997a, p. 247).[107]

Continuava o excerto supracitado dizendo que os movimentos imersos na concretude das relações temporais, sofriam influxo destas, não permanecendo estáticos. O homem se colocava como a ponte que interligava os polos opostos e incomunicáveis – socialismo e cristianismo –, pois na medida em que as “ideologias defeituosas e errôneas” compreendiam as justas aspirações humanas elas mereceriam a aprovação da *DSI* (COSTA, L., 1997a, p. 247-248).[108] Por conta de não apreenderem as duas faces constituintes da *pessoa humana* – o lado espiritual e material – e tão pouco as dificuldades originadas de uma vida comunitária, a qual obrigava o estabelecimento de princípios mínimos de justiça e igualdade, as ideologias não resolveram os dramas da *pessoa humana.* As utopias, por almejarem um mundo imaginário e desconhecerem os mistérios que envolviam o homem em todo o seu âmago, fracassaram igualmente (COSTA, L. A., 1997a, p. 252). Na mesma senda das ideologias e das utopias, caminhavam as ciências naturais e humanas, que transformaram o *ente* em objeto de estudo. Os progressos sobrevindos das pesquisas científicas trouxeram, conforme pontuava Paulo VI, grandes descobertas acerca das engrenagens – positivas e negativas – inerentes à sociedade e à natureza. A despeito disso, o conhecimento experimental subordinava-se a interesses políticos, os quais isolavam as diversas categorias do gênero humano a determinados âmbitos, dando-lhes “[...] uma explicação que [pretendia] ser global ou ao menos uma interpretação que desejaria ser totalizante, a partir de um ponto de vista meramente quantitativo ou fenomenológico [...].” (COSTA, L., 1997a, p. 253-254). Dessa leitura, surgiriam os seguintes questionamentos: de qual homem as ciências humanas fala, que, ou quais aspectos do homem ela quer evidenciar, quais ela pretende ocultar? Aproveitados,

---

[107] Esse trecho reproduz o artigo 159 da *Pacem in Terris.*

[108] Giovanni Montini diferenciou, no mesmo ínterim, marxismo de socialismo. Segundo o pontífice, o primeiro termo se referia à filosofia e à atividade científica, destarte, as reservas seriam maiores. Ainda assim, a carta apostólica disserta sobre as diferentes apropriações, que os vários adeptos do marxismo estabeleceram “[...] entre os diversos escalões do marxismo [...].” (COSTA, L., 1997a, p. 249). De acordo com *Octogesima Adveniens,* as gradações marxistas não as distanciavam, porém, dos instrumentos de análise de sua matriz filosófica – por exemplo, a luta de classes – permanecendo o marxismo, totalmente reprovável aos olhos do ensino social da Igreja (COSTA, L., 1997a, p. 249-250). Na quarta seção da carta apostólica, na qual o pontífice conclamava os cristãos a agirem, essa matéria emerge novamente. Montini reafirma a cautela que todo o católico deveria ter em seus contatos diários – não importava se eram apenas no terreno das atividades práticas –, com sistemas de pensamento, que não professavam o verdadeiro humanismo (COSTA, L., 1997a, p. 265).

ulteriormente, pela vasta gama de movimentos conexos à *Teologia da Libertação* dos anos 1970 – o que não sugere influência do ensino magisterial sobre a práxis daqueles setores da Igreja e, menos ainda, a compreensão dos documentos pontifícios como atos fundantes de uma nova forma de ser Igreja – os elementos do discurso social da Igreja evidenciavam uma doutrina submetida às necessidades do *sujeito moderno,* mas que acreditava estar num grau superior aos saberes por ele criados.

Equivocada ou não, a resposta da Igreja às crises de sentido, ocasionadas pela modernidade, revela como a hierarquia eclesiástica construiu sua realidade – definindo o que era lícito, ou não, dizer sobre ela – e, concomitantemente, os fatos que a contornavam. O prolixo excerto, que se segue, particulariza o discernimento eclesial sobre os acontecimentos daquele multifacetado contexto histórico:

> *A ambigüidade do progresso*
> **41.** Este conhecimento mais apurado do homem faculta uma crítica mais perfeita e esclarece uma noção fundamental, que permanece nas bases das sociedades modernas, ao mesmo tempo como móbil, como medida e como progresso.
>
> A partir do século XIX para cá, as sociedades ocidentais, e muitas outras, ao tomar contacto com elas, depositaram a sua esperança num progresso sem cessar renovado e indefinido. Este progresso assim aparecia-lhes como o esforço de libertação do homem, pelo que respeita às necessidades da natureza e às pressões sociais, era como que a condição e a medida da liberdade humana. Difundido pelos modernos meios de informação e pela solicitação de saber e consumo mais espalhada, o progresso tornou-se uma ideologia onipresente. No entanto, em nossos dias uma dúvida se levanta, tanto sobre o seu valor, como sobre as suas possibilidades de êxito. O que significa, realmente, esta busca inexorável de um progresso, que parece escapar-se sempre que se pensa tê-lo alcançado? Não dominado, o progresso deixa atrás de si a insatisfação. Com toda a razão, sem dúvida, se denunciaram já tanto as limitações como os efeitos perniciosos de um crescimento econômico puramente quantitativo e se auspicia alcançar também os objetivos de ordem qualitativa. A qualidade e a verdade das relações humanas, o grau de participação e de responsabilidade não são menos significativos e importantes para o devir da sociedade do que a quantidade e a variedade dos bens produzidos e consumidos. Superando a tentação de medir tudo em termos de eficiência e de intercâmbios e em relações de forças e de interesses, o homem deseja hoje substituir cada vez mais estes critérios quantitativos, pela intensidade da comunicação, pela difusão dos conhecimentos e das culturas, pelo serviço recíproco e pela boa harmonia para levar por diante uma tarefa comum. O verdadeiro progresso não estará, por acaso, num desenvolvimento da consciência moral que leve o homem a assumir o encargo das solidariedades ampliadas e abrir-se livremente para os outros e para Deus? Para um cristão, o progresso encontra-se necessariamente com o mistério escatológico da morte: a morte de Cristo e a sua ressurreição e o impulso do Espírito do Senhor, ajudam o homem a situar a sua própria

> liberdade criadora e reconhecida, na verdade de todo o progresso e na esperança que não ilude (COSTA, L., 1997a, p. 256-257, grifo nosso).[109]

A ambiguidade do progresso estava no cerne do problema da *pessoa humana,* pois o *ente* nunca se contentava diante do progresso alcançado. Dessa angústia decorria a pergunta – conforme se viu na passagem supracitada – de Giovanni Montini: o verdadeiro progresso não estaria na abertura do *ser* para Deus? O Bispo de Roma recobraria, no parágrafo 45, indagações análogas ao fragmento sobredito:

> *Mudanças de estruturas*
> **45.** Hoje em dia, os homens aspiram a libertar-se da necessidade e da dependência. Mas uma semelhante libertação começa pela liberdade interior que eles devem saber encontrar, defronte aos seus bens e aos seus poderes; eles não chegarão todavia a isso senão mediante um amor transcendente para com o homem e uma disponibilidade efetiva de serviço. De outro modo, está bem claro, as ideologias mais revolucionárias não têm como resultado senão uma mudança de patrões; instalados por sua vez no poder, estes novos patrões rodeiam-se de privilégios, limitam as liberdades e instauram novas formas de injustiça.
>
> Além disso, muitos chegam hoje a pôr-se o problema do modelo mesmo de sociedade. A ambição de várias nações, na competição que as põe e as arrasta, é a de chegarem a atingir o poderio tecnológico, econômico e militar; tal ambição opõe-se, portanto, à criação de estruturas, em que o ritmo do progresso seria regulado em função de uma maior justiça, em vez de acentuar as diferenças e de criar um clima de desconfiança e de luta que continuamente compromete a paz (COSTA, L., 1997a, p. 259-260). [110]

[109] A longa passagem textual encerra a segunda seção da carta apostólica, *Aspirações fundamentais e correntes de ideias* (COSTA, L., 1997a, p. 242-257).

[110] Esse item se situa na terceira parte da parte da *Octogesima Adveniens,* intitulada *Os cristãos perante novos problemas* (COSTA, L.,1997a, p. 257-263). Nessa pequena seção, o pontífice reforçou o dinamismo da *DSI*, especialmente a defesa que essa doutrina fazia do desenvolvimento autônomo dos países. Destarte, a presença das multinacionais em regiões subdesenvolvidas, não tinha da Igreja a aprovação, pois a riqueza dessas empresas voltava às suas nações de origem – por sinal ricas –, concentrando, destarte, a riqueza nas mãos de poucos. Laraña (1991, p. 342) acredita que Giovanni Montini tenha organizado as partes da *Octogesima Adveniens,* segundo o método *ver-julgar-agir:* o *ver* se referia à observação dos novos problemas sociais, o *julgar* orientava os cristãos ao estudo das várias propostas de mudança social que se apresentavam, o *agir* – assunto privilegiado na quarta e última parte da encíclica – instigava os cristãos a se comprometerem com a transformação do mundo, com base em ações concretas.

CAPÍTULO 3: A *JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA (JUC)* E O MOVIMENTO *BRASIL, URGENTE*[111]: UMA *TENTATIVA CATÓLICA DE MODERNIDADE*

3.1 A *pessoa humana* em Jacques Maritain

A partir de meados do século XX, uma vertente teológica,[112] oposta ao que se conhecia, naquele momento, por catolicismo ultramontano, se fortaleceu no interior da Igreja Católica, sobretudo na França. No citado país europeu, o laicato católico intelectualizado, que buscava entender a realidade de um modo mais profundo, encontrou no ideário de Jacques Maritain referenciais para justificar suas opções políticas, nas quais se defendia um maior compromisso social do cristão. Naquele contexto histórico-religioso, viria se juntar à filosofia maritainiana, as proposições e estudos de outros pensadores, como o filósofo Emmanuel Mounier[113] e o padre dominicano Louis Joseph Lebret[114].

A influência teórica desses homens não se limitou à situação francesa, tendo suas ideias se ancorado, ao longo da década de 1950, em praias brasileiras. A autoridade que a França exercia no Brasil, do ponto de vista cultural e, sobretudo acadêmico, facilitou a assimilação – principalmente no círculo universitário – do repertório sugerido pela tríade de pensadores cristãos. Michael Löwy destaca, em

---

[111] Aprofundou-se nesse capítulo, temáticas que foram lançadas durante o mestrado, sobretudo o tópico 3.3.

[112] Essa vertente está diretamente relacionada à renovação eclesiológica da década de 1940, cuja influência se fez sentir nos documentos pontifícios daquele momento, os quais foram estudados no primeiro tópico do capítulo anterior.

[113] Emmanuel Mounier nasceu em Grenoble, França, no dia 1º de abril de 1905. De família católica, Mounier visitava, desde a adolescência, as comunidades religiosas de sua terra natal; a percepção do capitalismo, como o responsável pela desordem econômica e social, teria nascido, provavelmente, a partir desses encontros. Estudou filosofia com Jacques Chevalier, tendo recebido influências de Henri Bergson, René Descartes, Charles Péguy; Mounier foi, ao mesmo tempo, grande conhecedor do marxismo e existencialismo. Fundou em 1932, juntamente a outros intelectuais da época, a *Revista Esprit.* Faleceu, precocemente, em 22 de março de 1950, aos 45 anos.

[114] Lebret nasceu aos 26 de julho de 1897 na cidade de Minihic-sur-Rance (noroeste da França). Educado em uma família de forte tradição náutica, Lebret teve como primeira formação profissional a marinha. A instrução, adquirida pelos anos em que passou na Escola Naval Francesa, lhe rendeu uma participação, como oficial da marinha, durante o primeiro conflito mundial (1914-1918). Em 1923 deixa a marinha, se ordenando, cinco anos após, frade dominicano da Ordem dos Pregadores. O contato com a situação de miséria dos pescadores do local onde vivia fê-lo iniciar, em 1942, o movimento *Economia e Humanismo* (1942). Faleceu em 1966. O historiador Auner Carneiro pesquisou a importância dos postulados lebretianos e sua aplicabilidade, estudando, para tanto, a influência da obra do autor no diagnóstico e planejamento de atividades sociais e econômicas no Estado do Paraná. Ver: Auner Carneiro, **O humanismo no planejamento para o desenvolvimento socioeconômico,** 1994.

sua obra *A Guerra dos Deuses*, a importância exercida pelas fontes francesas na "[...] gênese do cristianismo da libertação no Brasil [...]" (LÖWY, 2000, p. 231), conferindo ao pensamento católico daquele país europeu um dos agentes fundamentais na preparação ideológica dos estudantes brasileiros ligados ao grupo mais combativo da *Ação Católica Brasileira (ACB):*[115] a Juventude Universitária Católica (JUC) (LÖWY, 2000, p. 245). Segundo o mesmo autor, o estreito vínculo observado entre a Igreja Católica do Brasil e da França vinha desde o século XIX, exatamente o período em que se fortalecera no catolicismo francês uma vertente crítica do capitalismo, seduzida, ulteriormente, por diversos tipos de socialismos (LÖWY, 2000, p. 231).[116]

Assim, é imprescindível trazer para o debate algumas reflexões dos autores franceses aludidos, notadamente as ideias que sugeriram aos jucistas, um envolvimento mais intenso com as demandas de ordem temporal. Cabe salientar, antes disso, que não se trata aqui de dissertar a respeito das peculiaridades concernentes à extensa produção literária de cada um dos pensadores; muito menos confrontar qual deles maior influência exercera entre os jovens católicos – até porque os conceitos elaborados por Maritain, Mounier e Lebret em muitos pontos convergiam –;[117] da mesma forma não nos parece válido indicar uma pura e simples adesão daqueles estudantes, os jucistas, às proposições dos intelectuais da chamada *Esquerda Católica Francesa.* Como será possível notar, a ênfase do estudo recairá sobre Maritain, pois sua contribuição filosófica se fez sentir em grande parte da América Latina, estando presente, também, em documentos da

[115] A *ACB* decorre da criação, em solo europeu, da Ação Católica (AC). Segundo Lucas Costa, a ideia de uma *ação católica* surgiu no transcurso do pontificado de Pio X (1903-1914) "[...] quando em 18 de novembro de 1903 em seu *Motu Proprio,* expôs – o papa – aos bispos italianos os princípios de uma Ação Popular Católica (2006, p. 37). Houve na Itália, antes disso, uma associação chamada *Ação Católica,* que se fundiu, no ano de 1867, com a *Sociedade da Juventude Católica Italiana.* Em termos concretos, Pio XI foi o criador da AC tal qual a conhecemos.

[116] O historiador Marcelo Timotheo da Costa reforça as considerações de Löwy, atribuindo aos setores do catolicismo francês, abertos ao diálogo com a modernidade e já situados, historicamente, no século XX, grande efervescência de "ideias reformistas" (COSTA, M. T, 2006, p. 118).

[117] As obras de Emmanuel Mounier e de Louis J. Lebret, citadas a seguir, corroboram nossa assertiva: do primeiro autor temos: **Introdução aos existencialismos,** 1963; **Quando a cristandade morre,** 1972; **Manifesto ao serviço do personalismo,** 1967 e o **Personalismo,** 1973. Do padre Lebret destacam-se: **Princípios para a ação,** 1958 e **Manifesto por uma civilização solidária,** 1960. Deve-se atentar para o fato de que a influência entre os autores era recíproca, não se limitando apenas aos livros aludidos. Segundo Lepargneur (1974), a correspondência de pensamentos entre os intelectuais citados é íntima e complementar, especialmente entre Maritain e Mounier, já que ambos defendem uma concepção não dualista do ser humano, em que o espírito e matéria, muito embora representassem realidades distintas, não estariam dissociados.

Igreja – como no caso da encíclica social *Pacem in Terris*, divulgada em 1963, pelo pontífice João XXIII (1958-1963); deve-se sublinhar, igualmente, que o prenhe desejo dos integrantes da *JUC* de se embrenharam pelos caminhos da atividade extraeclesial, conjuntamente à procura de um referencial que justificasse tal propósito – anseio notado antes mesmo de 1960 – é devedor das ideias do filósofo francês. É oportuno lembrar, do mesmo modo, que a experiência jucista lançou as bases teóricas e práticas – o que inclui os processos de ressignificação dos textos franceses –, para diversos movimentos católicos daquele período.

Nascido em Paris, aos 18 de novembro de 1882,[118] Jacques Maritain estudou filosofia na Sorbonne entre os anos de 1900 e 1901. J. Maritain e sua esposa, Raissa Oumançoff, ambos de famílias cultas – ele protestante, ela judia – se converteram, em 1906, ao catolicismo. Muito contribuiu para essa mudança de fé, a presença do escritor León Bloy, cujos trabalhos apresentavam um cristianismo católico distinto do que se conhecia até então, mais próximo, por sinal, da realidade de seus praticantes. Logo após a conversão, o jovem casal, intermediado pelo teólogo dominicano Clérissac, iniciou suas leituras sobre a obra de Tomás de Aquino, compendiada na Suma Teológica. O estudo profundo do tomismo levou Maritain a fundar, na década de 1920, os *Cercles Thomistes,* "[...] cuja direção espiritual ficou a cargo do teólogo neotomista Pe. Garriou Lagrange, ex-aluno da Sorbonne, empenhado em adequar o pensamento tomista à modernidade [...]" (COSTA, L.A., 2006, p. 39).

Falecido em 28 de abril de 1973, aos 90 anos, Maritain presenciou acontecimentos importantes do século XX: a Guerra Civil Espanhola (1936), a ascensão e queda dos regimes autoritários e totalitários na Europa, a escalada comunista, as duas grandes guerras mundiais e a conturbada década de 1960. O drama social, político e econômico vivenciado pela população do então chamado *Terceiro Mundo* – submissa ao poderio capitalista dos Estados Unidos – desconcertava J. Maritain, pois sua filosofia primava por interagir com a realidade para, seguidamente, transformá-la. Não se pode perder de vista, também, a situação enfrentada pelos países sob influência política da União Soviética (URSS), onde o

[118] Uma visão detalhada da vida e, mormente, das principais obras de J. Maritain pode ser contemplada no artigo do padre dominicano Hubert Lepargneur, Evocação de uma vida e obra: Jacques Maritain, 1974. A tese de doutorado em filosofia, de Antônio Sagrado Bogaz, intitulada **Dialética do sagrado e do profano no humanismo integral de Jacques Maritain,** 2003, analisa, exaustivamente, os conceitos filosóficos, históricos e religiosos que Maritain lançou mão para erigir seu pensamento.

socialismo praticado não correspondia aos pressupostos teóricos que o haviam sustentado.

Concomitante aos eventos citados, o catolicismo na França passaria, principalmente após o decênio de 1920, por um momento de intensa atividade cultural, notada, especialmente, no surgimento de novas revistas, por exemplo, *Esprit, Sept, Vie Intellectuelle* e *Vie Spirituelle* (MARTINA, 1997, p. 260). Tais veículos de informação pautaram seu discurso nos princípios do catolicismo social, procurando articular, em seus escritos, os imperativos que as esferas civil, social e religiosa, defensoras de um mundo mais justo, exigiam (BOGAZ, 2003, p. 149). Para os anos posteriores à Segunda Guerra Mundial se apresentou deveras relevante, a experiência bem sucedida dos padres operários, cuja presença no meio fabril – malgrado tenha sido abortada bruscamente pela Santa Sé – acenderia, num futuro não muito distante, a ideia que defendia uma prática religiosa mais engajada, empenhada na luta contra toda forma de opressão.[119]

Pelo que se pôde observar no parágrafo precedente, a luta por um cristianismo mais engajado, social e politicamente, se deu entremeio a uma situação marcada por tensões; mesmo nos círculos católicos, que procuravam se desvencilhar de uma concepção hierárquica, o peso da tradição era forte, pois se tratava de questionar ideias e representações cristalizadas e consagradas pela longa tradição católica. Nesse sentido, atrelado à ideia de uma "nova cristandade" [120] (MENOZZI, 1999, p 184), o filósofo francês intensificou sua crítica acerca daquela situação, centrando sua preocupação, para tanto, na questão do *ser*. Procurando ressignificar uma ideia de *pessoa*, que se fizera presente na doutrina católica desde o século XIII, Maritain objetivou, assim, unir o evangelho à conscientização política; segundo o autor, a mudança social, dissociada da espiritualidade, não resolveria os

[119] Martina apreende as nuances do fenômeno, quando pergunta, com o intuito de problematizar a questão, o seguinte: "[...] Por que fechar-se na sacristia e não tentar a reconquista de um mundo que se afastara de Deus? [...]." (MARTINA, 1997, p. 261). Diferentemente da interpretação do autor sobredito, temos a análise de Menozzi, que avalia a presença de sacerdotes em ambientes fabris, como superação do horizonte da cristandade, pois não se baseava na pretensa restauração católica de um mundo alheio às diretrizes romanas (MENOZZI, 1999, p. 206). Ampliando os exemplos, Menozzi afirma, ainda, que o repúdio ao projeto de sociedade cristã estava presente em outros países, por exemplo, na Itália e na Alemanha.

[120] Segundo Lepargneur, os trabalhos que se debruçaram em torno das obras de Maritain, atribuíram ao termo "nova cristandade" um sentido pejorativo, semelhante ao conceito de cristandade vigente na Idade Média. O mesmo autor enfatiza que Maritain se referia a uma cristandade secular e pluralista, respeitando, assim, a diversidade de "zonas de competências" (LEPARGNEUR, 1974, P. 501). Apesar de ter escrito seu livro posterior ao artigo de Lepargneur, Menozzi endossa o caráter negativo do termo entre aspas, ressaltando o desejo em Maritain – provavelmente influenciado pelo já citado teólogo Clérissac – do "retorno à Idade Média" (MENOZZI, 1999, 173).

problemas da modernidade. Como parte desse anseio, o intelectual católico publicou em 1936 o livro *Humanismo Integral* [121] – considerada, ainda hoje, sua mais importante obra. O trecho abaixo, extraído da obra supracitada, enfatiza o anteriormente dito:

> E não exige essa transformação somente a instauração de novas estruturas sociais e de um regime novo de vida social que suceda ao capitalismo, como também, e consubstancialmente, uma subida das forças da fé, de inteligência e de amor brotadas das fontes interiores da alma, um processo na descoberta do mundo das realidades espirituais. Nessa condição somente, poderá o homem verdadeiramente ir mais avante nas profundezas de sua natureza, sem mutilá-la nem transfigurá-la (MARITAIN, 1942, p. 87).

No *Humanismo Integral* J. Maritain defendeu, também, os ideais de uma democracia liberal e pluralista, que muito embora tivesse o cristianismo como parâmetro cultural, poderia se realizar em um mundo secular. A opção do autor pelo governo do povo, como melhor proposta de sociedade, desvela sua crítica ácida à conjuntura anterior ao episódio da Guerra Civil Espanhola (1936) e, da mesma maneira, o desejo prenhe naquele país – assim como em outras nações europeias – de se resolver problemas sociais e políticos apelando para regimes de exceção; por outro lado, a posição de Maritain demonstra sua evolução intelectual, cujo trabalho inicial ponderava, com muitas reservas, o sistema democrático.[122] Na quinta parte do livro, intitulada *O ideal histórico de uma nova cristandade* – temática que sequencia o debate iniciado no quarto capítulo da mesma obra –, Maritain adjetivou pelo termo *personalista,* a democracia orientada segundo os princípios cristãos.

> Eis-nos ainda em presença de uma falsa concepção liberal dos tempos modernos e ao ideal sacral da idade media. Se se compreende a palavra democracia no sentido de Jean-Jacques Rousseau, tal regime de civilização seria nitidamente anti-democrático, pois não é por uma liberdade abstrata, pela Liberdade impessoal, é por liberdades concretas e positivas, encarnadas em instituições e corpos sociais, que a liberdade interior da pessoa clama para se traduzir no plano externo e social. Por

[121] Em 1936 publicou-se, em francês, a versão completa da obra. Antes disso, porém, o esboço do livro fora divulgado, parcialmente, em espanhol. Na França, as reações negativas aos postulados da obra vieram de imediato, sendo Maritain acusado, em um artigo escrito pelo integrista francês Louis Salleron, de cristão marxista (LEPARGNEUR, 1974, p. 493).

[122] As ressalvas do filósofo, em relação à democracia como melhor forma de governo, fizeram com que ele aderisse, durante a década de 1920, ao movimento e jornal *L'Action Française* de Léon Daudet e Charles Maurras. Lepargneur acredita que a atmosfera europeia, agravada pela insegurança e propensa a uma busca desenfreada pela ordem, possa explicar a fase, *grosso modo,* conservadora de Maritain.

> outro lado, porém, é mesmo um dos valores incluídos na palavra tão equívoca de democracia que se veria salvo aqui, e penso em um sentido antes efetivo e moral desta palavra que se refere à dignidade de pessoa, de que tomou consciência a multidão em si mesma, não sem dúvida como se a possuísse ou merecesse verdadeiramente, porém ao menos como sendo a ela orientada; exclui por consequência esta consciência popular a denominação heterogênica (mesmo boa) de uma categoria social sobre a massa do povo considerado como em menoridade e implica no próprio plano de vida social o respeito da pessoa humana nos indivíduos que compõem esta massa (MARITAIN, 1942, p. 193).

No longo excerto reproduzido, a filosofia da ação assume importância capital; a partir do *agir*, direcionado à efetivação prévia das necessidades inerentes à essência humana, que a verdadeira democracia haveria de se realizar concretamente. Maritain acreditava, destarte, que a existência do governo do povo em um regime comunista não seria presumível (MARITAIN, 1942, p. 194), pois o humanismo bolchevique – o autor dialoga, especificamente, com a situação da URSS –, ao descredenciar a procedência divina da pessoa, tornava-se, automaticamente, inumano. Pelo fato de se ater à questão da igualdade – princípio, segundo Maritain, genuinamente cristão –, a democracia afetava o homem em toda sua extensão, ultrapassando, portanto, as fronteiras do estritamente político. O sistema democrático vinculado, desta maneira, a uma ordem supratemporal, era percebido pelo filósofo – ao contrário dos diferentes tipos de humanismos irreligiosos surgidos na modernidade[123] – como sendo o regime mais próximo do cristianismo.

Da mesma maneira que a democracia, o autor fundamentou sua ideia de humanismo no conceito católico-cristão de *pessoa humana.* Para Maritain, essa concepção indicava que a espécie humana, diferentemente dos demais animais, não era apenas uma porção de matéria solta no cosmo. Dotado de razão, inteligência e alma, o ser humano não se limitava às vicissitudes terrenas. Essa singularidade do homem ilustra o *humanismo* desejado por Maritain, que muito embora defendesse a união entre a ordem espiritual e temporal, não tirava sua

[123] Segundo o pensador católico havia equivalências – o que não sugere totalidade, como é o caso da democracia – entre comunismo e cristianismo. No segundo capítulo da obra, Maritain debate a respeito das raízes do ateísmo vigente na União Soviética e, outrossim, do significado "religioso" do comunismo. O reconhecimento de matrizes cristãs no comunismo não o fazia inteiramente cristão. Vejamos o trecho: "[...] Há também, entre os elementos originários do comunismo, elementos cristãos. S. Tomás Morus tinha idéias comunistas. Em suas fases preparatórias, não foi sempre ateu o comunismo [...] a idéa (sic) mesma de comunhão é uma idéia de origem cristã. E são virtudes cristãs desviadas, as <<virtudes enlouquecidas>> de que falava Chesterton, é o espírito de fé e sacrifício, são as energias religiosas da alma que o comunismo se esforça por canalizar em proveito da sua própria obra e de quem tem necessidade para subsistir [...]." (MARITAIN, 1942, p. 39-40).

imagem de integralidade a partir da esfera material, pois a realização plena do *ser* se dava na presença do Absoluto, permanecendo a díade Criador/criatura o norte da proposta do filósofo.

Tais observações nos encaminham para a seguinte pergunta: como uma filosofia, que pregava o dado transcendental superior à realidade palpável, se incorporou à prática sociopolítica de diversas ramificações da *ACB* – notadamente após o ano de 1960 –*,* justificando o ardente desejo, nesses setores, de inserção nas diversas esferas da temporalidade? Acredita-se que a resposta para essa pergunta – muito longe de se aventar uma ingênua e rasteira influência dos postulados do pensador católico sobre a dinâmica dos fatos – se encontre, por um lado, nas ideias de história[124] e de pessoa construídas pelo autor, açambarcadas pelo que havia de original na proposta moderna; por outro ângulo, a dúvida lançada poderá ser compreendida, também, por meio de uma análise profunda a respeito da entrada do sujeito moderno – via movimento cristão universitário, neste caso a *JUC* – no interior da Igreja Católica. Para levar a cabo tal empreitada concentremo-nos, inicialmente, no primeiro ponto.

A despeito da superioridade auferida à ordem espiritual, Maritain ponderava que a experiência humana na Terra não estaria separada de sua ascendência metafísica; os domínios *corpo* e *alma* eram diferentes, todavia complementares. Essa dualidade contígua indicava que o *ser,* enquanto *indivíduo* – termo usado por Maritain para explicar a finitude da criatura em sua passagem por este mundo – deveria se envolver, inteiramente, na sociedade da qual participava, contribuindo para o *bem comum temporal* (MARITAIN, 1942, p. 129). Isto posto, nem todas as atividades mundanas comprometiam o homem em todo seu âmago, havendo espaço para o trabalho adjacente a grupos que não professavam o cristianismo, incitando, assim, o diálogo dos cristãos – intermediado pela concepção pluralista de vida comunitária –, com as diversas vertentes do pensamento secular, sobremaneira os valores não utilitários da modernidade.

Ao incorporar à sua filosofia o *pluralismo*, J. Maritain procurou, *grosso modo,* cristianizá-lo, lançando mão, para tanto do conceito de *ideal histórico de uma nova*

[124] A compreensão maritainiana sobre a *história* guarda semelhanças com o sentido atribuído, ao termo em destaque, pelo historiador Marrou. Com intuito de não tornar o presente trabalho repetitivo, sugere-se a leitura das páginas 56 e 57 desta pesquisa, nas quais se encontram algumas considerações relativas ao tema.

cristandade – justamente o título, já referenciado neste tópico, que abre a quarta parte do livro. O autor iniciou a discussão esclarecendo o que entendia pelo termo:

> Que entendemos por "ideal histórico concreto"? É uma imagem prospectiva que significa o tipo particular, o tipo específico de civilização ao qual tende certa era histórica [...] o que chamamos *ideal histórico concreto* não é um ser de razão, porém uma essência ideal realizável (mais ou menos dificilmente, mais ou menos imperfeitamente, é outro caso, e não como obra feita, mas como obra que se está fazendo), uma essência capaz de existência e chamado a existência para um dado clima histórico, correspondendo por consequência a um máximo *relativo* (relativo a este clima histórico) de perfeição social e política, e apresentando somente, – precisamente por que implica uma ordem efetiva à existência concreta, – as linhas de força e os esboços ulteriormente determináveis de uma realidade futura (MARITAIN, 1942, p. 123-124).

O *ideal histórico,* distinto do plano utópico de pensadores como Fénelon, Saint Simon e Tomás Morus, tinha no curso dos acontecimentos o seu instrumento de realização. Segundo o autor, esse projeto a ser efetivado na história dispensava a necessidade de se apelar para "qualquer utopia" (MARITAIN, 1942, p. 124), pois se tratava de um elemento concreto, cuja força permitiria à "[...] filosofia cristã da cultura, preparar realizações temporais futuras [...]." (MARITAIN, 1942, p. 124), logo, o chamado à ação já estava dado. Confrontando, *pari passu,* o humanismo marxista à proposta cristã de pessoa, Maritain chamou a atenção para o limitado conceito de *homem* e de *liberdade* presente naquela filosofia, a qual fixava a trajetória do sujeito e suas escolhas nos limites da evolução social e econômica (MARITAIN, 1942, p. 125).

Admitindo uma concepção profana cristã do temporal, o *ideal histórico* não desejava instituir um império sagrado Onipotente, mas "[...] a idéia da santa liberdade da criatura que a graça une a Deus [...]." (MARITAIN, 1942, p. 157). Essa característica do projeto maritainiano, que se afastava da marcha para a unidade – típica, segundo o próprio autor, do período medieval –, cedia espaço para a existência de um certo tipo de *pluralismo,* próprio da cultura moderna*,* aberto, por conseguinte, à diversidade religiosa. Mais amplo do que a noção restrita de territorialidade cristã, o princípio pluralista ofereceria espaço "[...] às diversas famílias espirituais de uma mesma cidade [...]." (MARITAIN, 1942, p. 160), conferindo a cada grupo religioso um tratamento jurídico diferente. Marcada também por permanências, a noção de cidade pluralista de J. Maritain lembrava uma regra caríssima à *DSI*: a distinção entre tolerância e aprovação. A posição do

autor sobre esse ponto, em clara concordância com os ensinamentos de Leão XIII e seus sucessores no trono de Pedro, advertia que a finalidade dessa atitude estava em poupar a sociedade de males maiores, especialmente os atos de violência "[...] que seriam a ruina da paz da comunidade e o endurecimento – ou rebaixamento – das consciências [...]." (MARITAIN, 1942, p. 160). A paz e a justiça, desejos implícitos no discurso do pensador católico, considerados, também, aspirações verdadeiramente evangélicas, tornariam a cidade ainda mais cristã; por conseguinte, os estratos alheios à mensagem advinda do cristianismo seriam protegidos e inspirados por seus princípios doutrinários, sem que tivessem conta disso. O excerto, seguidamente transcrito, contempla os fundamentos filosóficos utilizados pelo autor para sustentar suas declarações, se notabilizando, como essência de seu projeto histórico, a religião cristã:

> Assim como a filosofia, tem a ordem politica sua especificação própria. Mas assim como a filosofia, pode receber as influências do cristianismo e se encontra destarte em um *estado* cristão, e ademais, do mesmo modo que há para nós uma filosofia prática, uma "ética cabalmente compreendida" que é subordinada à teologia, e que comporta portanto em sua *especificação* mesma uma impregnação cristã [...] igualmente a ordem política, pelo fato de que depende intrinsecamente da ética, pode e deve também, permanecendo em sua ordem própria, comportar em sua especificação propriamente política uma impregnação cristã. Uma cidade cristã é uma cidade temporal intrinsecamente vivificada pelo cristianismo (MARITAIN, 1942, p. 161).

Encerrado nos limites da temporalidade, qual seja no domínio estritamente "individual" da *pessoa humana*, o *pluralismo* maritainiano revela mudanças dentro de uma continuidade, lançando novas perspectivas, observadas na tensão *cristianismo/modernidade* presente ao longo do seu texto e, principalmente, na aceitabilidade das dinâmicas de pluralização e diferenciação daquela realidade. Os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann[125] pelo fato de terem problematizado o conceito de pluralismo, no livro *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, oferecem algumas pistas para se pensar o assunto em pauta. Os autores iniciam o segundo capítulo elucidando que a acepção do *pluralismo*, enquanto existência de pessoas em uma mesma sociedade, com estilos diversos de vida, não configura

[125] Berger e Luckmann, nascidos na Europa – o primeiro na Áustria e o segundo na Eslovênia –, emigraram para os Estados Unidos, naturalizando-se cidadãos americanos. Após o encontro no curso de pós-graduação, na *New School for Social Research,* iniciariam, no ano de 1963, a docência universitária.

“[...] um fenômeno especificamente moderno [...].” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 39).

Aludindo diversos exemplos, como a sociedade de castas na Índia, as corporações de ofício na Idade Média, a diversidade de povos no Império Romano, Berger e Luckmann tentam ilustrar que o *pluralismo* do nosso tempo, diversamente do observado em outras épocas, ocasionou uma crise de sentido, em que não se observa mais a configuração de uma “ordem comum de valores” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 41). A *tolerância,* sendo um dos aspectos centrais da sociedade pluralista assume, então, caráter explicativo, permitindo aos diferentes grupos uma vivência, minimamente comunitária, cada qual direcionado para e por valores diferentes. Considerado apanágio de um mundo plural o termo em itálico trouxe, muito além da ideia de coexistência pacífica, um espantoso relativismo dos antigos códigos homogêneos de interpretação.

Sessenta anos separam a publicação do livro *Humanismo Integral* de J. Maritain da obra de Berger e Luckmann – respectivamente os anos de 1936 e 1995 –, todavia a percepção de crise de sentido notada pelos sociólogos fora apreendida, *mutatis mutandis*, pelo filósofo francês. Em Maritain, o ato de tolerar o diferente – não obstante assuma a qualidade de um mal necessário – evidencia a abertura de seu pensamento às demandas típicas da modernidade, admitindo a presença, conjuntamente à Igreja Católica, de outras “famílias” espirituais. Conquanto a apreciação do pensador católico estivesse muito mais próxima de um prognóstico, seu julgamento admitia a irreversibilidade do advento moderno, conjuntamente aos desafios provocados pelo seu *alter ego,* o *pluralismo*:

> Será necessário acrescentar que essas considerações, concernentes à essência, à natureza da nova cristandade concebível, e que acreditamos fundada em razão e logicamente necessárias neste ponto de vista, mostram ao mesmo tempo as dificuldades contra as quais se choca tal concepção para realizar-se na existência, porquanto ainda terão os cristãos que se defrontar não somente com uma civilização religiosa e filosoficamente dividida, mas de um lado com forças históricas violentamente dirigidas *contra* o cristianismo, doutro lado, no próprio mundo cristão, com preconceitos univocistas de um peso histórico bastante forte e enfim, com correntes irracionais da massa regida cegamente pelas contradições de uma civilização que não existe mais sob a medida do homem? (MARITAIN, 1942, p. 168-169).

O trecho, ora exposto, bosqueja a possibilidade de crise de sentido a ser ocasionada em uma sociedade plural. Descortinando uma atitude compartilhada na

França por demais adeptos do catolicismo social, Maritain não recusava a ocorrência de conflitos –, tacitamente avaliados como parte inseparável do sistema democrático –, mas sim, a continuidade dos dramas inerentes à condição humana. Nesse sentido, o fragmento textual reproduzido acima é enfático, pois remata a interrogação aludindo, justamente, o lugar do homem em um mundo cada vez mais atroz. Núcleo da obra maritainiana, a defesa dos direitos da *pessoa humana* apareceria, também, na *JUC*.

3.2 A *pessoa humana* na *Juventude Universitária Católica (JUC)*

No Brasil a aproximação dos quadros mais politizados da *ACB*, em relação à filosofia maritainiana, se deu por intermédio do intelectual e crítico literário Alceu Amoroso Lima, primeiro dirigente do movimento católico. Homem de elevado *capital cultural,* Lima presidiu, a partir do ano de 1928, o Centro Dom Vital – cujo espaço voltava-se para a difusão do pensamento da intelectualidade leiga católica. Também conhecido pelo pseudônimo *Tristão de Athayde,* Amoroso Lima teria "[...] encontrado, após a leitura do livro *Humanismo Integral* (1936), de Jacques Maritain, respostas às suas perguntas referentes ao drama social, que, nas palavras de Pe. Louis Joseph Lebret, seria a causa do suicídio do Ocidente [...]." (COSTA, L. A, 2006, p. 39).[126] Criada em 1935, durante o pontificado de Pio XI – e sob os auspícios do então cardeal arcebispo D. Sebastião Leme (1882-1942), responsável pela arquidiocese do Rio de Janeiro –, a *ACB* deveria cumprir os propósitos de evangelização determinados pela Santa Sé, sendo o principal deles, a recristianização da sociedade. Formado exclusivamente por leigos, esse organismo era visto pela Igreja Católica como uma extensão da hierarquia eclesiástica agindo sobre as estruturas temporais, no sentido de restaurar a cristandade medieval.

Nos primeiros anos a entidade seguiu o modelo italiano de organização, dividindo o grupo em quatro esferas de atuação: no setor adulto formaram-se dois grupos: *Liga Feminina da Ação Católica (LFAC)* e *Homens da Ação Católica (HAC);* no meio juvenil, valendo-se do mesmo critério de separação por gênero,

[126] Não se pode olvidar, acerca da militância de Tristão de Athayde, que sua trajetória fora marcada pelo estigma da controvérsia, transitando entre os campos, *grosso modo,* direita/esquerda. Para informações mais detalhadas, confira o livro de Áureo Busetto, **A democracia cristã no Brasil:** princípios e práticas, 2002. Outras informações sobre a biografia de Amoroso Lima pode ser cotejada no **Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930,** 2001, obra coordenada pela socióloga Alzira Alves de Abreu.

constituíram-se a *Juventude Católica Feminina (JFC)* e a *Juventude Católica Masculina (JCB).* Nesse tempo, a ausência de um plano específico de atuação colocou a *ACB* diante de três desafios: 1. A falta de um projeto norteador de ações pontuais descaracterizou o movimento por completo, o aproximando de distintas ações pastorais existentes naquela ocasião, tais como a *boa imprensa* e o *movimento litúrgico*. 2. Em segundo plano se percebeu o baixo êxito do movimento em solo nacional. Por se tratar de uma organização elitizada, houve um exacerbado menosprezo perante o cotidiano de vida da maioria dos católicos no Brasil. 3. Aos problemas listados, somaram-se, também, os conflitos ocasionados entre a *ACB* e as associações religiosas mais antigas, por exemplo, as *Congregações Marianas.* Parte desses embates decorria de um pensamento comum à maioria dos integrantes da *ACB*, que viam seu movimento superior – por conta de um mandato que o tornava legal – às demais corporações católicas.

Doze anos após sua criação, o grupo abandonaria o modelo italiano, adotando o padrão francês e canadense de organização. Essa alteração acaba por reestruturar o movimento em departamentos especializados "[...] basicamente de juventude, organizados por meios de atuação: agrários (JAC), estudantil (JEC, JECF), independentes (setores médios, JICF), operários (JOC-JOCF) e universitário (JUC) [...]" (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 82, grifo nosso). As ramificações voltadas para o público católico jovem utilizaram, em sua prática cotidiana, de um método importado da *Juventude Operária Católica (JOC)* europeia, intitulado *ver-julgar-agir*. Esse procedimento, devedor das reflexões do padre belga Joseph Cardjin (1882-1967),[127] buscava identificar e *ver*, de antemão, os problemas de uma dada realidade; seguidamente *julgar,* tendo por fundamento a ética e a moral cristãs, a circunstância em que se situava a questão; finalmente o *agir*, empenhando-se em

[127] Joseph Cardjin era filho de operário. Após ter prometido aos seus pais que dedicaria sua vida à evangelização dos operários, iniciou, em 1919, um trabalho com a juventude sindicalista de seu país. Dessa lide nasceria, cinco anos após, a *Juventude Operária Católica (JOC).* Cardjin propunha uma fé religiosa articulada aos problemas que cercavam a realidade de vida dos operários. Com base no método *ver-julgar-agir,* o sacerdote objetivava tornar o jovem cristão um apóstolo em seu meio de atuação, valorizando, por consequência, a prática social e política. Sobre essas informações, confira o seguinte endereço eletrônico: http://www.pucsp.br/cedic/colecoes/colecoes_audiovisuais_sonoras/juventude_operaria.html. Acesso em 9 de novembro de 2013. Marcelo T. da Costa informa que "[...] Às proposições de Cardjin, somaram-se outras, vindas principalmente do catolicismo francês renovado, construído por clérigos e leigos. Quanto aos primeiros, recordem-se os dominicanos Marie-Dominique Chenu e Yves Congar e os jesuítas Henri de Lubac, Jean Daniélou e Teilhard de Chardin, que, refletindo sobre temas como as relações entre fé- história-ciência bem como catolicidade e ecumenismo, forjaram a chamada Nouvelle Théologie [...]." (COSTA, M. T., 2006, p. 440).

resolver os desafios antevistos. Segundo o sacerdote Cardjin, a reforma espiritual humana, destituída de um senso histórico-sociológico – esquecendo-se, destarte, a segunda dimensão da *pessoa humana –,* não produziria fruto algum. Em entrevista concedida a Renato Simões e Sérgio Ferreira,[128] o sociólogo Herbert José de Souza – o Betinho – destacou a importância que o método jocista exerceu na *Juventude Estudantil Católica (JEC)* de Minas Gerais.

> Existia o método da ação Católica, que era Ver-Julgar-Agir. Esse método na verdade era aplicado em cima de duas preocupações. Era toda uma discussão em torno do Evangelho. A ação católica não lia a Bíblia, lia o Evangelho. Era uma visão bastante revolucionária do que significava o Cristianismo. A outra vertente era a análise política. Essa constituía para todo mundo uma novidade, porque de repente chegava um cara e dizia que Cristo era homem, que o Evangelho revolucionava a vida, quando você tinha sido criado numa Igreja conservadora. A Ação Católica produziu um choque cultural e conseguiu atrair uma turma grande. Esse período se caracterizou por um amplo processo de recrutamento. Alguns anos terminavam com quinze caras decidindo largar tudo e entrar para o convento. E foi assim que a Ordem dos Dominicanos cresceu imensamente neste período (SOUZA, 1991, s/p).[129]

Como se trata de um testemunho concedido em outubro de 1991, o sociólogo (re)atualizou sua experiência como jecista, a qual se dera entre os anos de 1950 e 1958; naquele período – decênio de 1950 –, os ventos da renovação eclesiológica e teológica francesa atingiam, no Brasil, as frações intelectualizadas do laicato católico, promovendo novas visões sobre o Evangelho e a pessoa de Jesus Cristo. Betinho refletiu, em suas lembranças, o trajeto peculiar da memória, cuja senda se dá fora dos caminhos da história escrita, pois adjetivou, de "revolucionária" e "humana", as novas visões acerca do cristianismo e da figura de seu fundador, as quais se firmariam – no sentido atribuído pela história – apenas na década de 1960, quando a politização se tornaria, especialmente nos quadros da *JUC*, mais intensa. Longe de serem estáticas, as recordações do entrevistado se movimentam no tempo, como as lavas de um vulcão "[...] que se inicia e se atualiza no presente [...]." (SEIXAS, 2002, p. 45), não se deixando cristalizar.

---

[128] Natural da cidade de Campinas, Renato Simões iniciou sua militância na Pastoral da Juventude participando, seguidamente, das *CEBs* e da Pastoral Operária; tomou posse, em outubro de 2013, do cargo de deputado federal (PT/SP). Sérgio Ferreira é cientista político e pesquisador do Instituto Brasileiro de Análises Econômicas (IBASE), centro, este, fundado por Betinho.

[129] Pode-se acessar a íntegra dessa entrevista no seguinte endereço eletrônico: http://www.teoriaedebate.org.br/materias/sociedade/betinho?page=0,1. Acesso em: 15 nov. 2013.

Antes, porém, do surgimento da *ACB,* a Igreja havia tido uma primeira experiência de trabalho com jovens do ensino superior, onde se procurou formar movimentos orgânicos de "Ação Católica". Desse ensaio surgiu, em 1929, a *Ação Católica Universitária (AUC).* Fundada na cidade do Rio de Janeiro, a corporação – influenciada diretamente pelo Centro Dom Vital –, logo se estenderia por destacadas capitais do País, como Belo Horizonte (MG), Porto Alegre (RS), Recife (PE) e São Paulo (SP); a iniciativa eclesiástica, que almejava reintegrar à Igreja Católica a elite dirigente, intelectual e política do País, acabou resultando, anos mais tarde, na fundação da *JUC.*

Definida desde o seu prelúdio como um movimento de ação missionária e de evangelização no ambiente universitário, a *JUC* seguiu, inicialmente,[130] as orientações gerais da *ACB,* que primavam pela reforma espiritual da sociedade, conferindo ao grupo universitário um caráter – ante a realidade brasileira – alienado e fechado. A partir do final dos anos 1940, as preocupações estritamente religiosas e doutrinárias cederam lugar, na contramão dos rumos planejados pela Igreja – coincidindo, temporalmente, ao processo de especialização da *ACB* –, à crítica do ensino acadêmico e da cultura de elite por ele transmitida, abrindo espaço, destarte, para lutas que ultrapassavam os limites do campo estudantil.[131] O também sociólogo Gómez de Souza enfatizou que essa evolução teria sido proporcionada pelo momento histórico:

> Não podemos esquecer que a esquerda brasileira já vinha, há muito, fazendo críticas às estruturas econômicas e sociais do capitalismo, mas os cristãos teriam de apertar o passo para enfrentar o que Amoroso Lima, alguns anos atrás, chamava "o problema do trabalho". Pouco a pouco, uma análise orgânica da sociedade ia sendo superada, assim como as propostas de modelos com ressaibos corporativos. O "personalismo comunitário" ajudava na caminhada. É importante insistir nesse ponto para perceber o esboço que representou, para a JUC, avançar em poucos anos até chegar, em 1960, a uma explicitação de uma opção socialista (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 116).

[130] Considera-se os anos de 1937 a 1950 como a fase preparatória da *JUC*, ocasião em que o grupo não tinha, ainda, um plano mais bem elaborado de atuação.

[131] A filósofa e pedagoga Maria de Lourdes A. Fávero sublinhou em seu livro *UNE em tempos de autoritarismo* (1995), a importância da *JUC* no movimento estudantil, chamando a atenção para as mutações atinentes a práticas religiosa e política do movimento, as quais se alteraram, em um curto prazo de tempo, profundamente. Para a autora, a entidade transitou, em poucos anos, de um exacerbado reacionarismo e indiferentismo político a opções – no que tange às principais lideranças do movimento – muito próximas do socialismo marxista (FÁVERO, 1995, p. 31).

Semelhante ao itinerário percorrido por Betinho, Gómez de Souza iniciou sua militância católica na *JEC*, seguindo, posteriormente, para a *JUC*. Na introdução de sua obra *A JUC: os estudantes católicos e a política* – fonte de onde se retirou o excerto supracitado –, o autor deixou claro esse ponto, advertindo, seguidamente "[...] que a análise de quem viveu de perto pode ser mais rica do que a miopia dos que apenas se debruçam em textos e recordações alheias [...]." (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 11). Critica-se, portanto, o princípio que defende o distanciamento temporal relativo ao objeto de estudo a ser analisado, evidenciando, desta maneira, os limites da narrativa histórica, que pelo fato de ser apreendida por indícios não alcança o passado "tal como ele aconteceu". Em intenso diálogo com assuntos que estavam – no cenário acadêmico francês das ciências humanas – na ordem do dia, o sociólogo prosseguiu sua explicação lembrando, ademais, que a suposta neutralidade dos textos, bem como sua objetividade, eram, naquelas circunstâncias "[...] problemas já bem debatidos [...]." (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 11); dito de outro modo, o autor tenta legitimar a "cientificidade" de sua pesquisa e, por extensão, do campo específico à sociologia.

Para se pensar as palavras que envolvem as justificativas de Gómez de Souza pode-se aludir – não obstante o trabalho seja sociológico – os conflitos existentes entre *história* e *memória,*[132] pois o autor buscou se comprometer, ao longo do livro, com a "verdade" dos acontecimentos; nesse caso, a memória se entrelaça à produção de conhecimento acadêmico – já que se trata de uma tese de doutoramento defendida em 1981 na cidade de Paris e publicada no Brasil em 1984; não estão ausentes no livro do sociólogo, porém, as características que o colocam no âmbito da memória, como a formação de representações indispensáveis nos processos de compleição e defesa de uma identidade individual e coletiva,

[132] Os dilemas envoltos na questão *memória* versus *história* são problematizados por Jacy Alves de Seixas no texto *Percursos de memórias em terra de história: problemáticas atuais,* 2001. Seixas aborda o assunto com base nas recentes reflexões historiográficas. Entre os historiadores que a autora traz para a discussão figuram os nomes de Maurice Halbwachs e Pierre Nora. Jacy não deixa de situar nesse debate, o lugar ocupado pelo tema na historiografia anglo-saxônica, a qual não se distancia – no que tange à "[...] apropriação da memória pela história [...]." (SEIXAS, 2001, p. 41) da historiografia francesa. Avançando no estudo das relações tecidas entre memória e história, a autora analisa como a filosofia e a literatura lidam com essa temática. De acordo com Seixas, a abertura da reflexão historiográfica sobre a *memória*, para outros domínios do saber, visa mostrar que o movimento produzido pelo termo em itálico traz consigo uma problemática – percebida em diferentes campos da sensibilidade e, obviamente, do conhecimento – "[...] da qual a história não está excluída [...]" (SEIXAS, 2001, p. 52). Por meio do diálogo firmado com Marcel Proust e Henri Bergson, autora conclui que uma das principais funções da memória é a de "[...] atualizar as lembranças agindo [...]." (SEIXAS, 2001, p. 53).

produzindo legitimações, as quais reorganizam "[...] simbolicamente o universo das pessoas, das coisas, imagens e relações [...]." (MENESES, 1992, p. 22). Se a memória diz respeito a si próprio, ela não se isola, no entanto, do grupo social do qual ela emergiu. As seguintes notas de Gómez de Souza endossam essa perspectiva, principalmente quando o autor se pergunta: "[...] E não haveria uma certa obrigação, por parte dos que viram de perto, de testemunhar e de tratar de entender melhor, com o apoio do tempo que se passou, o que aconteceu de rico e de sugestivo? [...]." (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 11).

As observações do autor, a respeito das primeiras mudanças percebidas na *JUC* – conforme se pôde notar no excerto transcrito do seu livro –, nos encaminham para a demanda ainda pendente neste tópico: a presença, naquele movimento, da filosofia de Jacques Maritain. É importante considerar que os jucistas descobriram nas propostas oferecidas por Maritain, uma teoria não dissociada da prática, onde a transformação das estruturas iníquas do mundo, bem como das tessituras caducas da Igreja Católica, assumiam importância nodal. A problematização dos ecos teóricos do filósofo francês na *JUC* não indica a pura e simples influência exercida por seu pensamento nos rumos tomados pelo movimento universitário católico a partir dos anos 1960. Entende-se, portanto, que toda produção ideológica de um grupo, partido, agremiação, entre outros, é correlata à sua prática política, mediada pelo *habitus,* definido segundo Bourdieu como:

> [...] sistema de disposições inconscientes que constitui o produto de interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por essa via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas [...] (BOURDIEU, 1974, p. 200-201).

A marca indelével dos postulados de J. Maritain na *JUC*, e, especialmente, a ressignificação que os jucistas deram aos textos do pensador católico, podem ser contemplados na documentação relativa ao IX Conselho Nacional – encontro realizado pelo movimento em julho de 1959 na capital mineira. Assinalado por grandes inovações, o evento publicou em seu boletim[133] o texto *Da necessidade de*

[133] Esse prospecto veio a lume, contudo, apenas em dezembro de 1959. Anterior a essa publicação temos o boletim *As Bases comuns: carta de Dakar*, no qual se apresenta os princípios gerais da Ação Católica para os meios estudantis. Os estudantes da *JEC* e *JECF (Juventude Estudantil Católica Feminina)* participaram da redação do texto, o qual "[...] foi levado em consideração pêlo Secretariado Internacional ao preparar o ante-projeto de Bases Comuns a ser discutido em Dakar [capital do Senegal] [...]." (UMA INTRODUÇÃO..., 1959, p. 3). Os jucistas destacaram três pontos

um Ideal Histórico, no qual se percebe, nitidamente, a contribuição de Maritain na tateante caminhada sociopolítica dos universitários católicos.[134] De autoria do padre Almery Bezerra – assistente da *JUC* na cidade do Recife (PE) –, o escrito fez clara menção aos capítulos quatro e cinco do livro *Humanismo Integral*, tendo reproduzido, aliás, dois trechos daquela obra.[135] Nesse texto, Bezerra introduz o tema por meio de uma advertência ao grupo: "[...] a missão da JUC, como de tôda Ação Católica não é aquela de formar líderes mas, a de formar santos [...]." (BEZERRA, 1959, p. 37). As notas prévias do sacerdote chamam a atenção para a confusão reinante em diversos setores do laicato católico, onde não se compreendia o verdadeiro papel do leigo e da Igreja no projeto de recristianização do mundo.

Com base no conceito maritainiano de cristandade, o documento tinha em vista esclarecer e orientar as atividades dos leigos, unindo, assim, fé e ação política (BEZERRA, 1959, p. 37). Segundo Bezerra, tal falta de clareza despertou, entre os católicos, a vã esperança de que os ensinamentos da Igreja pudessem resolver, isoladamente, a situação econômica e social do mundo, "[...] por eles [entenda-se o magistério eclesiástico] nós nos situamos numa ordem de conhecimento essencialmente especulativo e só remotamente prático [...]." (BEZERRA, 1959, p. 38). A mesma cegueira trouxe, por outro lado, a confiança plena na ciência como única possibilidade de solução dos problemas temporais, lançando muitos católicos "[...] dentro de uma ordem de conhecimento prático desligado de um pensamento filosófico autêntico e de um pensamento teológico

---

positivos desse documento: 1. Desejo de articular o movimento com as demais esferas sociais – família, igreja, localidade e o mundo; 2. O Evangelho como principio norteador das atividades do grupo; 3. Trabalho conjunto, em proveito de todo o meio acadêmico e estudantil (BASES..., 1959, p. 4).

[134] Giovanni Semeraro trabalhou, também, a temática da penetração do ideário maritainiano na *JUC*. Para o autor essa aproximação se deu pela ausência de um "instrumental teórico" que oferecesse aos jucistas um arranjo compatível com as exigências espirituais e de engajamento no meio. Confira: **A primavera dos anos 60:** a geração de Betinho, 1994.

[135] Os trechos de que se tratam são os seguintes: "[...] é absolutamente necessário em vista de um engajamento cristão eficaz na ordem temporal que se faça uma ampla e cuidadosa reflexão sobre as realidades históricas concretas (segundo tempo e lugar) à luz dos princípios universais cristãos, em busca da fixação de certos princípios médios que exprimam o que se pode chamar de ideal histórico cristão [...]." (BEZERRA, 1959, p. 39); "[...] Não é um sêr de razão mas uma essência ideal realizável (mais ou menos dificilmente, mais ou menos imperfeitamente, é outra questão) e não como obra feita, mas que se faz; uma essência capaz de existir e que tende à existência num clima histórico dado; que responde por conseqüência a um máximo **relativo** (relativo a êste clima histórico) de perfeição social e política; o que apresenta apenas – justamente por que ele implica uma ordem efetiva à existência concreta – as linhas de força e os esboços ulteriormente determináveis de uma realidade futura [...]." (MARITAIN apud BEZERRA, 1959, p. 39).

[...].” (BEZERRA, 1959, p. 38). Monsenhor Luciano Duarte, assistente – àquela época – da *JUC* de Aracaju (SE), considerava a dualidade “ação missionária e ação nas estruturas” como essencial ao desenvolvimento do grupo. De acordo com Duarte – cuja ideia reforçava, em partes,[136] a interpretação dada por Bezerra ao assunto – não haveria sentido a existência de uma Ação Católica “[...] sem a preocupação direta do apostolado da evangelização [...].” (DUARTE, 1961, p. 896). O monsenhor advertia, porém, que em uma sociedade profana a ação dos cristãos nas estruturas externas ao campo religioso seria, respectivamente, uma maneira coerente de se perceber a grandeza de Deus, pois não se conhecia e amava o Absoluto senão através da união contígua dos domínios espiritual e temporal (DUARTE, 1961, p. 896-897).

Percebe-se, nas letras de Bezerra e Duarte, o forte desejo de suplantar o conflito que atormentava a vida dos militantes jucistas, onde as fronteiras entre prática evangélica e prática política eram, amiúde, tênues. As “últimas advertências” do texto de Almery Bezerra mostram o quanto aquela questão se colocava delicada à *JUC*. A vontade de se debelar a tensão existente não esconde, todavia, o apelo implícito ao Evangelho e à caridade, considerados, de tal modo, a essência de qualquer atividade, cujo objetivo fosse transformar as estruturas mundanas. As permanências observadas no escrito de Bezerra não descartam, entretanto, as mudanças – também implícitas ao documento –, as quais se percebem no anseio do padre em não dissociar o cristianismo da história, pois não se priva do esforço humano na edificação de uma realidade mais justa. As considerações finais do autor caminham nesse sentido:

> – Não ceder à ilusão de um Reino de Deus a ser estabelecido na terra, mas também não argumentar partindo da relatividade da história e do tempo, para aceitar tranquilamente as iniquidades dêste mundo.
> – Não pensar que a salvação dos homens é um problema de estruturas econômicas, sociais e políticas...mas também não concluir farisaicamente que todo esfôrço de transformação social é inútil.
> – Saber portanto que um esfôrço de humanização do mundo das suas diversas estruturas é importante e de dever fundado na caridade.

[136] Em divergência à Bezerra, Duarte criticava o conceito maritainino de cristandade. Fundamentado no teólogo suíço Charles Journet, o monsenhor acreditava que a expressão “Civilização Profana” se aproximava mais do contexto histórico da *JUC*. É interessante adiantar, todavia, que o texto do monsenhor não caminha em sentido contrário ao *ideal histórico;* assim como Maritain, Duarte julgava a evangelização e ação política como atividades distintas, todavia complementares, não havendo, desta forma, oposição entre ambas. Esse dualismo, avaliado positivamente pelo sacerdote, deveria ser contemplado por toda atividade cristã, já que as duas linhas de ação eram validas e queridas por Deus (DUARTE, 1961, p. 897-898).

> – mas saber melhor ainda, que a verdadeira caridade nos leva desde agora e em todo tempo, a querer a santificação dos irmãos que só Deus opera pelo ministério da nossa palavra do nosso sofrimento, da nossa oração e nossas virtudes. Se esta caridade e preocupação profundamente religiosa não marcar a JUC e a nós seus militantes, <<em vão construiremos os que construímos a Cidade>> (BEZERRA, 1959, p. 40).

No ano subsequente à publicação *Da necessidade de um ideal histórico*, os militantes jucistas elaboraram um boletim comemorando a primeira década de existência do movimento. Divulgado em julho de 1960 pela Equipe Nacional da *JUC*, o informativo – intitulado *10 ANOS DE JUC*[137]– noticiou as principais atividades dos Conselhos Regionais e Nacionais,[138] ilustrando, também, as transformações referentes ao conteúdo e estilo dos boletins, os quais deveriam cultivar e formar, em seus leitores, uma consciência mais democrática e crítica da realidade local, nacional e internacional (DEZ ANOS..., 1960, 3-8). [139] A pergunta que abriu a segunda parte do documento analisado "A JUC deve mostrar-se abertamente ao meio universitário?" se inseria dentro dessa perspectiva, pois trazia para o debate a opinião de jucistas acerca da relação do grupo com o campo da política universitária (O SEGRÊDO..., p. 9-11). Cinco militantes, de diferentes localidades da região centro-sul do Brasil, responderam à questão. Os estudantes Oswaldo Ubríaco de São Paulo, Maria Helena Abrahão de Porto Alegre e Joaquim

[137] De acordo com a baliza interna ao próprio grupo, a Semana Interamericana da *JEC* e *JUC* – que fora realizada na cidade do Rio de Janeiro entre os dias 30 de janeiro e 4 de fevereiro de 1950 – marca o início das atividades jecistas e, principalmente, jucistas. Objetivando uma maior integração das equipes regionais da *JEC* e *JUC*, o evento se concentrou na temática da situação humana, religiosa e econômica dos estudantes nos diversos Estados em que as entidades se faziam presentes, tendo verificado ampla diversidade de ações pastorais desencadeadas pelos jovens (DEZ ANOS..., 1960, p. 2).

[138] Durante o primeiro decênio de vida da *JUC* os Conselhos Nacionais foram realizados nas seguintes capitais brasileiras: Belo Horizonte (MG), Campinas (SP), Curitiba (PR), Fortaleza (CE), Porto Alegre (RS), Recife (PE), Salvador (BA) e São Paulo (SP). Os encontros menores, chamados de Conselhos Regionais, envolviam as mesmas localidades supracitadas; a diferença estava na sua abrangência territorial, já que se reuniam, nesses eventos, apenas os jucistas das cidades adjacentes à sede da reunião.

[139] Cumprindo a proposta de se articular os acontecimentos – tanto próximos, quanto distantes – à vida da *JUC*, o boletim apresentou, em seu terceiro tópico, informações a respeito do concílio ecumênico convocado por João XXIII em janeiro de 1959. A seção salientou que a finalidade basilar desse evento eclesial seria – conforme o desejo inicial do pontífice – a união da igreja de Roma com as comunidades cristãs de rito oriental. Antevendo as dificuldades que surgiriam a partir daquele propósito, o informativo lembrava que a divergência, entre católicos e ortodoxos, não se resumia apenas a uma questão de cultura religiosa, mas também de "[...] diferenças de evolução, legislação, concepção de Igreja e de Teologia [...]." (CONCÍLIO..., 1960, p. 13). Atento a essa realidade e aos fatos, João XXIII relegaria o desejo unionista do futuro concílio à segunda ordem de prioridades. Na mesma direção – de articular o local ao internacional – se deu, também, a abordagem do boletim sobre a questão do racismo na África do Sul. Se remetendo ao regime de segregação racial daquele país – o Apartheid – o texto mostrava o quanto contraditória era a civilização cristã, pois se lutava por direitos iguais, desde que os mesmos não se estendessem à população negra (RACISMO...1960, p. 14-15).

Barros Manoel do Rio de Janeiro sublinharam que a *JUC* deveria mostrar, com clareza, a sua finalidade – tanto evangélica quanto política – evitando, desta maneira, uma "[...] religião morna, que evita lutas [...]." (O SEGRÊDO..., 1960, p. 10). Divergindo do primeiro grupo estavam os jucistas Letício Albuquerque do Rio de Janeiro e Luiz Tachata do município mineiro de Uberaba, os quais defendiam um trabalho mais velado e discreto. Para o segundo grupo a luta demasiadamente aberta acarretaria mal-entendidos, qual seja a identificação da *JUC* a um simples epifenômeno do contexto da política estudantil universitária, ou então, a discriminação pelo fato de o movimento ter como raiz a Igreja Católica (O SEGRÊDO..., 1960, p. 10-11).

Não obstante o espaço aberto pela *JUC* ao debate democrático havia no movimento o desejo de se formar um determinado tipo de militante: aquele capaz de se doar a uma causa. Isto posto, o boletim se esforçou por trazer matérias objetivadas a reforçar essa imagem, como a história de Patrícia Groom e a reflexão de Priscila Dalledone. O testemunho sobre a vida de Groom (1926-1952) – narrado, portanto, em terceira pessoa – apresentou a biografia de uma menina oriunda de uma família estadunidense abastada, que perdera os pais aos cinco anos de idade. Educada pela avó para ser uma distinta senhora da alta sociedade norte-americana a jovem decidiu, contrariando os desejos da família, abjurar do conforto para se dedicar aos pobres da América Latina, entre eles os negros e os operários. Convertida ao catolicismo desde os 14 anos, Patrícia ingressaria, em 1948, para a Equipe Nacional da *JEC* dos Estados Unidos. Vendendo todos os mimos que a família lhe proporcionava constantemente, Groom doava o dinheiro resultante dessa ação aos excluídos, enfatizando que "[...] êste dinheiro [...] tomado dos operários do petróleo, não [era seu], mas da comunidade [...]." (PATRÍCIA..., 1960, p. 21-22). Em 1949 um grave reumatismo acometeu a saúde da jovem, não a impedindo, porém, de tomar posse na condução da *JEC Internacional (JECI)* e, muito menos, de se apartar da numerosa lista de atividades que a aguardava enquanto nova dirigente da entidade. Groom não sobreviveria à enfermidade, tendo falecido em 30 de janeiro de 1952, aos 25 anos. As breves palavras do depoimento – que conferem à figura da moça atitudes heroicas e altruístas, evidenciando, assim, um texto carregado de sensibilidade romântica – ressaltavam a importância da responsabilidade de Patrícia, procurando inculcar

nos jucistas um modelo de prática social cristã, em que o indivíduo fosse capaz de esquecer-se de si para salvar sua comunidade.

O texto de Priscila Dalledone endossa, também, uma visão poética do compromisso cristão, sendo o desapego a máxima do exercício da fé em Jesus Cristo; suas ponderações englobam dados que a distanciam, entretanto, do romantismo vicejado no testemunho respectivo à biografia de Groom. Vejamos as principais reflexões da autora:

> Sim, nós precisamos de loucos. Loucos que deixem o lugar onde vivem e vão morar numa cidade estranha, loucos que se separam das pessoas que amam, loucos que mudam de Faculdade ou deixam o curso por algum tempo. Loucos como aquêles 12 primeiros que foram pregar pelo mundo o que Cristo mandara. Aquêles loucos que deixaram tudo: a família, o lugar onde viviam, os bens. Com nada mais do que um cajado, lá se foram êles...Sim, a gente precisa de loucos. Mas loucos que tirem o mundo da loucura em que está afogado. Porque agora, mais do que nunca, o mundo está precisando de nós. De nós que temos uma mensagem a dar a eles, nós que somos filhos de Deus e irmãos de Cristo [...] Não há que falar das misérias do mundo atual. Basta abrir um jornal, basta sair à rua, basta, quem sabe, fazer um exame de consciência. O homem sofre, o homem não encontra meios para se salvar, porque o outro homem não deixa. Dez vivem, trucidando cem; dez gozam, sacrificando mil. Reclamamos do Governo, reclamamos dos poderes públicos, reclamamos de tudo...Como bons cristãos, é claro, não podemos nos conformar com tal situação. Não podemos nos conformar, mas não fazemos nada (DALLEDONE, 1960, p. 24).

Ao valorizar o trabalho dos primeiros apóstolos e, igualmente, a ação conjunta do laicato católico no processo de transformação da história Dalledone ultrapassa, em certa medida, o individualismo romântico que se observa no testemunho sobre Patrícia Groom. Como se nota, o longo excerto interroga o século XX, e toda a desordem estabelecida pelo mundo burguês, com base numa determinada visão do cristianismo primitivo avaliado, positivamente, pelos jucistas; logo, apropria-se do passado com vistas a reinventá-lo no presente, cuja meta final é o tempo vindouro. Muito comum à Esquerda Católica, a grande afeição pela lide dos primeiros evangelizadores deveria imprimir no católico contemporâneo um espírito inquieto, empenhado na luta por um mundo mais justo e solidário. Distante, por conseguinte, do humanismo ausente de Deus – já que a concepção de *pessoa humana,* implícita ao texto analisado, se mantém inalterada – o encadeamento das mudanças, que se faziam urgentes, seria uma obra a ser edificada pelos cristãos com o apoio dos não cristãos.

É importante compreender a reflexão de Priscila como a tradução de uma experiência, dentre outras daquele momento histórico, estabelecida por grupos que caminhavam na contramão dos valores utilitários e capitalistas da modernidade. As palavras da jucista manifestam, outrossim, uma forma de diálogo com a realidade multifacetada dos anos de 1960, na qual diferentes projetos – mesmo dentro do chamado campo das esquerdas e, por sinal, no interior de alguns movimentos da *ACB*, como fora o caso da *JUC* – ora se aproximavam ora se distanciavam, desnudando, assim, os pontos de convergência e rejeições entre os mesmos.

As subjetividades e tensões que permeavam o trabalho da *JUC*, no qual se observa diversas concepções de evangelização e ação política – ou então, das relações tecidas entre ambos os campos – ficam ainda mais inequívocas quando o escrito, a ser analisado, tem como remetente os líderes do movimento. Nesse sentido é assaz relevante confrontar os textos de Groom e Dalledone, com as considerações de um dos seus dirigentes, mostrando que a *JUC* – muito embora tenha sido avaliada pela ampla bibliografia específica ao tema, como a origem da *Teologia da Libertação* dos anos 1970 – não escapou às vicissitudes de seu tempo, nas quais as mudanças não implicavam o abandono de certas permanências. Observar esse dilema não implica a defesa de um contexto histórico fechado, no qual o objeto examinado representa apenas um exemplo de uma realidade maior – erroneamente dada; muito menos sugere a dissociação entre evento e história, o que implicaria chamar aquela conjuntura de simples ilusão. O excerto subsequente, que tem como autor o líder jucista da Equipe Regional Centro-oeste, Herbert José de Souza – já citado e debatido neste capítulo –, corrobora nossas afirmações.

> Não mentiríamos, se disséssemos que a JUC passa por uma fase decisiva de definição. Não só os problemas modernos tornam-se agudos, como aguda está a consciência do mundo face a esses problemas. O individualismo derrotado face à pressão do todo sôbre as partes, face ao sucesso histórico de revolução definida por soluções globais, coloca hoje inevitável a definição, a postulação de um ideal comum, de um sentido para o progresso, para o desenvolvimento da humanidade. Na JUC esta opção pelo futuro colocou-se principalmente no Conselho Nacional de Belo Horizonte, com o tema do Ideal Histórico. A inspiração dêste tema foi ideal para converter a JUC ao futuro, exigindo dos militantes uma presença concreta no presente, um conhecimento concreto do presente, uma inserção na História [...] O ideal histórico faz um apêlo à encarnação concreta e exige fidelidade à realidade; por isso a JUC do Brasil se vê hoje chamada a falar de um modo localizado, histórico. A JUC é parte do povo brasileiro, é chamada a falar sôbre os destinos deste mesmo povo, não de

> um modo acadêmico, utópico, paliativo, paternalista, mas de um modo vital, realista, definindo soluções e não opiniões, engajando-se em sua concretização. Para isso é exigido da JUC uma revolução interna, uma conversão profunda à realidade; a opção pelo Amor tornado eficaz em cada homem, pela destruição das estruturas injustas. O jucista hoje sente a necessidade de ser radical, de estar na vanguarda da História, de provar seu Absoluto pelo testemunho histórico total e consequente. Por isso VER significa ver tudo, ver segundo perspectivas globais, ver suas próprias limitações, mas também seu poder inspirado pela graça, ver radicalmente sua condição de homem do Absoluto, mas de um Absoluto consequente e concretizante. De um Absoluto que fêz dos primeiros mártires e não conciliadores ou aproveitadores das primeiras graças recebidas. E esse modo de ver radical que permitirá à JUC de amanhã desenvolver uma pedagogia do risco, da audácia, da fé e da confiança no bem, do engajamento sem restrições [...] Ver significa tomar consciência de sua missão no plano social, significa lutar pelo desenvolvimento do povo, contra as injustiças que não se resolvem com moralismo, mas com ação, e ação verdadeiramente revolucionária (SOUZA, 1960, p. 17-19, grifos nossos).

A análise de Betinho comporta, também, elementos românticos – característica que o aproxima das considerações presentes no testemunho sobre a trajetória de Groom e das reflexões de Dalledone. Atrelado ao projeto de *Ideal Histórico* está o dever cristão de se inserir no temporal com vistas a transformá-lo. Nessa empreitada privilegia-se, da mesma forma que aparece na reflexão de Priscila Dalledone, o cristianismo primitivo dos primeiros mártires – momento em que a religião não havia se institucionalizado no Império Romano, distando-se, por conseguinte, do poder estabelecido – como modelo a ser adotado. O vínculo entre a *pessoa humana* e Deus se ressignifica, pois o contexto a ser alterado e os sujeitos que atuavam sobre aquela conjuntura eram outros; nos passos desse raciocínio, o cristianismo exige do leigo – no campo social e espiritual – um compromisso libertador. Participar dos desafios concretos é a única maneira de se atingir o Criador, chamado no texto pelo termo “Absoluto”. O agir precede a reflexão teórica – uma crítica implícita à estrutura elitista das universidades, imersa em debates abstratos e estéreis –, da mesma forma que não seria possível conhecer o homem e a divindade senão através da História, invertendo, desta maneira, a hierarquia de valores presente na dualidade contígua. Acrescido, todavia, de concepções revolucionárias,[140] o discurso do líder jucista convergia, em alguns pontos, com o

[140] Os sociólogos Michael Löwy e Robert Sayre dedicam um capítulo do livro *Revolta e melancolia* às facetas religiosas do romantismo no século XX. Entre diversos exemplos de fenômenos religiosos que surgiram no século XX, muitos deles confundidos com expressões de um suposto romantismo, os autores delimitam e adentram na temática da *Teologia da Libertação* (TdL). Segundo Löwy e Sayre, a TdL em sua maneira de interpretar a doutrina católica e a Bíblia, admite, de um lado, aspectos românticos e antimodernistas “[...] crítica da modernidade capitalista, nostalgia da

marxismo. Muito embora não haja nenhuma menção favorável ao pensamento de Karl Marx, a dialética tangencia o escrito, especialmente quando Betinho chama a atenção dos universitários para o colapso no qual o mundo estava mergulhado. Causado pelo choque entre o individualismo e o coletivismo, esse clímax – considerado, portanto, a tese – produziria sua antítese no momento em que os universitários católicos definissem claramente suas opções. Os trechos seguintes são emblemáticos nesse sentido: no primeiro deles, ao mesmo tempo em que se nega a proximidade com Marx se revela, implicitamente, o conhecimento de sua doutrina; no segundo fragmento temos a justaposição de ideias oriundas do ensino social católico, com termos utilizados pelo marxismo:

> 1. "[...] Os princípios cristãos têm um sentido profundo de encarnação no tempo e nos homens; o cristianismo é o contrário do idealismo, da negação do real e do concreto: estamos tão longe de um Hegel, como o esteve Marx, assim como estamos longe de Marx, por outras razões [...]" (SOUZA, 1960, p. 17, grifo nosso).
>
> 2. Quando já assumimos concretamente a defesa do operariado, quando já lutamos diretamente contra a estrutura capitalista? Mostramos aos outros que a pessoa humana não é um conceito acadêmico, mas uma realidade viva que exige o nosso engajamento[141] em sua defesa? (SOUZA, 1960, p. 19, grifos nossos).

A despeito das divergências observadas, a unidade do grupo se manteve – pelo menos até o ano de 1962, época em que surge a *Ação Popular (AP).* Na base daquele liame estava o *Ideal Histórico,* cujo substrato teórico cogitava reconciliar os terrenos do sagrado e do profano. Em torno do projeto maritainiano de sociedade não sacral – inspirada, contudo, pelo cristianismo – a *JUC* ensaiou voos que a

---

comunidade orgânica [...]" (LÖWY; SAYRE, 1995, p. 257); do outro lado, ela comporta características utópicas e subversivas, direcionadas a um futuro livre de opressões e de classes sociais, onde todos seriam iguais – "[...] Desse ponto de vista, está próxima do tipo romântico-revolucionário [...]." (LÖWY, SAYRE, 195, p. 257).

[141] Vinculado ao existencialismo cristão de E. Mounier, o termo *engajamento* se tornou, posterior à Segunda Guerra Mundial, a palavra de ordem dos militantes da *ACB*. O *engajar-se* denotava o imperativo cristão de compromisso sociopolítico, definido, no Encontro Regional Centro Oeste (na cidade de Belo horizonte), da seguinte maneira: "[...] Chamamos de engajamento o ato de assumir concretamente a responsabilidade de uma obra a realizar no futuro. O caráter histórico de nossa vida exige, o engajamento como condição de nossa humanização. [...] Somos pois incapazes de nos engajar realmente, senão participando [...] o cristão não pode [...] fugir do mundo histórico e social. [...] Vimos primeiro que o engajamento é o ato de assumir concretamente a responsabilidade de uma obra a realizar no futuro e que a nossa existência está de tal modo implicada num destino coletivo que nossa própria vida só pode ganhar seu sentido participando da história das coletividades que pertencemos. (ASPECTOS..., 1960, p. 25-26).

encaminhariam, tão logo, para lugares estranhos ao ensino social católico. Na base de todo esse despertar para a realidade estava o anseio de se superar a antinomia "ordem espiritual versus ordem temporal" – ou em um plano mais profundo, a oposição "Igreja Católica *versus* mundo moderno", a qual se entende, também, pelos polos "fé e ação política". A breve caminhada de *Brasil, Urgente* se emoldura nesse riquíssimo quadro histórico.

3.3 O movimento social *Brasil, Urgente* (1961-1963)

A partir da década de 1960, os efeitos corrosivos do capitalismo no Brasil determinavam ao Estado o cumprimento de uma série de reformas econômicas, institucionais e sociais. A euforia dos anos 1950, quando havia grandes esperanças de o País tornar-se uma nação moderna, cedia espaço ao conflito e à perplexidade da década subsequente. Segundo considerações de Argelina C. Figueiredo, em virtude das grandes mudanças que se processavam no país nas esferas industrial, urbana e nos setores trabalhistas, mormente na classe operária, tornava-se urgente fixar reformas institucionais profundas que incluíssem os diversos setores da sociedade (FIGUEIREDO, 1993, p. 22). Na zona rural, o trabalho de conscientização política dos trabalhadores, desempenhado pelas *Ligas Camponesas* de Francisco Julião, permitiu um aumento expressivo do número dos sindicatos rurais alterando, igualmente, o feitio paternalista que prevalecia nessas associações.[142] Para a historiadora Denise Rollemberg:

> As ligas foram desde a origem um centro de tensões. Por vários motivos. Antes de tudo porque pretendiam mexer na estrutura fundiária de um país de tradição colonial, escravista, com um legado baseado no latifúndio, na exploração, na miséria, na desigualdade. E o Nordeste, epicentro dos mais importantes movimentos das Ligas, era a expressão viva desse quadro. Além disso, as ligas surgiram num momento muito particular do cenário nacional e internacional. No país, a expansão do movimento coincidiu com o breve governo Jânio Quadros e o governo João Goulart, marcados pela reação da direita, a organização e a polarização dos movimentos sociais, as

[142] A presença da Igreja Católica nos locais onde as *Ligas Camponesas* se desenvolveram tinha como objetivo fazer frente aos grupos de esquerda que passaram, a partir dos anos 1950, a se organizar ativamente, dentre eles as próprias *Ligas* de Francisco Julião. Segundo Mário Grynszpan, a legitimidade da religião católica entre os camponeses era tão grande, que Julião não dispensava, em seu trabalho de conscientização junto aos trabalhadores rurais, a Bíblia "[...] sendo um importante elemento de legitimação de sua presença [...]" (GRYNSZPAN, 2007, p. 227). Julião intentava, assim, mostrar ao povo pobre do campo, que "[...] a ação das Ligas não afrontava os princípios do cristianismo [...]." (GRYNSZPAN, 2007, p. 227).

> ambiguidades do presidente Jango e a passividade da esquerda representada pelo PCB [...].” (ROLLEMBERG, 2001, p. 8).

Período marcado por uma intensa politização, os quatro primeiros anos da década de 1960 se mostraram fecundos em produzir manifestações de diferentes setores da sociedade civil, que mesclavam elementos culturais, econômicos e sociais, cujo conteúdo propunha reformas dos mais variados matizes, não estando a implantação do socialismo na agenda política de alguns desses grupos, dos quais podemos destacar o Partido Comunista Brasileiro (PCB).[143] A luta por reforma agrária, moradia digna e melhor distribuição de renda, se dava dentro da legalidade (GORENDER, 1964, p. 111), assim, a inexistência de um projeto específico e bem fundamentado, que pretendesse romper de fato com o capitalismo, não se restringia apenas aos movimentos sociais ligados à Igreja Católica, muito embora o discurso combativo de alguns deles, alusão seja feita ao movimento *Brasil, Urgente*, fosse tão incisivo quanto o que rezavam os documentos das esquerdas revolucionárias.[144]

Luiz Gómez de Souza (1984) define os anos de 1960-1964, como a fase em que estavam em jogo dois projetos de Brasil. Segundo o autor – diferentemente de Gorender –, a contenda presente em diversos setores da sociedade se dava entre as esferas defensoras do capitalismo, que procuravam remediar os pontos contraditórios do sistema e, do outro lado do campo, os grupos e movimentos sociais que lutavam pelo fim do regime vigente, apostando na implantação de um modelo socialista alternativo. Weffort (1980) aponta que após a renúncia de Jânio Quadros, em agosto de 1961, surgiram formas de contestação e ação popular que ultrapassaram o feito paternalista dos movimentos anteriores, propondo por meio de greves e mobilização da opinião pública, a necessidade premente de reformas estruturais, que incluíssem, simultaneamente, os trabalhadores rurais (WEFFORT, 1980, p. 77). Na mesma senda, as vanguardas culturais e políticas do período vislumbravam a possibilidade de superação do atraso econômico, social e político brasileiro, mediante a

---

[143] Conquanto fosse patente a inexistência, entre os militantes do PCB, de um projeto socialista, as agremiações esquerdistas, que não se vinculavam às massas, “[...] falavam em implantação do socialismo [...].” (GORENDER, 1964, p. 111).

[144] Para maiores informações acerca das esquerdas revolucionárias indicamos as seguintes obras: Denise Rollemberg, **Esquerdas revolucionárias e luta armada,** 2003; Jacob Gorender, **Combate nas Trevas,** 1987; Daniel Aarão Reis Filho, **A Revolução faltou ao encontro:** os comunistas no Brasil, 1990 e Marcelo Ridenti, **O Fantasma da Revolução Brasileira,** 1993. Os estudos citados, malgrado não figurem no corpo do texto, nos forneceram subsídios para refletir o contexto histórico do qual fazia parte e dialogava *Brasil, Urgente.*

conscientização e apoio ao povo, sendo esse subsídio prestado à população oprimida, uma alternativa possível no processo de emancipação política.

Em direção oposta a essa plêiade de grupos afinados com a ideia de transformar as estruturas sociais e econômicas do Brasil, encontravam-se os setores da sociedade que faziam coro ao desenvolvimento dependente do capital externo. Essa frente reunia parcela significativa da classe média, militares ligados à Escola Superior de Guerra (ESG), o empresariado vinculado à União democrática Nacional (UDN) e segmentos conservadores da Igreja Católica. Refletindo o contexto histórico da Guerra Fria e a intensa polarização da sociedade brasileira, os estratos sociais mencionados atribuíam a efervescência política dos movimentos sociais à influência comunista.

O espectro comunista sempre foi, na história do Brasil República, uma imagem recorrente. Durante o governo de Jango (1961-1964) a ideia de que o Brasil estaria prestes a se tornar um país comunista seria levada, veementemente, à exaustão. Conforme nos informa Marieta M. Ferreira, a associação da figura de João Goulart ao comunismo nascera desde a sua entrada, em junho de 1953,[145] no Ministério do Trabalho. Um dos pontos-chave para se entender os motivos do triunfo desse alarde em nosso país esteve, segundo a autora, no fato do restabelecimento das relações diplomáticas entre o Brasil e a União Soviética (URSS). Essa reaproximação, embora tenha sido respaldada pelo Congresso em 1962, deve ser lida na já mencionada conjuntura da Guerra Fria, à qual se juntou o desejo de Fidel Castro de exportar para a América Latina a Revolução Cubana. Somado a esse quadro externo "[...] a agenda de Goulart de nacionalização de algumas empresas estrangeiras e a Lei de Remessas de Lucros acenderam a desconfiança internacional dos setores conservadores brasileiros [...]." (FERREIRA, 2012, p. 26).

[145] Maria Celina D'Araújo procura fazer em seu livro *O segundo governo Vargas 1951-1954* – período que abarca, portanto, a indicação de Jango para a pasta ministerial do trabalho – "[...] uma incursão sistemática, porém generalizada, a respeito da conjuntura política nacional em que esse Governo transcorre [...]." (D'ARAÚJO, 1992, p. 17). Para D'Araújo, a literatura sobre o período analisado, decorrente, em sua maioria, de trabalhos jornalísticos, transformou o suicídio de Vargas – um acontecimento eminentemente político – em evento pessoal. Além dessa controvérsia, a mesma bibliografia acabou por dividir o governo de Vargas em duas fases: na primeira etapa – 1951 a junho de 1953 – a política de conciliação com os setores conservadores (mercantis da burguesia e do capital estrangeiro) dominou a agenda governamental; o segundo momento, caracterizado por uma virada à esquerda, foi o responsável pela crise de agosto de 1954. A literatura que defende esse viés interpretativo acredita, assim, que o golpe civil-militar de 1964 já estava posto desde fins de 1953.

A balbúrdia propalada pelas ações de algumas lideranças de esquerda é, igualmente, de suma importância para se compreender aquela circunstância, pois esses grupos, conjuntamente à atuação do governo, creditavam a si próprios e à massa de trabalhadores um poder de mobilização desmedido (FERREIRA, 2012, p. 27). Atos públicos, como os vários discursos proferidos por eminentes líderes esquerdistas daquele momento – dentre os quais podemos destacar as figuras de Francisco Julião, Leonel Brizola e Miguel Arraes – "[...] faziam crer aos seus opositores que estavam prontas [as esquerdas] para tomar o poder, quando na verdade estavam muito longe disso, como ficou evidenciado mais tarde [...]." (FERREIRA, 2012, p. 27).

Completa o estudo de Ferreira o artigo de Rodrigo P. S. Motta, intitulado *João Goulart e a mobilização anticomunista* (1961-1964). Motta avalia o cenário político dos anos da presidência de João Goulart, destacando o "[...] impacto da mobilização anticomunista [...]." (MOTTA, 2012, p. 129).[146] De acordo com o autor, o medo de um possível golpe de Estado, a ser cometido pelos defensores do bolchevismo soviético, uniu os setores anticomunistas do Brasil em torno de um mesmo objetivo. Ocasionado por esse temor se relaciona a propagação, naquele período, de dezenas de organizações anticomunistas. A lista das entidades que pretendiam conter o avanço das esquerdas era enorme.[147] A linha que orientava a atuação e o discurso dessas associações – calcada, obviamente, em representações negativas do comunismo – teria, assim, legitimado a intervenção civil-militar. Para se validarem ante uma população esmagadora de católicos, algumas delas mantinham laços profundos com os valores cristãos – referência seja feita à *Liga Cristã contra o Comunismo,* aos *Voluntários da Pátria para a Defesa do Brasil Cristão* e à *Resistência Democrática dos Trabalhadores Livres* (REDETRAL) (MOTTA, 2012, p.

[146] Rodrigo Motta desenvolveu esse tema, detalhadamente, no livro – resultado de sua tese de doutorado – ***Em guarda contra o perigo vermelho,*** 2002.

[147] Motta cita organizações com finalidades abertamente terroristas: *Movimento Anticomunista (MAC)* – constituída em 1961-62 – e o *Comando de Caça aos Comunistas (CCC)* – estruturado em 1964. No ambiente parlamentar nasceu a Ação Democrática parlamentar *(ADP).* Institutos internacionais também deram seu apoio ao anticomunismo no Brasil, como a organização estadunidense *Rearmamento Moral (RM).* Nessa contenda a participação feminina se mostrou eficaz, pois a mulher reunia em si, os atributos inerentes à ideia de família. As principais associações desse gênero foram: no Rio Grande do Sul, a *Ação Democrática Feminina Gaúcha (ADFG);* em Guanabara, a *Campanha da Mulher pela Democracia (CAMDE);* em Pernambuco, a *Cruzada Democrática Feminina (CDF);* em Minas Gerais, a *Liga da Mulher Democrática (LIMDE);* em São Paulo, o *Movimento de Arregimentação Feminina (MAF)* e a *União Cívica Feminina (UCF)* (MOTTA, 2012, p. 133). O autor não se esqueceu de mencionar o nome de dois órgãos, que mais influência exerceram na luta contra o comunismo: o *Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD)* e o *Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais* (IPÊS).

130-131).[148] A despeito dessa conclusão, Motta lembra que a solução golpista não foi um consenso entre os partidários do anticomunismo, muito menos harmônica era a opinião das elites e setores conservadores da Igreja acerca das Reformas de Base. Não se via em Jango um defensor dos postulados marxistas, mas sim a figura de um político oportunista, o qual não abriria mão, circunstancialmente, do apoio comunista (MOTTA, 2012, p. 144). Logo, "[...] o objetivo principal não era dar um golpe, mas combater os comunistas e a ameaça revolucionária. O recurso à solução autoritária era um meio para eliminar tais perigos, não um fim [...]." (MOTTA, 2012, p. 146).[149]

Situada na fronteira de três campos, o religioso, o social e o político,[150] a dinâmica do movimento social *Brasil, Urgente* expressava não apenas a conjuntura daquele período – atravessado, como se viu, pela ampla mobilização anticomunista –, mas, de maneira incisiva, sua pertença a uma longa tradição cristã, que tinha na filosofia tomista e no ensino social da Igreja seu arcabouço teórico. Frei Carlos Josaphat,[151] dominicano da ordem dos pregadores e fundador de *Brasil, Urgente,* corrobora nossa afirmação. A ação social do frade, que marcou, precisamente, o

[148] Expoente do catolicismo reacionário e conservador, a *Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)* teve, naquele tempo, expressiva atuação. Fundada em 1960, portanto um ano antes da proliferação dos grupos anticomunistas, a *TFP* mobilizou em suas manifestações públicas um número considerável de católicos. Além desse grupo, Motta arrola o nome de outras agremiações anticomunistas ligados a determinados setores católicos, que surgiram antes de 1961: *Cruzada Brasileira Anticomunista, Liga de Defesa Nacional (LDN)* e *Movimento por um Mundo Cristão (MMC).*

[149] Motta, assim como Ferreira e D'Araújo, afirma que o golpe não estava dado. Vejamos dois trechos do artigo do historiador: "[...] Uma análise mais nuançada do fator manipulatório produziria uma avaliação mais próxima da verdade. Há algum exagero na suposição de que o temor fosse meramente uma manobra utilizada por conspiradores ocultos, visando conduzir uma massa de tolos em direção ao golpe [...]." (MOTTA, 2012, p. 143); "[...] Portanto, os líderes do golpe de 1964 não estavam apenas usando o anticomunismo como fachada para justificar suas ações. O temor expressado por eles durante a crise era efetivo. Tal interpretação não implica desconsiderar a existência de manipulações [...]." (MOTTA, 2012, p. 146, grifo nosso).

[150] A opinião de Lucilia Delgado e Mauro Passos caminha na mesma direção, quando afirmam que "[...] o pensamento religioso não evolui sozinho no espaço simbólico. Ele interage com outras formas de pensamento e outras esferas de organização social, política e cultural [...]." (DELGADO; PASSOS, 2003, p. 102).

[151] Nascido no dia 4 de novembro de 1921, na cidade mineira de Abaeté, Carlos Josaphat Pinto de Oliveira tornou-se dominicano em 1952, aos 30 anos de idade. Viajou para a França no ano de 1953 para concluir seus estudos teológicos. Em 1956 retornou ao Brasil, se fixando na capital paulista, no Convento de São Paulo; nesse mosteiro, passou a ensinar Teologia Moral. Absorve do padre Lebret a ideia, segundo a qual, o cristianismo seria verdadeiro somente na medida em que fosse social. O cargo de assessor da *JUC* – desde 1958 – facilitou a aproximação de Josaphat com as "[...] lideranças estudantis e operárias da época [...]." (MENESES. et al., 2002, p. 527). Em entrevista concedida ao autor, frei Carlos buscou trabalhar, desde sua entrada para a Ordem de São Domingos, pela renovação da Igreja, procurando aproximá-la dos leigos "[...] sobretudo das pessoas com mais dificuldades, mais marginalizadas, das classes mais deixadas de lado pelo progresso social no Brasil [...]." (JOSAPHAT apud COSTA, 2006, p. 238).

início do movimento, se deu em setembro de 1961. Nessa ocasião, Carlos Josaphat ofereceu um curso, nas dependências do Salão da Cúria Metropolitana, sobre a encíclica *Mater et Magistra* (1961), do pontífice João XXIII (1958-1963). O curso se efetivou em dez aulas, ministradas a um público calculado em dois mil alunos;[152] os resultados advindos desse trabalho foram reunidos em uma apostila intitulada *A justiça social. Na Bíblia e no ensino da Igreja. Comentários à encíclica Mater et Magistra.*

Nesse curso, o sacerdote procurou destacar, de um modo geral, as grandes linhas da Bíblia, da história da Igreja e do ensino social católico. Em harmonia com o pensamento de Maritain e Mounier, Josaphat analisou a posição da religião católica no alvorecer dos anos 1960, concluindo que "[...] Hoje, na fidelidade ao Evangelho e atendendo ao apelo da Igreja, é a nossa vez de trabalhar pela vitória daquele HUMANISMO PERSONALISTA COMUNITÁRIO, que é o corolário da Encarnação Redentora [...]." (JOSAPHAT, 1961, s/p). O conteúdo dessas aulas, em plena sintonia com a renovação teológica de setores estratégicos da hierarquia eclesiástica e do apostolado leigo da década de 1960, ponderava como legítima, a prática religiosa interessada não apenas em harmonizar o mundo, mas quando necessário – e a fase conturbada daquele período assim exigia – desencadear uma revolução social (JOSAPHAT, 1961, s/p).[153]

Adepto dos postulados aquinenses, Josaphat trouxe para o debate, na quarta aula do curso, a atualidade dos princípios tomistas. Para levar a cabo tal proposta, o sacerdote buscou demonstrar como Tomás de Aquino lidou com a questão da *justiça* – assunto que estava, segundo o frei, na ordem do dia. Considerada uma virtude basicamente social, a justiça adquiriu no tomismo duas interfaces: a justiça geral, que se prende à noção de bem comum e a justiça particular, "[...] que reconhece os diversos direitos dos membros do corpo social [...]." (JOSAPHAT, 1961, s/p), da qual se distingue a seguinte subdivisão: *justiça distributiva* e *justiça*

[152] Sobre o documento, confira: Frei Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, **A justiça social.** Na Bíblia e no ensino da Igreja, 1961. Encontra-se na Biblioteca da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais – campus de Franca – um exemplar dessa apostila.

[153] Josaphat escreveu no mesmo ano em que se realizou o curso, o livro *Evangelho e Revolução Social*. Publicado em 1962, a obra foi alvo de polêmicas e ataques, vindos do laicato que defendia uma prática religiosa voltada, exclusivamente, para questões espirituais.

comutativa.[154] Na tentativa, *grosso modo,* de historicizar os escritos tomistas, o frade chamou a atenção para o fato de o pensamento do Aquinate estar

> "[...] em comunhão com a mentalidade universitária da Europa medieval. A **Summa Theologica** está longe de ser uma obra isolada ou de explicar-se por geração espontânea: ela vem a ser a realização **genial**, preparada e ajudada por tôda uma amplíssima rêde de homens e equipes de talento [...] Sua moral não pretende ser um sistema de normas abstratas, mas inserir-se concretamente nas estruturas, em comunhão vital com as instituições [...]." (JOSAPHAT, 1961, s/p).

Relativizando a contribuição tomista, Josaphat, sublinhou, ainda, que o esforço de Santo Tomás: "[...] há de ser entendido como o convite a um trabalho a se retomar constantemente com novos materiais: em cada momento histórico, religião, cultura, direito devem irmanar-se num elã construtivo e incansável [...]." (JOSAPHAT, 1961, s/p). Percebe-se, na lógica do pensamento religioso de Josaphat, um discurso vinculado a diferentes temporalidades, no qual assume importância fundamental a concepção de *projeto,* no sentido atribuído por Delgado e Passos, "[...] lançado para adiante, intento, ação de estender-se, extensão [...]." (DELGADO; PASSOS, 2003, p. 102), que não perde de vista, contudo, a tradição. Esse ponto observado leva-nos a refletir sobre a essência das críticas endereçadas, durante o curso, ao capitalismo e socialismo.

A censura ao sistema capitalista apareceu na quinta aula do curso. Josaphat principiou sua exposição atribuindo ao capitalismo e, também, ao colonialismo a responsabilidade pela "[...] ruptura cultural, política e religiosa da cristandade [...]" (JOSAPHAT, 1961, s/p). Tendo por fundamento a compreensão aquinense da justiça, indagou-se o seguinte: "[...] Podem os reis e os povos cristãos ocupar as terras da África, Ásia e América, aí se instalarem, para implantar a "fé e o império"? [...]." (JOSAPHAT, 1961, s/p).[155] Com os olhos voltados para os séculos XV e XVI, período das Grandes navegações e da Reforma Protestante, frei Carlos centrou sua atenção no capitalismo mercantil, lembrando a histórica condenação dos pontífices à

[154] A *justiça distributiva* diz respeito à repartição dos encargos e vantagens aos membros que formam o corpo social, segundo a função exercida por cada um junto à comunidade. A *justiça comutativa* regula os direitos absolutos do homem – por exemplo, o direito à vida –, independentemente de sua origem social.

[155] A fim de reforçar a imagem de uma Igreja comprometida, desde sempre, com a justiça, Josaphat cita os nomes de Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas – ambos dominicanos e discípulos de Tomás de Aquino, sendo o primeiro teólogo e o segundo missionário. Vitória e Las Casas defenderam os direitos dos povos indígenas, se opondo, por isso, ao empreendimento colonizador.

prática ordinária de empréstimos a juros – no caso, a usura. Nessa acepção, a atuação zelosa da Igreja preparou, desde aquele momento, a escrita da encíclica *Rerum Novarum,* logo, o documento de Leão XIII não fundou uma doutrina social, mas antes sim a sistematizou.[156] Na conclusão da quinta aula, o clérigo definiu o impacto histórico da circular pontifícia leonina, com as seguintes palavras:

> A Enc. **Rerum Novarum** causou certo escândalo nos meios liberais e conservadores. Na verdade, ela apresentava apenas de maneira orgânica a visão da doutrina tradicional cristã no plano social. Não deve ser considerada uma réplica ao socialismo; os males do capitalismo já haviam despertado a sensibilidade cristã. Mas, de tôda evidência, a **Rerum Novarum,** longe de ser um ponto de chegada, é um ponto de partida. Com os documentos ulteriores, com a experiência positiva e negativa dos últimos anos, com os recursos técnicos modernos, podemos hoje ir "bem mais depressa" que os nossos irmãos do século XIX..." (JOSAPHAT, 1961, s/p, grifo do autor).

A sexta aula agregou ao debate um novo tema: o estudo da posição doutrinária da Igreja ante ao socialismo. Josaphat afirmou, em sua fala inicial, que Pio XI já havia notado as grandes mudanças pelas quais havia passado aquele sistema e, igualmente, a economia mundial (JOSAPHAT, 1961, s/p). No primeiro tópico da aula, que trata do *Capitalismo e Socialismo nos pontificados Pio XI e XII,* Josaphat encetou sua explanação – como a própria ordem do título indica – analisando o primeiro regime econômico. Fez a listagem, por exemplo, dos vícios advindos da crescente industrialização: separação entre possuidores do capital e trabalhadores; a livre concorrência; o imperialismo dos grupos internacionais e nacionais; descaso com a justiça social; concentração de riqueza e consequente empobrecimento da maioria da população (JOSAPHAT, 1961, s/p). As críticas mencionadas acima nasceram, segundo a apostila, com Pio XI; ampliadas durante o pontificado de João XXIII, essas conclusões arrogaram ao capitalismo o fortalecimento do socialismo, o qual deixou de ser teoria para se transformar em fato revolucionário. Na apreciação que o texto fez desta filosofia, deveras importante colocou-se a menção à obra *O Manifesto do Partido Comunista* (JOSAPHAT, 1961, s/p). Ao que tudo indica, a citação do livro de Marx e Engels se deu por conta de dois fatores: a presença, no curso, do laicato católico intelectualizado, como era o

[156] Apesar dessa afirmação, o frade dominicano não deixa de sublinhar que a *Rerum Novarum* – preocupada com a dignidade da *pessoa humana* – inaugurou um novo caminho entre "[...] liberalismo econômico e o socialismo comunista [...]" (JOSAPHAT, 1961, s/p), superando os sistemas parciais.

caso das lideranças jucistas – em grande parte conhecedora das principais teses marxistas[157] – e, possivelmente, de alguns simpatizantes daquela teoria, dentre eles, os próprios membros da ala mais esquerdizante da *JUC*. Não apenas isso, Josaphat sugeriu, também, a comparação do *Manifesto* com o primeiro capítulo da Constituição da URSS. Vejamos as palavras de frei Carlos:

> Este desenvolvimento do capitalismo liberal é acompanhado pelo fortalecimento do socialismo, que vai perdendo seu caráter utópico e teórico, assumindo um feitio nitidamente revolucionário. Da condenação generalizada da propriedade e demais instituições burguesas, passou a exigir como essencial para a revolução a estatização dos meios de produção e controle da economia pelo Estado (Comparar a tomada de posição vigorosa do Manifesto do Partido Comunista, de Marx e Engels, II, Proletários e Comunistas; tal "realismo revolucionário" tem sua expressão hoje no Cap. 1º da **Constituição** da URSS: arts. 4-12) (JOSAPHAT, 1961, s/p).

O referido tópico, não escondeu, porém, a constância da Igreja em definir o socialismo como um regime intrinsecamente mau. Aludindo a encíclica *Divini Redemptoris* de Pio XI, frei Carlos se lembrou da condenação, feita pelo documento pontifício, aos "[...] processos de propaganda comunista [...]" (JOSAPHAT, 1961, s/p). Antes de adentrar à temática específica do socialismo, Josaphat procurou alertar, o público ouvinte, que ambos os sistemas não se apresentavam, para a Igreja, sob o mesmo aspecto; quanto ao capitalismo, os papas não o haviam condenado – Josaphat se refere aqui à encíclica *Quadragesimo Anno* de Pio XI –, pois se tratava apenas de um regime econômico, do qual se distinguiam dois polos: os detentores do capital e os trabalhadores; a deferência entre as duas esferas seria possível mediante o pagamento de um justo salário (JOSAPHAT, 1961, s/p). A resolução simples do dilema indicava, então, que os princípios capitalistas não feriam a doutrina católica e o direito natural. A realização histórica desse sistema se mostrava, no entanto, o oposto – como o frade já havia enfatizado na primeira parte da aula. Valendo-se, nesse momento, do conteúdo expresso na *Mater et Magistra,* Josaphat acentuou que o liberalismo econômico, radicalmente conexo ao capitalismo, era uma "[...] doutrina intrinsecamente má [...]." (JOSAPHAT, 1961, s/p), direcionada exclusivamente ao lucro, ausente de um mínimo de senso moral e humano. Na segunda parte, do mesmo tópico, encontra-se o parêntese aberto pelo

[157] Não se quer dizer com essa afirmação, que os líderes do movimento conhecessem a fundo a essência das ideias de Karl Marx.

sacerdote, no qual se percebe a ressignificação, por ele reservada, ao socialismo. A fissura presente no edifício teológico do frade dominicano – no qual se vê o desejo tácito de mostrar a teoria socialista, aos participantes do curso, como um mal menor – apareceu, justamente, nesse momento:

> Quanto ao socialismo, é diferente a perspectiva em que se apresenta ao Magistério eclesiástico. Històricamente, antes de concretizar-se num sistema econômico-social, êle se ofereceu à Igreja como uma doutrina negadora dos princípios do Direito Natural e do cristianismo. A Igreja o condena então, reiteradas vêzes, declarando-o, em sua forma marxista, intrìnsecamente mau. Essa condenação visa o socialismo e o comunismo em sua dimensão doutrinária, anti-religiosa e contrária à moral, de que a Igreja se considera depositária e guarda; não implica um pronunciamento sôbre os aspectos econômicos do socialismo, nem menos ainda sôbre os aspectos técnicos das soluções propostas pelos socialistas [...] Mas ao lado dessa condenação do capitalismo liberal e do comunismo, vai a Igreja elaborando uma doutrina que Pio XI nos dá uma visão orgânica, e que Pio XII atualiza e estende a todos os problemas contemporâneos (JOSAPHAT, 1961, s/p, grifos nossos).

A despeito da menção final aos nomes de Pio XI e Pio XII, o frade dominicano dialogava com as diretrizes pastorais de João XXIII, situadas na última parte da encíclica que fundamentou o curso, a *Mater et Magistra.* Não fica claro nesse item da circular pontifícia – diferentemente da afirmação de Josaphat –, qual o tipo específico de *socialismo* a Igreja desaprovava,[158] aliás, não há alusão, no referido trecho, ao termo em itálico. Sabe-se, porém, que o papa tinha como horizonte de crítica, o comunismo e o socialismo. Embora não houvesse divergências entre João XXIII e Pio XI, é importante salientar que o segundo se ocupou muito pouco em criticar os variados matizes daquele sistema de pensamento. Nesse sentido, pode-se estabelecer um paralelo entre a mensagem expressa na *Mater et Magistra* e

[158] No parágrafo 34 da encíclica há, contudo, uma menção clara ao *comunismo*. Vejamos seu conteúdo: "[...] **c) Sobre o Comunismo e o Socialismo (34).** 34. O Sumo Pontífice declara, depois, que entre comunismo e cristianismo a oposição é radical. E acrescenta que os católicos não podem, de modo algum, aderir à teoria dos socialistas, apesar da aparência de sua posição mais moderada. Primeiro, porque, tendo êstes uma concepção da vida social limitada apenas ao temporal, não lhe dão outro objetivo senão o bem-estar terreno. Segundo, porque, colocando a produção de bens materiais como único fim da organização social e da sociedade, êles limitam indevidamente a liberdade humana, olvidando a verdadeira noção de autoridade social [...]." (MESQUITA, 1963, p. 106, grifo do autor). É necessário elucidar que a parte do documento, na qual aparece a referência aberta àquela doutrina, se trata da reafirmação, feita por João XXIII, de um princípio já disposto, em 1937, pelo pontífice Pio XI. O item da *Mater et Magistra*, onde aparece o comentário, pode ser consultado na obra de Luís José de Mesquita, **As encíclicas Sociais de João XXIII,** 1963. Mesquita tece ponderações muito relevantes sobre todos os parágrafos da circular, com ampla fundamentação teológica e bibliográfica. Cada artigo da encíclica – escrito em português – vem acompanhado do seu original em latim. É relevante informar que o autor fora, durante o decênio de 1940, militante da *JUC*, lecionando, a partir de 1948, a disciplina de Ética na USP.

conteúdo das palestras de Carlos Josaphat, cuja censura ao ideário socialista se mostrou, da mesma maneira, pouco densa. Essa comparação não derroga, entrementes, o caráter inovador das pregações de Josaphat, pois sua visão acerca do assunto convidava os ouvintes do curso a refletirem sobre outras vertentes possíveis de socialismo – adequadas, consequentemente, às matrizes católicas do ensino social.

Os novos conceitos que germinaram nessas aulas se relacionavam, portanto, a um determinado tipo de leitura da *DSI*, peculiar, por sinal, a um segmento específico do *mundo clerical* católico. A novidade aberta não indicava, porém, uma opção socialista – muito menos fazia sugestão à ideia de um capitalismo humanizado; assim sendo, é importante percebê-la dentro de seu contexto de produção e nas palavras ditas e não ditas, a totalidade que encerra o documento. Isto posto, as influências externas ao movimento social *Brasil, Urgente* dizem muito sobre as posições públicas tomadas por Josaphat, todavia não explicam o *habitus* que orientava a ação do frei. Deve ser lembrado que a proposta do movimento *Brasil, Urgente*, de transformar a realidade social, partiu do *campo religioso*. Esse *campo,*[159] onde os sujeitos estão circunscritos e travam suas lutas, possui leis e ritmos próprios que o diferencia do contexto social maior – chamado por Pierre Bourdieu de *macrocosmo* (BOURDIEU, 2004, p. 20-21). Desta maneira, os interesses envoltos nas palestras de Josaphat não foram produtos do mundo da economia, mas sim, resultados da luta entre, *grosso modo,* "conservadores" e "progressistas", onde se buscava a redefinição do capital específico ao *campo religioso.* Os agentes, que se digladiavam na arena da religião e a maneira como cada qual procedia, tinham relação com a posição que ocupavam naquele espaço de batalha. Josaphat, representante dos *estratos dominados,* alimentava o desejo – diversamente de um cardeal ou arcebispo – de suplantar a visão de determinados

[159] Bourdieu utiliza o termo destacado para contrapor dois tipos de interpretação (internalistas e externalistas) que os historiadores empregam em seu ofício: no primeiro caso, o texto – considerado o princípio e fim de qualquer análise – fala por si mesmo. Essa vertente se desenvolveu na França com a semiologia e "[...] refloresce hoje em todos os lugares do mundo com o que se chama de pós-modernismo [...]." (BOURDIEU, 2004, p. 19); a segunda tradição, cujos representantes se filiam ao marxismo, interpreta os textos como uma resultante do mundo social ou econômico. Para fugir desse dilema, surge então a noção de *campo* – ou microcosmo –, a qual se define como "[...] um universo intermediário [entre as correntes internalistas e externalistas] [...] um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas [...] Se, como o macrocosmo, ele é submetido a leis sociais, essas não são as mesmas. Se jamais escapa às imposições do macrocosmo, ele dispõe, com relação a este, de uma autonomia parcial mais ou menos acentuada [...]." (BOURDIEU, 2004, p. 20-21).

setores eclesiais, que orientavam sua prática religiosa destituída de um mínimo de senso social.

Nesse caminho, a mobilização anticomunista – tanto interna quanto externa ao *campo religioso* – percebeu no movimento social *Brasil, Urgente* uma postura simpática ao comunismo. As palavras do sociólogo Bernard Lahire lançam luz sobre o assunto, pois: "[...] um *campo* possui uma autonomia relativa: as lutas que nele ocorrem têm uma lógica interna, mas o seu resultado nas lutas (econômicas, sociais, políticas...) externas ao *campo* pesa fortemente sobre a questão das relações de força internas [...]." (LAHIRE, 2002, p. 48). As incursões vindas de outros domínios sociais não indicam, entretanto, a perda da autonomia parcial que caracteriza o *microcosmo,* pois as influências extrínsecas passam, quando adentram um novo espaço social, pelo processo de ressignificação; a repartição de forças, entre *dominados* e *dominantes,* se rearticula – segundo o *habitus* dos sujeitos envolvidos –, o conflito não deixa, à sua maneira, de existir.[160]

Em constante embate com a prática cristã, que permanecia fora da história e dos dramas da *pessoa humana,* Josaphat pensava o funcionamento desse tipo de religião e do mundo à sua volta, como sistemas de dominação – características que se percebiam na atuação do sacerdote, atribuídas, naquele tempo, aos mandatários comunistas. O semanário *Brasil, Urgente,* resultante do movimento de mesmo nome – e assunto do próximo tópico –, levaria ao conhecimento das outras esferas da sociedade, um debate que se iniciara no *campo religioso.*

3.3.1 A proposta do semanário *Brasil, Urgente* (1963-1964) e a *Doutrina Social da Igreja (DSI)*

Com apenas um ano de existência e 55 exemplares, o semanário *Brasil, Urgente* estabeleceu fecundo diálogo com o seu tempo. Suas atividades se iniciaram no dia 17 de março de 1963 – quando o primeiro número do jornal veio a lume –, tendo sido publicado até o dia 28 de março de 1964, poucos dias antes do golpe civil-militar.[161] Entre os fundadores e diretores[162] do jornal, estava presente frei

[160] É o caso, por exemplo, das organizações que mantinham vínculo com valores cristãos, cuja atuação tentava desmoralizar o trabalho de setores, católicos ou não, partidários de reformas sociais.

[161] O semanário teve suas atividades encerradas na véspera do dia 1º de abril de 1964. Josaphat relatou no livro comemorativo aos seus 80 anos – *Utopia Urgente* (2002) –, como se deu o fecho do

Carlos Josaphat.[163] A relevância dessa imprensa se deve ao fato de suas matérias – sobretudo as de cunho doutrinal – terem levantado problemáticas que seriam, na década de 1970, retomadas e ampliadas pelos teólogos da libertação e pelas *CEBs*. Três pontos devem ser considerados na análise que se pretende fazer de algumas seções do jornal: 1) Esse veículo de informação se insere no amplo processo, chamado de *tentativa católica de modernidade*, estando presente em suas páginas o movimento pendular característico do conceito em destaque, no qual se articulam duas práticas eclesiais: a *Igreja socialmente engajada* e a *Igreja politicamente engajada;* 2) O semanário traz implícito em seu discurso um projeto, tendo como orientação, portanto, o desejo de estender-se, de lançar-se ao futuro – observação que se mostra inteligível quando se avalia, conforme já adiantado neste parágrafo, a dinâmica assumida, durante os anos 1970, por alguns setores da hierarquia eclesiástica e do apostolado leigo; 3) Não se trata aqui, tampouco, de uma análise exaustiva do jornal, pois esse trabalho já foi realizado por outras pesquisas acadêmicas – algumas delas publicadas no formato de livro, como é o caso do estudo de Paulo Cézar Loureiro Botas (1983).[164] Dada a importância que o primeiro editorial exerceu ao longo da caminhada do semanário, cabe citá-lo na íntegra.

---

jornal: "[...] a polícia veio, examinou tudo e, não encontrou nada [...] Depois ocorreram prisões de pessoas ligadas ao *Brasil, Urgente* [...]." (MENEZES. et al., 2002, p. 500). Roberto Freire, também diretor do semanário, narrou, em seu livro autobiográfico *Eu é um outro* (2002)*,* o mesmo episódio; carregado de sentimentos negativos em relação à figura de Carlos Josaphat, Freire contou que logo após o fechamento do hebdomadário, policiais invadiram sua casa, o encaminhando para a delegacia, onde o delegado: "[...] Esclareceu-me os motivos da prisão: participação em atividades subversivas dos comunistas e por sido diretor responsável de um jornal subversivo contra o governo e contra os militares no poder [...]." (FREIRE, 2002, p. 197), em outro trecho, o autor escreveu: "[...] numa de minhas múltiplas prisões, tive de responder por todas as ideias, sobre os pensamentos e os artigos de frei Carlos Josaphat publicados no jornal. Por alguns deles, porque os defendia, fui submetido a torturas e as celas solitárias por alguma semanas (FREIRE, 2002, p. 166). Não pretende-se aprofundar essa divergência, sendo assim, o texto completo pode ser cotejado nas obras sobreditas.

[162] No rol dos principais diretores do jornal constavam os seguintes nomes: frei Carlos Josaphat, Dorian Jorge Freire, Roberto Freire e Ruy Cézar do Espírito Santo. Outras pessoas compunham, também, o Conselho de Direção: Alfredo C. B. Gandolfo, Fausto Figueira de Mello, Gilberto Moreira, José Raul B. Carneiro, Josimar Moreira (jornalista) e Maria Olímpia França.

[163] Josaphat era, também, um dos articulistas do jornal. O conteúdo de seus artigos, considerados subversivos, ocasionou sua retirada forçada do Brasil em dezembro de 1963. A mando de seus superiores da Ordem Dominicana, o frade seguiu para Europa; o capítulo provincial da Ordem justificou o fato, alegando que o religioso iria para França completar sua formação intelectual. Frei Carlos retornaria ao Brasil, depois de trinta anos na Europa – sendo vinte e sete deles, dedicados à docência na Universidade de Friburgo na Suíça (MENEZES. et al., 2002, p. 501). Na edição de número quarenta – veiculada em 15 de dezembro de 1963 –, *Brasil, Urgente* noticiou a saída do clérigo, estampando sua foto na primeira página. O editorial dessa publicação, intitulado *Uma vitória aparente,* teceu críticas profundas ao Vaticano e à Ordem Dominicana, responsabilizando as duas instâncias eclesiais pelo afastamento do sacerdote.

[164] Entre as obras acadêmicas que analisaram exaustivamente a dinâmica do jornal temos os seguintes trabalhos: Maria Fernanda M. Antunes, **O projeto de Brasil da esquerda Católica**

> Êste jornal não nasceu de interêsses econômicos. Não surge bafejado por grupos políticos ou financeiros. Nem brota do beneplácito de trustes, nacionais ou internacionais. Começa a existir, porque oito mil acionistas, brasileiros de tôdas as camadas sociais, particularmente trabalhadores e homens da classe média, estão convencidos de que se faz necessário um **"Jornal livre, a serviço exclusivamente da verdade e da justiça social"** Liberdade. Verdade. Justiça. Sim e não para todos. Em todos os setores da vida dêste País. Custe o que custar. Doa a quem doer. Palavras vagas? Não. Ideal Histórico concreto, posição realista, assumida por um Movimento que sabe o que quer. **Um jornal livre.** Não desconhecemos o preço da liberdade, num mundo aparentemente liberal. Nem alimentamos ingênuas ilusões face às engrenagens, pesadas ou sutís, que estrangulam ou amordaçam os meios publicitários, escravizando-os, de maneira por vêzes disfarçada mas sempre terrível, às ditaduras das fôrças econômicas. Para um jornal, afirmar-se plenamente livre é necessário antes de tudo, ser economicamente independente. Nesta convicção, estamos partindo com um capital realmente fornecido pelo povo, pois é fruto de uma subscrição popular deveras ímpar, não só pela sua extensão, mas ainda pela forma democrática em que se assegura aos contribuintes a participação na vida e responsabilidade da emprêsa. Menos difícil teria sido apelar para fontes mais abundantes e menos numerosas. Mas seria expor-nos às suas injunções, vincular-nos a compromissos, finalmente renunciarmos à liberdade. Na melhor das hipóteses, seríamos então a expressão de uma porção limitada, talvez mais generosa ou aberta, dentre os grupos econômicos. Com a responsabilidade dêste capital, limpo e honesto e mais ainda símbolo das suas aspirações mais autênticas, como o suor de nosso pôvo, esperamos enfrentar lealmente a concorrência, sem cedermos jamais às pressões ou às solicitações de qualquer tendência ou coloração. Pois o nosso primeiro empenho será utilizar a liberdade para dizer a **verdade**. A verdade sôbre os homens. Sôbre as instituições. Sôbre a conjuntura nacional e internacional. Democracia é solene palavra morta, se a opinião pública não é bem informada. Pior ainda, se é deformada. Distinguindo nitidamente sua dupla função, informativa e opinativa, BRASIL, URGENTE não será omisso nem neutro diante das causas nacionais, continentais, internacionais ou humanas. Mas saberá manter-se objetivo na apresentação dos fatos, por mais relevantes ou apaixonantes que sejam. Por que nos irmanar aos que imaginam ou apregoam quer infernos quer paraísos no lado Oriente ou do Ocidente? Renunciando à mania dos mitos da direita e da esquerda, procuraremos levar ao conhecimento dos leitores os dados, os números e os fatos que êles têm deveras vontade e necessidade de saber. Quais as reais condições de trabalho e qual o nível de vida do Nordeste Brasileiro, o que vem a ser a Reforma Agrária de Fidel Castro, que tem realizado a Aliança pelo Progresso, qual a originalidade do socialismo iugoslavo ou qual o significado do cooperativismo nos países escandinavos. Honestas reportagens dêste tipo não hão de faltar em nenhum de nossos números. Se isso é ser esquerda, somos esquerda. Mais ainda nos empenharemos em descrever – com rigor, quem nos dera

---

expresso no semanário Brasil, Urgente, 1999; Lucas Aparecido Costa, **A esquerdização do catolicismo no Brasil,** 2006 e Wellington Teodoro da Silva, **Revolução, tradição e religião,** 2011 (tese publicada). Os seguintes trabalhos examinaram alguns pontos do semanário, são eles: Admar Mendes de Souza, **Frades dominicanos de Perdizes,** 2003 (concentrou seu estudo sobre os artigos de frei Carlos) e Fábio Pires Gavião, **A Esquerda Católica e a Ação Popular (AP) nas lutas pelas reformas sociais (1960-1965),** 2007. Há, também, um estudo acadêmico que aborda, por meio de entrevistas, um pouco do cotidiano vivenciado pelos frades dominicanos ao tempo da ditadura. Conquanto sejam raras as referências ao jornal *Brasil, Urgente,* a autora traz informações concernentes à Ordem Dominicana no Brasil: Mariza Catarina Magalhães, **A atuação política da Ordem Dominicana em São Paulo no período de 1963-1973,** 2002.

> que matemático! – a atividade ou inatividade de nossas câmaras municipais, das assembléias, das casas e comissões do Congresso, dos poderes executivos e judiciários. Indicando falhas. Apontando inércias ou improvisações. Aplaudindo iniciativas – ou medidas acertadas. Sem parcialidades, sem personalismos, sem discriminação de correntes partidárias. Com a mesma isenção e a mesma objetividade, estaremos presentes ao mundo do trabalho e acompanharemos as atividades sindicais. Confiamos poder proclamar: Trabalhador: aqui está o **seu** jornal! Tudo fará em vista de valorizar os líderes autênticos. E dar franco e total apôio às campanhas e reivindicações justas. Como a dos Trabalhadores da "Perus", por exemplo. No plano social, a **Justiça** é irmã inseparável da Verdade e da Liberdade. Lutar com lucidez e coragem pela **Justiça Social** há de ser o terceiro aspecto complementar de nosso programa. Divulgaremos sempre as grandes linhas da doutrina social cristã, tal qual vem compendiada em Documentos como a Encíclica **Mater et Magistra** do Papa João XXIII. Mas doutrina deve ser confrontada com os fatos e a êles aplicada. Daí a necessidade da análise destemida e profunda do atual processo de desenvolvimento brasileiro, em seu conjunto e em suas peculiaridades, em suas características regionais, bem como em suas implicações continentais e internacionais. Batalhar pelo racional aceleramento de nosso desenvolvimento. Denunciar suas distorções. Jamais silenciar as desigualdades existentes na repartição de suas vantagens e de seus encargos entre as diversas classes, as regiões e os setores produtivos do País. Incentivar o estudo honesto e consciencioso dos problemas técnicos e humanos quer da indústria quer da agricultura, dispensando particular atenção às aspirações dos trabalhadores das cidades e dos campos. Ser igualmente o pronto veículo para a difusão das pesquisas e estudos já realizados. Em uma palavra: estimular em tôdas as camadas a fome e sêde de justiça, e voltar-lhes constantemente os olhos para a realidade e as possibilidades do desenvolvimento brasileiro – tal o empenho de BRASIL, URGENTE. Milhares de brasileiros uniram seus esforços para que semelhante Jornal fôsse possível. Muitos milhares de outros, do Norte e do Nordeste, do Centro, do Oeste e do Sul, a nós se juntarão para que êle cresça e vença sua missão construtiva e, por isso, revolucionária, porque será um Jornal Livre, Um Jornal do Povo, a serviço da Verdade e da Justiça Social. [...]" (BRASIL URGENTE, 1963, p. 3, grifos nossos).[165]

Brasil, Urgente, continuando o movimento social que o antecedeu, se preocupou em difundir o ensino magisterial da Igreja Católica, atualizado pela encíclica social *Mater et Magistra (1961)*, do pontífice João XXIII (1958-1963). É importante perceber na análise do editorial, o *habitus* dos variados grupos que colaboravam com a manutenção do jornal, dentre os quais se destacavam os sacerdotes dominicanos, os estudantes católicos – secundaristas e universitários – e as lideranças operárias. Assim como nos informa Delgado e Passos, o hebdomadário era: "[...] Um instrumento de reflexão sobre os problemas sociais e políticos dos militantes católicos. Teve um importante papel para a reflexão e a organização política, particularmente dos centros urbanos, em congressos,

[165] Para enfatizar os trechos do editorial, que interessam ao estudo aqui feito, optou-se por sublinhá-los; as palavras e frases em negrito são de autoria do próprio hebdomadário.

passeatas, manifestações estudantis e operárias [...].” (DELGADO; PASSOS, 2003, p. 122). Muito embora não fosse a divulgação do cristianismo católico a única finalidade do jornal, a análise dos fatos, bem como a interpretação acerca dos mesmos, deveria se manter fiel às diretrizes emanadas da doutrina social da Igreja e da Bíblia. Destarte, o projeto que se queria para o Brasil, esboçado no primeiro editorial, levou em conta a longa tradição da Igreja, sobretudo a concepção de justiça vinda do tomismo, bem como as passagens bíblicas, do Antigo e do Novo Testamento, que acentuavam o caráter libertador e radical da mensagem cristã. Profundamente arraigado ao espírito do pontificado joanino, o texto ressignificou o anseio do papa, de se fazer ouvir a todos os homens de boa vontade – desejo que se firmaria com a publicação, em 11 de abril de 1963, da encíclica social *Pacem in Terris* –, conclamando à ação, as diversas classes sociais, pois o âmago da justiça não seria monopólio de nenhuma delas, mas sim, da *pessoa humana.* A filosofia de Jacques Maritain, que tanto norteara os primeiros passos da *JUC*, estava presente, também, na elaboração do escrito – haja vista a referência ao termo *Ideal Histórico*.

Atravessado, igualmente, por necessidades adjacentes a outros *campos*, o editorial se remeteu à situação local, nacional e internacional. Dentre os problemas circunvizinhos que mais se relacionou com a fundação do hebdomadário, estava o episódio da greve dos trabalhadores da empresa Perus. Segundo frei Carlos, “[...] a grande imprensa veiculou uma informação equivocada e distorcida sobre o confronto entre policiais e trabalhadores da Perus[166] [...].” (COSTA, L. A., 2006, p. 104), fato esse, que levaria o movimento a se decidir pela criação de um jornal alternativo[167]. Ao contrário da grande imprensa – cuja linguagem se tornou, durante os decênios de 1950 e 1960, menos opinativa e mais informativa (ABREU, 2012, p. 109) – a prioridade do pequeno tabloide se concentrava na formação de conceitos sobre os fatos; nesse sentido, a penetração das ciências sociais – como instrumental eficaz para uma análise mais crítica e bem fundamentada da realidade –, muito contribuiu,

[166] A fabricante de cimento *Cia Brasileira de Cimento Portland de Perus* foi inaugurada em 1926. Considerada a primeira empresa do ramo no Brasil, se localizava em Perus – à época, o bairro mais setentrional da capital paulista, se transformando, ulteriormente, em um distrito da cidade de São Paulo. Ocorrida em maio de 1962, a greve dos trabalhadores da Perus se deu por causa da falta de pagamento e de outras arbitrariedades cometidas pelo dono da empresa, o deputado federal e banqueiro José João Abdalla (ANTUNES, 1999, p. 18). Segundo Josaphat, a notícia distorcida se referia ao suposto ataque de um operário contra a polícia (MENEZES. et al., 2002, 476).

[167] Sobre os fatos que se articulam, de maneira geral, à origem de projetos alternativos de imprensa, veja o estudo de Bernardo Kucinski, **Jornalistas e revolucionários:** nos tempos da imprensa alternativa, 1991.

pois endossava a inexistência, em nosso país, de uma imprensa verdadeiramente livre das amarras capitalistas. Imerso, ao mesmo tempo, em um ambiente altamente polarizado, o semanário procurou balizar, reiteradamente, sua posição e o espaço onde pretendia lutar. Contrário à vaga anticomunista dos anos 1960 – que rotulava de bolchevista, qualquer tipo de iniciativa em defesa de uma sociedade mais justa e igualitária – o editorial objetivava romper com os "mitos da direita e da esquerda". Se havia, por um lado, a censura aos dois extremos da política, por outro, a menção não depreciativa de acontecimentos relacionados ao socialismo, como também o apoio às Reformas de Base – sobretudo a Reforma Agrária [168]–, colocavam *Brasil, Urgente* na senda das demais organizações de esquerda.

Cumprindo o estabelecido em seu primeiro editorial, *Brasil, Urgente* publicou, entre os meses de setembro e dezembro de 1963, temáticas vinculadas à doutrina social e à história da Igreja Católica. Os primeiros sete temas, alcunhados de *Reportagens Históricas,*[169] abordaram a atuação da instituição religiosa em face de dois acontecimentos de envergadura: o primeiro deles se refere às estruturas e fundamentos do colonialismo; o segundo se remete ao advento da modernidade, tendo como ênfase o século XIX, fase na qual se observou uma condenação veemente dos pontífices do período – sobretudo Pio IX – em relação às ideias contrárias à fé cristã. A busca, nesses escritos, por colocar em perspectiva histórica a presença da Igreja na Europa e durante a colonização das Américas é um dado deveras relevante, o qual chama muito a atenção do pesquisador. Antes de se problematizar os documentos, vale lembrar que o ponto nodal da tese se concentra na análise da realização histórica do conceito cristão de pessoa, durante as décadas de 1960 e 1970. Na apreciação da parte doutrinária do jornal caberá, portanto, a escolha de alguns dos temas ali

[168] Os grupos nacionalistas e de esquerda viam nas Reformas de Bases um programa que intentava modificar as estruturas sociais, econômicas e políticas do Brasil, promovendo um desenvolvimento econômico independente, no qual a justiça social pudesse fincar suas raízes. A proposta de Jango visava reformar os sistemas administrativo, agrário, bancário, fiscal, tributário, universitário e urbano, estendendo o direito de votar aos analfabetos. As Reformas de Base contemplavam, outrossim, "[...] o controle do capital estrangeiro e o monopólio estatal de setores estratégicos da economia [...]." (FERREIRA, 2003, p. 351-352).

[169] Essas crônicas acompanharam as edições de números 25,26,27,28,29,30 e 31. As matérias publicadas nessa seção tinham por título: 1. *As Encíclicas Sociais nasceram com a América* (n. 25, 01/09/1963); 2. *A Igreja e o capitalismo bancário* (n. 26, 08/09/1963); 3. *A Igreja face ao colonialismo: pregar o Evangelho e Liberdade* (n. 27, 15/09/1963); 4. *Igreja Católica e as liberdades modernas* (n. 28, 22/09/1963); 5. *Igreja condena como amoral o liberalismo econômico* (n. 29, 29/09/1963); 6. *Igreja, socialismo e "socialismos"* (n. 30, 06/10/1963); 7. *A Igreja condena Comunismo Ateu e Anticomunismo de Privilégio* (n. 31, 13/10/1963).

divulgados. Dentre os assuntos debatidos, optou-se por selecionar as matérias que ampliaram as diretrizes traçadas, por frei Carlos Josaphat, nas palestras que proferiu no Salão da Cúria Metropolitana[170] – assunto debatido no tópico anterior.

Brasil, Urgente introduziu o primeiro tema – *As Encíclicas Sociais nasceram com a América* – advertindo seus leitores, que as reportagens históricas cumpriam o propósito delineado em seu primeiro editorial, qual seja a difusão do ensino magisterial dos papas (BRASIL URGENTE, 1963, p. 3, grifo do jornal). Tendo como meta historicizar a doutrina da Igreja, o texto balizou a chegada dos europeus ao "Novo Mundo" como o início do ensino social católico, o que de outra maneira não teria acontecido, pois concomitante à conquista da terra, novos desafios se impuseram à consciência cristã, como a "[...] escravidão dos negros e dos índios, e todo o conjunto de conseqüências ligado ao capitalismo mercantil, especialmente a usura, praticada pelos bancos e pelos particulares [...]." (AS ENCÍCLICAS..., 1963, p. 13). A situação descrita no documento analisado teria permitido, aos pontífices da época, o desenvolvimento de uma doutrina atenta aos direitos humanos, contrária, obviamente, ao cativeiro dos povos nativos e africanos. A ênfase na imagem de uma Igreja preocupada com a sorte das *frações dominadas* acabava por atribuir à inércia social dos católicos, a responsabilidade pela truculência do processo colonizador. Muito comum aos setores do laicato afinados com ideia de uma renovação eclesiológica, essa posição creditava ao Evangelho a capacidade de suprimir, isoladamente, as estruturas que produziam a exploração. A reportagem trazia, destarte, um discurso muito próximo do que se convencionou chamar de *Igreja socialmente engajada,* cujo conteúdo não reconhecia os aportes advindos das ciências sociais, sobretudo o marxismo. Tal proximidade não ausentava o texto – resultado da ação de um grupo – das tensões inerentes ao *microcosmo* e, também, do período histórico. No mesmo escrito, a crítica alicerçada em bases morais admitia uma contribuição moderna: a subjetividade e historicidade dos textos pontifícios, concluindo assim:

> "[...] As encíclicas guardam uma limitação histórica, devendo ser lidas no contexto em que foram escritas; encerram, no entanto, umas linhas constantes e progressivas, tendendo a constituir uma visão orgânica e harmônica da sociedade, da convivência nacional e internacional. Verifica-

[170] As reportagens excluídas do estudo parafrasearam – mormente os textos da quinta, sexta e sétima edições – muitos trechos das pregações de frei Carlos Josaphat, não tendo acrescentado novos olhares sobre as mesmas demandas.

> se também que, com a evolução doutrinal da Igreja, sempre fiel em explicitar as exigências que estão em germe no Evangelho, manifestam-se progressos contínuos na consciência histórica dos cristãos [...].” (AS ENCÍCLICAS..., 1963, p. 13).

Entre os desafios impostos ao cristianismo do período colonial estava o capitalismo mercantil e a usura, temática tratada no artigo *A Igreja e o Capitalismo Bancário,* divulgado na edição de número 26, de setembro de 1963. Para fundamentar sua censura à agiotagem, a reportagem histórica buscou substrato simbólico em passagens bíblicas do Antigo Testamento, destacando, no livro Deuteronômio, trechos em que se condenavam essa prática. Muito bem selecionados os fragmentos do quinto livro do *Pentateuco*, a matéria sob análise apresentou, a partir de um prisma católico – por lógica uma visão universal para quem o estrangeiro é, também, abarcado pelo cristianismo –, a sentença do texto bíblico direcionada à usura: “Ao teu irmão, porém emprestarás aquilo de que êle necessita sem juros [...].”[171] (A IGREJA..., 1963, p. 6). Unida ao conteúdo expresso no livro sagrado dos cristãos, acerca do empréstimo a juros, estava, segundo a matéria, a atuação do papa Bento XIV (1740-1758). Portanto, a crítica profunda à usura teria nascido com a publicação da encíclica *Vix Pervenit* (1745), que a definiu como intrinsecamente perversa, pois nessa atividade o dinheiro se autorreproduzia, diferentemente do capital decorrente de um trabalho executado, por exemplo, no campo (A IGREJA..., 1963, p. 6).

---

[171] O excerto apresentado pela reportagem se encontra, possivelmente – já que o escrito não menciona a edição de onde se retirou a sentença bíblica –, no livro Deuteronômio, Capítulo 23, versículos 20 e 21. Na *Bíblia de Jerusalém,* o primeiro parágrafo está assim disposto: “[...] Não emprestes ao teu irmão com juros, quer se trate de empréstimo de dinheiro, quer de víveres ou de qualquer outra coisa sobre a qual é costume exigir um juro [...].” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p. 286-287); mais rico em detalhes, esse fragmento textual tem o mesmo significado da elocução sagrada que a reportagem expôs. No versículo subsequente do texto bíblico – o qual remata o sentido do primeiro –, se lê o seguinte: “[...] Poderás fazer um empréstimo com juros ao estrangeiro; contudo, emprestarás sem juros ao teu irmão, para que Iahweh teu Deus abençoe todo empreendimento da tua mão na terra em que estás entrando, a fim de tomares posse dela [...].” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p. 287). O segundo enunciado sugere duas possibilidades de interpretação: 1. Entende-se que ao *estrangeiro* é reservado o direito de cobrar juros de um fiel; 2. Dada a diferença entre os seguidores e não seguidores do Deus de Israel – tanto do ponto de vista da crença, quanto da pertença étnica e geográfica –, os deveres de cada qual e, por lógica, seus direitos, não seriam iguais. A despeito da polissemia do texto, uma analogia pode ser traçada: a clara diferença entre os adeptos da *palavra sagrada* e os demais povos das regiões vizinhas. A omissão, como se observou, de determinadas particularidades do *Antigo* e do *Novo Testamento* – não passíveis de atualização – revela a prática desses católicos e o que eles consideravam digno de ser lembrado, descortinando, por extensão, uma concepção de verdade, que tangenciava seu discurso. Na acepção do semanário *Brasil, Urgente,* a ideia de *pessoa humana* já estaria latente antes da vinda Cristo, pois os *gentios* são considerados, pela reportagem, merecedores dos mesmos direitos auferidos aos seguidores de Iahweh.

Uma questão extremamente relevante, que perpassa o trabalho de análise das fontes, é apreender como os grupos sociais ressignificam, em cada contexto histórico, ideias, conceitos, documentos e sujeitos. Destarte, a matéria – em intenso diálogo com o quadro policromático dos anos de 1960, no qual se encontrava o laicato defensor de uma libertação integral do homem e ávido por renovações teológicas – reinterpretou a *performance* de Bento XIV, procurando aproximá-la das ações desempenhadas por João XXIII, que representavam naquele momento, esperanças a uma determinada parcela do apostolado leigo. Assim, Próspero Lambertine, o papa Bento XIV, foi definido – conjuntamente à sua encíclica social – da seguinte maneira:

> Amigo dos sábios e dos artistas, compreensivo com os não católicos, preocupado com a arqueologia, fundador de academias, o papa que corrigiu o martiriológio, que deu nova orientação ao "Index", que unificou o culto, acabando com os ritos malabários e chineses, que se ocupou dos cristãos armênios, coptas, maronitas, melquitas e que, sob pena de excomunhão, condenou os que, escravizavam indígenas, teve no assunto usura uma posição ímpar. Sábios e teólogos foram reunidos para estudar a usura. Não se esquecendo as opiniões de Calvino e Bossuet. Do estudo da matéria nasceu a encíclica "Vix Pervenit" ("De algumas questões injustas", firmada em 1º de novembro de 1745) [...]." (A IGREJA..., 1963, p. 6).

Segundo Costa (2006), os escritos doutrinários de *Brasil, Urgente* pretendiam "[...] fazer valer uma outra imagem de Igreja, buscando ligar as inovações, em termos de ação social, suscitadas pela atuação pastoral de João XXIII, como prática inerente à história milenar do catolicismo [...]." (COSTA, L. A., 2006, p. 119) – característica presente, como se observou, nas reportagens históricas anteriormente problematizadas. Confirmando o dito acima, a *Cartilha Social Cristã (ABC Social Cristão),* [172] que dava continuidade à seção doutrinária antevista, tinha como finalidade estabelecer parâmetros, católico-cristãos, para a ação imediata dos leigos na conjuntura dos anos de 1960; em seus artigos, o profundo vínculo com o humanismo integral de Jacques Maritain[173] se manteve,

[172] Os artigos do *ABC social cristão* foram veiculados nas edições de número 32, 33, 35 e 38, publicados entre o final do mês de outubro e início de dezembro de 1963. Os assuntos eram os seguintes: 1. *Religião, alienação e promoção do homem* (n. 32, 20/10/1963); 2. *Os direitos fundamentais do homem* (n. 33, 27/10/1963); 3. *Dignidade, deveres e direitos do trabalhador* (n. 35, 10/11/1963); 4. *Dimensão pessoal e social da propriedade* (n. 38, 01/12/1963).

[173] Para Scott Mainwaring, os teólogos europeus se tornaram, no início do processo de ruptura da *Esquerda Católica* com o discurso conservador da hierarquia eclesiástica, referenciais de suma importância, porém, segundo o autor, os católicos de esquerda teriam ido muito além, em sua práxis sociopolítica, da pura e simples influência dos intelectuais católicos do Velho Mundo, desenvolvendo, assim, uma concepção diferenciada acerca da missão da Igreja, o que poderia ser

norteado, todavia, por uma compreensão mais aberta e pluralista do arcabouço daquele autor, devedora do esforço intelectual do jesuíta Henrique de Lima Vaz.[174] Os quatro temas divulgados nessa seção oferecem subsídios fundamentais para se analisar a concepção de prática social e política defendida pelo jornal. Além disso, a linguagem concernente aos textos do *ABC Social Cristão* expunha a disputa das diversas esferas da sociedade, favoráveis ou não, às propostas do governo.

Em outubro de 1963, época marcada pelo intenso debate sobre a possibilidade de transformações profundas em nosso país, o jornal *Brasil, Urgente* veiculou a primeira temática da seção,[175] intitulada *Religião, Alienação e Promoção do Homem.* Para enfatizar a correspondência do seu conteúdo, com o pensamento de Maritain, o escrito estampou, no centro da página, a foto do pensador francês.[176] A matéria – organizada à maneira de perguntas e respostas, no estilo peculiar dos decretos editados pela Cúria Romana – introduziu o debate problematizando a função da religião.

> **1. A religião aliena o Homem?**
> – A verdadeira religião não aliena o homem, mas ajuda-o a se realizar no plano pessoal e social. A religiosidade sentimental e pessoal bem como as diversas formas de superstição, merecem esta crítica de alienar o homem, pois fazem-no dependente de impressões sem fundamentado e escravizam-no à práticas irracionais (RELIGIÃO..., 1963, p.12).

Destarte, o excerto sobredito delineou, ao passo que criticou manifestações devocionais do catolicismo, sua ideia de religiosidade e a função da mesma no mundo contemporâneo. Estabelecendo profundo liame com as questões políticas da época, o fragmento definiu a religião verdadeira como elemento fundamental para a realização humana no plano social, rebatendo, portanto, as acusações de infiltração

---

chamado, como observou Mainwaring, de nascimento de uma teologia latino-americana (MAINWARING, 1989, p. 93-94).

[174] Para informações mais detalhadas a respeito da contribuição do padre Vaz, indicamos a leitura do livro de Herbert José Souza em parceria com Luiz Alberto Gómez de Souza, **Cristianismo Hoje,** 1962.

[175] O critério utilizado na escolha dos documentos do *ABC Social Cristão* – a serem historicizados – seguiu o método anunciado páginas atrás, qual seja a sua íntima ligação com o curso, sobre a atualidade do ensino social da Igreja, oferecido por Carlos Josaphat.

[176] O segundo artigo trouxe a imagem de Emanuel Mounier; o terceiro, a figura de Marie Dominique Chenu – frade dominicano da Ordem dos Pregadores (O.P) e teólogo do trabalho. Esse recurso imagético cumpria o propósito de mostrar aos leitores do jornal a correspondência das ideias, que ali circulavam, com a visão religiosa e política dos principais intelectuais católicos do período.

comunista no discurso da Igreja Católica, mormente as denúncias vindas do IBAD[177] e do IPES.[178] Ambas as entidades divulgavam a ideia de uma suposta infiltração comunista no Brasil, que vinculava a ascensão daquele regime à morte da religião, desenvolvendo, assim, uma estratégia peculiar na qual o poder político era a meta pretendida, recorrendo, no entanto, para a tradição religiosa das diferentes frações de classe. Portanto, aos integrantes do IBAD e do IPES, a observância de uma cultura brasileira, marcadamente católica, era percebida como elemento político estratégico na efetivação e legitimação de suas metas. Ao se contrapor a essas imposturas, *Brasil, Urgente*, deixava claro seu reproche aos organismos que faziam uso da religião ou da cultura a ela subjacente, como justificativa para a manutenção de privilégios. No mesmo artigo pode-se contemplar, ainda, uma crítica generalizante aos diversos setores conservadores daquela conjuntura. Tendo como alvitre elucidar, aos seus leitores, a relação das instituições religiosas com os grupos econômicos, a matéria declarou o seguinte:

> **2. As instituições religiosas não estão a serviço de grupos e interêsses econômicos?**
> – Por vêzes, as classes privilegiadas e os interêsses econômicos procuram utilizar-se da religião para manter a sua dominação ou as suas vantagens. Mas, a Religião autêntica, ensinada pelos Profetas e por Jesus Cristo repele essa exploração e proclama, em cada momento histórico, a necessidade de organizar a sociedade, não em benefício de alguns poucos privilegiados, mas para o bem de todos os homens (RELIGIÃO..., 1963, p.12).

[177] As ações dessas entidades, marcadamente políticas, ilustram nossa afirmação. Com o objetivo de fazer frente ao suposto avanço comunista no Brasil, surgiu em maio de 1959, O Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD). Com recursos financeiros advindos, tanto de empresas nacionais, quanto estrangeiras – sobretudo estadunidenses – foi possível ao instituto divulgar, por meio da manobra dos veículos de comunicação, mensagens anticomunistas e defensoras do estilo de vida norte-americano. Fazia parte do programa ibadiano, ao mesmo tempo, a crítica ao governo populista de Juscelino Kubitschek. Para maiores informações, confira a página: http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/O_Instituto_Brasileiro_de_Acao_Democratica Acesso em: 19 jul. 2012.

[178] Fundado oficialmente em fevereiro de 1962, o Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES) reuniu, inicialmente, o empresariado dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Entre as preocupações da classe detentora dos meios de produção estava a suposta influência comunista. Nesse contexto de intensa polarização social e política, as Reformas de Base eram vistas e lidas como emblemáticas de uma caminhada, sem retorno, ao comunismo. Para frear o avanço vermelho no Brasil, o IPES lançou mão, assim como o IBAD, dos meios de comunicação, divulgando ideias, supostamente democráticas e defendendo o liberalismo econômico. Custeou, também, as atividades de organizações contrárias ao governo janguista, tais como: Instituto Universitário do Livro, Movimento Universitário de Desfavelamento e – confirmando a importância do capital simbólico católico-cristão nos embates políticos da época – a subvenção aos Círculos Operários, tanto do Rio de Janeiro quanto de São Paulo, e à Confederação Brasileira de Trabalhadores Cristãos. Essas informações podem ser consultadas na página do CPDOC, no seguinte site: http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/O_Instituto_de_Pesquisa_e_Estudos_Sociais. Acesso em: 19 jul. 2012.

Em outro trecho, em que pese o vínculo de seus argumentos à longa tradição cristã, contemplou-se, também, a pertença da matéria e, por extensão, do semanário *Brasil, Urgente* ao movimento da *tentativa católica de modernidade,* cujo cerne é *a pessoa humana.* Separamos dois fragmentos que endossam a presente análise:

> **6. A religião cristã não é então conservadora?**
> – Por sua natureza, o cristianismo não pode ser denominado conservador ou revolucionário. Exigindo dos seus fiéis que empenhem por uma ordem social justa, preceituará que se conservem os elementos justos da situação vigente, mas igualmente que se busque introduzir uma nova estrutura quando a antiga é iniqua ou caduca em seu conjunto. A "revolução social" ou seja a mudança total das estruturas pode assim constituir um imperativo para a consciência cristã em determinada conjuntura histórica (RELIGIÃO..., 1963, p.12).
>
> **10. Qual é o pecado "anti-social" por excelência?**
> – É o "privilégio", isto é: a usurpação daquilo que é devido a todos em benefício de alguns. Assim, reservar a algumas camadas sociais o acesso à propriedade, a direção de emprêsas, a educação, a formação técnica, o controle da vida econômica e política, no plano nacional ou internacional. Assim, se compromete o bem comum e se violam os direitos fundamentais da pessoa humana (RELIGIÃO..., 1963, p.12).

Centrado nos direitos da *pessoa humana,* os temas do *ABC Social Cristão* cogitavam arquitetar uma sociedade orientada pelos valores cristãos, logo, os problemas levantados nessa parte do semanário tinham um caráter de projeto, no qual se percebia a religião como elemento estruturante de práticas, não estando dissociados, porém, de seu contexto de produção. A procura por um cristianismo encarnado, mais próximo da realidade histórica, atravessava, igualmente, as questões colocadas pelas matérias. Vinculado a essa demanda estava o conflito entre duas formas ou concepções de Igreja e prática religiosa. A análise conjunta, do segundo e quarto artigos, esclarece alguns pontos sobre o assunto. A segunda matéria, apresentada pelo *ABC Social Cristão,* trouxe como tema *Os direitos fundamentais do Homem*. Também ordenado no formato de perguntas e respostas, o artigo enfatizava que todos os tipos de sociedade – fossem elas pequenas ou médias, com fins lucrativos ou não – deveriam se organizar conforme os direitos fundamentais da *pessoa humana*, lutando contra a manutenção de interesses particulares e privilégios de "[...] grupos, classes ou camadas sociais [...]." (OS DIREITOS..., 1963, p. 12). O cristianismo estimularia, enquanto religião universal e não sectária, o fortalecimento de bases comuns para um convívio harmônico entre os homens. Diferentemente das ideologias e sistemas de pensamentos fundados

unicamente na razão, que desprezavam o lado espiritual do ser humano, a doutrina cristã era um elemento de unificação entre os povos e, ao mesmo tempo, seu baluarte. Não se contestava a existência de instituições fundadas no lucro, como era o caso das empresas, porém se reconhecia, no mesmo artigo, a exploração do homem pelo homem:

> **8. Na prática, como realizar esta afirmação dos direitos humanos?**
> – O triunfo dos direitos do homem sobre os privilégios e a usurpações só se realiza mediante uma tomada de consciência por parte do conjunto do povo que aperfeiçoará sua mentalidade, seus costumes e suas leis, suprimindo a exploração ou aviltamento do homem pelo homem e promovendo a valorização de todos os homens e de todo o homem (OS DIREITOS..., 1963, p. 12).

Naquele momento, a exploração em nosso país – *do homem pelo homem* – tomava contornos, ainda mais dramáticos, no campo. Dominada pelo latifúndio improdutivo a situação agrária clamava, assim, por uma reforma profunda, que possibilitasse aos camponeses, por meio da distribuição justa de terras, o acesso à propriedade agrícola, estendendo ao grupo – concomitantemente – os mesmos direitos dos trabalhadores urbanos. Ciente da amplitude que o problema adquiria, o governo adotou, com a fundação da Superintendência de Reforma Agrária (SUPRA)[179] e a aprovação, no início de 1964, do Estatuto do Trabalhador Rural, o brado da reforma. Atrelado a essas mudanças estava, também, o processo de sindicalização rural. Para o historiador Antônio T. Montenegro os sindicatos – que eram considerados "[...] uma ameaça à paz agrária [dos] proprietários [...]." (MONTENEGRO, 2003, p. 268)[180] –, impediriam, no entendimento do governo e de setores da Igreja Católica*,* o desenvolvimento das *Ligas Camponesas.* O rompimento, em novembro de 1961, das *Ligas* com o "partidão" e, posteriormente, seu esvaziamento – causado pelo aumento expressivo dos sindicatos – explicam, em boa medida, o enfraquecimento da organização e sua retirada da arena de luta política.[181] Segundo o mesmo autor, o afastamento das *Ligas* teria fortalecido o

[179] Há informações divergentes quanto ao significado dessa sigla. Autores como Grynszpan (2003) a definem pelo nome de Superintendência de Política de Reforma Agrária (SUPRA). Outro dado discordante se refere ao ano de criação do Estatuto do Trabalhador Rural: para o autor supracitado, o regulamento pertinente aos direitos do camponês fora criado em fins de 1963.

[180] Data dessa época, a criação, em dezembro de 1963, da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG).

[181] Os desacordos, teóricos e práticos, estão na base da separação de ambas as organizações. Não se pode perder de vista que apesar de ter havido a participação de muitos comunistas nas *Ligas Camponesas*, seu pensamento não era uniforme. Como se chamou a atenção, páginas atrás

controle do PCB e da Igreja Católica sobre as jovens associações de trabalhadores do campo.

Ao contrário de Montenegro, que se refere à Igreja como se fosse um todo coeso, deve-se abalizar, entre os estratos do mundo católico, as parcelas cuja atuação ultrapassou os limites da doutrina social católica, as quais teceram críticas à própria hierarquia eclesiástica, ao imobilismo do PCB, tendo apoiado, em circunstâncias bem delimitadas, as *Ligas* de Francisco Julião. A heterogeneidade não era monopólio dos comunistas; nesse sentido, a Igreja e, especialmente a chamada esquerda católica – referência seja feita à *JUC* –, possuíam opiniões dessemelhantes quando a temática envolvia demandas atinentes à religião ou à política, não sendo oportuno generalizar o apoio de seus clérigos e leigos a partidos, associações ou linhas de pensamento. A reunião em *Brasil, Urgente* das múltiplas vertentes do catolicismo social endossa o que se tem dito no presente trabalho.

Segundo o jornal, uma maneira apropriada de se entender os motivos que tornavam a Reforma Agrária um desafio de grandes proporções no Brasil, seria interrogar o que estava na base, não apenas do problema agrário, mas da sociedade como um todo: a própria função dos diversos tipos de propriedades em um mundo utilitário. Isto posto, o quarto artigo da seção veio em boa hora, pois centrou sua análise sobre a *Dimensão pessoal e social da propriedade*. O texto seguiu a mesma lógica das edições anteriores: apresentou, primeiramente, a doutrina da Igreja e seus fundamentos filosóficos, para, em um segundo momento, confrontá-la aos problemas concernentes à realidade do país. O documento indicava que a distribuição dos bens, da maneira como estava estruturada, em que se percebia uma repartição injusta dos domínios de consumo próprio e de produção – industrial e agrícola –, não era em si intocável (DIMENSÃO..., 1963, p. 12), especialmente a divisão de terras no Brasil.

A solução para esse problema não viria, entretanto, da coletivização das diversas categorias de propriedade, pois seria um erro delegar ao Estado, o poder sobre as possessões do tipo pessoal, familiar e comunitário. A saída para tal circunstância se encontrava, de acordo com o texto, no princípio da subsidiariedade,

---

(confira-se p. 119), havia divergências profundas entre os seguidores do PCB e as agremiações de esquerda, também defensoras do comunismo, principalmente as categorias que não se vinculavam às massas.

disposto no ensino social católico, desde os tempos de Leão XIII, cujo conteúdo o artigo interpretou com as seguintes palavras:

> "[...] é lícita e necessária a propriedade estatal sôbre os grandes meios de produção, na medida em que a apropriação dêsses bens, por parte das pessoas ou grupos ou grupos econômicos é capaz de ameaçar ou comprometer o Bem Comum, isto é: as liberdades particulares, a equitativa distribuição das riquezas e o harmonioso desenvolvimento nacional. Entenda-se que esse Estado proprietário seja democrático e tenha como objetivo o bem social (A DIMENSÃO, 1963..., p. 12).

Nos parágrafos 51 e 52 da *Mater et Magistra,* João XXIII aprofundou a mesma questão, asseverando que as atividades econômicas deveriam partir, primeiramente, da iniciativa particular dos homens, fossem elas individual ou associada a pequenas entidades, (MESQUITA, 1963, p. 151), não sendo legítimo aos poderes públicos, o tolhimento da criatividade e subjetividade humanas. O pontífice, também aludiu a presença necessária do Estado em zonas de produção estratégicas, já que o poder nesses locais, caso estivesse concentrado nas mãos de poucos, impediria avanços sociais "[...] em benefício de todos os cidadãos [...]." (MESQUITA, 1963, p. 153). Ciente da balbúrdia que textos como esses poderiam suscitar entre os setores da Esquerda Católica – levando seus adeptos a indagarem-se a respeito da analogia do ensino social de João XXIII com os postulados do liberalismo –, a matéria tratou de desfazer os possíveis equívocos, ressaltando que a doutrina social cristã não se identificava "[...] com qualquer dos sistemas econômicos vigentes [...]." (DIMENSÃO..., 1963, p. 12), pois seu magistério determinava o acesso efetivo da propriedade a toda sociedade.

Os artigos da *Cartilha Social Cristã*, assim como as pregações de frei Carlos Josaphat, encerram grandes inovações, pois a crítica imputada ao comunismo, muito embora tenha existido, ocupou – se comparado à amplitude que a censura ao capitalismo assumiu na matéria – um espaço exíguo. O trecho, logo abaixo, torna-se emblemático nesse sentido: de um lado nota-se o aspecto marcante do artigo em definir, explicitamente, as mazelas decorrentes da ditadura econômica capitalista; do outro lado observa-se uma crítica à ditadura ocasionada por um estado totalitário, indeterminada, porém, quanto ao tipo de sistema em que se davam as circunstâncias de exceção.

6. Quem deve possuir os meios de produção?

> – A posse dos meios de produção é que confere poder ou influência decisiva na vida econômica, cultural social e política numa fase evoluída da civilização, como esta em que vivemos. Quando os instrumentos de produção se acham nas mãos de uns poucos indivíduos, êsses dominam toda a sociedade: é o que se dava no início do capitalismo industrial. Quando os meios de produção se concentram nas mãos de grupos ou trustes econômicos, êstes exercem uma verdadeira ditadura, mais ou menos disfarçada, sôbre a vida nacional e internacional; é o que se dá no moderno capitalismo ou supercapitalismo. Se os meios de produção são transferidos para um estado totalitário, este exerce uma ditadura completa em todos os setores da vida humana (DIMENSÃO..., 1963, p. 12).

Não se declarou no texto, a preferência por nenhum dos regimes políticos vigentes, mas sim a luta aberta contra a postura anticomunista – a qual buscava, segundo o próprio tabloide, se apropriar de trechos de documentos pontifícios, com o propósito de mostrar a aquiescência da Igreja em relação ao capitalismo. A parte doutrinária de *Brasil, Urgente* – a despeito de ter sido pensada e estruturada pelos frades dominicanos que atuavam no jornal – era resultado de um consenso firmado entre seus idealizadores. A aparente consonância não exclui, todavia, as dissensões que permearam o caminho da feitura dessas matérias, desde a escolha dos temas até o momento de sua divulgação; não contempla, ainda, a maneira como os demais membros da equipe assimilaram os conteúdos expressos nessa parte do semanário. A análise, no próximo subtítulo, dos artigos de Dorian Jorge Freire, Roberto Freire e Ruy Cézar do Espírito Santo, demonstra, há um só tempo, como o ensino social católico foi ressignificado por sujeitos externos ao *campo religioso* e, simultaneamente, a exteriorização desses princípios em práticas.

3.3.2 Uma *tentativa católica de modernidade:* a palavra de seus diretores

Uma das formas de se difundir a doutrina cristã consistia em proporcionar meios para que seu alcance descesse ao terreno da temporalidade. Nesse sentido, *Brasil, Urgente* tornou-se um instrumento fundamental na divulgação do magistério social da Igreja. A tradição cristã permeou suas reportagens, artigos e depoimentos, onde se verificava a fronteira, não muito bem demarcada, de dois tipos de contestações, fundamentadas tanto em bases morais quanto na racionalidade da práxis social. Roberto Freire, Dorian Jorge Freire e Ruy Cézar do Espírito Santo, que integravam o Comitê Organizador do semanário*,* eram, ao mesmo tempo, os principais articulistas de *Brasil, Urgente.* As considerações desses homens não

devem ser tomadas isoladamente, pois expressavam um consenso[182] – ou como diria Frei Carlos Josaphat, uma "resultante" (JOSAPHAT apud COSTA, 2006, p. 250) – de sujeitos da classe dominante (culturalmente falando) que, em sua maioria, pertenciam, do ponto de vista econômico, à fração dominada. Outros colaboradores do jornal,[183] como Alceu Amoroso Lima, Cândido Mendes de Almeida e os padres Milton Santana, Francisco Lage Pessoa e Fernando de Sá Cavalcanti, embora não fossem articulistas constantes das páginas combativas do semanário, nas poucas ocasiões em que prestaram apoio a esse veículo de informação, acabaram por representar o pensamento da chamada *Esquerda Católica.* Da mesma maneira que o pensamento religioso, a produção escrita desses artífices interagia com outros campos da sociedade, sintetizando os anseios de determinadas esferas sociais. Frei Carlos Josaphat endossou, em depoimento, a atmosfera política e intelectual vivenciada por ele e seu grupo no alvorecer da década de 1960:

> "[...] houve um momento muito feliz nos anos sessenta, em que você tinha, ao mesmo tempo, um movimento familiar cristão, nossas equipes de casais, equipes de Nossa Senhora, você tinha aí um grande movimento de Ação católica, sobretudo a JUC e a JOC. Então você tem vários movimentos e várias personalidades que participavam dessa renovação aqui no Brasil, [...] uma renovação que existia no mundo todo. Uma renovação, nós fomos na França, mas também na Bélgica, uma renovação também, bastante boa na Alemanha, uma renovação na Suíça, uma renovação na Holanda, uma renovação nos Estados Unidos e uma renovação, também discreta, na Itália. De modo que há um movimento de grande renovação, mas o centro de tudo, o grande responsável por esse momento é o papa João XXIII. (JOSAPHAT apud COSTA, 2006, p. 236-237, grifos do autor).

Pelo fato de o semanário falar em nome de muitas correntes – não apenas da esquerda católica –, denotavam-se, nos artigos e seções do jornal, características muito peculiares. Uma delas pôde ser observada na coluna *GENTE COMO (e contra) A GENTE* de Roberto Freire.[184] Os artigos publicados por Freire

---

[182] Concordância que não excluía a existência de conflitos.

[183] Como vem sendo enfatizado, a pesquisa não procura discutir o jornal como um todo. Optou-se por trabalhar, dentre a variedade de artigos, as seções que acompanharam toda a trajetória do hebdomadário. Ainda assim, as fontes selecionadas e aqui historicizadas representam – quantitativamente falando – um pequeno número do total de matérias divulgadas em *Brasil, Urgente.*

[184] O paulistano Roberto Freire (1927-2008) foi médico psiquiatra e escritor. No livro *Eu é um outro* (2002) – mencionado no tópico anterior –, Roberto Freire retomou a narrativa, já exposta em sua obra *Tesudos De Todo Mundo, Uni-Vos!* (1995), da experiência vivenciada ao lado de Josaphat e dos confrades dominicanos. De acordo com o autor, os sermões bem articulados e inteligentes dos frades que pertenciam à mesma ordem religiosa de Carlos Josaphat, fê-lo assistir suas missas dominicais, ocasionando no escritor, um sentimento de embaraço por não compartilhar da mesma fé

extrapolavam os limites do aceitável mesmo para um jornal de leigos, pois o referido autor não economizava críticas à presença e atuação histórica da Igreja Católica, o que entrava em desacordo com a linha doutrinal de *Brasil, Urgente,* conforme visto no tópico anterior. Em dezembro de 1963 no artigo *Os homens sós e a Revolução* – além de ilustrar a saída forçada de Frei Carlos Josaphat do Brasil, por ordem de seus superiores – Freire dava voz e sentido à experiência de muitos católicos que, na efetivação de sua prática social, entravam em conflitos com a hierarquia eclesiástica, sobretudo com os integrantes de sua fração dominante. Nesse escrito, conforme será visto, a essência do Evangelho como possibilidade de transformação das estruturas temporais não é rejeitada, todavia se percebe, implicitamente, um fundamento filosófico não cristão alicerçando, concomitantemente, o engajamento dos fiéis:

> Homem de fé, foi à procura de Deus fazendo o percurso inverso de sua história cristã. Descobriu logo que desde que a Igreja institucionalizou-se, perdeu sua autenticidade e liberdade. Instrumento do poder político e econômico, a Igreja garantiu sua sobrevivência histórica, mas comprometeu sua razão essencial de existir. A reboque do poder político e financiada pelos seus detentores, deu a César o que era de César e também o que era de Deus. Sentiu-se, pois, tão traído como Cristo, por sua própria Igreja. Decidiu não abandoná-la por causa disso, mas, sim denunciá-la. Nos sacramentos fez sua solidão religiosa, decidido a lutar contra o que corrompe e o que é corrompido em nome de Deus. Sabe que há muitas solidões como a sua no mundo. Sabe também que são solidões contíguas ainda, mas, que um dia, se farão contínuas. Homem de luta, foi à procura da causa fundamental que fêz a injustiça entre os homens e que lhes tirou a paz. E contra isso aplicou sua ira e fôrça. Os homens sós sabem que há uma única razão para a dor do mundo: o egoísmo. E no seu tempo, o egoísmo essencial e fundamental do homem tem um nome: o capitalismo liberal e seu imperialismo econômico (FREIRE, R., 1963a, p. 14).

---

dos cristãos. Segundo o excerto, a ser reproduzido, a pregação social era comum entre os dominicanos das Perdizes (bairro paulistano da Zona Oeste, onde se localiza a Igreja de São Domingos): "[...] Ninguém, nem nos livros e nem nos jornais naquela época, chegava à violência das suas críticas ao poder econômico e à hipocrisia da classe burguesa. Eles me passavam a idéia de um Cristo revolucionário e de uma Igreja disposta a fazer justiça, enfrentando de fato os ricos, os poderosos, os autoritários. Lembravam o Francisco de Assis da Idade Média, que sempre admirei muito [...] Enfim, na convivência com a coragem inteligente dos padres dominicanos, e mais o exemplo comovente da bondade e destemor do papa João XXIII, passei a sentir forte simpatia por essa Igreja e por essa ordem religiosa. Eu sabia do papel negativo e reacionário dos dominicanos no passado, sobretudo na Idade Média, com a Inquisição. Parecia-me estarem se redimindo disso, pelo menos na França e no Brasil, onde os conheci melhor. Mas esses padres, um dia, me fizeram sentir certa vergonha e profunda tristeza por não sentir fé em Deus e por não acreditar e nem me importar com a idéia de Deus, como se isso fosse uma deficiência minha. Assistia às missas, para ouvir seus pregadores. Aprendi muita coisa com eles. Mas nada de religião. Talvez haja aprendido que os religiosos também podem ser revolucionários [...]." (FREIRE, 2002, p. 163-164).

O texto de Freire é emblemático para se analisar o contexto histórico da *tentativa católica de modernidade,* pois em seu discurso se percebe o entrecruzamento de duas práticas eclesiais; destarte, ao passo que a expressão *egoísmo* se refere explicitamente à existência do capitalismo liberal e o imperialismo como principal prática desse sistema econômico, politiza-se e coletiviza-se a ideia de um sentimento antes restrito ao caráter individual do ser humano. O artigo em pauta demonstra a preocupação de não católicos e católicos – haja vista o artigo de Freire (sujeito abertamente anarquista) fazer parte de um jornal de inspiração cristã – em relação às formas de se libertar o pobre pela conscientização/ação e, concomitantemente, o diálogo estabelecido entre ambos os grupos.[185] Para aprofundar o debate, foram selecionados dois excertos, do mesmo articulista – a data de cada um dos trechos segue a respectiva ordem: maio de 1963 e junho de 1963.

> **ARTIGO 1**
> O jornalista cristão é um pregador. Sua missão é utilizar da imprensa para levar ao povo a palavra do Mestre, adaptada à linguagem e às circunstâncias de nosso tempo. Cada um, a seu modo humano de sentir e compreender a verdade, procura proclamá-la no limite máximo de sua autenticidade. Ele sabe que seu trabalho é um testemunho. Incompleto e imperfeito, mas puro e fiel enquanto livre e corajoso. Querem fechar este jornal. À forca, porque um grupo de jornalistas cristãos resolveu pregar livremente, sem compromisso outro que não seja o assumido no batismo. Para isso organizam-se listas de assinaturas coagidas, iludidas e compradas. Se a pressão econômica não foi capaz de calar as vozes de seus redatores resta ainda o recurso da força. Para onde serão levadas estas listas? Quem, de posse delas, poderá ter autoridade e poder para executar seus desígnios? Não importa. Se organizaram listas é porque elas têm destinatários certos. Seja quem fôr não o tememos. Continuaremos pregando. Porque, discípulos do Mestre, só reconhecemos autoridade e poder em seus ensinamentos. Por isso, saibam todos que reagiremos. Como Cristo nos ensinou a reagir. Enquanto se organizam nossos inimigos, lemos São Mateus e nos preparamos para a luta (FREIRE, R., 1963a, p. 11).

> **ARTIGO 2**
> Desde que este jornal saiu, porque rompeu com o farisaísmo da Igreja e denunciou os católicos-inocentes-úteis do capitalismo liberal, porque trouxe o Evangelho na sua forma mais pura para a época que vivemos; porque quis mostrar ao comunismo internacional que a democracia cristã tem condições também, (e mais autênticas inclusive) de servir à humanidade deste século pela sua redenção da fome, da miséria e da doença, porque sabe que lutar no plano social é lutar no plano político e política se faz virilmente, realisticamente; porque quis mostrar que liberdade de imprensa só existe se jornais não se vendem ao venderem anúncios e não se

[185] Sobre o diálogo entre socialismo e cristianismo, indicamos as obras: Jean Cardonnel, **Socialismo e Cristianismo,** 1967; James Klugmann, **Cristianismo e Marxismo,** 1969 e Paul Charbonneau, **Cristianismo, sociedade e revolução**, 1965.

> submeterem às facções dominantes; porque não distinguimos entre imperialismos de Leste a Oeste, mas temos de lutar contra aquele que nos escraviza neste momento, o de Oeste; então, por causa de tudo isso, nosso jornal é chamado de comunista e seus diretores e acionistas e amigos são chamados de marxistas leninistas. Mas, porque preferem nos chamar assim, a nos processar por injúria, nos mandar prender por ameaça à segurança nacional, ou ainda, a rebaterem, de público em jornais, nas televisões, nas Câmaras com provas honestas o que julgam ser errado, falso e mentiroso tudo aquilo que temos publicado? Porque estas provas não existem. Porque não têm defesa. Encurralados pela verdade, como os ladrões foragidos, atiram para matar, isto é, para calar. Assassinado, o Catolicismo estará morto. Mas não acaba. O que brota da ressureição não tem morte possível. É porque não são católicos, ou pensam que são, não sabem disso (FREIRE, R., 1963b, p. 13).

Os textos citados indicam que a prática eclesial de Freire – cujo trabalho está inserido em uma proposta mais abrangente de inserção cristã no temporal – articula elementos de dois modos de ser Igreja, que iniciaram um diálogo a partir dos anos 1960: a *Igreja Socialmente Engajada* e a *Igreja Politicamente Engajada*. Há, portanto, uma conjunção de práticas eclesiais, que refletem uma *tentativa católica de modernidade,* a qual retoma criativamente a tradição cristã – o que se percebe na alusão de trechos bíblicos, que são interpretados à luz de um contexto de exclusão, onde o regime de cristandade é duramente vilipendiado –, incorporando noções provenientes do catolicismo social, também simbolizada, naquele período, pela democracia cristã. A censura à Igreja se manteve nos dois textos, bem como os diminutos comentários atinentes ao comunismo. Destarte, as críticas do autor não se explicam – haja vista a data de cada um dos documentos – por conta da saída de frei Carlos; muito antes do incidente, as condenações de Freire, à instituição religiosa, já se mostravam, conforme se vê pelas datas, bastante ácidas.

Nos escritos de Ruy Cézar do Espírito Santo[186] percebe-se, também, o entendimento, por meio da palavra, estabelecido e desejado pelos católicos em relação aos comunistas, especialmente quando o autor tematizou o assunto "cristãos e comunistas", no artigo *O cristão e o comunista ou Jesus e a samaritana.*[187] Tendo como suporte João XXIII, para quem o diálogo tinha como matriz o cristianismo – referência seja feita ao episódio em que Jesus Cristo, à beira

[186] Ruy Cézar do Espírito Santo nasceu na cidade de São Paulo; formado em Direito pela Universidade de São Paulo (1957), prosseguiu seus estudos na área da educação, com o mestrado (1991) e doutorado (1998). Foi professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

[187] A seção em que se divulgou a fonte aludida se chamava *Diálogo*; nessa parte publicavam-se as críticas e elogios dos leitores do jornal. Ruy Cézar respondia, costumeiramente, as apreciações que lhe eram enviadas – tanto negativas quanto positivas.

de um poço, conversa com uma samaritana –, o autor do artigo apresentou as seguintes considerações:

> João XXIII, em sua última Encíclica "Pacem In Terris", ao abrir o diálogo com todos os homens de bôa vontade, transportou-nos aos tempos Evangélicos, ao diálogo de Jesus com a Samaritana. O abismo que separa os israelitas contemporâneos de Cristo, dos samaritanos era semelhante ao existente hoje, entre cristãos e comunistas. Maior ainda, talvez. Não obstante, Cristo sentou-se à beira de um poço e dialogou com a samaritana, para espanto da mesma e escândalo de seus próprios companheiros. "Mutatis Mutandis", quando João XXIII se dirigiu aos homens de bôa vontade, causou o espanto e o escândalo de muitos que se apressaram a dizer que um comunista "não pode ser homem de bôa vontade". Todavia, para dar a dimensão exata da época em que vivemos e da atualidade do Evangelho, diria que o diálogo de Jesus com a samaritana, transportando para nossos dias, é o diálogo do cristão com o comunista. Não que os comunistas sejam os únicos afastados. Mas também, êles se apresentam com o espírito da procura do bem comum, e de certa forma se enquadram na perspectiva dos que têm sêde de fome e justiça. São homens de bôa vontade [...] Claro que o cristão não vai concordar com o materialismo histórico ou com a supressão da liberdade, mas é sentado à beira do poço e dialogando com nossos irmãos de outras crenças, que vamos nos entender. Nunca atirando-lhes (sic) pedras ou considerando-os criminosos. E por que o "pagão capitalista" não é suscetível de através desse mesmo diálogo, caminhar para a vida? Dois surpreendentes motivos: o primeiro é que tais irmãos não dependem de "tempo" para dialogar à beira de um poço. Seus negócios os impedem de pensar na comunidade de todos os homens e mais ainda de "perder tempo" em conversas estéreis sobre religião. "Religião não se discute" – é um "slogan" tipicamente capitalista. Outro "slogan" que caracteriza o capitalista e que o impede de dialogar é o que diz "tempo é dinheiro" (ESPÍRITO SANTO, 1964a, p. 15).

Espírito Santo pontuou no artigo, além desta longa citação, o grande exemplo dos comunistas: a doação pela "causa", a tenacidade de seus militantes em sacrificar tudo pela coletividade, características que, segundo o autor, deveriam orientar a práxis dos católicos. A concepção cristã do homem – um elemento esquecido por grande parte da bibliografia referente ao tema, cujos trabalhos se concentram, tão somente, no viés institucional da Igreja[188] –, apontava serem os comunistas, antes de tudo, *pessoas humanas,* feitas à imagem e semelhança de Deus, suscetíveis, portanto, ao diálogo. Em outro texto, que tinha como título sugestivo o *Anticomunismo*, Ruy Cézar respondeu a carta enviada por Helvécio Mauro Pereira Neves, mineiro da cidade de Belo Horizonte (MG). O remetente teceu comentários favoráveis à atuação de *Brasil, Urgente,* enaltecendo sua linha editorial, que não se deixava levar pela mobilização anticomunista. Espírito Santo iniciou sua

[188] Nessa linha, podemos citar o estudo do canadense Thomas Bruneau, **Catolicismo brasileiro em época de transição,** 1974.

resposta chamando a atenção de Neves, para a agonia em que se encontravam as estruturas do mundo ocidental cristão, sedentas da presença de Deus (ESPÍRITO SANTO, 1964b, p. 15). Contribuíam para a derrocada do cristianismo, a atitude de muitos líderes que utilizavam da propaganda anticomunista "[...] para "amaciar" populações exploradas que [findavam] por julgar que só adianta mesmo esperar pela vida eterna [...]." (ESPÍRITO SANTO, 1964b, p. 15). Segundo Espírito Santo, o ideário comunista escandalizava as *frações dominantes* não pelo seu ateísmo e totalitarismo – o capitalismo também o era, e como salientava Ruy Cézar, em proporções muito maiores que o seu adversário –, mas sim, por sua batalha em defesa da socialização da propriedade privada e contra a situação tal como se apresentava (ESPÍRITO SANTO, 1964b, p. 15). Por esses princípios o cristianismo também lutava, logo, o "perigo vermelho" não seria a causa da morte da religião.

A inviabilidade de se firmar, entre cristianismo e capitalismo, um debate sincero, é uma questão também privilegiada nos textos de Dorian Jorge Freire,[189] terceiro articulista fixo do semanário. Na seção *O que dizem os Jornais,* de fevereiro de 1964, o autor sobredito publicou um texto intitulado As *Chagas de Jesus Cristo,* no qual desenha um excelente quadro a respeito do assunto. Embora houvesse críticas ao materialismo comunista, o artigo distinguia o capitalismo como um sistema muito mais execrável, enaltecendo, ainda, a sinceridade dos comunistas em sua luta. Politizando o escrito, Jorge Freire fundamentou seus dizeres em Jesus Cristo e nos intelectuais da Esquerda Católica Francesa:

> Se entre dois males, um pode ser menor, o menos daninho, o menos atrevido, diríamos que para a Igreja, o comunismo constitui problema mais insignificante do que o capitalismo. Não porque seja melhor do que aquêle, mas porque seus adeptos jogam mais abertamente, quase escrevíamos mais lealmente. Os comunistas – observava **Emmanuel Mounier** – pelo menos não comprometem o **Cristo.** Sucederá o mesmo com os capitalistas, os seus amigos, os seus defensores, aquêles que, desesperada e irracionalmente, estão defendendo contra os tempos novos, contra os determinismos, contra as decisões populares, privilégios irrecusavelmente iníquos? Evidentemente, não. Os capitalistas continuam a esconder, a abrigar, as suas perversidades, os seus interesses, os seus crimes monstruosos, nas chagas de **Jesus**, para usarmos inesquecível expressão de **Peguy.** E já agora, o capitalismo não procura, uma vez por outro, ou a pouco e pouco, mascarar as suas misérias ou escondê-las na religião

[189] Dorian Jorge Freire (1933-2005) nasceu na cidade de Mossoró (RN). Iniciou-se no jornalismo aos 15 anos de idade. Foi repórter e colunista, entre os anos de 1954 e 1961, do jornal *Última Hora.* Sua seção, no semanário *Brasil, Urgente,* trazia notícias de outros jornais do período – tanto da pequena, quanto da grande imprensa. Os informes eram seguidos de comentários críticos, que objetivavam mostrar aos seus leitores como a maioria dos veículos de comunicação, no Brasil, manipulava a verdade dos fatos.

> cristã? [...] É o comunismo uma “ideologia anti-religiosa”? É claro que sim. O comunismo é mais do que uma ideologia anti-religiosa, é uma fé anti-religiosa, é uma religião sem Deus. Não o fôsse, e incompatibilidade não haverá entre ele e o cristianismo, como bem lembrou o lúcido **Maritain.** Mas será o comunismo a única ideologia anti-religiosa dos dias atuais?. (FREIRE, D. J., 1964a, p. 15).

O conteúdo presente no texto expressava, igualmente, a crítica do semanário endereçada aos grandes jornais do período, que atribuíam ao pontificado de Paulo VI uma ruptura em relação às ações de seu predecessor, o papa João XXIII. A mudança, em Paulo VI, estaria localizada, segundo os jornais *O Estado de São Paulo*, o *Globo* e a *Folha de São Paulo*, na incisiva reprovação do comunismo, sugerindo, assim, uma aproximação da instituição religiosa em relação ao capitalismo. A luta contra a manipulação dos fatos, da qual se valia Jorge Freire, tinha como horizonte a censura à atuação anticomunista do IBAD e IPES, sobretudo pelo fato desses institutos terem custeado financeiramente boa parte das atividades da grande imprensa brasileira, decidindo o que poderia ser divulgado. Jorge Freire não condenava apenas os jornais de circulação nacional, de modo que no artigo *O Gostinho de Mentir*, de março de 1964, a contenda do autor teria como antagonista o periódico oficioso da Santa Sé, o jornal *L’Osservatore Romano*, cuja distorção da realidade caminhava no mesmo sentido dos grandes veículos de comunicação no Brasil. O assunto tratado no texto tem como cerne o debate a respeito da união, para fins práticos, entre católicos e comunistas. O autor introduz a matéria apresentando a posição do jornal romano a respeito do mote:

> Em seu número de 03 de março de 1964, “L’Osservatore Romano”, órgão oficioso e não oficial do Vaticano, examinou as possibilidades de entendimento, em Florença, entre católicos e comunistas. Findo um conclave juvenil realizado naquela cidade, os comunistas, falando da necessidade de paz e desarmamento, convidaram os católicos à luta comum à sombra da bandeira pacifista. [...] No caso florentino, o jornal de Roma manifestou sua desaprovação ao convite. (FREIRE, D. J, 1964b, p. 6).

Expondo sua apreciação acerca do tema, Jorge Freire tece as seguintes considerações:

> O entendimento entre católicos e comunistas, objetivando um fim digno, é lícito. Porque o entendimento honrado, no plano temporal, entre cristãos e não cristãos, não constitui um meio mau nem condenado [...] o diálogo entre católicos e não católicos, aberto por João XXIII e não fechado por Paulo VI, torna lícita a colaboração até com os comunistas e, finalmente, quando

> jornais brasileiros dizem o contrário, não fazem senão exercitar o seu permanente gostinho de mentir. (FREIRE, D. J., 1964b, p. 6).

A urgência do contexto histórico brasileiro, demasiadamente polarizado, exigia, segundo o articulista, a colaboração, todavia judiciosa, entre ambos os grupos na efetivação do bem comum. Para fazer valer sua posição, o articulista lembrou que João XXIII já havia aprovado essa união para fins práticos, conforme rezava a encíclica social *Pacem in Terris.*[190] A possibilidade de junção de forças se referia ao caráter humanista – embora calcado em uma ideia ateia do ser humano – presente no comunismo, sendo esse atributo inexistente no capitalismo.

O estudo dos artigos de Freire, Espírito Santo e Jorge Freire demonstram que não é crível identificar nesses textos, em que ponto a exigência evangélica cedia espaço a uma reivindicação fundamentada em terminologias advindas da política ou das ciências sociais. Tendo como ponto de apoio a análise provisória desses escritos, o mais prudente seria situá-los dentro do amplo movimento da *tentativa católica de modernidade,* no qual os elementos bíblicos e, *grosso modo,* científicos, se entrecruzavam. Essa observação procura enfatizar que o elemento religioso não se esvaneceria – em detrimento do uso de um referencial teórico capaz de explicar os mecanismos que determinavam a miséria social – das práticas eclesiais de uma parte do laicato.

[190] No capítulo II, desta pesquisa, foram discutidos os parágrafos da circular pontifícia em que o pontífice anui ao contato de cristãos e não cristãos. (Confira-se as páginas 67-68 e 90-91)

CAPÍTULO 4 A *PESSOA HUMANA:* A DEMOCRATIZAÇÃO DE UM CONCEITO?

4.1 O diálogo de Paulo VI com a realidade latino-americana: o discurso do pontífice na abertura da *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968)*

Convocada pelo papa Paulo VI,[191] a *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* – evento que se efetivou na cidade de Medellín (Colômbia), entre os dias 24 de agosto e 12 de setembro de 1968 – teve como finalidade aplicar à realidade latino-americana a doutrina do Concílio Vaticano II. Sem adentrar em todo o debate a respeito do significado da *Conferência de Medellín* para a Igreja Católica dos diversos países latino-americanos, a atenção voltar-se-á para o discurso de Paulo VI, proferido na abertura da reunião episcopal.

O pontífice encetou sua preleção[192] lembrando os fiéis do glorioso passado missionário e pastoral da Igreja ao tempo do colonialismo europeu (CELAM, 2004, p. 9), reforçando, deste modo, as considerações abalizadas, em 1967, na carta encíclica *Populorum Progressio* – a qual também elogiara o trabalho evangelizador dos homens de fé, nas terras recém-conquistadas. A alocução pontifícia não se esquivou de censurar as armadilhas do pensamento moderno que incutiam no laicato, desejoso de mudanças sociais, dúvidas quanto a necessidade de se manter a fé em Cristo. A *tentativa católica de modernidade,* dos grupos seduzidos pelas vertentes do historicismo, relativismo e neopositivismo criara, assim, a pérfida convicção de que para aproximar os homens da mensagem evangélica, as verdades proclamadas pela Igreja deveriam ser abandonadas. O julgamento pontifício

[191] Em 1966, o Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) apresentou ao pontífice a proposta de uma nova conferência. Atendendo à solicitação da entidade episcopal, Paulo VI decidiu-se por realizá-la na cidade de Medellín. Antes mesmo da formalização do pedido, o CELAM já havia pensando a respeito do assunto. Durante as sessões do Concílio Vaticano II, os padres latino-americanos se reuniram diversas vezes para discutir essa questão. Anterior a esses acontecimentos, os bispos da América Latina e do Caribe solicitaram ao papa Pio XII, a criação de um órgão que os representassem. Atendendo ao pedido, Pio XII instituiu, em 1955, o CELAM (MARTINA, 1997, p. 365). No mesmo ano de sua fundação, o CELAM organizou na cidade do Rio de Janeiro – no colégio Sacré Coeur –, a *I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. Demais informações relativas ao CELAM, podem ser conferidas, também, em Fredrick B. Pike (1976, p. 165-167).

[192] Era a primeira vez que o Bispo de Roma vinha à América. Em suas saudações iniciais, o pontífice declarou que sua visita ao continente se inseria na "[...] longa, complexa e infatigável ação evangelizadora destes imensos territórios [...]." (CELAM, 2004, p. 9).

recusava, portanto, o cristianismo que se queria à medida do homem e não à medida de Deus.

Giovanni Montini admoestava, implicitamente, a teologia daquele período, sobretudo as expressões doutrinais que suscitavam a quebra de unidade da Igreja "[...] confundindo a legítima liberdade de pensamento que freqüentemente se equivoca por conhecimento insuficiente das verdades religiosas [...]." (CELAM, 2004, p. 14). Muito embora esse novo modo de ser Igreja e de se fazer teologia tenha recebido do Bispo de Roma ácidas críticas, sua confiança e abertura ao mundo contemporâneo o levaram a ponderar, simultaneamente, tais acontecimentos com as seguintes afirmações:

> Faremos, sim, um esforço de inteligência amorosa para compreender quanto de bom e admissível se encontra nessas formas inquietas e frequentemente erradas de interpretação da mensagem cristã; para purificar cada vez mais nossa profissão cristã e levar essas experiências espirituais, quer se chame seculares umas, quer carismáticos outras, ao caminho da verdadeira norma eclesial. (CELAM, 2004, p. 18).[193]

Entre as fontes do magistério social, que o papa buscou respaldo para rebater os excessos doutrinários dos novos movimentos católicos, estava a encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pio XII, avaliada à época de sua divulgação – por representantes[194] do que se convencionou chamar renovação teológica e eclesiológica – como uma suposta abertura da Igreja às demandas da modernidade. Endossar a atualidade do ensino social da Igreja se colocava, também, como uma boa iniciativa para se combater as intemperanças da nova teologia. Posto assim, Giovanni Montini se recordou das diretrizes sociais da *Populorum Progressio,* aludindo, outrossim, aos documentos sociais publicados em países como a Bolívia – *Declaração da Igreja Boliviana;* o Brasil – *Missão da hierarquia no mundo de hoje* e

[193] Laraña afirma que os observadores da época consideraram a tônica da fala de Paulo VI "[...] mais como um chamamento à prudência e à moderação, do que como um convite à esperança [...]." (LARAÑA, 1991, p. 461). Roberto de Mattei (2013, p. 468), atribuiu à *Conferência de Medellín,* o ponto de partida para a difusão, em âmbito mundial, da *Teologia da Libertação,* de modo que os resultados sobrevindos do encontro, não condiziam com os anseios do papa. Opondo-se à interpretação de Mattei, Enrique Dussel avalia a *Conferência* como o fim de uma etapa, por ele chamada de preparação (1959-1968), onde prevaleceu a teologia progressista, que não enxergava a "[...] conflitividade que há no dito "mundo", considerado como bom e positivo, a partir de uma atitude a priori positiva [...]." (DUSSEL, 1985, p. 179-180). Nessa acepção, Medellín produziu dois tipos de vocabulários: o primeiro, desenvolvimentista; o segundo, libertador – antecipando a formulação da *Teologia da Libertação*.

[194] Dentre os principais expoentes podemos citar o dominicano Yves de Congar e o jesuíta Henri de Lubac.

a ampla *Carta pastoral dos padres jesuítas da cidade do Rio de Janeiro;* o Chile – conclusões do *Seminário Sacerdotal*; o México – *Carta pastoral sobre o Desenvolvimento e Integração do País* em comemoração ao primeiro aniversário da *Populorum Progressio* e a Venezuela – *Carta pastoral dos padres Salesianos da América Latina.* Testemunhar a pobreza da Igreja se tornou, igualmente, um instrumento eficaz no combate aos abusos da teologia moderna. O Sumo pontífice reconhecia, portanto, que a "indigência da Igreja":

> "[...] com a decorosa simplicidade de suas formas, [era] um testemunho de fidelidade evangélica; [era] condição, algumas vezes imprescindível, para dar crédito à própria missão; [representava] um exercício, às vezes sobre-humano, daquela liberdade de espírito, diante dos vínculos da riqueza, que [aumentava] a força da missão do apóstolo (CELAM, 2004, p. 22).

A deturpação da doutrina, cometida pelas – até então – recentes apropriações teológicas, obrigou o papa a se posicionar a respeito do tema que permanecia mais intrincado para a doutrina social da Igreja: o marxismo. Por intermédio do assunto *cristianismo e violência,* Paulo VI adentrou à questão. O reproche explícito ao marxismo ateu – para o qual se atribuía a síntese de todas as formas violentas de transformação social – não desconhecia, por outro lado, os aportes prestados por aquela filosofia na compreensão dos mecanismos produtores de miséria. A constatação de que a existência de opressores e oprimidos partia de um contexto histórico – em suas múltiplas faces – de exclusão, valida a assertiva, pois o Evangelho, não obstante fosse o critério de inspiração da prática social cristã, o mesmo não acenderia, isoladamente, as reformas necessárias. Não se sugere, com essa análise, uma esquerdização do catolicismo, muito menos a afeição do Vigário de Cristo com relação à interpretação marxista da realidade. O que se problematiza é o amplo movimento da *tentativa católica de modernidade,* que em suas variadas manifestações – em destaque os dizeres do papa supracitados – lançou mão, de um arcabouço estranho à concepção cristã de mundo para distinguir, de um lado, a realidade miserável de grande parcela da população latino-americana e, do outro lado, reprovar a própria ideia que tornou presumível raciocinar o quão nefasto era a engrenagem capitalista. Montini empregou, destarte, de estruturas não utilitárias do pensamento moderno para se criticar determinadas nuanças da modernidade – referência seja feita ao marxismo. A polêmica, longe de terminar, se apraz menos ilógica com a reprodução das contradições inerentes ao discurso de Paulo VI:

> Se devemos favorecer todo o esforço honesto visando a renovação e elevação dos pobres e de todos os que vivem em condições de inferioridade humana e social, se não podemos solidarizar-nos com sistemas e estruturas que encobrem e favorecem graves e opressoras desigualdades entre as classes e os cidadãos de um esmo país sem realizar um plano efetivo para remediar as insuportáveis condições de inferioridade que muitas vezes sofre a população menos favorecida, nós mesmo repetimos mais uma vez a este respeito: nem ódio, nem violência, são a força de nossa caridade. Entre os diversos caminhos que levam a uma justa regeneração social, não podemos escolher nem o do marxismo ateu, nem o da rebelião sistemática, nem muito menos o derramamento de sangue e o da anarquia. (CELAM, 2004, p. 222-23, grifo nosso).

A fala de Giovanni Montini dirigia-se aos movimentos católicos da América Latina, que discutiam a inclusão dos cristãos na luta revolucionária. Na cidade de Montevideo, capital do Uruguai, os sacerdotes organizaram, em fevereiro de 1968, o *Primeiro Encontro Latino-Americano Camilo Torres.*[195] Os textos derivados desse episódio eram taxativos em afirmar o caminho revolucionário – por meio dos focos guerrilheiros – como a única via passível de se conduzir as mudanças mais prementes (GOTAY, 1985, p.152). Não se pode olvidar que se vivia, naquele momento, uma euforia motivada pelo sucesso da Revolução Cubana. A propagação de organizações armadas objetivava justificar o arquétipo cubano. Exemplos da importância assumida pelas guerrilhas, como meio de suprimir as desigualdades sociais, não faltam: na Venezuela, com Douglas Bravo surgiu, em 1965, o Partido da Revolução Venezuelana (PRV); na Colômbia, no mesmo ano, o Ejército de Liberación Nacional (ELN); no Brasil, com Carlos Marighella criou-se, em 1967, a Ação Libertadora Nacional (ALN); no Chile fundou-se, em 1965, o Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) – entidade que adotaria, em 1967, as teses de Régis Debray; na Argentina irromperam – a partir de 1967 – na esfera do peronismo ou da esquerda, associações guerrilheiras e no Uruguai, sob o comando de Raúl Sendic, constituiu-se, em 1962, o Movimiento de Liberación Nacional (Tupamaros), formados, em sua maioria, por jovens da "juventude socialista uruguaia" (ARAÚJO, 2008, p. 259-260).[196]

---

[195] O sacerdote colombiano Camilo Torres (1926-1966) renunciou, forçadamente, ao ministério sacerdotal em julho de 1965; os motivos da abdicação se ligavam à atividade social e política do padre. Livre das pressões de seus superiores, o ex-padre intensificou sua participação política criando a *Frente Unida do Povo.* Acusado de subversão, Torres se colocou à disposição do Ejército de Liberación Nacional (ELN). Morreu em 1966 durante o combate contra as forças do governo colombiano (STRIDER, on-line).

[196] Maria Paula Araújo informa que o quadro principal dessas organizações, em países como o Brasil, Argentina e Uruguai, procedia de "[...] jovens universitários que realizavam essencialmente guerrilha

Segundo Gotay, com o fracasso das guerrilhas, outros grupos de sacerdotes optaram pelo trabalho de conscientização junto aos pobres, descontruindo os bloqueios ideológicos oriundos de uma visão distorcida da história e do cristianismo – quanto à religião, a crítica infundia-se sobre o tradicionalismo de muitos setores da hierarquia eclesiástica, responsáveis por induzir os fiéis à resignação (GOTAY, 1985, p. 152). Dentre os esforços mais conhecidos, o autor menciona o movimento na Argentina, dos *Sacerdotes do terceiro Mundo;* na Colômbia, o *Movimento dos Curas de Golconda;* no Chile, *O Movimento dos Oitenta,* conhecido, posteriormente, pelo nome de *Secretariado Nacional de Cristãos para o socialismo* e no México, *Os Sacerdotes para o Povo* (GOTAY, 1985, p. 152).

4.1.1 A conscientização dos bispos, junto aos *marginalizados*, no Brasil

Pertinente à lide de conscientização, ganhava destaque, no Brasil, a figura de Dom Hélder Câmara.[197] Aos 2 de maio de 1965, o arcebispo de Olinda e Recife proferiu um discurso na inauguração do *Seminário Regional do Nordeste,* no qual explicitava sua concepção humanista e cristã da história. A alocução foi publicada, em junho do mesmo ano, na *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* e reproduzida, em julho de 1966, pela Editora *Paz e Terra.* Câmara iniciou sua fala agradecendo o empenho da Santa na Sé que possibilitou a construção do *Seminário;* atento aos problemas sociais que assolavam o Brasil e os países circunvizinhos, o clérigo aproveitou a oportunidade para tecer comentários acerca do que entendia ser um verdadeiro desenvolvimento humano. São essas as palavras de Dom Hélder:

---

urbana – seqüestros de autoridades políticas (quase sempre tendo em vista a libertação de presos políticos), assaltos a bancos para recolher fundos, assaltos a depósitos militares de armamentos. (ARAÚJO, 2008, p. 261).

[197] Hélder Pessoa Câmara nasceu na cidade de Fortaleza, Ceará, aos 7 de fevereiro de 1909. Foi ordenado sacerdote, em 15 de agosto de 1931, com apenas 22 anos de idade. Em 20 de abril de 1952 recebeu a sagração episcopal "[...] sob o lema *In Manus Tuas,* lema tão caro e consequente [...]." (ALMEIDA, 2001, p. 109). Segundo Almeida (2001, p. 114-115), Dom Hélder tinha no cristianismo primitivo e no referencial antropológico-teológico, seu alicerce de prática religiosa; ocupou o cargo de Secretário Geral da CNBB entre os anos de 1952 e 1964. Em 12 de março de 1964, próximo ao golpe civil-militar, foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife. De acordo com Bernal (1989, p. 14), Dom Hélder foi quem viabilizou a fundação da CNBB. Em 1950, Câmara solicitou apoio junto ao cardeal Montini – futuro Paulo VI – para que seu projeto de uma conferência nacional de Bispos fosse aprovado. O arcebispo acreditava que em um país de grande extensão territorial, assim como o Brasil, "[...] era necessário um órgão que tratasse de coordenar a ação da Igreja, ajudando a enfrentar os problemas, cada dia mais complexos [...]." (BERNAL, 1989, p. 31). Em 1952, criava-se, então, a CNBB. Newton D. A. Cabral aponta que a maior realização de Câmara foi a projeção da CNBB (CABRAL, 2001, p. 122).

> Ocorre que o desenvolvimento é uma grande e bela noção, até hoje muito mutilada em sua essência e muito sacrificada em suas implicações. Quando muito se tem completado o desenvolvimento econômico pelo desenvolvimento social. Quando muito se parte do desenvolvimento de uma região para a expansão global de um país. O Seminário Regional nasce com a incumbência de dar-nos sobre a ideia do desenvolvimento toda a sua larga significação humana e de acrescentar-lhe a dimensão nova que o sobrenatural traz aos limites humanos. (CÂMARA, 1966, p. 235-236).

Em clara alusão aos postulados do *desenvolvimento harmônico e solidário* do dominicano francês Louis Joseph Lebret,[198] Câmara articulou a construção do Seminário e o que o serviço pastoral, sob sua responsabilidade, deveria fazer pelos mais necessitados da Região Nordeste, à situação da América Latina, a qual tinha posição singular no embate entre "[...] o Mundo desenvolvido e o Mundo em desenvolvimento [...]." (CÂMARA, 1966, p. 236).[199] A formação dos seminaristas passaria por esse crivo[200], pois a mensagem cristã tinha como destinatário dois terços de uma população vivendo em condições sub-humanas, logo, a evangelização, puramente espiritual, não surtiria efeito algum na dura realidade dos cristãos; aliás, o reverso aconteceria, fazendo suscitar, entre as pessoas mais esclarecidas, o quanto de veracidade havia no pensamento que julgava a religião, como o ópio do povo (CÂMARA, 1965, p. 236).

Anunciar a Cristo, em um contexto marcado por grandes desigualdades sociais, necessitava, então, de obras concretas, que preparassem o povo para um desenvolvimento autônomo, despertando neles a consciência de serem protagonistas de sua própria história (CÂMARA, 1966, p. 237). O Movimento de Educação de Base (MEB) e o processo de sindicalização rural – trabalhos priorizados e apoiados pelo *Seminário Regional do Nordeste* – se apresentavam, assim, como meios eficazes de "[...] os trabalhadores rurais poderem falar em direitos diante de senhores, muitas vezes transplantados da Idade Média para o século XXI, que já começamos a viver [...]." (CÂMARA, 1966, p. 237). Para Dom Hélder, a orientação teológica humanizada obrigava os bispos a participarem,

---

[198] Para Lebret, o desenvolvimento universal "[...] partia-se da observação e do estudo do menor povoado do mundo, de qualquer bairro urbano [...]." (LEBRET, 1960, p. 57).

[199] Conforme o arcebispo relatou, a América ligava-se à Europa, por conta das origens cristãs, mas, ao mesmo tempo, se distanciava dela pelo fato de, materialmente falando, pertencer ao que na época era chamado de Terceiro Mundo (CÂMARA, 1966, p. 238-239).

[200] Newton Cabral destaca o envolvimento dos seminaristas do Recife, com os movimentos político-estudantis da época. Sobre o discurso de Dom Hélder Câmara, o autor sublinha que a intenção do arcebispo seria formar "padres para o desenvolvimento". Noticiado nacional e internacionalmente, o conteúdo da fala de Dom Hélder repercutiu imediatamente nos meios militares, que reagiram negativamente. (CABRAL, 2006, p. 385).

integralmente, de todos os problemas que afligiam a *pessoa humana;* portanto, se preocupar com os dramas sociais não tornaria a missão sacerdotal menos sagrada. O discurso de Câmara, proferido um ano após o golpe civil-militar, demonstrava, por conseguinte, como determinadas *frações dominantes* do *campo religioso* atuaram durante o regime ditatorial, bem como a divergência de alguns de seus membros quanto ao significado do 1º de abril de 1964. Em seus dizeres o arcebispo de Olinda e Recife não censurou, explicitamente, o golpe de Estado no Brasil, contudo, teceu críticas ao desenvolvimento desigual que prevalecia entre as regiões Sul e Sudeste – ricas – e as regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste – pobres. Esclarecendo um pouco mais sua visão de mundo, declarou como desumanas as estruturas opressivas e autoritárias que exploravam os trabalhadores (CÂMARA, 1966, p. 240).

Concernente ao desacordo episcopal sobre as reais dimensões do golpe, que depôs o presidente João Goulart, vale reproduzir alguns fragmentos da *Declaração da CNBB sobre a situação Nacional,* que fora divulgada em 2 de julho de 1964:

> "[...] Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças armadas acudiram em tempo e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra. Seria, além do mais que se possa imaginar, a supressão das liberdades as mais sagradas, e, de modo especial, da liberdade religiosa e da civil [...] De uma à outra extremidade da Pátria transborda dos corações o mesmo sentimento de gratidão a Deus pelo êxito incruento de uma revolução armada. Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave riscos de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente. (CNBB, 1979, p. 147).[201]

Adeptos da Ação Católica, como era o caso da *JUC*, *JOC* e dos setores mais politizados das *CEBs* não partilhavam dessas declarações. Imediatamente após o golpe, diversos de seus integrantes se colocariam no campo de oposição à ditadura militar. Segundo Michael Löwy, os movimentos supracitados representaram a origem do que viria a ser chamado, na década de 1970, de *Teologia da Libertação,* ou, em

[201] É importante informar que o presidente da CNBB, à época da declaração, era o cardeal Dom Jaime de Barros Câmara. Conhecido por suas posições conservadoras, o arcebispo tomou posse do cargo aos 10 de julho de 1958, tendo permanecido à frente da entidade até o dia 26 de outubro de 1964. Não estava claro, para a maioria dos bispos, as intenções do golpe civil-militar. Um bom exemplo dessa ausência de percepção política vem através do depoimento de Dom Paulo Evaristo Arns, para quem a intervenção militar organizaria, sem imposições autoritárias, o caos em que se encontrava o Brasil. Segundo Arns, o devaneio chegaria ao fim com o Ato Institucional nº5 (AI-5) – baixado em 13 de dezembro de 1968, durante o governo do general Costa e Silva (1967-1969) (BERNAL, 1989, p. 71-72).

suas palavras “cristianismo da libertação”. Para esse laicato, o enfoque relativo à questão da pobreza – temática desde há muito tempo privilegiada pela Igreja – mudaria substancialmente; não se tratava mais de ver o pobre como objeto de caridade, mas sim, como sujeito histórico, autor de sua própria libertação (LÖWY, 2007, p. 306). Segundo Löwy, essa proposta de cristianismo foi “[...] resultado de uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 50, e que [ela] se desenvolveu a partir da periferia e na direção do centro da instituição [...].” (LÖWY, 2000, p. 69). O autor argumenta que a renovação da cultura católica do terceiro quartel do século XX não começou da hierarquia para as suas bases e, muito menos, da pura e simples tomada de consciência de grande parte da fração dominada da população; assim, “[...] as categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesiástico que iriam se tornar força impulsora para a renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação à instituição [...].” (LÖWY, 2000, p. 71).[202] Concordando com Löwy, Daniel Aarão Reis (2007, p. 507) salienta que os militantes da esquerda católica foram os responsáveis pela guinada social, observada em importantes esferas da Igreja Católica, as quais, de uma atitude complacente – ou indiferente – ao golpe, passaram a criticá-lo entrando, seguidamente, em confronto com o novo regime. Dessa resistência, destacaram-se as *CEBs*, que, animadas pela *Teologia da Libertação*[203] – cujo argumento anticapitalista propunha uma síntese revolucionária entre cristianismo e marxismo –, se espalharam por todo o Brasil.

Analisando o mesmo período, Alessandra Ciambarella (2007, p. 108-109), afirma – de um modo geral – que a baixa resistência das esquerdas à intervenção golpista, sobretudo das fileiras vindas do PCB,[204] influenciaria decisivamente, os debates teóricos e as “mudanças estruturais” dessas organizações durante os anos ditatoriais. Com base na constatação da ocorrência, em todo o mundo, de uma forte polarização em torno de ideias conservadoras, reformistas e revolucionárias, a

[202] Entende-se essa marginalidade no sentido das atitudes práticas e teóricas de bispos, religiosos e leigos (comprometidos com as lutas populares) ocuparem sempre a posição desprestigiada em relação à orientação dominante da Igreja Católica, que, mesmo em inícios de 1960, era ainda conservadora.

[203] Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1992, p. 49) interpretou as *CEBs* como o alicerce da Igreja “dos pobres”, sendo a *Teologia da Libertação* a forma erudita da vida religiosa das *comunidades de base* e das pastorais (Indigenista, da Juventude, Operária, Terra e muitas outras).

[204] Maria Paula N. Araújo concluiu que uma parte da esquerda responsabilizou o PCB – por conta de sua equivocada estratégia de se aliar aos setores da burguesia – pelo “golpe de 1964” (ARAÚJO, 2007, p. 327).

autora avaliza que a agenda de luta das esquerdas, em fins da década de 1960, suplantou a simples oposição ao regime militar "[...] convertendo-se em um movimento contestatório e revolucionário de maior amplitude, de rebeldia contra as instituições vigentes antes ou depois do golpe [...]." (CIAMBARELLA, 2007, p. 109). Esse tempo esteve marcado, igualmente, por conflitos entre os defensores da "ordem" e os organismos adversos àquela situação. O movimento estudantil tentava retomar suas atividades, ao passo que o governo endurecia os mecanismos de coerção, lançando mão, para tanto, de prisões e tortura; a essas estratégias políticas, somavam-se o sistema de eleições indiretas e o bipartidarismo.

A repressão se abatera, simultaneamente, sobre os meios católicos, mormente as frações que se aliaram à luta armada. É clássico e bem conhecido, o apoio prestado pelos frades dominicanos ao comunista dissidente do PCB e fundador da ALN, Carlos Marighella.[205] A violência da ditadura recrudesceu com o Ato Institucional nº5 (AI-5) de 1968, que eliminava as garantias jurídicas e as liberdades civis, sendo a "[...] expressão mais acabada da ditadura militar brasileira [...]." (D'ARAÚJO, on-line). Nos dez anos que vigorou o AI-5 – 1968-1978, com ênfase para os anos situados entre "68" e "74" – o governo puniu, arbitrariamente, aos indivíduos considerados inimigos da "ordem". Não obstante os militares tivessem dado início à fase mais dura do regime, o ano de 1968 se notabilizou no Brasil e, em diversas partes do globo, por ondas de manifestações, nomeadamente estudantis, que contestavam os velhos costumes e as formas de se fazer política; bradava-se por mais liberdade, "[...] o que se [questionava] – de modo confuso e vago – [era] a articulação da sociedade e suas grandes orientações, seus propósitos, seu modo de ser: [tratava-se] de mudar de sociedade e de vida [...]." (AARÃO REIS, 1988, p. 11). Entremeio à esperança das pessoas que vislumbravam a possibilidade de mudanças, e a "linha dura", que se municiava de ferramentas mais elaboradas de tortura e perseguição aos seus opositores, encontravam-se as *frações dominantes* do *campo religioso*. Se no ato da ingerência das Forças Armadas não havia consenso entre o episcopado a respeito do episódio, os anos ulteriores ao acontecimento demonstrariam que a conformidade de pensamentos estava longe de existir:

[205] Para informações mais detalhadas atinentes ao estreito vínculo dos religiosos da Ordem de São Domingos, com Carlos Marighella, confira: Frei Betto, **Batismo de Sangue:** os dominicanos e a morte de Carlos Marighella, 1986.

> Enquanto alguns – como d. Agnelo Rossi, arcebispo de São Paulo, e d. Lucas Moreira Neves, bispo auxiliar nesta cidade – se mantiveram em silêncio e insistiram em cultivar "relações cordiais" com o regime, outros, como D. Hélder Câmara, começaram a protestar publicamente. Por ter denunciado, por ocasião de uma viagem a Paris, o uso da tortura pelos militares, d. Hélder foi objeto de uma violenta campanha por parte das autoridades brasileiras: o então governador de São Paulo, Abreu Sodré, chegou a ponto de chama-lo de "um Fidel Castro de Batina", que pertence à máquina de propaganda do Partido Comunista"! (LÖWY, 2007, p. 308-309).

A propósito da "figura comunista" de Dom Hélder, em março de 1968, a sucursal do *Jornal do Brasil* da cidade do Recife, publicou uma matéria intitulada *Pe. Hélder afirma em aula inaugural que o "mundo marcha para o socialismo".* O artigo, não assinado, inteirava que o arcebispo teria dito, na aula inaugural do Instituto de Teologia do Recife, "[...] que "o mundo marcha para o socialismo" e que os marxistas agora sentem a necessidade de rever o conceito de religião que já não pode ser apresentada como ópio [...]." (PE. HÉLDER..., 1968, p. 36). Câmara ressaltou, segundo a matéria, que a teologia cristã poderia alargar e completar "[...] o humanismo que é hoje paixão de todos os sistemas filosóficos [...]." (PE. HÉLDER..., p. 36). Conquanto se saiba a respeito da polêmica atuação desse e de outros periódicos durante a ditadura, – colaboracionistas, com o regime civil-militar –, há de se observar, no entanto, que a notícia do *Jornal do Brasil* fora divulgada meses antes da instituição do AI-5 e distante quase dois anos do Decreto-Lei nº 1.077, de 26/01/1970, que tornaria legal a censura prévia, ocasionando alterações significativas na linha editorial de muitos jornais.[206] Ainda assim, foi possível identificar a simpatia do escrito ao cristianismo pregado por Dom Hélder, até porque o timbre laudatório da notícia se manteve ao longo de todo o artigo, ecoando suave aos ouvidos dos setores da catolicidade, engajados na luta contra a ditadura. Ademais, o articulista anônimo mencionou o nome do compositor Sidney Miller – citado por Dom Hélder, segundo a matéria, em sua aula –, atingindo, destarte, a sensibilidade das frações intelectualizadas da sociedade, que em suas variadas motivações culturais e políticas, combateram o regime civil-militar; se os marxistas

[206]Referência seja feita à *Folha da Tarde.* Sobre esse periódico veja, por exemplo, o estudo Beatriz Kushnir, **Cães de guarda –** jornalistas e censores do AI-5 à Constituição de 1988**,** 2004, especialmente o quarto capítulo, no qual se frisa as modificações transcorridas na *Folha da Tarde,* a partir de 1969. Partilhando da mesma linha de interpretação temos os trabalhos de Anne-Marie Smith, **Um acordo forçado:** o consentimento da imprensa à censura no Brasil, 2000 e Maria Aparecida Aquino, **Censura, Imprensa, Estado Autoritário,** 1999.

abandonaram sua histórica aversão contra papel alienante desempenhado pelas religiões, assim deveria acontecer com as demais esferas letradas:

> "[...] E mais uma vez padre Hélder reafirmou sua posição contra a violência quando disse: "Pessoalmente, embora respeite os que optam pela violência, prefiro esperar, contra toda a esperança, que os Governos do Continente nos salvem do caos, tendo enfim a coragem de concretizar as reformas de base que promulgam; prefiro esperar, contra toda a esperança, que os poderosos, cuja fortuna se baseia sobre a miséria de milhões, acabem percebendo que as vozes que lhes parecem irritantes, subversivas e comunistas, são provavelmente das últimas que pregam a não violência." O Arcebispo concluiu sua fala declamando a letra da música **A Estrada e o Violeiro,** de Sidney Miller, e dizendo que "quando os próprios caminhos se sentem inseguros e instáveis, quando interrogam e se interrogam, quando desejavam mudar de lugar, que responsabilidade e que alegria saber que está conosco Quem é o Caminho, a Verdade e a Vida" [...]." (PE. HELDER..., 1968, s/p).[207]

Muito se falou neste tópico de Dom Hélder Câmara, ressaltando seu trabalho durante os primeiros anos da fase ditatorial. Entretanto, para que seja profícuo um debate historiográfico, se coloca deveras importante, apresentar o estudo do historiador Kenneth Serbin que refletiu, sob outro ângulo, a respeito das atitudes políticas das *frações dominantes* do *campo religioso* naquela conjuntura histórica. Posto assim, Serbin traz alguns elementos, em sua obra *Diálogos na Sombra* (2001), que possibilitam tal empreitada. Muito embora não fosse o "arcebispo vermelho" o assunto do autor, ele pesquisou, no livro sobredito, o diálogo firmado, durante o governo Médici, entre os setores episcopais da Igreja e o Estado. Serbin problematizou as discussões travadas pela *Comissão Bipartite* – fórum idealizado pelo general Antônio Carlos Muricy e por Cândidos Mendes (intelectual adepto da Esquerda Católica), e composto por líderes influentes do regime militar e da alta

[207] A ausência de autoria permite-se fazer, tão somente, elucubrações, aventando a hipótese de seu autor divergir, em pontos específicos, da linha editorial daquele veículo de comunicação, ou, por outro viés, o jornal ter adotado caminho semelhante à *Folha da Tarde.* A primeira probabilidade se torna mais verossímil, quando se confronta o artigo a respeito de Dom Hélder, com a matéria não assinada *Missão da Igreja,* veiculada pelo *Jornal do Brasil,* aos 28 de novembro de 1967, que descreve os incidentes da cidade de Volta Redonda (RJ), relacionados à "pregação revolucionária" de "alguns rapazes", os quais estariam sob proteção do bispo daquela cidade, Dom Valdir Calheiros. As palavras dessa nota jornalística, que discordava da intromissão da Igreja em assuntos políticos, são enfáticas: "[...] Cada dia se torna mais claro que existe o propósito evidente das fôrças ligadas ao movimento comunista no Brasil de transformar a Igreja Católica no seu instrumento de ação [...]." (MISSÃO, 1967, s/p). Com o respaldo do arcebispo Dom José Gonçalves – Secretário-Geral da CNBB, àquela época – o breve texto se reportou a uma frase por ele dita "[...] O Ministério Divino deve cuidar das coisas de Deus, deixando a César o que é de César [...]." (MISSÃO..., 1967, s/p). A notícia lembrou, ainda, que os "pontos de vista" de Dom Gonçalves se fundamentavam no Decreto *Ad Gentes,* do papa Paulo VI, divulgado aos 7 de dezembro de 1965.

hierarquia eclesiástica.[208] De acordo com o autor, o objetivo desse órgão era amenizar as relações tensas existentes entre as duas instituições, com vistas a impedir uma possível ruptura entre ambas as partes. Conforme o historiador, a Comissão *Bipartite* serviu de elo entre um período de apoio episcopal ao regime militar e a fase de abertura política, sendo "[...] uma solução política para uma crise cada vez mais violenta [...]." (SERBIN, 2001, p. 413). Se bem que não fosse a movimentação do laicato católico o cerne de sua investigação, Serbin – se valendo de uma análise ancorada exclusivamente no caráter institucional da Igreja – ajuizou, de maneira substancialista, seu objeto de estudo:

> No momento mais glorioso da história do catolicismo, quando a Igreja defendia os pobres e denunciava vigorosamente as violações aos direitos humanos, aqui, estavam os bispos, fazendo política de bastidores com os generais. A Bipartite era um excelente estudo de caso, para o exame de interesses políticos, morais e especialmente institucionais no comportamento da Igreja (SERBIN, 2001, p. 51).

As considerações de Kenneth Serbin reforçam, parcialmente, as apreciações de outro brasilianista, o canadense Thomas Bruneau. Em *Catolicismo brasileiro em época de transição (1974),* o autor interpretou as mudanças sucedidas na Igreja, posteriores à década de 1950, como simples desejo de a instituição católica se manter influente na sociedade. "[...] A luta por manutenção dessa *influência,* indicada por Bruneau, dá a entender que a renovação da Igreja foi obra da sua cúpula que, percebendo a pobreza de milhares de pessoas no continente, resolveu assim fazer a sua defesa, antes que esta fosse feita pelo comunismo – deve ser lembrado que pobreza e miséria sempre existiram no continente latino-americano [...]." (COSTA, L.A., 2006, p. 63-64). Apesar das críticas de Bruneau se aterem à vertente institucional da Igreja, ele não define, claramente, o que viria a ser a Instituição Eclesiástica (BRUNEAU, 1974, p. 33-40); os comentários do autor, referentes à CNBB e ao ensino social dos papas – bem como acerca da presença católica junto aos veículos de comunicação –, sustentam as declarações aqui feitas.

Embora se tenha chamado a atenção para esse fato, o trajeto percorrido pela *Comissão Bipartite* – ou por qualquer outro objeto relativo ao episcopado – não deve ser tomado como o único instrumento para se julgar o posicionamento dos bispos em relação à presença dos militares no poder; proceder desta maneira faria do ofício

[208] Kenneth Serbin alude os nomes de Dom Eugênio Sales e Dom Paulo Evaristo Arns.

do historiador uma ingênua reprodução de “imagens do passado”, previamente cristalizadas. Malgrado alguns integrantes da hierarquia eclesiástica tivessem mantido uma postura contrária tão somente à desumanidade do regime militar – e não ao sistema econômico injusto que o subjazia, assim como adverte Kenneth Serbin – é nesse arranjo que se localiza a chave de interpretação, com a qual se pretende acender o debate. Nesse sentido, os diferentes matizes de reprimenda à ditadura, por parte dos clérigos – e também suas posições políticas, haja a vista a participação de Dom Arns na Comissão *Bipartite* –, se fundavam, via de regra, em princípios morais e éticos, todavia, o caminho daí resultante, não se limitava ao arcabouço doutrinário católico, já que os efeitos se voltavam para o campo político. Dito de outro modo, o discurso dos bispos, se articulava, por um lado, a um determinado tipo de *habitus,* adquirido (internalizado) ao longo de suas experiências sociais e pessoais; por outro lado, esse *habitus* se vinculava a um específico *microcosmo*, no caso, o *campo religioso*; dotado de leis próprias, intrincadas ao olhar externo, mas visíveis em seus efeitos políticos, o *microcosmo* participava do *macrocosmo* por meio de uma autonomia relativa; logo, o nosso objetivo tem como escopo apreender essas duas instâncias e historicizá-las, buscando não deificar – ou, de maneira diversa, demonizar – a *performance* dos religiosos, cujo resultado reduziria a compreensão de suas ações a uma grosseira polarização de práticas.

No que tange a este debate, os textos publicados em 1973, por duas regionais da CNBB – a *Regional Centro-oeste* e a *Regional Nordeste* – são muito emblemáticos: da primeira subseção episcopal temos o documento *Marginalização de um povo: grito das Igrejas*; da segunda regional apresenta-se o escrito *Eu ouvi os clamores do meu povo.* É mister não perder de vista, que as fontes a serem problematizadas representavam o compromisso social e político, característico de algumas frações da hierarquia eclesiástica e não a orientação majoritária da Igreja Católica; desprezar esse dado seria incorrer no mesmo equívoco das interpretações, anteriormente avaliadas. Logo, as publicações episcopais – que intermediaram o diálogo dos bispos com a diversidade de fatos daquele contexto – pretendiam *representar* um tipo definido de cristianismo, que se opunha ao sistema capitalista e, consequentemente, à linha de gestão seguida pelo governo militar. Longe de uma acepção abstrata do termo em itálico e, muito menos, de uma apropriação indevida – que poderia classificar o texto de ficção e o contexto de pura ilusão –, os documentos se remetiam à situações concretas, logo, eram formas de ação política.

O estudo detalhado voltar-se-á para o primeiro dos documentos referidos, com pequena incursão – ao final da imediata discussão que encerra o tópico – sobre a segunda fonte; procedeu-se, assim, pois ambas as declarações centraram sua fala em temas muito próximos. A escolha desses materiais se justifica, também, pois os artigos de Frei Betto (2006, p. 518) [209] e Michael Löwy (2007, p. 314) [210] cristalizaram um conceito de Igreja, declaradamente socialista, lançando mão, para tanto, de trechos textuais idênticos, cuidadosamente extraídos dos documentos a serem matizados – o que chama muito a atenção do pesquisador. O exemplo de Betto e Löwy ilustra o uso corrente de excertos isolados de fontes escritas – sobretudo entre os sujeitos que participaram de movimentos da Igreja, ligados à *Teologia da Libertação* e, também, das esferas simpáticas a esse fenômeno religioso e, simultaneamente, contemporâneas a ele –, cujo resultado exagera itens específicos de uma realidade, ocasionando a imagem de uma história relativamente homogênea. Essas provocações nos remetem para a classificação de Le Goff, que entende o documento enquanto monumento, avaliado como o resultado de um arranjo, não apenas da sociedade que o determinou "[...] mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio [...]." (LE GOFF, 1992, p. 547, grifo nosso).

Divulgado em maio de 1973 na cidade de Goiânia – em comemoração ao 10º aniversário da encíclica *Pacem in Terris* (1963) e o 25º aniversário da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) – o documento *Marginalização de um povo* campeou unir a doutrina social católica aos valores não utilitários da modernidade, dentre eles a própria noção de direitos humanos. A declaração antes de introduzir a matéria, delimitou o público a quem dirigia sua mensagem: "[...] A todos que procuram o Caminho, a Verdade e a Vida; aos que esperam contra toda a esperança; aos marginalizados pela sociedade [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 1).[211] Para abordar-se os principais fatos que cercavam a vida das *frações*

[209] É mister sublinhar, que o artigo de Frei Betto compõe a coletânea organizada por Michael Löwy, intitulada *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais (2006)* – segunda edição. Essa compilação foi publicada, pela primeira vez, em 1999.

[210] A presente tese utilizou-se, páginas atrás, do artigo de Löwy em questão, pois há considerações muito importantes em sua apreciação, sobre a dinâmica dos movimentos católicos dos anos 1960 e 1970, o que não significa, todavia, a plena concordância com as asserções do autor.

[211] O documento contou com a assinatura de seis clérigos: Dom Fernando Gomes dos Santos, Arcebispo de Goiânia (GO); Dom Epaminondas José de Araújo, Bispo de Anápolis (GO); Dom

dominadas no Brasil*,* a *Regional Centro-oeste* dividiu o assunto em seis partes, sendo a questão agrária a temática privilegiada em todas elas.[212] As críticas ao capitalismo e à ditadura apareceram, inicialmente, tímidas, não havendo menções claras aos dois sistemas. Comparando a realidade social, política e econômica do País a uma árvore carregada de frutos estragados,[213] a introdução indagava – servindo-se, previamente, de uma alegoria que retratava uma conversa entre pessoas vítimas da exploração no campo[214] – as atitudes a serem tomadas quando a raiz da planta se mostrava podre, sem possibilidade de medidas paliativas; respondendo à própria pergunta, o texto enfatizou: "[...] bem, nesse caso, a gente arranca. E planta outra para ter frutos melhores para comer [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 2). Essa metáfora objetivava demonstrar que a realidade miserável da região Centro-oeste se estendia por outros rincões da nação. Tendo como ponto de partida o contexto de exclusão dos trabalhadores rurais, os bispos usaram de uma linguagem simples para tratar dos problemas mais graves que acometiam a vida no campo, por exemplo, o desemprego, baixos salários, falta de alimentação, higiene, saúde e educação (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 4-7). O magistério social da Igreja ressurgia, nesse momento, verificando que a população rural desconhecia os direitos fundamentais da *pessoa humana,* pois as reclamações dos campesinos preconizavam, puramente, a falta de "[...] médico, energia elétrica, água encanada, escola, farmácia, igreja, etc [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 8);[215] esqueciam-se, conforme rezava a *Pacem in Terris,* dos direitos à existência e o

---

Tomás Balduíno, Bispo de Goiás; Dom Pedro Casaldáliga, Bispo de São Félix (MT); Dom Estêvão Cardoso de Avelar, Bispo de Marabá (PA) e Dom Celso, Bispo auxiliar de Porto Nacional (na época pertencia a Goiás, atualmente faz parte do Estado de Tocantins).

[212] Por esse motivo decidiu-se explorar os capítulos conjuntamente.

[213] Esse exemplo, simples de ser assimilado foi utilizado, repetidamente, pelas cartilhas de orientação política, confeccionadas pelos agentes pastorais das *CEBs* de todo o Brasil. Na Grande São Paulo, boa parte do material divulgado na periferia das cidades da metrópole ilustrava uma árvore, identificando suas raízes ao capitalismo e o seus galhos, aos efeitos advindos daquele sistema.

[214] O diálogo reproduzia a prosa entre "seu Zé" e "D. Maria", dois camponeses, respectivamente. Vejamos o "papo informal": "[...] – Nós que vivemos na roça, que só temos o braço para viver, sabemos que no nosso mundo é como no rio: o peixe grande come o peixe pequeno. Eles, os grandes, não querem só nosso trabalho. Querem mesmo é o sangue da gente. É por isso que nós morremos por aí..." – Certo seu Zé. É assim que nós vivemos. Mas vem aí a melhora. Nosso governo está querendo dias melhores para o povo da roça, fala na Reforma agrária que..." "– Não acredito. Quem é que está no governo? Que é que eles sabem de nós? É como se diz: se quem está com dor de dente não grita, ninguém vai adivinhar. Ninguém não acode..." [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 1).

[215] Os clérigos se baseavam em informações da Superintendência de Política Agrária (SUPRA) – órgão criado, em 1963, no governo de João Goulart (GRYNSZPAN, 2003, p. 320) –, substituído, com a ditadura, pelos institutos IBRA (Instituto Brasileiro de Reforma Agrária) e INDA (Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário, respectivamente). A desconfiança dos bispos em relação à

acesso ativo aos bens culturais acumulados pela humanidade (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 8).

Assentada em grandes propriedades destinadas à lavoura de exportação, a estrutura de produção rural imputava aos camponeses uma situação de miséria e desnutrição. Com a pergunta "Quem é o dono da terra" (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 11), o texto trazia informações do tamanho das propriedades agrárias da região Centro-oeste, apontando o latifúndio como a "praga" que prejudicava o desenvolvimento sadio da "árvore", aprofundando a pauperização dos habitantes do campo e, consequentemente, o processo – derivado da mecanização do trabalho agrícola – do êxodo rural. Como forma de salientar a atualidade do ensino social católico e a singularidade da ideia católica do *ser,* os bispos aludiram a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que aconselhava as "economias", em fase de substituição da mão de obra por máquinas, "[...] de se oferecer trabalho suficiente e conveniente a cada um [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p.14-15).

Um ponto importante de aproximação da Tradição com a modernidade se expressou na aceitação de que as classes sociais existiam, não como um princípio, em sua desigualdade, orgânico e harmonioso – preceito defendido, em fins do século XIX, por Leão XIII na *Rerum Novarum* –, mas no sentido de uma possível "luta de classes". Não se vê no texto a expressão entre aspas, entretanto, os presbíteros percebiam o conflito decorrente da concentração de riqueza e posse de terras nas mãos de poucos, como um dado real:

> "[...] não somos nós que criamos essas divisões nem estamos inventando as classes. Elas existem. Se não aparecem, se sobretudo a classe dos trabalhadores não aparece é porque muita força foi feita para ela não se unir, não se organizar. Então ficou todo esse mundo de trabalhadores

---

veracidade dos dados fornecidos por órgãos governamentais civil-militares, explica o fato – aparentemente estranho –, de terem utilizados, para se falar de uma conjuntura atinente ao ano de 1973, de estatísticas dos anos de 1963 e 1964. Os anexos do texto *Marginalização de um povo* corroboram a aversão episcopal às iniciativas dos ocupantes do poder; apesar de serem atuais naquele momento, as fontes ali dispostas, não se apoiaram em elementos advindos de entidades do Estado. Em 1971, a Diocese de Goiás empreendeu uma detalhada pesquisa setorial, com quadros explicativos que mostravam a vida dos católicos daquela região, como a distribuição profissional de sua população, o salário médio mensal, os tipos de alimentação e refeições ao dia das famílias, as causas principais de mortalidade, as doenças mais recorrentes, as formas de habitação, o número de filhos matriculados em escolas, a percepção da existência de necessidades e problemas (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 47-54). Para levar a cabo esse amplo estudo, a Diocese contou, também, com dados – pertinentes à distribuição populacional nas demais regiões do Brasil e o rendimento médio mensal dos trabalhadores do campo e da cidade – colhidos pelo CEAS (Centro de Estudos e Ação) e pela, então recente, dissertação de mestrado de José Carlos Duarte, defendida na USP, em 1971, intitulada *Aspectos da distribuição da Renda no Brasil em 1971* (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 55-60).

> esparramados, sem força e tendo sempre de se humilhar diante das forças dos patrões. Para conseguir que o povo não se unisse, até a polícia já trabalhou. O que faz nascer as classes é o roubo do trabalho, é a posse da terra, no nosso meio. E se quem possue (sic) vai aumentando suas posses e os pequenos vão perdendo até pouco que têm, então a classe dos trabalhadores vai aumentando de número e de pobreza. E os patrões diminuem no número, mas aumentam na riqueza e no poder [...].” (MARGINALIZAÇÃO, 1973, p. 16).

A justaposição de elementos católicos e modernos não se restringiu a esse mote; apesar de o texto continuar se legitimando em excertos da reunião conciliar e da longa tradição da Igreja,[216] não se escusava, porém, do conhecimento vindo da História para elucidar as raízes da distribuição injusta de terras no Brasil, de modo que a desonesta repartição do solo nascera quando o “[...] Rei de Portugal dividiu a terra em “sesmarias” [...].” (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 20). Segundo os bispos, as condições de acesso ao “chão” pouco se alteraram ao longo dos séculos, constituindo-se um problema que atingia, além do Brasil, a América de colonização espanhola. Na região Norte do País, especialmente nos Estados do Amazonas e Pará, a tragédia se intensificava, já que os latifundiários eram, predominantemente, estrangeiros – “[...] gente rica de fora que [vinha] enriquecer mais aqui [...].” (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 21).[217]

Como se nota, o documento localizou, primeiramente, o problema que envolvia a terra no Brasil – concomitante às condições de vida do campesinato –, para depois fixar seu exame acerca da política do governo para a zona rural. No entender dos bispos, o encaminhamento dado pelos militares à questão agrária buscava aumentar a produção agrícola, sem a consequente expansão do acesso do

---

[216] Como se tratava de criticar o latifúndio, o escrito se amparou em regras que se vinculavam à concepção tomista da destinação universal dos bens terrestres. O excerto seguinte – também retirado da *Gaudium et Spes* e reproduzido no documento em análise – rememorava um dos pilares da filosofia aquinense: o caráter social da propriedade: “[...] Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para o uso de todos os homens e povos, de tal modo que os bens criados por Ele devem bastar para todos, com equidade, conforme as regras da justiça que ninguém pode separar da caridade [...].” (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 16).

[217] Essas informações vinham pelo *Jornal Opinião* – veículo de comunicação ligado à imprensa alternativa. Perseu Abramo considera alternativo nos veículos de comunicação – sob a denominação de *imprensa alternativa* – o enfoque que davam às notícias que eram divulgadas pela grande imprensa, proporcionando aos seus leitores uma visão diferenciada acerca dos mesmos acontecimentos. Segundo o autor “[...] o que se esforçava por ser alternativo era o ângulo da abordagem da matéria, os informantes ouvidos em “off”, a orientação oposicionista da análise e da interpretação, e, naturalmente, o posicionamento ideológico e político diante do assunto tratado, que se refletia nos títulos, nas fotos nas charges e nos editoriais. Mas, a base, a matéria prima dos textos jornalísticos era, na maior parte dos casos, constituída pelas informações veiculadas pela própria imprensa burguesa que se pretendia combater com uma imprensa alternativa. E isso, comprometia, a qualidade, o nível, o alcance de boa parte do material da imprensa alternativa [...].” (ABRAMO, 1988, p. 16).

trabalhador à terra. Os religiosos não questionavam, destarte, a propriedade em si, mas o uso que se fazia dela, o qual não cumpria as funções sociais estabelecidas pela *DSI* (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 23-25); ademais, os bispos acrescentavam que a repartição de terras assumiu, com os militares, uma forma de controle social, de modo a evitar a ocorrência de insurreições no campo. A criação do Estatuto da Terra pelo governo, em 1964, cumpria esse propósito (GRYNSZPAN, 2003, p. 321-322). [218] Com objetivos análogos ao Estatuto, o regime civil-militar fundou, em 1965, os institutos IBRA e INDA – siglas já mencionadas neste tópico. O primeiro instituto teve como responsabilidade executar a Reforma Agrária no Brasil; o segundo ficou a cargo do processo de modernização do campo. Em julho de 1970, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) substituiu as entidades, anteriormente citadas. Com o INCRA, o governo tentou desvirtuar a proposta da Reforma Agrária em pura e simples política de colonização de terras na região Norte do Brasil.[219]

Atrelado a essa política – que ambicionava inibir e neutralizar o surgimento de práticas subversivas entre os trabalhadores rurais – se colocava o interesse do governo pelo sindicalismo. Se o período não permitia a formação de organizações trabalhistas, o texto da *Regional Centro-oeste* alertava que "[...] os sindicatos [entrariam] no próprio esquema do Governo: organismo de classe para silenciar aquilo mesmo que a faz classe, suas necessidades básicas [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 28). O sindicato, assim arquitetado, cuidaria "[...] de remediar os frutos estragados, não [podendo] mexer na árvore estragada que os produz [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 28-29). Para justificar o direito de os trabalhadores se associarem livremente, em entidades que representassem sua

[218] Embora o Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais (MSTR) – organização que antecedeu o MST – tenha fundamentado sua ação com base nesse Estatuto, garantir as prerrogativas desse Código, que regulamentavam as relações sociais no campo, já era, segundo Mário Grynszpan (2003, p.326-327), um foco de tensões. Em 1968 a chapa de oposição, cujo líder era José Francisco da Silva, assumiu a direção da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) (GRYNSZPAN, 2003, p. 327). Essa oposição lutou, do mesmo modo que o MSTR, dentro da legalidade, tendo como objetivo primordial colocar em prática o que estava previsto na legislação e nunca fora cumprido. Batalharam, também, para que a Reforma Agrária não fosse transformada em política de colonização de terras na Região Norte do Brasil (GRYNSZPAN, 2003, p 328).

[219] O fracasso dessa política – que trouxe conflitos entre posseiros, grileiros e índios –, assim como a luta por colocar em prática a legislação criada pelo próprio governo, explica em partes o surgimento de um novo ator que assumiria, na década de 1980, o papel de protagonista no palco dos conflitos agrários no Brasil: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Fundado em 1984, no final do regime civil-militar, o MST mostrou ser um movimento eficaz no que se refere ao trabalho de pressão, principalmente pela via de produção de conflitos (GRYSNZPAN, 2003, p. 331). A Igreja desempenhou papel central na criação e fortalecimento do MST.

classe, o texto retomava, novamente, as diretrizes sociais da *Gaudium et Spes* (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 29).

O discurso que intentava unir valores católicos e modernos encaminhou a condenação dos bispos ao capitalismo e à situação econômica do governo Médici, enfatizando a concentração de renda no Brasil e, portanto, o acentuado crescimento desigual entre as regiões do País e entre os seus habitantes (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 29-35). Aludindo a ideia corrente na época – de autoria do economista Delfim Neto –, que dizia ser necessário, primeiramente, fazer crescer o bolo para depois reparti-lo, o escrito perguntava: "[...] e para os pobres, os marginalizados desse novo capitalismo dependente e integrado, o que resta esperar? A divisão do "bolo"? [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 35). Muito além desses pontos, havia todo um modo de pensar o mundo que estava sendo contestado pelos bispos. Os reclamos mais profundos se referiam às formas autoritárias e excludentes de exercício do poder – consolidadas, lentamente, durante séculos –, da qual não se ausentava a própria constituição hierárquica da Igreja: "[...] o povo, a grande maioria, nunca teve grande chance de tomar parte nas decisões. Em nada. Nem na política, nem na economia, nem mesmo na Igreja [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 36, grifo nosso).[220] A reprimenda às características medievais da Igreja não demitia, porém, o enaltecimento de suas atuais ações, que se direcionavam à *pessoa humana* – preferencialmente os pobres. O Sínodo dos Bispos, evento realizado em Roma, no ano de 1971, por exemplo, foi celebrado pela *Regional Centro-oeste,* como um novo modelo de Igreja, desatrelada do "equivoco capitalista", marchando ao lado do homem e de sua história. Procurando construir a imagem de uma igreja que acreditavam ser a verdadeira – da qual eram legítimos patronos –, os bispos da *Centro-oeste* selecionaram, cuidadosamente, trechos do primeiro capítulo do documento *A Justiça no Mundo* – fonte resultante do encontro sinodal:[221]

[220] O grupo de bispos retomou, posteriormente, o assunto, reconhecendo os erros pretéritos da Igreja: "[...] O mundo se organizou contra os pobres e a nossa Igreja (embora proclame sua preferência pelos pobres e se denomine "Igreja dos pobres") não foi contra esse fato não denunciou esse crime [...]." (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 40). Com um estilo discursivo similar à parte doutrinária do jornal *Brasil, Urgente,* a mensagem episcopal atribuiu aos fiéis, a culpa dos desvios da mensagem pontifícia, que sempre denunciara os abusos cometidos contra os pobres (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 40).

[221] Teve-se contato com o texto original do Sínodo dos Bispos de 1971. Preferiu-se transcrever o excerto da *Marginalização de um povo,* pois objetiva-se esquadrinhar como determinados setores da Igreja construíram, em diálogo com as demandas de seu tempo, sua realidade.

> A força da nova organização industrial e seu jeito precisa ser combatida e vencida por uma conveniente ação social e política, senão vai favorecer a concentração das riquezas e a centralização do poder de decidir nas mãos de um pequeno grupo de dirigentes particulares ou do Governo". (...) "As indústrias, com toda a sua dinheirama, oferecem muito pouco empregos"... "Essas sufocadoras opressões fabricam constantemente uma multidão de marginais, de mal-nutridos, de vítimas da desumanidade, de analfabetos sem participação política e sem meios de tomar a menor responsabilidade nem de ter dignidade moral". "É preciso que a condição geral de marginalização seja derrotada. É preciso que desapareçam as barreiras e os becos sem saída. Viraram sistema e impedem o progresso coletivo, não deixando que se receba o pagamento justo pela contribuição para a produção. Além disso, torna desiguais as chances de alcançar os bens e os serviços públicos, de modo que muitos ficam impedidos" (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 36-37).

> Ouvindo os gritos daqueles que sofrem a violência e são oprimidos pelos sistemas e mecanismos injustos e ouvindo o desafio de um mundo que é perverso que e contrário aos planos de Deus, todos juntos descobrimos que a missão da Igreja é estar presente no coração do mundo, pregando a Boa Nova aos pobres, a libertação aos oprimidos e a alegria aos aflitos" (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 37).

A censura dos bispos, relativa ao capitalismo foi tomada por Frei Betto e Michael Löwy como arquétipo de uma Igreja, como se afirmou antes, "declaradamente socialista". O frade dominicano ajuizou que as afinidades entre cristãos e marxistas se atinavam, incisivamente, na "[...] utopia da felicidade humana no futuro histórico [...]." (BETTO, 2006, p. 519); se o cristianismo não poderia garantir, historicamente, a salvação eterna, a história e a política não sinalizavam como realização inevitável a meta marxista (BETTO, 2006, p. 519). Embora o segundo autor tenha interpretado o compromisso das *frações dominantes* do *campo religioso,* como parte de um contexto maior, por ele nomeado de "cristianismo da libertação" e relativizado, simultaneamente, o alcance dessas opções – sublinhando seu distanciamento quanto ao socialismo marxista – suas observações não deixam de aproximar os dois sistemas de pensamento. Fundamentado em trabalhos acadêmicos de autores como o antropólogo marxista Otávio Guilherme Velho e o filósofo Roberto Romano,[222] Löwy não deixou de mostrar as dissenções que separavam a compreensão, atinente ao capitalismo, de católicos e socialistas (LÖWY, 2007, p. 315). Os julgamentos de Velho e Romano, acerca desse mote, não ausentaria Löwy de defender, entretanto, a proximidade do "cristianismo da libertação" com o socialismo. Vejamos suas palavras:

[222] Trata-se das seguintes obras: Otávio Guilherme Velho, **Sociedade e agricultura,** 1982 e Roberto Romano, **Brasil:** Igreja contra Estado, 1979.

> "[...] É verdade que a "Igreja dos pobres" se inspira nas tradições comunitárias populares pré-capitalistas, sobretudo no campo. Alguns autores criticam essa orientação como "romântica" e portanto contraditória com o espírito da modernidade. [...] Sem dúvida, a esquerda cristã tem uma forte influência romântica, mas será que não existe, no próprio pensamento marxista, uma dimensão romântica? Uma dimensão que se manifesta, por exemplo, na simpatia pelas comunidades pré-capitalistas? Basta lembrar o interesse de Marx pela comunidade rural russa pré-capitalista como base para um possível desenvolvimento do socialismo na Rússia [...]." (LÖWY, 2007, p. 315-316)

Na seguinte passagem do documento da *Regional Centro-oeste,* a parte grifada revela o idêntico trecho reproduzido por Betto e Löwy em seus artigos. O restante do excerto, que buscou na figura pontifícia e nos documentos oficiais da Igreja confirmar sua matriz católica, elucida a singularidade do que se denomina, nesta pesquisa, como *tentativa católica de modernidade:*

> <u>É preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria. Por isso é preciso que a propriedade dos meios de produção (das fábricas, da terra, do comércio, dos bancos, fontes de crédito) seja superada</u>. Enquanto uns poucos são os donos desses lugares e meios de trabalho, a grande maioria do povo está sendo usada e não tem vez. A grande maioria trabalhará para enriquecer uns poucos e estes enriquecerão às custas da miséria da maioria. Enquanto, de um modo especial para nossa região, uns poucos são ou vão ficando donos da maior parte das terras, a maioria fica e ficará cada vez mais com menos chances de trabalho. O mesmo Paulo VI que, na "Populorum Progressio" [Nº26] chamou o capitalismo de sistema "nefasto" [ruim como um peste], vem dizendo o seguinte na *Octogesima Adveniens:* "Na mudança industrial que exige uma adaptação rápida e contínua, os prejudicados vão ser mais numerosos e desprotegidos, sem nem direito de falar. A atenção da Igreja se volta para esses novos "pobres" – atrapalhados de todo jeito, desacostumados, velhos e marginais de diferentes procedências – para ajudar e defender tanto o seu lugar como sua a dignidade numa sociedade endurecida pela competição e pela ilusão de dominar". Todo mundo sabe e fala que a Igreja defende o direito de propriedade. É verdade. Mas não é o direito dos proprietários que a Igreja defende. É o direito de toda pessoa humana, um direito horrivelmente desrespeitado e espezinhado na nossa sociedade, porque a grande maioria, a imensa maioria, a quase totalidade está realmente privada desse direito, aliás também reconhecido pelas nossas leis. Será possível "privatizar" os atuais poderosos meios de produção sem prejudicar o direito que é de todos? O resultado, estamos vendo qual é (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 42-43, grifo nosso).[223]

Percorrendo um trajeto semelhante, situa-se o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo,* dos bispos da *Regional Nordeste.*[224] Publicado em maio de

[223] As partes entre colchetes são de autoria do Documento dos Bispos.

[224] Além das assinaturas dos bispos da *Regional Nordeste* – dentre as quais surgia, em primeiro lugar da lista, o nome de Dom Hélder Pessoa Câmara – o documento contou com a rubrica de Superiores

1973, essa declaração tornou-se, naquele momento – e, posteriormente, pelas pessoas que dela se apropriariam –, o grande referencial da batalha da Igreja pela Reforma Agrária no Brasil,[225] sobretudo nas regiões Nordeste e Norte do Brasil. Esse escrito articulou, assim como o documento dos presbíteros da *Regional Centro-oeste,* a temática da situação agrária no Brasil à miséria secular do trabalhador rural, manifestando no campo social – mais do que qualquer outra regional da CNBB – uma inquietação deveras acentuada. Não se pode olvidar, que o cenário da região Nordeste era palco dos problemas socioeconômicos mais severos, como o desemprego, a fome, a distribuição injusta de terras e, mormente, a seca. Exatamente nesse local se encontrava, outrossim, a figura de Dom Hélder Câmara; desempenhando as funções de arcebispo e secretário geral da CNBB, o sacerdote exerceu liderança incontestável entre os seus congêneres (BERNAL, 1989, p. 39). A breve análise do texto *Eu ouvi os clamores do meu povo* não diminui sua singularidade e importância, mas antes sim, a emoldura em um quadro histórico-religioso maior – assertiva que se estende, igualmente, para o texto *Marginalização de um povo* –, no qual duas maneiras de ser igreja conviveram lado a lado, sendo inoportuno identificar em que momento a exigência evangélica sedia espaço à reivindicação em termos estritamente políticos.

As palavras iniciais do texto rememoraram o sofrimento dos hebreus no Egito, realçando a intervenção direta de Deus na história do povo escolhido (EU OUVI..., 1973, p. 1). Se o Criador agira concretamente, os bispos deveriam proceder igualmente, tratando de todos os problemas temporais que cercavam a existência do homem nordestino (EU OUVI..., 1973, p. 2). Para avaliar qualitativamente a situação da região Nordeste, o documento se apoiou em dados fornecidos pela Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE),[226] destacando o

---

Religiosos da Ordem Franciscana, Jesuíta, Redentorista e dos Beneditinos (EU OUVI..., 1973, p. 30-31). *Eu ouvi os clamores do meu povo*, palavras ditas por Deus a Moisés, diz respeito ao *Êxodo* – episódio bíblico do Antigo Testamento. Na edição da *Bíblia de Jerusalém* a passagem está disposta com as seguintes palavras: "[...] Iahweh disse: "Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias [...]." (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012, p. 106).

[225] Embora essa fonte se ativesse à questão social do trabalhador rural, sua distribuição se dava, primeiramente, nas paróquias da zona urbana, procurando informar aos citadinos, a miséria a que estava submetida grande parte da população rural no Brasil, que naquele momento era, numericamente, expressiva.

[226] A SUDENE foi criada em 1959, com o objetivo de promover o desenvolvimento da região Nordeste e, também, parte do Estado de Minas Gerais, pois o processo de industrialização não diminuíra a diferença econômica entre essa região e o Centro-sul do Brasil – considerado mais rico. Participaram da fundação da SUDENE, desde empresários interessados em promover a

capitalismo e o latifúndio como a causa dos males que assolavam a vida dos camponeses (EU OUVI..., 1973, p. 5-9). Os bispos justificaram sua adesão inicial à entidade, afirmando o compromisso da Igreja a serviço do povo e com base na própria tradição dos Santos Padres, que defenderam inúmeras vezes, a socialização dos bens materiais e a reforma social (EU OUVI..., 1973, p. 12). Rebatendo a propaganda do suposto "milagre econômico brasileiro",[227] difundida durante o governo Médici, os bispos e religiosos frisaram que a concentração de renda não cessava de aumentar, bem como o rebaixamento dos salários – demonstrações inequívocas de opressão e injustiça (EU OUVI..., 1793, p. 18-19). Em face a essas circunstâncias, os clérigos levantaram a seguinte questão – presente desde a década de 1960, na *JUC* e no movimento social e semanário *Brasil, Urgente* –: "[...] Como podemos chamar de cristão um mundo que apresenta como resultado de seu funcionamento normal tantas iniquidades? [...]." (EU OUVI..., 1973, p. 25).

A conclusão do documento dos bispos e religiosos do Nordeste se mostra bastante reveladora da *tentativa católica de modernidade*, pois reúne concepções eclesiais – dispersas ao longo do texto, brevemente historicizado –, que contemplam dois modos de ser Igreja: a *Igreja socialmente engajada* e a *Igreja politicamente engajada.* Da tríade de fragmentos, abaixo exposta, o terceiro deles contempla o excerto destacado, por Frei Betto e Michael Löwy, em seus artigos:

> A salvação não se configura, portanto, como realidade fora do mundo, a ser alcançada apenas na transhistória, na vida de além túmulo. Ela começa a efetuar-se aqui. A vida eterna, "ainda não" consumada, "já" nos é dada pelo Filho de Deus, no aqui e no agora da vida humana (Cf. Jo. V, 24; VI, 40 etc). Essa salvação vinda de Deus e que irrompe na massa humana, dentro do tecido da história, se vai revelando, no longo e complexo processo de libertação do homem. Juntamente com a dimensão pessoal e interior, não é possível libertação total do homem, que não inclua um alcance político, que não suponha um contexto econômico e social. Por isso é que a libertação, conforme os desígnios do Pai, se processa através e dentro do povo, onde

---

industrialização do Nordeste até as forças de esquerda, como as Ligas Camponesas de Francisco Julião. Os arcebispos Dom Hélder Câmara e Dom Eugênio Sales apoiaram, igualmente, a fundação dessa autarquia. Após o golpe civil-militar, a SUDENE foi agregada ao novo Ministério do Interior "[...] e sua autonomia, seus recursos e objetivos foram enfraquecidos e deturpados [...]." (OLIVEIRA, on-line). No documento da *Regional Nordeste,* os bispos reconheceram o desvio, após o golpe, das propostas iniciais do organismo (EU OUVI..., 1973, p. 15).

[227] De acordo com Luiz Prado e Fábio Earp (2003, p. 219), a expressão "milagre econômico" foi utilizada na década de 1950, para explicar a rápida recuperação econômica da Alemanha Ocidental. Em 1960, os japoneses se apropriaram da expressão, já que o seu país demonstrava altos índices de crescimento. No Brasil, o "boom" econômico foi recebido pela opinião pública e por amplos segmentos da intelectualidade com desconfiança (PRADO; EARP, 2003, p. 222). Os autores concluíram que o crescimento não se preocupou em melhorar o nível de vida do povo "[...] a não ser quando isso afetava a segurança do regime [...]." (PRADO; EARP, 2003, p. 234).

> se verifica a dimensão político-social do homem. Deus salva a cada um dentro de um povo, "o Povo de Deus", alvo do seu Amor. (EU OUVI..., 1973, p. 26).
>
> Vemos hoje que o projeto social encaminhado apenas para maximizar a eficiência de recursos, no esforço contra o subdesenvolvimento, não responde às exigências atuais e libertação dos oprimidos. Uma compreensão científica da realidade demonstra que o grande apelo do momento atual supõe um projeto histórico global de transformação da sociedade. Não basta, contudo, fazer um diagnóstico a partir do conhecimento científico desta realidade. O Cristo nos ensinou, por exemplo, a viver o que anunciava. Pregou a fraternidade humana e o amor que devem inspirar todas as estruturas sociais [...] (EU OUVI..., 1973, p. 28).
>
> A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, em favor da propriedade social dos meios de produção. Este é o fundamento principal de gigantesco projeto histórico para a transformação global da atual sociedade, numa sociedade nova, onde seja possível criar as condições objetivas para os oprimidos recuperarem sua humanidade despojada, lançarem por terra os grilhões de seus sofrimentos, vencerem o antagonismo de classes, conquistarem, por fim, a liberdade [...]." (EU OUVI..., 1973, p. 29, grifo nosso).

Na trilogia, ora apresentada, as duas ideias de Igreja se misturam; a realidade histórica, como lugar privilegiado para a salvação do gênero humano, não é negada, assim como Deus, também não o é; o senso de coletividade é enfatizado, ao passo que se entende por libertação um processo "através e dentro do povo". O desejo de transformar a realidade fica claro, sendo visível, também, a necessidade de se entender o mundo a partir de dados científicos, inspirada, todavia, pelo exemplo do amor universal cristão. A concepção socialista de coletivização é ressignificada no texto, pelo termo "propriedade social dos meios de produção", demarcando a leitura católico-cristã da doutrina marxista. É importante dizer que esse documento representava um setor dentro do *campo religioso,* justamente aquele que, procurando ajustar marxismo ao catolicismo, pretendeu dialogar e entender – fazendo uma opção preferencial pelos pobres – o mundo que o cercava e os mecanismos geradores da miséria social. Diferentemente das divisões sugeridas por Pablo Richard, seu conteúdo se encaixa, como se afirmou nos parágrafos precedentes, no amplo quadro da *tentativa católica de modernidade*; se não há nos ditos do documento da *Regional Nordeste* uma adesão aos projetos típicos de uma *Igreja politicamente engajada* – pelo fato de não se optar, claramente, por uma via socialista ou revolucionária –, o texto não acreditava ser o humanismo marxista a tragédia do século XX e, menos ainda, o problema que afetava a essência da *pessoa humana.* Outros documentos, que servem de baliza no estudo da ação

social da Igreja, seja ela voltada à situação do trabalhador rural ou urbano, seguem um caminho discursivo semelhante,[228] alguns em tom mais radical, como o documento em pauta – onde se percebe elementos vindos do marxismo ao lado de concepções católico-cristãs – outros, em linguagem mais reservada.

4.2 As *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*: algumas interpretações sobre esse fenômeno religioso

> **1.** Em nosso continente, milhões de homens se encontram marginalizados da sociedade e impedidos de alcançar a plena dimensão de seu destino, ou em virtude da existência de estruturas inadequadas e injustas, ou por outros fatores, como o egoísmo e a insensibilidade das classes dirigentes; de outro lado, nossos povos estão tomando consciência da necessidade de desencadear um processo de integração em todos os níveis; desde a integração dos marginalizados nos benefícios da vida social, até a integração econômica e cultural de nossos países (CELAM, 2004, p. 204).
>
> **8.** É essencial que todas as comunidades eclesiais se mantenham abertas à dimensão da comunhão católica, de tal forma que nenhuma se feche sobre si mesma. Assegurar o cumprimento dessa exigência é tarefa que incumbe particularmente aos ministros da Hierarquia, e em forma especialíssima aos bispos, os quais, colegialmente unidos ao Pontífice Romano, sua Cabeça, são princípio da catolicidade das Igrejas. Para que a mencionada abertura seja efetiva e não puramente jurídica, é necessário haver uma comunicação real, ascendente e descendente, entre a base e a cúpula (CELAM, 2004, p. 207, grifo nosso).
>
> ***Comunidades cristãs de base***
> **10.** A vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na "comunidade de base", ou seja, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna entre seus membros [...] A comunidade cristã de base é, assim, o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão (CELAM, 2004, p. 207-208, grifo nosso).

Os textos, que principiam a discussão deste tópico, foram dispostos em conjunto justamente para enfatizar a pertença das *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)* à Igreja institucional e, principalmente, a atenção de Paulo VI endereçada à população marginalizada da América Latina. As citações sobreditas fazem parte do amplo rol de documentos aprovados na *II Conferência Geral do Episcopado Latino-*

[228] No texto *Igreja e Problemas da terra no Brasil* (1980), a CNBB trabalhou problemas socioeconômicos ligados à questão agrária no Brasil, utilizando-se de estratégias similares. Esse texto pode ser consultado no seguinte endereço eletrônico: http://www.cnbb.org.br/publicacoes-2/documentos-cnbb?start=60. Acesso em: 19 jul. 2012.

americano[229] – do qual se teve a oportunidade de problematizar, no tópico 4.1, o discurso de Paulo VI na abertura do evento. O 15º capítulo das conclusões de *Medellín*, intitulado *Pastoral de Conjunto* – fonte de onde se retirou os parágrafos 1, 8 e 10 – trouxe, além da análise das condições históricas dos povos latino-americanos, orientações práticas, que procuravam adequar o trabalho pastoral dos bispos, sacerdotes, religiosos e leigos, de acordo com o estágio de desenvolvimento das regiões a serem evangelizadas. Assim, o anúncio da Boa Nova exigia de seus responsáveis o estudo, auxiliado por técnicos de diferentes áreas do saber instituído, da situação local, priorizando as ações mais urgentes (CELAM, 2004, p. 215-216). Com o encerramento da *II Conferência,* muitas das reformas recomendadas pelo Concílio Vaticano II – e tantas outras não contempladas durante a reunião conciliar, como era o caso das *CEBs* – foram postas em exercício (BEOZZO, 2007, p. 46).[230]

O nascimento das *CEBs,* no interior de uma Igreja rigidamente hierarquizada descortinava a crise de todo um modo de pensar a presença da religião católica no mundo, representando um sinal de contradição (COMPARATO, 1992, p. 99). Ao mesmo tempo, confirmava a entrada das *frações dominadas* em um território religioso, antes restrito a um laicato intelectualizado, democratizando, por extensão, o conceito de *pessoa humana* – e a ele subjacente, a ideia de *sujeito.* Deve ser lembrado, que, diferentemente da *JUC* e do movimento social e semanário *Brasil, Urgente,* – formados por setores letrados do laicato –*,* os integrantes das *comunidades de base* eram, em sua maioria, camponeses e operários. Essa assertiva – pertinente ao processo de democratização – implica um melhor esclarecimento a respeito do significado que determinadas esferas da Igreja[231] deram ao termo *sujeito.* Para tanto, lançamos mão das palavras do padre e teólogo João Batista Libânio,[232] as quais sintetizam, com propriedade, as características

[229] O documento definitivo desse encontro, fruto do trabalho das 16 Comissões e Subcomissões que participaram da *Conferência*, foi aprovado por Paulo VI em 24 de outubro de 1968. Trinta anos após o término da assembleia episcopal, o CELAM encarregou-se de publicar, com apoio das Edições Paulinas, a edição final do documento conclusivo de *Medellín*.

[230] Beozzo elenca outros pontos como o compromisso libertador com os pobres, culminando, ulteriormente, com a *Teologia da Libertação* e a leitura popular da Bíblia (BEOZZO, 2007, p. 46).

[231] A Igreja aqui referida diz respeito às frações do apostolado hierárquico e leigo, envoltos na *tentativa católica de modernidade.*

[232] É importante frisar que o padre Libânio assessorou os encontros intereclesiais das *CEBs;* posto assim, a dinâmica de trabalho desenvolvida pelos agentes das *comunidades de base* é devedora de seu esforço, que visava despertar nos pobres a consciência de serem autores de sua própria história. Obviamente, que as *CEBs* não contaram, unicamente, com a presença de Libânio; teólogos da libertação, como Leonardo Boff, Frei Betto e tantos outros anônimos, prestaram subsídios às *comunidades*. Trabalhar a contribuição de todos esses artífices fugiria aos propósitos da tese, cujo

elementares, tanto dos movimentos de renovação teológica e eclesiológica anteriores à década de 1970, quanto da proposta de *sujeito* defendida pelos agentes que orientaram o trabalho pastoral nas *CEBs*:

> **Quem vem a ser sujeito social?** Não são indivíduos em sua singularidade. O termo sujeito denota a dimensão de consciência, de auto-identidade, de ação. Ele sabe quem é, o que quer, de onde vem e para onde vai. É portador de interesses econômicos, políticos, culturais e religiosos. E age não na singularidade e na fragmentação dos indivíduos, mas como um corpo, um grupo, uma classe. Desempenha papel decisivo e primordial na criação da temática a ser debatida. Faz-se reconhecer pelos problemas, perguntas, preocupações, interesses que manifesta (LIBÂNIO, 2005, p. 12).

Das provocações típicas da modernidade, não escapou a concepção cristã de ser humano. Tendo incorporado valores da cultura moderna, como o diálogo, "[...] a abertura ao diferente, [a] aceitação do pluralismo [...]." (LIBÂNIO, 2005, p. 31), o conceito de *pessoa humana* abriu infinitas possibilidades de leitura, segundo o autor referido. Dentre as diversas interpretações acerca do *ser,* uma adquiriu – referência seja feita ao contexto de exploração capitalista – posição destacada: o pobre, dito de outro modo, a classe oprimida. Assim, as *frações dominadas* (BOURDIEU, 1983, passim) encarnaram, no contexto histórico dos anos 1960 e 1970, o conceito de *pessoa humana.*

Como arquétipo da visão cristã de homem, o pobre se tornou o predileto do Reino de Deus, sendo assim, os planos pastorais da Igreja deveriam se voltar, preferencialmente, para os seus problemas. Partindo-se dos grupos marginalizados, social e politicamente, parcelas específicas da Igreja[233]organizaram seu trabalho, cuja meta seria fazer o oprimido falar por si mesmo. Esse despertar contara com a ação, na década de 1960, das diversas ramificações da *AC*, sobretudo, a já referida *JUC*, que abriram as portas da Igreja Católica para uma categoria distinta de sujeito – o *sujeito moderno* –, o qual haveria de trazer para dentro da instituição, os conflitos e desafios característicos da modernidade. O universo religioso pensado a partir da experiência – discurso que se defende nos movimentos da *AC* da primeira metade do século XX – se materializaria nas *CEBs* durante a década de 1970. A teorização e o tom abstrato das discussões, característica muito forte nos setores mais

---

ponto fulcral não são as *CEBs,* mas sim a maneira como o conceito de *pessoa humana* se realizou, historicamente, nesse movimento eclesial.

[233] Aludimos, nesse sentido, as pastorais desenvolvidas pela CNBB; entre os leigos destacam-se os fiéis vindos das antigas ramificações da AC. O trabalho das *CEBs*, muito embora tenha sido orientado, inicialmente, por estratos intelectualizados da Igreja, intentou trilhar um caminho próprio.

intelectualizados do laicato, cederia espaço, com as *comunidades*, a uma teologia mais prática, que seria ressignificada pelo contexto de opressão – efetivamente vivenciado. O mundo abstrato não integraria, portanto, a lide desses segmentos, mas sim a realidade tangível dos seus integrantes, com todas as "[...] suas grandezas e debilidades, angústias e esperanças, tendências e dramas [...]." (LIBÂNIO, 2005, p. 131).

A despeito de se ter introduzido o tema das *CEBs,* com trechos do documento oficial de *Medellín*, sabe-se que esse fenômeno religioso no Brasil não foi criado a partir daquele encontro. Houve em nosso país, desde a década de 1950, experiências pastorais de base, que buscaram valorizar a participação dos leigos na Igreja. Menciona-se, por exemplo, o Movimento de Barra do Piraí (RJ), que surgiu em 1956, sob os auspícios de Dom Agnelo Rossi, o qual sentira a necessidade de expandir a atividade pastoral a todas as *comunidades* de sua diocese que não dispunham de padres (GUIMARÃES, 1978, p. 18). Ocorreram, também, no Estado do Rio Grande do Norte, o Movimento de Natal e o Movimento de Educação de Base (MEB) – cuja preocupação principal era erradicar o analfabetismo, as péssimas condições de trabalho, habitação, saúde e alimentação do povo nordestino. Incluem-se, ao mesmo tempo, os planos pastorais organizados pela CNBB, a partir do ano de 1962, dentre eles o *Plano de Emergência (1962)*[234] e o *Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970).*

No Brasil, até o ano de 1976, grande parte das *CEBs* se concentrava em Estados da região Nordeste do Brasil; relativo à presença desses núcleos em cidades, ganhou relevo especial os municípios de São Paulo (SP) e Recife (PE) – o que guarda profunda relação com a atuação dos bispos D. Paulo Evaristo Arns, na capital paulista, e na capital pernambucana, Dom Hélder Câmara, ambos defensores dos direitos humanos. A *opção preferencial pelos pobres,* expressão defendida na *Conferência de Puebla* (1979), já vinha sendo trabalhada, de um modo geral, pelas *CEBs* no Brasil*.* Em 1978, João B. Libânio publicou um texto no qual relatava as principais discussões que tomaram conta do *III Encontro Intereclesial das CEBs,* realizado na cidade de João Pessoa (PB). Sem adentrar, no conteúdo geral de seu depoimento – atinente ao encontro supracitado –, é imperativo destacar algumas observações, que aparecem na introdução de seu testemunho, sobre as duas

[234] O *Plano de Emergência da CNBB* (1962) já previa um trabalho mais condizente com as particularidades de cada comunidade eclesial.

primeiras reuniões intereclesiais, ocorridas na cidade de Vitória (ES), respectivamente nos anos de 1975 e 1976. Relativo ao primeiro evento, o sacerdote narrou que houve a participação apenas de bispos e agentes de pastoral – ligados às frações letradas do laicato. No segundo encontro marcaram presença os representantes da *base*; apesar disso, o pensamento autônomo dos integrantes das *comunidades de base* estava longe de existir:

> As duas palavras conviveram fraternas, dialogantes, mas ainda guardando certo paralelismo. Recordo-me como naquele encontro um agricultor de Goiás dizia, que somente para entender a palavra eclesiogênese, que figurava como título de um dos textos, necessitava de um dia. (LIBÂNIO, 1978, p. 93).

Leonardo Boff (1986, p. 68-69), ao contrário de Libânio, se mostrava mais otimista quanto ao poder transformador das *CEBs.* Em sua narrativa oral, o teólogo concordava, também, que nos congressos da cidade de Vitória, mormente o primeiro deles, a participação do povo foi quase nula, no entanto, as *frações dominantes* do *campo religioso* estudaram os "[...] 16 relatórios vindos das bases ou as experiências narradas em plenário pelos próprios representantes das bases. Percebia-se que estava em curso uma verdadeira eclesiogênese (gênese de uma nova Igreja, palavra criada na ocasião e hoje já assimilada como termo técnico pela teologia) [...]." (BOFF, 1986, p. 69). Lucilia Delgado e Mauro Passos (2003, p. 122), ao citarem as conclusões de Leonardo Boff, as quais indicavam a solidariedade como princípio mediador de diálogo entre as *bases* e os setores intelectualizados do laicato e da hierarquia, fortaleceram a ideia de horizontalidade que permeava aquelas relações. Trazendo à baila, as formulações de Gustavo Gutiérrez – que intentavam compreender a fé, por meio da práxis histórica, procurando ver o mundo, segundo a ótica das distintas frações de classe e etnias exploradas (GUTIÉRREZ, 1981, p. 58) –, Delgado e Passos, consolidaram, igualmente, uma imagem de comunidade, cuja participação contagiava todos os seus membros: "[...] jovens, adultos, mulheres, trabalhadores e voluntários [...]." (DELGADO; PASSOS, 2003, p. 123).

Na esteira de Leonardo Boff, José Oscar Beozzo avaliou que as *CEBs* se tornaram, no contexto pós-Medellín, a realidade mais promissora da Igreja (BEOZZO, 1996, p. 130). O caráter mais difuso dessas *comunidades*, se comparado às pastorais da terra e indigenista, incidiu na ausência de um órgão nacional que as

representassem. Beozzo teceu rápidos comentários acerca dos três primeiros encontros intereclesiais, maximizando a participação das *bases* nessas reuniões e, por consequência, extenuando a ação, naqueles congressos, de agentes de pastoral, bispos e teólogos "[...] que passaram cada vez mais a uma posição de escuta do que o Espírito [vinha] criando e suscitando entre as comunidades [...]." (Beozzo, 1996, p. 131). Se aproximando das palavras de Boff, Maria Clara L. Bingemer (1990, p. 921-922) sublinhou que a inspiração dos teólogos da libertação não deveria brotar das teorias estudadas no ambiente acadêmico, mas sim, do seu humilde envolvimento com o povo, compartilhando suas lutas, dores e esperanças.

A cientista política Ana Maria Doimo, a despeito de não ter pesquisado as *CEBs,* problematizou em sua dissertação de mestrado *Movimento social urbano (1984)*[235] a questão da motivação à participação, das *frações dominadas,* em movimentos urbanos. A importância de suas conclusões caminha no sentido de contrabalançar as visões demasiadamente otimistas, das opiniões que subestimam o poder de iniciativa da classe explorada. Ilustrando a fala de uma moradora da cidade de Vila Velha (ES) – "Dona Eulália" – que dizia estar contente com sua pobreza, admitindo, ao mesmo tempo, a necessidade de haverem ricos para dar trabalho aos pobres, Doimo salientou as dificuldades de se despertar no povo um senso de ação coletiva, direcionada à libertação dos mesmos (DOIMO, 1984, p. 36-37). A autora não se esquivou de analisar os motivos da apatia do povo, reforçando, por outro lado, o caráter opressor dos poderes instituídos, que não eram um produto derivado de um ato fundante do regime civil-militar. Segundo Doimo, "[...] a natureza do processo histórico no Brasil engendrou diferentes modalidades de repressão e de dominação ideológica que configuraram, ao nível do <<vivido>>, universos culturais adversos a organizações políticas dotadas de tal <<racionalidade revolucionária>>[...]."[236] (DOIMO, 1984, ap. 39).

Os meandros do dilema apontado por Ana Maria Doimo – e que perpassa, *mutatis mutandis,* a *performance* de diversos movimentos sociais, com características e finalidades análogas – adquire com as *CEBs* uma dimensão, na qual se deve problematizar a própria polissemia da mensagem cristã, pois essas

[235] Ana Maria Doimo pesquisou o Movimento de Transporte Coletivo de Vila Velha (MTC), ocorrido entre os anos de 1978 e 1979, inserindo, entre seus objetivos, as relações que a Igreja construiu com o movimento (DOIMO, 1984, p. 15).

[236] Este termo faz alusão às agremiações políticas que defendiam como única alternativa possível de supressão do capitalismo, a via revolucionária.

comunidades tinham no Evangelho, seu fundamento de conscientização e libertação popular. Sérgio da Mata, em seu livro *História e Religião*, asseverou que a religião é, geralmente, "[...] um dos principais recursos legitimadores de uma dada ordem social [...]." (MATA, 2010, p. 104); porém, em circunstâncias bem delimitadas, sua missiva operaria como "fermento revolucionário". O autor ajuizou que o cristianismo está impregnado, outrossim, de um valor oposto às necessidades temporais do poder político, o chamado "comunismo de amor" [237] (MATA, 2010, p. 105). Simultaneamente conservadora e revolucionária, a doutrina cristã manifestaria, no segundo caso, grande resistência à ordem social e política, aspirando concretizar – exclusivamente em seu grupo – os princípios de fraternidade; segundo Sérgio da Mata, as *CEBs* se encaixam nessa definição, pois seriam "[...] expressões históricas concretas destes ideais [...]." (MATA, 2010, p. 106).

4.3 *CEBs, Pastoral Operária (PO)* e Igreja Católica na Grande São Paulo*:* o conceito de *pessoa humana justificando práticas*

Tendo como parâmetro, o entendimento que alguns autores tinham sobre as *comunidades de base*, objetivou-se provocar, no tópico precedente, a própria ideia de democratização do conceito de *pessoa humana*; não se discorda da efetividade desse processo, o que está em jogo, entretanto, é a maneira como se deu a entrada e permanência das *frações dominadas* em uma instituição altamente hierarquizada*.* Caberá demonstrar, agora, se a Igreja *para os pobres* transformou-se, de fato, em uma Igreja *dos pobres*, confiando à classe oprimida o poder de falar por si mesma.

Com vistas a não generalizar considerações sobre movimentos da Igreja Católica, que abrangiam vários Estados do Brasil, como era o caso das *CEBs*[238] e da *PO,*[239] optou-se por analisar as fontes dessas entidades – e a interpretação que a

[237] Sérgio da Mata tomou emprestado esse conceito do pensador alemão Ernest Troeltsch.

[238] Conquanto se saiba do vínculo que prendia as *CEBs* à instituição católica e da existência de planos pastorais nacionais da CNBB que fixavam, dentre tantos assuntos, regras gerais para o funcionamento dessas *comunidades*, sua trajetória – em um país de grande extensão territorial como o Brasil – não seria uniforme.

[239] Graças à iniciativa de setores da Igreja – como a *Ação Católica Operária (ACO)* e a *Juventude Operária Católica (JOC) –,* surgiu em 1970, na cidade de São Paulo, a *Pastoral Operária (PO).* Naquele ano, Dom Agnelo Rossi, arcebispo da Arquidiocese de São Paulo, foi transferido para Roma, sendo substituído por Dom Paulo Evaristo Arns – fato que auxiliaria no fortalecimento da *PO,* pois Dom Paulo impulsionaria, mais intensamente, a atuação dessa pastoral. Pouco tempo depois, essa pastoral chegaria a outras regiões do País, formando-se, em 1976, a *PO* Nacional. Nos dias

Igreja fazia delas –, circunscritas à Grande São Paulo, por dois motivos que se completam: 1. O movimento social e semanário *Brasil, Urgente* – assunto analisado no terceiro capítulo – nasceu na cidade de São Paulo; os grupos que participaram dessa efêmera experiência de leigos retomariam, na década de 1970, seu trabalho junto aos movimentos do laicato católico, sobretudo as pastorais direcionadas ao mundo do trabalho. 2. Na Região do ABC, local de origem do *Partido dos Trabalhadores (PT),* as *CEBs* contribuíram, por intermédio do trabalho de seus integrantes que militavam na *PO*, no e para o processo de conscientização política da classe operária.

Nos arquivos[240] em que se pesquisou a documentação relativa às *CEBs* da Grande São Paulo*,* percebeu-se uma ausência de fontes concernente ao período que abarca a primeira metade da década de 1970.[241] Nesse arco de tempo, os documentos que traziam notícias das *comunidades,* vieram dos setores da Arquidiocese de São Paulo, não sendo, portanto, produções das *bases*; quanto à *PO*, as referências do trabalho desenvolvido pela Sé Metropolitana, junto aos operários, são raras; porém, ao contrário da situação verificada com as *CEBs*, encontrou-se relatórios de reuniões, anteriores ao ano de 1975 – embora sejam poucos –, que foram elaborados pelos próprios operários.[242] Essa lacuna coincide com a fase mais dura do regime civil-militar (1968-1974), ocasião em que o governo "aprimorou" suas estratégias de abuso e violação dos direitos humanos, intentando eliminar, qualquer tipo de ação suspeita, de pessoas e de grupos. Nessas circunstâncias, a oposição, de específicas frações da Igreja institucional, desempenhou o papel de principal adversário do Estado autoritário (LÖWY, 2007, p. 309).

---

atuais, a *PO* está presente em 16 Estados brasileiros. Sobre a história dessa pastoral em São Paulo, confira a dissertação de Adailton Maciel Augusto, **Mística e utopia,** 1997.

[240] O levantamento se deu no Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) da UNICAMP, no Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CPV) e no Centro de Documentação e Informação Científica da PUC-São Paulo.

[241] Tais observações se estendem para outras capitais, como Belo Horizonte (MG), Goiânia (GO), Vitória (ES) e São Luís do Maranhão (MA). À essa informação adicionam-se os municípios de Teófilo Otoni (MG), Santarém (PA), Nova Iguaçu e Barra do Piraí (RJ). O material produzido nas prelazias em que se situavam essas cidades teve como autores, bispos e religiosos, os quais levavam ao conhecimento da população – por meio de boletins diocesanos – os objetivos e resultados de sua ação missionária junto às pastorais e às *CEBs.* Entre todas as coleções e fundos pesquisados, localizou-se apenas um documento anterior ao ano de 1975, elaborado, em 1969, pelas *CEBs* da cidade de São Paulo. Essa fonte será problematizada neste tópico.

[242] É o caso dos relatórios – a serem, também, analisados – de 1º de outubro e 12 de novembro de 1972.

Entre os anos de 1975 e 1980, a quantidade de textos dos setores da Igreja de São Paulo – que criticavam o governo – aumentou consideravelmente. Apesar desse fato, a profusão de escritos se refere muito mais aos boletins e informativos diocesanos,[243] conjuntamente aos relatórios da *PO*, do que propriamente de fontes advindas das *CEBs.* Nesse intervalo, os documentos que orientavam a população sobre a situação econômica e política do País – referência seja feita à *PO* –, se articulava ao momento de abertura, onde se assistiu, "[...] por toda a América latina, a um intenso movimento de redemocratização [...]." (SILVA, 2003, p. 246):[244] a partir do governo de Ernesto Geisel (1974-1979), grupos de oposição à ditadura, haveriam de retomar[245] a luta aberta contra toda ordem de perseguições, torturas e desaparecimento de presos políticos. Tais constatações não diminuem a importância das *comunidades de base,* pois seus integrantes, os operários, militavam, concomitantemente, na pastoral voltada ao mundo fabril; evidenciam, entretanto, a diferença entre os dois movimentos de matriz católica. Segundo Paulo Krischke, algumas *comunidades* da capital paulista interagiam, mutuamente, com uma teia de associações comunitárias e pastorais, o que renovava a identidade religiosa das *bases* e a "[...] identidade política dos mesmos militantes, na atividade sindical [e] partidária [...]." (KRISCHKE, 1986, p. 195).

---

[243] Os boletins diocesanos são veículos de comunicação bem peculiares à Igreja. Em 1977, somavam, no Brasil, 124 boletins, com tiragem mensal de, aproximadamente, 174 mil exemplares (SOARES, 1980, 145). Acrescenta-se a esse dado, a presença ativa do jornal semanário da Arquidiocese de São Paulo, *O São Paulo*, que censurou em muitos editoriais e artigos, o regime ditatorial. Sobre o periódico, confira: Fábio Lanza, Matrizes ideológicas dos arcebispos paulistanos (1956-85): um olhar sob o prisma do semanário *"O São Paulo",* 2006.

[244] Segundo Francisco Silva, alguns *brasilianistas* acreditam que a crise das ditaduras latino-americanas guarda vínculo com a subida de Jimmy Carter, em 1976, à presidência dos Estados Unidos. Com a firme ação de Carter, em favor dos direitos humanos, abriu-se "[...] novos espaços para a atuação das oposições no Brasil e em todo continente [...]." (SILVA, 2003, p. 247). Divergindo dessa linha de análise, Silva lembra que no Brasil o processo de luta pela democracia e a crise das ditaduras, fora iniciado em 1974, com base em dois lances distintos: o primeiro deles veio do Projeto Geisel-Golbery, que pretendia inserir o País em um Estado de Direito; o segundo partiu da vitória eleitoral, em 1974, do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) (SILVA, 2003, p. 247).

[245] Essa palavra indica que a oposição ao governo não deixou de existir durante os "anos de chumbo". No que concerne à Igreja, bispos como Hélder Câmara, Dom Arns e Dom Padim continuaram a manifestar críticas, algumas contumazes, ao regime de exceção. Do terceiro clérigo, destaca-se a crítica à Doutrina da Segurança Nacional. Redigida em 1968, as declarações de Dom Padim enfatizavam que o "[...] atual momento brasileiro marca uma cisão entre o poder político e o cidadão. Aqueles grupos sociais que formavam a base da pirâmide econômica e política da Nação, como os sindicatos, associações de classe, etc., perderam a sua representatividade dentro do trânsito político-institucional. [...] Engajada e diretamente ligada em todos os níveis da escala social, não se pode esquecer o papel decisivo que a Igreja pode vir a desempenhar, como grupo de pressão, na defesa dos direitos e valores humanos implícitos na mensagem evangélica [...]." (LIMA, 1979, p. 153).

Retomando, especificamente, o que foi dito sobre as *CEBs* e a *PO*, é necessário abrir um rápido parêntese, apresentando alguns estudos que afirmaram a preponderância das *comunidades* na Grande São Paulo, sem perder de vista sua articulação com a pastoral do mundo operário. Isto posto, três obras ilustram essa vertente, sendo a primeiro delas, de autoria de Reginaldo Prandi. Escrevendo sobre as rupturas de ideias vividas pela Igreja Católica no Brasil a partir do ano de 1950, o autor afirmou – em *Realidade social das Religiões no Brasil* – que, vinte anos depois, essa mesma Igreja se tornaria "[...] a mais progressista de toda a América Latina [...]." (PRANDI, 1996, p. 62), sendo as *CEBs* parte constitutiva dessa trajetória. Prandi indicou os grupos de reflexão bíblica, dos anos de 1960, como o marco de origem das *comunidades de base;* no final da década imediata, esse movimento viveria seu clímax, cuja luta de seus membros se dava, em parceria com as demais pastorais da Igreja, contra a ditadura e toda a ordem de fatos causados pelo regime. Prandi chamou a atenção, também, para o fato de a estrutura organizacional das *CEBs* – calcada no *basismo* – ter servido de parâmetro aos fundadores do *PT.*[246]

A segunda análise vem do sociólogo José Ivo Follmann. No livro *Igreja, ideologia e classes sociais* o autor pretendeu tomar conhecimento do debate ideológico que se encampou internamente à Igreja diante da "[...] questão "Comunidades Eclesiais de Base e Luta de Classes" [...]." (FOLLMANN, 1985, p. 92). O debate apontado pelo autor ocorreu, de maneira latente ou ostensiva, nos documentos da Igreja Católica que discutiam as *bases*, os quais representavam variados setores da instituição, com tendências, da mesma maneira, diversas. Delimitando os anos de 1975 a 1982, como período suscetível de se verificar a contenda – *CEBs* e Luta de Classes –, Follmann identificou três tipos de discurso, que esboçavam a existência desse dilema: "[...] 1º) "corte ideológico": textos da "direita" e da "esquerda" católicas; 2º) "corte político": textos de componentes da hierarquia e de "representantes das bases"; 3º) "corte pedagógico": textos de canções e de roteiros de reunião [...]." (FOLLMANN, 1985, p. 92). Nessa contenda, muito singular se colocou – antes mesmo de o autor ter caracterizado o conteúdo

[246] Hélène Rivière D'Arc – diretora de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e membro do Centre de Recherche et Documentation sur l'Amerique Latine (CREDAL) – analisou as origens do basismo no Brasil, relacionando o forte desenvolvimento dessa proposta em solo nacional, à *Teologia da Libertação* (D'ARC, on-line).

discursivo de cada bloco de textos – a afirmação acerca do trabalho das *CEBs*, pois segundo Follmann, na superação das contradições do capitalismo, unir-se à classe trabalhadora – por excelência a operária – seria a forma ideal de ação transformadora (FOLLMANN, 1985, p. 78).

No mesmo sentido surgem, em terceiro lugar, as considerações de Michael Löwy. Segundo o autor, as *CEBs,* que se encontravam espalhadas em diversos pontos da cidade de São Paulo e da sua região metropolitana, lançaram as bases para o desenvolvimento de diversos movimentos sociais e sindicais:

> As CEBs e os militantes pastorais da Igreja – pertencentes à pastoral operária, à pastoral rural e à pastoral urbana – forneceram o tecido sobre o qual foram construídas as unidades de base dos novos movimentos sociais que antecederam o que se chamou "a abertura" do regime militar (1979-1980). Foi graças a essa base de massa que a CUT, a nova confederação de luta de classes, pôde se organizar em torno de dez milhões de trabalhadores urbanos e rurais, e conquistar a hegemonia no movimento sindical durante a redemocratização parcial do país nos anos 1980, superando a Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT), pró-governamental (e apoiada pelo Partido Comunista), enquanto o PT, o novo partido operário portador de uma perspectiva socialista, ganhou centenas de milhares de eleitores (LÖWY, 1991, p. 57).[247]

Concernente à presença das *comunidades de base* da Grande São Paulo, o fragmento a ser reproduzido, se refere às *Conclusões do Encontro de Formação de Comunidade Eclesial de Base – Região Sul de São Paulo*, acontecimento realizado no Seminário Central do Ipiranga, entre os dias 28 e 30 de abril de 1969. Sete meses separam, portanto, as declarações do encontro das *CEBs* de São Paulo, da *Conferência* de Medellín:

> 1. <u>COMUNIDADE ECLESIAL DE BASE: UMA OPÇÃO DECISIVA EM PASTORAL</u>.
> A CEB tem a mesma finalidade da Igreja: levar todos os homens à plena comunhão de vida com o Pai, entre si, por Jesus Cristo, no dom do Espírito Santo [...] A Igreja e consequentemente a CEB devem estar presentes no mundo, inserindo-se na própria realidade, agindo no meio segundo as necessidades mais prementes de promoção humana, missionando o ambiente de trabalho ou o próprio território, fazendo o trabalho que seja de necessidade vital e não de implantação de estruturas eclesiais ultrapassadas. (CONCLUSÕES...1969, p. 1).
> 2. <u>A CEB está ligada com o ministério Hierárquico</u>.
> "[...] Quando a Igreja institucional se mentalizar da necessidade de preparar comunidades de fé, esperança e amor, e quando surgirem CEB em todos

[247] Embora Löwy tenha diferenciado as *CEBs* da *PO*, suas considerações atribuíram às *comunidades de base* um papel, na fundação do *PT*, desmedido. Com a análise das fontes da *PO*, demonstrar-se-á o equívoco dessa interpretação. Não se insinua, com essa assertiva, a inexistência da contribuição das *bases* na formação do *PT*, mas sim o grau de importância.

> os níveis desta Igreja institucional, o elemento de ligação entre as CEB e o ministério hierárquico talvez não tenha razão de ser a figura tradicional do padre mas uma outra forma de ligação que a dinâmica da pastoral fará surgir. A fundamentação teológica já está cristalina nos documentos conciliares. (CONCLUSÕES...1969, p. 1).

Como se nota no segundo item do excerto, as *bases* esperavam alcançar uma relação mais horizontal com a hierarquia, sem a necessidade de um "intercessor" que mediasse esse contato – no caso, o padre; apesar disso, a análise conjunta dos tópicos das *Conclusões*, reforça a íntima ligação das *comunidades* com o topo da hierarquia, de modo que o movimento não se pretendia cismático. Paulo Krischke (1986, p. 188)[248] salienta esse forte vínculo, lembrando que os grupos de *base* mais dinâmicos – em suas respectivas localidades – buscavam orientar seu trabalho, segundo os planos pastorais da Igreja para o Brasil, indicando, assim, que as interações foram proveitosas.[249] Como parte desse amplo processo, as *comunidades* da capital paulista procuraram, também, nortear sua lide, conforme as solicitações da CNBB. No momento de realização do *Encontro de Formação de Comunidade Eclesial de Base (Região Sul de São Paulo)*, as diretrizes episcopais, atinentes a normas de organização das *CEBs* em todo o Brasil, partiam do Primeiro Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970) da CNBB,[250] que tinha por escopo "[...] aplicar o Vaticano II à realidade brasileira [...]." (LORO, 2005, p. 149).

Não obstante se tenha em conta os resultados advindos do Vaticano II – e, por extensão, da diversidade de leituras a seu respeito, mormente as "progressistas" –, o evento das *CEBs* em São Paulo revela uma comunidade concentrada em resolver, exclusivamente, problemas internos à diocese e à paróquia, como a falta

---

[248] Conquanto Paulo Krischke tenha afirmado o estreito vínculo entre a instituição e às *comunidades de base*, as suas considerações, referentes à atuação da Igreja Católica durante o decênio de 1970, se mostram problemáticas. Diferentemente das reflexões do autor, que defendem uma imagem homogênea e coerente da Igreja, no decorrer dos anos 1970 (KRISCHKE, 1986, p. 187-188), acredita-se que essa uniformidade não existiu, se configurando, portanto, em uma construção discursiva dos primeiros anos da década de 1980, quando a *memória* – longe de se sugerir uma acepção linear da expressão –, dos que viveram os anos do regime civil-militar, se mostrava, ainda, forte.

[249] Não se quer dizer com isso, que não tenham ocorrido conflitos entre as *CEBs* e a Igreja. A forma democrática das *comunidades*, convivendo com uma estrutura rigidamente hierárquica, já era motivo de tensões. Os líderes das *bases* contestavam o monopólio clerical na administração dos sacramentos"[...] defendendo o protagonismo dos leigos nas celebrações e nas decisões paroquiais e diocesanas através das assembleias paroquiais [...]." (CAMURÇA, 2003, p. 401).

[250] O programa dos bispos do Brasil, para o quadriênio final dos anos de 1960, contemplava seis linhas fundamentais de trabalho, que procuravam unir atividade espiritual e temporal: 1. Unidade visível no interior da Igreja; 2. Promoção da ação missionária; 3. Promoção da ação catequética, doutrinal e teológica; 4. Promoção da ação litúrgica; 5. Promoção da ação ecumênica e 6. Promoção das atividades do laicato no mundo, "segundo os desígnios de Deus" (CNBB, on-line, p. 38-62).

de padres, a situação das religiosas e a formação catequética dos leigos (CONCLUSÕES..., 1969, p. 1-2). Embora as *Conclusões* do encontro tenham registrado a ação como fundamento de qualquer mudança, esse agir não estava imbricado, ainda, a uma opção política, no sentido de transformar as estruturas da sociedade:

> "[...] 5) O ponto básico é a AÇÃO. Convencer-nos que devemos começar urgentemente pelo menos UMA COMUNIDADE DE BASE, pois é na ação (fazendo e trocando experiências) que se conscientiza e descobrem os caminhos. [...] "COMO COMEÇAR CONCRETAMENTE A C.E.B.?" [...] PELO TESTEMUNHO dos líderes atuais da paróquia, por ex.: Padres + religiosos e alguns leigos ou padres mais leigos. Poderíamos chamar de Grupo de Amizade e Testemunho [...]." (CONCLUSÕES..., 1969, p. 3-4, grifo do texto).

Nos primeiros anos da década de 1970, a Arquidiocese de São Paulo manteve atenção especial, sob os auspícios de Dom Paulo Evaristo Arns, à temática dos direitos humanos – assunto que englobava não apenas a defesa da integridade física dos católicos, mas da população em geral.[251] É importante acentuar que a violência no Brasil atingiu, durante o regime civil-militar, seu clímax; recurso utilizado pelos militares sem parcimônia e desejado pelas esquerdas revolucionárias – que também pretendiam alcançar o poder –, o uso da violência transformou-se em estratégia política de domínio (QUADRAT, 2008, p. 371). Em face a todas essas demandas, Dom Arns estruturou, em 1972, a Comissão de Justiça e Paz (CJP) –

[251] Na segunda metade dos anos de 1970, a CNBB ampliou, outrossim, sua atuação em defesa das pessoas perseguidas pelo regime – trabalho que vinha sendo desenvolvido por Dom Arns, como se viu, desde 1972. Em 25 de outubro de 1976, com a declaração *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus,* os bispos do Brasil endossariam abertamente sua censura às torturas que estavam sendo praticadas contra clérigos, católicos e demais esferas da sociedade, suspeitas de serem comunistas. Com essas palavras os bispos encetaram a comunicação: "[...] Os Bispos da Comissão Representativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, reunidos na cidade do Rio de Janeiro, 19 a 25 de outubro de 1976, diante dos acontecimentos recentes que atingiram a Igreja no Brasil, comovendo a tantos no país e no exterior, pensamos em vocês, gente simples, gente religiosa, gente das comunidades de base e dos grupos de reflexão, lhes oferecemos esta reflexão pastoral [...]." (CNBB, on-line, p. 1). Contribuíram também, o posicionamento assumido pelas regionais da CNBB. A *Regional Sul I,* sediada em São Paulo, divulgou em 1975, um documento decorrente do encontro dos bispos em Itaci (SP), no qual se denunciava a tortura no Brasil. Aludindo o conceito católico de *pessoa humana,* o episcopado dessa subseção da CNBB foi bem mais incisivo em sua crítica: "[...] Assistimos, de fato, a flagrantes desrespeitos à pessoa humana, imagem de Deus criador, caracterizados por prisões arbitrárias que tomam, geralmente, a forma de verdadeiros sequestros; pelo recrudescimento das torturas, acompanhadas até de mortes, algumas das quais chegam até o conhecimento público; por ameaças públicas e particulares, partindo inclusive de autoridades [...]." (NÃO OPRIMAS..., 1975, p. 1).

organismo que se propôs a combater os abusos cometidos pelo regime ditatorial (CANCIAN, 2005, p. 63).[252] Partindo do conceito de *pessoa humana* e, do contexto ditatorial – marcado por desaparecimento de cidadãos, extermínios, prisões e torturas –, a cúria se envolveu, também:

> "[...] nas lutas sociais e políticas do País [...] na organização e mobilização das classes populares, criando organismos e instituições e desenvolvendo programas específicos, como instrumentos destinados a coordenar trabalhos pastorais e promover mudanças sociais [...]". (CANCIAN, 2005, p. 17).

Outras iniciativas auxiliariam o trabalho da CJP, por exemplo, as correspondências mensais[253] divulgadas, durante os anos de 1970, pela diocese da cidade de Santo André.[254] Esses escritos – intitulados *Vínculos da Comunidade* – abordavam assuntos doutrinários, pastorais e da conjuntura histórica; sua distribuição se dava na região onde surgiria, anos mais tarde, o *PT.*[255] Das fontes catalogadas selecionou-se o texto publicado em 1973, que versou a respeito da violação dos direitos humanos no Brasil, pois demonstrava, expressamente, a *tentativa católica de modernidade.*[256] O documento serviu-se do ensino social da Igreja, como elemento primaz de julgamento do contexto de opressão; se a ordem temporal condicionava a leitura da mensagem evangélica, o inverso, da mesma forma, acontecia. Não se diz, em nenhum trecho da correspondência, que o cristianismo poderia ser uma "estrutura estruturada, predisposta a se tonar estrutura estruturante", mas, tacitamente, a ideia apareceu na carta. Vejamos o tema que introduziu o boletim:

---

[252] A CJP era composta pelos advogados José Carlos Dias, José Gregori e Mário Simas; pelos juristas Dalmo Dalari, Fábio Comparato e Hélio Bicudo, pela agente pastoral Íris Airé, pelo universitário Luis A. A. de Souza, pelo líder operário Waldemar Rossi, pela socióloga Margarida Genevois (CANCIAN, 2005, p. 65).

[253] A primeira edição foi lançada em junho de 1972 – ano da fundação da CJP. Referente a 1973, arrolou-se, além da correspondência de maio, as cartas que cobrem os meses de junho a novembro – com exceção de outubro. Do ano posterior, levantou-se os números de janeiro, junho e de agosto a dezembro.

[254] Dom Jorge Marcos de Oliveira esteve a frente da Diocese de Santo André entre os anos de 1954 e 1975. Com o fim de seu bispado, Dom Cláudio Hummes assumiu, em 1975, o comando da prelazia, permanecendo na função até o ano de 1996.

[255] A Diocese de Santo André – sufragânea da Sé Metropolitana – abrange as cidades da Região do ABC: Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires e Rio Grande da Serra.

[256] O tema dos direitos humanos apareceu em todas as publicações, mas somente essa carta dedicou atenção integral à questão.

> DIREITOS HUMANOS
> O “Vínculo das Comunidades” não quer, apenas, tratar dos problemas da Igreja. A mensagem do Evangelho deve ser transmitida a todos os homens. Por isso, tudo o que valoriza os homens interessa os cristãos. Neste número, o 25º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, (assinada pelo Brasil em 1948) provoca nossa reflexão. Em 1963, o Papa JOÃO XXIII, publicava a carta “Paz na Terra” onde tratava amplamente dos Direitos Humanos. Desde já, a Igreja do Brasil e a nossa Diocese se preparam para comemorar este duplo aniversário não somente com brilhantes declarações mas procurando agir para que esses Direitos sejam respeitados. A ordenação à ordem do diaconato do Franco Chippari, no dia 1º de maio suscitou a reflexão de todos os presentes. Enfim, o “vínculo” começa, hoje, uma série de reportagens sobre a Igreja, em São Bernardo do Campo, respondendo assim aqueles que achavam São Bernardo muito ignorado, pelo nosso Boletim (VÍNCULO..., 1973, p. 1).

O discurso guarda muitas equivalências com os textos dos bispos da *Regional Centro-oeste* e *Nordeste,* problematizados no tópico 4.1.1. A menção aos acontecimentos, dignos de serem rememorados – como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) e a encíclica joanina *Pacem in Terris* –, se repetem no *Vínculo das Comunidades,* assim, a distância geográfica entre as Regionais da CNBB não impedia o intercâmbio de ideias entre os bispos;[257] ganha destaque, igualmente, a coincidência de datas: o documento das regionais e o informativo da diocese de Santo André vieram a lume no mês de maio de 1973. Recuando um pouco mais no tempo, pode-se afirmar que a carta – sob análise – guarda afinidades com a *JUC* e o movimento social e semanário *Brasil, Urgente* dos anos 1960, que justificavam suas ações concretas na *DSI* e no Evangelho. A apresentação, no segundo tópico da comunicação diocesana, de todos os direitos listados na *Pacem in Terris* ressaltava – à maneira da parte doutrinária do jornal *Brasil, Urgente* – a constante e obstinada defesa do *ser*, empunhada pela Igreja e, do outro lado, a insensibilidade humana, que se fazia surda aos clamores magisteriais (VÍNCULO..., 1973, p. 2-3).[258]

A identidade com as experiências do laicato da década de 1960, não sugere uma simples reprodução de atos de um passado recente: situado em um contexto multifacetado e distinto do decênio anterior, o documento diocesano de 1973

[257] Em janeiro de 1973, realizou-se na cidade de São Paulo, a 13ª Assembleia Geral dos Bispos do Brasil. A reunião anunciou uma lista de proposições, objetivando relacionar alguns aspectos da DUDH à *DSI*.

[258] Malgrado a persistência dessa interpretação, o boletim expunha, seguidamente, que a mensagem de João XXIII “[...] foi encontrando seu caminho no sub-solo secreto da consciência humana, foi penetrando e hoje nela se alimentam milhões de raízes anônimas [...].” (VÍNCULO..., 1973, p. 2).

noticiou a ordenação diaconal de Franco Chippari,[259] contribuindo para a efetividade do processo de democratização do conceito de *pessoa humana* – haja vista a condição operária de Chippari –, atendendo, concomitantemente, a um dos desejos das *CEBs*. A grande estima pela presença ativa do laicato na Igreja institucional se consolidou no boletim, quando Dom Jorge de Oliveira decidiu publicar o texto, de um fiel católico, que falava sobre a "historicidade" dos direitos humanos. Eis uma parte do escrito – intitulado *As declarações dos direitos humanos* –, do leigo João Domingos:[260]

> Não é de hoje, na história do homem, que se afirma direitos que são próprios do homem, em razão de sua natureza. São direitos que estão acima das instituições, criadas pelos homens. Assim, ninguém, seja uma pessoa, seja uma instituição, pode violar esses direitos. Já no Gênesis vemos Deus cobrando a ação de Caim que havia violado o direito à vida de seu irmão Abel. Mas, como declaração, de forma sistemática, a primeira proclamação dos direitos fundamentais do homem surgiu na Constituição dos Estados Unidos da América do Norte, 1787. A segunda proclamação, mais conhecida, é a Declaração dos Direitos do Homem, da França, em 26 de agosto de 1789, logo após a Revolução Francesa. A declaração dos Estados Unidos foi de caráter nacional, teve poucas repercussões, enquanto que a da França, por ser feita em época de grandes transformações sociais (queda da aristocracia e subida ao poder da burguesia) teve maior divulgação e importância. A declaração francesa realçou mais a posição individualista que a social, porque a Revolução Francesa foi também reação contra o poder absoluto do Estado, com grandes privilégios para a aristocracia e contra as corporações de ofício, que monopolizavam o setor de trabalho então existente [...]." (DOMINGOS..., 1973, p. 4, grifos nossos).

O proveitoso diálogo estabelecido com a Revolução Francesa e outros acontecimentos a ela correlatos nos remete para assuntos que historicizamos no primeiro capítulo da tese, por exemplo, a censura de Pio IX, no século XIX, ao evento francês, e, na década de 1940, com Pio XII, a abertura da "caixa de pandora". A reminiscência a esses temas sugerem que as mudanças vinham acompanhas de permanências. João Domingos retomou os postulados de Jacques Maritain, mormente a distinção – feita pelo autor francês –, entre as concepções de *pessoa* – o *ser* finito e político – e *pessoa humana* – o *ente* transcendental. Com a

[259] O boletim dedicou uma página inteira a descrever o ritual de ordenação de Chippari (VÍNCULO..., 1973, p. 8).

[260] O nome de João Domingos consta em todos os boletins que se teve acesso. Nas demais edições, o autor se ocupou de assuntos relativos ao planejamento das pastorais diocesanas. Apesar de não ter informações específicas sobre suas origens, sabe-se que Domingos não era um clérigo, pois seria incomum a não identificação de sua posição sacerdotal – regular (religiosa) ou secular (diocesana). Pelo conteúdo e forma do texto, pode-se afirmar, seguramente, que Domingos representava as frações letradas do laicato católico.

citação do primeiro livro da Bíblia, confirma-se a sintonia do escrito com a *Teologia da Libertação*, a qual manifestava uma preferência maior pelas fontes do Antigo Testamento, onde se notava uma presença mais ativa de Deus na história, orientando o povo eleito a se libertar da opressão (LÖWY, 1989, p. 56). Acerca dos efeitos imediatos da Revolução Francesa, não se aludiu a luta naquele país contra o poder do alto clero. Nesse sentido, o informativo de Santo André reforçava uma característica importante para que o diálogo da instituição religiosa com os tempos modernos fosse promissor: a exclusão de atitudes pretéritas da Igreja, impossíveis de passarem pelo crivo da modernidade.

Domingos continuou sua explanação, tecendo comentários sobre a DUDH, que dilatou a compreensão de pessoa, abarcando os aspectos individual, social e universal do *ser*. Ainda imperfeita, a DUDH desprezava a condição transcendental da pessoa, não incluindo, pois, o ser humano integral. Tendo reconhecido, entretanto, o avanço que esta e a demais declarações representaram na história dos direitos humanos, o texto aceitava, ainda que parcialmente, valores estranhos à concepção católica de *pessoa*. O princípio de verdade única, atribuído ao cristianismo católico jazia, implicitamente, inalterado. O fecho dessa matéria demonstra a constância de determinadas ideias do ensino social da Igreja, ressignificadas, obviamente, pelas condições históricas:

> Em 1963, surge a carta “Paz na Terra”, dirigida a todos os homens de boa vontade, que novamente relaciona os direitos humanos. É o reconhecimento de que ainda existem violações.O Papa João XXIII indica que, enquanto a natureza é regida por leis justas, havendo uma harmonia universal, os homens se lançam em guerras, em perseguições políticas, em explorações as mais baixas e mesquinhas, dando lugar a graves injustiças sociais e individuais. Diz a carta, que sem respeito aos direitos que são próprios ao homem, não se conseguirá construir uma sociedade justa e que promova o homem em sua dignidade de ser humano e filho de Deus (DOMINGOS..., 1973, p. 4).

No mesmo ano em que surgiu o boletim da diocese de Santo André, o operariado católico organizou o *Dia de estudos sobre a Pastoral Operária*. Realizado em 1º de outubro de 1972, com auxílio da Arquidiocese de São Paulo, o evento procurou – mediante a distribuição de um pequeno texto – orientar os trabalhadores da indústria sobre as condições sociais, políticas e econômicas da Grande São Paulo e do País. Bastante didático, o informativo explicou, primeiramente, o significado da palavra “objetivo”. Feito isso, o boletim passou a dissertar sobre as

finalidades, geral e parcial, da *PO*. Como desígnio geral a *PO* aspirava "[...] LIBERTAR O HOMEM OPERÁRIO TODO E TODOS OS HOMENS OPERÁRIOS EM TODA A SUA VIDA OPERÁRIA [...]." (DIA..., 1972, p. 1). Dentre os instrumentos para a realização desse escopo, o Evangelho não deixou de assumir a primazia. Imbuído de quatro pontos fundamentais – "verdade, justiça, liberdade, caridade ou fraternidade" –, a mensagem de Jesus Cristo se realizaria, historicamente, na *DSI*:

> Tais verdade, justiça, liberdade e caridade serão perfeitas, quando descobrindo sua dimensão cristã, forem a verdade do Cristo, a justiça que Cristo nos conquistou justificando-nos diante do Pai, a liberdade dos filhos de Deus, e a fraternidade com base na filiação divina que a graça de Cristo nos trouxe. Tais REALIDADES ESTÃO CONSUBSTANCIADAS, REUNIDAS NA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA QUE PODE SER CHAMADA DE EVANGELHO DO TRABALHADOR. (DIA..., 1972, p. 2).

A passagem, acima exposta, acoplou à doutrina cristã a noção moderna de liberdade e fraternidade, que, a despeito de não ter sido criada durante a Revolução Francesa, cristalizou-se, ulteriormente – por meio de interpretações substancialistas da história –, como um ato fundante do evento francês. Como o texto não está ausente de um contexto de produção, de igual modo se nota, nos objetivos parciais do informativo da *PO*, a leitura cristã do marxismo,[261] devedora dos teólogos da libertação,[262] a qual defendia e compreendia os sindicatos como propulsores da justiça, consciência e tradição de classe (DIA..., 1972, p. 2). Nesse compasso, a parte que finalizava o boletim expressava as contradições – inerentes ao desejo de se querer um mundo socialista, inspirado pelo cristianismo – da seguinte maneira: "[...] amadurecendo assim operários e patrões para uma co-gestão de emprêsa ou para as emprêsas comunitárias [...]." (DIA..., 1972, p. 3).

As propostas desse evento seriam retomadas, aos 12 de novembro de 1972, com o *Relatório da Reunião Geral da Pastoral Arquidiocesana,* cujo escopo pretendeu determinar "[...] os meios de levar à prática os objetivos da Pastoral Operária, definidos na reunião geral no dia 1º de outubro do mês passado [...]." (RELATÓRIO..., 1972, p. 2). Bem mais extenso que o texto resultante do encontro

[261] Sobre esse ponto, a posição de frei Betto é paradigmática: "[...] o marxismo, como qualquer obra teórica, jamais poderá ter uma única leitura. O processo epistemológico ensina que um texto é sempre lido a partir do contexto do leitor. Esses "óculos" da realidade determinam a interpretação da teoria [...]." (BETTO, 2006, p. 515).

[262] Os teólogos da libertação – dentre eles se destaca frei Betto –, além de assessorarem o trabalho das *CEBs*, orientavam, politicamente, os líderes operários; logo, suas ideias estavam presentes nessas reuniões, adquirindo, obviamente, novas significações.

anterior, este relatório recobrou os princípios que deveriam guiar a luta dos trabalhadores: “[...] O aspecto doutrinário, é o estudo dos princípios que vão orientar nossos trabalhos em todos os lugares e momentos. Estes princípios se originam de duas fontes principais: a doutrina cristã e a experiência de luta operária em todos os países [...].” (RELATÓRIO..., 1972, p. 5). Isoladamente, a moral católica não alcançaria resultados satisfatórios, por isso, era necessário desencadear, entre os operários, uma ação educativa, que os fizessem enxergar, nitidamente, a realidade brasileira imediata e as raízes responsáveis por aquela “desordem estabelecida”. Destarte, o boletim teceu algumas reflexões sobre a então realidade operária, destacando o individualismo e baixa autoestima dos trabalhadores fabris, bem como a situação de exploração das mulheres operárias. Logo em seguida, voltou a tratar da importância da doutrina social da Igreja, das conclusões da *Conferência de Medellín* e da participação dos trabalhadores nas *CEBs,* para a formação dos representantes da *PO* (RELATÓRIO..., 1972, p. 9).

A partir de 1975, até o momento de fundação do *PT*, os encontros da *PO* ocorreriam com mais frequência; as produções escritas dessa pastoral, como já dito neste tópico, se multiplicariam também.[263] Divulgadas com o apoio da Arquidiocese de São Paulo, esses materiais repetiram, à exaustão, frases que visavam demonstrar a atualidade do Evangelho, admitindo a polissemia da Bíblia, que fora usada, em outros contextos históricos, como ferramenta a serviço dos detentores do capital. Como a documentação é farta, restringimos nossa análise sobre os relatórios – específicos aos anos de 1978 e 1979 –, cuja temática se dirigia aos problemas vivenciados pelos operários do ABC. Ciente de que o trajeto da *PO* não se dava separado da Igreja institucional e da militância, de seus membros, nas *comunidades de base*, considerou-se, também, a posição de alguns documentos do período a respeito das *CEBs*.

Antes de se proceder ao estudo desse material, é importante considerar algumas pesquisas que versaram sobre o processo de fundação do *PT*. Malgrado não seja a história desse partido o foco da presente tese, as fontes da *PO* tratavam, obviamente, de assuntos de interesse da classe operária, da qual o *PT* se

[263] Em 1977, por exemplo, a *PO* do setor Ipiranga, deu início a uma publicação chamada *Recadão*. Em linguagem panfletária, a manchete do jornal destacava, por meio de uma ilustração, a conversa de dois homens na fila do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS): “[...] – Na fila do INPS? Tu tá doente rapaz? – Tô não. Mas daqui seis meses quando me atenderem, eu posso tá, né? [...].” (RECADÃO..., 1977, p. 1).

considerava legítimo representante. Destarte, apresenta-se de início, a análise sobre a formação do *PT* feita por Rachel Meneguello, para quem essa agremiação política se firmou como um novo sujeito de representação, que superou o caráter politicamente marginal das classes trabalhadoras. A autora considerou a importância da presença da instituição eclesiástica na origem do partido: "[...] a *Igreja Católica* teve atuação fundamental no estímulo e abarcamento das iniciativas, através de seus setores progressistas e da constituição das Comunidades Eclesiais de Base [...]." (MENEGHELLO, 1989, p. 30). Meneguello ponderou, ao mesmo tempo, a atuação dos católicos na formação da agremiação política, como elemento facilitador na consolidação da proposta petista em São Paulo (capital) (MENEGUELLO, 1989, p. 57-58). Notável a colocação da autora quando buscou tipificar determinadas posturas do grupo fundador do partido, sobretudo a parcela declaradamente católica, como: "mais modernizantes" (MENEGHELLO, 1989, p. 192).

Outra pesquisa, também de cunho acadêmico, é a de Margareth Keck, cujo conteúdo assinala a importância da trindade, – sindicalistas, intelectuais e políticos –, na formação do partido dos trabalhadores e definição de suas metas diante do novo cenário político colocado pela reforma partidária (KECK, 1991, p. 192-219). Embora não houvesse intenção, da parte da hierarquia eclesiástica, de criar um partido de base cristã, a autora indica, também, a necessidade de se trabalhar de modo mais intenso[264] a relação do *PT* com a Igreja Católica (KECK, 1991, p.07-08). Nessa mesma linha de raciocínio, afirma em seu livro que não seria demais enfatizar o valor da Igreja Católica como local de intercâmbio, organização e defesa dos direitos humanos durante o regime militar. Procurando estabelecer a relação do *PT* ao contexto político e social da fase da distensão política, Keck sublinhou o debate

[264] Adriano Henriques Machado (2010) aprofundou, em sua dissertação de mestrado, a relação dos setores do laicato católico, da região metropolitana de São Paulo, com a fundação do *PT*. Nas considerações finais de sua pesquisa, o autor expôs – tendo como parâmetro Frei Betto, que tentou explicar o fracasso do *PT* nas eleições de 1982 – "[...] que a identificação das CEBs para com o PT estava bastante circunscrita aos padres, religiosos e agentes da pastoral que as assessoravam e não abarcava a maioria dos seus membros [...]." (MACHADO, 2010, 190). A dissertação de Imerson Barbosa chegou a uma conclusão diferente, pois atribuiu um protagonismo, excessivo, aos movimentos católicos – *CEBs* e *PO* – na gênese do *PT*. Barbosa pesquisou a "Esquerda Católica" na formação do *PT*, afirmando que a *Teologia da Libertação*, ao optar preferencialmente pelos pobres, foi essencial na formação do *PT* cujo nascimento "[...] se deu no momento em que havia apoio por parte de vários setores progressistas da Igreja e um discurso geral na Igreja do Brasil a favor dos movimentos populares e da criação de comunidades pequenas [...]." (BARBOSA, 2007, p. 147).

acerca da modernidade, que "[...] [invocava] todo um complexo de novas questões sociais que desafiaram as fronteiras da agenda social da esquerda tradicional no Brasil [...]." (KECK, 1991, 27). As possibilidades de novas abordagens, de um período densamente pesquisado, se abrem quando Keck sinaliza a heterogeneidade como característica principal do *PT*, qual seja a encarnação de vários princípios avaliados, pela Igreja Católica, como positivos (KECK, 1991, 120).

Trabalhar a atuação de católicos em movimentos sociais de fins da década de 1970 indica a obrigação de não se perder de vista a singularidade adquirida, naquele momento, por essas organizações. Assim, Ruth C. L. Cardoso em seu artigo – *Movimentos sociais e urbanos: um balanço crítico* – chamou a atenção para o fato de uma bibliografia que, fundamentada numa visão maniqueísta, ignorou as especificidades do Estado, ressaltando apenas seu caráter disciplinar e autoritário; ao mesmo tempo, esse viés analítico deificou a atuação dos movimentos sociais como mensageiros de uma crítica radical ao sistema político (CARDOSO, 1984, p. 218), não os reconhecendo como parte integrante do sistema. Essa característica, de presença marcante nas obras dedicadas ao assunto, alenta a visão substancialista, partilhada pelo senso comum, cujo conteúdo "[...] atribui uma essência democrática ao que vem do povo ou autoritária ao que vem do Estado [...]." (CARDOSO, 1984, p. 225).

Em maio de 1978 iniciou-se na Região do ABC o movimento grevista, que logo se espalhou para outras cidades do Brasil.[265] Em outubro daquele ano, a *PO* veiculou um "caderninho" que reforçava seus princípios. Embora o documento tivesse a marca da *pastoral*, as concepções religiosas e políticas, ali presentes, refletiam muito mais os aforismos das *frações dominadas* do *campo religioso,* do que propriamente o pensamento dos operários. Nesse escrito não se mencionou os efeitos imediatos da greve, mas a estrutura sob a qual se assentavam as relações fabris – discurso comum aos teólogos da libertação, que procuravam sempre as causas de uma determinada circunstância. Assim como nos relatórios do ano de 1972, a *PO* lembrou que o Evangelho, dissociado de um conhecimento profundo da realidade, não transformaria a situação, o inverso não desencadearia – da mesma forma – a tão almejada quebra do sistema capitalista (ENCONTRO..., 1978, p. 7). A Bíblia mostrava, segundo a *pastoral,* que a salvação eterna se atrelava à história do

[265] Sobre a paralisação, que se iniciou em 12 de maio 1978, na empresa Scania, veja: André Singer, **O PT,** 2001.

povo – uma não existia sem a outra (ENCONTRO..., 1978, p. 8-9). Essas observações não indicam que o discurso da *PO* estava deslocado da realidade tangível, mas sim, a maneira como uma determinada visão de mundo – no caso a percepção católica – norteava e motivava seus fiéis a agirem, social e politicamente. Um bom exemplo de que a *PO* se preocupava com os problemas mais imediatos, que circundavam a vida dos trabalhadores veio no ano seguinte.

Em 1979, a Região do ABC seria palco de uma nova onda de greves;[266] diferentemente do ano anterior, os panfletos e boletins confeccionados pelos líderes pastorais – não sem amparo do bispo Dom Cláudio Hummes – seriam mais breves e concisos, tratando diretamente da parada dos trabalhadores. Por meio do folheto *Estamos em campanha salarial*, a *PO* rememorou a luta dos operários por salário digno, asseverando ser justa a greve de março de 1979 (ESTAMOS..., 1979, p. 1). Em outro libelo – com plena anuência de Dom Angélico Sândalo Bernardino, bispo responsável pela *PO* – a *pastoral* reafirmou seu apoio à paralisação, citando, para tanto, trecho bíblico da Epístola de Tiago: "[...] Eis que o salário que foi tirado dos trabalhadores...clama e seus gritos...chegam aos ouvidos do senhor" [...]." (APOIO..., 1979, p. 1). Embora a ditadura estivesse em queda acentuada – uma vez que seu aparelho repressivo intimidava cada vez menos –, o mesmo folhetim aproveitou o ensejo para desmitificar a ideia de "abertura" apregoada pelo governo:

> DENUNCIAMOS A REPRESSÃO. Enquanto o governo fala em abertura: – a Polícia prende (embora solte depois), ataca com cassetetes e gás lacrimogênio os trabalhadores perto das fábricas; – o novo Ministro do Trabalho, no seu primeiro ato, manda fazer sindicância (investigar) sobre os sindicatos, assim dificultando a prática da liberdade sindical. A Bíblia condena "os que oprimem os fracos e maltratam os pobres" (Amós, 4, 1) (APOIO..., 1979, p. 1).[267]

[266] A greve foi decretada em 14 de março de 1979, em uma assembleia que, de acordo com os organizadores, reuniu mais de 80 mil trabalhadores (SINGER, 2001, p. 23). Ainda em 1979 ocorreram dois fatos de suma importância no contexto de abertura política: a promulgação, em agosto, da Lei da Anistia; e o fim do bipartidarismo, que possibilitou a formação de novos partidos políticos, fragmentando, consequentemente, a oposição, que se concentrara, nas últimas eleições, em torno do MDB. Nessa conjuntura surgiu, além do *PT*, o Partido Democrático Trabalhista (PDT) de Leonel Brizola, "[...] que pretendia recriar o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) do pré-64, mas perdeu a sigla histórica para Ivete Vargas [...]." (FERREIRA, FORTES, 2008, p. 277).

[267] Marco Aurélio Santana (2003, p. 289) assinala que o governo ditatorial tentou conter, como pôde, o avanço do movimento operário. O presidente João Batista Figueiredo (1979-1985) interveio nos sindicatos, prendendo militantes e líderes, alguns deles, processados pela Lei de Segurança Nacional (LSN).

Por esse prisma – de luta e apoio irrestrito aos trabalhadores –, a Igreja Católica, mediante a atuação da *PO*, deu seu contributo à formação do *PT*. Deve ser lembrado, que o Sindicato dos Metalúrgicos da cidade de São Bernardo do Campo, à época das greves, era presidido por Luiz Inácio da Silva;[268] além disso, o movimento geral de paralisação – no qual se encontraram lideranças pastorais e sindicais – esteve na origem do *PT*. A nascente agremiação política não contaria apenas com esses grupos em sua constituição. Militantes de organizações de esquerda, que optaram pelo enfrentamento direto contra a ditadura tomaram parte na fundação do *PT*, como a Ação Libertadora Nacional (ALN), a Ação Popular-Marxista-Leninista (APML), a Ala Vermelha do PCdoB, o Movimento de Emancipação do Proletariado (MEP) e o Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCRB). Um partido, forjado pelas mãos dos próprios trabalhadores, concretizaria uma antiga utopia revolucionária, enunciada desde 1848, com o Manifesto Comunista de Karl Marx (AARÃO, 2007, p. 507). Se houve essa adesão das esquerdas, o mesmo não se dera com alguns líderes da *PO*. Waldemar Rossi, por exemplo, acreditava que a democracia – um dos pilares que sustentava o programa do futuro partido dos trabalhadores – não poderia ser levada a cabo em um contexto no qual os sindicatos permaneciam, desde a década de 1930, controlados pelo Ministério do Trabalho. Mesmo entre os "sindicalistas autênticos" – alusão implícita aos líderes sindicais de São Bernardo do Campo –, a noção de democracia era fraca, uma vez que não se vivia na prática, esse princípio (ENCONTRO..., 1979, p. 1). As palavras de Rossi são precisas nesse sentido:

> Existe uma aspiração à prática democrática dentro do sindicalismo e dentro do Movimento Operário em geral. Uma participação que começa na sua seção da fábrica, passa aos grupos de base na fábrica (comissões de empresa) e chega assim, de baixo para cima, às decisões no sindicato em um sindicalismo de base. O movimento sindical brasileiro jamais organizou os trabalhadores nas fábricas. E se não der chance aos operários para participar a partir das empresas, eles não serão nunca agentes da História. As opiniões sindicais defendem essa linha "de baixo para cima"; uma linha de "autonomia" para as Comissões de fábrica nas suas questões de base, e de participação conjunta nas decisões gerais do Movimento operário (não defendem a "independência das Comissões de Fábrica"). A Pastoral Operária pode dar uma contribuição para levar a uma maior democracia nos sindicatos. (ENCONTRO..., 1979, p. 1).

[268] Sobre os primeiros passos de Lula no movimento sindical, confira o artigo de Francisco Carlos Palomanes Martinho, A armadilha do novo: Luiz Inácio Lula da Silva e uma esquerda que se imaginou diferente, 2007, p. 543-562.

O *habitus* que orientava as concepções políticas de Waldemar Rossi nasceu de sua militância católica, iniciada na juventude, quando ainda era membro da *JOC*; por meio dele [o *habitus*], Rossi atualizou – nos anos finais de 1970 – seu passado, o qual continuaria a viver, também, em ações futuras.[269] Alargando essas afirmações, o sistema de percepções que o líder pastoral exteriorizou, em suas práticas, convergia, igualmente, com a apreciação que determinados setores da Igreja tinham sobre a democracia – sobretudo as *frações* envolvidas no trabalho pastoral junto às *CEBs*. Com relação às *comunidades de base* é mister lembrar que os seus líderes cogitavam como verdadeira, a evangelização não dissociada da realidade dos pobres – desejo premente, como se viu, nos relatórios da *PO,* os quais se voltavam, igualmente, para o drama de uma parcela da classe explorada: os operários.

D. Cláudio Hummes, em artigo veiculado pelo jornal *O São Paulo* em janeiro de 1980, retrata um pouco do que se afirmou nas últimas linhas do parágrafo precedente. Escrito no período de franca expansão das *CEBs,* o texto, apresentado na forma de tópicos, trouxe como terceira resposta de uma única pergunta que abria e orientava o artigo, considerações referentes à prática dessa parcela do laicato católico:

> A prática do Evangelho não é individualista nem abstrata. Ao contrário, a CEB procura encarnar o Evangelho na realidade em que vive (num primeiro momento, na realidade do bairro, da cidade etc., para finalmente chegar até as estruturas de nossa sociedade). Analisa a realidade (procurando as causas), descobre os problemas e as situações contrárias ao Evangelho e empenha todos os seus membros a buscar juntos a transformação dessa realidade (AS CEB'S..., 1980, p. 3).

O boletim *Vida e Missão da Igreja* caminhava na mesma direção. Divulgado em novembro de 1980, a publicação trouxe, em sua última página, um resumo do *2º Encontro das CEBs do Setor Capão Redondo,* do qual participaram 85

[269] Um bom exemplo que demonstra como Waldemar conservou seu *habitus*, pôde ser visto na entrevista que ele concedeu ao Instituto Humanitas Unisinos (IHU), no qual rememora os tempos de nascimento do *PT*: "[...] O Sr. também resistiu em entrar no PT. Por que razão? Tratava-se de uma decisão pessoal ou do grupo político do MOMSP? Waldemar Rossi - Foi rigorosamente uma decisão pessoal. Tanto é que muitos dos nossos militantes foram fundadores do PT, inclusive o Anízio de Oliveira, que encabeçou a chapa de 1978. De minha parte, como um dos coordenadores da Pastoral Operária, não achava justo filiar-me a um partido, estimulando outros a seguirem meu exemplo, sem o senso crítico necessário. Para militar num partido, era necessário ter o discernimento político da época, o que muitos dos militantes da PO filiados ao PT não tiveram. Essa foi a razão principal. Outra, tão importante quanto esta, foi a constatação de que iria encontrar no PT toda a esquerda que já encontrava no movimento sindical, tão cheia de conflitos e disputas de espaços. Não gostaria de viver conflitos semelhantes num partido [...]." (ROSSI, on-line).

representantes das *comunidades* do município de Itapecerica da Serra. Segundo a reportagem, três objetivos orientaram o encontro: 1. Refletir o vínculo entre Evangelho e vida; 2. Confrontar a mensagem de Jesus Cristo à realidade cotidiana; 3. Avaliar o grau de união do povo de Deus na prática da evangelização (ENCONTRO DAS..., 1980, p. 4). O evento, que fora dividido em dois momentos, contou, primeiramente, com a participação dos leigos, os quais se reuniram em grupos para discutirem assuntos pertinentes à catequização, juventude, lutas populares, animadores e pastoral. De grande relevância se assentou o exame dos leigos sobre a terceira temática:

> "Lutas populares: Participar nas lutas reivindicatórias é viver o Evangelho, hoje, viver a justiça e a fraternidade; é criar a paz, e ver Cristo dentro da própria realidade. Os cristãos têm responsabilidade de ajudar os outros a acordarem para esta realidade, e não somente rezar por eles" (ENCONTRO DAS..., 1980, p. 4).

Tomou a palavra, no segundo momento do encontro, o padre Guilherme. Expressando em seus dizeres a compreensão *moderna* de sujeito – o que implica responsabilidade e participação –, defendeu uma concepção menos absoluta das escrituras – o que trazia à tona a ideia de relatividade. Conforme a reportagem, o sacerdote teria, acerca do tema evangelização, assim se colocado:

> 1) O que é o Evangelho? Não é uma série de verdades eternas, ou bonitas idéias sobre Deus, mas Mensagem Alegre de Fé com o HOMEM no centro, quer dizer, a pessoa humana como objeto do amor do Pai. A Boa Notícia também é resposta a uma realidade, que pode ser descrita como a "socialização da miséria". Dentro deste contexto, o Evangelho torna-se mensagem alegre de liberdade e libertação; palavra perigosa que QUESTIONA o sistema.
> 2) Como viver este Evangelho? De uma maneira vital e não decorativa; através de um compromisso de vida em GESTOS CONCRETOS DE AMOR, e não com palavras apenas. Precisamos ver, sentir e palpar este amor; precisamos de exemplos vivos como Santo Dias da Silva, companheiro, amigo, irmão, para acreditar no amor gratuito do Pai. E tudo isto A PARTIR DOS POBRES, acreditando na gente fraca que tem o potencial de evangelizar a Igreja toda, solidários com eles na sua luta para se organizar e libertar.
> 3) Para que evangelizar? Para construir, desde já, uma nova sociedade, mais justa e fraterna, sem dominações e sem explorações, que aliás é o projeto libertador de Deus na Bíblia. Através da vida normal das comunidades, a Palavra se encarna na realidade do povo, em vista de uma LIBERTAÇÃO TOTAL, que inclui as lutas populares, mas não se esgota nisto; ela vai além – é sinal do próprio Reino. Ela questiona nossa prática: será que os nossos pequenos projetos, mesmo dentro das comunidades, estão reproduzindo o próprio Sistema de dominação que questionamos? (ENCONTRO DAS..., 1980, p. 4).

A fala do padre se torna deveras relevante, pois expressa o arcabouço teórico de um grupo de teólogos e católicos que se serviram de elementos do marxismo para entender as raízes do processo de exploração capitalista, com o fito de libertar o homem dessa dependência. Deve-se ressaltar, ainda, que o discurso do padre, pelo fato de não ter excluído o Evangelho como possibilidade de transformação, operou uma amarração entre a tradição católica e sistemas de pensamento modernos não utilitários. Os instrumentais teóricos, que transcorrem o texto do padre Guilherme, já se faziam sentir muito antes dos anos 1970. A preocupação tangente no texto, cuja inquietação defende uma libertação total do homem – tanto do ponto de vista espiritual, quanto material –, ganhara vulto na Europa dos anos 1940, ocasião em que se destacou a produção intelectual dos católicos Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, bem como dos clérigos Yves de Congar e Henri de Lubac. Muito embora esses pensadores tivessem como horizonte de atenção o sujeito moderno intelectualizado, já defendiam, em seus escritos, uma Igreja mais voltada para a espiritualidade, na qual o leigo assumisse um papel ativo. Tendo como alicerce elementos da longa tradição católica e não apenas valores modernos – conforme pôde ser visto no parágrafo precedente –, os padres que assistiam as *CEBs* no Brasil não buscaram colidir frontalmente com a hierarquia eclesiástica, ou mesmo dela se separar – malgrado conflitos pudessem existir. Documentos da CNBB, posteriores ao nascimento das *comunidades,*[270] revelam a presença de clérigos na articulação e organização da dinâmica dos grupos. Do mesmo modo, o caráter histórico do ser humano não suplanta a concepção católico-cristã de pessoa. Nesse sentido, as palavras de Libânio apresentam – para além da situação religiosa e histórica, específica às *CEBs* – a junção entre o *antigo* e o *novo*:

> O ser humano é essencialmente histórico e o **mundo participa de sua historicidade.** É o teatro da vida das pessoas que são atores de tudo o que aí acontece. Não é mero cenário, mas está marcado pelo esforço do homem em seus triunfos e fracassos. Como sujeito da história, o ser humano inter-relaciona-se dialeticamente com o mundo, construindo-o e sendo construído por essa mesma relação de agente. O homem transforma e humaniza o mundo. E quando o faz à luz da fé dá-lhe um sentido teológico que subsume o sentido cosmológico e antropológico histórico (LIBANIO, 2005, p. 132).

[270] Citamos como documentos posteriores ao surgimento das *CEBs* os seguintes textos: *Diretrizes Gerais da Ação pastoral da Igreja no Brasil* para o triênio de 1975 a 1978, *Subsídios para Puebla* (1978) e do ano de 1982, *As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*

A despeito de ter sido escrito em período anterior às conclusões de Libânio, o artigo de Dom Cláudio Hummes, citado a pouco, caminhara na mesma direção, já que enaltecera a responsabilidade e participação ativa dos membros das *comunidades*, como a pedra basilar do movimento. Logo, o bispo assim definiu:

> Promove rigorosamente [as *CEBs*] a **co-responsabilidade** e **participação** de todos: é uma comunidade que senta em círculo, onde todos tomam parte em tudo e são irmãos. O animador, o coordenador e os vários ministros que irão surgindo durante o processo de evolução da CEB, são todos servos da CEB e não dominadores. Não deve haver nem dominadores nem dominados. Há, sim, serviços, ministérios e carismas para o bem comum da CEB; há liberdade, participação, co-responsabilidade e fraternidade, num processo constante rumo à liberdade integral (AS CEB'S..., 1980, p. 3).

4.3.1 A *pessoa humana* na fala de dois artífices do *Partido dos Trabalhadores (PT):*

> Isso foi uma abertura extraordinária em nossa juventude, vocês não têm idéia do que isso foi para mim, que era um membro da Igreja muito fiel e que tinha por isso muito problema de tratar com os marxistas, com os ateus, porque nós ainda tínhamos o espírito do gueto, o espírito nosso: a Igreja está sendo atacada pelo mal do mundo e nós temos que nos defender. Então isso foi uma grande abertura, uma enorme, uma enorme libertação para todos nós, porque começamos a trabalhar independentemente da filiação ideológica da pessoa e, finalmente, isso inverte a solução: a Igreja não está lá pra dominar, não está lá para dizer o que é certo, ela está lá, no mundo, para prestar serviços, ela está para ajudar, ela está para interpretar junto com os homens de boa vontade à luz da fé as exigências de uma ordem social. Então, a Igreja, a meu ver, eu vejo a Doutrina Social da Igreja como uma criteriologia ética. A Igreja, a partir do seu conhecimento do ser humano, a partir da sua concepção do que é o homem, do que é a filiação divina, tira certos princípios – por exemplo a dignidade do ser humano, a liberdade do homem, a relatividade dos poderes temporais –, ela tira da sua concepção de ser humano esses critérios e com esses critérios eu julgo concretamente uma determinada estrutura social. Eu posso concordar ou discordar, mas eu não possuo um modelo a implantar, esse modelo eu tenho que construir junto com os outros homens. A Doutrina Social da Igreja é, portanto, um conjunto de critérios éticos que dizem as exigências que o regime sociopolítico precisa respeitar para não ferir a liberdade e a dignidade dos filhos de Deus. São critérios que derivam das palavras do Evangelho. É assim que eu vejo a Doutrina Social da Igreja e espero que isso seja ortodoxo (SAMPAIO, 2007, p.257).[271]

[271] Tendo como objetivo definir, de modo mais cuidadoso, nossa concepção sobre fontes orais e, ao mesmo tempo, compreender, de maneira mais acurada, os limites que separam a *narrativa histórica* da *memória,* fomos conduzidos ao estudo desenvolvido por Maurice Halbwachs em seu livro A *Memória Coletiva* (2006). O autor nessa obra tem como questão central a assertiva de que a *memória individual* existe sempre a partir de uma *memória coletiva.* Assim, todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo. A raiz de diferentes ideias, fantasias, emoções, paixões, sentimentos que arrogamos a nós são, na verdade, infundidas pelo grupo. O individual e o coletivo se relacionam, porém não se misturam.

A abertura do presente tópico com as palavras de Plínio de Arruda Sampaio,[272] muito além de apresentar parte de sua trajetória – enquanto militante católico –, elucida, de maneira singular e por extensão, uma forma católico-cristã de se pensar a realidade, a presença da Igreja e sua função no mundo. Esse *ethos,* partilhado por determinados setores católicos, sobretudo após o final do pontificado de Pio XII, se cristalizaria em práticas sociais e políticas, durante as décadas de 1960 e 1970, estabelecendo liame[273] com a fundação do *PT*, da qual fez parte, justamente, o autor da longa citação – haja vista Plínio de A. Sampaio ter sido o autor do *Estatuto do PT.* As considerações preliminares do testemunho de Sampaio – endossando, novamente, o exemplo da "caixa de pandora" – se articulam, ao mesmo tempo, à renovação teológica europeia da década de 1940, ressignificada em um contexto histórico e cultural, diferente do seu local de nascimento.

Outro ponto de suma importância, indicado no depoimento, se refere à possibilidade de união, para fins práticos, entre católicos e não católicos, o que, segundo Sampaio, teria libertado a ação temporal dos leigos de uma concepção fechada e defensiva de prática eclesial; ainda no ponto aludido, a fala do autor expressa as implicações, ao tempo do pontificado de João XXIII, da abertura da caixa mitológica. Subjaz a lembrança do ativista católico, o nascimento, portanto, de um novo modo de ser *Igreja,* no qual a própria instituição necessitaria, para se tornar serva do mundo, livrar-se do equívoco capitalista, fazendo da classe explorada sua opção preferencial. Nota-se, desta forma, que a concepção do autor, acerca da doutrina social católica, nasceu a partir de sua militância, sobretudo durante o tempo em que fora membro da *JUC*. Na fala de Sampaio, o individual e o coletivo se relacionam, todavia – segundo nos informa Halbwachs, já citado em nota de rodapé –, não se misturam, havendo, então:

> "[...] memórias individuais e, se o quisermos, memórias coletivas. Em outros termos, o indivíduo participaria de duas espécies de memórias. Mas, conforme participe de uma ou de outra, adotaria duas atitudes diferentes e mesmo contrárias. De um lado, é no quadro de sua personalidade, ou de sua vida pessoal, que viriam tomar lugar suas lembranças: aquelas que lhes são comuns com outras não seriam consideradas por ele a não ser sob o

[272] O testemunho de Plínio de Arruda Sampaio, proferido em uma palestra no ano de 2005, faz parte do livro *Doutrina Social e Universidade* (2007), que inaugurou a coleção *Religião e Universidade* – projeto de parceria firmado entre as editoras Paulinas e Educ (PUC-SP).

[273] Essa conexão não sugere que os católicos criaram o *PT*. Por meio da análise dos relatórios da *PO*, observou-se que os líderes operários católicos e demais sindicalistas – *mutatis mutandis* – lutavam pelas mesmas causas.

> aspecto que lhe interessa, na medida em que ele se distingue delas. De outra parte, ele seria capaz, em alguns momentos, de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter as lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo [...].” (HALBWACHS, 2006, p. 53).

A lembrança se vincula diretamente ao presente vivido e experimentado pelo sujeito. Procurando reconstruir o seu passado, Plínio de A. Sampaio tinha como horizonte mais próximo, a realidade da crise vivenciada pelo *PT* em 2005, momento em que se desliga do partido, se filiando ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). A interpretação da doutrina social da Igreja, que, segundo o autor, deve ser ortodoxa, abriga uma crítica implícita aos rumos políticos tomados pela antiga agremiação política da qual fizera parte. Percebe-se, de maneira ainda mais tácita, a defesa intransigente do ideário petista, que orientou a gênese da agremiação política, abandonado, contudo, ao longo dos anos de existência do partido.[274]

A alusão à figura de Sampaio traz, inclusive, elementos históricos do período situado entre os anos de 1978 e 1979, já que sua relação com a Igreja Católica e, principalmente com as *CEBs* e a *PO,* se manifestava publicamente. Em fins da década de 1970, boa parte dos católicos, dispersos em movimentos sociais, mormente nas zonas leste e sul da cidade de São Paulo, não viam de modo positivo o nascimento do *PT,* justamente pelo fato de o partido não representar os movimentos populares daquele momento, já que padecia de um mal social: a incompreensão exata do que seria uma verdadeira democracia – haja vista as palavras de Waldemar Rossi. A entrada de Plínio no *Partido dos Trabalhadores,* ocorrida somente em 1980, se apresenta emblemática, pois corresponde, temporalmente, à adesão de católicos da *PO* e de outros movimentos, não exclusivamente católicos, na então nascente agremiação política. Para Sampaio o que estava em jogo – e as dúvidas de uma parte do laicato, referentes à proposta petista, expressavam aquele cenário – era a possibilidade/viabilidade de se criar um partido popular nascido das bases, composto e administrado pela classe

[274] Na análise do testemunho de Sampaio intentamos ultrapassar os limites do simplesmente dito. Posto isto, se torna inteligível – ainda que esse método suscite debates – os motivos de termos buscado no depoimento do autor seu contexto imediato de produção. Não se pode esquecer, ao mesmo tempo, que as lembranças, pertinentes à memória individual se encontram conexas a outras reconstruções ligadas a experiências posteriores ao ato relembrado e, simultaneamente anteriores ao presente.

trabalhadora dos grandes e médios centros urbanos[275] (SAMPAIO apud PIERUCCI, 1984, p. 12)[276]. A crítica de determinadas frações católicas se endereçavam, outrossim, ao "novo sindicalismo",[277] visto que seus líderes, segundo os grupos aludidos, representavam apenas uma parcela da classe trabalhadora, deixando de fora, amplos segmentos da sociedade e dos movimentos populares – referência seja feita ao *Movimento de Custo de Vida,* às *CEBs* e as diversas associações de bairro (KECK, 1991); ademais, os "sindicalistas autênticos" não praticavam, de fato, os princípios democráticos que pregavam.

Luís Inácio Lula da Silva entrevistado pela *Revista ISTOÉ*, em 2 de fevereiro de 1978, expressava a relação tensa entre o novo formato adquirido pelo sindicalismo, do qual fazia parte, e a Igreja. Essa convivência, marcada inicialmente por disputas e distanciamentos, ilustra o contexto político da época:

> **ISTOÉ.** *Você vê alguma possibilidade de aliança com certos segmentos da nação? Igreja, intelectuais, estudantes?*
> **Lula.** Para mim, a Igreja está fazendo o papel de quem está com remorso. Eu era coroinha, segurava batina, fiz primeira comunhão e um monte de coisas, e cansei de ver o padre pedir para a gente não brigar, pois quem sofre hoje alcança o reino dos céus amanhã. A Igreja também contribuiu, e muito, para a situação em que vive hoje a classe trabalhadora. Agora, uma parte da Igreja quer se redimir aos olhos daqueles que prejudicou. Eu tenho lido algumas matérias da Pastoral Operária e não gostei, por que estão colocando o operário num nível baixo, ele aparece ali como um Zé Ninguém e eles como uns bons. O que a Igreja não pode fazer é querer criar movimentos paralelos ao sindical. Ajuda, se fizer um bom trabalho de conscientização do trabalhador para que ele atue dentro do sindicato. Eu acho que freqüentemente a Igreja se coloca na mesma posição dos radicais de 1968, mas o trabalhador não está preparado para radicalismos (SILVA, 1978, p. 9).[278]

[275] Essas incertezas não atingiam apenas as frações letradas do laicato. Waldemar Rossi, operário de origem camponesa, negou apoio ao *PT*.

[276] Segundo Adriano H. Machado (2010) "[...] torna-se importante destacar que, mesmo antes das propostas de criação de um novo partido pelo grupo de sindicalistas, diversas discussões e mesmo tentativas de articulações para a criação desse "partido popular" já haviam ocorrido [...]." (MACHADO, 2010, p. 91).

[277] Essa censura se refere ao ano de 1978, quando surgem as primeiras experiências do "novo sindicalismo", decorrentes das greves dos metalúrgicos da região do ABC. Marco A. Santana sublinha que os líderes sindicais sentiram a necessidade de unificar, nacionalmente, o movimento sindical, com vistas a fortalecê-lo. Dessa proposta decorreriam as tensões entre o já citado "novo sindicalismo" e lideranças mais antigas do movimento sindical, muitas delas identificadas "[...] ao setor conservador do sindicalismo, denominado pelego [...]." (SANTANA, 2003, p. 290).

[278] O título da entrevista *Lula e os trabalhadores do Brasil* estampou, conjuntamente à foto de Luís Inácio Lula da Silva, a capa da Revista *ISTOÉ.* As perguntas feitas por esse veículo de informação gravitaram em torno de temas como: sindicalismo, democracia, possibilidade de alianças com o MDB, a Igreja e os intelectuais, peleguismo e empresariado.

A fala de Lula admite algumas leituras, estando a primeira delas conexa à memória do líder sindical. O contexto em que se deu a entrevista, atravessado pelo conflito entre o "novo sindicalismo" e os movimentos populares – mormente os ligados à Igreja –, subsidiou o olhar de Lula a respeito da ação social desempenhada pela instituição eclesiástica em fins da década de 1970, vista por ele como oportunista e, concomitantemente, desagregadora. A segunda leitura, vinculada igualmente à memória, oferece dados pertinentes a um determinado tipo de vivência religiosa do entrevistado, destituída de senso social e crítico, em que o espiritual e o temporal não se comunicavam. Rica de significados, as lembranças de Lula expressavam momentos significativos da história da Igreja, especialmente os anos de 1950 e 1960, ocasião em que o sopro da renovação teológica atingira, no Brasil, apenas o laicato intelectualizado, apartando do debate eclesiológico a maioria dos fiéis católicos. A terceira leitura sugere – diferentemente do estudo de Rachel Meneghello (1989), para quem os católicos aderiram ao *PT* desde seu início – o já mencionado nas primeiras linhas deste parágrafo: a incapacidade dessa agremiação política representar as bases dos movimentos sociais, ideia refutada, todavia, por Lula.

A percepção do líder sindical sobre o envolvimento da Igreja em questões político- partidárias seria, não obstante, alterada. O excerto seguinte, do ano de 1980, ilustra uma visão diferenciada sobre o apoio eclesial:

> P. Como você analisa o apoio da Igreja à luta dos metalúrgicos?
> R: O comportamento da Igreja nos últimos anos e sobretudo agora não deixam dúvidas de que, após Medellín e Puebla, grande parte de seus membros se colocou ao lado dos mais necessitados. E é exatamente isso que irrita o governo e os empresários. Eles sabem que ao lado do povo a Igreja tem muito a contribuir para nossa libertação. Basta observar o bem que fazem ao nosso povo homens como dom Paulo Evaristo Arns e dom Cláudio Hummes. Ao contrário dos conservadores, que acusavam estes bispos, a CNBB e inclusive você de se terem intrometido em nossa luta, penso que a Igreja tinha mesmo é que se definir. Seu lugar é ao lado de quem sofre e é explorado, como a gente vê na vida de Cristo. No mesmo banco de Igreja não podem sentar juntos o patrão e o empregado, torturador e torturado. Tenho certeza de que a sociedade brasileira ganhará muito com a aproximação entre a Igreja e a classe trabalhadora (SILVA, 1980, p. 24).[279]

[279] Essa entrevista, intitulada *Reflexões depois da cadeia,* foi concedida ao dominicano Frei Betto, o qual presenciou o movimento grevista da região do ABC. Lula narrou, na ocasião, como foram os 31 dias em que esteve preso – situação desencadeada por sua participação ativa no movimento grevista. Aproveitando a oportunidade, teceu críticas incisivas ao governo e sua tentativa de desestabilizar o trabalho do *Sindicato dos Metalúrgicos de São Bernardo e Diadema.*

Em data anterior à entrevista de Lula, havia sido aprovada a *Declaração Política do PT*, documento que expressava uma análise positiva da participação de setores da Igreja na fundação do partido:

> A idéia do partido dos Trabalhadores surgiu com o avanço e o fortalecimento desse novo e amplo movimento social que, hoje, se estende das fábricas aos bairros; dos sindicatos às comunidades eclesiais de base: dos Movimentos contra a Carestia às associações de moradores; do Movimento Estudantil e de intelectuais às associações profissionais; do movimento dos negros ao movimento das mulheres e ainda outros. Como os que lutam pelos direitos das populações indígenas. Surgiu, portanto, como uma necessidade de: criar um efetivo canal de expressão política e partidária dos trabalhadores das cidades e dos campos e de todos os setores explorados pelo capitalismo; construir uma organização política dos militantes dos variados movimentos sociais que são frequentemente fragmentados pelas suas próprias diferenças internas e por uma luta reivindicatória que nem sempre alcança a expressão política de que são capazes; e, finalmente, se conquistar a política como uma atividade própria das massas populares que desejam participar, legal e legitimamente, de todas as esferas de poder na sociedade, não apenas nos momentos das disputas eleitorais, mas também e principalmente nos momentos que permitem, a partir de sua prática no dia a dia, a construção de uma nova concepção de democracia, com raízes nas bases da sociedade e sustentada pelas decisões da maioria. [...] Cabe citar, ademais dos setores que atualmente o apoiam, alguns parlamentares do MDB mais comprometidos com as lutas das grandes maiorias da Nação e os setores da Igreja mais comprometidos com a libertação social. (DECLARAÇÃO POLÍTICA DO PT, 1979, p. 12).[280]

O contexto de produção do citado texto também se articula à mudança de percepção dos setores católicos em relação às propostas petistas, cujo conteúdo se apresentava, naquele momento, imbuído de finalidades e origem inéditas no Brasil. Se aos olhos das esquerdas revolucionárias o *PT* poderia cumprir a agenda revolucionária marxista, aos católicos – a despeito das divergências de lideranças da *PO*, como era o caso do líder católico operário Waldemar Rossi –, o partido se apresentava como uma proposta suscetível de resolver o drama da *pessoa humana.*[281] A *Declaração Política* de 1979 fazia alusão, por exemplo, a diversos segmentos da sociedade, que contribuíram para o nascimento do partido, todos eles

[280] O documento transcrito, elaborado entremeio ao contexto de reformulação partidária, antecede a fundação oficial do partido (1980). A *1ª Reunião Nacional do Movimento pelo Partido dos Trabalhadores,* da qual resultou a *Declaração Política do PT,* contou com a participação de integrantes do *Movimento Democrático Brasileiro* (MDB) e da *Ação popular Marxista – Leninista* (APML).

[281] No período sobredito, a historicidade do conceito de *pessoa humana* se define pelo termo *classes exploradas,* sobretudo quando frações específicas da Igreja optam, preferencialmente, pelo pobre. Não se pode perder de vista que o processo de ressignificação da concepção que sustenta o ensino social da Igreja, observada em seus dois níveis de institucionalização – mundo clerical e mundo leigo –, não se desenvolveu da mesma maneira, já que a posição ocupada por seus integrantes, no amplo espaço social, era também diversa.

encarnavam o tipo específico de *pessoa humana,* defendido por setores engajados da Igreja Católica; ao mesmo tempo, a *Declaração* apresentava o *PT* como o canal político de todos os “setores explorados pelo capitalismo” – expressão que seduzia as esquerdas. O conteúdo desse texto, assim como a visão positiva de Lula a respeito da Igreja – na entrevista de 1980 –, demonstra que o partido se viu obrigado a fazer concessões às diversas tendências políticas ali representadas. As palavras de Daniel Aarão, que encerram esse tópico, lançam luzes a esse respeito:

> Assim, na fundação do PT, em 10 de fevereiro de 1980, no Colégio Sion, em São Paulo, encontraram-se reunidas, de mãos dadas, em aliança, as lideranças sindicais autênticas, revolucionários marxistas-leninistas e militantes cristãos radicais. Um encontro inusitado [...] Contra esses ventos e marés, apesar deles, firmou-se a proposta de fundação e construção do PT, empreendida [...] por forças diferenciadas. Como explicar essa articulação que, em outras circunstâncias, poderia parecer improvável, mas que se formar, no simbólico Colégio Sion, e agora estava ali, celebrando o inesperado, o indesejado e o imprevisto, tanto pelas elites que haviam imaginado a distensão “lenta, segura e gradual” como pelas esquerdas tradicionais? Promovê-la não foi fácil, nem simples. Houve concessões mútuas [...].” (AARÃO, 2007, p. 507-509).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma questão esteve presente em todo o desenvolvimento desta tese: como se realizou, historicamente, o conceito de *pessoa humana*?

Pensar esse assunto nos obrigou a considerar o momento em que se gestou a ideia católica de *ser*. Nesse sentido, analisou-se os textos, com temáticas sociais, de Leão XIII, Pio XI e Pio XII[282], verificando que esses agentes lançaram mão, em seu tenso diálogo com a modernidade, de elementos estruturantes da ação temporal da Igreja – a filosofia tomista. A posição de João XXIII e Paulo VI não seria, nesse exato sentido, diferente. A despeito disso, os dizeres dos papas não estavam fora da história; consequentemente, a historicidade da Doutrina Social da Igreja se percebeu no uso diferenciado, a cada período, dos elementos teológicos que buscaram justificar ou reprovar a realidade social e política, bem como orientar a ação social dos leigos. Destarte, a fala dos pontífices, não obstante mantivesse vínculo com a longa tradição da Igreja, foram entendidas dentro do contexto histórico de sua produção. A própria diferenciação entre o desenvolvimento de um princípio e sua firmação – e, ademais, o fato de a instituição eclesiástica ter posto na mesma fronteira comunismo e capitalismo –, já traz em si a marca característica de sua história.

A inobservância das considerações sobreditas confunde dois elementos constitutivos do discurso social da Igreja, o teológico e o político, de modo que se perde nesse tipo de análise a concepção católica da *pessoa humana*, pois confere ao princípio teológico em destaque a mesma categoria de um regime político mantenedor do *status quo.* Os efeitos externos de uma determinada ação – seja ela de onde vier – são claramente visíveis, porém, as motivações que encaminham tais atitudes seguem a lógica interna de seus específicos *campos*. Assim, procurou-se distanciar, no estudo das encíclicas sociais, das interpretações que buscaram entender, dialeticamente, o conceito católico de homem, atribuindo à ideia que subjaz o ensino social da Igreja, uma espécie, *grosso modo,* de síntese, entre o

[282] Com relação ao conceito de catolicismo ultramontano, que não recobre as mudanças históricas da Igreja no longo arco de tempo situado entre os anos de 1800 e 1960, Ivan Manoel adverte: "[...] não é de todo descabido pensar, diante das dificuldades arroladas, ser necessário estabelecer-se um novo conceito o qual demonstre que, entre Pio X e Pio XII, o catolicismo viveu uma fase de transição do Ultramontanismo para um catolicismo mais progressista, uma fase em que muito do Ultramontanismo clássico sobrevivia na doutrina e na prática da Igreja, mas que outras práticas – a atuação do laicato e seu maior engajamento junto à população e seus problemas, por exemplo – acabaram por forçar mudanças doutrinárias e mesmo teológicas [...]." (MANOEL, 2004, p. 12).

coletivismo marxista e o individualismo liberal. Deve ser lembrado que o caráter transcendental da *pessoa humana* pelo fato de torná-la superior à própria sociedade não admite a possibilidade de conflito entre o *ser* e o *não ser*.

Colocar em perspectiva histórica um *corpus* doutrinário capaz de suscitar práticas em seus seguidores – por meio, obviamente, de ações humanas direcionadas a cumprirem tal finalidade – encaminhou o estudo para uma realidade conexa ao mundo clerical: o mundo leigo, mormente as esferas do laicato que se ligavam aos grupos mais radicais da Ação Católica nos anos 1960. Com a análise da *JUC* percebeu-se que a modernidade adentrou na Igreja Católica, de fato, por intermédio das frações letradas do laicato, que trouxeram consigo os dilemas, desafios e perspectivas da cultura moderna. Buscando definir sua concepção de *ser humano,* uma determinada parte da Igreja – mundo clerical e mundo leigo – incorporou elementos da modernidade, como noções de autonomia, liberdade, responsabilidade, fraternidade, democracia, participação, valorização do homem, leitura crítica da realidade, entre outros. Cabe salientar que a hierarquia eclesiástica se debateu, no século XIX, contra os valores modernos; no centenário vindouro, os setores intelectualizados da Igreja, se apropriariam de filosofias e pensamentos anticlericais daquele período, muito dos quais, referência seja feita ao socialismo, ultrapassariam a agenda da Revolução Francesa. Logo, o exame dos documentos da *JUC* se apresentou deveras relevante. Diante da documentação consultada observou-se, nesse movimento, a articulação de modelos discursivos díspares, que procuravam incitar em seus membros – do ponto de vista poético e revolucionário – , um arquétipo de prática social cristã, na qual o indivíduo fosse capaz de esquecer-se de si para salvar sua comunidade.

No jornal *Brasil, Urgente,* o pluralismo de ideias – centrado no conceito de libertação do homem pela verdade – aglutinou, ao mesmo tempo, concepções diferenciadas de Igreja. Dito de outro modo, as críticas do periódico – endereçadas à sociedade, ao ateísmo materialista do capitalismo e à prática inerte de um cristianismo individualista – seguiam um movimento pendular: iam desde uma censura feita em termos puramente morais, consistente em defender a mesma ideia de *modernidade* das *frações dominantes* da Igreja, até uma admoestação, em cujo núcleo se percebia uma concepção de fé, aberta a um determinado tipo de marxismo, adotado, gradualmente, como referencial mais eficaz para entender/transformar o mundo e a própria Igreja. Nos escritos veiculados pelo

semanário, as constantes alusões às Sagradas Escrituras, combinadas com expressões vulgarizadas do marxismo, apontaram ter havido também uma linha tênue, em que racionalidade e moralidade representavam aspectos distintos de um mesmo processo: a *tentativa católica de modernidade.* Essa é uma das razões de se ter retomado, na tese de doutoramento, o jornal *Brasil, Urgente,* pois suas propostas de ação social corroboram o que se anunciou na parte introdutória da pesquisa: a insuficiência do termo "esquerdização" para explicar aquela complexa história.

Ao tempo da ditadura, o mundo clerical, representado pela CNBB e, por alguns dos seus bispos – por exemplo, Dom Hélder, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Padim – passou a ser o principal adversário do governo. Em face ao avanço das perseguições, prisões e torturas contra os opositores do regime – sobretudo nos "anos de chumbo" (1968-1974) –, a Igreja, procurando denunciar os abusos cometidos pela repressão fez uso e reformulou, portanto, sua visão a respeito dos direitos fundamentais do homem. As mensagens das regionais Centro-oeste e Nordeste da CNBB – *Marginalização social de um povo* e *Eu ouvi os clamores de meu povo,* do ano de 1973 – se tornaram documentos emblemáticos para se apreender a dinâmica da luta das *frações dominantes* do campo religioso. Apesar da radicalidade dessas missivas, ficou claro que suas imagens – como modelos de uma igreja "declaradamente socialista" – foram erigidas *a posteriori,* fortalecendo uma ideia polarizada de Igreja, aparentemente esquerdizante. Na disputa pela gestão dos bens de memória e história, o grupo de bispos "esquerdizantes" saiu vitorioso; a maioria dos trabalhos acadêmicos consagraram suas páginas à análise e interpretação desse fenômeno religioso. Conquanto se tenha dedicado atenção a essa tema, objetivou-se desconstruir a dicotomia esquerda/direita que até hoje perpassa os estudos relativos a tais assuntos.

Com a apresentação de dados gerais sobre o nascimento das *CEBs* questionou-se, do mesmo modo, uma visão construída acerca desse fenômeno, assinalando os limites quanto ao processo efetivo de democratização do conceito de *pessoa humana,* no sentido de se perguntar: até que ponto o pobre passou a falar por si mesmo? Parte dessa força, não teria sido uma construção discursiva de teólogos da libertação que superestimaram o poder das *comunidades de base?* Indagações respondidas, com fundamento no confronto de interpretações dos sujeitos que se envolveram com as *CEBs*. Isso não minimiza, no entanto, o impacto da *Teologia da Libertação,* pois seu surgimento procurou retomar – diante de uma

Igreja rigidamente hierarquizada – a ideia de comunidade fraternal, na qual o poder seria, *pari passu,* delegado a todos os cristãos, preferencialmente os pobres. Esse conflito já estava presente desde os anos de 1960, momento no qual já se contestava todo um modo de pensar autoritário, seja do ponto de vista religioso, social, econômico ou político – representando, assim, uma mudança nas formas de se refletir o papel desempenhado pela religião. O que se apresentou fulcral na tese foi, portanto, a crise de um determinado tipo de Igreja, calcada em uma concepção hierarquizada que se naturalizou ao longo dos séculos.

Outro ponto salientado se referiu à relação "setores da Igreja Católica e *PT*". Demonstrou-se que a aproximação entre ambas as partes se deu, por meio de objetivos comuns – defesa da democracia, dos trabalhadores, da participação popular, entre outros – o que não diminui o valor da Igreja naquele contexto de lutas do operariado da Região do ABC, mas sim o tipo de analogia que existiu entre os seus setores, clericais e leigos, e o *PT.* Para levar a cabo essa conclusão, a pesquisa analisou a *PO* da Grande São Paulo e, também, a fala do líder católico operário Waldemar Rossi, o qual não via possibilidades, em 1978, de o *PT* representar os movimentos populares, não pela incapacidade do partido, mas sim, por conta de todo um contexto histórico, que não permitia à grande parcela da sociedade, pensar fora dos marcos do autoritarismo. Não havia possibilidades, portanto, de se aventar uma agremiação política realmente democrática. A inclusão do posicionamento de dois artífices do *PT* – Plínio de Arruda Sampaio e Luiz Inácio Lula da Silva – se deu nesse sentido e, mais importante ainda, por descortinar a maneira como o itinerário católico, de cada qual, norteou olhares distintos sobre o papel da Igreja e da política, sem perder de vista o grau de relacionamento mantido com a instituição religiosa e as frações de classe que Sampaio e Lula pertenciam.

Uma permanência, que ultrapassa o período histórico no qual se situa o respectivo trabalho, é a concepção hierarquizada da religião, que não está aberta à participação popular. Assim, o estudo das experiências de determinados setores da Igreja e do laicato nos anos de 1960 e 1970, problematizou as profundezas de um oceano – e não, isoladamente, a superfície desse grande mar – que, ainda hoje, se faz presente.

REFERÊNCIAS
Livros e capítulos de livros

AARÃO REIS, Daniel. **A Revolução faltou ao encontro:** os comunistas no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1990.

AARÃO REIS, Daniel; MORAES, Pedro. **68 –** a paixão de uma utopia. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

_____. O Partido dos Trabalhadores: trajetórias, metamorfoses, perspectivas. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Org.). **Revolução e democracia:** 1964...Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 505-540.

ABREU, Alzira Alves de (coord.). **Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930.** Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 2001.

_____. 1964: a imprensa ajudou a derrubar o governo Goulart. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (coordenação). **João Goulart:** entre a memória e a história. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012. p. 107-128.

ALMEIDA, Marcos Antônio de. A tradição de uma mística e uma espiritualidade atualizada. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (Org.). **Religiosidades, misticismo e história no Brasil central.** Brasília, Editora Universa, 2001. p. 109-120.

ANDERSON Pierre. **Linhagens do Estado Absolutista.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANDRADE, Solange Ramos de. A Identidade Católica: entre a religião e a religiosidade. In: MANOEL, Ivan Aparecido; ANDRADE, Solange Ramos de (Org.). **Identidades Religiosas.** Franca: Civitas Editora, 2008. p. 253-281.

AQUINO, Maria Aparecida. **Censura, Imprensa, Estado Autoritário (1968-1978):** o exercício da dominação e da resistência. O Estado de São Paulo e Movimento. Bauru: EDUSC, 1999.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. Lutas democráticas contra a ditadura. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Org.). **Revolução e democracia:** 1964...Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 323-353.

_____. Esquerdas, juventude e radicalidade na América Latina nos anos 1960 e 1970. In: FICO, Carlos. Et al. **Ditadura e democracia na América Latina:** balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 247-273.

AUBERT, R. **Nova história da Igreja.** A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno. Vol. V, Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.

AZZI, Riolando. **A neocristandade:** um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política:** história da JUC e da AP. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Igreja particular e colegialidade episcopal: do Vaticano I ao Vaticano II. In: ARROCHELLAS, Maria Helena (Org.). **A Igreja e o exercício do poder.** Rio de Janeiro: ISER, 1992. p. 121-172.

_____. **A Igreja no Brasil:** de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. O catolicismo: história e contemporaneidade. In: MANOEL, Ivan A; FREITAS, Nainôra M. B (Org.). **História das religiões:** desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. São Paulo: Edições Paulinas, 2007. p. 17-55.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido:** a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERNAL, Sérgio. **CNBB:** da Igreja da cristandade às Igreja dos pobres. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue:** os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1986.

_____. Cristianismo e marxismo. In: LÖWY, Michael (Org.). **O marxismo na América Latina:** uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 515-519.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.

BIGO, Pierre. **A Doutrina Social da Igreja.** São Paulo: Edições Loyola, 1969.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo.** Eclesiogênese: a Igreja que nasce a fé do povo. Petrópolis: vozes, 1986.

_____. Uma alternativa de poder à Igreja? In: ARROCHELLAS, Maria Helena (Org.). **A Igreja e o exercício do poder.** Rio de Janeiro: ISER, 1992. p. 57-70 .

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **Os usos sociais da ciência:** por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRUNEAU, Thomas. **Catolicismo brasileiro em época de transição.** São Paulo: edições Loyola, 1974.

BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil:** princípios e práticas. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Dom Hélder Câmara: um perfil sob o ângulo político-eclesial. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (Org.). **Religiosidades, misticismo e história no Brasil central.** Brasília, Editora Universa, 2001. p. 121-134.

_____. Embates eclesiais: Dom Hélder Câmara e o Seminário Regional do Nordeste II. In: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos; CABRAL, Newton Darwin Andrade (Org.). **História das religiões no Brasil.** Recife: Editora Universitária UFPE, 2006. v. 4. P. 379-429.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição:** o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: Editora CRV, 2011.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo hoje.** São Paulo: Edições Loyola, 1989.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A militância de esquerda (cristã) de Leonardo Boff e Frei Betto: da Teologia da Libertação à mística ecológica. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Org.). **Revolução e democracia:** 1964...Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 389-408.

CANCIAN, Renato. **Comissão Justiça e Paz de São Paulo:** gênese e atuação política (1972-1985). São carlos: EdUFScar, 2005.

CARDONNEL, Jean. **Socialismo e cristianismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

CARDOSO, Ruth C. L. Movimentos sociais e urbanos: um balanço crítico. In: SORJ, Bernard; ALMEIDA, Maria Tavares de. **Sociedade e política no Brasil pós-64.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARBONNEAU, Paul. **Cristianismo, sociedade e revolução.** São Paulo: Herder, 1965.

CIAMBARELLA, Alessandra. Do cristianismo ao maoísmo: a história da Ação Popular. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Org.). **Revolução e democracia:** 1964...Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 101-129.

COMPARATO, Fábio Konder. O papado: imagem e poder. In: ARROCHELLAS, Maria Helena (Org.). **A Igreja e o exercício do poder.** Rio de Janeiro: ISER, 1992. 90-109.

COSTA, Marcelo Timotheo da. **Um itinerário no século:** mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. Operação Cavalo de Tróia: a Ação Católica Brasileira e as experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e Juventude Universitária Católica (JUC). In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964).** Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2007.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 331-363.

D'ARAÚJO, Maria Celina. **O segundo governo Vargas 1951-1954:** democracia, partidos e crise política. São Paulo: Ática, 1992.

DELGADO, Lucilia Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4. p. 95-131.

DOIMO, Ana Maria. **Movimento social urbano, Igreja e participação popular.** Petrópolis: Vozes, 1984.

DUFFY, Eamon. **Santos e pecadores:** história dos papas. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

DUPRONT, Alphonse. A religião: Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História:** novas abordagens. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976. 83-105.

DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da Teologia na América Latina (1492-1980). In: RICHARD, Pablo (coord.). **História da teologia na América Latina.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p. 165-196.

EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia.** São Paulo: Paulus, 2005.

FÁVERO, Maria de Lourdes de A. **UNE em tempos de autoritarismo.** Rio de Jairo: Editora UFRJ, 1995.

FERREIRA, João. O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964. IN: FERREIRA, João; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves Delgado (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da experiência democrática – da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 343-404.

FERREIRA, Marieta de Moraes. João Goulart: entre a memória e a história. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (coordenação). **João Goulart:** entre a memória e a história. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 7-30.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FORTES, Alexandre. Memória do PT: as vozes de seus construtores. In: FICO, Carlos. et al. **Ditadura e democracia na América latina:** balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 275-303.

FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **Democracia ou reformas?** Alternativas à crise política: 1961-1964. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

FOLLMANN, José Ivo. **Igreja, ideologia e classes sociais.** Petrópolis: Vozes, 1985.

FREIRE, Roberto. **Eu é um outro:** autobiografia de Roberto Freire. Salvador: Maianga, 2002.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC:** os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **Do Vaticano II a um novo concílio?** O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas:** a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada. São Paulo: Ática, 1987.

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento do pensamento cristãos revolucionários a partir da radicalização da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. In: RICHARD, Pablo (coord.). **História da teologia na América Latina.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p. 139-164.

GRYNSZPAN, Mário. A questão agrária no Brasil pós-1964 e o MST. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4. p. 317-348.

_____. As esquerdas e a descoberta do campo brasileiro: Ligas Camponesas, comunistas e católicos (1950-1964). In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, 2.v, p. 209-236.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro. **Comunidades de base no Brasil:** uma maneira de ser Igreja. Petrópolis: Vozes, 1978.

GUTIERREZ, Exequiel Rivas. **De Leão XIII a João Paulo II:** cem anos de doutrina social da Igreja. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1981.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. **A era dos Impérios (1875 – 1914)**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **A justiça social na bíblia e no ensino da Igreja:** comentário à encíclica Mater et Magistra. São Paulo: Companhia das Letras, 1961.

KANT, Imanuel. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: TERRA, Ricardo R (Org.). **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KECK, Margareth. **A lógica da diferença:** o Partido dos Trabalhadores na construção da democracia brasileira, 1991.

KLUGMANN, James. **Cristianismo e marxismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

KRISCHKE, Paulo J. As CEBs na "abertura": mediações entre reforma da Igreja e as transformações da sociedade. In: MAINWARING, Scott. **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985).** Porto Alegre: L& PM; CEDEC, 1986. p. 185-207.

KUCINSKI, Bernardo. **Jornalistas e revolucionários:** nos tempos da imprensa alternativa. São Paulo: Editora Página Aberta, 1991.

KUSHNIR, Beatriz. **Cães de guarda –** jornalistas e censores do AI-5 à Constituição de 1988. São Paulo: Boitempo, 2004.

LARAÑA, Ildefonso Camacho. **Doutrina Social da Igreja:** abordagem histórica. São Paulo: Loyola, 1991.

LEBRET, Pe. Louis Joseph. **Princípios para ação.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1958.

_____. **Manifesto por uma civilização solidária.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média:** tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LIBÂNIO, João Batista. **Igreja contemporânea:** encontro com a modernidade. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Concílio Vaticano II:** em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga. **Evolução política dos católicos e da Igreja do Brasil:** hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

LORO, Tarcísio Justino. Os presbíteros da Igreja em São Paulo no período pós-conciliar. In: VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio (Org.). **A Igreja de São Paulo:** presença histórica na cidade de São Paulo. São Paulo: Edições Paulinas, 2010. p. 145-171.

LÖWY, Michel; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia:** o romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

_____. **A guerra dos deuses.** Religião e política na América latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Org.). **Revolução e democracia:** 1964...Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 305-320.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985**). São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan A.**O Pêndulo da História:** tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

_____. A criação das paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da ação católica. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (Org.). **Faces do catolicismo.** Florianópolis: Editora Insular, 2008. p. 41-60.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral.** São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.

_____. **Cristianismo e Democracia.** Rio de Janeiro: Agir, 1957.

_____. **Os direitos do homem e a lei natural.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, S/D.

MARROU, Henri-Irénée. **Teologia da história:** o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja:** de Lutero aos nossos dias. III – A Era do liberalismo. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **História da Igreja:** de Lutero aos nossos dias. IV – A Era contemporânea. São Paulo: Loyola, 1997.

MATA, Sérgio da. **História & Religião.** Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II:** uma história nunca escrita. São Paulo: Ambiente & Costumes, 2013.

MENEGUELLO, Rachel. **PT:** a formação de um partido, 1979-1982. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MENESES, Adélia. et al. Brasil, Urgente: do movimento social ao jornal fechado por ordem da ditadura. In: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomaz (Org.). **Utopia urgente:** escritos em homenagem a frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002. 461-521.

MENOZZI, Danielle. **A Igreja Católica e a secularização.** São Paulo: Edições Paulinas, 1999.

MESQUITA, Luís José. **As Encíclicas Sociais de João XXIII.** 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963. v. 1.

_____. **As Encíclicas Sociais de João XXIII.** 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963. v. 2.

MEZZANOTTE, Riccardo. **João XXIII:** o julgamento da história. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

MONDIN, Battista. **Grandeza e atualidade de São Tomás de Aquino.** Bauru: EDUSC, 1998a.

_____. **O humanismo filosófico de Tomás de Aquino.** Bauru: EDUSC, 1998b.

MONTENEGRO, Antônio Torres. Ligas Camponesas e sindicatos rurais em tempos de revolução. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 3. p. .

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. João Goulart e a mobilização comunista de 1961-64. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (coordenação). **João Goulart:** entre a memória e a história. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 129-147.

MOUNIER, Emmanuel. **Sombras de medo no século XX.** Rio de Janeiro: Agir, 1958.

_____. **Introdução aos existencialismos.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

_____. **Quando a cristandade morre.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Manifesto ao serviço do personalismo.** Lisboa: Livraria Morais, 1973.

_____. **O Personalismo.** Lisboa: Livraria Morais, 1973.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Estruturas de Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição.** Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 41-66.

PEREIRA, Luiz Bresser. **As revoluções utópicas:** a revolução política na Igreja. A revolução estudantil. Petrópolis: Vozes, 1979.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. **Democracia, Igreja e voto:** o envolvimento dos padres de paróquia de São Paulo. 1984. Tese (Doutorado em Sociologia) –

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

PIKE, Fredrick B. O catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: ROGIER, L. J; AUBERT, R; KNOWLES, M. D. **Nova história da Igreja:** a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno. Petrópolis: Vozes, 1976. v.2. 121-175.

PRADO, Luiz Carlos Delorme; EARP, Fábio Sá. O "milagre" brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4. p. 209-241.

PRANDI, Reginaldo. Religião, sociedade e política: a carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio Pierucci; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil:** religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

QUADRAT, Samantha Viz. A emergência do tema dos direitos humanos na América Latina. In: FICO, Carlos. et al. **Ditadura e democracia na América latina:** balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 361-395.

RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

RIDENTI, Marcelo. **O fantasma da revolução brasileira.** São Paulo: Ed. UNESP, 1993.

ROLLEMBERG, Denise. Esquerdas revolucionárias e luta armada. In: FERREIRA, Jorge; SALGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4. p. 45-91.

ROMANO, Roberto. **Igreja contra Estado.** São Paulo: Kairóz, 1979.

_____. **Conservadorismo romântico:** origem do totalitarismo. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

ROTERDÃ, Erasmo. **Elogio da loucura.** São Paulo: Hemus, [19--].

SAMPAIO. Plínio de Arruda. Um testemunho de militante católico. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligorio. (Org.). **Doutrina social e universidade:** o cristianismo desafiado a construir cidadania. São Paulo: Edições Paulinas, 2007. 251-257.

SANTANA, Marco Aurélio. Trabalhadores em movimento: o sindicalismo brasileiro nos anos 1980 e 1990. In: In: FERREIRA, Jorge; SALGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4. p. 285-313.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada:** ensaio de fenomenologia ontológica. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia R. C. **Memória e (res)sentimento:** indagações sobre uma questão possível. Campinas: Ed. UNICAMP, 2001.

SEMERARO, Giovanni. **A primavera dos anos 60:** a geração de Betinho. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SERBIN, Kenneth. **Diálogos na sombra:** bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: FERREIRA, Jorge; SALGADO, Lucilia Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4. p. 245-282.

SILVA, Wellington Teodoro da. **Revolução, tradição e religião:** o catolicismo nas veredas da política – o jornal Brasil, Urgente – 1963/64. Curitiba: Editora CRV, 2011.

SINGER, André. **O PT.** São Paulo: Publifolha, 2001.

SMITH, Anne-Marie. **Um acordo forçado:** o consentimento da imprensa à censura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

SOARES, Ismar de Oliveira. Boletins diocesanos católicos: veículos de comunicação a serviço dos marginalizados. In: MELO, José Marques (Org.). **Comunicação e classes subalternas.** São Paulo: Cortez, 1980.

SOARES SOBRINHO, José Eduardo de Macedo. **A concepção e a redação da Rerum Novarum.** São Paulo: Elvino Pocai, 1941.

SOUZA, Adriano Ricardo de. **Os laços entre Igreja, governo e economia solidária.** São Carlos: EDUFSCAR, 2013.

SOUZA, Herbet José; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **Cristianismo hoje.** Rio de Janeiro: Universitária, 1962.

VAZ, Henrique de Lima. **Ontologia e história.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.

_____. **Raízes da modernidade.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WEFFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

Artigos

ABRAMO, Perseu. Imprensa alternativa: alcance e limites. **Tempo e Presença,** São Paulo, n. 233, p. 15-16, 1988.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti.Teologia da Libertação: uma opção pelos pobres? **REB** (Revista Eclesiástica Brasileira), Petrópolis, v.52, fasc. 208, p.917-927, 1990.

CÂMARA, Hélder. Discurso de Dom Hélder Câmara: Evangelização e humanização num mundo em desenvolvimento. **Paz e Terra,** Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 235-242, 1966.

DUARTE, Luciano. Ação missionária na JUC. **REB (Revista Eclesiástica Brasileira),** Petrópolis, v. 21, fasc. 4, p. 883-902, 1961.

LAHIRE, Bernard. Reprodução ou prolongamentos críticos? **Revista Educação & Sociedade,** Campinas, ano XXIII, n. 78, p. 37-55, 2002.

LEPARGNEUR, H. Evocação de uma vida: Jacques Maritain. **Revista de História,** São Paulo, v. 48, n. 35, p. 489-522, 1974.

LÖWY, Michael. O catolicismo latino-americano radicalizado. **Estudos Avançados,** São Paulo, v. 3, n. 5, p.50-59, 1989.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros,** São Paulo, n. 34, p. 9-24, 1992.

SEIXAS, Jacy Alves de. Os tempos da memória (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?. **Projeto. História**, São Paulo, v. 24, p.43-63, 2002.

Dissertações e teses

AUGUSTO, Adailton Maciel. **Mística e Utopia:** História da Pastoral Operária em São Paulo (1970-1996). 1997. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática) – Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1997.

ANTUNES, Maria Fernanda Marques. **O "Projeto" de Brasil da Esquerda Católica expresso no semanário *Brasil, Urgente.*** 1999. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

BARBOSA, Imerson Alves. **A Esquerda Católica na formação do PT.** 2007. 167f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2007.

BOGAZ, Antônio sagrado. **Dialética do sagrado e do profano no Humanismo Integral de Jacques Maritain.** 2003. 393 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

CARNEIRO, Auner. **O humanismo no planejamento para o desenvolvimento sócioeconômico:** A influência da obra de Lebret no diagnóstico e planejamento da intervenção estatal das atividades socioeconômicas do Paraná. Um estudo de caso. 1994. 278f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

COSTA, Lucas Aparecido. **A esquerdização do catolicismo brasileiro:** uma *tentativa de modernidade* nas práticas sociais da *Igreja para o povo* (1961-1964). 2006. 255f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2006.

CARDOSO, Elza Silva. **Contra o liberalismo, a favor da democracia:** a concepção política da Igreja Católica em meados do século XX. 2009. 132f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.

GAVIÃO, Fábio Pires. **A Esquerda Católica e a Ação Popular (AP) nas lutas pelas reformas sociais (1960-1965).** 2007. 195f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

LANZA, Fábio. **Matrizes ideológicas dos arcebispos paulistanos (1956-85):** um olhar sob o prisma do semanário “O São Paulo”. 2006. 253f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica (PUC), São Paulo, 2006.

MAGALHÃES, Mariza. **A atuação política da ordem dominicana em São Paulo no período de 1963-1973.** 2002. 139f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica (PUC), São Paulo, 2002.

MACHADO, Adriano Henriques. **Os católicos oPTaram?:** Os setores católicos e o Partido dos Trabalhadores (PT) na Grande São Paulo (1978-1982). 2010. 203f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo, 2010.

MARCHI, Euclides. **Igreja e a questão social:** o discurso e práxis do catolicismo social no Brasil (1850-1915). 1989. 300f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. **Democracia, Igreja e voto:** o envolvimento dos padres de paróquia de São Paulo. 1984. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

SALES, Igor Marlon. **A autocompreensão da Igreja e a Renovação Carismática Católica (1966-2000).** 2006. 151f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2006.

SOUZA, Admar Mendes de. **Frades dominicanos de Perdizes:** movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil. 2003. 219 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

Documentos pontifícios:

COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos de Paulo VI** (1963-1978). São Paulo: Paulus, 1997a.

_____. **Documentos de Pio XII (1939-1958).** São Paulo: Paulus, 1997b.

_____. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II.** São Paulo: Paulus, 1997c.

_____. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** São Paulo: Paulus, 2005.

LEÃO XIII, Papa. **Sôbre a Constituição cristã dos Estados (1885).** (Encíclica Immortale Dei). Petrópolis: Vozes, 1960.

LEÃO XIII, Papa. **Sôbre o socialismo e o comunismo (1878).** (Encíclica Quod Apostolici Muneris). Petrópolis: Vozes, 1962a.

_____. **Sôbre a origem do poder civil (1881).** (Encíclica Diuturnum Illud). Petrópolis: Vozes, 1962b.

_____. **Sobre a condição dos operários (1891).** (Encíclica Rerum Novarum). São Paulo: Edições Paulinas: 2004.

PIO IX, Papa. Sílabo. In: PIO IX. **Sôbre os erros do naturalismo e liberalismo (1864)** (Encíclica Quanta Cura e Sílabo). Petrópolis: Vozes, 1959.

_____. **Sôbre erros contemporâneos e o modo de os combater (1846)** (Encíclica Qui Pluribus). Petrópolis: Vozes, 1960.

PIO XI, Papa. **Sobre o comunismo ateu (1937).** (Encíclica Divini Redemptoris). São Paulo: Paulinas, 2001.

PIO XI, Papa. **Quadragesimo Anno (1931).** São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

Documentos episcopais

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Declaração da CNBB sobre a situação nacional. In: SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga. **Evolução política dos católicos e da Igreja do Brasil:** hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL REGIONAL SUL. **"Não oprimas teu irmão".** Documento da Assembleia Geral Regional. São Paulo, out. 1975, 2p.

DIOCESE DE SANTO ANDRÉ. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 1, n. 12, p. 1-9, 1973.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 1, n. 13, p. 1-9, jun. 1973.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 2, n. 14, p. 1-10, jul. 1973.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 2, n. 15, p. 1-8, ago. 1973.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 2, n. 16, p. 1-10, set. 1973.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 2, n. 18, p. 1-9, nov. 1973.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 2, n. 13, p. 1-8, jan. 1974.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 3, n. 14, p. 1-11, jun. 1974.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 3, n. 15, p. 1-9, ago. 1974.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 3, n. 16, p. 1-8, set. 1974.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 3, n. 18, p. 1-9, out. 1974.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 3, n. 16, p. 1-11, nov. 1974.

_____. Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 3, n. 18, p. 1-11, dez. 1974.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). CONSLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN – 1968. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual**.** Edições Paulinas, 2004. 285p.

DOCUMENTO DE BISPOS DO CENTRO-OESTE. Marginalização de um povo: grito das Igrejas. Goiânia, 1973. 60p.

DOCUMENTO DE BISPOS SUPERIORES RELIGIOSOS DO NORDESTE. Eu ouvi os clamores do meu povo. Salvador: Editora Beneditina, 1973. 31p.

DOMINGOS, João. As declarações dos direitos humanos. In: **DIOCESE DE SANTO ANDRÉ.** Vínculo das Comunidades. São Paulo, ano 1, n. 12, p. 4, 1973.

Documentos da JUC

ASPECTOS do engajamento pessoal. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 25-27, jul. 1960.

BASES comuns de JUC. **Bases comuns:** carta de Dakar, ano 10, n.1, p.4, set. 1959.

BEZERRA, Almery. Da necessidade de um ideal histórico. **Boletim IX Conselho Nacional,** Belo Horizonte, ano 10, n. 2, p. 37-40, dez. 1959.

CONCÍLIO Ecumênico: o que pretende. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 12-13, jul. 1960.

DALLEDONE, Priscila. Precisam-se de loucos... **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 24, jul. 1960.

DEZ anos de história. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 1-8, jul. 1960.

O SEGRÊDO da JUC. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 9-11, jul. 1960.

PATRÍCIA Groom. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 21-23, jul. 1960.

RACISMO – chora, terra querida. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 14-15, jul. 1960.

SOUZA, Herbert José. A JUC de amanhã. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 3, p. 17-20, jul. 1960.

UMA INTRODUÇÃO histórica às bases comuns do movimento. **Bases comuns:** carta de Dakar, ano 10, n.1, p.3, set. 1959.

UNIVERSIDADE face à realidade brasileira: diretrizes de trabalho. **Boletim 10 anos de JUC,** Rio de Janeiro, ano 11, n. 5, p. 1-11, 1960.

Documentos do Partido dos Trabalhadores

DECLARAÇÃO POLÍTICA DO PT, 1979.

Internet

BOFF, Clodovis. **Teologia da Libertação e volta ao fundamento.** Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/18647-volta-ao-fundamento-replica-de-clodovis-boff>. Acesso em: 9 jan. 2014.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO CIENTÍFICA (CEDIC PUC-SP). Disponível em: <http://www.pucsp.br/cedic/colecoes/colecoes_audiovisuais_sonoras/juventude_operaria.html>. Acesso: 9 nov. 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Igreja e Problemas da terra no Brasil (1980).** Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/publicacoes-2/documentos-cnbb?start=60>. Acesso em: 19 jul. 2012.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970).** Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/component/docman/doc_view/140-77-plano-de-pastoral-de-conjunto-1966-1970>. Acesso em: 19 jul. 2012.

COTTIER, Georges (O.P). **Reflexões sobre o mistério e a vida da Igreja:** A percepção da Igreja como “luz refletida” que une os Padres do primeiro milênio e o Concílio Vaticano II. Disponível em: <http://www.30giorni.it/articoli_id_77840_l6.htm>. Acesso em: 20 mar. 2014.

D’ARAÚJO, Maria Celina. **Fatos e imagens:** o AI-5. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/AI5>. Acesso em: 15 mai. 2014.

D’ARC, Hélène Rivière. **O “basismo” acabou?** Análise sobre a participação comunitária no Brasil. Disponível em: http://www.bdae.org.br/dspace/bitstream/123456789/2765/1/CadCRH_26_1997_darc.pdf. Acesso em: 15 jan. 2014.

FIDELI, Orlando. **A eclesiologia do Vaticano II.** Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/action.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=eclesiologia&lang=bra&action=print>. Acesso em: 20 mar. 2014.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **O Brasil de JK:** a criação da Sudene. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/Sudene>. Acesso em: 23 mai. 2014.

PAULA, Christiane Jalles de. **O Instituto Brasileiro de Ação Democrática – IBAD.** Disponível em: **<**http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/O_Instituto_Brasileiro_de_Acao_Democratica>. Acesso em: 19 jul. 2012.

_____. **O Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais – IPES.** Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/O_Instituto_de_Pesquisa_e_Estudos_Sociais>. Acesso em: 19 jul. 2012.

PAULO VI. **Decreto *Ad Gentes:*** sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 8 jun. 2013.

ROSSI, Waldemar. **A trajetória de um típico militante operário. Entrevista especial com Waldemar Rossi**. [1 mai. 2007]. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos (IHU). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/6820-a-trajetoria-de-um-tipico-militante-operario-entrevista-especial-com-waldemar-rossi>. Acesso em: 20 dez. 2013.

SILVA, Wellington Teodoro da. **A Esquerda da Tradição.** Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/8/9>. Acesso em: 9. Jan. 2014.

SOUZA, Herbert José de. **Memória: Entrevista – Betinho.** [1 out. 1991]. Entrevistadores: Renato Simões e Sérgio Ferreira. São Paulo: Revista Teoria e Debate. Disponível em: <http://www.teoriaedebate.org.br/materias/sociedade/betinho?page=0,1>. Acesso em: 15 nov. 2013.

SÍNODO DOS BISPOS. **A Justiça no Mundo.** Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html. Acesso em: 23 mai. 2014.

SOUZA, Marcelo Rebelo. **Marcelo Rebelo de Sousa em Matosinhos para falar sobre a Gaudium et Spes.** Disponível em: <http://diocese-porto.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=2275:marcelo-rebelo-de-sousa-em-matosinhos-para-falar-da-gaudium-et-spes&catid=170:noticias&Itemid=296>. Acesso em: 20 mar. 2014.

STRIEDER, Inácio. **Camilo Torres:** O cristianismo Rebelde na América Latina. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=23212>. Acesso em: 12 mai. 2014.

Jornal *Brasil, Urgente*

A IGREJA e o capitalismo bancário. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.26, 08 set. 1963, p. 6.

A IGREJA face ao colonialismo: pregar o Evangelho e Liberdade. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.27, 15 set. 1963, p. 12.

AS ENCÍCLICAS sociais nasceram com a América. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.25, 01 set. 1963, p. 13.

DIGNIDADE, deveres e direito do trabalhador. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.35, 10 nov. 1963, p. 12.

DIMENSÃO pessoal e social da propriedade. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.38, 01 dez. 1963, p. 12.

EDITORIAL. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.1, 17 mar.1963, p. 3.

ESPÍRITO SANTO, Ruy Cézar. O CRISTÃO e o comunista ou Jesus e a samaritana. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.43, 05 jan. 1964a, p. 15.

_____. Anticomunismo. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n. 52, 07 mar. 1964b, p.15.

FREIRE, Dorian Jorge. As chagas de Jesus Cristo. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.50, 23 fev. 1964a, p. 15.

_____. O gostinho de mentir. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.53, 14 mar. 1964b, p. 06.

FREIRE, Roberto. A semente e as listas. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.11, 26 mai. 1963a, p. 13.

_____. Ressureição e morte. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n. 15, 23 jun. 1963b, p. 13.

_____. Os homens sós e a revolução. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n. 38, 01 dez. 1963c, p. 13.

IGREJA Católica e as liberdades modernas. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.28, 22 set. 1963, p. 12.

IGREJA condena como amoral liberalismo econômico. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.29, 29 set. 1963, p. 12.

IGREJA condena comunismo ateu e anticomunismo de privilégio. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.31, 13 out. 1963, p. 12.

IGREJA socialismo e “socialismos”. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.30, 06 out. 1963, p. 12.

OS DIREITOS fundamentais do homem. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.33, 27 out. 1963, p. 12.

RELIGIÃO, alienação e promoção do homem. **Brasil, Urgente,** São Paulo, n.32, 20 out. 1963, p. 12.

Jornal do Brasil

MISSÃO da Igreja. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 28 nov. 1967, s/p.

PE. HÉLDER afirma em aula inaugural que “o mundo caminha para o socialismo”. **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 36, 10 mar. 1968, s/p.

Jornal *O São Paulo*

HUMMES, D. Cláudio. As *CEB's* são a esperança da Igreja. **O São Paulo,** São Paulo, 25 abr. 1980, p. 3.

Revista *IstoÉ*

SILVA, Luís Inácio LULA e os trabalhadores no Brasil. Entrevistadores: LERER, Bernardo; CARTA, Mino. **IstoÉ,** São Paulo, n. 179, p. 4-10, fev. 1978.

_____. Reflexões depois da cadeia. [fev. 1978]. Entrevistador: BETTO, Frei. **IstoÉ,** São Paulo, n. 58, p. 23-25, maio.

Documentos relativos às *CEBs*

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE (CEBs). **Conclusões do encontro de formação de Comunidade Eclesial de Base –** Região Sul de São Paulo. São Paulo, 1969. 6p.

ENCONTRO das Comunidades Eclesiais de Base. **Vida e Missão da Igreja:** boletim informativo da Região de Itapecerica da Serra, São Paulo, set. 1980, p. 4.

LIBÂNIO, João Batista. Igreja, povo que se liberta: III Encontro Intereclesial de Comunidade de Base. **Síntese Política Econômica Social (SPES),** Rio de Janeiro, n. 14, p. 93-113, 1978.

Documentos relativos às *PO*

APOIO aos trabalhadores em greve: boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana** de São Paulo, São Paulo,1979, p. 1.

DIA de estudo sobre a pastoral operária: boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana** de São Paulo, São Paulo, out.1972, p. 1-5.

ENCONTRO de avaliação e aprofundamento: boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana de São Paulo,** São Paulo, out.1978, 15p.

ENCONTRO "mundo do trabalho": boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana de São Paulo,** São Paulo, abr.1979, 5p.

ESTAMOS em "campanha salarial": boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana de São Paulo,** São Paulo,1979, 2p.

RECADÃO: boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana de São Paulo** (Setor Ipiranga), São Paulo, mai. 1977, 16p.

RELATÓRIO da Reunião Geral da Pastoral Arquidiocesana: boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana de São Paulo,** São Paulo, nov.1972, 19p.

TEXTOS para reflexão. Egoísmo X solidariedade: boletim informativo da **Pastoral Operária Arquidiocesana de São Paulo,** São Paulo, 1972, 1p.