

## Capítulo VII

Catolicismo brasileiro: e por fim se move

Angela Randolpho Paiva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PAIVA, AR. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Catolicismo brasileiro: e por fim se move. pp. 147-174. ISBN: 978-85-7982-041-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

---



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## CAPÍTULO VII

### CATOLICISMO BRASILEIRO: E POR FIM SE MOVE

*Nem sempre nos parece fácil explicar como as gerações passadas, face às misérias e injustiças, entenderam concretamente a rude tarefa de ser cristão. Para nós, hoje, crer em Jesus Cristo não é um repouso. E apostar tudo pela felicidade dos homens.*

*Frei Carlos Josaphat*

Foi visto anteriormente que a marca registrada da Igreja Católica era seu horror à mudança, caracterizando-se pela prática de uma religiosidade formal descolada das questões sociais. Foi visto também que o clero não tinha vocação para tais questões, e que a falta de autonomia da Igreja Católica era em si mesma um impedimento para qualquer tipo de engajamento. Pode mesmo parecer que a análise genético-descritiva da esfera religiosa brasileira seja perfeita para compreender sua falta de engajamento nas questões que mais afligem a sociedade brasileira. Essa esfera estaria, assim, sempre fadada à mesma caracterização: vale dizer, o catolicismo brasileiro pouco propiciou em termos de promoção de práticas para a cidadania por causa da predominância de relações hierárquicas num todo orgânico que promovia práticas conservadoras e autoritárias num contexto social excludente. Essa análise, no entanto, não pode explicar nenhuma mudança de orientação que surja na Igreja, como de fato ocorreu, de maneira mais acentuada, a partir da década de 50. Afinal, como poderia ser explicada a mudança do imutável? Dessa forma, o surgimento de movimentos religiosos emancipadores nessa esfera pode trazer um “embarço analítico” sem igual.

Vem daí a necessidade da análise do processo dinâmico da esfera religiosa que tenha por preocupação apontar a interação que se estabelece entre a ação social e a estrutura que facilita tal ação – mesmo numa esfera que se caracteriza por seu conservadorismo e dificuldades para mudanças

estruturais – para possibilitar a análise da mudança de orientação ocorrida na Igreja Católica brasileira. E aqui reside a importância da Ação Católica: foi um momento de mudança profunda no *ethos* religioso. Entretanto, tal como ocorreu com o Movimento dos Direitos Civis, a Ação Católica não aconteceu num vácuo, liderada por atores com inspiração divina; tampouco houve uma mudança estrutural profunda que tivesse provocado uma revolução na própria instituição. Houve, sim, um grupo de leigos e parte da hierarquia eclesiástica que estavam propondo uma nova leitura do que era ser cristão, o que inevitavelmente trouxe profundas consequências para sua ação religiosa *enquanto* católicos. Para entender esse movimento é necessário, portanto, contextualizá-lo, como foi feito acima com o movimento americano, e tratar de alguns dos aspectos, tanto internos quanto externos à esfera religiosa, que possam aportar para a compreensão da possibilidade de mudança na visão de mundo católica.

Mas cabe a pergunta inicial: qual seria a importância de sua análise para o marco analítico proposto? Tal como foi enfatizada a interação entre agência e estrutura na análise do Movimento dos Direitos Civis, a Ação Católica (AC) é um exemplo fundamental dos novos espaços alcançados pelos atores sociais no final da década de 50 no Brasil. Esse movimento ilustra como os atores – leigos e religiosos chamados de “católicos radicais” ou de “esquerda católica” – foram importantes nessa guinada de orientação religiosa, e como souberam se mover na rígida estrutura religiosa, utilizando recursos existentes nessa própria estrutura, pese a organização autoritária e a centralização que continuavam a prevalecer na hierarquia eclesiástica. É ainda uma ilustração do surgimento de elementos renovadores e com matizes modernizadores mesmo numa esfera religiosa conservadora, colocando em evidência a sua complexidade. Elimina, assim, a tentativa de uma análise puramente institucional, que certamente não daria conta de explicar o movimento.

A análise que segue vai explicar algumas das mudanças, tanto internas quanto externas, que estavam em curso na esfera religiosa; qual o papel dos atores que estavam propondo tais mudanças; e que importância teve a Igreja-instituição nesse processo. Creio que vai ficar claro que os valores religiosos – no caso específico, valores religiosos renovados por um grupo de leigos e um setor da Igreja que naquele momento propunham uma nova concepção teológica para a prática religiosa católica – foram determinantes para um tipo distinto de engajamento na esfera social, que

partia do questionamento do que era ser cristão no final da década de 50 no Brasil. Mas antes de passar a análise dos valores propriamente dito, é necessário contextualizar a Ação Católica, começando com as mesmas perguntas feitas a respeito do Movimento dos Direitos Civis: por que o final dos anos 50? O que foi distinto naquele momento em uma estrutura tão pouco afeita a mudanças? Novamente a resposta passa pela interação dinâmica entre agência e estrutura, ao mesmo tempo em que deixa evidente o potencial de conflitos embutido atino que bem poderia ser chamado de “dilema brasileiro”.

Como foi assinalado anteriormente, até a primeira metade do século XX não houve mudança significativa na Igreja quanto aos valores predominantes, pois sua alergia a valores que trouxessem a promoção de direitos individuais continuava sem tratamento. É o que fica claro na outra Pastoral Coletiva de 1945, ou seja, 30 anos mais tarde daquela proposta por D. Leme em 1914, com o mesmo tom de consolo e de conformismo. É o que se percebe na instrução 1444, no que diz respeito ao operário:

Apliquem-se, pois, não só os sacerdotes, mas todos quantos se interessam pela causa popular, a inculcar ao povo, e principalmente às classes inferiores, o dever de se acautelar contra as sedições, os seus promotores e especuladores. Para haver paz e tranquilidade é mister respeitar os direitos alheios, e guardar as regras da justiça; prestar a justa obediência e serviços devidos aos superiores e patrões, de boa vontade, cada um segundo a sua condição.

É necessário que os operários se contentem com a vida modesta, cultivem a Religião e o temor de Deus; e nas práticas religiosas encontrarão certamente as consolações para as asperezas da vida presente.

É uma instrução profundamente conservadora. Era uma Igreja ainda voltada para a manutenção da ordem e harmonia do todo orgânico de sempre, havendo duas grandes preocupações que sobressaíam nas inúmeras instruções da Pastoral Coletiva: o fortalecimento institucional da Igreja brasileira e a sedimentação da centralização do poder espiritual de Roma, que continuava dando as diretrizes para todas as nações católicas do planeta. Mas as condições sociais de ampla parcela da população brasileira não faziam parte desse leque de preocupações.

A grande mudança de orientação aconteceu somente no final dos anos 50 com duas grandes tendências convergentes: a) a participação do

laicato com um tipo de engajamento distinto, que terminou por provocar um questionamento crescente a respeito do que era ser cristão; e b) uma mudança na postura de uma pequena parte da hierarquia eclesiástica, que via a urgência de novos posicionamentos religiosos diante da profunda desigualdade social do país, propondo uma nova conceituação teológica para possibilitar essa transformação. Essas duas tendências, trazendo atores novos que buscavam uma prática religiosa que se afinasse com seus questionamentos, vão ser a base da guinada ocorrida na esfera religiosa brasileira.<sup>144</sup>

O que fica claro nessa mudança é como parte da esfera religiosa foi capaz de fazer um retorno a valores cristãos que durante muito tempo foram relevados diante da necessidade de a Igreja crescer e tornar-se a grande instituição que viria a ser. Não deixando de dar os devidos créditos aos atores responsáveis por essa mudança, tanto o laicato quanto o clero, não se pode esquecer a inspiração que esses atores iriam encontrar na própria mensagem religiosa cristã, pois eram valores encontrados nos primórdios do cristianismo. Não foi preciso, portanto, o surgimento de nenhum profeta ou ainda uma dissidência religiosa para que valores distintos fossem norteadores da prática religiosa. Como ocorreu com o Movimento dos Direitos Civis, havia um grupo na esfera religiosa, que D. Hélder Câmara chamava de “minorias abrahâmicas”, propondo mudanças baseadas em nova leitura de valores religiosos genuínos, valores estes buscados na concepção cristã da igreja primitiva.

Mantendo a mesma linha analítica feita no Movimento dos Direitos Civis, vão ser enfatizados dois aspectos:

- a. primeiramente, mostrar a mudança na própria hierarquia eclesiástica, tanto no que diz respeito à prática religiosa brasileira, quanto às novas orientações provenientes de

---

<sup>144</sup> A Ação Católica brasileira foi criada por D. Leme em 1934, e Alceu de Amoroso Lima, na época, diretor da revista *A Ordem*, foi nomeado seu dirigente nacional. O objetivo inicial era fazer o laicato ajudar na formação religiosa do país e para isso eles recebiam um “mandato” da hierarquia eclesiástica. Na presente análise, “ação católica” vai estar sempre referida à Ação Católica “especializada”, criada pela hierarquia eclesiástica em 1950, quando surgiram a JAC, JEC, JIC, JOC e JUC, movimentos católicos de juventude agrícola, estudantil, independente, operário e universitário. A JEC e JUC foram as mais atuantes. Para a Pastoral Coletiva, ver OLIVEIRA. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*.

Roma, mudança fundamental para fornecer embasamento teológico para uma nova proposta de ação católica;

- b. vai-se enfatizar a seguir a novidade que foi a participação do laicato como membro ativo de uma ação católica renovada, que propunha viver uma nova religiosidade e empreendeu uma guinada profunda na letárgica esfera católica brasileira no que se refere a programas específicos.

A análise desses dois aspectos vai tornar possível então salientar os valores que estavam sendo pensados, buscados e defendidos, numa postura nunca vista anteriormente a respeito do que era ser católico no Brasil.

### **Tempos de mudança**

Não é possível precisar um momento específico para o início de uma nova visão de mundo religiosa no catolicismo brasileiro, uma vez que houve um processo em gestação que foi aos poucos dando condições para a modernização da Igreja. Houve, sim, uma combinação de fatores na década de 50 que daria uma nova pauta para as discussões internas da Igreja. Mas certamente não se pode deixar de reconhecer que uma das maiores contribuições para essa mudança de orientação religiosa foi o humanismo cristão, principalmente o francês, grande promotor de uma nova visão do que era ser cristão no mundo. Iria, de alguma forma, fornecer as primeiras pistas para a reconciliação da Igreja com a história, visto que propunha uma vivência do homem católico que dava a solução teológica para que finalmente pudesse ser desfeita a visão caracterizada aqui como o catolicismo sendo uma religião fora do mundo.

Esse é um bom ponto de partida para se entender o caminho percorrido pela Igreja em direção a um maior engajamento na esfera social mais ampla. O pensamento germinal desse novo ethos religioso remonta aos anos 30, quando um grupo de teólogos principalmente francês, trouxe concepções religiosas que alterariam profundamente a visão de mundo católica mundial. Nesse contexto, havia parte do clero que estava então decidida a praticar um novo evangelho, como foi o caso dos padres operários na França a partir dos anos 40, que propunham viver a religião de uma nova perspectiva, não mais nas antigas alianças com as classes

dominantes, mas sim, em nova aliança com o “polo dominado”, para usar uma expressão cara aos militantes da época.<sup>145</sup>

Mas quais seriam os principais pensadores dessa nova teologia? Que novas diretrizes propunham então? Seria impossível, além de pretensioso, fazer uma análise detalhada de todas as concepções teológicas surgidas no século passado. O que importa para a argumentação desenvolvida aqui é apontar algumas dessas tendências. E em um redirecionamento começado com Maritain, na década de 30, com sua concepção de “humanismo integral”, prevalecia a ideia de que a “influência” do laicato cristão era suficiente para a transformação das estruturas social e política. Maritain condenava fortemente o modelo de cristandade medieval, quando a hierarquia eclesiástica exercia um poder também político, mas o fato de o católico estar atuando no mundo seria suficiente, pensava ele, para imprimir um novo tipo de ação social. Daí sua famosa distinção entre o compromisso político cristão de comprometer-se como cristão e comprometer-se enquanto cristão. Enquanto o primeiro significa comprometer-se como Igreja, o último significa comprometer-se como cidadão, ampliando, assim, a necessidade de atuação do católico nas outras esferas da vida. Em suma, foi uma distinção crucial para que fosse dada a partida para um novo tipo de envolvimento do católico na esfera social, mas sempre enquanto cristão.

Nessa mesma linha, tempos depois, outro francês influenciado por Maritain, Yves Congar, afirmava ser essencial que a conduta do católico no cotidiano fosse permeada pela ética cristã, que deveria ser a condutora da ação do cristão no mundo. Outro teólogo que no período pós-guerra ampliou ainda mais a concepção de Maritain, dando uma nova ênfase à dimensão social, foi Henri de Lubac. Como observou Milbank, foi de Lubac quem enfatizou ser a concepção de salvação como inerentemente social, pois significa reconciliação com o semelhante e com Deus, sendo a Igreja o lugar para ambas as mediações. “Além disso, ao insistir que a

---

<sup>145</sup> Houve um grupo do clero brasileiro muito influenciado por esses religiosos que propunham uma ação direta dos religiosos católicos, dentre os quais poder-se-ia citar Pe. Lage em Minas, Frei Carlos Josaphat, em Santos. Eram muito influenciados pelo exemplo do Pe. Leuret e dos padres operários. Apesar da atuação fascinante que tiveram, a análise desenvolvida aqui vai ficar restrita àqueles religiosos que se ocupavam na época de fornecer um marco teológico novo.

salvação é a incorporação na *ecclesia*, de Lubac a torna não apenas social como também histórica.”<sup>146</sup>

Quando de Lubac enfatiza o contexto histórico e social da salvação, esta não fica confinada à relação do fiel com Deus, em uma relação individualizada e descolada da realidade. Passa a ser importante também que o católico esteja inserido no seu contexto histórico e aja de maneira cristã plena. Dessa forma, o “agir cristãmente”, que anteriormente significava o cultivo de uma atitude de resignação e submissão, adquire um sentido ampliado, pois passa a ser necessário que a atitude do católico permeie todos os seus atos, levando a uma transformação tanto individual quanto social. Essa é, sem dúvida alguma, uma mudança fundamental para o desenvolvimento de um *ethos* católico distinto: o catolicismo iria, por fim, assumir maior inserção no mundo, com consequências profundas para a participação social pela prática religiosa. Não foi por outra razão que conservadores, como Gustavo Corção, lamentavam a “protestantização” do catolicismo.

John Milbank lembra que o Concílio reconheceu a necessidade de não se separar a visão de um estado natural de um estado sobrenatural. Passa a ser vivenciada o que ele chama de visão “integralista” (contrapondo-se à visão “integrista”, pré-conciliar), quando o sobrenatural é naturalizado, inscrevendo-se aí tanto os pensadores franceses mencionados anteriormente, quanto o alemão Karl Rahner.

Como diria Milbank, este impulso “segue a direção de uma teologia mediadora, um humanismo universal, um *rapprochement* com o Iluminismo e com uma ordem secular autônoma”. E Rahner teve um papel fundamental na superação da dicotomia natural/ sobrenatural, ao defender a ideia de que a teologia deve fundar-se no social, que passa a ser concebido como dotado da graça divina. Essa virada implica numa prática religiosa bastante inovadora: fornece as bases teológicas para o início da participação social do católico a partir de sua própria condição religiosa, eliminando o antigo dilema entre o religioso e o secular. Como define Padre Libânio, é uma virada antropocêntrica na visão religiosa católica, e “estava em jogo

<sup>146</sup> MILBANK. *Teologia e teoria social*, p. 296. É um excelente estudo das tradições cristãs de pensamento social.

uma antropologia diferente que oferecia a base para a defesa da dignidade humana, o estabelecimento dos direitos humanos”.<sup>147</sup>

Essa visão integralista vai ser mesma condição para que se pudesse imprimir uma nova marca no *ethos* católico, surgindo, aos poucos, um pensamento católico de inserção no mundo, numa relação dialógica. E quem vai dar um passo além para essa dimensão *relacional* é Mounier com sua defesa da apreensão do social pelo cristão num processo histórico de mútuo reconhecimento e de conscientização na sua relação com o outro. Na sua concepção de *cristão-no-mundo* é necessária uma nova leitura dos preceitos bíblicos. O *próximo* do evangelho “(...) não é o próximo preferido como o mais dócil às ociosas exigências do nosso egocentrismo ou mais próprio para calafetar nossa atmosfera de vida contra os apelos de fora, é o homem seja ele qual for (...) de preferência o mais distante (...)”<sup>148</sup> Tal concepção é condição mesma para a possibilidade de solidariedade social no seu sentido mais amplo, como será visto no próximo capítulo. É a tomada de consciência do cristão “engajado e ativo”, como defendia Mounier, que impede o católico de ter uma prática religiosa que seja indiferente aos acontecimentos do mundo. Essa indiferença seria “um escândalo”, diria ele. Mounier também rejeitava a visão integrista da igreja tradicional ao defender a separação da postura religiosa da política: o fato de ser cristão não deveria implicar um compromisso político direto com qualquer partido. Dizia ele ser um cristão socialista e não um socialista-cristão para enfatizar a independência que deveria ter a esfera religiosa em relação à esfera política.

A separação entre religião e política, enfatizada por Mounier, e a concepção relacional da fé com o entorno social vão ser fundamentais para o novo *ethos* religioso. Vai representar um marco para uma postura

<sup>147</sup> Ver LIBANIO. *Perspectiva Teológica*, p. 316, para uma excelente análise do significado do Vaticano II para a Igreja. Como afirma o autor, este momento representou “claramente o fim da Crisandade”, dando início ao encontro oficial da Igreja com a modernidade. Ver MILBANK. *Teologia e teoria social*, cap. 8, p. 271.

<sup>148</sup> MOUNIER. *O compromisso da fé*, p. 43, ênfase do autor. Nesse livro, o autor discute o engajamento cristão que não deve se restringir à participação política, mas, sim, deve *primeiramente* agir e pensar cristãmente, sem vinculação política obrigatória. Apesar de não haver progredido um partido “democrata cristão” (somente em São Paulo), não se pode esquecer a tradicional influência da Igreja na esfera política dos anos 1930s, quando era publicada a Liga Eleitoral Católica (LEC) em épocas de eleição, com a orientação dada pela hierarquia eclesiástica para o voto dos católicos.

religiosa distinta, visto que o engajamento na esfera social passa a ser um imperativo cristão, fazendo apelo à iniciativa pessoal, como se fosse o mesmo *chamado* descrito anteriormente sobre os puritanos. Além do mais, contribui para a possibilidade de se viver a religiosidade num mundo cada vez mais secularizado, visto que a religião passa a ser uma das tantas outras esferas da vida que compõem esse mundo secularizado. Em outras palavras, apesar de a religião nortear a conduta do católico, isso passa a ser feito na sua própria inserção no mundo. Dessa forma, é eliminada boa parte da tensão que pode advir da superposição das esferas religiosa e política, resultando na autonomia da prática religiosa e na possibilidade de pluralidade de pertença religiosa.

E o pensamento de Mounier foi fundamental para essa nova direção. Luiz Alberto Gomez de Souza, dirigente nacional da JUC na época, lembra a importância conceitual de Mounier:

Minha geração da JUC que se fez socialista não era socialista cristã como a democracia cristã (...). Assim como havia os cristãos não socialistas, havia também os socialistas ateus, protestantes, espíritas... Uma opção iluminava a outra, mas não era uma visão totalitária que por ser cristão tinha de se ter uma única opção política.

A descoberta de Mounier viria, assim, dar a chave para o dilema da separação entre filiação partidária e postura religiosa.<sup>149</sup>

No entanto, esse era mesmo um período inovador na própria orientação vinda de Roma. Com a morte do Papa Pio XII, centralizador e autoritário, em 1958, e a eleição de João XXIII, é dada a partida para a maior revisão religiosa que se tem notícia no Catolicismo, culminando com o Concílio do Vaticano II, que logrou sintetizar todas as tendências anteriores que pediam e sugeriam propostas de mudanças, impensadas até então. Várias das mudanças delineadas no Concílio foram na direção de uma aproximação com o leigo: no ato litúrgico, passou a haver uma interação maior entre o clero e o laicato; foram adotadas as línguas nacionais na celebração da missa; e houve a regionalização dos cultos, em respeito às idiossincrasias dos distintos tipos de catolicismo do planeta. Mas a diferença maior não foi de qualquer aspecto formal. Muito mais

<sup>149</sup> Entrevista realizada em 4 de junho de 1996, IBRADES. Luiz Alberto lembra a enorme influência de Mounier para sua geração, tão forte como havia sido Maritain para a geração anterior com Montoro, em São Paulo.

importante foi a ênfase dada pelo Concílio do Vaticano II à inserção do católico no mundo e ao encontro da Igreja com a sociedade, numa mudança de orientação inteiramente inusitada. A encíclica de João XXIII de 1961, *Mater et Magistra*, já apontava a nova direção que seria debatida no ano seguinte no Concílio, ao insistir na dimensão social do cristianismo e no empenho, por parte do cristão, para a transformação das estruturas que promoviam a injustiça social. É essa responsabilidade de ação cristã no mundo que poderia fazer com que a esfera religiosa passasse a ser promotora de uma ação concertada inovadora e que levasse à mudança social.<sup>150</sup>

O encontro da Igreja com a história foi a pedra fundamental na orientação que prevaleceu durante o Concílio, para o pesar e descontentamento do clero conservador. A prática religiosa do católico passou a significar o homem na sua relação social, tornando possível a convivência com pertencas religiosas diferenciadas. O paradoxo é apenas aparente: a condição de participação mais efetiva da Igreja em sociedades cada vez mais secularizadas e com pluralidade religiosa deve passar primeiro pelo reconhecimento da existência mesma dessa diversidade para que seja, então, possível ao católico participar das demais esferas da vida sem ter de perder sua condição de cristão. Somente nesse momento é possível que ele continue sendo cristão e participante, estando implícito, nesse processo, o direito inalienável da liberdade religiosa, na medida em que não é imposta ao indivíduo uma prática religiosa como única expressão da verdade. Não só representa a reconciliação da Igreja com a modernidade, mas também a grande transformação da tradição desde Constantino, como define bem Libânio: “O Concílio inverteu a reflexão. Não partiu do abstrato, mas da pessoa concreta, de seus direitos inalienáveis à liberdade de consciência, à expressão pública de sua fé, individual e comunitária,

<sup>150</sup> Ver VALADIER. *Catolicismo e sociedade moderna*, p. 148, para análise das motivações do Concílio e relato minucioso do processo pré e pós conciliar. Lembra a importância dos desafios à própria Igreja no processo de secularização ocorrido nas sociedades onde tinha maior influência. Fez com que a Igreja tivesse de encontrar suas próprias armas para legitimar sua existência nesse mundo relacional. Ver ainda Beozzo em *História geral da Igreja na América Latina*, para o relato da participação do clero brasileiro no Concílio, com as divergências teológicas profundas entre o clero progressista, representado por D. Helder e D. Padim e o conservador, representado por D. Antonio de Castro Mayer e D. Geraldo Sigaud.

desde que não seja um atentado a valores fundamentais do convívio humano.”<sup>151</sup>

Tal redimensionamento é de grande interesse sociológico. Pela primeira vez, a Igreja Católica passou a *estar-no-mundo*, quando, ao fim, estava em condições de conviver com as sociedades secularizadas existentes. A Igreja se autodenominou a “Igreja do povo”, a “comunidade dos fiéis”, com uma inserção do laicato sem precedentes e uma mudança no foco das alianças tradicionais, passando da classe dominante para a dominada. Era preciso, portanto, buscar uma argumentação teológica na antiga tradição cristã, na tentativa de encontrar respostas à própria modernidade. Dessa forma, o Vaticano II não fez nenhuma revolução, mas sim passou de uma tradição estreita e formalista imposta por Constantino para a grande tradição esquecida dos primórdios do cristianismo. Além do mais, o Concílio incorporou e legitimou as inúmeras tendências existentes que circulavam nos diversos países católicos.

Caberia perguntar; no entanto, se a hierarquia eclesiástica brasileira acompanhava esse movimento ou se era um foco de resistência às inovações pensadas por Roma, como havia ocorrido na época da Abolição. Mas o catolicismo brasileiro não precisou ir a Roma para encontrar suas próprias chaves teológicas para a mudança ocorrida aqui. Um grupo progressista na hierarquia saiu à frente, antes mesmo da realização do Vaticano II, com indagações sobre a atuação religiosa e com um crescente desconforto ante a falta de engajamento da Igreja nas questões sociais, dramaticamente expostas diante da situação de extrema desigualdade existente na sociedade brasileira. Essa foi a posição de vários bispos, especialmente os do Nordeste, e de vários assistentes da Ação Católica. O laicato, por sua vez, vai ter um engajamento crescente, resultado da sua própria inserção e de sua atuação como cristão. Esse mal-estar encontrou respostas na argumentação teológica dos pensadores citados, mas havia um grupo no clero brasileiro que propunha nova definição de “ação católica”, sob a inspiração do pensamento do Padre Henrique de Lima Voz, pensador

---

<sup>151</sup> Ver LIBANIO. *Perspectiva Teológica*, p. 324. O autor lembra ainda que essa opção pelos grupos dominados ficaria mais clara para a América Latina tempos depois com as Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979). O Concílio foi realizado no período de 1962 a 1965. Outros dois excelentes estudos sobre o Concílio são os de VALADIER. *Catolicismo e sociedade moderna*; e MAINWARING. *The Catholic Church and Politics in Brazil*, 1916-1985.

que melhor conseguiu prover uma nova chave para as inquietações da esfera religiosa brasileira na virada da década de 50.

### Conscientização e engajamento

A profunda desigualdade da formação social brasileira começou finalmente a produzir mal-estar em parte da hierarquia eclesiástica, especialmente nos bispos do Nordeste que trabalhavam diretamente com as populações mais carentes do país. O problema agrário era o mais evidente nesse padrão de desigualdade e vários religiosos começaram a denunciá-lo. Já em 1950, o Bispo de Campanha (MG), Dom Inocêncio Engelke denunciava as condições inumanas do campo e reivindicava a urgência de um programa de ajuda ao trabalhador rural antes que isso fosse feito por “agitadores comunistas”. E até 1954, vários bispos, especialmente os do Nordeste, pediram uma reforma agrária limitada, sempre no limite do respeito à propriedade privada.<sup>152</sup>

Os primeiros documentos da CNBB, criada em 1952 por iniciativa de Dom Hélder Câmara, também pediam um maior desenvolvimento do campo para resolver o problema agrário. Era o período de apogeu do desenvolvimentismo, havendo inicialmente a crença de que o desenvolvimento do país iria pôr fim aos males seculares que persistiam nas relações sociais brasileiras. Entretanto, ao longo da década de 50, ocorre uma mudança decisiva nas reivindicações religiosas quanto à questão da terra: os bispos nordestinos lançaram um documento em 1956, “Declaração dos Bispos Nordestinos”, apontando as condições sub-humanas do trabalhador rural, e, em 1958, a CNBB condenou as estruturas socioeconômicas de dominação no campo. Era um novo posicionamento em relação à concentração fundiária: estava explícita a necessidade da redistribuição da terra, sem a qual o problema agrário não seria resolvido. Afinal, a rápida transformação da sociedade brasileira com seus primeiros grandes planos de meta dos tempos de JK relutava em chegar ao campo.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Ver De KADT. *Catholic Radicals in Brazil*, especialmente cap. 4, para as origens do catolicismo radical no Brasil. Segundo o autor, a atuação dos bispos do Nordeste durante a década de 50 vai ser decisiva para a criação da SUDENE em 1959.

<sup>153</sup> Ver MAINWARING. *The Catholic Church and Politics in Brazil*, 1916-1985, p. 56. O cap. 3, “*The Reformist Church*”, para um excelente relato a respeito do envolvimento crescente de parte do clero nas questões sociais.

E a Ação Católica também se transformava: há uma primeira mudança entre 54 e 58 que vai culminar no encontro de 59, com a mudança de liderança, e na celebração dos 10 anos da JUC no ano seguinte. Deu-se início ao questionamento sobre a verdadeira militância dos leigos e sua possibilidade de inserção na sociedade mais ampla enquanto grupo cristão. Queriam resolver o impasse em que se encontravam, visto que a atuação da JUC e JEC se restringira até então a reuniões e discussões filosófico religiosas; queriam ainda livrar-se da pecha de elitismo e pouca praticidade no seu campo de atuação. E os militantes da JUC, os jucistas, foram encontrar em um grupo da hierarquia eclesiástica o respaldo, tanto institucional quanto teológico, para a formação de sua militância. O apoio institucional veio da própria CNBB, onde um grupo de bispos, liderado por D. Hélder, via a importância da militância leiga como resposta ao impasse da pouca participação do católico nas questões nacionais. O apoio teológico não vinha apenas de um grupo de teólogos, na sua maioria dominicanos, jesuítas e beneditinos, que escrevia a respeito das necessidades de uma nova postura do cristão; vinha também do grupo de assistentes eclesiásticos da AC, recém-chegado da Europa com forte bagagem teológica, que veio a ter uma influência decisiva na formação dessa militância.<sup>154</sup>

Os assistentes eclesiásticos da AC tiveram um papel de vanguarda na preparação da nova geração de jucistas que chegava à virada da década. Foram eles que apresentaram à juventude católica o pensamento dos teólogos europeus, oferecendo uma visão religiosa que ia ao encontro das inquietações dos leigos. Foi o caso, por exemplo, de Frei Mateus Rocha, organizador da JEC de Belo Horizonte, conforme depoimento de um de seus militantes mais engajados, Herbert de Souza, que assumiria um papel de preeminência a partir de então:

“Desde que entrei na Ação Católica, ser católico para mim era ser revolucionário. Isso foi o que me ensinou Frei Mateus, que era o assistente eclesiástico da JEC, e depois com que eu aprendi também

---

<sup>154</sup> Para a análise da relação Igreja/Estado, ver DELLA CAVA. Igreja e Estado no Brasil do século XX, em que o autor aponta como o setor progressista da CNBB passou a dominar as resoluções da instituição. O setor progressista, apesar de não ser a maioria, foi capaz de imprimir uma nova linha de atuação na CNBB, com a liderança ascendente de D. Helder Câmara. Aliás, D. Helder preencheu o vazio deixado na liderança da Igreja com a morte de D. Leme na década anterior. Para o estudo detalhado do desenvolvimento da JUC, ver SOUZA. *A JUC: os estudantes católicos e a política*.

na JUC. Não era simplesmente comungar e obedecer às regras, mas era também transformar o mundo e a sociedade.”<sup>155</sup>

Um dos conceitos mais discutidos nas reuniões dos jucistas com os assistentes era a concepção de *ideal histórico*. Como aponta Gomez de Souza, por ocasião do Conselho de Belo Horizonte de julho de 1959, havia inúmeras questões não resolvidas pela direção nacional da JUC que passavam pelo envolvimento político de seus membros e pelo trabalho com os marxistas. Quem logrou a argumentação capaz de responder à maioria dessas indagações foi o assistente de Recife, Padre Almerly Bezerra. Na reunião de 59, mostrou a necessidade do engajamento cristão na ordem temporal, cabendo às elites católicas o esforço de se atingir o ideal histórico realizável, a essência ideal. A reunião de julho de 1959 é, portanto, definidora para a orientação a seguir para futuras ações. A partir daí, o conceito de ideal histórico seria difundido e ampliado para ser vivido no tempo presente pelos militantes da JEC e JUC. Como lembra também o Padre Sena, da regional Nordeste, o ideal histórico concreto é profundamente religioso e fruto da própria vivência: há um apelo a um cristianismo mais consciente e mais engajado no cotidiano.<sup>156</sup>

O ideal histórico concreto, concepção desenvolvida a partir de Maritain, traduz, portanto, a consciência do cristão sobre o momento histórico e uma reflexão sobre a realidade. Em outras palavras, o cristão pensa a si mesmo como parte integrante da história. É o que explicava o Boletim da JUC de 1960: “Ora, o Ideal Histórico veio como um desencadeamento de um anseio mais ou menos coletivo do que poderíamos chamar vontade de descoberta de uma linha de ação total, a partir de uma síntese global do homem com o temporal e o espiritual.” Os jucistas tinham consciência de sua responsabilidade como grupo de vanguarda e 1960 deve

---

<sup>155</sup> Entrevista gravada em 30 de outubro de 1996. A participação de Betinho na Ação Católica foi de 4 anos de JEC, seguido de mais 4 anos na JUC. Cada equipe regional tinha seu assistente eclesiástico.

<sup>156</sup> Pe. Sena (Reflexões sobre o ideal histórico. *Boletim 4*, p. 14, 1960) lembra que o Ideal Histórico é uma construção de toda a Igreja, cabendo a hierarquia estimular os fiéis “soldados do primeiro front” que devem agir com nova leitura da tríade fé-esperança-caridade: a fé é a perseverança na ação; a esperança é no sentido que inclui a possibilidade de risco para a ação renovadora; e caridade que impulse o cristão para que “dê sentido a tudo”. A possibilidade de atuação na história, que é a essência do ideal histórico, é exprimida pelos “princípios médios”, que significa, de um lado, os princípios universais cristãos e, de outro, a realidade concreta. Dessa equação seria possível o surgimento do cristão engajado.



ser visto como o momento de definição para a JUC em sua linha de atuação e de início de um maior engajamento. Seria também o início de conflitos crescentes com a hierarquia eclesiástica.

Não se deve pensar, no entanto, que essa nova visão de mundo religiosa tenha sido compartilhada em bloco por todos os que estavam relacionados com a Ação Católica. Na realidade, essa disposição para um maior engajamento trouxe uma série de conflitos, tanto com os jucistas mais resistentes às mudanças que presenciavam a cada novo encontro a tendência para um comprometimento cada vez maior com as questões sociais, quanto com grande parte da hierarquia eclesiástica que via com preocupação crescente a radicalização do discurso não só dos leigos, mas também do clero progressista que estava envolvido e apoiava a nova militância da AC. Esse conflito ficou mais explicitado a partir de 1960, por ocasião do congresso dos 10 anos: o conceito de “ideal histórico” suscitava maior possibilidade de conflitos por ser muito mais específico em termos de ação cristã do que a linha mais abstrata e ambígua defendida por Maritain. De qualquer modo, a clareza de se pensar uma linha religiosa que levasse para o caminho certo da ação social contribuiu, sem dúvida alguma, para a crescente reação da hierarquia eclesiástica.

Com a chegada da nova liderança da JUC em 1959, pedindo uma linha de ação mais concreta, o conflito ficou mais evidente e mais complexo. De um lado, deu-se o início da radicalização da AC e seus membros de maior militância começaram a perceber quão incômoda era a submissão à hierarquia eclesiástica. Por outro lado, a hierarquia também se dividiu: a grande maioria não fez mais do que censurar a nova militância radical e se esmerou em procurar infiltrações subversivas dentre seus membros. Mas o setor progressista percebeu a importância da busca de novos padrões de vivência religiosa, principalmente a parte do clero que estava diretamente envolvida na AC.

Foi o Padre Henrique Lima Vaz quem forneceu a argumentação filosófica da qual os integrantes da AC tanto necessitavam. Seu aporte foi essencial no sentido de trazer luzes para o dilema em que se encontravam os integrantes da AC. Seu pensamento-chave – a *consciência histórica* – vai ampliar e superar de maneira fundamental a concepção de ideal histórico. Padre Vaz mostrou a necessidade do encontro do cristão com a história, numa explicação teológica da necessidade do engajamento para que a fé

cristã pudesse ser vivenciada em seu sentido pleno. De certo modo, seu pensamento, como o de Mounier, vai além das concepções de Maritain, Lubac e Rahner, pois define o sentido da história revelado no mundo humano das significações e valores, ou seja, na *consciência histórica*. E ninguém melhor do que o próprio Padre Vaz para definir seu conceito:

Prefiro falar de “consciência histórica” e não de “ideal histórico concreto” no sentido em que Maritain definiu a expressão. O “ideal histórico concreto” é apresentado como a essência realizável ou o tipo específico de civilização para o qual tende uma certa idade histórica. (...) Os ideais históricos podem ser índices elucidativos das formas de consciência histórica. Eles são envolvidos, entretanto, no seu movimento total e a tendência a imobilizá-los como essências puras pode representar uma fuga sutil da história real. A *consciência histórica de uma determinada época não suscita seus ideais históricos como “essências realizáveis”, mas como imagens e modelos da sua essência efetiva, das suas contradições reais, do seu desdobramento concreto*.

Padre Vaz vai além, ao afirmar que uma consciência histórica surge quando uma nova visão de mundo começa a ser pensada e o que caracteriza essa consciência histórica nos tempos modernos “(...) é a concepção do homem como ser que transcende o mundo precisamente enquanto o transforma e o humaniza”. Por conseguinte, Padre Vaz fornece a concepção de um humanismo histórico, mas como uma real possibilidade de prática, transformando o *ethos* religioso de forma definitiva, pois o coloca num plano de responsabilidade histórica. Não deixa de ser a colocação da questão da ética da responsabilidade weberiana no plano católico, uma vez que passa a ser um imperativo que o cristão sinta o chamado para a transformação do mundo que o cerca. É o que explica ainda Padre Vaz, quando lembra que “a responsabilidade histórica decorre das estruturas mais profundas da consciência cristã”, conduzindo-o “à fronteira mais avançada das lutas históricas em que o homem se empenha na conquista de um mundo mais humano, do universo das liberdades reais”.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> VAZ. *Cristianismo hoje*, p. 77,91 (ênfase minha). Dessa forma, prevalecia a ideia de a consciência não ser desenraizada da história e o próprio Cristianismo não poder ser reduzido a uma ideologia. Para o Pe. Vaz é a própria consciência. Neste texto, ele traça a trajetória da consciência histórica dos tempos modernos. Cabe lembrar que, na época, o ISEB também desenvolvia a questão da consciência para pensar a realidade brasileira. Ver *Consciência e*

O grande pecado do cristão seria, portanto, a “omissão histórica”, como chama Padre Vaz à falta de engajamento e à omissão de sua responsabilidade, *enquanto* cristão, de transformação do mundo, omissão que levaria ao conformismo, à *petite peur* de que falava Mounier, quando o cristão optasse pela segurança das tradições, motivado pelo seu “medo pequeno e encolhido” de ousar a transformação. E aqui vai residir o grande marco a separar a nova militância católica a partir da década que se iniciava: era preciso que o cristão agisse sobre as estruturas e a transformação das estruturas injustas era mesmo um imperativo para seu agir católico. Se há uma diferença fundamental entre o humanismo cristão que havia caracterizado a AC até então e essa geração que chegava em 1960 era a necessidade sentida de transformação e de ação sobre as estruturas.

Nessa nova postura, ocorre necessariamente a mesma *transcendência* verificada na visão de mundo religiosa protestante, uma vez que o católico sente-se chamado à atuação no plano coletivo para que possa ser verdadeiro cristão. É ainda Padre Vaz que lembra que “a transcendência ativa do homem sobre o mundo, a assunção do universo na linha do destino humano exprime-se aqui como interiorização de todas as coisas do mistério de Cristo (...)”. E é nesse momento que “o gesto do homem que *transforma* o mundo *consagra-o* também no seu definitivo ser”. Ocorre então a conscientização, no momento em que o cristão se sente chamado para experimentar o amor cristão na sua vida diária. Mais uma vez é o Padre Vaz que esclarece melhor do que eu poderia tentar: “Para a consciência histórica’ cristã a realidade última da história é o amor criador de Deus – a divina *agape* – presente substancialmente no Cristo, presente dinamicamente na Igreja. A história surge assim conjuntamente como um imenso e irresistível processo de *personalização* e, conjuntamente, de *universalização*.”<sup>158</sup>

Pode-se perceber a impressionante afinidade desse novo pensamento católico com a leitura do evangelho feita por Martin Luther King. O amor cristão – do grego *agape* – passa a ser a grande munição para a nova

---

*realidade nacional*, de Álvaro Vieira Pinto, para a análise da consciência ingênua (aquela que apenas reflete o mundo) e a consciência crítica (que estabelece relações do pensamento com a realidade nacional). A última seria a “consciência verídica”.

<sup>158</sup> VAZ. *Síntese*, p. 52-56. Pe. Vaz mostra nesse texto como essa concepção “antropológica” do tempo vai levar à responsabilidade histórica do cristão e seu consequente envolvimento comunitário.

participação social. Nesse redimensionamento do que seja amor cristão, como explicava Martin Luther King, está implícita a ideia de solidariedade cristã para que a prática religiosa faça sentido. E a motivação para o engajamento ocorreu exatamente porque os militantes da AC estavam buscando viver os preceitos cristãos no seu significado verdadeiro, no duplo processo primeiro de personalização, vale dizer, viver a religião no tempo histórico vivido, indispensável para que possa ocorrer o segundo, o de universalização, quando a conduta cristã permeia as outras esferas da vida. Parafraseando Walzer, o católico brasileiro começou a estar em condições de assumir uma nova dimensão de sua cidadania, e o “santo e cidadão” puderam estar lado a lado pela primeira vez.

Como se pode ver com o pensamento do Padre Vaz, a esfera religiosa brasileira também foi capaz de produzir uma argumentação com base teológica e filosófica que logrou fornecer uma chave religiosa que vinha ao encontro das inquietações da militância laica. Essa base teológica seria interpretada de maneira plena por esses novos católicos. Mas para ver como esta argumentação foi interpretada pelos militantes leigos, nada melhor do que ouvir os próprios atores que militavam então.

### **Ser engajado: novo imperativo para o católico**

Para entender a mudança na militância da Ação Católica, particularmente os jucistas, é importante não desconsiderar sua relação com a hierarquia eclesiástica. Os membros da AC recebiam um “mandato” dessa hierarquia que não só provia os meios de organização do movimento, mas também impunha os limites da própria instituição. Por causa da grande diversidade nos quadros hierárquicos – desde um clero conservador e mal informado, e um conservador e bem informado, passando por um clero “humanista” que se assustava com propostas mais concretas de ação, até chegar ao clero mais progressista – foi possível aos militantes da AC ter muita liberdade, contanto que seu raio de atuação não ultrapassasse nunca os limites do consenso da própria hierarquia.<sup>159</sup> Para essa atuação, contavam

---

<sup>159</sup> É preciso cuidado ao falar de consenso da hierarquia. Lembrando o que dizia Della Cava (Igreja e Estado no Brasil do século XX), a CNBB representou um “canal de renovação”, desde a sua criação em 1952 até 1964, não refletindo em absoluto a grande maioria conservadora da hierarquia, pois predominava o pensamento progressista de seu criador, D. Hélder Câmara. Foi exatamente nesse período que o Nuncio Apostólico, D. Armando

com a ajuda valiosa dos assistentes eclesiais, que viam com entusiasmo a proposta da participação laica de vivenciar a fé em um sentido distinto do vivido até então.

Quando se analisam os programas nacionais da AC, percebe-se que eles refletiam um questionamento social crescente. Lúcia Ribeiro, integrante da equipe nacional da JUC em 57 e 58, aponta essas mudanças em curso: estava em formação um forte “questionamento da posição de um movimento católico frente à sociedade que se modernizava, mas que se colocava basicamente a questão da desigualdade: desigualdade social e econômica com toda uma aproximação aos movimentos de esquerda...”, aproximação que foi aos poucos se abrindo para o diálogo que surgiria com maior necessidade a partir dos anos 60. Lembra ainda a importância do relacionamento da juventude católica com a hierarquia: “Reuniões com os bispos, dirigidas pelos leigos era realmente uma novidade e, num certo sentido, um pioneirismo inclusive em relação à situação atual.” Esse sentido de emancipação estava também presente na participação indiscriminada de rapazes e moças que participavam do movimento, sem que estivesse presente a questão de gênero.<sup>160</sup>

O ano de 1959 foi a guinada definitiva da JUC com a renovação da direção nacional, trazendo mais ênfase à urgência de se viver na prática o ideal de ser do verdadeiro cristão. Os novos dirigentes chegaram propondo viver o antigo ideal da AC – *ver, julgar e agir* – de maneira distinta, que levava necessariamente à solidariedade e ao compromisso social. Essa nova disposição vai ser mais marcante ainda no ano seguinte, com a reunião da comemoração dos 10 anos da JUC, definidora dos novos rumos da AC. Um ano depois, surgia ainda o Manifesto do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da PUC do Rio de Janeiro. Dois indícios claros de que a juventude católica estava fazendo uma nova leitura do que propusera a Ação Católica até então, dando início à radicalização que iria irritar profundamente a

---

Lombardi atuou no Brasil (1954/1964), e sempre defendeu tanto a militância da Ação Católica quanto o setor progressista da Igreja.

<sup>160</sup> Entrevista realizada em 6 de novembro de 1996. Lúcia Ribeiro lembra que, apesar de não sentir nenhuma discriminação como mulher, a participação não significou abertura para a questão da sexualidade. A sexualidade não era simplesmente uma questão entre os militantes da AC. Vários entrevistados apontam como a questão sexual continuava não resolvida pela Igreja: “casávamos praticamente virgens”, lembra um deles.

hierarquia eclesial. É mesmo um divisor de águas para o relacionamento dos jucistas com o clero e o início de conflitos sem volta.<sup>161</sup>

A JUC de Belo Horizonte assumiu um papel de ponta na nova liderança. Eram jovens que estudaram na JEC com Frei Mateus Rocha e chegavam à universidade, atuando na JUC. Juntavam suas preocupações religiosas com questões acadêmicas. Dentre os muitos que se destacaram, estavam Herbert de Souza, Antônio Otávio Cintra, Paulo Haddad, Vinicius Caldeira Brant, todos estudantes das Faculdades de Economia e Ciências Sociais da Universidade de Minas Gerais, em Belo Horizonte. Na verdade, os quatro iriam ser responsáveis pela redação do documento de 10 anos da JUC. Dizia assim o documento, depois de reforçar seu compromisso como mandatados da hierarquia: “A própria condição histórica que atravessamos, parece-nos situar a tônica da realidade numa inserção no social, na encarnação total do temporal presente, o que poderia inclinar-nos talvez a pensar em uma insistência maior na ação sobre as estruturas.”

Era, em suma, a “ação missionária” da AC que deveria orientar a ação do católico. E citando Congar, o documento reafirmava a preocupação de preservar a mística missionária na ação humana, pois o fiel tinha a responsabilidade de ser mandatado também no momento em que “age sobre as estruturas”. Lembrava ainda a necessidade de os jucistas estarem conscientes de que ajudavam a “construir a história”. “No nosso papel de leigos, vanguarda da Igreja, atuando no primeiro front – nós que abrimos as trincheiras, é imperioso que nos arrisquemos. O risco é um dado do cristão. Devemos arriscar-nos mais que a Hierarquia. Nossa bagagem é a busca incessante da santidade.”<sup>162</sup>

Na realidade, os militantes da AC, especialmente os jucistas, se recusavam a sentir a *petite peur* de que falava Mounier, e tinham plena consciência da importância de ousarem no novo engajamento a que se

---

<sup>161</sup> Ver SOUZA. AJUC: os estudantes católicos e a política, p. 173 ff, para um excelente relato das tensões que foram surgindo entre os jucistas e os católicos conservadores. O autor detalha o embate travado por Gustavo Corção com os jucistas Vinicius Caldeira Brant e Antonio Otávio Cintra.

<sup>162</sup> IDEAL histórico, *Boletim 4*, 1960. Vinicius Caldeira Brant, em entrevista realizada em agosto de 1996, lembrou que a parte política do documento foi considerada radical demais pela hierarquia, e retirada. Tal como aconteceu com a CNBB, a equipe nacional da JUC era mais progressista do que várias equipes regionais. A equipe do Rio de Janeiro, por exemplo, tinha uma atitude mais conservadora.

propunham. A partir de então, o ideal histórico do jucista deveria passar não só pela reafirmação da sua fé na atuação no mundo, mas também pela transformação das estruturas que geravam as desigualdades no entorno social. Daí vem a condenação ao capitalismo, juntamente com a necessidade de se buscar uma estrutura mais humana na qual a propriedade privada fosse substituída pela “propriedade social”.

Essa vontade de “ousar” começou a assustar a imensa maioria conservadora da Igreja, hierarquia e leigos, pelo tom “marxista” de sua argumentação. O Manifesto do DCE da PUC do Rio, de 1961, iria trazer outros elementos e novas preocupações para a maioria conservadora do clero. O Manifesto defendia que na prática católica tivesse sempre presente o apelo de Cristo para a transformação do homem, “da abertura do ser para a plenitude final e divina da história”. Nessa inserção na história, o católico, tem a “responsabilidade social” de transformar as estruturas injustas que provocam uma imensa legião de excluídos. A ação social sobre essas estruturas injustas passou a ser, portanto, um imperativo da conduta cristã: “A nós cabe uma obra prática de ação nesta realidade, uma transformação radical de mentalidades e estruturas.”<sup>163</sup>

Como se pode perceber, a temática dos dois documentos é semelhante e há uma convergência em torno da necessidade de agir sobre as estruturas que oprimem para transformá-las. É uma leitura inteiramente nova do que é *dever* cristão: há a *obrigação moral* de ser agente transformador na história humana, mas sempre *enquanto e porque* cristão. É, portanto, um momento de profundas definições para a Ação Católica, quando o movimento percebe a importância do desempenho que poderia ter nas universidades, na Igreja e na sociedade. O chamado religioso sai da necessidade individual sentida até então de ser uma influência ou modelo de bom cristão para que se faça necessário atuar no coletivo, na esfera social mais ampla. Em outras palavras, a vivência religiosa passa a *transcender* na vivência histórica. E tal como ocorreu na religiosidade americana, a história passa a ser a arena tanto da ação humana quanto da ação divina, como diria

---

<sup>163</sup> “Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica” do Rio de Janeiro, publicado em *Cristianismo Hoje*, p. 97-98. Nesse documento, os estudantes apontam a inadiável urgência da reforma agrária no Brasil. Ver SOUZA. AJUC: os estudantes católicos e a política, p. 175ff, para a descrição desses conflitos.

Berger. Nesse processo, é sentida uma grande necessidade de se lutar por estruturas mais justas.

E é por isso que *engajamento* passa a ser a palavra de ordem para o exercício da verdadeira militância católica. É o que lembrava Paulo Haddad, quando apresentava o tema no Encontro da Regional Centro-Oeste sobre o significado de ser engajado: “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 implica& num destino coletivo que nossa própria vida só pode ganhar seu sentido participando da história das coletividades a que pertencemos.” Lembrando a definição do Padre Leuret a respeito do significado de ser militante – para quem o militante tem de necessariamente combater pela justiça – Haddad defendia:

Se somos de fato cristãos e acreditamos nos direitos inalienáveis da pessoa humana, se cremos que toda tem direito à vida, tem direito à cultura e tem direito à liberdade tem direito ao exercício público de sua religião, temos que, na hora de elaborarmos os nossos projetos de vida, lembrar-nos de que estamos inseridos numa realidade que elimina o direito à vida das pessoas antes mesmo que estas nasçam. Temos de nos lembrar que estamos envolvidos por uma estrutura que só permite o acesso ao direito da cultura às classes economicamente privilegiadas. Temos de nos lembrar, enfim, de que a geração que conosco milita nos bancos escolares desconhece esta realidade e que se ela se engajar desconhecendo que todos os seus conhecimentos têm de estar a serviço do Bem Comum, teremos fracassado como apóstolos jucistas.<sup>164</sup>

Este é um belo testemunho da convicção de um “apóstolo jucista” em que fica manifesta a questão da necessidade de transformação da realidade excludente e geradora de desigualdades. Essa nova geração, que passou a ver a vida política a partir da moral, que vai saber combinar o conhecimento do evangelho com a capacidade intelectual de jovens universitários, traz um novo tipo de proposta de engajamento. E quem soube fazer essa combinação de uma maneira muito eficaz foi um dos seus principais líderes, Herbert de Souza, o Betinho. “Se não tivéssemos o Betinho, a

---

<sup>164</sup> ASPECTOS do Engajamento Pessoal, *Boletim da JUC*, jul. 1960. Documento apresentado por Paulo Haddad em Belo Horizonte, em fevereiro de 1960.

memória do movimento teria sido diferente”, lembra Paulo Haddad em entrevista.<sup>165</sup>

Para Herbert de Souza, era imperioso um novo olhar, um novo *ver* a realidade para a própria sobrevivência da JUC como movimento. Era *ver*, denunciando as ideologias burguesas e denunciando a omissão; era *ver* como conversão à construção de um cristianismo vivo; era *ver* como tomada de consciência para denunciar as injustiças:

Ver significa tudo isso, conversão ao engajamento na luta pela encarnação dos valores cristãos no homem e na História. A nossa História é vivida no Brasil, precisamos viver o Brasil, viver os seus problemas, conhecer seus dramas, optar por direções históricas, lutar por estas posições, sofrer o desgaste da luta, cristo finalizar o mundo.<sup>166</sup>

Era uma nova “ação católica”, impulsionada pela ação direta e concreta da JUC, com uma linha de ação que vai imprimir uma marca distinta a partir de 1960. Como lembrava Hubert de Souza, em entrevista: “A JUC queria transcender os limites da religiosidade tradicional, os limites daquela religiosidade que só pensava em demônio, castigo, prêmio, proibição; religiosidade que não tinha nenhuma vinculação social e quando tinha, era de caráter conservador, tipicamente reacionário.” É, enfim, o momento em que a maior militância ia, inevitavelmente, levando a caminhos novos de participação política, como lembra um de seus militantes, Pedro de Oliveira, quando fala da JEC:

A diferença da JEC de 58 para 61/62 é que no início pensávamos que era preciso evangelizar; depois que era preciso humanizar a sociedade. Mas não se podia evangelizar sem falarmos nos problemas do mundo, com toda uma época de valorização da pessoa humana, de humanismo cristão. Depois percebemos que não se podia falar em humanização sem falar em humanizar as estruturas e reformar a sociedade. Passou, então, de humanização no sentido

<sup>165</sup> Entrevista realizada em 2 de agosto de 1996, em Belo Horizonte. Paulo Haddad lembra a importância de não se desprezar essa combinação, pois muita gente desenvolveu uma vida religiosa moderna, porém desintelectualizada.

<sup>166</sup> SOUZA. *Boletim JUC*, p. 19. Nesse texto, Betinho lembrava a necessidade de a JUC “romper a espiritualidade tímida, introvertida” para que fosse possível nascer um jucista que atuasse “amanhã”, ou “morrerá hoje a JUC de amanhã”.

religioso para evangelização num sentido de humanização, e humanização num sentido de politização.<sup>167</sup>

Nesse caminhar, ser religioso permitiu uma nova dimensão àquelas pessoas que teriam abandonado o catolicismo se não se lhes fosse dada uma outra alternativa de vivência religiosa. E a Ação Católica passou, assim, a fornecer uma nova proposta de respostas existenciais com essa mudança de orientação. Luiz Gonzaga de Souza Lima, por exemplo, lembra que para ele “tinha sido uma transformação profunda, pois tinha encontrado um viver religioso inserido no mundo”, percebendo que não havia sido católico antes da JEC:

Passou a se refletir um evangelho que eu não estava conseguindo viver, um amor a outras pessoas, á caridade, à doação para a construção da humanidade, as injustiças, o tratar igual a todas as pessoas. Na JEC, havia reuniões para revisão de vida, reflexão constante sobre o cotidiano e sobre a maneira de tratar as pessoas, numa exigência muito grande da vida cristã, numa coerência da crença com a prática, e profundidade da exigência da vida cristã.<sup>168</sup>

Como lembrou Paulo Haddad quando foi entrevistado: “Em nenhum momento pensou-se na AC apenas como um centro de estudos. O objetivo central era formatar a fé para um mundo moderno, uma fé compatível com o cotidiano e com a vida moderna.” Esse vai ser o mesmo depoimento de outro jucista mineiro, Hugo Amaral, para quem a grande mudança foi a necessidade de atuação no mundo: “A militância se tornou algo fundamental, mas sustentada por uma dimensão religiosa. Essa militância visava a instauração de um mundo mais fraterno, com a premissa de que o reino de Deus estivesse em prática nesse mundo.”

Na realidade, os jucistas estavam dando uma nova dimensão às categorias já existentes na AC do *ver*, *julgar*, *agir*, como lembra ainda Amaral: “Nós introjetamos essas três categorias. Tínhamos um grande

<sup>167</sup> Entrevista realizada em 22 de maio de 1996, ISER, Rio de Janeiro. Pedro Ribeiro lembra que o sistema de recrutamento de novos membros para a JEC era um sistema de cooptação: a equipe da JEC que saía para a JUC via as pessoas mais indicadas para ficarem nos seus lugares. Portanto, nem autoritário, nem democrático. Os quadros eram “escolhidos” dentre os alunos que mais se destacavam por sua participação.

<sup>168</sup> Entrevista feita em 28 de maio de 1996, Petrópolis. Souza Lima lembra que foi convidado a participar do grupo político da JEC, porque era presidente do diretório da sua escola. Foi convidado por Frei Chico a participar da JEC.

desprezo pelo catolicismo carola, caturro.” Mas para que tal mudança se concretizasse, era necessária nova leitura e nova definição dos valores cristãos. E prossegue:

A leitura feita do cristianismo era resgatar valores essenciais, os valores, por assim dizer, primitivos do cristianismo. Não era apenas uma admiração pelas primeiras comunidades cristãs, mas era também, inconscientemente, ter a pretensão de reconstituir o *ethos* das primeiras comunidades, mas mediatizado por outras experiências, tais como a Revolução Francesa e a Revolução Cubana.<sup>169</sup>

Nesse posicionamento é preciso ter presente a dimensão histórica da vida de Cristo, a grande referência. Assim, a cristologia vai ser o marco teológico da mudança de orientação da Ação Católica, lançando as raízes para a teologia da libertação tempos depois.

É a importância do compromisso político e social, tendo em vista a ruptura com a situação opressora. Trata-se de atuar sobre essas estruturas opressoras e não sobre as pessoas, o que implica necessariamente o engajamento do cristão. Como coloca Boff, a indignação ética do cristão face à injustiça “corporifica-se numa práxis de amor engajado”. Estavam aí as bases do que viria a ser a teologia da libertação duas décadas depois. Naquele momento, era ainda um desejo de voltar às origens da Igreja, de uma Igreja mais voltada para as questões religiosas genuínas e o modelo de simplicidade da própria vida de Cristo era a grande inspiração?<sup>170</sup>

A busca pela simplicidade das comunidades primitivas vai influir até mesmo na maneira de se situar no mundo. Vários entrevistados lembram a importância que era dada ao despojamento, até mesmo do vestuário, como estilo de vida para a juventude católica. Refletia a busca de máxima coerência de um viver religioso que permeasse todas as esferas da vida.

---

<sup>169</sup> Entrevista realizada em 7 de junho de 1996, Belo Horizonte. Nesse novo pensar católico, a cristologia assume importância teológica de peso: o modelo a seguir era Cristo e a Igreja fundada por ele.

<sup>170</sup> Ver COMBLAIN. *Cristãos rumo ao século XXI*, para a história das diversas tendências da Igreja. Aponta a teologia da libertação como a “terceira via”, desenvolvida do humanismo cristão, que se situa entre o integrismo romano e a devoção popular de intensa emoção. No século XX, o humanismo cristão torna-se político. Ver ainda BOFF *A fé na periferia do mundo*, para as semelhanças entre as bases da cristologia libertadora e as propostas de se viver a fé cristã a partir de um contexto socio-histórico, como propunham os militantes da Ação Católica.

Mas esse despojamento significava ainda uma questão muito mais profunda e que se tornaria cada vez mais incômoda: a necessidade de ação norteada por valores religiosos cuja demanda por coerência entre crença e prática iria provocar revisões profundas de posturas diante das questões nacionais. Provocou mesmo um envolvimento crescente da militância em programas concretos e este envolvimento vai lentamente iniciar a discussão a respeito da adequação do envolvimento da AC em questões nacionais sob a chancela da Igreja.

Tais questões denunciavam o próprio dilema da inserção cristã num contexto social excludente e de extrema desigualdade como o brasileiro, sobressaindo, de forma dramática, o índice de analfabetismo nacional e a situação de exclusão da população rural, denunciando que a modernização brasileira continuava sendo feita para setores limitados da sociedade. Eram questões que traziam a possibilidade de vivenciar o ideal histórico estudado pelos militantes da AC e iriam provocar um posicionamento cada vez mais radical dos militantes católicos, pois o quadro de injustiça desafiava a “responsabilidade histórica” do cristão consciente. Por conseguinte, pertencer à AC era um caminho seguro para maior participação política, representando a possibilidade de transcender a postura essencialmente religiosa para a participação e ação sociais em busca da verdadeira vivência religiosa. Vinicius Caldeira Bram, em entrevista, lembrava que queriam ser autênticos e levar o evangelho à prática: “Essa era a motivação inicial. Descobrir a verdadeira religião: o amor ao próximo, a solidariedade. Levar para a vida os valores cristãos. O segundo passo era a consciência social e daí para a consciência política era um caminho natural.”

Dessa forma, houve um processo lento de busca por uma linha de ação que preservasse a coerência entre o ideal e a prática religiosos, mas que exigia uma autonomia que os militantes não tinham. Essa falta de autonomia ficou evidente com a questão da reforma universitária e abalaria o relacionamento dos jovens militantes católicos com a hierarquia, quando vários jucistas cerraram fileiras com o setor da sociedade que queria a autonomia da educação nacional, questão que seria ampliada nos anos seguintes com a discussão em torno da nova Lei de Diretrizes e Bases. Foi um momento de discussão profunda: denunciava a disputa, de um lado, do setor da sociedade que demandava a completa secularização da educação nacional (o DCE da PUC, entre outros), e, de outro, da hierarquia

eclesiástica que queria manter o antigo controle do ensino em nível nacional.

Não é por outra razão que foi decidida a criação de uma outra organização para atender às necessidades de participação política dos militantes jucistas. A Ação Popular (AP) surgiu em 1962 para atender aos anseios de uma militância que pedia independência da hierarquia eclesiástica, podendo, assim ter uma participação que não fosse mareada por sua ligação com a Igreja. Era a interseção entre o secular e o religioso. Ao mesmo tempo evitaria futuros atritos com a própria hierarquia, uma vez que o engajamento político e a colaboração com os outros partidos de esquerda, inclusive o Partido Comunista, ficaria restrita à AP.<sup>171</sup>

A AP, inicialmente formada por uma maioria de militantes da JEC e JUC que não podia ter participação política sob a égide da Igreja, viabilizava o contato desses militantes com outros partidos de esquerda, mas a partir de então sem o ponto de atrito com a hierarquia. Estavam em condições de colocar em prática o que defendera Mounier a respeito da importância da autonomia em relação ao político, na medida em que a AP possibilitava aos jucistas a convivência com outras tendências políticas sem que tivessem de perder sua identidade de cristão. Quando se analisa o documento-base da AP, percebe-se a profunda influência do pensamento católico que na época orientava a militância da AC. Apesar de não haver um tom confessional religioso, estavam lá as orientações do Padre Vaz sobre a consciência histórica, a necessidade de engajamento e participação política e a necessidade de se agir sobre as estruturas.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Pe Vaz, quando entrevistado, lembrou que a necessidade de haver essa separação foi sentida pela própria Igreja e surgiu num encontro no Convento dos Dominicanos no Leme, com a presença do Frei Raimundo Cintra, Pe. Ávila, Frei Romeu Dale, Frei Pierre Secondi e o próprio Pe. Vaz, quando se pensou na conveniência de um espaço de engajamento que não fosse um compromisso oficial da Igreja. Lembra que a ideia foi desenvolvida em reuniões posteriores com os militantes da AC. Numa reunião na Bahia, em 1962, a AP elaborou uma primeira versão do seu documento-base. Foi pedido a Pe. Vaz que ele revisasse e reelaborasse as bases filosóficas do documento. Reescreveu, portanto, os primeiros capítulos. Entrevista de junho de 1996.

<sup>172</sup> Segundo depoimento de vários militantes, sempre houve a possibilidade de dupla militância, não sendo necessária a opção pela AP ou JUC. Vários concordaram que o caso de Aldo Arantes, no Rio de Janeiro, quando teve de escolher entre ser presidente da UNE ou continuar na AC, foi um caso isolado, motivado muito mais pelo conservadorismo do Bispo

De qualquer modo, pode-se perceber que estava formado um grupo, seja na AC ou na AP, que se identificava como “católicos”. E é esse sentido de identidade e de pertinência a partir da própria religião que vai ser crucial para seu engajamento na esfera social, mas com uma diferença fundamental quando comparado com líderes católicos das décadas de 20 e 30: agora havia motivação para a mudança estrutural que não havia sido sentida como necessária até então, traduzindo-se no engajamento em programas concretos. Esta diferença estava na busca de valores cristãos genuínos que dessem novo sentido à “ação católica”, agora inserida no mundo. Mas nada melhor para entender essa nova visão de mundo religiosa do que perguntar aos antigos militantes que valores seriam esses.

---

do Rio, D. Jayme Câmara. Assim sendo, havia na AP gente que não era da AC, como havia militantes na AC que não participavam da AP.