Uma *tentativa de modernidade* nas práticas sociais da *Igreja para o povo* (1961-1964).

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Uma *tentativa de modernidade* nas práticas sociais da Igreja para o povo (1961-1964).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista – Campus de Franca como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em História.

História e Cultura Social.

Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel.

Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel (presidente): _____

1° Examinador (a): _____

2° Examinador (a): _____

A Deus por tudo.

Primeiramente agradeço à minha família – o alicerce do meu desenvolvimento. À minha mãe devo tudo que sou: obrigado pelas orações, pela paciência, apoio irrestrito, e pelo amor incondicional; o resultado dessa etapa concluída é sinal que seus sábios conselhos foram ouvidos (esta vitória é sua! – Desculpa pelos maus momentos); A meu pai agradeço o respeito e a paciência durante estes longos anos – às vezes acabo não retribuindo tanta dedicação de vocês! Às minhas irmãs: Elaine, pelo seu jeito doce – sempre pronta para ouvir minhas lamentações; e à Tatiana por sua personalidade forte – muito segura em seus conselhos. Peço desculpas a todos vocês por ter ficado tanto tempo ausente, e pelos constantes momentos de mau-humor.

Ao meu tio José dos Reis Costa agradeço por ter me acompanhado durante as infindáveis viagens que fiz a São Paulo, sempre pronto a me ajudar, e também, pela torcida para que tudo desse certo.

Ao professor, e orientador desta pesquisa, Ivan Aparecido Manoel – referencial na área de História da Igreja – meus sinceros agradecimentos, se não fosse sua paciência e confiança não teria concluído este trabalho. Agradeço por ter acompanhado esta pesquisa desde os seus primeiros passos, que foram dados no final do segundo ano da graduação, em 2000. Não poderia esquecer do respeito e incentivo contínuos, prestado à minha pessoa durante todos estes anos.

Aos professores Pedro Geraldo Tosi e Lélio Rodrigues pelas sugestões valiosas durante o Exame de Qualificação; na medida do possível foram incluídas.

Aos funcionários da UNESP-Franca que, de diversas maneiras, puderam me prestar auxílio: Ana Cláudia, Enide, Fred, Juliana, Laura, Lourdes, Maísa, Mariângela, Márcio (obrigado pela formatação do texto), e Raquel.

Aos professores da graduação – em especial à Denise A. S. Moura pelo incentivo

A Eunice, bibliotecária da Biblioteca de Pesquisas Religiosas.

Aos funcionários do CEDIC-PUC.

À Silvia Cristina da Biblioteca do Convento dos Dominicanos.

Ao Hermes pela correção impecável, pelas dicas a respeito da forma de se materializar o pensamento, e pela paciência.

Essa pesquisa não seria levada a cabo sem o apoio financeiro de duas instituições de fomento à pesquisa: a CAPES e o Programa Bolsa Mestrado da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. Faço público meus agradecimentos às duas instituições.

A Isabel Parolim e ao Mário Zanca – sem vocês a última viagem a São Paulo não seria possível!

Às diretoras da Escola Queiroz Filho, em Leme: Flávia Terossi Dias e Maria Inês Ferreira Vindilino, obrigado por tanta compreensão, apoio e confiança; e à Márcia (secretária) sempre pronta a tirar minhas dúvidas.

A todos os meus alunos por terem compreendido a minha ausência.

Aos amigos que conquistei na cidade de Leme: Antônio, Bel, Lia Raquel, Mário

Ao casal Flávia e Douglas Dias por terem me recebido em sua casa.

À drª. Ana Márcia V. P. Rodrigues pela compreensão – de suma importância para o processo da finalização da escrita do trabalho.

À Rogéria – mesmo distante sei que torces por mim.

Aos amigos que durante a minha vida acadêmica de algum modo fizeram parte dela: Adriana, Alcyr, André, Antônio Matheus, Cacilda, Carol, Cássia, Daniela, Dante, Débora, Denise, Duílio, Everton, Fabiane, Gisele, Igor, Lucas Antônio, Marcelo, Marcos, Minisa, Nainôra, Rejane, Rogério, Tarlei, Thatiana, Valdir e Wellington – obrigado pela força!

A todos vocês minha eterna gratidão.

O objetivo deste trabalho é analisar a dinâmica da *tentativa de modernidade* no interior do movimento social e semanário *Brasil, Urgente* (1961-1964). Para que essa proposta fosse levada a cabo, percorremos as seguintes etapas: a) buscamos delimitar, num primeiro momento, as raízes históricas da *tentativa de modernidade* no Brasil, considerando o contexto maior abrangido por esse processo histórico e o desenvolvimento – na Igreja – de uma Doutrina Social que buscou interpretar alguns valores enfatizados por uma das matrizes da *tentativa de modernidade* – como, por exemplo, a valorização dos direitos inalienáveis do homem e do cidadão, a democracia, a luta pela igualdade social, o *socialismo*, o comunismo, entre outros. Assim, a sugestão na primeira parte da pesquisa se resume a estudar as bases de uma, grosso modo, *modernidade* pretendida pela Igreja Católica (fazemos alusão ao seu mundo clerical, sobretudo a fração dominante, cujo representante máximo é o pontífice); b) Seguidamente, intentamos evidenciar que as interpretações dos leigos a respeito da *modernidade* pretendida pela Igreja foram as mais diversas possíveis. Para demonstrar essa diferença – entre a posição oficial da instituição eclesiástica e a atitude dos leigos – escolhemos historiar a parte do laicato católico que radicalizou as propostas do ensino social da Igreja – num fenômeno também intitulado de *esquerdização*. Dentre as manifestações desse grupo de cristãos – numericamente pequeno, porém muito influente –, delimitamos como fonte de estudo o já citado *Brasil, Urgente*; c) O resultado direto desse movimento social foi a criação, em 1963, de um semanário de circulação nacional (que levava o mesmo nome do movimento); d) por meio da análise dos artigos e reportagens publicados nas páginas combativas desse jornal, pretendemos verificar qual o formato assumido (num periódico de *cristãos*) pelo movimento da *tentativa de modernidade*, considerando que a dinâmica desse processo seguiu um caminho muito particular, oposto ao pretendido pela fração dominante do campo religioso, sobretudo por ter ultrapassado o limite da aceitabilidade da Igreja em relação a alguns valores modernos; e) para trabalhar as questões levantadas pelo presente trabalho utilizamos os conceitos de *campo* e *habitus* vindos da teoria sociológica da prática de Pierre Bourdieu, e a perspectiva da *Historia Oral* de autores como Philippe Joutard, Janaína Amado; Maria A. Aquino e Marieta Ferreira.

Palavras-chave: *Tentativa de modernidade*; *Brasil, Urgente* (1961-1964); *Igreja para o povo*, *esquerdização* do catolicismo brasileiro; Igreja Católica, Doutrina Social da Igreja.

The objective of this work is to analyze the dynamics of the “modernity attempt” inside the social movement and weekly publication “Brazil, Urgent” (1961-1964). So that this proposal was carried out, we went through the following stages: the) we tried to delimit, in a first moment, the historical roots of the” modernity attempt” in Brazil, considering the larger context included by that historical process and the development - in the Church - of a Social Doctrine that attempted to interpret some values emphasized by one of the basis of the “modernity attempt” - as, for instance, the valorization of the man's and the citizen’s inalienable rights, the democracy, the fight for the social equality, the socialism, the communism, among others. This way, the suggestion in the first part of the research is to study the bases of a “modernity” intended by the Catholic Church (we refer to its clerical world, above all the dominant fraction, whose maximum representative is the pope); b) Continuously, we attempted to evidence that the interpretations of the lay ones regarding the “modernity” intended by the Church were as varied as possible. In order to demonstrate that difference - between the official position of the ecclesiastical institution and the attitude of the lay ones - we chose to recount the part of the Catholic laicato that radicalized the proposals of the social teaching of the Church - in a phenomenon also entitled of “left-winging”. Among the manifestations of that group of Christians – numerically small, however very influential -, we delimited as study source the already mentioned “Brazil, Urgent”; c) The direct result of that social movement was the creation, in 1963, of a weekly publication of national circulation (that took the same name of the movement); d) through the analysis of the articles and reports published in the combative pages of that newspaper, we intended to verify which was the assumed format (in a newspaper of “Christians”) for the movement of the” modernity attempt”, considering that the dynamics of that process followed a very particular way, opposite to the intended by the dominant fraction of the religious field, above all for having crossed the limit of the acceptability of the Church in relation to some modern values; e) to work the subjects aroused by the present work we used the concepts of “field” and “habitus” from the sociological theory of Pierre Bourdieu practice, and the perspective of the Oral History by authors as Philippe Joutard, Janaína Amado; Maria A. Aquino and Marieta Ferreira.

Key-words: “Modernity attempt”; Brazil, Urgent (1961-1964); Church for the people, left-winging of the Brazilian Catholicism; Catholic Church, Social Doctrine of the Church.

2.1 A política da *Igreja para si*.....31
2.2 A prática justificada.....43
2.3 *Igreja para o povo:* aportes metodológicos e contexto de formação.....51

3.1 Contexto histórico de publicação.....60
3.2 Uma *tentativa de modernidade*? 66
3.3 Ensino Social de João XXIII: A proposta da Igreja.....76

4.1 O movimento social *Brasil, Urgente* em seu contexto.....92
4.2 A trajetória do hebdomadário *Brasil, Urgente*.....108

5.1 *Brasil, Urgente:* da tradição à *tentativa de modernidade*.....122
5.2 Todo erro traz em si uma parte de verdade.....134
5.3 Cristãos e marxistas: uma ação comum.....134
5.4 O *ABC Social Cristão*: uma proposta cristã de sociedade:.....157

6.1 A palavra de alguns dos seus diretores.....172

6.2 *Brasil, Urgente:* A conjunção das matrizes da *tentativa de modernidade*.....192
6.2.1 Exaltação ao pontificado de João XXIII: Igreja "serva e pobre".....192
6.2.2 Em defesa de *Brasil, Urgente*: o também se define por meio da luta.....200
6.3 Por um *cristianismo social*.....205

Os debates historiográficos sobre a história da Igreja Católica no Brasil – no período anterior ao golpe de 1964 – evidenciam[1] que, inicialmente, os estudos foram realizados majoritariamente por estrangeiros. Isto se deveu à política de bolsas implementadas pelo governo estadunidense (e também pelo canadense) para que diversos profissionais da área das ciências sociais – docentes e estudantes – viessem, não somente ao Brasil, mas a vários outros países da América Latina, estudar suas realidades[2]. Uma análise externa dos fatos não representa um entrave, "[...] pois uma visão externa pode desvelar elementos que, por tão óbvios na vida cotidiana, passam desapercebidos em sua significação particular [...]".[3] Todavia, se determinado tipo de corrente historiográfica se torna a única dominante, seus equívocos acabam, também, seguindo o mesmo trajeto. De acordo com Gómez de Souza, determinadas carências teóricas – advindas de estudos precipitados sobre a complexa rede de relações sociais na qual a Igreja está envolvida – passaram a ser reproduzidas por diversos cientistas sociais que fizeram da Igreja seu campo privilegiado de estudo.

Partilhando da mesma opinião defendida por Gómez de Souza, mencionamos, outrossim, a pesquisa do canadense Thomas Bruneau. Grande parte das afirmações deste autor – em seu estudo sobre as causas das transformações pelas quais passou o catolicismo brasileiro da segunda metade do século XX[4] – se fundamenta numa análise que atribui a mudança ocorrida na Igreja (posterior aos anos de 1950) à simples busca de manutenção da sua influência na sociedade, como a melhor forma de se articular ao mundo moderno. Ainda que essas considerações tragam relevantes contribuições, hodiernamente irrefutáveis, há um exacerbado indiferentismo acerca da figura da Igreja como comunidade de fiéis – que ganha grande impulso a partir de 1960 –, com privilégio, portanto, desta entidade em sua vertente institucional.[5] Em solo brasileiro, reforçando

---

[1] Essa afirmação, de autoria de Luiz A.G. de Souza, orientou grande parte das nossas considerações; com base em seus estudos, fomos direcionando a leitura e seleção da bibliografia, e ao mesmo tempo, as fontes documentais e orais. Para informações mais detalhadas, veja: GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984, pp. 15-21.

[2] Ibid., p.15.

[3] Ibid., p. 15.

[4] BRUNEAU, Thomas. São Paulo: Edições Loyola, 1974, p.06.

[5] Não obstante as considerações de Bruneau se remeterem à Igreja institucional, não há definições precisas do que ele entende por Instituição Eclesiástica – seria o Ensino Oficial emanado das Encíclicas Papais? Ou a fala dos principais Bispos brasileiros? Nas páginas de número 33 e 40 do livro citado em nota anterior, é possível compreender o que

a análise de Gómez de Souza, Márcio Moreira Alves, utilizando-se dos mesmos métodos empregados por Bruneau, foi mais longe do que o canadense ao apreciar o caráter da Igreja apenas pelo seu viés institucional:

> Os que baseiam suas esperanças em uma profunda transformação do regime político e social do Brasil na mobilização militante da Igreja Católica enganam-se redondamente. Alguns setores da Igreja poderão contribuir para essas transformações. A Igreja poderá adaptar-se a uma sociedade transformada. Mas ela não estará na vanguarda das lutas necessárias para a realizar. Não há atalhos para revolução. Os que passam pela sacristia não vão mais longe do que qualquer outro.[6]

Nessa mesma corrente se encontra Roberto Romano. Este autor analisou o conteúdo doutrinário da Igreja Católica *(a Igreja em seu mundo clerical),* chegando a concluir, que da sua opção pelo Estado *(Igreja para si)* à opção pelos pobres na década de 1970, a mudança do discurso eclesial foi apenas tática e instrumental, conservando o seu esquema de doutrinação reacionária, disfarçada em propostas reformistas. Ou seja, o autor parte da suposição de que tais mudanças, que acabaram por justificar uma participação maior do leigo na vida política, deveriam vir acompanhadas de uma radical mudança teológica.[7] As deduções de Romano, longe de duvidar do seu mérito, tornam difíceis novas abordagens, especialmente quando se pretende analisar a ação social desenvolvida pelos movimentos de cristãos, pois chegaríamos, com base em suas idéias, à conclusão de um idealismo ingênuo da *Esquerda Cristã*, vista como ludíbrio da Hierarquia Católica. Suas observações indicam a continuidade do discurso reacionário da Igreja, contudo perdem de vista uma parte do *mundo católico* – façamos referência à importância do apostolado leigo – que, suficientemente dotada de capitais, forçou mudanças significativas, sobretudo verificadas no envolvimento da Igreja em questões sociais. Gómez de Souza nos informa que tais problemas interpretativos decorrem dos estudos

> baseados nas categorias da sociologia norte-americana [os quais] se integram nos marcos teóricos, [...] que não vai mais além da modernização das estruturas do sistema capitalista vigente. Daí a importância dada às reformas parciais, a confusão entre reforma e revolução e a indeterminação das forças sociais, algumas das quais com real capacidade para questionar o sistema absoluto.[8]

---

sustentamos, especialmente quando o autor faz comentários acerca da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros) e da influência da Igreja nos meios de comunicação.

[6]ALVES, Márcio Moreira. São Paulo: Brasiliense, 1979, p.259. O autor em seu livro, à maneira de um estudo geral da História da Igreja no século XX, não desprezou a atuação dos leigos, por ele identificados como figurantes; contudo o autor não interpretou a ação dos leigos, a partir do esforço por validar a mensagem cristã, via Igreja Católica, como uma força social de libertação tão válida quanto o socialismo.

[7]ROMANO, Roberto. Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós, 1979, *passim.*

[8] GÓMEZ DE SOUZA, op.cit., p.19. (o grifo é nosso).

O outro grande eixo tem como principal referencial Luiz Gonzaga de Souza Lima, que trabalhou a história da Igreja a partir da idéia de *espaço social católico*[9] dividido em "três níveis de institucionalização": clerical, obras eclesiásticas e leigos. Para Souza Lima, os fatos que deram base à formação da esquerda – no período que abrange de 1950 até finais da década de 1960 – evidenciaram a ação combinada dos três níveis em volta de um mesmo objetivo, percorrendo, obviamente, caminhos diferentes. Nessa dinâmica, segundo o autor, a Igreja, de uma concepção conservadora, passou a uma concepção reformadora. A análise de Souza Lima, ao contrário do que pode sugerir uma análise apressada, não encerra parcialidades, pois não deixa de expor abertamente o caráter populista da Igreja, entre a concepção reacionária de mundo e uma orientação teológico-libertadora, que deu seus primeiros passos num período anterior à década de 1970.

Giovanni Semeraro, em seu estudo sobre os movimentos de cristãos universitários na política, completando o percurso trilhado por Souza Lima, deu grande relevo às práticas sociais do período de 1960-1964, priorizando, em seu diagnóstico, a Igreja como comunidade de fiéis. Para ele, o Concílio Vaticano II (1962-1965) desenvolveu – o que interpretamos como uma legitimação – a noção da Igreja como *povo de Deus*,[10] indo ao encontro das exigências desse novo tipo de catolicismo. Ambos os escritores citados convergem para as idéias de Gómez de Souza – mencionado exaustivamente em nossa introdução –, as quais ponderam a imprescindibilidade da delimitação do conteúdo a ser estudado dentro do universo da história da Igreja: "[...] a determinação dos diferentes grupos sociais em questão torna-se absolutamente indispensável [...]".[11]

Ao mesmo tempo, é deveras importante ressaltar os trabalhos específicos sobre o *Brasil, Urgente*. Assim, destacamos primeiramente o livro de Paulo Cézar Loureiro Botas – *A benção de abril. "Brasil, Urgente": Memória e engajamento católico no Brasil 1963-64.* Botas teve por objetivo sistematizar a evolução político-ideológica do jornal *Brasil, Urgente* no decurso da sua existência, entre março de 1963 e abril de 1964. Para tanto, o autor empreendeu uma análise com vistas a apresentar a importância desse jornal no contexto de ampla mobilização das forças

---

[9] SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de. hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p.11.

[10] SEMERARO, Giovanni. A geração de Betinho. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.38. Essa noção de Igreja como povo de Deus é identificada por nós como *Igreja para o povo*. Acreditamos ser mais adequado o uso da expressão em itálico, já que o conteúdo semântico, nos limites de uma dissertação de Mestrado, será esboçado devidamente.

[11] GÓMEZ DE SOUZA, op. cit., p.20.

populares na década de 1960[12]. Desde seu nascimento, segundo Botas, o jornal se posicionou favorável à política nacional-reformista de João Goulart e contra o tradicionalismo dos meios políticos: "[...] o jornal catalisava o interesse dos militantes católicos e se tornava o alvo preferido dos ataques de católicos conservadores e políticos reacionários [...]".[13] Nesse sentido, o semanário atuou em comunhão com os demais movimentos progressistas que buscavam atingir seus objetivos por meio da pressão popular. Botas articulou, outrossim, a existência do *Brasil, Urgente* ao amplo processo de luta para que o exemplo de Cuba não se alastrasse pela América Latina.

Sua análise do jornal, pautada na atuação de Frei Carlos Josaphat, está dividida em três partes. Na primeira parte – que abrange da edição número 1 de *Brasil, Urgente* até a de número 24 –, tem-se o esboço do quadro geral da política brasileira, por meio da própria visão do jornal. Na segunda parte – da edição número 25 a 40 –, Botas procurou evidenciar os primeiros choques do jornal com a hierarquia eclesiástica e os limites de sua atuação, advindos da orientação radicalizante, influenciada pelo socialismo da AP (Ação Popular). Ainda nesse item, enfatizou-se a busca do jornal, nos textos pontifícios de João XXIII, de uma solução alternativa via socialismo. A terceira parte – da edição número 41 até a 55 – apresentou a luta do semanário no plano ideológico, orientado pelo conceito de *Revolução Cristã.* Segundo o autor, o plano da Igreja para desestabilizar a atuação teológico-política de *Brasil, Urgente* não surtiu o efeito desejado; sua linha de compromisso social-cristão, orientada pelos trabalhos de Josaphat, continuou a ser seguida, mesmo após, o exílio do frei, ocorrido no final de 1963 .[14]

Botas asseverou que a proposta do hebdomadário não foi além de uma "[...] humanização das estruturas capitalistas [...]",[15] cujo vértice apontava para a correção dos abusos do sistema, sendo as Reformas de Base – pretendidas por João Goulart e apoiadas por vários grupos da esquerda – a medida ideal para se instaurar a harmonia social. Ao mesmo tempo, observou o autor, o desenvolvimento da tendência dominante na reflexão social da Igreja, que procurou "[...] igualar, nas mesmas proporções, o capitalismo e o marxismo [...]".[16]

---

[12]BOTAS, Paulo Cézar Loureiro. Memória e engajamento católico no Brasil 1963-1964. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 17.
[13] Ibid., p. 17.
[14] Ibid., pp. 22-24.
[15]Ibid., p. 58.
[16]Ibid., p. 59.

Malgrado a efêmera história do semanário, bem como o fato de sua orientação ter se assentado numa vertente católico-cristã, os assuntos divulgados em suas páginas eram variados; não sendo, portanto, aconselhável trabalhá-los como se fossem um todo coeso, porquanto a análise não se aprofundaria em tema algum – mesmo que apresentássemos grande quantidade de informações e peculiaridades atinentes à nossa fonte documental. Do mesmo modo, não se pode simplesmente afirmar que o pensamento de *Brasil, Urgente* era o da Ação Popular. As diferenças já se faziam notar entre a opção socialista (ainda idealista e vaga da AP) e a luta dos demais cristãos, justificada mediante uma releitura do cristianismo primitivo.[17]

Observando outras pesquisas, também acadêmicas,[18] sobre *Brasil, Urgente,* destacamos duas abordagens.[19] A primeira – seguindo o caminho aberto por Botas – é a de autoria de Maria Fernanda M. Antunes. Em sua dissertação de mestrado – *O projeto de Brasil da Esquerda Católica expresso no semanário Brasil, Urgente* –, Antunes buscou, através da análise do jornal como um todo, trilhar o que a esquerda católica pensou como sistema mais viável de desenvolvimento econômico para o Brasil, com vistas a "[...] desvendar o papel do projeto econômico dessa esquerda católica na conjuntura específica brasileira dos anos 63 e 64 [...]".[20] Embora seu estudo também tenha operado uma relação dos fundamentos da ação do jornal aos ensinamentos da DSI (Doutrina Social da Igreja), apresentados por João XXIII em suas chamadas encíclicas sociais – *Mater et Magistra e Pacem in Terris –,* seu trabalho não se confunde com o nosso, porque, não obstante essa semelhança, a meta da autora correu em outra direção: "[...] partir do estudo da visão de desenvolvimento da chamada Esquerda Católica, expresso no jornal Brasil, Urgente [...]".[21]

---

[17] Para ilustrar nossas intenções podemos citar o caso de Vitor Rego, um não-católico, que desde a edição de número 28, datada de 22-28 de novembro de 1963, passou a ser articulista do *Brasil, Urgente*. Não eram abordadas em seus textos as possibilidades de um diálogo entre cristianismo e marxismo, e a viabilidade de uma ação social conjunta entre os seus adeptos – que, à época da existência do jornal, suscitava calorosos debates, mormente no movimento mais radical da AC, a JUC.

[18] A leitura das referidas obras acadêmicas foi de grande valia na delimitação do nosso objeto de estudo, visto que ambicionávamos, como resultado final, um estudo não ancorado unicamente em críticas de obras que versaram sobre a mesma fonte documental.

[19] Há um estudo, também acadêmico, que abordou um pouco da experiência vivida por alguns dominicanos. Para maiores informações, confira: MAGALHÃES, Mariza.
2002. 139f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002. Esse trabalho não foi incluído na bibliografia comentada, pois a autora fez poucas alusões ao Jornal *Brasil, Urgente* em sua dissertação – carência escusável, já que este não era um dos seus objetivos.

[20] ANTUNES, Maria Fernanda Marques.
1999. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, op.cit., p.10.

[21] Ibid., p.10. (o grifo é nosso).

A autora concluiu pela tese da *suavização do capitalismo*, presente em *Brasil, Urgente*, cujo conteúdo não teria ultrapassado a visão *solidarista;* observou, também, a contradição do semanário, haja vista o cerceamento moral imposto aos católicos quanto a aderirem a outras ideologias adversas ao catolicismo.[22] Se a opção socialista não era a majoritária em *Brasil, Urgente*, a mesma afirmação deve ser estendida para considerações que procuraram evidenciar no semanário uma linha de desenvolvimento humanizado do capitalismo – ou *neocapitalista;* além do mais, necessita ser lembrado que essa nova forma de capitalismo, com tintas de socialização, foi muito criticada, tanto pela corrente católico-cristã quanto pela marxista, observando-se, é claro, a profunda diferença de admoestações entre as duas formas de pensar a história humana.

Utilizando-se da mesma fonte documental trabalhada por Antunes, Admar Mendes de Souza, em sua dissertação de mestrado (dividida em duas partes, cuja primeira se detém no esboço do periódico, com a análise centrada nos artigos de Frei Carlos Josaphat),[23] enfatizou a atuação desse sacerdote à frente do jornal. O autor estabeleceu um elo que tornou possível, segundo suas considerações, "[...] identificar uma ligação entre a teorização, prática política e religiosa estabelecida por frei Josaphat no início dos anos sessenta, e a ação política e religiosa levada a cabo pelos grupos dos dominicanos ligados à resistência ao regime militar no final da década [...]".[24] No estudo dos escritos de Josaphat publicados em *Brasil, Urgente* – haja vista o período de existência do semanário e o número de cinqüenta e cinco artigos editados pelo sacerdote –, Mendes optou por dividi-los entre artigos que se vinculavam a uma temática política mais bem definida e os demais que, segundo o autor, faziam "[...] parte de uma reflexão mais voltada a assuntos e considerações religiosas [...]".[25]

A pesquisa de Souza deu atenção especial aos artigos de Frei Carlos. O autor salientou que os escritos do frade representaram um primeiro momento na caminhada rumo a uma nova forma de ser Igreja – *a Igreja Popular*. Mendes levou em consideração, igualmente, as

---

[22]Ibid. p. 97-102. Em suas considerações finais, a autora apontou "[...] A presença de alguns artigos favoráveis ao socialismo democrático ou cristão, que não aceitava o materialismo marxista, mostra que havia um setores (sic!) mais a esquerda. Entretanto, mesmo as constantes críticas ao individualismo liberal, pernicioso porque impede o Bem Comum, não permite concluir que caminhar para o socialismo era o projeto dominante no jornal [...]" (op. cit. p. 101-102).

[23]SOUZA, Admar Mendes de. movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil. 2003. 219f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2003. A segunda parte da referida dissertação trata, especificamente, da atuação dos integrantes da ordem dominicana nos diversos movimentos de contestação ao Regime Ditatorial, de 1964 a 1967.

[24] Ibid., p.59.

[25] Ibid., p. 66-67.

dificuldades de trabalhar temas tão variados com base em uma mesma fonte.[26] É de fundamental importância assinalar, como fez o autor, a inviabilidade de pesquisar – como se fosse um todo coeso – as diferentes temáticas veiculadas pelo semanário. Fixar esse ponto se tornou deveras importante, haja vista o que pretendemos demonstrar com a apreciação dos artigos selecionados no *Brasil, Urgente:* a *esquerdização* teórico e prática do catolicismo, orientada pela *tentativa de modernidade*.

Em vista do que já havia sido produzido pela historiografia sobre a atuação da Igreja Católica nos três primeiros vintenos do século passado – e, de modo mais particular, sobre *Brasil, Urgente* – [27] que foi direcionado o recorte temporal; a escolha das fontes; a metodologia; e, por fim, uma nova proposta de interpretação (à luz da reflexão desenvolvida ao longo da dissertação) de um contexto histórico, já densamente pesquisado.

O catolicismo brasileiro, após 1950,[28] manifestou uma ruptura de idéias, tanto na sua estrutura interna quanto externa, originando uma segunda vertente: um grupo de clérigos e leigos que, aos poucos, se distanciou da parte conservadora da Igreja Católica.[29] Esse processo, considerado como *esquerdização* do catolicismo brasileiro, esteve intimamente ligado à formação dos movimentos de cristãos leigos, que aderiram a posições bem distantes dos dogmas católicos, até então romanizados. Como exemplo do que estamos afirmando, podemos citar a JUC (Juventude Universitária Católica).

No referido processo de *esquerdização,* contou muito a pratica a que se lançaram os cristãos de esquerda, [30] na busca de um cristianismo vivo, mais consciente da práxis histórica, comprometido com a libertação da população explorada do Brasil. Dentro dessa dinâmica de

---

[26] Ibid., p. 76.

[27] Embora tenhamos usado, nesta parte, o termo "Igreja Católica", estamos cientes do amplo espaço social ocupado por essa instituição; lembramos, novamente, que, na definição do que entendemos por Igreja, prevalece o caminho aberto por Luiz Gonzaga de Souza Lima.

[28] Em nossa pesquisa, o período anterior a 1950 será devidamente trabalhado, pois é nele que se situa a noção de uma *Igreja para si* (conservadora); também é nele, outrossim, que se constituiu (de forma ainda tateante) a noção de uma *Igreja para o povo* (da mudança da doutrina em ação política). A existência do Jornal *Brasil, Urgente* faz parte,então, da época histórica em que se assistiu à gestação do segundo conceito por nós elaborado.

[29] MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa Franca, v. 7, n.1, 2000, p.135-136.

[30] O conceito de esquerda, no que se refere a este período vivido pela Igreja Católica brasileira, é utilizado para identificar os grupos de cristãos que, no processo de apropriação da DSI (Doutrina Social da Igreja), mediante as diretrizes emanadas das encíclicas sociais de João XXIII e dos trabalhos percorridos pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), deram uma interpretação nova ao que seriam (*em realidade*) as exigências de uma verdadeira prática social cristã. Nesse processo, os mesmos textos sagrados são reinterpretados de formas diferenciadas pelos cristãos. O grupo conservador (integrista) continuará a defender a postura da Igreja, longe de qualquer compromisso social, ao contrário do grupo dito progressista.

atuar sobre a realidade para transformá-la, coloca-se a análise do movimento social e semanário[31] *Brasil, Urgente* (1961-1964), sendo este nosso objeto de estudo. O movimento e jornal evidenciaram o perfil de um novo cristianismo, comprometido com a promoção da Justiça Social por meio da conscientização e mobilização das massas.

As décadas de 1950 e, em especial, a de 1960, se caracterizaram por grandes realizações científicas, tecnológicas e econômicas, que levaram grupos mais conscientes, não somente de cristãos, a repensar o mundo, marcado, naquele contexto, por uma contínua interligação de países e culturas. Há de se observar também que o avanço científico, o ateísmo, o comunismo, a Revolução Cubana, entre outros fatores, acabaram por representar formas de questionamento da validade ou não de se sustentar uma fé transcendental. Concomitante aos avanços, aumentavam as injustiças sociais; deste modo, percebia-se que as maiores ameaças à humanidade, em seu sentido amplo, eram as diversas formas de opressão a que os povos do então chamado "Terceiro Mundo" estavam submetidos.

Essa atmosfera de reflexão pertinente ao devir cristão[32] – uma constante da década de 1960 – e o movimento social e semanário *Brasil, Urgente* (1961-1964) estiveram articulados ao contexto sócio-religioso, como também a representação da Igreja Católica no Brasil, atentando-se para o fato de que o período em que o movimento *Brasil, Urgente* é fundado se encaixa na fase de 1961-1964, caracterizada por Luiz Alberto Gómez de Souza como a crise do pacto populista.[33] É nesse processo de reflexão acerca do *verdadeiro* compromisso social cristão, comum aos idos de 1960, que se deram os *debates ideológicos,*[34] como Gómez de Souza já havia frisado. Possivelmente Michel Löwy[35] teria atribuído tais disputas (cristãos e marxistas) à influência dos representantes da Esquerda Francesa.[36] Essa fase se caracterizou também pelas cisões internas da

[31] O jornal – resultado de um amplo movimento liderado por Frei Carlos Josaphat, que contava com a participação de pessoas vindas de diferentes agremiações comprometidas com as mudanças sociais – surgiu em março de 1963,

Igreja, quando bispos como Castro Mayer, Vicente Scherer e Proença Sigaud criticaram a orientação esquerdizante da Igreja, representada por Hélder Câmara, presidente da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil)[37].

A propósito das fontes utilizadas em nosso trabalho, destacamos primeiramente a coletânea organizada, em 1962, por Herbet José de Souza, em parceria com Luiz Alberto Gómez de Souza, com depoimentos e artigos de alguns expoentes defensores do *cristianismo social.* Entre esses testemunhos, enfatizamos os do Pe. Henrique de Lima Vaz, do Frei Thomas Cardonnel e o Manifesto Coletivo dos alunos da PUC do Rio de Janeiro. Esse florilégio traz o esforço teórico de um grupo de católicos que trilhou um novo caminho de reflexão cristã (para os anos de 1960), a partir de uma visão socialmente engajada. Essa renovação das práticas sociais de leigos e clérigos foi devedora, ao mesmo tempo, do esforço dos estudantes universitários da JUC – uma parte especializada da Ação Católica (AC).

Sobre os documentos pontifícios – que exerceram influência decisiva na leitura social feita pelo Jornal *Brasil, Urgente,* a propósito do seu contexto histórico –, ressaltamos, primeiramente, a encíclica social *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII (1978-1903). Essa encíclica pode ser considerada o marco do ensino social da Igreja Católica. Nessa carta apostólica, Leão XIII advogou a função social da propriedade privada, a harmonia entre as classes e as *desigualdades sociais* como ordem natural estabelecida e querida por Deus. Boa parte do que foi dito nessa encíclica foi expresso numa linguagem paternalista. Se comparado ao pontificado de Pio IX (1846-1878), Leão XIII deu passos decisivos para quebrar a intransigente rigidez da Igreja.

Em 1931, já sob o pontificado de Pio XI (1922-1939), publicou-se a encíclica *Quadragésimo Anno,* em comemoração ao aniversário de quarenta anos da *Rerum Novarum.* Nessa encíclica, o papa endossou a crítica ao capitalismo feita por Leão XIII. A solução socialista foi também rechaçada. Contudo, a realidade, sendo outra, obrigou Pio XI a reconhecer duas vertentes do socialismo: o comunismo violento dos bolcheviques e o socialismo moderado que, em alguns pontos, se aproximava da verdade e tradição cristãs. Porém, não se falava ainda em união de cristãos e marxistas; o tempo histórico e a evolução do pensamento católico não permitiam tal aproximação, ainda que esta se limitasse a uma adesão apenas no nível da prática.

[37] GÓMEZ DE SOUZA, op. cit. p.198.

Essas são as palavras de Pio XI: "ninguém pode ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista".

As considerações do papa sobre o comunismo tomaram corpo em 1937 – quando da publicação da encíclica *Divini Redemptoris* –, quando o pontífice classificou o comunismo como um regime intrinsecamente mau. Nesse documento, Pio XI deu passos decisivos ao apresentar a Doutrina Social da Igreja como solução para os males sociais, negando as formulações do comunismo. Essa posição – de crítica ferrenha ao comunismo – daria seus primeiros sinais de ruptura com a publicação da *Mater et Magistra* (1961), do Papa João XXIII (1958-1963). Obviamente, nessa encíclica, o pontífice reforçou os ensinamentos de Leão XIII e Pio XI. Todavia, as novas condições históricas possibilitaram um novo rumo nas relações entre cristãos e marxistas, pautadas no diálogo pretendido por esse papa. A defesa de uma ação social cristã, presente nas páginas combativas do *Brasil, Urgente,* esteve orientada pelos princípios dessa encíclica, cujo texto retomou e ampliou os ensinamentos dos pontífices anteriores. Logo, percorrendo o caminho trilhado por essas encíclicas, podemos ter uma idéia clara das bases do que a Igreja entendeu por Justiça – já para a década de 1960 – e como esse entendimento foi apropriado pelo Jornal *Brasil, Urgente.* Há uma forte ligação entre a *Mater et Magistra* e a existência do movimento e jornal *Brasil, Urgente.* Tanto é que entre os meses de setembro e novembro de 1961, Frei Carlos Josaphat – fundador e animador do semanário – ofereceu um curso sobre essa encíclica*,* no Salão da Cúria Metropolitana de São Paulo. Para Frei Carlos, a *Mater et Magistra* chamou a atenção do mundo para a atualidade da Doutrina Social da Igreja.[38]

Outra encíclica de João XXIII que muito orientou a ação do *Brasil, Urgente* – fazemos referência, nesta parte, unicamente, ao semanário – foi a *Pacem in Terris,* de abril de 1963. Seguindo a lógica revisionista dos demais documentos circulares, essa encíclica ressaltou, outrossim, os progressos advindos do tempo presente. Esse documento, em sua nota introdutória, comprova o espírito da Igreja do século XX, com reforço da sua filosofia, e uma linguagem objetivada à atualização da DSI ao mundo moderno. João XXIII reconheceu como direitos as liberdades que a Igreja havia negado antes – por exemplo, legitimou os contatos práticos entre católicos e marxistas. Ponderou a união de ambos os grupos, pela instauração da Justiça Social, como benéfica; não negou, contudo, a distância doutrinária que separava o comunismo do

[38] JOSAPHAT, Frei Carlos. comentário à encíclica Mater et Magistra. São Paulo: Companhia das Letras, 1961.

cristianismo. Essas recomendações pastorais romperam com as posições dos pontífices predecessores. Seu impacto sobre a situação latino-americana seria decisivo, pois a palavra do papa esteve dirigida não aos bispos, mas "a todos os homens de boa vontade". A mensagem papal soava aos católicos conservadores tão suspeita quanto o *modernismo*.[39]

Não podemos esquecer das mensagens da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) dos anos de 1962 e 1963, endereçadas à nação brasileira. Nesses comunicados, observamos a posição de comprometimento social, firmada por alguns membros do Episcopado Brasileiro. Os bispos, em conformidade com os ensinamentos de João XXIII, abordaram assuntos importantes para aquele período. Não obstante o tom reformista expresso nessas mensagens, sua repercussão agravou ainda mais a clivagem de práticas sociais entre os católicos. Muitas das idéias defendidas pelo Jornal *Brasil, Urgente* deitavam raízes nas conclusões da CNBB.

No livro *Utopia Urgente* (2002), lançado em comemoração aos oitenta anos de Frei Carlos Josaphat, encontramos duas entrevistas realizadas com esse sacerdote. A primeira, concedida ao seu amigo e conterrâneo da cidade de Abaeté (MG), Frei Leonardo Lucas Pereira, trouxe fatos importantes da militância do frei nas décadas de 1940, 50 e 60, a partir de sua experiência pessoal. A segunda entrevista versou sobre a experiência do sacerdote quando da sua decisão de criar um jornal de inspiração cristã, intitulado *Brasil, Urgente.* Essa entrevista trouxe elementos deveras importantes sobre o contexto da década de 1960, como os debates sobre socialismo e democracia; reforma e revolução social. Sobre a criação do jornal, os entrevistadores apresentaram a curta história do semanário *Brasil, Urgente* e o seu significado para aquele período turbulento, vistos sob a ótica de Frei Carlos Josaphat. Em outra oportunidade, Josaphat concedeu, também, uma entrevista à Revista *Espaços*; na ocasião, falou sobre assuntos relacionados à utopia, à mística e, especialmente, ao compromisso social. Relembrou sua atuação na década de 1960, com ênfase reservada à sua experiência no jornal por ele fundado. Nessa fonte, tão cara à nossa pesquisa, Josaphat revelou a importância do pontificado de João XXIII com suas chamadas encíclicas sociais, fez comentários sobre a atuação dos dominicanos na época

[39] Na encíclica *Pascendi* (1907), Pio X definiu o modernismo como a reunião desorganizada de todas as correntes filosóficas, contrárias à Revelação e à Tradição da DSI (Doutrina Social Igreja), fundadas no agnosticismo. Essa orientação da Igreja com relação ao advento moderno, embora datada do início do século XX, continuou a ser seguida nas décadas seguintes pelos fiéis católicos adeptos do integrismo – corrente oposta ao progressismo católico –, que abominava o envolvimento da Igreja e de seus fiéis em problemas sociais e políticos. O progressismo no Brasil, por sua vez, se orientou pela Esquerda Católica Francesa, que teve como expoente máximo o pensador católico Jacques Maritain. Alceu Amoroso Lima, conhecido pelo pseudônimo de Tristão de Athaíde, foi o grande colaborador para que as idéias de Maritain fincassem raízes em solo brasileiro.

da Ditadura Militar – que, em sua opinião, foi uma retomada da mística dos anos de 1961, quando a Igreja se abriu ao *Outro.*

Para finalizar o comentário das fontes documentais utilizadas, incluímos duas obras raríssimas, em cujas páginas a temática *socialismo e cristianismo* ocupou o núcleo das discussões. O primeiro livro (resultado de uma coletânea organizada por James Klugmann), tinha a finalidade de debater a possibilidade de um campo de ação comum, entre cristãos e socialistas: A segunda obra, também uma coletânea, abrangia a mesma discussão, Frei Tomas Cardonnel foi seu organizador.[40]

Pelo fato de Carlos Josaphat ter sido o idealizador de todo esse movimento – tendo ao mesmo tempo redigido os primeiros vinte e cinco editoriais do semanário *Brasil, Urgente* –, incluímos entre nossas fontes as duas entrevistas que o frade nos concedeu. Ruy Cézar do Espírito Santo – que participou ativamente da história do movimento e jornal – também nos prestou depoimento. Por essa razão, levamos em conta toda a contribuição advinda da *História Oral*.[41] As reflexões dessa área foram imprescindíveis para fundamentar não só os processos teóricos usados na produção da fonte oral, mas principalmente por terem colocado as bases para a compreensão da relação intersubjetiva que se processa entre pesquisador e sujeito da pesquisa, o que caracterizou a entrevista como trabalho de um historiador e não de um jornalista. Pelo procedimento da entrevista entramos em contato com "[...] uma dimensão histórica viva: uma percepção viva do passado, o qual não é apenas conhecido, mas sentido pessoalmente [...]".[42] A

---

[40] As obras referidas são KLUGMANN, James. Trad. Dora Rocha Flaskman. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969, e; CARDONNEL, Jean. Trad. Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

[41] Concebemos por *História Oral* uma fonte, dentre outras, que servirá ao historiador em sua construção do passado. Assim nos orientamos pela conceituação de Joutard, para quem o termo *fontes orais* é mais acertado do que o conceito ambíguo de "História Oral". Para maiores informações, cf. JOUTARD, Philippe. História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Morais. (coordenadoras). Rio de Janeiro: editora FGV, 2001, pp. 56-58.

[42] THOMPSON, Paul. história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 30. Contemplamos em nossa pesquisa a história oral como proposta metodológica, uma vez que a entendemos como método privilegiado para se apreender a memória de indivíduos que estiveram envolvidos no processo de formação da *Igreja para o povo.* Logo, adotamos como referencial de análise – tanto para as entrevistas feitas pessoalmente com Frei Carlos quanto seus depoimentos publicados, em 2002, no livro em comemoração aos seus oitenta anos – a proposta das autoras Janaína Amado e Maria Aparecida de Aquino. Segundo Amado a história oral, "[...] entendida como metodologia [...] remete a uma dimensão técnica e a uma dimensão teórica. Esta última evidentemente a transcende e concerne à disciplina histórica como um todo [...]". Cf. AMADO, J. & FERREIRA, M. M. (org), 1996, viii. Na mesma obra, em outra passagem, Amado identifica a história oral como a ponte que possibilita a união entre teoria e prática. Apesar de não a considerar como sendo apenas uma prática, a autora é enfática ao afirmar que no campo teórico a história oral não pode *"jamais solucionar, questões"*. Para tanto, deve-se buscar as soluções e explicações *"na boa e antiga teoria da história";* para Aquino: "[...] o depoimento atua como contraponto à pesquisa empírica.

conversa com Frei Carlos Josaphat "percepção viva do passado" nos levou a considerar, outrossim, a noção de *história do tempo presente.*[43]

A inclusão de um semanário como fonte principal de pesquisa nos fez refletir sobre a questão de trabalhar a imprensa. Assim, o livro de Maria Helena Rolim Capelato e Maria Ligia Coelho Prado sobre o Jornal *O Estado de São Paulo*, no período de 1927 a 1937,[44] se tornou um importante referencial metodológico para nossa pesquisa. Na perspectiva das autoras, o uso de um periódico como fonte histórica é justificado pelo entendimento da imprensa "[...] como instrumento de manipulação de interesses e de intervenção na vida social [...]".[45] As historiadoras contestam, portanto, as interpretações que avaliam a imprensa "[...] como mero "veículo de informações", transmissor imparcial e neutro dos acontecimentos, nível isolado da realidade político-social na qual se insere [...]".[46] Partindo desse entendimento, Capelato e Prado indicaram como o *Estado de São Paulo,* na passagem da década de 1930 para a fase subseqüente, defendeu os arranjos políticos das frações de classe que representavam, sendo a justificação desses arranjos acoplada aos "postulados liberais".[47]

Em outro livro, Maria H. R. Capelato sustentou que "[...] os jornais procuram atrair o publico leitor e conquistar seus corações e mentes. A meta é sempre conseguir adeptos para uma causa, seja ela empresarial ou política, e os artifícios utilizados para esse fim são múltiplos [...]".[48] Enfatizou-se, igualmente, a metodologia austera e o manuseio apropriado que devem acompanhar o trabalho do historiador: "[...] Sem esses ingredientes corre-se o risco de repetir para o leitor, aliás, sem o charme do jornal, a história que ele conta [...]" .[49]

Entende-se que no esforço da interpretação humana, o depoimento do contemporâneo assume papel de um instrumento de análise privilegiado, na medida em que reveste ao mesmo tempo, das problemáticas vivenciadas no presente e no passado [...]". Cf. AQUINO, Maria Aparecida.
o exercício da dominação e da resistência: o Estado de São Paulo e Movimento. Bauru: EDUSC, 1999, p. 24.

[43] FERREIRA, Marieta Moraes de. História do tempo presente. In: n. 03, v. 94, 2000. p. 111-125. A autora, nesse artigo, indica alguns marcos cronológicos na delimitação do estudo da história do tempo presente. "[...] Para alguns trata-se do período que remonta à última grande ruptura; para outros trata-se da época em que vivemos e temos lembranças, ou da época cujas as testemunhas são vivas e podem supervisionar o trabalho do historiador e colocá-lo em xeque (Voldman 1993) (o grifo é nosso).

[44] Esse livro é resultado da síntese das dissertações de Capelato e Prado. A primeira autora pesquisou o jornal no período de janeiro de 1927 a junho de 1932, a segunda centrou sua análise na fase que vai de junho de 1932 a dezembro de 1937.

[45] CAPELATO, Maria Helena Rolim; PRADO, Maria Lígia. imprensa e ideologia no jornal "O Estado de São Paulo". São Paulo: Alfa-Ômega, 1980, p. XIX.

[46] Ibid., p. XIX.

[47] Ibidem. Essa expressão aparece na mesma página, citada em nota de rodapé anterior.

[48] CAPELATO, Maria Helena Rolim. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988, p. 15.

[49] Ibid., p. 23.

No capítulo primeiro, buscamos mostrar que as raízes da *esquerdização* do catolicismo em nosso país – da qual faz parte a breve história do *Brasil, Urgente* –, devem ser buscadas num período muito anterior, principalmente quando a função do leigo na Igreja sofreu profundas transformações. Para tanto, foi necessário recuar até os anos imediatamente posteriores à Proclamação da República, passando pelos anos de 1920, quando se assistiu, ainda, à continuidade do projeto *recristianizador* da sociedade – com a criação do Centro Dom Vital, em 1921, por Jackson de Figueiredo.[50] Nesse sentido, procuramos enfatizar o papel desempenhado

processo causador do subdesenvolvimento; seus objetivos se converteram na esperança de muitos militantes, de diversos grupos de esquerda, como uma abertura para uma nova proposta de sociedade fora do capitalismo.[53] Embora João XXIII nunca tivesse visitado nosso continente, sua atuação e atenção estiveram intimamente ligadas à situação cubana, passível de alastramento por todo o continente.

Ainda no segundo capítulo, introduzimos o ponto central da pesquisa, o fundamento da nossa tese, qual seja a contextualização do processo de *esquerdização*, a partir de uma visão de abertura para a Modernidade, ou melhor, uma *tentativa de modernidade*.[54] Delimitamos o que entendemos pelo termo e apresentamos, ao mesmo tempo, as duas matrizes integrantes desse fenômeno (a *tentativa de modernidade*). Sustentamos que os *cristãos sociais* (grupo intitulado, também, de *Esquerda Cristã*) na realidade, quando optaram por reorientar alguns valores modernos não-utilitários ao discurso social católico, não propuseram *uma corrente cristã de esquerda*; estavam representando um esforço de uma pequena fração do mundo católico que, ao passo que aceitou dialogar com a Modernidade, concentrou em um mesmo movimento as duas matrizes da *tentativa de modernidade*. Isto significa dizer que as concepções de prática *socialmente e politicamente engajada* – que para alguns, indicam momentos distintos da prática social cristã – são, na realidade, partes de um único movimento.[55]

Pelo fato das encíclicas sociais de João XXIII terem sido importante referencial para o movimento *Brasil, Urgente,* discutimos, no terceiro tópico do segundo capítulo, as principais temáticas dessas cartas apostólicas, com vistas a demonstrar que, apesar da criação do jornal *Brasil, Urgente* deitar raízes no ensino social desse pontífice, o movimento de cristãos em torno em torno do semanário seguiu um caminho muito particular.

No terceiro capítulo, com base em estudos de importantes pesquisadores – que fizeram dos principais acontecimentos, iniciais à década de 1960, seu tema de estudo –, procuramos situar

[53] Não pretendemos reduzir o novo compromisso social dos leigos a uma simples reação à onda comunizante,

e ressaltar a importância do movimento social *Brasil, Urgente* para aquela fase de intensa radicalização. O depoimento de Frei Carlos Josaphat – a nós concedido, em duas ocasiões diferentes – foi uma importante ferramenta utilizada nessa parte da pesquisa. No segundo tópico, foi problematizada a trajetória do Jornal *Brasil, Urgente*; com base no exame dos seus editoriais, procuramos evidenciar como se deu a conjunção da primeira e segunda matriz da *tentativa de modernidade*. Intentamos desvendar em qual posição situava a crítica do jornal – se era solidarista, socialista ou neocapitalista.

Dentro do diversificado conteúdo veiculado pelo jornal, selecionamos – para a discussão do quarto capítulo – os artigos e reportagens que estabeleciam forte ligação com a Doutrina Social da Igreja e, do mesmo modo, com a renovação teológica advinda da contribuição dos teóricos católicos da Esquerda Católica Francesa. Foi privilegiada, portanto, a apreciação de duas seções – as *Reportagens Históricas* e o *ABC: Social Cristão* –que possibilitaram desenvolver uma discussão acerca dos propósitos cristãos do jornal, bem como destacar, entre seus escritos, a conjunção da primeira e da segunda matrizes da *tentativa de modernidade.* A preocupação, tanto dos socialistas – em seus diversos matizes – quanto dos cristãos, em relação às formas de libertar o pobre pela conscientização e pela ação, nos obrigou a abrir um parêntese e apresentar algumas posições de seus adeptos que propuseram um diálogo como forma de encontrar um campo de ação comum. A contribuição desse diálogo – embora tímido em nível teórico – era percebida nas práticas sociais entre ambos os grupos.

A trajetória do Jornal *Brasil, Urgente* não poderia ser compreendida sem considerar a importância dos artigos dos seus principais colaboradores. Figuravam como principais articulistas do semanário três dos seus diretores – Dorian Jorge Freire, Roberto Freire e Ruy Cézar do Espírito Santo –; leigos, como era o caso de Alceu Amoroso Lima, Alfredo Bosi, Luís José de Mesquita, em diferentes ocasiões, também prestaram apoio à ação empreendida por *Brasil, Urgente;* o arcebispo cardeal Motta (à época arcebispo de São Paulo); os padres Santana, Lage, Huidobro, Charbonneau, Hélio Maranhão; o Frei Ático da Luz e o cônego René Laurentim – entre outros – auxiliaram, ao mesmo tempo em que defendiam a ação combativa do semanário, os marcos teóricos e práticos sob os quais *Brasil, Urgente* assentava sua proposta jornalística. Portanto, o objetivo do quinto capítulo – com base no estudo desses discursos – foi analisar a conjunção das matrizes da *tentativa de modernidade.*

Indicamos, do mesmo modo, quais as características do pontificado de João XXIII eram mais evidenciadas pelo jornal. No exame dos artigos (assinados) de cunho mais doutrinal – como foi o caso de um texto de autoria do teólogo francês Marie Dominique Chenu –, abrimos uma discussão abordando a relação do cristianismo com as diversas ideologias modernas – por exemplo, o marxismo e, em menor medida, o existencialismo. Por fim, propusemos estender o movimento de *tentativa de modernidade* para todo o jornal, no intuito de compreender como se deu a conjunção das matrizes dessa dinâmica em seu discurso.[56]

[56] Para a análise dos discursos no jornal *Brasil, Urgente,* tomamos como base de apoio a contribuição vinda dos estudos de José Luiz Fiorín – a propósito das relações estabelecidas entre o *enunciador e o enunciatário.* De acordo com Fiorín: "[...] A finalidade última de todo ato de comunicação não é informar, mas é persuadir o outro a aceitar o que está sendo comunicado. Por isso, o ato de comunicação é um complexo jogo de manipulação com vistas a fazer o enunciatário crer naquilo que se transmite. A linguagem é sempre comunicação (e, portanto, persuasão), mas ela o é na medida em que é produção de sentido. Nesse jogo de persuasão, o enunciador utiliza-se de certos procedimentos argumentativos visando a levar o enunciatário a admitir como certo, como válido o sentido produzido. A argumentação consiste no conjunto de procedimentos lingüísticos e lógicos usados pelo enunciador para convencer o enunciatário. Por isso, não há sentido na divisão que se costuma fazer entre discursos argumentativos e não argumentativos, pois, na verdade,todos os discursos têm um componente argumentativo, uma vez que todos visam persuadir [...]". (FIORÍN, José Luiz. São Paulo: Contexto/EDUSO, 1989., pp.52-53. (o grifo é nosso).

A vertente católica do cristianismo participou, desde fins do século XVIII, do processo de consolidação da modernidade. É sabido que a consolidação desses valores – iniciada com o humanismo renascentista e a Reforma Luterana do século XVI – cuja expressão máxima foi a Revolução Francesa –contribuiu de modo negativo para a sobrevivência da Igreja na Europa. Todas as manifestações posteriores a 1789 foram, para a Igreja, resultados diretos da vitória da Revolução "sem Deus". Logo, seria necessário desenvolver uma política objetivada a levar a cabo uma proposta de combate à Modernidade.

A reação católica aos "vícios" da Modernidade – explicitada nos pontificados de Gregório XVI, Pio IX, Leão XIII, Pio X e Pio XI – ficou conhecida como *Ultramontanismo* ou *Romanização* (no caso brasileiro) do catolicismo. Essa política teve como objetivo defender a Igreja Católica dos "erros" da Modernidade e, num futuro próximo para a época, através de uma ação recristianizadora, "[...] recolocar a Igreja como centro do equilíbrio mundial [...]".[1] Obviamente as questões levantadas na Europa, sobretudo na França do pós-1789, contra a presença da Igreja Católica, identificada ao passado medieval, repercutiriam em solo brasileiro.

A Proclamação da Republica no Brasil, em 1889, trouxe à Igreja uma nova situação. Não obstante as bases doutrinárias e filosóficas de seus implantadores, estarem calcadas nos "erros" da Modernidade – de origem maçônica, positivista e liberal –, a Igreja no Brasil não foi perseguida como sua congênere francesa, em cujo caso "[...] a queda da monarquia foi acompanhada da perseguição anticlerical [...]".[2] Segundo Ivan Manoel, essa singularidade brasileira não foi levada em conta pela nossa historiografia que, ao considerar o evento político brasileiro na mesma categoria do processo europeu, sobretudo o francês, produziu uma vasta bibliografia, omissa em relação aos acordos firmados entre Igreja e Estado. Atualmente, essa visão já está superada, pois a produção historiográfica de data mais recente evidenciou que a

---

[1] MANOEL, Ivan A. Tempo e eternidade no Pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004. p. 45. Definimos *Ultramontanismo* como a doutrina da Igreja Católica elaborada no século XIX, oposta ao Galicanismo. Logo essa política deu ênfase à autoridade suprema do papa sobre toda a Igreja Universal. O termo *Ultramontanismo,* derivado do latim, significa "o outro lado das montanhas", isto é, dos Alpes, onde o poder supremo do papa é exercido.

[2] MANOEL, Ivan A. D. Antonio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. Assis, UNESP, v. 5, p. 67-31, 1997.

influência da Igreja na construção do regime republicano "foi muito maior do que poderia supor". [3] Assim, muito do que fora concretizado com o novo regime foi longamente discutido no período anterior ao advento da República.

Mesmo os fatos negativos para a Igreja – como o decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, que instituiu a separação entre as duas instâncias civis e a crítica acerba dos liberais e positivistas à hierarquia eclesiástica – não invalidam, portanto, os acordos firmados com o Estado. Esse decreto, em seu *Artigo 5°*,[4] rezou pela preservação dos bens da Igreja, inclusive os de mão-morta. A união, ou pelo menos a busca por aproximação da Igreja com o Estado, após o decreto de 1890, não é evento menos correto.

Veremos, é bem verdade, que no final do século XIX e nas décadas iniciais do século XX, essa busca por aproximação foi orientada por atitudes e práticas da Igreja na defesa dos seus próprios direitos, ou melhor, na configuração de uma *Igreja para si.* Na exposição dos eventos que se sucederam à Proclamação da República, não pretendemos açambarcar todos os fatos, mas sim, elaborar uma síntese dos principais posicionamentos da Igreja na defesa de seus direitos *(Igreja para si),* sem perder de vista que essa Igreja refletiu o seu envolvimento numa luta contra a Modernidade. Por paradoxal que fosse, como veremos adiante, a política da Igreja demandava a colaboração do Estado laico.[5]

Essa retomada bibliográfica se torna deveras importante para fundamentar nossa pesquisa e compreender os mecanismos que, no seio de uma Igreja conservadora, viabilizaram a formação e evolução de uma nova prática social cristã de defesa dos direitos do *povo*, identificada, em nosso trabalho, pelo conceito de *Igreja para o povo*.[6] Esse recuo objetiva enfatizar a mudança de

---

[3] Ibid., p. 69.

[4] BRASIL – Governo Provisório da República. Decreto 119-A de 07 de Janeiro de 1890. Rio de Janeiro. Imprensa nacional, 1890, s/d. Apud. Pastoral Coletiva de 1890. São Paulo: Tipografia Salesiana, p. 49.

[5] O registro desse período, portanto, nada tem de original, pois, há uma bibliografia vastíssima que tratou dessa fase da história da Igreja no Brasil. Logo, a sua retomada pode gerar uma discussão do óbvio. Todavia, "[...] o óbvio pode ainda oferecer algumas surpresas, e o que se tentará fazer aqui é explora-lo mais um pouco [...]" GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A. (dir); SCHWARCZ, Lília Moritz (org). contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 497.

[6] O conceito *Igreja para o povo* é utilizado, neste trabalho, para caracterizar o perfil assumido, na década de 1960, por uma parcela da Igreja Católica (clérigos e leigos). Esse aspecto será devidamente trabalhado no segundo tópico deste capítulo.

habitus[7] que foi ocorrendo no pensamento de destacados segmentos do laicato intelectualizado e de alguns clérigos, ao longo do século XX. Destarte, a evolução do pensamento social católico – de uma concepção reacionária (até 1960) para uma concepção libertadora (fins dos anos 1960) – refletiu a luta de diferentes grupos católicos em torno do discurso oficial da Igreja, sobretudo seu ensino social, que, desde o pontificado de Leão XIII (1878-1903), fora sistematizado.

Para Oscar de Figueiredo Lustosa, a Igreja, "[...] nos primeiros decênios após a Proclamação da República "[...] conversou, negociou, brigou por seus direitos, até atingir, um nível de aceitação dos fatos e de composição com o governo que apontasse perspectivas favoráveis para o trabalho da missão pastoral [...]".[8] Assim, logo após 1889, o episcopado fundamentou seu discurso no arcabouço do catolicismo, enquanto religião da maioria do povo brasileiro e nos argumentos em curso, contrários a qualquer tipo de liberdade religiosa. Esse discursou não buscou, obviamente, uma luta direta com o Estado republicano, pois "[...] esse estado de beligerância permanecia apenas no plano simbólico e intelectual [...]".[9] A prova disso se deu mediante a continuidade da meta da Igreja, na defesa dos seus direitos, em transigir com o Estado republicano. Esse artifício de conciliação esteve amparado na certeza da influência que seu poder moral exercia sobre a nação.

Para continuar o projeto de fortalecimento da sua presença moral na sociedade brasileira, a Igreja se enveredou pelo paradoxo e pela ambivalência. Sua crítica ácida ao novo regime não a impediu de "[...] apregoar a necessidade de obediência aos detentores do poder, oferecendo aos líderes republicanos a sua colaboração para a manutenção da ordem social [...]".[10] Um caso representativo da aproximação entre a Igreja e o Estado se deu quando do episódio de Canudos (1892-1896). Estado e Igreja uniram forças para eliminar o inimigo comum e sua proposta de

---

[7] Bourdieu define *habitus* como sistema de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, a funcionar como princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas à sua finalidade sem supor que se tenham em mira conscientemente esses fins e o controle necessário para obtê-los. Assim *habitus* é, ao mesmo tempo, um esquema de produção de práticas e um sistema de percepção e de apreciação de práticas, isto é, estruturas cognitivas e avaliatórias que os agentes adquirem pela experiência durável numa posição do mundo social. (BOURDIEU, Pierre. Rio de Janeiro: Marco zero, 1983).

[8] LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Cem anos de compromisso. 1889-1989. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. pp. 20-21(o grifo é nosso). Essa consideração de Lustosa é deveras importante, pois evidencia a política que a Igreja – não mais atrelada ao Estado – deveria desenvolver na busca de seus próprios direitos.

[9] AZZI, RIOLANDO. História do pensamento no Brasil – IV. São Paulo: Paulus, 1994. p. 96.

[10] Ibid., p. 132. (o grifo é nosso).

ortodoxia, cujo conteúdo levava às últimas conseqüências a condenação do regime republicano e a defesa da monarquia, "[...] não acatando a voz dos bispos no sentido de aderir pacificamente às ordens das autoridades constituídas [...]".[11]

Toda ação que tivesse por objetivo exagerar a crítica ao regime constituído – fora dos limites impostos pelo acordo de negociação entre ambos os poderes – esteve fadada à marginalização. Logo, a *Igreja para si* evidenciou um pacto silencioso, firmado com o poder constituído, sem alusão à defesa do *povo* – na passagem do século XIX ao XX, seria anacrônico conceber uma Igreja como *povo de Deus* – mas sim, a manutenção do seu privilégio como instância de poder moral.

A ação conciliatória da Igreja prosseguiu na década de 1920, com destaque para a atuação de D. Sebastião da Silveira Leme,[12] que, segundo Márcio Moreira Alves, foi o "porta-voz" da Igreja, num momento que ela necessitava de coesão.[13] As manifestações de católicos ultramontanos, divergentes da política de conciliação, continuariam a existir. Todavia, tais manifestações seriam marginalizadas pela Igreja, preocupada em "[...] obter ganhos que ampliassem o espaço do catolicismo no Brasil [...]".[14] Riolando Azzi assevera – confirmando o uso adequado do conceito *Igreja para si* em nosso trabalho – que

> [...] não é ainda o povo que interessa diretamente à Igreja, mas sim a sua própria influência efetiva sobre os dirigentes e as leis do país. É a presença eclesiástica na

[11] Ibid., p. 99.

[12] D. Sebastião da Silveira Leme e Cintra nasceu em Espírito Santo do Pinhal (SP) em 1882. Em 1911 é sagrado bispo auxiliar do Rio de Janeiro, cujo arcebispo era D. Joaquim Arcoverde. Foi nomeado bispo de Olinda em 1930. Nesse mesmo ano retorna à cidade do Rio de Janeiro, na qualidade de arcebispo. Ainda em 1930, se torna o primeiro cardeal brasileiro, ao ser elevado ao cardinalato. Para maiores informações, ver: Necrologia. v. 2, fasc. 4, dez. 1942, p. 1078-1079

[13] ALVES, Márcio Moreira. São Paulo; Editora Brasiliense, 1979. p. 36.

[14] MALATIAN, Teresa Maria. Catolicismo e Monarquia na Primeira República. v. 11, 1992, p. 259-269. Caso típico de movimento católico que levou ao extremo algumas teses do ultramontanismo foi a Ação Imperial Patrianovista Brasileira. Esse movimento conservador, estruturado a partir de 1932, esteve vinculado ao discurso católico antiliberal de Pio IX (1846-1878). Os adeptos da Ação Patrianovista identificavam, segundo Teresa Malatian, no artigo citado, a República como a "[...] concretização de um direcionamento errado da história [...]" (p. 267). Logo, ao invés de transigir com o regime republicano, tinham por pretensão a derrubada do mesmo. Por ser expressão de um movimento oriundo da classe média, seus membros traziam consigo valores elitistas e o medo premente da proletarização do Brasil. Sua meta era arregimentar intelectuais "[...] como condutores da reordenação da sociedade e do Estado [...]" (p. 267). Seu discurso encontrou eco em pensadores conservadores como Jackson de Figueiredo, fundador da Revista Ordem, em 1920, e do Centro D. Vital, em 1921. Não obstante essa característica de Jackson – o defensor da "ordem" –, dele não se poderia esperar que apoiasse um movimento declaradamente contrário ao regime republicano que, conseqüentemente ocasionaria a desordem ao regime estabelecido. Jackson era pela ordem e não pela revolução.

> orientação dos destinos da nação que constitui a meta principal da ação episcopal. Em última análise, retorna o sonho de transformar o Brasil num país declaradamente católico [...].[15]

Nessa década, fortaleceu-se uma das mais importantes gerações de intelectuais e leigos católicos, em torno do Centro D. Vital que, embora fosse pequeno em número de adeptos, obteve grande influência na evolução da política da Igreja Católica – enveredada pelo projeto de recristianização da sociedade brasileira, orquestrado por D. Leme, cuja proposta visava uma regeneração moral do país por meio das normas da Igreja, insistindo para que o Brasil voltasse a ser católico.

O Centro D. Vital, fundado em 1921 por Jackson de Figueiredo,[16] objetivava desenvolver uma intelectualidade designada a orientar e evangelizar a sociedade. A existência desse instituto católico pode ser dividida em duas fases: a primeira, compreendendo o período em que o Centro funcionou sob a direção de Jackson de Figueiredo – católico conservador e reacionário, fundador da Revista *A Ordem* – até a sua morte prematura em 1928, denota ter o círculo D. Vital assumido as mesmas posições reacionárias do seu fundador; a segunda fase ficou a cargo de Alceu Amoroso Lima (conhecido pelo pseudônimo de Tristão de Athaíde), responsável por imprimir ao Centro uma linha cultural mais aberta ao ideal democrático, sobretudo a partir de 1940, quando adotou como possibilidade interpretativa da realidade brasileira a leitura contextualizada das idéias do filósofo francês Jacques Maritain que, até então, eram vistas com muitas reservas pela *Igreja para si* – conservadora e avessa a qualquer idéia de pluralismo, ainda mais se o pluralismo fosse religioso. A orientação de Amoroso Lima pelo pluralismo democrático e religioso de Maritain,[17] pautado no social-cristianismo, deu início à ruptura de posições dos católicos quanto aos problemas e questões sociais – haja vista o *capital cultural e intelectual* de Amoroso Lima.

---

[15] AZZI, Riolando. A teologia no Brasil: considerações históricas. In: São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 40. (o grifo é nosso).

[16] Jackson de Martins Figueiredo nasceu no Estado de Sergipe aos 09/10/1891 e faleceu prematuramente aos 37 anos, vítima de afogamento. Em 1918, converteu-se ao catolicismo. Fundou, em 1920, a revista *A Ordem* e, em 1921, o *Centro D. Vital,* ambos redutos do Integralismo, cujo conteúdo se ligava ao do movimento da Ação Integralista Brasileira (AIB) – de inspiração fascista – fundada por Plínio Salgado em 1932. Para maiores informações a respeito de Jackson de Figueiredo, confira as obras: MOURA, D. Odilão (o.s.b). direções do pensamento católico no Brasil do século XX. São Paulo: Convívio, 1978; e VILLAÇA, Antônio Carlos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

[17] RICHARD, Pablo. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 147.

Deve-se ressaltar que a receptividade dessas idéias democráticas no Brasil, num período permeado por idéias totalitárias, cujo adepto mais influente era o próprio Getúlio Vargas, teria como destino (por parte do governo de Vargas) a marginalização; isto porque, seguindo as observações do contexto histórico feitas por Ângela de Castro Gomes, a Revolução de 1930 foi o primeiro passo para a instauração do Estado Novo, em 1937. Assim, se a forma ditatorial foi instituída com esse ato, os anos a ele anteriores já estavam condicionados a tal empresa, pois "[...] assim o disseram e quiseram os ideólogos desse regime que, [...] sagravam tanto o destino centralizador de nossa história política como a grandeza de sua liderança máxima [...]".[18]

Scott Mainwaring afirma que a Igreja, nesse período, mobilizou um número considerável de católicos, recrutados entre a classe média urbana, como parte de sua política conciliatória, objetivada a garantir uma presença católica mais forte nos diversos campos sociais e no Estado.[19] Apesar disso, conforme as diretrizes romanas, tais movimentos não dispunham de independência em relação à hierarquia e, se houve sugestão de D. Leme no que se refere a um trato maior com relação à questão operária, o projeto do arcebispo continuava orientado por uma cristianização de "cima para baixo". Assim, o fortalecimento da *Igreja para si* orientou sua atuação fazendo uso do "nacionalismo católico", cuja doutrina propunha que a nacionalidade católica – entendida como elemento essencial[20] do ser brasileiro – se confundiria com a própria identidade do seu povo: "[...] essa identificação da Igreja com o país era comum através das décadas de 20, 30 e 40[...]",[21] A obra de recatolização da sociedade brasileira intencionada pela Igreja, cujo conteúdo ilustra tanto o caráter de defesa dos seus próprios direitos quanto sua postura triunfalista, é acompanhada de uma mudança na qual, segundo Riolando Azzi:

> [...] a Igreja passa de uma posição declaradamente defensiva típica da mentalidade do século XIX, para uma nova atitude de conquista espiritual do mundo [...] sucede a partir da Segunda década do século XX, um espírito de otimismo, de coragem e de cruzada: a meta da Igreja é restabelecer seu domínio na sociedade.[22]

---

[18] GOMES, op. cit., pp. 514-515.
[19] MAINWARING, Scott. São Paulo: Civilização Brasileira, 1989. p. 47. Orientado por Azzi, Mainwaring afirma que, embora a hierarquia católica nunca tivesse endossado oficialmente a política varguista, a maioria dos bispos, padres e leigos militantes apoiaram seu governo.
[20] RICHARD, op.cit., p. 140.
[21] MAINWARING, op. cit., p.48.
[22] AZZI, Riolando. um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994. p. 23.

A atitude da Igreja, como bem mostra Azzi na citação anterior, de conquista espiritual e restabelecimento de seu domínio na sociedade – diferente de sua posição defensiva, típica do século XIX – deixa evidente, a certeza que o catolicismo atribuiu ao seu *poder simbólico* [23] capaz de restaurar a ordem moral e religiosa em consonância com a ordem social e política.

Assistiu-se, nesse cenário, à transição da sociedade agrária para a sociedade urbana e industrial dependente. Com a Revolução de 1930 e a conseqüente posse de Getúlio Vargas no dia 04 de novembro do mesmo ano, chegou ao fim a aliança entre as oligarquias de São Paulo e Minas Gerais. O apoio da Igreja à Revolução elucida a continuidade de sua proposta de aproximação do Estado – *Igreja para si.* Fazendo uso de seu poder moral, a Igreja – na pessoa de D. Sebastião Leme – começou a organizar, a partir de 1931, diversas manifestações religiosas[24] que, muito além de uma mera expressão do catolicismo devocional, tiveram por finalidade mostrar ao presidente o quanto a união e apoio à Igreja seria benéfico ao Estado. Essa relação foi, então, caracterizada por um pacto silencioso entre ambas partes – Igreja e Estado –; cada qual tinha em mente que concessões e negociações recíprocas seriam importantes como parte integrante das demandas de aproximação.

Ganhou destaque, nessa fase, a Liga Eleitoral Católica (LEC), criada em 1932 por D. Leme. Sua característica principal foi a orientação do voto dos católicos segundo os valores conservadores, favoráveis à defesa dos direitos da Igreja. Datam dessa época e de um tempo imediatamente anterior a ela a fundação da AUC (Ação Universitária Católica), em 1929, e do Instituto de Estudos Superiores em 1932. Orientados pelas diretrizes de uma recristianização de cima para baixo, esses órgãos tinham por meta divulgar o catolicismo e ser reduto de uma intelectualidade católica.[25] Os efeitos da Modernidade continuariam a ser o grande perigo para a

---

[23] *Poder simbólico* é definido, segundo Pierre Bourdieu como "[...] o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico da mobilização, só se exerce se for *reconhecido,* quer dizer, ignorado como arbitrário [...]". Cf: BOURDIEU, Pierre. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 15. As atitudes da Igreja desse período ilustram bem o uso que ela fez do seu poder enquanto símbolo – logo que não gozava mais da posição de religião oficial do Estado. Sinal evidente do uso de seus símbolos, no projeto recristianizador e de colaboração com o Estado, foi a imagem do Cristo Redentor no ponto mais elevado da cidade do Rio de Janeiro, então capital do país.

[24] Como exemplo podemos citar: A "Semana da Padroeira do Brasil", realizada no Rio de Janeiro, em 1931; o "Congresso Eucarístico Nacional" (1933).

[25] DIAS, Romualdo. a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: UNESP, 1996. p. 101. Quando do ano da organização da AUC, 1929, até o momento que ela se uniu à ACB para formar a JUC (1937), a preocupação da maioria dos seus integrantes – estudantes dos cursos de medicina, direito e

maioria dos clérigos reacionários do período, que identificava como resultado mais desastroso da secularização o comunismo e seus seguidores, vistos como "bárbaros modernos, armados de foice e martelo".[26] Nesse momento, o crescimento do protestantismo no Brasil passou a se constituir, também, um sério problema para a Igreja, sobretudo os grupos pentecostais que açambarcavam um número considerável de pessoas das camadas sociais mais baixas das grandes cidades.[27]

As relações entre Estado e Igreja foram encaminhadas de modo pacífico e com grande nível de entrosamento entre Getúlio Vargas e D. Sebastião Leme. Essa afinidade rendeu frutos à Igreja que viu uma série de medidas favoráveis à sua política *para si,* incorporadas pela Constituição de 1934:

> [...] O prefácio da Constituição coloca-a "sob a proteção de Deus", marcando com isso o fim da influência positivista; 2. Os religiosos obtêm direitos cívicos; 3. A personalidade jurídica das ordens religiosas não sofre entraves; 4. A assistência espiritual às organizações militares é consentida; 5. O casamento é reconhecido pela lei civil; O divórcio é proibido [...].[28]

Percebe-se, assim, que Getúlio Vargas não desprezou o poder da Igreja, manifestado através da sua influência moral sobre a sociedade. Scott Mainwaring ressalta que "[...] A ênfase que a Igreja atribuía à ordem, ao nacionalismo, ao patriotismo e ao anticomunismo coincidia com a orientação de Vargas. Clérigos destacados acreditavam que a legislação de Getúlio realizava a Doutrina Social da Igreja [...]".[29] Essa ação conciliatória, que o historiador Ralph Della Cava chamou de "concordata não escrita", obviamente encontrou em Getúlio um grande colaborador, dada a sua aversão a tudo que fosse aparentemente democrático. Deve-se ressaltar que a Doutrina

---

engenharia – se concentrava mais sobre religião e filosofia do que política. Tanto a AUC como a LEC foram frutos do intenso trabalho de Alceu Amoroso, que – em parceria com D. Leme e antes da adoção do pensamento democrático de Maritain – considerava ser a posição conservadora e de extrema direita espelho de um cristianismo autêntico. Sobre esse dado, confira: COSTA, Lucas Aparecido. 2002. 83f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de História, direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2002, pp 16-22. A respeito de Amoroso Lima, não se deve perder de vista que sua militância foi marcada pelo signo da ambigüidade – ora à direita, ora à esquerda. Sobre esse ponto, ver: BUSETTO, Áureo. princípios e práticas. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 51.

[26] Ibid., p. 49.

[27] A mensagem simples, sem fórmulas complicadas e de fundo proselitista, característica do protestantismo pentecostal, chamaria atenção do povo brasileiro, sobretudo das frações mais baixas da classe dominada.

[28] Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1934. Artigos 17, 108, 113, parágrafos 5, 6, 144, 145 e 153. Apud: ALVES, Márcio Moreira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. p. 37.

[29] MAINWARING, op. cit., p.47.

Social da Igreja, formulada inicialmente com a Encíclica *Rerum Novarum (1891),* de Leão XIII (1878-1903), favoreceu a aproximação, isto porque a sua concepção anticomunista e paternalista estava em conformidade com ideário varguista.

Com o Estado Novo (1937), os acordos silenciosos entre ambos os poderes, se mantiveram. A Igreja soube usar bem da imagem carismática de "pai dos pobres" que foi sendo construída em torno de Getúlio Vargas. A figura do chefe de Estado dotado de um "coração" poderoso e generoso, como observado por Ângela de C. Gomes, objeto simbólico de ampla força religiosa e de uso comum nas mitologias políticas, era o centro do contrato político que, se desfeito, poderia ocasionar a sua morte – uma forma de fazer política, segundo a autora, impensável no modelo liberal.[30] O populismo getuliano insuflou a Igreja. Nesse momento a *Igreja para si* fez do povo "[...] 'massa de manobra' nos planos de exploração política do Estado [...]",[31] e se colocou "[...] *a serviço do povo*, mas sob as bênçãos do governo que se servia do povo para interesses e objetivos oficiais [...]".[32]

O apoio dos trabalhadores ao Estado Novo, decorrente da interpretação positiva do operariado sobre sua maior participação na política, não deve ser menosprezado. Não obstante o fato de o populismo ser antipopular, a conscientização de vários setores sociais, na década de 1960, pode ter seu ponto de partida situado nessas políticas paternalistas que, pretendendo destruir a consciência dos trabalhadores, acabaram lançando as bases para uma politização maior de diversos segmentos populares.[33] Também os contatos estabelecidos entre a Igreja e as c Tm[3s ag

Pablo Richard aponta deverem as relações Estado/Igreja, fortalecidas com o advento da Revolução de 1930, ser interpretadas com os olhos direcionados para as conseqüências posteriores à crise de 1929, resultante na falência dos grandes proprietários de terra, na perda do poder político das oligarquias (tanto liberal quanto conservadora), na conquista da hegemonia política da burguesia nascente e no apoio crescente das camadas médias e de setores operários à política varguista, já que algumas das suas reivindicações trabalhistas haviam sido atendidas.

O incentivo para a criação de um apostolado leigo se concretizou sob o pontificado de Pio XI (1922-1939), pelo nome de Ação Católica[35]. Segundo Áureo Busetto, "[...] com a organização e expansão da Ação Católica, Pio XI pretendia demonstrar o poderio da Igreja na mobilização das massas, estratégia então largamente praticada pela direita radical ou pela esquerda revolucionária [...]".[36] Transplantada para o Brasil, sem nenhuma adaptação à realidade nacional, a Ação Católica se transformaria – na passagem da política de uma *Igreja para si* a uma *Igreja para o povo* – num movimento responsável pelas mudanças que tornariam possíveis, num futuro próximo, o encaminhamento de uma nova prática social católica.

A Ação Católica, fundada por D. Leme em 1923, no Rio de Janeiro, foi, inicialmente, segundo Pablo Richard, uma instituição sem nenhum significado apostólico e evangélico[37]. A liderança de um pequeno grupo de intelectuais católicos à frente desse movimento, entre eles Alceu Amoroso Lima se dava conforme os preceitos de Pio XI (1922-1939), segundo quem a evangelização deveria continuar a ser feita de "cima para baixo"; os bispos necessitavam de quadros organizacionais capacitados ao trabalho de auxílio à ação de D. Leme, não podendo estes serem recrutados senão entre a parcela da população católica culturalmente privilegiada[38] e dona

6 ps star6

ação social definida, reforçaria a mudança das atitudes dos seus quadros, passando de um mero assistencialismo a um reformismo, que, embora nesse momento não fizesse críticas contundentes ao sistema capitalista, encaminharia posteriormente o laicato intelectualizado a posições bem distantes dos dogmas católicos, até então romanizados. Deve-se enfatizar, também, a mudança da Ação Católica para o modelo especializado, sob influência do padre belga Joseph Cardjin, cuja estratégia consistia em organizar o apostolado leigo segundo critérios de idade e ocupações, infundindo um sentido de "classes sociais"[40] aos seus adeptos.[41] Esse modelo de Ação Católica – largamente utilizado pelo Padre Joseph Cardjin, na conscientização de jovens operários belgas, integrantes da Juventude Operária Católica (J.O.C) – esteve orientado pelo método do *ver, julgar e agir*.[42] Essa consciência de "classe social" criou uma problemática em relação à compreensão do magistério eclesial, ainda pautado pelo conservadorismo, responsável pelas discussões em torno de questões como: a Igreja deve apenas se preocupar com o espiritual ou deve preocupar-se com a questão social e, corolariamente, com as reformas das estruturas? E mais, acompanhando o nível de conscientização de diversos segmentos sociais, sobretudo a partir da década de 1950, os adeptos desses ramos especializados da AC – especialmente os estudantes dos níveis secundário e superior –, no calor de sua juventude, passaram a criticar a própria hierarquia católica e, como foi o caso da JUC, a assumir posições contrárias àquelas preconizadas pela Igreja.[43] Aliás, conforme acentua Ivan A. Manoel, o movimento da Esquerda Cristã Brasileira (1962-1963) se iniciou no interior da JUC, assim como desse mesmo grupo de cristãos universitários se formou outro, a

---

conceito de *capital político pessoal* é definido por Bourdieu como "[...] o capital pessoal de 'notoriedade' e de 'popularidade' – firmado no fato de *ser conhecido* e *reconhecido* na pessoa (de ter um 'nome', uma 'reputação', etc) e também no fato de possuir um certo número de qualificações específicas que são a condição da aquisição e da conservação de uma boa 'reputação' – é freqüentemente produto da reconversão de um capital de notoriedade acumulado em outros domínios e, em particular, em profissões que, como as profissões liberais, permitem tempo livre e supõem um certo capital cultural ou, como no caso dos advogados, um domínio profissional da eloqüência [...]". Sobre este conceito, veja: BOURDIEU, Pierre. Lisboa: Difel, 1989. pp. 190-191.

[40] O termo "classe social" está usado no sentido de *espaço social* comum, no qual grupos sociais partilham de uma mesmo *habitus* ou visão de mundo.

[41] O resultado mais visível do modelo especializado adotado 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 (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica).

[42] O comentário do que foi esse método ultrapassa os objetivos desse tópico. Em razão disso indicamos a leitura do artigo de: GUERRE, René. O impulso teológico-pastoral provocado pela ação de Cardjin e da J.O.C. Recife, n.3, p. 37-44, 1983.

[43] BEOZZO, José Oscar. história da JUC e da AP. Petrópolis: Vozes, 1984, pp. 33 e 85.

Ação Popular (A.P),[44] de cunho não confessional, revelando assim o alto nível de radicalização a que alguns grupos originados da Ação Católica Brasileira chegaram na década de sessenta.

O esforço teórico dos quadros mais progressistas da Ação Católica, visando entender a complexa realidade brasileira, é devedora da reflexão filosófica do intelectual católico francês Jacques Maritain. Seu ideário aterrissou em solo brasileiro por intermédio de Alceu de Amoroso Lima, que, segundo Busetto "[...] tornou-se importante divulgador das idéias de Maritain nos círculos católicos que dirigia, nos seus escritos e nas suas atividades intelectuais, notadamente a partir da primeira metade dos anos quarenta [...]".[45]

A orientação dos quadros mais progressistas da Ação Católica, além de alguns clérigos ocupantes de diferentes posições dentro da hierarquia eclesiástica, em conformidade com as idéias de Jacques Maritain[46] deve ser situada no momento em que os católicos começaram a hesitar entre uma postura de defesa de um catolicismo de direita e uma concepção de prática social católica, orientada pelos pressupostos democráticos e reformistas. A influência do pluralismo democrático e religioso de J. Maritain sobre os quadros da Ação Católica respondia a várias indagações dos católicos engajados na luta pela emancipação social. O próprio Alceu Amoroso Lima afirmou[47] ter 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.

---

[44] MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. franca, v.7, n.1, p. 135-148, 2000. p. 135.

[45] BUSETTO,op., cit., p. 38.

[46] Jacques Maritain (1882-1973) nasceu em Paris, no seio de uma família protestante e republicana. Licenciou-se em Ciências Naturais recebendo o título de Doutor *ad honorem* das Universidades Romanas. A sua conversão ao catolicismo se deu a partir do estudo da filosofia de Bergson. Em 1920, estabeleceu as bases do *CerclesThomistes*, cuja direção espiritual ficou a cargo do teólogo neotomista Pe. Garriou Lagrange, ex-aluno da Sorbonne, empenhado em adequar o pensamento tomista à modernidade. Maritain morreu em 28 de fevereiro de 1973, aos noventa anos. A época histórica por ele vivida, esteve permeada por um impulso à implantação de regimes totalitários. Desde o ano de 1933, quando da ascensão nazista na Alemanha, tomou posição contrária ao fascismo – manifestado pelo seu repúdio à invasão fascista da Etiópia, e posteriormente, contra a Guerra Civil Espanhola (1936). Em 1944, foi nomeado embaixador do Vaticano – cargo que ocupou até 1948. Nesse período, lançou as suas campanhas antifascista e anti-racista. Baseado na tese de Bergson que apresenta a democracia como parte da essência cristã, Maritain concluiu que a filosofia do cristianismo seria naturalmente opositora aqueles regimes totalitários. Seu estudo da obra de Santo Tomás de Aquino orientou toda a sua produção filosófica.

[47] LIMA, Alceu A. Petrópolis: Vozes, 1973.

Toda a discussão travada pelos católicos acerca das questões sociais esteve, portanto, completamente imbricada à dinâmica do contexto histórico que, imediatamente após o final da Segunda Guerra Mundial, tornou possível a existência desse debate. Assim, é bom deixar claro e evidente que, se a filosofia de Jacques Maritain contribuiu para o engajamento social dos católicos, esta ação foi determinada por seu envolvimento no processo social e não pela adesão pura e simples às idéias do filósofo francês ou de outros intelectuais da Esquerda Católica Francesa.

Souza Lima, ao retratar a divisão política da Igreja e dos católicos, enfatiza essa questão por nós levantada – da prática antecedendo a teoria – quando afirma que a ação dos católicos no final da década de 1950 e início de 1960 (quando ocorreu um deslocamento de algumas frações da Igreja para o campo de luta dos setores e frações dominadas da classe dominada) se deu

> [...] porque tais setores começaram a se mobilizar na defesa de seus interesses e por transformações nas estruturas do país. Foi essa mobilização que possibilitou a ação da Igreja e que, de certa forma a solicitou [...] os católicos não participaram porque foram autorizados ou estimulados. Os católicos são cidadãos que se acham inseridos na estrutura social. Faziam parte de classes sociais que se encontravam em uma fase de intensas lutas e agudos conflitos [...].[48]

Para se entender a produção filosófica de Maritain é necessário observar sucintamente o contexto maior no qual foi escrita sua densa obra. Na França, a partir da segunda década do século XX, em meio aos pensadores da direita, como Henry Massis e Robert Vallery-Radot, consolidou-se um grupo adepto de um catolicismo social, orientado por uma democracia de caráter cristão, como Paul Archambault e Paul Bureau. Nesse segundo grupo se destacou Jacques Maritain, dono de uma vasta produção filosófica, que havia assumido, mesmo na fase anterior à Segunda Guerra Mundial, o brado da democracia cristã.

Antes dessa "conversão", J. Maritain, ainda na década de 1920, adotou uma posição católica conservadora, explicada pelo clima de insegurança vivido na Europa como um todo. Participou, juntamente com Charles Maurras,[49] do jornal e movimento *L´Action Francaise.*

---

[48] SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de. hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 33.

[49] LEPARGNEUR, H. Evocação de uma vida e obra: Jacques Maritain. v. 48, n. 98, 1974, pp. 489-522.

Segundo Lepargneur, foi a partir da condenação desse jornal e movimento que J. Maritain deu início à revisão de sua posição em relação ao movimento e a ideologia decorrente deste.[50]

As idéias maritainianas, que deram impulso inicial às discussões travadas pelos setores mais avançados da Ação Católica, podem ser observadas em seu livro *Humanismo Integral,*[51] de 1936. O bosquejo dessa obra foi publicado parcialmente, em espanhol, sob o título de *Problemas espirituales e temporales de una nueva cristandad* (Madrid: Ed. Signo, 1935). Nesse período, o filósofo francês, evoluiu sua concepção de mundo, para uma postura mais democrática, atestada quando do episódio da Guerra Civil Espanhola (1936), ocasião em que não disfarçou sua posição favorável aos bascos contra o posterior fascismo franquista.

A construção filosófica de Maritain, nesta obra, defende resumidamente os ideais de uma democracia liberal e pluralista, de índole cristã, assentada numa ontologia histórica, que tem Deus como ponto de partida e de chegada. Seu conceito de humanismo arraigado na religiosidade cristã, seria suscetível de concretização numa sociedade não sacral:

> Nesse momento da história da cultura cristã, não seria a criatura nem desconhecida nem aniquilada antes de Deus; e não seria tão pouco (sic!) reabilitada *em Deus*. Não há mais senão uma saída para a história do mundo, quero dizer em regime cristão, seja qual for a sorte do resto. É que a criatura seja verdadeiramente respeitada *em* sua ligação a Deus e por causa de sua dependência para com ele; humanismo, mas humanismo teocêntrico, enraizado lá onde o homem tem suas raízes humanismo integral (o grifo é nosso), humanismo da encarnação.[52]

O *humanismo teocêntrico* – distante tanto do teocentrismo medieval quanto do humanismo racionalista – seria capaz de unir homens de todas as condições sociais e de diferentes religiões numa mesma sociedade.[53] Para tanto, o autor procurou fundamentar as possibilidades de união em valores universais, tais como os direitos humanos, cabíveis, portanto, aos diferentes povos. Sugeria o autor uma alternativa cristã, uma "terceira via", distante tanto do comunismo ateu quanto do capitalismo liberal-burguês.

Outro ponto nevrálgico do *humanismo integral* era a união entre evangelização e politização, bem como ordem espiritual e ordem temporal, cuja possibilidade de existência

---

[50] Ibid., p. 492.

[51] Não é nosso objetivo dissertar sobre os todos os postulados de J. Maritain. Todavia, a adesão dos grupos de vanguarda da Ação Católica a algumas de suas teses, só pode ser compreendida se nos reportarmos a algumas considerações propostas pelo autor.

[52] MARITAIN, Jacques. uma nova visão da ordem cristã. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1941, p. 41. (o grifo é nosso).

[53] Ibid.,p.90.

nasceria do conhecimento de *princípios médios* que, marcados pela universalidade, posicionar-se-iam na disposição da prática de vida, denotando seu caráter "proximamente prático".[54] Seriam então, tais princípios o equilíbrio para a elaboração da proposta do *Ideal Histórico concreto*. A transformação da realidade, isolada da conversão das almas,[55] não resolveria os problemas da Modernidade:

> 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 progresso 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 desfigurá-la.[56]

Sobre os limites da atuação política dos católicos, ponderava o autor que por serem os fiéis pessoas dotadas de ampla liberdade deveriam se engajar politicamente, contudo sem comprometer a Igreja. Assim, para o pensador "[...] falar como um católico que tem tal posição temporal e falar em nome do catolicismo são duas coisas muito diferentes [...]".[57] Acreditava também o filósofo francês, que o espiritual e o temporal eram unidades distintas, mas não separadas. A união de ambos os campos definia seu *humanismo integral*. Adepto do *personalismo cristão* de Emmanuel Mounier, Maritain o ajudou na fundação da *Revista Esprit* (1932). Lepargneur afirma que a correspondência de pensamentos entre os dois intelectuais é íntima e complementar.

É também em sua proposição de *humanismo integral* que se desenvolveu o conceito de *Ideal Histórico* de uma nova cristandade, cujo conteúdo muito debate suscitou na ACB, mormente em seu ramo mais esquerdizante, a JUC. Centrado, segundo Busetto "[...] na construção de uma sociedade inspirada nos valores essenciais cristãos, na qual as demandas por liberdades democráticas e justiça socioeconômica devem ser atendidas [...]",[58] o *Ideal Histórico*

> não é um ser de razão, porém uma essência realizável (mais ou menos dificilmente, mais ou menos perfeitamente, é outro caso, e não como obra feita, mas como obra que se está fazendo), uma essência capaz de 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, - precisamente por que implica uma ordem efetiva à existência concreta, - as linhas de força e os esboços ulteriormente

[54] Ibid, p.39.
[55] SOUZA, Hebert José de. A JUC de amanhã. In: . Julho de 1960, ano 11, n.3 p. 19-20.
[56] MARITAIN, J, op. cit., p.87. (o grifo é nosso).
[57] Ibid., p. 293.
[58] BUSETTO, op. cit., p. 42.

> determináveis de uma realidade futura [...] Pensamos que todavia que a noção de ideal histórico e um justo uso dessa noção permitiriam, a uma filosofia de cultura, preparar realizações temporais futuras dispensando-a de passar por uma tal fase e de recorrer a qualquer utopia [...] A noção de ideal histórico concreto corresponde a uma filosofia realista, que compreende que o espírito humano pressupõe as coisas e trabalha sobre elas, mas só as conhece quando as aprende para transferi-las em sua própria vida e atividade imaterial e as transcende para tirar delas, sejam naturezas inteligíveis objetos de conhecimento especulativo, sejam temas inteligíveis práticos e diretivos da ação à categoria dos quais pertence o que chamamos um ideal histórico concreto.[59]

Percebe-se que o *humanismo integral* nasceu, outrossim, da crítica ao pensamento que defendia um humanismo avesso à religiosidade. Para fundamentar sua apreciação, o autor observava que a herança de todas formas de humanismos emergentes deveria buscar suas origens num período anterior à Renascença, especificamente no cristianismo:

> a considerar o humanismo ocidental em suas formas contemporâneas aparentemente as mais emancipadas de toda a metafísica da transcendência, é fácil ver que, se um resto de concepção comum subsiste ainda da dignidade humana, da liberdade, dos valores desinteressados, é uma herança de idéias e sentimentos outrora cristãos, hoje desviados.[60]

Esse excerto – interpretado pela bibliografia como indício de uma crítica maritainiana inserida no conjunto maior que foi o ultramontanismo – será apropriado por alguns clérigos, na década de 1960, numa acepção mais radical, segundo a qual o cristianismo seria capaz de purificar e mesmo abarcar o comunismo ateu. Acreditava Maritain situarem-se no limite da dialética do humanismo antropocêntrico duas formas de humanismo: o ateu e o cristão.

Quando se pretende problematizar um sistema de pensamento, deve-se apresentar seus limites, impasses e fissuras; por isso não se pode perder de vista a convergência de posições de J. Maritain com as normas do ensino oficial de Pio XI, anunciadas em suas encíclicas, *Quadragesimo Anno e Divini Redemptoris*, notadamente, quanto ao tratamento reservado pelo papa ao socialismo e comunismo; dar ao conhecimento a similitude desse suposto pensamento infiltrado pelo marxismo, às teses doutrinais católicas reacionárias, com o fito de quebrar sua coerência interna.

---

[59] MARITAIN, op. cit., pp. 123-127. (o grifo é nosso).

[60] Ibid., p. 5. Essa concepção não apenas do humanismo, mas de todos os movimentos que defendiam a humanização da sociedade, foram reinterpretados não só por filósofos católicos, mas, também por padres adeptos de um cristianismo democrático assim configurado, cujo vetor era "provar" que o pouco de verdade que essas doutrinas traziam não tinha outro lugar de origem senão o cristianismo.

Para se ter uma idéia da harmonia entre o ideário maritainiano e o ensino magisterial, separamos um fragmento da *Quadragesimo Anno*, cujo conteúdo ilustra a aquiescência do filósofo à doutrina oficial da Igreja. Pio XI, ao tecer observações sobre os objetivos socialistas, afirmou:

> o socialismo aterrado com as conseqüências que o comunismo deduziu de seus próprios princípios, tende para as verdades que a tradição cristã sempre solenemente ensinou e delas em certa maneira se aproxima; porquanto é inegável que às suas reivindicações concordam às vezes muitíssimo com as reclamações dos católicos que trabalham na reforma social.[61]

Os anseios de justiça pregados pelos socialistas "[...] em nada se opõem à verdade cristã, e muito menos são exclusivos do socialismo. Por isso quem só por eles luta, não tem razão para declarar-se socialista [...]".[62] Aos fiéis, o pontífice recomendava "[...] 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 [...]".[63]

Suas considerações sobre o comunismo tomam corpo em 1937, ano da publicação da encíclica *Divini Redemptoris,* quando afirma esse sistema como um regime intrinsecamente mau. Nesse documento, o papa deu passos decisivos quando apresentou a Doutrina Social da Igreja como resposta ao comunismo. Note-se que a época em que essa encíclica foi publicada coincidiu com o período no qual J. Maritain escreveu sua obra mestra – *Humanismo Integral.* Achille Ratti conclui, em seu texto, que o comunismo – resultado do liberalismo – reduziu os operários ao abandono da Igreja e da moral cristã, sendo a causa de um catolicismo inerte, que, na leitura de Maritain assumiu a conotação de ressentimento com o mundo cristão. Se reconheceu o filósofo francês a equivalência entre alguns princípios do socialismo e do cristianismo, sua posição está em plena conformidade aos documentos oficiais. Vejamos esse trecho do pensador católico:

> 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 idéia mesma de comunhão é uma idéia de origem cristã. E são virtudes cristãs desviadas, as <<virtudes enlouquecidas>> de que falava Chesterton [...] 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[64].

---

[61] Pio XI. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 63.
[62] Ibid., p. 64.
[63] Ibid., p. 64.
[64] MARITAIN, op.cit., p.40.

Quando o autor corrobora a idéia de Marx sobre o julgamento da sociedade capitalista como anárquica, cuja vida é definida pelo jogo dos interesses particulares – sendo essa constatação de Marx um valor intrínseco ao espírito cristão[65] –, fortalece mais ainda a posição de Pio XI de que a inércia da religião teria sido causada pelos efeitos utilitários da Modernidade. Assim, se o chamado de J. Maritain era para o engajamento dos cristãos no temporal, devemos relembrar que o pontífice assim também procedeu. O papa alertou os católicos para que atuassem sobre as estruturas sociais, com vistas a reconstruir uma sociedade livre dos perigos de uma coletivização – pregada pelo comunismo – ou de uma individualização da *pessoa humana* – incitada pelo capitalismo, não menos ateu. Os elementos cristãos observados pelo filósofo francês no comunismo, são também os indicados pelo sumo-sacerdote.

Nesse ponto em que problematizamos o arcabouço das idéias maritainianas, cabe a pergunta: Se houve correspondências entre as premissas do pensador e o ensino magisterial, qual teria sido, então, a contribuição do filósofo na legitimação de uma prática cristã socialmente engajada? Essa indagação pode ser indicada, de forma ainda grosseira, pelo *pluralismo democrático* do humanismo integral, cujo conteúdo, inserido em uma conjuntura de governos totalitários, seria facilmente identificado como mensageiro do esquerdismo. Esse pluralismo, presente em seu projeto de cristandade, deveria percorrer todas as esferas sociais orientadas pela liberdade e independência da *pessoa humana;* as estruturas políticas, sociais e econômicas deveriam se pautar por essa premissa que somente poderia se realizar num regime democrático, o mais apto ao desenvolvimento natural da liberdade humana. A nova cristandade do *humanismo integral teria* como característica principal o comunitarismo, arquitetado com o povo, na construção do bem comum. Previa, também, o pluralismo, uma tolerância em relação às diversas concepções religiosas. Essa última característica do projeto político maritainiano, foi retomada no Concílio Vaticano II (1962-1965), sob a roupagem do ecumenismo. O *pluralismo democrático* do pensador francês, muito mais do que possibilitar, na década de 1960, justificação para os contatos práticos entre cristãos e marxistas, dado seu princípio de tolerância, se uniu à proposta da terceira via. Se tal proposta, de um lado, lutava contra o comunismo, por outro, sua constante crítica ao capitalismo harmonizava com a Doutrina Social da Igreja, podendo sustentar uma prática política avançada.

[65] Ibid., p.42.

Se pretendêssemos analisar o pensamento de J. Maritain, como também os documentos papais e cartas de bispos, dissociados de seu contexto de produção e recepção, chegaríamos à conclusão clássica, que, indica a não alteração do discurso da Igreja, mesmo quando forçada pelas circunstâncias. O nosso estudo não objetiva provar a marxização do discurso oficial católico, mas enfatizar o aspecto da diversidade de apropriações dos leigos em torno das *"pequenas atualizações"* do pensamento católico. Dito de outro modo: visamos mostrar que a interpretação dos fiéis acerca do chamado da Igreja envolvida nas questões sociais – ocasião em que essa mesma Igreja acabou por absorver alguns valores da modernidade – pode ser muito mais radical do que se tem suposto, haja vista terem algumas dessas formulações "[...] real capacidade para questionar o sistema absoluto [...]".[66]

De modo diverso, pode-se atingir posições como a de Roberto Romano, segundo quem, ao analisar o conteúdo doutrinário da Igreja *(a Igreja em seu mundo clerical),* da opção católica pelo Estado *(Igreja para si)* à opção pelos pobres, na década de 1970, a mudança do discurso eclesial foi apenas tática e instrumental, conservando o seu esquema de doutrinação reacionária, disfarçada em propostas reformistas. Ou seja, o autor parte de uma suposição de que tais mudanças, que acabaram por justificar uma participação maior do leigo na vida política, deveriam vir acompanhadas de uma radical mudança teológica.[67]As deduções de Romano, se centrarmos nosso estudo exclusivamente sobre o discurso oficial da Igreja, são irrefutáveis. Todavia, se a pesquisa tiver como núcleo a análise dos trabalhos realizados pelos cristãos, chegaríamos, com bases nas idéias de Romano, à conclusão de um idealismo ingênuo da Esquerda Cristã. O autor indica, com propriedade, a seqüência do discurso reacionário da Igreja, mas perde de vista a prática social dos leigos que, muito embora tenham se deparado com essa circunstância, procuraram nos documentos oficiais da instituição e nos intelectuais adeptos de um catolicismo engajado, uma nova interpretação passível de legitimar sua prática social.[68]

---

[66] GÓMEZ DE SOUZA, op.cit., p.19. Frei Carlos Josaphat (reabilitado pela Igreja) e Leonardo Boff (excomungado pela Igreja), são casos que ilustram – reservadas as profundas diferenças de atuação entre ambos – as diferentes interpretações em torno de um mesmo discurso. Assim a posição relacional dos indivíduos e grupos no espaço social evidencia que o próprio caráter – que se pretende universal – da mensagem católica, dá margem a uma infinidade de interpretações distas.

[67] ROMANO, Roberto. Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós, 1979, *passim.*

[68] A apropriação diferenciada dos textos sagrados e oficiais comprova não ser acertado analisar a Igreja como se fosse um todo coeso, onde clérigos e leigos manipulassem a mensagem da mesma forma. Assim, muito mais do que problematizar o que a Igreja disse, devemos nos perguntar qual o entendimento e a recepção da mesma mensagem pelos diferentes grupos sociais.

Nossa consideração objetiva sublinhar que os textos sagrados e os documentos oficiais devem ser considerados de modo distinto, pois os agentes os reinterpretam de uma forma muito flexível em decorrência de ocuparem diferentes espaços sociais e desenvolverem diferentes práticas. Por essa razão, o local privilegiado para tal empresa (avaliar as diferentes apropriações em torno de um mesmo discurso) foi o Jornal *Brasil, Urgente* – reduto da intelectualidade cristã social, levou para a prática (como forma também de justificar essa prática) algumas teses de J. Maritain, somadas às de outros pensadores que, na época, circundavam os referenciais dos cristãos engajados. Esse breve esboço – cujo percurso deixou de lado outras propostas de J. Maritain – [69] oferece subsídios para defendermos a representação de um *cristianismo social* que, seguindo outros movimentos, propôs uma *tentativa de modernidade*.

Antes mesmo de abordar os fatos que nos levaram a optar pelo conceito de *Igreja para o povo* na caracterização dos novos posicionamentos da política eclesiástica via atuação dos leigos, é necessário observar que, parte da bibliografia existente em nosso país e no exterior, sobre a história da Igreja Católica no Brasil, fez uso do conceito de *autocompreensão*, para dar conta das suas políticas conservadoras, conhecidas como ultramontanas ou – no caso brasileiro – romanizadoras. Essa corrente historiográfica, ao assentar suas pesquisas no conceito de *autocompreensão,* enraizado nas teses weberianas do "tipo ideal", não trata de modo completo as mudanças ocorridas no processo de romanização do catolicismo brasileiro, pois trabalha com a idéia de permanência. Ivan A. Manoel adverte ter ocorrido dentro do longo período da política ultramontana da Igreja (1800-1960), três fases distintas: a primeira compreende o período do pontificado de Pio VII (1800-1823) ao Pio IX (1846-1878), caracterizado pela consolidação do projeto ultramontano; a segunda fase ocorre sob Leão XIII (1878-1903), quando há uma considerável sistematização de uma política de intervenção católica na realidade social; a terceira fase abrangeria desde a época de Pio X (1903-1914) até a de Pio XII (1939-1958), com o

[69] As teses do *pluralismo democrático* de J. Maritain serão retomadas no segundo capítulo, pois, as encíclicas sociais de João XXIII – fundamento da criação do Jornal *Brasil, Urgente* – reforçam muitas considerações do filósofo francês. A visão do jornal sobre o tema "imprensa cristã" tem suas bases calcadas nas considerações de J. Maritain, que dedicou a última parte do seu livro *Humanismo Integral* a esse assunto. Para uma discussão aprofundada a respeito do pluralismo maritainiano, ver: BOGAZ, Antônio sagrado.
2003. 393f. Tese (de Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003, *passim.*

surgimento da Ação Católica, responsável, como vimos, pelas cisões de posicionamentos e pela *tentativa de modernidade* do catolicismo na década de 1960.

Assim, a *autocompreensão* da Igreja, por exagerar os elementos mais característicos da política ultramontana – como o conservadorismo e a reação contra a Modernidade –, impossibilitou a compreensão das rupturas que foram sendo construídas e consolidadas pela atuação do laicato intelectualizado, quando a este, especialmente nos pontificados de Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958), foi aberto

> [...] oportunidades para sua participação efetiva, não como freguês que assiste à missa aos domingos e faz a desobriga na paróquia mais próxima, mas agora como partícipe da pastoral, que propiciou o terreno para esquerdização de segmentos expressivos do Catolicismo [...].[70]

Se a *tentativa de modernidade* de parte do laicato e do clero latino-americano se deve à influência exercida por teóricos da Esquerda Francesa, principalmente Emmanuel Mournier, como aludido por Michael Löwy,[71] pensamos estar o efeito desse movimento situado no contato dos grupos da Ação Católica com a realidade brasileira. Dito de outro modo: a posição social ocupada por esse grupo intelectualizado proporcionou ao mesmo a capacidade de "[...] elaborar [...] absorver e reinterpretar teorias e doutrinas sociais mais eficazes na proposta das transformações sociais [...]".[72] Scott Mainwaring assinala diferenças significativas entre a *Esquerda Católica*[73] do Brasil, do início dos anos de 1960 (*Igreja para o povo*) e a *Igreja Popular*.[74] Segundo Mainwaring:

---

[70] Ibid., p. 327. (o grifo é nosso). Adverte Manoel que, apesar das transições não serem estranhas ao conceito de *autocompreensão,* elas não são debatidas de modo pleno quando se trata da passagem da Igreja Ultramontana para a fase pós-conciliar – momento de gestação da Teologia da Libertação. Esse assunto é discutido, também, pelo mesmo autor em seu artigo: A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. Franca, v.7, n.1, p. 135-148, 2000. Essa passagem que citamos oferece boas pistas para a compreensão das mudanças da Igreja em relação ao seu envolvimento na década de 1960 com as questões sociais do Brasil.

[71] LÖWY, Michael. Ética católica e espírito do capitalismo. Petrópolis, Vozes, n. 01, 1998.

[72] MANOEL, Ivan A. A Ação Católica Brasileira: marco na periodização da História da Igreja Católica no Brasil (um projeto de pesquisa). In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org). Brasília: CEHILA, 2001. p. 327-328. Esse artigo retoma pontos importantes trabalhados pelo mesmo autor em sua tese de livre-docência – posteriormente publicada. Para maiores informações cf: MANOEL, Ivan A. Tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá; Eduem, 2004. 158.

[73] *Esquerda* Católica: referência à prática social – de grupo de leigos católicos – que, em nosso trabalho, é definida como *Igreja para o povo.*

[74] Pablo Richard define a *Igreja Popular*, assim: "[...] A Igreja dita popular, ou Igreja politicamente engajada, assume as mesmas tarefas políticas que a Igreja [...] socialmente engajada com o movimento popular [...], mas elas as assume (sic!) em uma perspectiva política e não em uma perspectiva eclesial. Nesse sentido o processo político que

> [...] A esquerda católica estava comprometida com o povo, mas não enfatizava a liderança popular tanto quanto o fizeram os movimentos posteriores. Enquanto a Ação Católica estava voltada para a formação de um número limitado de pessoas, a Igreja Popular da década de 70 envolvia milhões de pessoas, em geral pobres e com menor grau de educação formal. À diferença da esquerda católica do início dos anos 60, a Igreja Popular dos anos 70 e 80 fazia uma crítica profunda ao vanguardismo. E a esquerda católica do início dos anos 60 era mais otimista em relação à eminência da revolução do que a Igreja Popular[...].[75]

Leonardo Boff, ao comentar as práticas da Igreja (mundo dos leigos) na década de 1960, embora não use o termo *Igreja para o povo*, ilustra a diferença do caráter do movimento entre a Igreja dos "sessenta" (elitista) e a dos anos "setenta" (popular). Note-se que, inicialmente, é feita uma opção e defesa do povo, sendo a intelectualidade católica sua porta-voz, diferente do período subseqüente, na qual o povo adquire autonomia:

> a partir dos anos 60, inúmeros jovens, intelectuais e toda uma gama de movimentos surgiram para viabilizar tal libertação. Fizeram uma opção pelo povo: começaram a entrar no continente dos pobres, a assumir sua cultura, a dar expressão às suas reclamações e a organizar práticas consideradas pelo *status quo* como subversivas [...] após os anos de repressão mais dura (1968-1974), [...] era o povo mesmo que assumia o seu próprio destino.[76]

Destarte, a *Igreja para o povo* se refere àquela parte do laicato intelectualizado que defendia o *povo,* ainda centrada numa concepção de evangelização de "cima para baixo", em que a massa explorada deveria ser resgatada por um movimento de Vanguarda Revolucionária. Por essa razão a Igreja ainda não pode ser concebida como *povo* e sim *para* o *povo.* Logo, ao invés de

---

despolitizava uma Igreja apolítica, agora "despolitiza" uma Igreja que se quer explicitamente política[...]". RICHARD, Pablo. São Paulo: Paulinas, 1982.op. cit., p. 222. Existem muitas correspondências entre a prática da *Igreja para o povo* e prática da *Igreja socialmente engajada,* O segundo termo, também utilizado por Richard, define uma prática eclesial da Igreja que busca "[...] sua identidade em uma volta às origens, numa identificação com o "cristianismo apostólico". É uma Igreja que se define como "evangélica ou" profética". Sua atividade fundamental é a "evangelização" [...] É uma Igreja que nasce e se organiza a partir da base, a partir de uma releitura do evangelho no contexto de libertação [...].RICHARD, Pablo. São Paulo: Paulinas, 1982.op. cit., p. 218. As quatro denominações de Igreja que nos informa Richard são: *Igreja conservadora* (1870-1930); *Igreja social-cristã* (1930-1960); *Igreja socialmente engajada* (1960) e *Igreja politicamente engajada* ou *Igreja Popular* (a partir de 1970). Confira: RICHARD, Pablo, 1982, p. 203.

[75] Mainwaring, op.cit., 95.

[76] BOFF, Leonardo. Igreja, carisma e poder: ensaio de eclesiologia militante. Lisboa: Editorial Inquérito, 1981, pp. 22-23. (o grifo é nosso). Em outra parte do livro, Boff enfatiza a diferença dessas duas fases, anterior a 1960 e posterior a 1970 quando diz: "[...] não se trata só de ser *para* o povo, mas deve caminhar *com* o povo e fazer o próprio povo andar e chegar à sua própria humanização [...]" (p. 52). A diferença entre o *para* e *com* o povo parte da crítica feita aos defensores da libertação que, ainda nos anos de 1960, estavam presos à idéia de defender o povo, dada a sua incapacidade, enquanto sujeito histórico.

definir a prática cristã dos grupos de católicos envolvidos na questão social como "povo de Deus", o uso do conceito *Igreja para o povo* torna-se mais apropriado. Veremos no decorrer do trabalho, que o período de 1960-1964, no qual *Brasil, Urgente* esteve inserido, se caracterizou como uma etapa vacilante em que muitas vezes a Igreja e os católicos – envolvidos na defesa do *povo* – assumiram posições ora à *direita* ora à *esquerda.*[77]

Luiz Gonzaga de Souza Lima, em 1977, alertou que posteriormente seria necessário pensar um conjunto conceitual adequado para se analisar o *"espaço social católico"*[78] que, a seu ver, parecia abranger três níveis de institucionalização: *clerical, obras eclesiásticas e leigos.* Mesmo escrevendo numa época na qual uma nova eclesiologia – a Teologia da Libertação – estava se consolidando, o autor percebeu a necessidade da delimitação da pesquisa no que se refere à complexa rede de sociabilidade ocupada pela a Igreja. Souza Lima enfatiza o amplo espaço social ocupado pela instituição eclesiástica e os diversos níveis de sua atuação, deixando entrever o destaque que dá a duas questões de ordem teórica – quanto ao estudo da Igreja:

> [...] a)relações vigentes entre uma instituição eclesiástica que existe dentro de uma estrutura social dividida em classes sociais e o conflito existente entre essas classes, isto é, o modo através do qual esse conflito influencia, condiciona e determina, em diversas instâncias, os diferentes níveis de instituição; b) a separação conceitual entre <<igreja>> e <<católicos>>[...].[79]

Para Souza Lima, os fatos que deram base à formação da *Esquerda Católica*, no período que abrange de 1960 até finais da década de 1970, evidenciaram a ação combinada dos três níveis (clerical, obras eclesiásticas e leigos) em volta de um mesmo objetivo, é claro, percorrendo caminhos diferentes. Nessa dinâmica, segundo o autor, a Igreja, de uma concepção conservadora, passa a uma concepção reformadora. Adaptando os passos interpretativos de Souza Lima para o caso específico do Jornal *Brasil, Urgente,* percebemos a articulação dos três níveis, com grande destaque ao primeiro e terceiro níveis. A análise do autor não encerra parcialidades como possa parecer num primeiro olhar, pois não deixa de expor abertamente o caráter populista da Igreja,

---

[77] Apesar dos referidos conceitos terem sido usados (em itálico), sabemos que os mesmos não dão conta de explicar a realidade vivenciada pelos leigos católicos – muito mais complexa do que esta divisão maniqueísta.
[78] SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de. hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p.11. Souza Lima ressalta a importância de delimitarmos à qual Igreja nos referimos.
[79] Ibid., p. 11.

entre a concepção reacionária de mundo (até 1960) e uma orientação teológico-libertadora (a partir de 1972).

Determinar – de modo pontual – os reais motivos que levaram à mudança de atitude dos fiéis católicos e, conseqüentemente, da Igreja, é tarefa para toda vida. Certamente a pressão exercida pelos segmentos intelectualizados da Ação Católica forçou – pelo fato de seus capitais sociais, culturais e simbólicos – a mudança das atitudes da Igreja. Além disso, deve-se observar a relação da Igreja com esse grupo e, obviamente, com os demais segmentos da sociedade brasileira, para não cairmos num discurso – da passagem da política de uma *Igreja para si* a uma *Igreja para o povo* – puramente fenomenológico.

Como foi demonstrado no primeiro tópico deste capítulo, as condições sociais posteriores ao ano de 1945 trouxeram uma nova fase de relações entre Igreja e Estado. A aliança ou colaboração da *Igreja para si* com o novo regime que se instalou após 1945, não foi tão constante quanto no governo Vargas. O momento histórico já não permitia mais uma doutrinação ancorada num discurso de viés conservador, que pregava aos fiéis o regozijo à condição humilde em que haviam nascido, haja vista a crescente politização dos católicos intelectualizados, da atuação do movimento operário e das classes populares. Somado a isso, havia fatos como o crescimento do protestantismo, do espiritismo e do comunismo. Ao mesmo tempo, parte da elite intelectual se fascinava pelo marxismo e muitos adeptos do grupo intelectual que no período de 1930/1945 fora recrutado pela *Igreja para si,* em seu projeto de regeneração social, enveredaram-se pelo caminho de leitura marxista da sociedade. Casos representativos dessa leitura puderam ser vistos em movimentos juvenis nascidos da Ação Católica, como foi o caso da JUC, que, num primeiro momento, aderiu às idéias de intelectuais franceses como Maritain, Pe. Lebret e E. Mounier, [80] e depois radicalizou seu discurso, possivelmente também pela adesão à leitura marxista como possibilidade de interpretação da realidade sócio-econômica.

A Igreja não podia se preservar imune às transformações que, posteriores à 1945, tornaram-se insustentáveis. A aparente liberdade do período democrático favoreceu a manifestação de novas forças sociais geradas pelo processo desenvolvimentista – na passagem de fins da década de 1950 para 1960. O fortalecimento de diversos movimentos populares obrigou

[80] Sem dúvida esses representantes da Esquerda Católica Francesa tiveram influência no processo de *tentativa de modernidade* de parte do catolicismo brasileiro. Todavia, é arriscado atribuir um movimento complexo como foi o da *tentativa de modernidade* unicamente ao pensamento de um ou mais pensadores. Pensamos que o problema seja mais complexo e, pretendemos, dentro dos limites da presente dissertação, responder essa afirmação ou pelo menos lançar luzes para uma continuidade da pesquisa.

alguns líderes da Igreja a repensar a sua missão e a "[...] gerar uma nova consciência dos problemas fundamentais da sociedade brasileira, modificando assim a forma com que muitos líderes percebiam a sociedade[...]".[81] Logo, interpretamos que – forçada pelas circunstâncias tanto de seu novo envolvimento com o Estado em tarefas comuns, quanto da nova posição desse Estado diante de amplos setores sociais cooptados por diversas mensagens ideológicas – a Igreja foi constrangida a uma abertura, impensável quando da sua política *para si*, às demandas sociais.

Há de se ressaltar ainda que a Ação Católica sofria, principalmente a partir da década de 1950, profunda divisão de posições acerca de questões sobre o envolvimento de católicos nas questões sociais, suscitada pela contribuição da filosofia de J. Maritain, como justificação de um maior engajamento. Enquanto o grupo progressista de dentro da Igreja – bispos e padres – pensava em um programa de reformas em colaboração com o Estado, os grupos de vanguarda, liderados pela JUC, acreditavam também ser necessário transformar radicalmente as estruturas sociais, porém sem a colaboração do Estado, pois somente com a ascensão das massas ao controle político cessariam as causas estruturais da injustiça, miséria e sofrimento de grande parte da população brasileira.

Em nível mundial, a partir da Segunda Guerra Mundial (1945), novas perspectivas foram abertas, sobretudo para as nações que tiveram experiências com regimes totalitários: "[...] o liberalismo, avariado como regime e como ideologia, no período anterior a 1940, ressurge agora com novas pretensões e esquemas reformistas, tingidos de socialização [...]".[82] Nesse período, a sociedade capitalista se recuperou da era catastrófica que compreendeu os anos de 1914 a 1945 – tempo das grandes guerras mundiais – para entrar numa fase de expansão e consolidação do capitalismo liberal. O Brasil não tinha como se isolar dos fatos mundiais. A conseqüência direta da guerra foi a ocorrência de pressões internas e externas para que o Brasil adotasse como forma de governo o regime democrático.[83]

A partir de meados da década de 1950, concomitante à consolidação da modernização do sistema capitalista – internacionalização do mercado interno, na dependência das multinacionais –, os movimentos populares iam se fortalecendo. Em termos reais, o período do

---

[81] MAINWARING, op. cit., p. 55.

[82] LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. história e problemas (1500 – 1968). Ed ?, 1997.

[83] Em 1943, começava a se formar a FEB (Força Expedicionária Brasileira) para lutar ao lado dos estadunidenses contra as forças fascistas na Itália. Isso provocou uma contradição: internamente tínhamos um governo autoritário e no plano externo o Brasil enviava soldados para combater ditaduras.

desenvolvimentismo de JK (1956-1961) apresentou um crescimento econômico, obviamente à custa do aprofundamento do capitalismo dependente e associado, que favoreceu apenas os setores ocupantes da reduzida *fração dominante* da classe dominante. Segundo Thomas Skidmore, entre os anos de 1955 e 1961 a produção industrial cresceu 80%, com ênfase para as indústrias de aço, econômica, elétricas, comunicação e de equipamentos e transportes.[84] Conta desse período a criação do ISEB (Instituto de Estudos Superiores), como forma de elaborara uma ideologia que desse bases ao desenvolvimentismo. Reduto de intelectuais de consideráveis capitais culturais e simbólicos, como Álvaro Vieira Pinto, Hélio Jaguaribe, entre outros, esse grupo, como a grande maioria dos ocupantes de posições dominadas ou até dominantes dentro da classe dominante, acreditava que o processo de desenvolvimento brasileiro estaria nas mãos de uma burguesia industrial ancorada por um grupo intelectual à frente do processo. Essa atitude vanguardista era partilhada por alguns adeptos da esquerda brasileira, uma vez que pensavam ser necessário um fortalecimento prévio da burguesia, como etapa primeira, antes de ser travada uma luta pela instauração do socialismo no Brasil.

Na passagem dos "cinqüenta para os sessenta" o modelo desenvolvimentista de JK começou a dar sinais de esgotamento. A partir de 1961, sobretudo após a passagem singular de Jânio Quadros pela presidência, até o ano de 1963, desencadeou-se uma mobilização sem precedentes em todo o Brasil, as ideologias subjacentes a cada movimento eram diversas. Segundo Luiz Alberto Gómez de Souza, essa fase se caracterizou pela crise do pacto populista.[85] Ângela de Castro Gomes observa que o populismo de JK – reeditado, como disse Semeraro,[86] num semblante moderno – permitiu entender não só os limites da experiência democrática posterior a 1945, como também as condições históricas que geraram o Golpe Militar de 1964, pois

> [...] Chegara-se a um momento em que as massas finalmente ganhavam autonomia, o que apontaria para uma situação mais favorável ao desenvolvimento de uma democracia não mais limitada pelos controles estatais; não mais populista. Porém, como se viu não foi o que ocorreu [...].[87]

Assim, nossa experiência democrática foi limitada pelo populismo – apesar do senso comum ter acreditado ser o populismo, numa leitura "inversa e perversa", o fortalecimento de

---

[84] SKIDMORE, Thomas. de Getúlio a Castelo Branco (1930-1964). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p. 204.
[85] GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984, p.196.
[86] SEMERARO, Giovanni. a geração de Betinho. Edições Loyola, 1994. p. 24.
[87] GOMES, op. cit., p. 551.

uma real democracia inclusiva. Nesse processo em que o populismo gerou nas palavras de Semeraro, seu antídoto[88] – a tomada de consciência de grande parte da população brasileira – os cristãos ocupantes do espaço social católico intelectualizado exerceriam contribuição significativa na consolidação de uma nova política da Igreja voltada para o *povo*.

Não se pode perder de vista o surgimento, em 1952, da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) como órgão oficial da Igreja Católica – representante da fração dominante da "classe" dominante dentro do campo religioso. Esse órgão passou a identificar como favoráveis algumas políticas do Estado que, da fa

e Juscrelno Kubitsachck, objeativviamsup(era o)]TJ0.0007 Tc 002932 Tw 19.845 0 Td[algnse prbl

interpretaram da mesma forma o chamado da Igreja, sobretudo com a edição das chamadas encíclicas sociais de João XXIII.

As encíclicas sociais de João XXIII (*Mater et Magistra* [1961] e *Pacem in Terris* [1963]) foram publicadas em um contexto histórico marcado por fortes mudanças – tanto sociais quanto do perfil da Igreja – na América Latina e, especificamente, no Brasil. Há de se observar a existência do socialismo que, naquele contexto, já abarcava um terço da humanidade. A Revolução Cubana[1] foi o perigo iminente visto pela Igreja, no contexto sócio-político da América Latina; o exemplo de Cuba poderia se transformar em uma nova onda de humilhação com resultados bem catastróficos.

Na passagem da década de 1950 para a de 1960, entraram em crise os programas de industrialização e desenvolvimento social que, por muito tempo, haviam suscitado esperanças nos movimentos populistas nascidos como resposta à depressão de 1930. Esses movimentos alvitraram romper com a sociedade agro-exportadora, dominada pelo latifúndio e responsável pela situação agrícola monoprodutora da maioria dos países subdesenvolvidos. A marginalização da grande massa de camponeses – causada pelo caráter nacionalista e populista do capitalismo – gerou sua própria crise, favorecendo uma tomada de consciência do povo. Não obstante os populistas planejarem a instituição de economias nacionalistas – beneficiadas por incentivos à criação de um mercado interno, à socialização das vantagens particulares para um maior número de pessoas e ao desenvolvimento nacional, tendo o Estado como planejador de tal empresa –, o que se verificou posteriormente foi uma abertura ao capital externo, apesar de todo o discurso em prol de um nacionalismo desenvolvimentista. Essa abertura se deu, na experiência brasileira, sobretudo no governo de Juscelino Kubitschek, em torno do qual foi construído um ponto de referência para a fase da República que vigeu sob o epíteto de "populista" – embora JK não tivesse sido caracterizado como exemplo típico de líder "populista".[2]

Dentro do cenário latino-americano, 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[3].

Dissertando sobre a Revolução Cubana, José Oscar Beozzo lhe confere ênfase especial por ter sido o evento responsável por colocar o continente latino-americano – e com ele a Igreja – no centro de uma ampla crise social que levou a instituição católica a consolidar rapidamente uma política de compromisso social:

> o toque de alarme é dado pela Revolução Cubana, cujo triunfo a primeiro de janeiro de 1959, acontece menos de dois meses após a solene coroação de João XXIII e vai colocar seu pontificado sob o signo de Cuba e da América Latina. Cuba é um divisor de águas na vida do continente latino-americano e também questão crucial para a Igreja.[4]

O autor frisa que, embora João XXIII nunca tivesse visitado nosso continente, sua atuação "[...] multiplicou-se em desvelos e cuidados para com as Igrejas da América Latina [...]".[5] Essa atenção esteve intimamente ligada à situação cubana, passível de alastramento por todo o continente.

Após 1961, Roma (na figura do pontífice) tomou a iniciativa de impedir – por meio de um "esforço urgente" – a repetição, em outros lugares, do sucedido na Ilha; não mais se fazia o combate aberto ao comunismo, mas um apelo para que os fiéis se inserissem no projeto cristão de libertação do povo. Nesse projeto, o papa clamou auxílio à Igreja Católica dos Estados Unidos, Canadá, Irlanda, Espanha, Itália e França, solicitando "[...] uma ajuda mais intensa de padres para a América Latina [...]".[6] Convocou também os sacerdotes e leigos latino-americanos a se organizarem coletivamente, com vistas à elaboração de metas adequadas à realidade de miséria presente no continente latino-americano[7]. Em novembro de 1961, o pontífice dirigiu uma carta aos ordinários da América Latina, em cujo texto a situação cubana foi abordada; um trecho dessa correspondência permite visualizar que, embora o tom diplomático do sumo sacerdote não condenasse doutrinariamente o comunismo, não deixou de entrever esse sistema como um mal:

> Não fogem, de fato, à vossa vigilância os perigos que insidiam a fé e a vida católica dessas Nações. Se tantos e tão grandes são os argumentos que vos alentam a esperança,

---

[3] Não pretendemos reduzir o "novo" compromisso social dos leigos a uma simples reação à onda comunizante, propalada pela Revolução Cubana. Esse grito de libertação, situado no panorama amplo dos países subdesenvolvidos, permite compreender a "nova" consciência cristã (desenvolvida pelos católicos a partir de 1960) como uma redefinição do compromisso da Igreja – passando a ser *para o povo* e não mais *para si.*

[4] BEOZZO, José Oscar. de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 19.

[5] Ibid., p. 18.

[6] Ibid., p. 24.

[7] Ibid., p. 36.

> causa-vos, porém, angustia veemente o saber que em algumas regiões, noutros tempos tão florescentes da vida cristã, Deus e sua Igreja são perseguidos temerariamente, levando-se a cabo os intentos para propagar mais este mal.[8]

O momento histórico àquela época vivido pela Igreja já não possibilitava um discurso abertamente contrário ao comunismo, pois a prática social de muitos católicos envolvidos com as questões sociais se dava em parceria com os comunistas. A atuação de João XXIII como mediador empenhado em evitar um confronto entre Estados Unidos e União Soviética, a propósito de Cuba, revelou não ser mais acertado um projeto de "cruzada" anticomunista – termo este que o papa procurou evitar. O excerto (citado na página anterior) evidencia que o discurso da Igreja, na figura de seu pontífice, não se enveredou pelo comunismo nem foi infiltrado por ele. A abertura ao diálogo – fundada na lógica de que não se deve condenar quem erra e sim o erro, e também de que todo erro traz em si uma parte de verdade (elaborações de procedência obviamente cristã) – deu passagem aos posicionamentos de alguns católicos que já se empenhavam na renovação teológica e prática do cristianismo.[9]

A proposta de combate aberto ao comunismo – formulada por Pio XI – cedeu lugar, portanto, à tônica pastoral de João XXIII. Segundo a afirmação de Angelina e Giuseppe Alberigo (a respeito de um artigo publicado no *Osservatore Romano*), "[...] o comunismo de fato não hegemoniza mais o magistério romano; João XXIII não o subestima, mas o relativiza; o horizonte histórico da ação da Igreja é, segundo ele, muito mais vasto e complexo [...]".[10] A composição do "esforço urgente" do papa não se encontra tanto no caráter supostamente inovador dos seus escritos, mas na interpretação conferida pelos fiéis aos seus textos, sobretudo quanto à participação dos católicos em movimentos sociais.

Embora tenha sido Cuba um marco quanto ao envolvimento da Igreja nas questões sociais, o esforço de toda a instituição eclesiástica não deve ser tido como restrito ao combate à questão cubana; esse procedimento conduziria à fórmula simples (indicada no primeiro capítulo) segundo a qual o envolvimento social da Igreja decorria exclusivamente do medo do comunismo.

---

[8] REB, vol. 22, fasc. 2, julho de 1962, p. 461, *apud* BEOZZO, José Oscar. de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 22-23.

[9] A posição da Igreja pela condenação do erro e não da pessoa que erra se refere a uma orientação doutrinária muito corrente no século XX (devedora das considerações feitas por J. Maritain), segundo a qual o sujeito, como *pessoa humana*, merece respeito e consideração da Igreja.

[10] ALBERIGO, Angelina e Giuseppe. Giovanni XXIII. Brescia, Editrice Queriniana, 1978, p. 49. Apud: BEOZZO, José Oscar. de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 21.

Para além das influências externas à Igreja, existe um *campo* – segundo a abordagem adotada neste estudo, o *campo religioso* – onde os indivíduos estão imersos e travam suas batalhas. Esse campo – ao qual Bourdieu denomina *microcosmo* –, semelhante a outros (como o literário, o artístico, o jurídico ou o científico), está dotado de leis próprias. Se assim se apresenta o *microcosmo*, certamente suas leis não são as mesmas do contexto social maior (*macrocosmo*), apesar de não escapar "[...] às imposições do macrocosmo, ele dispõe, com relação a este, de uma autonomia parcial mais ou menos acentuada [...]".[11] A resposta afirmativa da influência cubana nas diretrizes da Igreja é algo óbvio; mas até que ponto, realmente, as pressões externas exerceram orientações em algumas tomadas de decisão da *fração dominante* do *campo religioso*? Ou conforme as palavras de Bourdieu: "[...] quais são os mecanismos que o microcosmo aciona para se libertar dessas imposições externas e ter condições de reconhecer apenas suas próprias determinações internas? [...]".[12]

Partindo da noção de *campo*, estendemos nossa observação ao estudo realizado por Thomas Bruneau[13] a respeito do novo envolvimento da Igreja com as *frações dominadas.* Bruneau pesquisou esse novo compromisso da Igreja, tomando por base a busca de manutenção de sua *influência* na sociedade. Mesmo se tomássemos por base a análise unicamente do mundo clerical da Igreja, isto é, dos seus posicionamentos oficiais, a posição do autor não nos auxiliaria. Para os efeitos do nosso estudo, as considerações do autor canadense se tornam problemáticas; em sua pesquisa, a dimensão reservada ao estudo da movimentação dos atores sociais (ou seja, os leigos organizados) é quase nula; não são problematizados os efeitos da atuação de muitos homens e mulheres que se envolveram num compromisso evangélico sincero *para o povo.* 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

---

[11] BOURDIEU, Pierre. por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004, pp. 20-21.

[12] Ibid., p. 21.

[13] Não obstante as considerações de Bruneau se remeterem à Igreja institucional, não há definições precisas do que ele entende por Instituição Eclesiástica – seria o ensino oficial, emanado das Encíclicas Papais, ou seria a fala dos principais bispos brasileiros? Nas páginas de número 33 e 40 do livro citado (em nota anterior), é possível fundamentar o que sustentamos, especialmente quando o autor faz comentários acerca da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros) e da influência da Igreja nos meios de comunicação. Sobre as posições do autor, confira: BRUNEAU, Thomas. São Paulo: Edições Loyola, 1974, p. 06.

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.

Márcio Moreira Alves, que foi adepto da Esquerda Cristã, utilizando-se dos mesmos métodos empregados por Bruneau, vai mais longe ao constatar:

> Os que baseiam suas esperanças em uma profunda transformação do regime político e social do Brasil na mobilização militante da Igreja Católica enganam-se redondamente. Alguns setores da Igreja poderão contribuir para essas transformações. A Igreja poderá adaptar-se a uma sociedade transformada. Mas ela não estará na vanguarda das lutas necessárias para as realizar. Não há atalhos para a revolução. Os que passam pela sacristia não vão mais além do que qualquer outro.[14]

Isso nos leva a questionar outra posição que procura associar o nascimento de uma nova Igreja à *tomada de consciência do povo,* que teria forçado a instituição a rever seu papel na sociedade. Mesmo essa problematização – mais válida do que a de Bruneau – apresenta seus entraves, pois, como indicou Leonardo Boff em seu livro *Igreja carisma e poder*,[15] não leva em conta a especificidade da Igreja como produto de uma formação sócio-cultural permeável a uma abertura *para o povo.* Ou seja, essa postura analítica – para Boff – omite as causas que levaram a Igreja a se tornar ouvinte e mesmo defensora das *frações dominadas*.

Michael Löwy lança algumas luzes sobre o fenômeno de deslocamento de certos setores da Igreja, na década de 1960, para uma postura teológica mais avançada. O autor, em seu livro *A Guerra dos Deuses*, aborda as origens do movimento da Teologia da Libertação, cuja primeira sistematização se deu com a obra de Gustavo Gutierrez, *Teologia da Libertação – Perspectivas* (1971) [16]. O *cristianismo da libertação* – nome dado por Löwy, na obra citada, ao movimento dos católicos latino-americanos – teve suas raízes situadas num período anterior ao lançamento da obra de Gutiérrez, especificamente no contexto do início de 1960.

Löwy observa também o desenvolvimento, posterior à Segunda Guerra Mundial (1939-1945), das novas correntes teológicas, dando ênfase especial à França, cujas formas originais de cristianismo social – como fora o caso da experiência dos padres operários e do Movimento *Economia e Humanismo* do Padre Louis Joseph Lebret – impeliram uma abertura da Igreja na América Latina a algumas filosofias modernas. Esse fenômeno foi decisivo no Brasil devido à

---

[14] ALVES, Márcio Moreira São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 259. Esse autor, em seu livro, não despreza a atuação dos leigos, por ele identificados como figurantes; contudo, a ação dos leigos – pensada em nosso trabalho como o esforço por validar a mensagem cristã, via Igreja Católica – não é tida por Alves como uma força social de libertação tão radical quanto as propostas dos grupos esquerdistas.

[15] BOFF, Leonardo. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 178.

[16] GUTIÉRREZ, Gustavo. – perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1986.

penetração maciça das correntes da esquerda católica francesa. Löwy, ao modo de Beozzo, enfatiza, o papel desempenhado pela Revolução Cubana, visto que, de forma emblemática, a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Che Guevara e Fidel Castro entram na capital cubana.[17]

Destarte, essa nova 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 [...]".[18] Michael Löwy argumenta, contra uma visão populista e funcionalista, 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 [...]".[19] Löwy afirma que a posição dos indivíduos dentro do amplo espaço social católico, atravessado, obviamente, por outros campos sociais, é decisiva, pois indica de maneira satisfatória as razões de certos posicionamentos mais avançados dos adeptos da Esquerda Cristã de 1960. Não perde de vista, portanto, a autonomia do *campo religioso* como um microcosmo dotado de leis próprias.

Partindo desse princípio, muitos bispos e integrantes das diversas ramificações da Ação Católica – majoritariamente provenientes da classe média – fizeram chegar aos setores dominantes do *campo religioso* as reivindicações da população explorada no Brasil. Essa ação foi devida, em parte, à posição desses agentes no espaço social que – ao modo dos intelectuais descritos por Bourdieu, em seu livro *Questões de Sociologia* –, pelo menos do ponto de vista econômico, constituíam "[...] uma fração (dominada) da classe dominante e que muitas de suas

[17] Ibid., p. 70.
[18] LÖWY, Michael. religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 69.
[19] Ibid., p. 71. Entendemos 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. No terceiro capítulo da dissertação, com a análise reservada aos editoriais do jornal *Brasil, Urgente*, essas questões serão devidamente trabalhadas.

tomadas de posição, em política por exemplo, se devem à ambigüidade de sua posição de dominados entre os dominantes [...]".[20]

Apesar da colaboração dos *cristãos sociais* com o *povo* – e nesse caso nos referimos ao seu pensamento – a necessidade da revolução ser feita por uma elite pensante era uma convicção partilhada por esse grupo e, em níveis diferentes, por integrantes de outras facções esquerdistas do período. Destarte, os leigos dos anos de 1960, malgrado todo o discurso de defesa feito ao povo, não abdicaram de se autocompreenderem como a vanguarda necessária no processo inicial de libertação popular.

Esse breve esboço da situação latino-americana, a exposição (ainda que sucinto) de alguns estudos sobre o fenômeno da radicalização do catolicismo e a incidência dessa dinâmica sobre os posicionamentos de João XXIII, possibilitam uma melhor compreensão do conteúdo expresso na *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris,* mormente a apropriação do laicato integrante da chamada *Esquerda Cristã* no Brasil. Conquanto não se deva perder de vista o ano de 1961 – segundo as palavras de Beozzo, marco "[...] crucial das iniciativas romanas em relação a Cuba [...]"[21] –, lembramos, igualmente, a autonomia do *campo religioso* que, em sua luta interna, respondeu a esse evento externo de formas diferenciadas.

Muitas páginas já foram escritas sobre o nascimento de um *cristianismo da libertação* na América Latina. Documentos das ramificações juvenis da Ação Católica foram, também, densamente trabalhados, sobretudo os da JUC, facção que, para muitos, é considerada a raiz de todo o movimento subseqüente – desenvolvido no decorrer da década de 1970 –, intitulado como Teologia da Libertação. Essa observação se estende, igualmente, para a nossa fonte documental – o Jornal *Brasil, Urgente.* Avaliar a extensão dos muitos significados atribuídos à volta ao cristianismo primitivo, entendido como *esquerdização* do catolicismo, é uma tarefa dificílima.

---

[20] BOURDIEU, Pierre. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983, p. 56. (o grifo é nosso). A observação de Bourdieu pode ser estendida para o caso do laicato adepto do *cristianismo social*, em sua maioria dono de consideráveis capitais culturais.

[21] BEOZZO, op. cit., 22.

[22] O termo entre aspas foi retirado de um artigo publicado por João Manuel Cardoso de Mello, em parceria com Fernando Novais, que pode ser consultado em: MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. *in:* NOVAIS, Fernando (dir); SCHWARCZ, Lília Moritz (org). contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 605-618.

Para tanto, o processo de *esquerdização* – na qual se inseriu o Jornal *Brasil, Urgente* – foi interpretado como uma visão de abertura para a Modernidade, ou melhor, uma *tentativa de modernidade.*

Todos os projetos dessa época (entre 1945 e 1964) – não somente os católicos, mas também os dos diferentes movimentos sociais e políticos – seguiram, em geral, a proposta de uma *tentativa de modernidade;* esta apreciação, no caso específico do catolicismo – mormente a parte mais avançada, intelectualmente, do laicato – não deve ser confundida com o conceito *modernização*. Num período atravessado por tensões ideológicas seria muito difícil uma proposta isenta dessa discussão. Assim, a retomada da espiritualidade da ação dos primeiros cristãos – usurpada pelos humanismos modernos –, freqüentemente presente nos debates dos católicos progressistas, condicionou (e foi condicionada) o rápido compromisso da Igreja com os problemas sociais. Essas observações asseveram que toda a produção ideológica de um grupo, partido, agremiação, entre outros, é correlata à sua prática política, mediada pelo *habitus*, definido por Bourdieu como

> "[...] sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da 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 esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas [...]".[23]

Sobre essa *tentativa de modernidade*, João Manuel Cardoso de Mello e Fernando Novais trouxeram subsídios para um entendimento mais acurado da realidade histórica brasileira da época de *Brasil, Urgente.* Os autores, analisando a correlação entre as transformações econômicas e as mutações da sociabilidade ocorridas no Brasil, "[...] manifestas na dura vida cotidiana e na precária privacidade [...]",[24] distinguem os momentos mais expressivos dessa caminhada, compreendidos pelos anos que se seguem à Segunda Guerra Mundial até os dias

---

[23] BOURDIEU, Pierre. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974, pp. 200-201. Em outro trecho, Bourdieu define *habitus,* como "[...] sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes [...]". (BOURDIEU, Pierre, 1974, p. 191). Sérgio Miceli – na introdução do livro *A economia das trocas simbólicas* (dissertando sobre os conceitos de Bourdieu) – faz a seguinte apreciação a respeito do conceito de *habitus:* O *habitus* "[...] completa o movimento de interiorização de estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas [...]". Sobre este excerto confira: BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. *apud* MICELI, Sérgio. . São Paulo: Editora Perspectiva, 1974, p. XL.

[24] William César de Andrade aborda pontos importantes sobre esse diálogo entre Igreja e modernidade. Para maiores informações, confira: ANDRADE, William César de. Igreja e Estado: o tema dos direitos humanos durante a República. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org). Brasília: CEHILA, 2001, pp. 347-358.

atuais. O diagnóstico elaborado pelos autores revela que, especialmente a partir de 1950, o povo foi tomado por uma grande euforia, expressa na certeza do Brasil estar em vias de se tornar uma nação moderna. Essa nova civilização seria construída pela articulação dos benefícios advindos do capitalismo aos traços históricos peculiares à nossa sociedade, como a "cordialidade, a criatividade, a tolerância".[25]

Nessa *tentativa de modernidade* ocorreu um erro grave: a confusão dos valores capitalistas com o conjunto dos valores da cultura moderna. Para os autores, os valores modernos teriam outras fontes, sobretudo morais, como a Reforma Protestante, a Igreja Católica, as vertentes radicais do racionalismo ilustrado, a valorização descompromissada do trabalho, o ideal de igualdade, os direitos do cidadão, o desenvolvimento espiritual, entre outros. Adrian Holderegger concorda com a visão dos autores anteriormente citados, pois, segundo seu entendimento, "[...] a modernidade define-se, entre outras formas, por meio de projetos sociais globais (por exemplo, direitos humanos, Estado democrático de direito) e da plausibilidade para visões de âmbito coletivo [...]".[26]

Esse desacerto – que identifica a modernidade ao modo de produção capitalista – impediu que no Brasil se desenvolvesse o movimento de tensão no qual a modernidade avança. Essa tensão se dá no embate entre os *valores utilitários e capitalistas* e os *valores da cultura moderna* "[...] que corporificados em instituições (a democracia de massas, a escola republicana, as igrejas, a família cristã etc.), põem freio ao funcionamento desregulado e socialmente destrutivo do capitalismo [...]".[27] A ausência dessa tensão no Brasil teria raízes históricas, sobretudo no tipo específico de prática utilitária do catolicismo "[...] onde Deus, a Virgem e os santos [...]"[28] sempre socorreram os homens, dada a sua falta de ação.

Não obstante a ausência dessa tensão – característica da sociedade brasileira, desde o final do século XIX –, constituiu-se um movimento de "moralização da sociedade" (paralelo ao utilitarismo das práticas sociais brasileiras) e de esforço pela apropriação dos *valores modernos,* dividido em duas matrizes: 1ª) a "reforma católica", que agiu nos alicerces da sociedade; 2ª) a penetração do comunismo, socialismo e solidarismo cristão, nas elites do trabalhismo de

[25] MELLO; NOVAIS, op. cit., p. 560.
[26] BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomaz (org). escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: Casa Amarela; EDUC, 2002, p. 160.
[27] Ibid., p. 607.
[28] Ibid., p. 609.

inspiração positivista.[29] João Manuel Cardoso de Mello e Fernando Novais revelam que a "Reforma Católica", do ponto de vista da moral social, redefiniu – sobretudo a partir das encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragésimo Anno* – o valor moderno dos direitos individuais "[...] por assim dizer, pelo valor católico dos direitos da pessoa humana, com base na velha teoria dos direitos naturais de São Tomás de Aquino [...]".[30] Assim, "[...] 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 [...]".[31] Partindo desse pensamento, o homem, enquanto *pessoa humana*, deve ser a medida de toda ação social, pois dado seu caráter transcendente, ele seria anterior à sociedade e ao Estado. Essa posição, perfeitamente cabível à terceira via (nem capitalismo nem comunismo, mas sim uma solução politicamente cristã) e inicialmente aceita pela Esquerda Cristã, foi rapidamente solapada, quando a mesma passou a usar o método marxista como forma de um engajamento mais eficaz.

Sendo assim, a Igreja adotou os direitos inalienáveis do homem – proclamados pela Revolução Francesa (1789) –, reorientados pelo conceito de *pessoa humana.* Deve-se salientar que a aceitação desses direitos foi lenta e dolorosa para a instituição eclesiástica. De início, não foi a Igreja, em seu mundo clerical – fazemos referência às *frações dominantes da classe dominante* no *campo religioso* – que assumiram o brado dessa defesa; ela foi levada a cabo pelos leigos das ramificações mais radicais da *Igreja para o povo*, que acoplaram a condenação histórica da Igreja – ao capitalismo e a qualquer situação anti-humana – aos valores modernos de igualdade e justiça. Se João XXIII, na *Pacem in Terris,* acolheu a temática dos direitos humanos, é imprescindível destacar dois pontos: primeiro, a justificativa para essa nova posição teve como norte o conceito cristão de *pessoa humana,* revelando profunda sintonia entre a mensagem do papa e o movimento orientado pela renovação teológica, devedor do esforço teórico dos intelectuais católicos J. Maritain, E. Mournier e Pe. Lebret; segundo, a posição da Igreja, na figura de seu pontífice, acabou por legitimar práticas já existentes, ao invés de criar algo original. Apesar dessa observação, como ressalva Mainwaring:

---

[29] Ibid., p. 609. Para Mello e Novais, a romanização do catolicismo brasileiro foi um dos resultados da nossa "reforma católica".
[30] Ibid., p.610.
[31] Ibid., p. 610.

> Dentro de uma instituição hierárquica como a Igreja Romana, a legitimação de cima é muito importante. Embora o Vaticano possa chegar a nunca criar novos programas ou novas teologias radicais, suas posições influenciam o processo que acaba por determinar quais concepções da missão da Igreja se tornarão hegemônicas, ajudando, portanto, a determinar as práticas pastorais no mundo inteiro.[32]

No discurso de abertura do Concílio Vaticano II, a fala do pontífice se mostrou profundamente discordante das posições papais traçadas desde o ano de 1830. A ala conservadora da Igreja, ainda dominante, interpretou as posições do Sumo-Sacerdote como emblemáticas de um modernismo. O Concílio desenvolveu a noção da Igreja como "povo de Deus" quando corroborou a importância do laicato e endossou a missão da Igreja no campo social. Leonardo Boff afirma que ocorreu uma abertura imprevista da Igreja ao mundo.[33] Quanto ao Brasil, o mesmo autor afirma que a instituição eclesiástica modernizou suas estruturas, devendo-se entender que *modernização*, nesse caso, é termo que pode ser lido do seguinte modo:

> O discurso da Igreja se fez mais profético no sentido de denunciar os abusos do sistema capitalista e a marginalização do povo. A este nível não apresentava uma perspectiva alternativa, mas reformista, aquilo que era suportável aos grupos modernos da sociedade. Não pedia fundamentalmente, outro tipo de sociedade, mas mais participação nesta que existe dentro do sistema liberal moderno de capitalismo avançado e tecnológico.[34]

Mello e Novais completam a observação de Boff, asseverando que o jogo – na luta pela igualdade de condições feita dentro dos quadros liberal-democráticos, estabelecidos pela Constituição de 1946 – era:

> Dois estilos de desenvolvimento econômico, dois modelos de sociedade urbana de massas: de um lado, um capitalismo selvagem e plutocrático; de outro, um capitalismo domesticado pelos valores da igualdade social e da participação democrática dos cidadãos, cidadãos conscientes de seus direitos, educados, verdadeiramente autônomos, politicamente ativos.[35]

A crítica da Igreja à sociedade – feita em termos puramente morais –, se fosse empreendida isoladamente, não poderia surtir o efeito desejado. A urgência do compromisso social e da compreensão dos mecanismos complexos da realidade brasileira poderia ser proporcionada pelo uso do método marxista. Escrevendo em 1956, Gestel afirmou o seguinte: "[...] admitimos de bom grado que, como método de análise, o processo dialético de que Marx se serve para explicar a evolução social não é necessariamente sinônimo de materialismo filosófico

---

[32] MAINWARING, op. cit., 62.
[33] BOFF, Leonardo. . Rio de Janeiro: Editora Inquérito, 1979, p 20.
[34] Ibid., p.20. Consideramos mais acertado o uso da expressão *tentativa de modernidade* do que *modernização*.
[35] MELLO & NOVAIS, op. cit., p. 618.

e que um cristão pode ser levado a utilizar tal método [...]".[36] Essa atitude se tornou ainda mais forte, especialmente quando a Igreja passou a distinguir as ideologias errôneas dos movimentos sociais por elas ocasionados.

A posição de Gestel, anteriormente citada, ilustra bem o pensamento partilhado pela *Esquerda Cristã* e sua percepção, nos primeiros anos da década de 1960, de que não mais seria possível uma conversão apenas espiritual dos homens. É sobre essa aceitabilidade da dialética marxista para a análise da evolução dos fatos sociais que a *Esquerda Cristã* da década de 1960 daria seus primeiros passos rumo à superação da proposta de modernidade da Igreja Católica[37]. O método marxista foi então visto como um instrumental poderoso de análise da realidade. Desenvolveu-se, nesse período, também, a noção de *pecado social*. A apreciação dos católicos progressistas a respeito do marxismo não deve ser confundida com o esquema simples que afirma ter ocorrido uma infiltração ou marxização da doutrina católica:

> Ela [essa postura] é totalmente incapaz de explicar a dinâmica interna dos setores da Igreja, cuja oposição ao capitalismo resultou [...] de uma tradição católica específica, e deveu muito pouco a "forças marxista-leninistas" (isto é, às várias espécies de partidos e movimentos comunistas).[38]

De início deve ser lembrado que, até o ano de 1964, o impulso de muitos homens e mulheres para reverter o quadro de descaso a que fora deixado o povo brasileiro, por longos séculos, se fez – mesmo com a adesão ao marxismo – dentro dos quadros da *tentativa de modernidade*. Mello e Novais ressaltam que a luta de muitos homens e mulheres envolvidos na libertação do povo miserável, inspirada no "[...] trabalhismo de feitio positivista, pelo socialismo, pelo comunismo [...]",[39] ou seja, na segunda matriz da *tentativa de modernidade,* decorreu, "[...] em boa medida da secularização – no plano da ideologia e política – da ética católica [...]".[40] Todos, observadas as divergências de orientação, buscavam construir a nação e a civilização brasileiras. Assim, defendemos a idéia segundo a qual "esquerdização" do catolicismo se deu,

---

[36] GESTEL, C. Van. . Tradução e adaptação do Pe. Fernando Bastos de Ávila, s.j. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956, p. 341. Mencionamos Gestel porque ele foi longamente citado por Luís de Mesquita Filho em sua análise das encíclicas sociais de João XXIII. Essa posição de Gestel foi partilhada pelas ramificações da Ação Católica, mormente os jucistas.

[37] Entendemos a modernidade pretendida pela Igreja como a "[...] tentativa [...] de construir uma forma religiosa de modernidade, baseada na revitalização da fé – como uma alternativa para a modernidade abstrata e individualista que tinha como base a vitalidade do capital [...]". ECHEVARRÍA, Bolívar. El ethos barroco, Nariz del diablo, Quito (Equador), n. 20, p. 40, apud LÖWY, Michael, 2000, op. cit., p. 44.

[38] LÖWY, 2000, p. 112.

[39] MELLO & NOVAIS, op. cit., p. 616.

[40] Ibid., p. 616.

inicialmente, pela conjunção das duas matrizes da *tentativa de modernidade*. Essa transigência partiu de leigos, religiosos e bispos adeptos do movimento da *Igreja para o povo*. Portanto, é caso de se pensar que, dentro do *campo religioso*, as lutas não se deram da mesma forma. Podemos afirmar, corolariamente, a existência de *um "subcampo"*, uma *fração dominada* – os leigos e o "baixo clero" – dentro do *campo* maior onde as lutas foram travadas (o amplo espaço social católico). No interior desse *campo,* todos tinham o objetivo de monopolizar a difusão do verdadeiro cristianismo.

Paradigmática, também, é a posição de Frei Betto. Partidário do grupo de teólogos que fizeram uso do método marxista em seus trabalhos, afirmou o frei: "[...] 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 [...]".[41] Assim, para o frei, não é de todo descabido estender essa consideração à leitura cristã do marxismo; o marxismo não poderia mais ignorar o caráter revolucionário e libertador assumido pelo cristianismo na América Latina, "como expressão da luta dos oprimidos". Em consonância com os demais teólogos da libertação, Frei Betto afirmou que "[...] marxistas e cristãos têm mais arquétipos em comum do que supõe nossa vã filosofia [...]".[42] A posição do frei – de *fração dominada* entre os *dominantes* no *campo religioso* – fortalece nossa apreciação. Os pontos de semelhanças entre marxismo e cristianismo puderam aproximar as duas matrizes da *tentativa de modernidade*. O pensamento comum do laicato, objetivado a propor um diálogo entre cristianismo e marxismo pode ser exemplificado:

> Um deles é a utopia da felicidade humana no futuro histórico – esperança que se faz mística na prática de inúmeros militantes que não temem o sacrifício da própria vida. Marx chama esta plenitude de reino da liberdade e, os cristãos, de reino de Deus. No terceiro volume de *O Capital* ele escreve que "o reino da liberdade inicia ali onde cessa o trabalho condicionado pela necessidade e pressão externa; o reino da liberdade está situado, pois, e por força das coisas, além do âmbito da produção material". Ora, nada na política ou na história garante a realização dessa meta, como também a salvação esperada pelos cristãos não tem explicação histórica, é dom de Deus. Mas há, no mais profundo do nosso ser, o desejo comum de inúmeros marxistas e cristãos de que a humanidade elimine todas as barreiras e contradições que dividem ou separam os homens. E a esperança incontida de que o futuro será como a mesa posta em torno da qual, irmanados, todos haverão de partilhar a fartura do pão e a alegria do vinho. O caminho capaz de levar a essa aspiração, derrubando preconceitos e provocando a

[41]BETTO, Frei. Cristianismo e marxismo. In: LÖWY, Michael (org). uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999. p. 485.
[42] Ibid., p. 488.

> unidade, não será certamente o das discussões teóricas, mas sim o do compromisso efetivo com a luta de libertação dos oprimidos.[43]

O ponto de convergência entre os dois grupos, salvo as profundas diferenças de origens, como ressaltado no fragmento anteriormente citado, se encontra na luta pela libertação dos oprimidos. Frei Betto revelou – ao comparar o combate dos marxistas à luta dos cristãos – o desejo de ambos os grupos construírem uma nação livre de contradições. O desafio ao compromisso político dos cristãos, lançado pela nascente teologia latino-americana, auxiliou, também, o processo de conjunção das duas matrizes da *tentativa de modernidade.* A necessidade de assumir uma posição política em defesa dos pobres, uma forma da *Igreja socialmente engajada* ou *para o povo*, demandava um instrumental capaz de justificar as razões desse compromisso político. Esse imperativo nasceu da prática social cristã, em perfeita comunhão com a renovação advinda da contribuição francesa e de outras teorias afins. Enrique Dussel[44] julga a Revolução Cubana tributária da adesão a Marx – feita pelos teólogos da libertação da década de 1970 –, como crítico social. Todavia, como foi possível que esse deslocamento para a segunda matriz da *tentativa de modernidade* ocorresse?

De modo resumido, Michael Löwy apresenta as possíveis nuances que possibilitaram a aproximação dos cristãos ao ideário marxista: utilizando-se do método da *afinidade eletiva* – empregado por Max Weber no estudo do relacionamento recíproco entre formas religiosas e *ethos* econômico – o autor avalia que, em determinados tempos históricos, diferentes doutrinas podem entrar em uma interação dialética e não de mera influência. Assim, para cristianismo e marxismo o que alterou as estruturas de afinidades ou correspondências – reservadas todas as diferenças entre as categorias de *pobre*, usada pela Doutrina Social da Igreja, e de *proletariado*, utilizada pelo marxismo – foi "[...] uma conjuntura histórica determinada, caracterizada pela polarização social e pelo conflito político, que começou na América Latina com o triunfo da Revolução Cubana e continuou com a sucessão de golpes militares durante os anos 60 e 70 [...]".[45] Pela crítica histórica da Igreja feita ao capitalismo, muitos fiéis puderam, inicialmente, unir – segundo uma visão moralista – sua ação à dos marxistas, para, em seguida, criticar as formas desumanas – segundo o mandamento do Evangelho – e, finalmente, justificar sua luta

---

[43] Ibid., p. 489. (o grifo é nosso).
[44] DUSSEL, Enrique. Teologia da Libertação e marxismo. *in*: LÖWY, Michael (org). uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 494.
[45] LÖWY, 2000, pp. 117-118.

pelo fim da injustiça social – unindo a fé em Cristo a um referencial capaz de explicar/superar os mecanismos que geravam essa injustiça.

Löwy afirmou que a Teologia da Libertação – cujo nascimento se deu com a Esquerda Cristã de 1960 –, em sua concepção de história, trouxe aspectos antimodernistas[46] e modernistas; o autor associa o nascimento da Teologia da Libertação (TdL) – chamada por ele de *cristianismo da Libertação* – à "[...] articulação ou convergência entre a mudança interna e externa na Igreja em fins dos anos 50 [...]".[47] A adesão ao marxismo não é postura que deva ser generalizada, já que tanto na fase posterior aos anos 1970 quanto nos "sessenta", os cristãos progressistas usaram "[...] um certo tipo de marxismo compatível com a fé cristã, dos profetas, de Jesus e da mais antiga e recente tradição eclesial – e ecumênica, naturalmente. O dogmatismo stalinista ou o economicismo de manuais, o marxismo filosófico, lhe é totalmente alheio [...]".[48] Essas observações ensejam sucinta reafirmação das duas matrizes da *tentativa de modernidade*: 1ª) A "Reforma Católica" = moralização da sociedade e reorientação dos direitos modernos individuais pelo valor católico dos direitos da pessoa humana; 2ª) Penetração do socialismo, comunismo e solidarismo cristão nas elites do trabalhismo até então orientadas pelo positivismo.

Observemos um excerto de um documento introdutório apresentado, em 1960, pela JUC – movimento universitário de cristãos, precursor da chamada *Esquerda Cristã* no Brasil (1960-1962) –:

> O que devemos dizer, sem tergiversações, é que o capitalismo realizado historicamente, só pode merecer a tranqüila condenação da consciência cristã. São necessárias as justificativas? Mais que suficiente seria lembrar aqui algumas alienações da pessoa humana contidas no repertório da situação capitalista concreta: redução do trabalho humano à categoria de mercadoria; ditadura da propriedade privada, não submetida às exigências do bem comum; abuso do poder econômico; concorrência desenfreada, de um lado, e práticas monopolísticas de tôda a sorte, de outro; motivação central no espírito de lucro; criação e sustentação da condição proletária; etc.etc. [49]

Dois matizes da *tentativa de modernidade* são expostos, com propriedade, no trecho citado – as noções de *bem comum e pessoa humana,* fundamentadas em Santo Tomás de Aquino,

---

[46] LÖWY, Michael. O catolicismo latino-americano radicalizado, , v 3, n 5, p. 50-59, 1989. Afirma o autor que, graças ao anticapitalismo da Teologia da Libertação, herdado da tradição do catolicismo, essa corrente pôde se simpatizar e se aproximar do marxismo, por sua crítica ao sistema capitalista. É certo – não ignoramos – que a crítica da Igreja e do marxismo ao sistema capitalista tem origens, objetivos e fins muito distintos.
[47] Ibid., p. 58.
[48] SENA, Pe. Reflexões sobre o ideal histórico. *in:* BOLETIM NACIONAL DA JUC, n° 4 – "Ideal Histórico", Rio de Janeiro, 1960, p. 28.
[49] Ibid., p. 28.

Leão XIII e em teóricos da Esquerda Católica Francesa, estão em plena conexão com os propósitos marxistas e uma modificação da sociedade nos moldes desejados pelo socialismo.

Contra essa abertura dos leigos – num contexto maior – às várias organizações de esquerda (de inspiração marxista), segundo Mello e Novais, perdurou a resistência tenaz dos representantes dos interesses dominantes (político-econômicos) e da Igreja, que institucionalmente "[...] continuava atada aos ricos e poderosos, [...] conservadora, pelos partidos políticos de centro-direita [...]".[50]

Ao mesmo tempo em que era cogitada a "Reforma Católica" – de pleno acordo com o movimento no qual resulta e avança a modernidade –, porém, articulava-se uma igreja atrelada ao capitalismo, seguindo o mesmo estilo do conservadorismo católico destituído de valores éticos antiutilitários. Quem foi, então, a igreja que uniu as duas matrizes da proposta de *tentativa de modernidade*? Assim, é preciso efetuar distinções: de um lado existiu um discurso de moralização da sociedade exercido pela "Reforma Católica" – os fiéis recrutados para esse trabalho, por diversos motivos, radicalizaram essa "moralização da sociedade" ao fazer uso do marxismo e de outras teorias; por outro lado, continuou a Igreja (e deve ser ressaltado que era a sua maior parte) fundada numa prática utilitarista. Os fiéis e clérigos adeptos da Esquerda Cristã, não obstante defendessem ideários comunistas e socialistas – deslocamento para a segunda matriz da *tentativa de modernidade* –, revelaram uma prática secularizada da ética católica.

Esse modo "substancialista" de pensar, que é parte integrante do senso comum, impossibilita visualizar entre práticas aparentemente dominantes a formação de grupos objetivados a subverterem a ordem de tais coisas, pois trata as atitudes e prioridades de um grupo social, povo ou mesmo instituição como características inerentes à sua "essência biológica" ou à sua formação cultural.[51]

---

[50]MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. *in:* NOVAIS, Fernando (dir); SCHWARCZ, Lília Moritz (org). contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 617. Obviamente que a finalidade dos autores não foi versar sobre a história da Igreja no século XX, mas, revelou um pensamento – *substâncialista* – muito corrente na bibliografia quando se trata de mencionar informações sobre a atuação política da Igreja.

[51] BOURDIEU, Pierre. sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1997, p. 17.

Ao tomarmos as encíclicas sociais para abordarmos as diretrizes papais de João XXIII, não pretendemos problematizar o alcance dessas no Brasil, visto ter sido seu efeito decepcionante em termos de divulgação. Cometeríamos um erro, igualmente, se afirmássemos em tom generalizante que essas encíclicas radicalizaram o pensamento católico oficial. A mudança suscitada por essas encíclicas pôde ser vista nas atitudes dos leigos que, como cristãos dotados de liberdade, puderam radicalizar algumas proposições do ensino oficial e na legitimidade conferida a práticas que já faziam parte da ação social de alguns católicos. O tom urgente com que o papa convocou os cristãos católicos a restringir o efeito cubano unicamente a essa ilha, permite visualizar (para não cairmos em erro muito difundido) a diferença de apropriação dos bispos e padres em relação ao chamado do papa e, ainda, a interpretação dos leigos a respeito desses. Ou seja, analisar unicamente o ensino oficial da Igreja não revelaria uma mudança significativa do seu compromisso com o social; de igual modo, avaliar a atuação do *progressismo* dentro do espaço social católico ocupado pelos bispos – cujas mudanças estruturais deveriam se dar dentro dos limites impostos pelo populismo e seu projeto desenvolvimentista (em profunda desigualdade se comparada às posturas mais avançadas da AC) – não evidenciaria a real mudança do discurso católico.

As divergências entre o laicato – mormente os integrantes da AC – e o episcopado derivavam do caráter institucional e, principalmente, do teor das lutas internas ao *campo religioso,* pois a posição ocupada pelos dois grupos influenciava visões de mundo opostas. Bourdieu nos chama a atenção para o fato das ações e apropriações dos indivíduos decorrerem da posição que se encontram no espaço social. Nas palavras do autor:

> É *estrutura das relações objetivas* entre os agentes que determina o que eles podem e não podem dizer. Ou, mais precisamente, é a posição que eles ocupam nessa estrutura que determina ou orienta, pelo menos negativamente, suas tomadas de posição. Isso significa que só compreendemos, verdadeiramente, o que diz ou faz um agente engajado num campo (um economista, um escritor, um artista etc.) se estamos em

[52] Adotamos, didaticamente, a posição segundo a qual a Igreja comporta três níveis de institucionalização, como observado por Luiz Gonzaga de Souza Lima: *"mundo clerical; obras eclesiásticas e mundo dos leigos"*. Esta separação observa, também, a posição relacional dos indivíduos em cada um dos níveis, que podem ocupar as *frações dominantes* ou *dominadas*. Os termos em itálico são assim grafados por Souza Lima. Conferir: SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga. Hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 11. Esse tópico, não tenciona abranger todos os temas vinculados à *Mater et Magistra,* uma bibliografia considerável já se ocupou desse trabalho. Pretendemos mostrar que vários grupos de ala intitulada de esquerda – não somente a cristã – nos idos de 1960 traçaram planos de mudanças sociais que para aquele determinado momento não foram além de uma *tentativa de modernidade*.

> condições de nos referirmos à posição que ele ocupa nesse campo, se sabemos de onde ele fala [...]".[53]

Souza Lima afirma que "[...] o interesse objetivo das diversas classes e frações de classes teria influído assim na determinação das posições da Igreja (que é penetrada e, ao mesmo tempo, possui estreitas ligações com essas classes) [...]".[54] Ou seja, os diversos campos da sociedade nos quais os indivíduos se situavam ou travavam suas lutas políticas se tornaram peça fundamental na montagem do quebra-cabeça das intenções e razões do grupo de *cristãos sociais*, defensor de um outro cristianismo.

Com a análise de alguns temas das chamadas encíclicas sociais de João XXIII intentaremos demonstrar que apesar da criação do Jornal *Brasil, Urgente* deitar raízes no ensino social desse pontífice, o movimento de cristãos em torno desse hebdomadário seguiu um caminho muito particular. Queremos com isso dizer que o jornal – como parte integrante de um amplo processo de ruptura de posições entre os católicos (em que o catolicismo se *esquerdizou*) – desviou seu caminho para uma senda muito particular. Essa abertura esbarrou no próprio poder hierárquico da Igreja, pois a proposta de cristianismo defendida pelo jornal fora muito além da proposta oficial.

A *tentativa de modernidade* esteve presente também no discurso oficial da Igreja – referimo-nos às encíclicas sociais de João XXIII. Todavia, a *Esquerda Católica* no Brasil (que se autoproclamava orientada pelo ensino social da Igreja), por diversos fatos e motivos, tomou um rumo diferenciado que, apesar de não ter pretendido acabar com a Modernidade (pelo menos até o ano de 1964), deslocou seu caminho para uma matriz que seria a negação da Modernidade aceita pela Igreja. Deve ser lembrado também que o movimento de cristãos engajados, a essa época, se encontrava imerso "[...] diretamente em uma sociedade em crise [...] profundamente permeáveis às correntes sociais, políticas e culturais de seu ambiente [...]".[55]

As décadas de 1950 e 1960 foram decisivas para o processo de renovação de parte considerável da Igreja, além de ter sido, também, o momento em que a discussão – por parte dos católicos da Esquerda Cristã – sobre a posição da Igreja frente aos problemas sociais atingiu seu ponto mais alto. A passagem dos anos cinqüenta para os anos sessenta foi território privilegiado para o estudo dos usos diferenciados que diversos grupos sociais fizeram de uma mesma

---

[53] BOURDIEU, op. cit. (2004), pp. 23-24. (o grifo é do autor).
[54] SOUZA LIMA, op. cit., p. 61.
[55] LÖWY, 2000, pp. 71-72.

mensagem. Conseqüentemente, o grupo do Jornal *Brasil, Urgente* e o seu conceito ou projeto de cristianismo esteve permeado por toda essa conjuntura.[56]

Como vimos no primeiro capítulo, a Igreja, em seu mundo clerical, buscou, na passagem do século XIX ao XX – até fins da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) –, lutar primeiramente contra a Modernidade; logo em seguida, absorveu seletivamente parte dos valores dessa Modernidade, submetendo-os à purificação cristã para, em seguida, lhes atribuir nova orientação. A mudança de *habitus* do laicato católico – que inicialmente fora chamado para ser a retaguarda da Igreja em seu projeto de luta contra alguns valores modernos, na década de 1960 –, contribuiu para a radicalização de algumas posições.[57] Na questão da prática social desses católicos, seu envolvimento na luta ao lado de outros grupos de esquerda não se deu por pura adesão a uma ou outra idéia, até porque isso não explicaria nada, mas por seu envolvimento com a fração mais dominada da população, que entre os anos de 1960-64 assumia então um nível importante de conscientização.

Exequiel Rivas Gutierrez julga a época que se estende do pontificado de João XXIII (1958-1963), passando pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), até o pontificado de Paulo VI (1963-1978), como o período no qual a Igreja esteve "a serviço do mundo", não mais empenhando sua atuação na busca de restaurar uma suposta cristandade. Logo, a Igreja teve como prioridade "[...] 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 [...]".[58]

---

[56] Essa discussão avulta em importância quando se observa que o Brasil tem a maior população católica do mundo, além de longa tradição de ligação com o sistema de pensamento francês – o mais avançado em termos de renovação teológica. Por essas razões, a manipulação dos grupos de cristãos socialmente engajados em torno das diretrizes oficiais assume, nesta pesquisa, importância capital. Para tanto, é perfeitamente cabível apresentar as manifestações do papa e, seguidamente, por meio da apresentação do semanário *Brasil, Urgente*, a assimilação dos leigos sobre esse chamado.

[57] Entendemos por *radicalização de posições* o caminho tomado pelos leigos, diametralmente oposto à *tentativa de modernidade* da Igreja Católica (institucional). Enquanto o discurso da alta hierarquia eclesiástica enfatizava a moralização da sociedade, os fiéis católicos – e é nesse ponto que se encontra a *radicalização* – passaram a observar, à luz de sua prática social em defesa dos indivíduos, das frações dominadas, que para se entender a realidade e transformá-la seria importante compreender os mecanismos de reprodução das injustiças sociais; para tanto, o método marxista se apresentou como o instrumento de análise social mais eficaz.

[58] RIVAS GUTIERREZ, Exequiel. cem anos de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1995, pp. 45-46. Esse excerto de Gutierrez revela a prática da *Igreja socialmente engajada* que nos informa Pablo Richard onde a Igreja inicia, timidamente, a sua crítica às estruturas iníquas, porque supostamente trechos dos escritos sagrados assim o exigiriam. Essa prática eclesial é identificada em nossa pesquisa pelo conceito de *Igreja para o povo.*

Assim, o paradigma não era mais a volta à Idade Média, como forma de prevenir o homem dos vícios da Modernidade, mas sim mostrar às massas a proposta da Igreja capaz de vencer, aos poucos, todos os entraves sociais, bastando que o cristão se inserisse na realidade e tivesse como princípio norteador da sua ação, o Evangelho. A tônica da Igreja não foi, então, dissociar o cristão do mal, mas incitar os fiéis – como Cristo mesmo pediu aos padres – ao seguinte lema: "[...] no te pido que los apartes del mundo, sino que los preserves del mal [...]".[59]

A Igreja não deveria, também, se dissociar do mal; inserir-se na realidade como forma de combater seus vícios era sua obrigação; logo, o compromisso da Igreja com o mundo não deve ser confundido – pontificado de João XXIII – com a *modernização* das práticas católicas ou, muito menos, com a declaração da defesa da Modernidade feita pela Igreja. Esse acolhimento[60] do fenômeno da Modernidade partiu do pensamento originado no próprio exemplo de Cristo, pelo qual Deus – o Verbo – se inseriu na vida; por que não o faria também o leigo?

Sobre a imagem de Cristo, Sanchez-Cespedes, comentando os critérios pontifícios da *Mater et Magistra,* procurou vincular a dignidade do trabalho humano ao ofício de Jesus na carpintaria. Jesus foi o paradigma levado a cabo pelos exegetas da Doutrina Social da Igreja e pelos católicos progressistas, que procuraram justificar a volta às origens do cristianismo, às fases em que a religião sofreu intensa humilhação. O trabalho dos leigos, com base paradigmática em Cristo, dispensa comentários se o espiritual continuou a ser na hierarquia de valores, o dado superior.

Os temas centrais das encíclicas sociais de João XXIII – *Mater et Magistra e Pacem in Terris* – foram, no caso do primeiro documen

inclusive o filósofo francês Jacques Maritain – referencial de grande porte na renovação teológica de parte do clero e laicato.

Na *Mater et Magistra* (1961), o papa dedicou-se à retomada dos assuntos principais dos pontificados mais expressivos, com maior ênfase reservada aos ensinamentos de Leão XIII expressos em sua encíclica *Rerum Novarum*, de 1891 (sobre a condição dos operários), pela qual "[...] o nosso inesquecível predecessor, LEÃO XIII, promulgou, há setenta anos, com o fim de enunciar os preceitos para a solução da questão operária [...]".[62] João XXIII afirmou que poucas vezes a palavra de um papa teve ressonância tão universal: o "[...] Supremo Pastor, como que fazendo seus os sofrimentos, os gemidos e as aspirações dos humildes e oprimidos, entregou-se, resolutamente, à tarefa de reivindicar e de fazer respeitar-lhes os direitos [...]".[63] Destarte, Leão XIII operou um verdadeiro resumo do catolicismo no campo social.

Assim, a lógica interna dessa encíclica foi inicialmente expor, de forma resumida, o exercício magisterial dos sumo-pontífices – Leão XIII, Pio XI e Pio XII – e atualizar essa doutrina. O segundo passo foi abordar todos os problemas temporais, verificando o modo como os cristãos, dentro das propostas de justiça, poderiam atuar para estabelecer uma ordem moral apta ao desenvolvimento integral da *pessoa humana,* manifestado pela união entre fé religiosa e ação temporal.

Na segunda parte do documento, o papa, seguindo o espírito revisionista da Encíclica *Quadragésimo Anno* (1931) de Pio XI*,* dedicou-se à ampliação das teses doutrinais dos pontífices anteriormente citados. Afirma-se, então, que desde finais do século XIX, a preocupação com as questões sociais já era um dos componentes principais das disposições da DSI. O papa tomou por empréstimo, as diretrizes do que a Igreja, desde o pontificado de Leão XIII, passou a entender por *Justiça Social,* com as devidas atualizações:

> [...] Se bem a primordial missão da Igreja seja santificar as almas e fazê-las participar dos bens sobrenaturais, contudo, ela também se preocupa com as necessidades cotidianas dos homens, não apenas com a sua subsistência e nível de vida, mas até com o seu bem-

---

afirmar que a posição da Igreja deveria ser vista como um princípio norteador da ação dos católicos, jamais suscetível de ser interpretada como uma fórmula econômica ou partidária; proceder assim seria, segundo o grupo do *Brasil, Urgente*, reduzir a mensagem evangélica a uma *ideologia.*

[62]MESQUITA, Luís José de. . Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1963, vol. 1, p. 78.

[63]Ibid., p. 79.

> estar e prosperidade, em seus múltiplos aspectos e segundo a situação das várias épocas.[64]

Deveria a *Justiça Social* substituir, por ser um conceito mais amplo, a noção de *justiça distributiva e comutativa*; [65] foi, aliás, essa amplitude do conceito de *justiça social* que levou o pontífice a associá-la a uma visão universalista, capaz de acoplar povos de diferentes culturas e etnias. Corolariamente, a compreensão total de uma verdadeira *Justiça Social,* que deitou raízes no *pluralismo democrático* de J. Maritain, passava pelo (re)conhecimento de uma ordem moral transcendental como o núcleo regulador do contato entre os homens. Assim "[...] à luz de uma mesma lei de justiça, por todos admitida e observada [...]",[66] homens de diferentes concepções e visões de mundo poderiam se unir em torno de objetivos comuns. A *justiça social* se tornou também um ponto de partida positivo na formação de uma *Igreja para o povo,* pois, não obstante a atenção da instituição eclesiástica estar voltada, obviamente, para a salvação eterna, a condição prévia dessa salvação seria a existência de uma qualidade de vida digna para os homens.[67] A preocupação da Igreja em resguardar a salvação do homem não apenas pela via espiritual, mas fazendo a defesa de uma vida digna para o mesmo, não tinha como outra fonte senão o cristianismo:

> Assim agindo, a Igreja põe em prática o ensinamento de Cristo, seu Fundador, que se refere sobretudo à salvação eterna do homem, quando diz: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (Jô 14, 6), e em outro lugar: "Eu sou a luz do mundo" (ibid. 8, 12), mas, em outro passo, ao contemplar a multidão faminta, exclamou, num lamento sentido: "Tenho compaixão dêste povo" (Mc 8, 2), mostrando, dêste modo, se preocupar, também, com as necessidades materiais dos povos. E não só com palavras o Divino redentor

---

[64] Ibid., p. 71. Como a citação recuada expressa, a prevalência continuou a ser o espiritual. A *justiça social* é interpretada como a prática cristã acoplada à questão social, onde se incluem as condições dignas de vida humana como etapa intermediária à salvação eterna.

[65] *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. Para maiores informações, confira: BIGO, Pierre. . São Paulo: Edições Loyola, 1969, p. 49.

[66] Ibid., p.203.

[67] Esse pensamento de João XXIII não guarda qualquer relação de "influência" com as proposições radicais dos leigos partidários do *cristianismo social* que deram início ao conhecimento e, logo em seguida, à apropriação de alguns conceitos marxistas de análise social. A atitude de João XXIII continuou a se orientar por princípios puramente morais.

> demonstrou essa preocupação, mas também com fatos, por exemplo, quando para saciar a fome da multidão, por mais de uma vez milagrosamente multiplicou o pão.[68]

Pierre Bigo, estudioso da DSI, afirma que a temática da justiça, já presente no Antigo Testamento, é completada no Novo Testamento, quando em Lucas se conclui a idéia de fetichismo, alienação e espoliação que o dinheiro produz. Segundo Bigo, esta foi "[...] a primeira reflexão religiosa sobre um sistema econômico baseado no dinheiro [...]".[69] Nessa apropriação das passagens bíblicas, comum à *Igreja socialmente engajada* ou *para o povo,* a imagem de Cristo, também é vista como opositora ao dinheiro, pois este sempre se apresentou como o "universo antinômico de Deus". Bigo entende que as relações sociais e, corolariamente, a preocupação da Igreja com a vida material dos povos, sempre ocupou lugar de destaque nos ensinamentos bíblicos. Para ele, por não existir doutrina social católica desvinculada dos escritos originais, a doutrina social não seria uma criação da Igreja de fins do século XIX, como tática derivada de uma política oportunista. Logo, o ensinamento firmado com a publicação das encíclicas sociais de João XXIII, deveria ser procurado em sua fonte, o cristianismo.[70] Para tanto, o autor procurou vincular o "social" aos escritos sagrados – como demonstrado na passagem de Lucas –, assimilando trechos bíblicos como reveladores de uma prática milenar cristã, fundada na justiça.[71]

Os critérios de *Justiça Social, Bem Comum* e defesa da propriedade privada como um bem natural, desde que fosse cumprida a sua função social, foram as apreciações mais importantes da encíclica, estendidas aos diversos setores da sociedade. Assim, o pontífice reafirmou uma constante da DSI: o direito natural de acesso à propriedade, assegurado a todas as pessoas, como forma de garantia das liberdades individuais da *pessoa humana*:

> [...] a história e a experiência atestam que onde os regimes políticos não reconhecem aos particulares também a propriedade de bens de produção, aí é violado ou completamente destruído o exercício da liberdade humana em questões fundamentais. Donde, claramente, se deduz que o uso da liberdade encontra proteção e incentivo no direito de propriedade.[72]

---

[68] MESQUITA, op. cit., p. 74.

[69] BIGO, Pierre. São Paulo: Edições Loyola, 1969, p. 35. O autor se refere à *Parábola do administrador infiel.* Confira: São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 1370.

[70] Ibid., p. 10.

[71] Os principais exemplos de que se serve o autor são extraídos do Antigo Testamento, especificamente do texto de Isaías, quando da época de Jerobão II, tempo em que a riqueza de alguns acarretava corolariamente a pobreza de muitos. Para Bigo, o conceito de humanidade em Isaías será completado por Jesus Cristo, quando este assume a condição de pobre. Cf. BIGO, op. cit., pp. 25 a 28.

[72] MESQUITA, op. cit., p. 298. Deve ser observado que a crítica de João XXIII se referia ao horizonte marxista e a toda a discussão travada pelos seus seguidores em torno da questão da propriedade privada.

Quanto ao conceito de *Bem Comum*, é possível estabelecê-lo como a norma legitimadora da dinâmica assumida pela Igreja, comprometida com os dramas do século XX. A visão ampla de mundo, apresentada pelo pontífice, indicava o empenho de toda instituição que, muito além do esforço para se adequar àquele período, procurou entendê-lo. João XXIII assinalou que os motivos da inspiração cada vez maior na defesa da efetivação da *Justiça Social* teriam decorrido da evolução da consciência cristã acerca da inviabilidade do "[...] sonhado paraíso terrestre [...]".[73] *O Bem Comum* é, para a Igreja de fins de 1950, o ponto máximo, a junção de todos os preceitos tendentes à instauração de uma comunidade justa, definida pelo romano pontífice como "[...] o conjunto das condições sociais que permitem e favorecem nos homens o desenvolvimento integral da personalidade [...]".[74] O papa ao esboçar esses temas e ambicionando legitimar suas prerrogativas, fez uso de trechos bíblicos, tanto do velho quanto do novo testamento.[75] Para estimular a doação dos cristãos aos que sofrem, o papa citou uma passagem do Evangelho de João, perfeitamente cabível aos propósitos dos cristãos que – ao lado de diversos segmentos da esquerda – defendiam uma libertação da grande massa de latino-americanos explorados: "[...] nós também devemos dar nossa vida pelos irmãos [...]" (João 3, 16-17).

Na terceira parte da encíclica, é observável, no discurso de João XXIII, a influência dos estudos do dominicano Louis Joseph Lebret, mormente uma das suas teses mais famosas – o postulado do *desenvolvimento harmônico solidário.*[76] Assim, a temática, a discussão e as possíveis soluções para o mundo subdesenvolvido tiveram como referencial teórico o estudo do frade dominicano, sintetizado em seu livro *Suicídio ou sobrevivência do Ocidente?*[77] Nessa parte, como nas demais, o apelo forte à vinculação entre a prática da Igreja e os escritos originais é prosseguida – perdura ainda a ordem moral como a regra prevalecente.

Na análise do drama social vivido pelos diversos povos, a crítica da Igreja recaiu sobre a *civilização moderna*, identificada a qualquer agrupamento de indivíduos – seja do ocidente ou do

---

[73] Ibid., pp.205-206.
[74] Ibid., p.163.
[75] Ibid., p.191.
[76] Auner Carneiro, em sua tese de doutorado, defendida na USP, trabalhou as propostas do desenvolvimento harmônico solidário do Pe. Lebret e a aplicabilidade desse postulado no Estado do Paraná. Para uma melhor compreensão dessa teoria e seu efeito nesse estado, confira: CARNEIRO, Auner. a influência da obra de Lebret no diagnóstico e planejamento da intervenção estatal das atividades socioeconômicas do Paraná. Um estudo de caso. 1994. 278 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
[77] LEBRET, Louis Joseph. Problemas fundamentais da nossa civilização. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960.

oriente – onde a *pessoa humana* não fosse a medida ideal de desenvolvimento.[78] Alceu Amoroso Lima afirmou que, distante tanto do liberalismo – que prega as liberdades individuais, mas que as nega ao desrespeitar a coexistência pluralista – quanto do totalitarismo dos regimes coletivistas – no qual o pluralismo não podia existir, dado o caráter autoritário do monopólio estatal –, a Igreja pregava a humanização e cristianização da civilização moderna "[...] seja qual for sua conotação política, geográfica ou ideológica [...]".[79]

O assunto mais polêmico da encíclica, versando sobre o contato de cristãos com não-cristãos, serviu como ponto de apoio tanto ao laicato (adepto de um "cristianismo individualista") quanto ao outro grupo partidário de um *cristianismo social* – [80] os primeiros para justificarem sua posição, grosso modo, integrista; e os segundos para validar a união íntima com os marxistas. No Brasil, segundo Beozzo, todos buscavam, de algum modo, "[...] valer-se da palavra do papa, para confirmar e sacramentar posições cada vez mais antagônicas no campo social e político [...]"[81]. Grupos diametralmente opostos, tanto em suas ideologias quanto em suas propostas de inserção sobre a prática social, procuraram legitimar suas opções fazendo usos diferenciados da mensagem de João XXIII, esboçada em suas encíclicas sociais. Até o IPES (Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais) financiou a publicação e distribuição da *Mater et Magistra.* A proposta ipesiana veio disfarçada num projeto de solidarismo cristão, que tinha como pano de fundo uma reforma superficial do capitalismo, deixando sua estrutura de base intacta.[82] Os integrantes da ACB (especialmente os estudantes universitários da JUC e os jovens operários da JOC) e os cristãos de outras agremiações – partidários de um catolicismo integrista – obviamente se apropriaram das diretrizes pontificais de forma diferenciada.

O uso de citações de João XXIII, muito comum entre os católicos do início de 1960, para validar sua prática avançada, revelou que nesse momento não se cogitava, ainda, uma separação da Igreja, embora muitos movimentos, principalmente de cristãos universitários, começassem a

---

[78] No corpo doutrinário desenvolvida pela DSI, o conceito de *pessoa humana* é a medida utilizada pelos diversos grupos de cristãos para avaliar, como positivos ou negativos, os projetos políticos das diferentes correntes político-ideológicas.

[79] MESQUITA, op.cit., 30. Percebe-se que toda a crítica da Igreja teve como ponto de apoio o conceito de *pessoa humana*.

[80] As duas expressões entre aspas são de Frei Carlos Josaphat que, entrevistado por nós, afirmou a divisão dos católicos em duas partes: os que defendiam reformas sociais urgentes e os que ainda sustentavam uma prática cristã individualista. Entrevista concedida ao autor em 21/07/2004.

[81] BEOZZO, José Oscar, op. cit., 48.

[82] DREIFUSS, René Armand. a conquista do Estado. Ação política, poder e golpe de classe. Petrópolis: Vozes, 1981, pp. 654-655.

formular duras críticas à Igreja hierárquica. Nessa época, os cristãos engajados queriam, sim, uma reestruturação do compromisso social da Igreja com o povo; apostavam na viabilidade de desatrelar a instituição eclesiástica do equívoco capitalista.

O contato entre cristãos e não-cristãos continuava a ser assunto que, desde o pontificado de Pio XI, se apresentava como um espinho para a Igreja Católica. A relação entre pessoas de credos diferentes para fins práticos – o que já vinha acontecendo entre cristãos e marxistas – foi regularizado por João XXIII. Todavia, o limite para essa união não poderia ultrapassar, jamais, o contato para fins puramente práticos. Se a relação excedesse a fronteira estabelecida, aos fiéis caberia

> [...] ater-se às diretrizes recebidas, pois compete à Igreja o direito e o dever, não só de tutelar os princípios de ordem ética e religiosa, mas também de intervir com autoridade na esfera da ordem temporal, quando se trata de julgar da aplicação desses princípios a casos concretos [...]"[o grifo é nosso].[83]

Sobre o relacionamento de cristãos com não-cristãos, a união da *Pacem in Terris* à *Mater et magistra* pode ser bastante reveladora; tanto na primeira quanto na segunda encíclica o assunto em questão é tratado na última parte do documento. Na *Mater et Magistra,* comentando sobre as ideologias errôneas e defeituosas, em tom indireto, o papa aponta, entre as várias correntes da Modernidade, o comunismo como o principal mau. Não se menciona o nome, mas é sabido que o horizonte da crítica de João XXIII era o marxismo.

> Um êrro fundamental, muito espalhado nos tempos modernos, pretende que a exigência religiosa, implantada nos homens pela natureza, deve-ser tida como algo fantasioso e imaginário, pelo que deve ser totalmente extirpada, como um anacronismo ao progresso da civilização. Ora, muito ao contrário, essa inclinação interior do homem para a religião demonstra que o ser humano foi, realmente, criado por Deus e para Êle tende necessariamente, como lemos em Santo Agostinho: "Foi para Ti, Senhor, que nos criaste; e nosso coração está inquieto, enquanto não repousa em Ti" (Confissões, I, 1).[84]

O texto rechaça a visão marxista da religião como fenômeno de um sentimentalismo a-histórico, ressaltando o caso dos países de longa tradição cristã dominados pelo comunismo, onde a perseguição dos católicos é principalmente motivada "[...] pelo fato de darem testemunho de Cristo [...]".[85] O combate ao comunismo não é direto, na *Mater et Magistra* a única referência clara a esse sistema de pensamento se deu no parágrafo 34, em que há uma reafirmação do que Pio XI já havia dito em 1937:

---

[83] MESQUITA, op., cit., p.212.
[84] Ibid., p. 522.
[85] Ibid., p. 523.

> 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 às teorias dos socialistas, apesar da sua 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, eles limitam indevidamente a liberdade humana, olvidando a verdadeira noção de autoridade social.[86]

A evolução dos fatos não mais permitia o discurso abertamente contrário ao comunismo. Como observa Samuel Silva Gotay "[...] do mesmo modo que o marxismo foi produto das condições históricas que incidem sobre a consciência do homem europeu, assim, também as transformações do pensamento cristão e o diálogo entre ambos é fruto de novas condições históricas [...]".[87] Com isso, não queremos afirmar que o pensamento cristão se marxizou; com relação ao corpo teórico do marxismo, comunismo e socialismo realizados historicamente, sobretudo sua concepção materialista, tanto a Igreja quanto os movimentos mais avançados da *Esquerda Cristã* continuaram a repeli-los. Assim, nesse ponto – de transigir com a teoria marxista –, jamais o ensino social poderia estender as mãos a um sistema filosófico que sempre negou uma ordem transcendental.[88]

Alguns autores afirmam que reduzir o papel da Igreja unicamente à luta contra o comunismo é simplismo.[89] Isto vale, sem dúvida, para a movimentação dos cristãos da AC, seduzidos em alguns casos pelo método marxista de análise da realidade social. Todavia, se pensarmos, no caso da Igreja, na figura do ocupante máximo da classe dominante no *campo*

---

[86] MESQUITA, op. cit., p. 106.

[87] GOTAY, Samuel da Silva. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da Doutrina Social Cristã das décadas de 1960 e 1970. *in:*
Edições Paulinas, 1981, pp. 139-165.

[88] Para não gerar polêmicas sobre omissões em nosso trabalho, estamos cientes da importância dos posicionamentos de Pio XII (1939-1958), lançando as bases para as atualizações de João XXIII, mormente os conceitos de paz e justiça desenvolvidos por Eugênio Pacelli que "[...] pela primeira vez introduziu em seu discurso a palavra democracia [...]". Para maiores informações sobre este fragmento, confira: CARDOSO, Elza Silva.
seus conceitos de paz e justiça. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Faculdade de História, Direito e serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2003, p. 25.

[89] Luiz Gonzaga de Souza Lima e Scott Mainwaring são alguns exemplos. Unicamente quanto a esse ponto, discordamos destes autores; em outras partes, nosso pensamento se orienta pelo estudo dos autores supracitados. Julgamos que Souza Lima não percebeu a luta contra o comunismo, perpetrada pela Igreja Católica, que de fato existiu. Esse sistema, obviamente, não foi o único a preocupar a Igreja. Mainwaring trabalha muito bem o envolvimento da Igreja na luta contra o comunismo; embora apresente citações a respeito dessa contenda, acaba por afirmar que "[...] a ameaça comunista mudou nitidamente as perspectivas da hierarquia brasileira em relação à questão agrária. Porém, seria um erro exagerar a sua importância [...]". MAINWARING, Scott, 1989, p. 77. (o grifo é nosso). Beozzo ressaltou essa preocupação da instituição, principalmente com o advento da Revolução Cubana, mas ao que tudo indica, não buscou situar a dinâmica específica ou interna do *campo religioso* ao se defrontar com o evento cubano.

religioso, e, sabendo-se de sua relativa autonomia, essa conclusão até certo ponto parece ser correta; do mesmo modo, analisar somente a movimentação dos cristãos e generalizar seu compromisso como sendo o pensamento dos documentos oficiais – estamos nos referindo ao ensino do papa e de bispos – seria cair no mesmo erro.

Nossa afirmativa pode soar anacrônica no panorama dos estudos sobre a história da Igreja Católica, mas quem ousaria negar que, no início dos anos sessenta, a vitória do triunfo comunista já poderia ser prevista? Hobsbawm, em um artigo, trabalhando os problemas de se escrever uma história do seu próprio tempo, faz uma observação muito útil à nossa fundamentação. O assunto, que trata o autor, é outro – a Igreja não é seu objeto de estudo –, porém, retoma um pensamento que acreditamos ter sido partilhado pela grande maioria das pessoas dos "sessenta". Assim, pondera o autor:

> Quero iniciar uma conversa entre Harold Macmillan e o presidente Kennedy em 1961. Macmillan dizia que os soviéticos "têm uma economia com capacidade de recuperação e logo vão superar a sociedade capitalista na corrida pela riqueza material". Não importa quão absurda a declaração soe atualmente, havia muitas pessoas bem informadas no final dos anos 50 que concordariam com essa posição, ou não a rejeitariam, especialmente depois que os soviéticos demonstraram ter vencido os Estados Unidos na tecnologia espacial. [90]

Hobsbawm afirma, outrossim, que mesmo para um historiador da década de 1960, não seria absurdo concordar com a afirmação da certeza do triunfo comunista. A Igreja, em seus diversos níveis, assim também procedeu, pois ela é penetrada e possui relações de reciprocidade com os diversos campos da sociedade, apesar da relativa autonomia de seu *campo.* Logo, o comunismo, ao menos para a Igreja, era o perigo maior – ainda que não fosse o único. A ameaça vermelha era notável, a Igreja poderia ter sua morte decretada, caso não organizasse uma estratégia política de combate, que se daria no terreno do diálogo, *conquistando mentes e corações*.[91]

Segundo nos informa Luis José de Mesquita Filho, as diretrizes sobre o contato de cristãos com não-cristãos avançaram, pois João XXIII iniciou um processo de abertura para a *verdade* em que as filosofias errôneas não deveriam ser identificadas aos movimentos sociais com fins puramente práticos, mesmo que tais movimentos fossem inspirados por essas

---

[90] HOSBAWM, Eric. O presente como história: escrever a história de seu próprio tempo, São Paulo, n. 43, novembro de 1995, p. 108. (o grifo é nosso).

[91] Expressão de autoria de Maria Helena Rolim Capelato. Cf: CAPELATO, Maria Helena Rolim. São Paulo: Editora Contexto, 1988. p. 15.

ideologias. Concordamos com a idéia de Mesquita, mas reputamos não acertada a expressão "abertura para a verdade".[92] Embora tenha sido um fato inédito a legitimação do contato entre homens de concepções de vida diferentes na história da Igreja, tanto em Pio XI quanto em João XXIII, as bases morais das doutrinas socialistas foram refutadas. A nosso ver não foi uma "abertura para a verdade", mas um trabalho com objetivos muito bem definidos, assentados em um discurso construído com a finalidade de corroborar, às ideologias e movimentos por estas suscitados, que se um resto de concepção comum da dignidade humana, da liberdade, dos valores desinteressados, ainda subsistia, essa herança de idéias e sentimentos não tinham como ponto de origem senão os princípios cristãos desviados.[93] Grosso modo, o pontífice, para legitimar os contatos entre católicos e não-católicos, procurou resgatar os elementos cristãos "roubados" pelos diferentes movimentos sociais.

Quando se ambiciona criticar uma posição bastante difundida pelos meios internos à Igreja – defensores de uma virada de posições da Igreja em seu mundo clerical para o radicalismo –, deve-se mostrar os impasses de uma leitura distorcida, objetivada a atribuir à Igreja como um todo, algo que ela não pode ser. Assim, pretendemos evidenciar as *atualizações* decorrentes da edição das encíclicas sociais como resultado da luta interna do *campo religioso*, pelo monopólio do poder *simbólico* – situado entre duas formas de ser Igreja: *a para si* e a *para o povo.* A concepção *para o povo* foi obra do mundo leigo em relação mútua com indivíduos das frações dominadas do mundo clerical. Nem sempre os integrantes do mundo clerical ocuparam as posições de dominados na escala hierárquica, mas, em muitos casos, suas ideologias e visões de mundo faziam parte da corrente adversa à dominante da Igreja. Para sustentar nossa afirmação analisaremos alguns excertos cujo conteúdo ilustra uma Igreja envolvida num projeto de combate ao comunismo sob nova roupagem – o diálogo.

Coube à Igreja a renovação da sua posição com relação às verdades suscitadas mesmo por movimentos que negavam uma ordem sobrenatural. Essa abertura "para a verdade", conforme a terminologia empregada por Mesquita, deixa entrever uma tônica pastoral de diálogo – não menos combativa – com a prática social dos comunistas. Coerente com sua posição dialogante, João XXIII afirmou, na *Pacem in Terris*, que a melhor maneira de se combater um

ser essa discussão fundamental em nosso trabalho,

o fragmento a respeito desse assunto a seguir é um tanto longo, mas essencial para os propósitos que cercam nossa pesquisa:

> Não se deverá jamais confundir o êrro com a pessoa que erra, embora se trate de êrro inadequado conhecimento em matéria religiosa ou moral. A pessoa que erra não deixa de ser uma pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e portanto sempre merece estima. Ademais, nunca se extingue na pessoa humana a capacidade de abandonar o êrro e abrir-se ao conhecimento da verdade. Nem lhe faltam nunca nesse intuito os auxílios da Divina Providência. Quem, num certo momento de sua vida, se encontre privado da luz da fé ou tenha aderido a opiniões errôneas, pode, depois de iluminado pela divina luz, abraçar a verdade. Os encontros nos vários setores da ordem temporal, entre católicos e pessoas que não têm fé em Cristo ou têm-na de modo errôneo, podem ser para estes ocasião ou estímulo para chegarem à verdade.[94]

A orientação, nesse caso, continuou centrada no conceito de *pessoa humana.* A *pessoa humana* fez parte da primeira matriz – como repetidas vezes afirmamos – da *tentativa de modernidade*, interna ao discurso da Igreja Católica. Por ser anterior a qualquer ideologia, a *pessoa humana*, em hipótese alguma, perderia a sua dignidade por ter aderido a movimentos contrários à Igreja; conseqüentemente, a *pessoa humana* não perderia, jamais, a capacidade de ser recuperada. Ademais o contato entre católicos e não-católicos poderia ser uma oportunidade para levar a verdade às pessoas desviadas do reto caminho. Se a posição de João XXIII pela "abertura para a verdade" foi tão inovadora, não se pode perder de vista que Pio XI, em 1931, já havia traçado algo parecido quando percebeu pontos positivos em algumas formas de socialismo realizado historicamente:

> Dir-se-ia que o socialismo, aterrado com as conseqüências que o comunismo deduziu de seus próprios princípios, tende para as verdades que a tradição cristã sempre solenemente ensinou e delas em certa maneira se aproxima; porquanto é inegável que às suas reivindicações concordam às vezes muitíssimo as reclamações dos católicos que trabalham na reforma social.[95]

O que separa profundamente a atitude de Pio XI, comparada à de João XXIII, é a diferença que o último passou a fazer entre a doutrina e o movimento suscitado por ela. Assim, Pio XI escreveu:

> O socialismo quer se considere como doutrina, quer como fato histórico, ou como "ação", se é verdadeiro socialismo, mesmo depois de se aproximar da verdade e da justiça nos ponto sobreditos, não pode conciliar-se com a doutrina católica, pois concebe a sociedade de modo completamente avesso à verdade cristã [...] E se este erro, como todos os outros, encerra algo de verdade, o que os Sumos Pontífices nunca negaram, funda-se, contudo, numa própria concepção da sociedade humana, diametralmente oposta à verdadeira

[94] MESQUITA, op. cit., p. 617.
[95] Pio XI. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 63. Pio XI chegou a afirmar, na mesma encíclica, que os princípios do socialismo, se mitigados, poderiam vir a coincidir com a doutrina do cristianismo.

> doutrina católica. Socialismo religioso, socialismo católico são termos contraditórios: ninguém pode ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista. [96]

João XXIII acrescentou – ao discurso de Pio XI – que as doutrinas não deveriam ser identificadas aos movimentos históricos de finalidade econômica, social, cultural ou política, embora, tais movimentos encontrassem nessas idéias filosóficas sua origem ou força de inspiração[97]. Nessa linha de pensamento, o papa, já na *Pacem in Terris*, assegurou:

> A doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado como está em situações históricas em contínuo devir, não pode deixar de lhes sofrer influxo e, portanto, é suscetível de alterações profundas. De resto, quem ousará negar que esses, na medida em que concordam com as normas da reta razão e interpretam as justas aspirações humanas, não possa haver elementos positivos dignos de aprovação?[98]

Não estava ocorrendo uma abertura para a verdade, pois, na interpretação da Igreja, a verdade sempre foi seu monopólio exclusivo. João XXIII não se abriu para as verdades que movimentos designados profanos traziam. Abrir-se "para a verdade" significa observar valores positivos em outras práticas sociais sem o objetivo de identificá-las aos elementos cristãos. Se, como afirmou Mesquita Filho, tal empresa de João XXIII se deu na linha de "abertura para verdade", não se pode esquecer que a verdade continuou a ser unicamente a de origem cristã, pois, os encontros entre cristãos e não cristãos seriam, segundo as palavras do próprio João XXIII, ocasião para atingir a verdade. O discurso continuou a afirmar que fora do cristianismo não haveria verdades ou civilização. Assim, João XXIII deixou um hiato na luta aberta da Igreja contra o comunismo.

Toda a abertura de João XXIII deve ser entendida a partir da posição por ele ocupada no *campo religioso*. Não se devia, portanto, esperar dele uma atitude mais radical. Bourdieu comentando sobre as estruturas do *campo*, ajuda a esclarecer os limites da atuação quando o indivíduo se encontra na posição de autoridade máxima num determinado *campo:*

> 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 estratégias de conservação – aqueles que nos campos da produção de bens culturais tendem à defesa da –, enquanto os que possuem menos capital (que frequentemente são os recém-chegados e portanto, na maioria das vezes, os mais jovens) tendem à estratégias de subversão – as da
> É a heresia, a heterodoxia, enquanto ruptura crítica, frequentemente ligada à crise,

[96] Ibid., pp. 65 e 67.
[97] MESQUITA, op. cit., p. 616.
[98] Ibid., p. 618.

> juntamente com a 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 o equivalente da adesão silenciosa da doxa.[99]

A urgência da época de João XXIII obrigava não mais esperar o retorno dos filhos tristemente enganados ou transviados para o seio da Santa Igreja, como outrora afirmado por Pio XI. Era preciso atuar, descer à prática, selar compromissos de ordem prática com as diversas correntes do socialismo, conhecer o "inimigo" e procurar seu ponto fraco para salvar a civilização cristã. Logo, a união de católicos e comunistas era, naquele momento, a forma mais direta de atingir os que haviam se revoltado contra a Igreja, pois "[...] a melhor maneira de se combater o comunismo [...] seria [...] aplicar a doutrina social cristã [...]".[100]

Acreditamos, também, que o ambiente reformista e modernizante posterior a 1945, permitiu a aceitação das reformas da democracia social e do populismo pelos dois grupos: movimentos esquerdistas e a fração da *Igreja socialmente engajada* ou *Igreja para o povo*. Nesse ponto, pelo fato da Igreja ser partidária da reforma e contra a revolução, foi possível a sua aceitabilidade às propostas do reformismo. As facções mais moderadas da esquerda, cientes da inviabilidade de um processo insurrecional, como forma de tomar o poder, tiveram de, a contra gosto, apoiar os poucos avanços sociais ocasionados pelas políticas reformistas e paternalistas do populismo. Todo esse cenário social e a crescente politização dos movimentos de cristãos de esquerda *para o povo* facilitariam o deslocamento de setores do laicato e clero para a segunda matriz da *tentativa de modernidade.* O objetivo da *fração dominante* do *campo religioso* era endossar aos cristãos que a luta por melhores condições de vida poderia ser mais eficaz se a opção fosse unicamente cristã (porém, não foi assim, o pensamento dos fiéis).

Pode-se criticar todo o paternalismo e populismo do novo compromisso assumido pela Igreja em seus diversos níveis, mas o fato importante a ser destacado se situa na manipulação do ensino social empreendido pelas diversas frações de classes objetivadas a dar um novo significado ao papel social da Igreja. A análise do próximo capítulo do jornal *Brasil, Urgente* e do seu projeto de cristianismo possibilitará apresentarmos a síntese do caminhar de toda esse processo, por nós denominado *tentativa de modernidade*.

---

[99] BOURDIEU, 1983, p. 90.

[100] VELÁZQUEZ, Pe. Pedro. – Mater et Magistra. México: Ed. de la Acción Católica, 1962., p. 36.

A partir de 1960, os efeitos corrosivos do capitalismo brasileiro determinavam ao Estado o cumprimento de uma série de reformas econômicas, institucionais e sociais. A euforia dos anos 1950, quando havia grandes esperanças do Brasil tornar-se uma nação moderna, cedia lugar ao conflito e à perplexidade da década subseqüente. Esse período foi o tempo de expressivas manifestações da sociedade civil; "[...] às novas experiências culturais [...] mesclavam-se propostas econômicas e sociais de caráter reformista. Era o tempo da cultura engajada, sobretudo nacionalista [...]".[1] Nessa etapa, o populismo, que em outros tempos restringia os movimentos sociais por meio da cooptação e da repressão, já não apresentava o mesmo resultado. As reivindicações de caráter nacionalista e reformista, de importantes campos da sociedade, ultrapassavam o limite imposto pelos setores das Forças Armadas, pelos integrantes dos partidos PR (Partido Republicano), pela UDN (União Democrática Nacional), pelos investidores de capital internacional e pelos departamentos do capital nacional – os últimos ocupantes da *fração dominante da classe dominante.*

Segundo considerações de Argelina C. Figueiredo, a partir da década de 1960, em função das grandes mudanças que se processavam no país – nas esferas industrial, urbana e nos setores trabalhistas, principalmente a classe operária – tornava-se urgente fixar reformas institucionais profundas que abrangessem os diversos campos sociais.[2] Foi em meio a essas transformações, exigidas pelo contexto sócio-político, somadas às contradições da fase de presidência de João Goulart – permeada pela disputa de grupos de interesses antagônicos e por uma política de conciliação entre ambos –, que se deu o Golpe de 1964, com a participação dos militares. A mesma autora argumenta também que no início dos anos 1960 – "[...] tornou-se impossível a construção de um compromisso que combinasse reformas e democracia em um projeto político consistente, porque democracia e reformas eram percebidas como objetivos políticos conflitantes [...]".[3] Portanto, a experiência frustrada do parlamentarismo e da fase posterior ao plebiscito – ocasião em que foi tentado um plano de consolidação econômica e uma reforma agrária – cerceou

---

[1]NEVES, Lucília de Almeida. Trabalhadores na crise do populismo: utopia e reformismo. In: TOLEDO, Caio Navarro de. Visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, p. 56.

[2] FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. Alternativas à crise política: 1961-1964. Trad. Carlos Roberto Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 22.

[3]FIGUEIREDO, Argelina C. Democracia e reformas: a conciliação frustrada. In: TOLEDO, 1997, p. 48.

a possibilidade de atuação das forças partidárias às mudanças sociais "[...] condenando ao fracasso uma última tentativa de formar uma frente de centro-esquerda, visando obter acordo a respeito de um programa mínimo de reformas e deter o crescente movimento direitista contra o governo [...]".[4]

Nessa conjuntura, a supremacia burguesa, de caráter populista, estabelecida desde a época de Getúlio Vargas, entrou em colapso. Assim, a burguesia nacional já não se apresentava mais como a única possuidora de um poder de *fração dominante*, passando a disputar o comando da economia brasileira com a burguesia internacional. Jacob Gorender ressaltou – sendo sua observação de extrema validade para se entender a dinâmica maior da qual o movimento *Brasil, Urgente* fez parte – que:

> Naquela época, somente alguns setores da esquerda, que não dispunham de influência de massas, falavam em implantação do socialismo. O PCB e outras forças da esquerda não tinham essa idéia. Falava-se de um governo que aplicasse medidas de reforma agrária, de distribuição de renda, de construção de cas08 Tvalidadp a[.001 vo7as nr

Tendo em conta a participação dos universitários cristãos na luta – com Frei Carlos Josaphat – pela criação do semanário *Brasil, Urgente,* é interessante notar a avaliação feita por João Roberto Martins Filho acerca do movimento estudantil na conjuntura do golpe de 1964, principalmente dos quadros da JUC. Segundo o autor, a partir de 1955, quando o bloco nacionalista tomou a União Metropolitana dos Estudantes (UME) e, logo em seguida, a UNE, iniciou-se uma etapa de nítida ascensão esquerdizante. Este fato apontado por Martins Filho tem sua origem na década de 1950, momento em que se fez notável uma maior abertura da universidade aos setores médios da população, integrantes da *fração dominada da classe dominante.* Para atender a situação da "[...] demanda por crescimento da universidade, num contexto de deslocamento dos canais de ascensão da classe média brasileira [...]",[6] a política do Estado aumentava as formas de ingresso no ensino superior, aos jovens dos setores médios, por meio da criação de várias universidades, faculdades e institutos isolados gratuitos.

Observando o cenário de intensa politização dos estudantes universitários, Martins Filho aponta que esse processo não teria vindo dos socialistas ou comunistas, mas sim de uma disposição extremamente moderada – para os padrões de radicalização de outros movimentos do pós-1964 –, da JUC e da JEC, "[...] duas organizações vinculadas à Igreja, como o próprio nome diz, e que tinham uma grande penetração no mundo estudantil [...]".[7] Nessa ocasião, assumiu importância capital a JUC, que passou "[...] a ter peso nesta politização do movimento estudantil e, juntando existencialismo cristão com nacional-desenvolvimentismo [...]", [8] tendo exercido, nos primeiros anos da década de 1960, a categoria de porta-voz dos estratos médios da população nas universidades. Um dos marcos importantes dessa caminhada pôde ser visto em 1961, no histórico *"Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro".* No documento referido, defendia-se uma mudança radical das estruturas econômicas – revelando, ainda que à revelia dos propósitos iniciais, uma preleção disfarçadamente marxista –, em cujo processo o cristianismo, por não ser uma *ideologia*, superava qualquer sistema de pensamento.[9]

---

[6]MARTINS FILHO, João Roberto. O movimento estudantil na conjuntura do golpe. In: TOLEDO, op. cit., p. 78. Na mesma página, o autor nos informa que a taxa de crescimento do número de universitários no Brasil, foi muito superior ao aumento da população brasileira. Os números indicados pelo autor revelam esse amplo desenvolvimento: em 1945, eram 27.000 estudantes; 72 mil, em 1950; 93 mil, em 1960, atingindo 142 mil, em 1964.

[7] Ibid., p. 79.

[8] Ibid., p. 79.

[9] Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica. In: GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 90.

Entre os anos de 1961 e 1964, desencadeou-se, igualmente, uma ampla mobilização em todos os setores sociais; os trabalhadores da indústria passaram a contestar o tipo de sindicalismo até então praticado pelos seus líderes; concomitantemente, ocorreu a atuação das Ligas Camponesas, empenhadas na conscientização do homem do campo, contribuindo para um aumento expressivo do número de sindicatos rurais;[10] devem ser lembrados, também, os movimentos de cultura popular e de educação de base, cujo expoente principal foi o MEB (Movimento de Educação de Base) resultado de um acordo firmado, em 21 de março de 1961, entre a Presidência da República e a CNBB. Centrado em um método pedagógico que procurava alfabetizar e conscientizar a população rural a partir dos seus problemas concretos, o MEB (assim como Paulo Freire) defendia a idéia de troca de saberes entre professor e aluno e atribuía às massas um papel de responsabilidade no processo de libertação social. Questionava-se, assim, a visão tradicionalista que julgava o povo incapaz – e mesmo desinteressado – de transformar a sua própria situação. Para Luiz Eduardo W. Wanderley, o Governo via nesse movimento uma forma de responder à situação crítica da educação, além de ampliar o número de eleitores, conservar uma influência ideológica sobre os camponeses e limitar o poder das oligarquias rurais.[11]

No que se refere ao contexto mais imediato, o movimento social *Brasil, Urgente* teve como marco primeiro o trabalho realizado por Frei Carlos Josaphat a respeito dos principais assuntos versados na encíclica *Mater et Magistra* (1961), do Papa João XXIII (1958-1963). José Oscar Beozzo ponderou que a intensa receptividade da *Mater et Magistra* no Brasil "[...] só é compreensível à luz de três considerações, relativas à *Encíclica, ao país e à Igreja* [...]".[12] Quanto à *Encíclica*, há uma abordagem contundente da questão social no campo; no que se refere à situação do *país,* há de se observar o destaque dado à Reforma Agrária na década de 1960; e a respeito da *Igreja*, esta não se manteve insensível aos acontecimentos do campo.

---

[10]BANDEIRA, Moniz. Rio de Janeiro: Vozes, 1977, p. 116. Segundo Bandeira, em julho de 1963, o setor rural contava com 300 sindicatos. Este número se elevou para 1500, em março de 1964.

[11] WANDERLEY, Luiz Eduardo W. educação popular, Igreja Católica e Movimento de Base. Petrópolis: Vozes, 1984, pp. 19, 20 e 49.

[12]BEOZZO, op. cit., p. 45. Beozzo investigou também a repercussão das encíclicas sociais na grande imprensa nacional, no eixo Rio-São Paulo.Da pesquisa dos jornais de maior circulação, o autor constatou que os mesmos tiravam na época pouco mais de 100.000 exemplares e que a população habituada à leitura de jornais não excedia 1,5%. Dentro dessa parca circulação, Beozzo afirmou que o impacto direto das encíclicas foi decepcionante, pois a atenção dos jornalistas sobre os documentos papais se voltou tão-somente às diretrizes destes dividiam os católicos em torno de questões sobre a Reforma Agrária e conseqüentemente levavam os jornalistas a inserirem o projeto do pontificado de João XXIII para a situação nacional. Confira a obra citada: pp. 13-14.

Já em 1950, a Igreja – na pessoa de D. Hélder Câmara, então assistente geral da Ação Católica Brasileira – conclamava o empenho dos católicos na adesão ao movimento em favor do homem do campo. Segundo Beozzo, a *Mater et Magistra* "[...] deu vigoroso impulso à linha de compromisso social da Igreja do Brasil e, de modo particular, ao crescente engajamento nas questões relativas à reforma agrária, à sindicalização rural e à educação de base do campo [...]".[13] Nesse cenário, não se pode olvidar ter a Igreja se aliado ao Estado populista de caráter reformista. Nessa etapa, setores do laicato católico – sobretudo a JUC, quando de seu contato com os problemas da miséria e da opressão do camponês – acabaram por radicalizar suas posições.[14]

A ala mais *progressista* da Igreja hierárquica – representada, nesse momento, pelos bispos da CNBB – buscou apoio doutrinal para legitimar suas práticas sociais – (do mesmo modo que o grupo conservador) no Ensino Social de João XXIII. Em julho de 1962, a CNBB lançou um documento convocando os leigos e a Igreja para um maior compromisso social. Além de sua orientação fundada nas prerrogativas da *Mater et Magistra*, o documento dos bispos brasileiros evidenciou o caráter perene do engajamento social da Igreja: "[...] A Igreja, ontem como hoje, nunca deixou de pregar a doutrina do evangelho e, de acordo com as circunstâncias e o vigor mais ou menos veemente de seus ministros, de clamar por uma ordem social baseada nos princípios da verdade revelada e das normas da justiça e da equidade [...]".[15]

Alceu Amoroso Lima – que também articulista do *Brasil, Urgente* – escreveu no Caderno 2°, da *Folha de S. Paulo*, a propósito desse documento. Em seu exame, a mensagem emitida pelos bispos ofereceu ao conhecimento da população brasileira, não apenas a católica, as linhas invariáveis do desenvolvimento da Igreja: "[...] a continuidade com o passado e a abertura para o

---

[13] BEOZZO, José Oscar. Op. cit., p. 51. A grande receptividade dessas encíclicas se deveu à situação agrária do país. Segundo Francisco de Oliveira, a economia brasileira, desde os anos de 1930, com exceção do período de 1930/33, superou a média da maioria dos países capitalistas centrais, com um crescimento de 10 a 11% ao ano. Todavia, o mesmo não se percebia no setor agrícola, o mais atrasado da economia brasileira na conjuntura de 1964. Para maiores informações, confira: OLIVEIRA, Francisco de. Dilemas e perspectivas da economia brasileira no pré-64. In: TOLEDO, op. cit., 27.

[14] Sobre a fase de radicalização da JUC (Juventude Universitária Católica), ver: COSTA, Lucas Aparecido. 2002. 83f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Faculdade de História Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2002.

[15] CNBB. Mensagem da Comissão Central da Conferência Nacional doa Bispos do Brasil. 30 de abril de 1963, apud: MESQUITA, Luís José de. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1963, Vol.2. p. 627.

futuro [...]".[16] Segundo o autor, a atualização da mensagem cristã-católica nesse documento, conferiu grande respeito à autoridade da palavra dos bispos brasileiros, pois proporcionou uma visão de Igreja acima de qualquer ideologia e indicou "[...] a solução autêntica para as nossas perplexidades político-sociais do momento [...]".[17]

Objetivando não dissociar teoria e prática, entre os meses de setembro e novembro de 1961, Josaphat ofereceu um curso sobre a *Mater et Magistra,* no Salão da Cúria Metropolitana de São Paulo.[18] Esse curso foi distribuído ao longo de dez aulas, ministradas a um público calculado em dois mil alunos.

Para Frei Carlos, a *Mater et Magistra* chamou a atenção do mundo para a atualidade da Doutrina Social da Igreja. O objetivo central do sacerdote, nesse curso, foi destacar as grandes linhas da Bíblia e da história da Igreja, para depois situar o ensino da DSI, que desde Leão XIII, passando por Pio XI, foi completada por João XXIII. A visão integral do homem – uma contribuição do pensador católico francês Jacques Maritain – seria, para o frei, antes de tudo, pautada nos ensinamentos da *Mater et Magistra*. A concepção de prática social religiosa de Josaphat – como força de renovação das estruturas e, quando necessário, de revolução social – já se fazia presente nesse curso. O humanismo personalista e comunitário de Emmanuel Mounier também foi destacado pelo frei como um dos movimentos propulsores do cristianismo social. Segundo o frade: "[...] É em torno dessa encíclica que nós vamos ter as grandes conferências

---

[16] LIMA, Amoroso. "Entre Imobilistas e Açodados. Folha de São Paulo, 23/05/1963, p. 2, 2° Caderno, apud: MESQUITA, Luís José de. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1963, Vol.2. p. 632

[17] Ibid., p. 632. A solução a que Amoroso Lima se referiu foi a cristã. Assim, a posição do autor e também dos bispos, em várias passagens do documento, fez parte do movimento da *tentativa de modernidade*, em sua primeira matriz – cujo conteúdo de crítica à sociedade se encerrava dentro dos princípios morais cristãos. Essa mensagem dos bispos nos faz lembrar da posição crítica de Souza Lima, que adverte ser infrutífero procurar nos documentos oficiais a radicalização. Os documentos estavam comprometidos com a maioria conservadora, ocultando assim, o compromisso real que muitos bispos e sacerdotes firmaram com os leigos. Há de se observar que não se devia esperar uma revolução dos que monopolizam o poder numa dada relação de força – para nosso caso o *campo religioso* –, pelo fato de tenderem às estratégias de conservação da ortodoxia. A respeito da posição de Souza Lima, cf: SOUZA LIMA, L. G. , p. 33.

[18] OLIVEIRA, Frei Carlos Josaphat Pinto de. Na Bíblia e no ensino da Igreja. São Paulo: Apostilas Pró-manuscrito, 1961. Essa apostila – um documento raríssimo – se encontra na Biblioteca da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da UNESP/Franca. Nosso acesso aos resultados desse trabalho foi possível graças à publicação dessas considerações, reunidas em uma apostila: *A Justiça Social. Na Bíblia e no ensino da Igreja. Comentário à Encíclica MATER ET MAGISTRA.*

seguidas por centenas e centenas de pessoas e depois toda a multiplicação desse trabalho, por mim mesmo, e também por outros. [...]".[19]

Em entrevista concedida ao autor, Josaphat enfatizou, novamente, a importância das encíclicas sociais e a preponderância do reinado de João XXIII. Contrapôs as inovações sociais deste pontificado em relação às posições mais conservadoras de seu antecessor – Pio XII (1939-1958):

> Eu me tornei dominicano em 1953, quando da incursão na ordem e a minha perspectiva era sempre de trabalhar para a renovação da Igreja, que ela fosse mais evangélica e que desse mais lugar aos leigos, e que estivesse mais presente no trabalho de promoção humana, sobretudo das pessoas com mais dificuldades, mais marginalizadas, das classes mais deixadas de lado pelo progresso social no Brasil. Nesse empenho, então, eu acolhi com grande entusiasmo a mensagem de João XXIII, porque *meu entusiasmo, assim como dominicano, não estava assim tão satisfeito diante da perspectiva do pontificado de Pio XII, em que havia assim muitos documentos importantes do ponto de vista cultural, religioso, mesmo social, mas, não havia tomadas de posição significativas no sentido do que nós chamamos assim, esse amor preferencial pelos pobres*. Então, para mim, o grande acontecimento foram as encíclicas do papa João XXIII – a encíclica *Mater et Magistra* de 1961 e a encíclica *Pacem in Terris* de 1963. Agora, tudo isso num contexto muito interessante, que havia um despertar da parte dos leigos, havia um entendimento dos jovens, a Ação Católica, a Ação Católica Universitária – a JUC – a Ação Católica no ensino secundário – a JEC.[20]

É importante observar – a respeito do depoimento de Frei Carlos Josaphat – as considerações de J. F. Régis Morais e João Batista Libânio. O primeiro autor registra em seu livro a situação da instituição eclesiástica que ao final do pontificado de Pio XII; em sua avaliação, "[...] a Igreja apresentava um discurso que pouco tinha a ver com a realidade de vertiginosas

---

[19]BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomas (org). Escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002, p. 513.

[20] Entrevista concedida ao autor em 07 de julho de 2006 (o grifo é nosso). Contemplamos, em nossa pesquisa, a história oral como proposta metodológica, uma vez que a entendemos como método privilegiado para se apreender a memória de indivíduos que estiveram envolvidos no processo de formação da *Igreja para o povo*. Logo, adotamos como referencial de análise – tanto para as entrevistas feitas pessoalmente com Frei Carlos quanto seus depoimentos publicados, em 2002, no livro em comemoração aos seus oitenta anos – a proposta das autoras Janaína Amado e Maria Aparecida de Aquino. Segundo Amado a história oral, "[...] entendida como metodologia [...] remete a uma dimensão técnica e a uma dimensão teórica. Esta última evidentemente a transcende e concerne à disciplina histórica como um todo [...]" (AMADO, J. & FERREIRA, M. M. (org), 1996, viii). Na mesma obra, em outra passagem, Amado identifica a história oral como a ponte que possibilita a união entre teoria e prática. Apesar de não a considerar como sendo apenas uma prática, a autora é enfática ao afirmar que no campo teórico a história oral não pode *"jamais solucionar, questões"*. Para tanto, deve-se buscar as soluções e explicações *"na boa e antiga teoria da história";* para Aquino: "[...] o depoimento atua como contraponto à pesquisa empírica. Entende-se que no esforço da interpretação humana, o depoimento do contemporâneo assume papel de um instrumento de análise privilegiado, na medida em que reveste ao mesmo tempo, das problemáticas vivenciadas no presente e no passado [...]" (AQUINO, 2001, p. 24).

transformações sociais do mundo ocidental. Ora, o discurso vai se reduzindo naturalmente à condição de apenas palavra [...]".[21] Libânio enfatiza, igualmente, que:

> No final do pontificado de Pio XII (1958), a Igreja Católica apresentava aquela tranqüilidade que precede às tempestades. Os movimentos inquietantes do Pós-Guerra tinham sido silenciados, através da condenação da Nova Teologia, do envio de Teilhard de Chardin para a China, evitando que seus escritos fossem publicados, do encerramento da experiência dos Padres Operários, do enquadramento dentro de limites aceitáveis da renovação litúrgica e da ação do leigo.[22]

Josaphat – rememorando sua atuação à frente do movimento *Brasil, Urgente* – enfatizou que a idéia de paradigma *"como mudança no mundo científico"* – difundido por Thomas Kuhn em 1962 –, trouxe uma expectativa aos que acreditavam numa evolução da Igreja; 1962, foi o ano do início das primeiras sessões do Concílio Vaticano II (1962-1965) e, também, o tempo das Reformas de Base. Segundo o frei, os grupos de leigos, estudantes, trabalhadores da indústria e do campo, a ele ligados, "[...] estavam numa perspectiva de querer uma outra coisa no Brasil [...]"[23]. Pensavam ir além das Reformas de Base "[...] não apenas modificando alguns aspectos da economia, mas mudando o sistema, no que toca as relações industriais, comerciais, da agricultura, valorizando todas as regiões econômicas [...]".[24]

Esse ideário tencionado pelo frei e seu grupo percorreu a senda de muitos movimentos sociais que propuseram uma *tentativa de modernidade.* Continuando seu depoimento acerca dos anos iniciais da década de 1960, o frei corroborou uma visão partilhada pela grande maioria da população. Para expressar melhor o pensamento do religioso, observemos suas próprias afirmações:

> Havia, de fato, dois tipos de reforma. De um lado, aqueles que queriam modernizar a administração do país, para que fosse, vamos dizer assim, de preço menor e maior rendimento para as empresas, sobretudo as empresas multinacionais que vêm de fora, ou seja, para mudar o país simplesmente. Pensava-se em fazer reforma fiscal, Reforma Agrária, reforma de ensino, mas para modernizar o país, para que ele fosse mais lucrativo nos empreendimentos econômicos. Por outro lado, havia as Reformas de Base

---

[21] MORAIS, J.F. Régis. Pensamento social da CNBB. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982, p. 19.

[22] LIBÂNIO, J.B. Conflito Igreja-Estado, n. 4, out. 1978, p. 29. Segundo o autor, nos finais da década de 1950, já não era mais possível isolar a Igreja dos vários sistemas de pensamento moderno, adversos à filosofia católica da história. A partir dessa interpretação que Libânio julga os motivos da convocação em 11 de outubro de 1962, do Concílio Vaticano II.

[23] Ibid., p. 461. Entrevista realizada com Frei Carlos Josaphat por Adélia Bezerra de Meneses, Melchíades Cunha Jr., Thomaz Jensen e Waldecy Tenório nos dias 22 de setembro e 6 de outubro de 2001, e 16 de fevereiro de 2002, em São Paulo. Cf: BETTO, Frei; MENEZES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomas (org). . Op. cit., p. 461.

[24] Ibid., p. 462. (o grifo é nosso).

> para valer, e que se encontravam em boa parte como proposta do governo João Goulart, cujo governo abrigava gente com dimensão social (fora a confiança dada a Paulo Freire), como Darcy Ribeiro, Paulo de Tarso, Almino Afonso, e que tinham nesse momento como ministro do Planejamento o nosso grande economista Celso Furtado [...] Então, esse ano de 1962 é um ano de grande interrogação, grandes aspirações e até mesmo de um empenho de muita gente em mudar o Brasil. E nós com o nosso grupo, pretendia ser um grupo que privilegiasse o social, queríamos entrar exatamente na linha das Reformas de Base, pretendendo ir mais longe do que João Goulart. Não apenas na modernização que foi seguida e hoje é modelo no Brasil, a modernização econômica, a modernização administrativa, a modernização da informação, a serviço de um projeto de acumulação de riquezas. Nós queríamos ir mais longe.[25]

Luiz Gómez de Souza, em seu estudo sobre a JUC, observou também que, após 1960, as discussões sobre temas como desenvolvimento passaram a não fazer mais parte do "debate político-ideológico". A luta se dava entre as esferas da sociedade defensoras do sistema capitalista (que procuravam fazer pequenas alterações, para salvá-lo de suas contradições) e os grupos e movimentos que o rechaçavam, de diferentes formas e maneiras, "[...] na tentativa de entender o que significaria um modelo socialista alternativo [...]".[26]

A análise do período imediatamente posterior à renúncia de Jânio Quadros, feita por Francisco Weffort, encontra pontos de semelhança com a apreciação de Gómez de Souza, anteriormente citado. Para Weffort:

> Nos últimos anos desse período, em particular depois da renúncia de Jânio Quadros, começam a surgir formas de ação popular que vão, em alguns casos, muito além dos esquemas tradicionais. As freqüentes greves de trabalhadores, a crescente importância dos grupos nacionalistas, a mobilização da opinião pública em torno da temática das reformas de estrutura (em particular a reforma agrária), a extensão dos direitos sociais dos trabalhadores do campo, a mobilização dos camponeses para a organização sindical ou para as "Ligas Camponesas" de Francisco Julião são alguns dos fatos que estavam a anunciar a emergência de um movimento popular de um novo tipo. Este, embora tivesse seu nascimento dentro dos grupos institucionais e mantivesse relações de dependência com a política populista de João Goulart, colocava problemas cujas as soluções implicavam alterações de base na composição das forças sociais em que se apoiava o regime. Em realidade, o desdobramento dos limites urbanos da manipulação de massa – com o início da mobilização das massas rurais – significava que começara a deslocar um dos movimentos básicos da estrutura do poder – grande propriedade – o que jamais ousara fazer o populismo em qualquer um de seus momentos anteriores.[27]

As diversas esferas da sociedade, sobretudo as vanguardas culturais e políticas da época, acreditavam na viabilidade da superação do subdesenvolvimento brasileiro mediante a mobilização, conscientização e apoio ao povo – sendo esta a forma mais viável de garantir uma

---

[25] Ibid., p. 462. (o grifo é nosso).
[26] GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.
[27] WEFFORT, Francisco. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 77.

verdadeira democracia social e "[...] uma ordem política e econômica emancipada [...]".[28] Foi o tempo, de acordo com Lucília Neves,

> "[...] de cultivar utopias, como um tempo de possibilidades mágicas para as pessoas e para as organizações que acalentavam projetos de transformação econômica e social para o país. *Nacionalismo, modernização distributiva e reformas sociais* eram as expressões que exaltavam a mudança e a integração do povo como sujeito ativo em um processo que pretendia ter a marca da renovação [...]".[29]

A reivindicação por uma tentativa de *modernização distributiva* entrou em desacerto com a forma de economia que se implantava no país "[...] com base em outros pressupostos substancialmente contraditórios aos que propunham expressivos segmentos da intelectualidade, bem como os movimentos populares [...]".[30] Refletindo um tempo em que as linhas divisórias entre ideologias e ações eram muito tênues, a Frente Parlamentar Nacionalista, caracterizada por uma heterogeneidade significativa, tinha apoio de diversos segmentos da sociedade (católicos, nacionalistas, petebistas e udenistas).[31] A respeito da *modernização distributiva* deve ser lembrado que muitos partidos, inclusive os intitulados de extrema-esquerda, propunham uma forma de liberalismo socializante cujo conteúdo defendia uma alteração profunda das condições de implantação do capitalismo no Brasil. Todavia, esse anseio por "suavizar" as formas de exploração capitalista, se viesse a ser adotado por João Goulart, "[...] processar-se-ia, em desacordo com os interesses daqueles que apoiavam o modelo capitalista internacionalizado [...]".[32]

A partir dos anos de 1930, iniciou-se, segundo Otávio Ianni, a estratégia de desenvolvimento do "capitalismo nacional" com vistas ao fortalecimento da soberania do país. Não obstante as lutas, reorientações e controvérsias suscitadas, essa forma de capitalismo conseguiu, em boa medida, ser fixado. Durante os anos de 1930, até meados da década de 1940, o Estado "foi levado a criar" as condições de desenvolvimento industrial. Essa idéia de

---

[28] NEVES, Lucília de Almeida. Trabalhadores na crise do populismo: utopia e reformismo. In: TOLEDO, op. cit., p. 57.
[29] Ibid., p. 57.
[30] Ibid., p. 60.
[31] Ibid., p. 61. Sobre a Frente Parlamentar Nacionalista, Lucília Neves afirmou que, logo após o fechamento da Liga de Emancipação Nacional (1950-1956) – muito influenciada pelo PCB –, a maioria dos seus membros apoiou a criação da Frente Parlamentar Nacionalista, como forma de estabelecer uma associação em âmbito nacional. A FPN, embora tendo sua ação limitada pelo Congresso nacional "[...] desenvolvia uma forte interlocução com a sociedade civil através das inúmeras organizações de trabalhadores, empresários, estudantes e intelectuais que atuavam naquela conjuntura. [...] As entidades que se faziam representar pela FPN eram a UNE, diversos sindicatos e outras organizações da sociedade civil, como as ligas camponesas e as comunidades eclesiais de base [...]". NEVES, Lucília de Almeida. In: TOLEDO, op. cit., p. 61.
[32] Ibid., p. 66.

desenvolvimento foi sendo gradativamente abandonada a partir de 1946 (ano do início da Guerra Fria); em seu lugar, adotou-se a estratégia de desenvolvimento do capitalismo associado, ou dependente.[33] Logo, o triênio de 1961/1964 se configurou como a fase de esgotamento das condições de implantação do capitalismo nacional e também do socialismo nacional, pois,

> Nos anos de 1930-64, ao lado da estratégia destinada a implantar o capitalismo nacional, desenvolveu-se também a estratégia orientada no sentido de implantar o *socialismo nacional.* Muitas vezes, o nacionalismo presente nos debates, nas diretrizes governamentais, nos programas de partidos políticos e nas atividades de movimentos sindicais e em outras esferas da sociedade, era um nacionalismo no qual convergiam forças sociais comprometidas com o capitalismo nacional e forças sociais comprometidas com o socialismo nacional.[34]

Os conflitos sociais foram, muitas vezes, levados para o interior do *campo religioso*. Ao mesmo modo das Ligas Camponesas de Francisco Julião – dependentes, inicialmente, da política populista de João Goulart –, o movimento *Brasil, Urgente* ultrapassou as propostas de *tentativa de modernidade* da Igreja (referência feita à alta hierarquia eclesiástica).[35] A partir da leitura do Evangelho, num contexto de opressão, Frei Carlos e o grupo de jovens – que, em conjunto, propunham a transformação do movimento *Brasil, Urgente* em jornal – deslocaram seu caminho (em certas ocasiões) para a segunda matriz da *tentativa de modernidade* [36]. Nesta segunda matriz, havia propostas que iam muito além da idéia de "suavizar o capitalismo".

Ainda assim, a crítica à sociedade e às formas desumanas de implantação do capitalismo associado e dependente continuaria a ser feita pelo grupo de católicos sociais, em termos puramente evangélicos, mesclando princípios da Doutrina Social da Igreja e passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento – um equívoco, segundo o padre franciscano Raymond Domergue.[37] Porém, esse "equívoco" deu bases para que a Esquerda Cristã encontrasse, em ideologias opostas ao cristianismo, pontos de ação social comum. O Evangelho não foi a causa da aproximação de cristãos e marxistas. Todo o contexto histórico, somado às lutas internas ao *campo religioso* e, principalmente, os movimentos de valorização do homem, como *pessoa*

---

[33]Otavio Ianni salienta, também, que a nova estratégia de desenvolvimento adotada – para atender os interesses estadunidenses – elucida o significado do golpe de 1964. Confira: IANNI, Otávio. As estratégias de desenvolvimento. In, TOLEDO, op. cit., p. 138.

[34] Ibid., p. 137.

[35]No tópico 2.1. do segundo capítulo, esclarecemos o que entendemos ser a "modernidade" pretendida pela Igreja Católica.

[36] Para maiores informações sobre a segunda matriz referida no texto, confira o segundo tópico do capítulo anterior da presente dissertação.

[37] DOMERGUE, Raymond. Um mundo que tende para o socialismo. In: CARDONNEL, Jean. Trad. Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 111.

humana, possibilitaram a aproximação (para fins práticos) não somente entre cristãos e marxistas, mas, de um modo geral, de todos os que propunham, com matizes diferenciados, formas mais humanas de sociedade. Assim, o encontro, debate ou diálogo (reportando ao nosso estudo específico) teve como fator preponderante a atmosfera – posterior à Segunda Grande Guerra – de valorização do homem. Josaphat teceu comentários importantes acerca do clima de euforia vivido por grandes esferas da sociedade – sobretudo pelos integrantes da *fração dominada da classe dominante* – na passagem "dos cinqüenta aos sessenta":

> há um sincronismo no sentido, por exemplo, de Carl Jung, fala exatamente de acontecimentos que não acontecem juntos por acaso, mas porque em profundidade há uma espécie, assim, de trabalho no povo, um trabalho quase que no espírito do povo que isso aí num certo sentido e, então, coisas que aparentemente são coincidências são mais do que isso, são efeitos, fenômenos, manifestações de uma qualidade muito profunda do povo num certo momento. Então, eu acredito que houve uma série de movimentos que a gente olhando diria são coincidências, por exemplo, desde o ponto de vista político já a idéia, não é, assim de interiorizar o Brasil – o que é simbolizado na construção de Brasília – um despertar entre os trabalhadores rurais, de uma consciência de seus direitos, e de que a agricultura estava sendo assim institucionalmente, estruturalmente injustiçada desde os começos da colonização. Então vários desses fenômenos, assim, de aspectos político-sociais tem alguma correspondência por parte da Igreja havia uma redescoberta da Bíblia. [...] É interessante porque dentro desses movimentos às vezes eram, tinham um certo contato, mas às vezes não eram o contato era mais uma coincidência em profundidade, *todos valorizando o ser humano,* apontando para diferentes formas de valores humanos que eram necessários para uma verdadeira civilização.[38]

O embate entre duas formas de pensar, diametralmente opostas em suas concepções de história, esteve presente no movimento encabeçado por Frei Carlos Josaphat – haja vista a participação dos jucistas na batalha, ao lado do frei, por uma imprensa independente.[39] Não havia tempo suficiente, naquela ocasião, para discussões filosóficas; sendo assim, a reflexão de ambas as partes – cristãos e marxistas – foi por nós percebida de um modo latente na prática social de ambos os grupos.

Essa geração de cristãos universitários, muito importante para se entender os princípios do cristianismo da libertação, tivera como forte referencial Herbert José de Souza (Betinho), dirigente, por algum tempo, da JEC e da JUC. Em seu depoimento a respeito da juventude cristã, Betinho evidenciou o início do encontro das matrizes da *tentativa de modernidade*. Devemos ressaltar que esse texto fez parte de uma reflexão idealizada pelos jucistas no ano de 1960.

---

[38] Entrevista com Frei Carlos Josaphat concedida ao autor, em 07 de julho de 2006, p. 240. (o grifo é nosso)

[39] Chamamos a atenção para a JUC que, em conjunto com o MEB e a JEC, contribuiu para a delimitação, mais especificamente engajada, de diversos movimentos da Igreja. O debate a que fazemos referência será, devidamente trabalhado no quarto capítulo.

Prevaleceu, portanto, a idéia cristã e as práticas de uma *Igreja Socialmente engajada*, pois o compromisso social do cristão deveria ser feito em nome do evangelho, interpretado como fonte de revolução, capaz de subverter o sistema vigente. As declarações de Betinho evidenciam, de forma incisiva, o perfil da *Igreja Socialmente Engajada* distinguida – de outras formas de ser Igreja – pela vivência dos seus militantes com os marxistas. Essa coexistência se percebia, ainda, em muitos partidos políticos da esquerda em que cristãos e marxistas encontravam um ponto de ação social comum. Todavia, como se notou, essa forma de ser Igreja deixava explícita a sua opção evangélica, enraizada numa leitura diferente das Sagradas Escrituras, cujo conteúdo ilustra (de forma ainda muito incipiente), uma compreensão da fé à luz da práxis social – não obstante os integrantes da JUC continuassem a afirmar sua consciência brotada, tão-somente da fé em um Deus, protetor dos fracos e oprimidos. Para elucidar a opção fundamentada numa leitura singular do Evangelho, vejamos as conclusões de Betinho:

> "[...] lamentamos ver logo confundidas com o cristianismo certas tendências ideológicas quando dizem: "essa juventude de hoje pensa muito em economia em produção, fala e promove a luta de classes, prega o ódio e a revolução: está profundamente impregnada de marxismo – são inocentes úteis [...] Falar em economia é quase falar em Gênese. Portanto, "o homem deverá produzir o pão com o suor de seu rosto [...]".[40]

Embora não existisse ainda uma adesão clara e explícita ao sistema de pensamento marxista, a luta de classes já se apresentava como um fato concreto (admitido pelos *cristãos sociais*) do qual não poderiam mais se esquivar. Reconhecê-la, para esses jovens, não era monopólio exclusivo dos marxistas; como não era, do mesmo modo, a luta pela justiça social. O depoimento de Betinho ressalta o perfil de uma prática social cristã empenhada em condenar as injustiças resultantes do capitalismo em nome das exigências bíblicas, suscitadas por um movimento (iniciado com J. Maritain) de *humanismo teocêntrico.* Essa prática – prelúdio de um cristianismo da libertação – se tornaria o fundamento das primeiras reflexões de Gustavo Gutiérrez nos anos de 1970.[41] Na exposição de Betinho, percebemos muito da influência da *terceira via*[42] simplificada de forma grosseira: nem capitalismo nem comunismo.

---

[40]SOUZA, Herbert José de. Juventude Cristã Hoje. In: SOUZA, Herbert José & GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Rio de Janeiro: Universitária, 1962, pp. 104-105. (o grifo é nosso).

[41] Para maiores informações sobre essas reflexões confira: GUTIÉRREZ, Gustavo. – perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1986. De acordo com Cândido Mendes, a JUC: "[...] Serve de mirante para que se possa desenrolar toda caminhada dessa inteligência católica no sentido de perceber a fragilidade intrínseca, no contexto do desenvolvimento, de toda posição de defesa do *statu quo,* ou de suas racionalizações, bem como da

Não queremos afirmar – com a documentação apresentada – que a prática social dos leigos se marxizou; não obstante a persistência das diferenças, a leitura da realidade social feita pelos cristãos – ainda que à revelia dos seus propósitos iniciais – passou a utilizar claramente jargões marxistas. A sedução maior, em relação a este sistema de pensamento, circundava as diferentes possibilidades de promover um desenvolvimento mais ajustado ao homem do século XX, sendo a proposta do socialismo de viés marxista a melhor fundamentada para tal empreitada. Para ilustrar melhor nossa idéia, vejamos o que Betinho escreveu na mesma declaração. O excerto, um tanto longo, expõe o prelúdio do encontro das duas matrizes da *tentativa de modernidade*:

> Muitos tentaram de diversos modos fazer-nos heréticos, marxistas ou indiferentes à mensagem cristã, ao sentimento vivo e inteligente do Evangelho. Por mais que o tentassem só conseguiram deixar em nós a convicção profunda de que o Cristianismo é a fonte de uma revolução radical na História do homem e que jamais poderá ser utilizada com a finalidade de ocultar a verdadeira face do homem e da sociedade, o drama de seu existir e dos caminhos de sua liberdade [...]
> [...] Como então aceitarmos que cristãos defendam abertamente esse regime? Ou que, mesmo condenando-o, dêle vivam cômodamente? Aceitam êles que o cristianismo é uma mensagem de salvação que atinge a todos os homens? Como aceitar, então, uma sociedade classista em que uma minoria dispõe da sorte da maioria, explorando o seu trabalho, a sua vida, para nós de valor jamais avaliável em moedas ou em termos de produção? Como aceitar, então, que católicos vivam a estrutura latifundiária, explorando mais de sessenta milhões de camponeses, que tranquilamente comunguem, e acompanhem procissões do senhor, que nasceu para salvar, redimir, dar a felicidade perdida a êstes homens que os católicos do Brasil exploram persignando-se? [...]
> [...] Somos os inventores da luta de classes, ou ela existe de fato – fruto de uma estrutura que possibilita a uma minoria viver no luxo às custas da miséria constrangedora de uma multidão? Então devemos ensinar aos miseráveis respeitar os ricos e suas famílias? E ensinar aos ricos que devem dar esmolas de vez em quando aos miseráveis? Então devemos temer o sagrado despertar dos pobres? E propiciar, sempre, a inconsciência de uma minoria que impede as transformações inadiáveis? [...]
> Quem nos ensinou a ser amplos, abertos ao diálogo com tôdas as fôrcas e ideologias, foi o Cristo, que falava às prostitutas e publicanos. Não temos Marx como mestre, pois já tínhamos um outro, antes. Mas sabemos ler também Marx. Sabemos encontrar em todo homem a sua parcela de verdade, a sua contribuição. Não aceitamos a pequenez de algumas acusações. Preferimos correr o risco das grandes opções. E aceitar a dimensão universal da mensagem cristã [...]
> [...] Os católicos burguêses, individualistas de nossa época, como tremem diante da subversão, como querem defender o direito de liberdade e opção, como desejam a paz e a ordem! Mas se esquecem de que a paz que gozam é fruto do desespêro da maioria, que a vida que desfrutam é devida à morte de muitos, que a liberdade tão defendida é conseguida às custas da opressão de uma imensa maioria e que a subversão da ordem é implantação da justiça da maioria contra desordem estabelecida, por uma minoria, que

---

legitimidade básica da conduta em favor da transição e da mudança substancial das condições do velho regime [...]". Cf: MENDES, 1966, pp.30-31.

[42] Sobre este conceito, ver nos anexos um e dois deste trabalho, a posição de Frei Carlos Josaphat. Cf. as páginas: 245, 246 e 247.

> fez do Evangelho a arma para oprimir e trair o próprio Cristo, realmente representado em cada um dos brasileiros, segundo disse [...].[43]

Embora a crítica à estrutura social presente no discurso de Betinho, um dos fundadores da Ação Popular (1962), pudesse revelar uma interpretação de viés marxista, nela continuava a ser o Cristianismo superior a qualquer *ideologia*:

> A visão cristã, ao colocar a Salvação do homem como obra de um Deus que encarnou, não pode aceitar nenhuma forma de restringir o seu alcance. A primeira seria a de, fundamentado em uma concepção dualista, admitir uma área de salvação própria, a alma, e outra, secundária, acidental, imprópria, a realidade material do homem.
> Dêste ponto de vista, a salvação é obra que pode, perfeitamente, dispensar a cooperação das coisas do tempo economia, organização social etc, – e se restringir à ação da hora da morte. Ao pobre se deve, antes de tudo, salvar a alma. O pecado é o seu maior mal. Não é outra a lógica da ação social feita por certos católicos, atendendo, por exemplo, à prostituição, como sendo um mal especificamente moral, em que os outros aspectos pouco contam ou de nada valem. Ensinam moral às prostitutas e não vêem que milhares de outras são geradas pela miséria, pela exploração, por tôda uma estrutura social montada sobre o lema de uma relação espoliativa, de dominação, em que tudo é coisificado, até mesmo o amor.[44]

A noção de *pecado social* – aprofundada pelos teólogos da libertação a partir de 1970 – deu seus primeiros passos nessas discussões, em cujo seio não se pretendia, inicialmente, superar o humanismo cristão, mas dar uma nova orientação ao papel da Igreja e do fiel no mundo. A reflexão de Betinho e seu grupo auxiliou os eclesiásticos ligados aos movimentos de promoção social a ultrapassar a visão predominantemente assistencialista, valendo essa consideração até para os bispos mais progressistas da ocasião – como foi o caso de D. Hélder Câmara. Mesmo quando os jucistas mais radicais formaram um partido não-confessional como a AP (Ação Popular), em 1962, não há prudência em afirmar, nesta época, uma *superação*[45]*,* simplesmente por ter o grupo adotado o socialismo em seu Documento Base. Faz-se necessário enfatizar o

---

[43] SOUZA, Herbert José de. Juventude Cristã Hoje. In: SOUZA, Herbert José & GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Rio de Janeiro: Universitária, 1962. Os fragmentos desse texto foram retirados de maneira esparsa, entre as páginas 99 e 107. (o grifo é nosso).

[44] Ibid., p. 103-104. (o grifo é nosso).

[45] O termo em itálico traz imediatamente a idéia cujo conteúdo pretende separar práticas sociais em superiores e inferiores. Avaliar se socialismo é melhor do que o cristianismo, ou vice-versa, ultrapassa os objetivos de um trabalho que se pretende acadêmico. Se a orientação da Ação Popular continuasse na linha da *Igreja para o povo,* onde se defendia o pobre da exploração mediante exigências de uma leitura bíblica que aceitasse a racionalidade da práxis, então – com muitas ressalvas e "aspas" – poderíamos usar o termo, grosso modo, *"superação"*. O Documento-Base (1963) da Ação popular foi, segundo Aldo Arantes e Haroldo Lima (fundadores da AP) a "[...] expressão típica de uma intelectualidade idealista debatendo-se entre concepções variadas, mas sentindo necessidade de transformações sociais [...]". Sobre esse fragmento e a história da Ação Popular, confira: LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. da JUC ao PC do B. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1984, p. 39. No livro de Gonzaga Lima, na parte dos anexos, encontramos o Documento-base da Ação Popular na íntegra: Ação Popular: Documento-base. In: LIMA, Luiz Gonzaga de.
Hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 118-144.

caráter um tanto vago e idealista desse socialismo, decorrente de "[...] uma organização há pouco saída de uma frente de trabalho católica [...]".[46] Mesmo sendo a posição – em seu Documento-base – idealista e por demais assentada numa concepção católico-cristã da realidade – com a recusa de certo tipo de visão marxista do mundo e a presença de ecos do humanismo cristão –, a discussão não se encaminhava para uma leitura do Evangelho condicionada pela racionalidade da práxis social.

Frei Carlos Josaphat, em sua concepção cristã de Revolução, abalizou, imediatamente, muitas das considerações feitas pelos cristãos universitários: "[...] A passagem de uma renovação da Igreja a uma reforma social é aquilo que em 60 eu chamava de: revolução social [...]".[47] Em seu julgamento sobre a possibilidade de se reformar a sociedade e a Igreja, Josaphat ponderava a inviabilidade, à época de 1962, de se apelar para sentimentalismos, a sociedade deveria ser substituída por uma forma alternativa de coletividade. O Evangelho continuava a ser o norte de reflexão, embora fosse cedendo, aos poucos, ao referencial teórico marxista, no que se refere à apreciação da realidade social.

Havia para Josaphat, rememorando sua atuação política e religiosa na década de 1960, uma posição majoritária nas congregações religiosas: enquanto um padre, nas palavras do frei, se preocupasse em dar esmolas aos miseráveis, tinha seu trabalho apoiado pelas congregações religiosas; mas quando o mesmo se perguntasse a propósito das raízes da miséria social retiravam-lhe o apoio. Assim, a linha tênue, que separou os católicos *progressistas* dos católicos *conservadores* e possibilitou a passagem dos primeiros para a segunda matriz da *tentativa de modernidade* foi, também, seu envolvimento no processo social com os estratos mais baixos da população e porque, os mesmos (as *frações dominadas da classe dominada*) passaram – gradativamente – a defender seus próprios interesses.[48]

---

[46] Ibid., p. 37.

[47] PEREIRA, Frei Leonardo Lucas. A preparação para a urgência dos tempos. Entrevista com Frei Carlos Josaphat. In: BETTO, Fr; MENESES, A.B; JENSEN, T. (org), op. cit., p. 451. Nessa mesma obra, Maria Olímpia França relata que as intenções de Frei Carlos Josaphat e seu grupo em *"romper com os ranços religiosos e morais"* teve como contribuição, entre os tantos articulistas presentes no *Brasil, Urgente,* Betinho.

[48] SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga. hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979. O autor enfatizou o acaso histórico, observado na direção da CNBB, composta, a esse tempo, por um grupo de bispos progressistas. Logo, a inserção do laicato em questões sociais encontrou um feliz momento histórico no qual "[...] a direção da CNBB estava aberta para aceitá-la [...]", pp. 32-33. Souza Lima não justificou as razões desse feliz encontro. A afirmação por ele feita, considerando o contexto estudado, se apresenta um tanto apressada; seria o mesmo que avaliar – estendendo as considerações de Souza Lima para o nosso estudo – as ações de leigos e padres como mero acidente histórico.

Importante saber – para o entendimento dessa "união", entre frações de classes distintas, em volta de objetivos comuns –, que tanto leigos e padres quanto os extratos mais baixos da sociedade, ocupavam a mesma posição em seus respectivos *campos*; isto significa afirmar que podemos encontrar correspondências de tomadas de atitude (ou *homologias estruturais*, nos dizeres de Bourdieu, citado por Patrice Bonnewitz) entre indivíduos de diferentes classes sociais;[49]pois os diversos *campos*, onde os homens travam suas batalhas, são dotados de uma autonomia relativa e possuem "[...] seus dominantes e seus dominados, suas lutas pela conservação ou pela subversão, seus mecanismos de reprodução, etc [...]".[50]

O Jornal *Brasil, Urgente* foi uma importante publicação que contribuiu para a difusão do ensino social de João XXIII (1958-1963), compendiado em suas encíclicas sociais *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963). Espaço aberto para discussões sobre assuntos variados – não sendo a divulgação do cristianismo sua única intenção –, defendeu, também, as iniciativas governamentais do país, cujo conteúdo expressasse como medida ideal de desenvolvimento a *pessoa humana.*

Para compreender seu surgimento, sua efêmera duração e seu epílogo, é preciso ater-se a alguns pontos fundamentais: 1) *Brasil, Urgente* fez parte de um amplo processo, intitulado de *tentativa de modernidade*, em que fiéis católicos de consideráveis *capitais,* importantes às disputas internas ao *campo religioso,* desviaram seu caminho para uma proposta de *tentativa de modernidade*, adversa à defendida pela Igreja; 2) Situou-se numa etapa de transição entre duas formas de ser Igreja – *Igreja para si* e *Igreja popular* –, cujos conteúdos e posicionamentos foram condicionados pela práxis social; 3) Lutou para se legitimar como veículo de informação representante fiel do cristianismo. Nesse terceiro ponto, devemos observar a posição do semanário – no que se refere à sua parte doutrinal –, em relação a outros *campos* da sociedade

[49]Interpretando a sociologia da prática de Pierre Bourdieu, Bonnewitz afirmou que *homologias estruturais* são "[...] correspondências entre posições equivalentes em campos diferentes [...]". Para maiores informações do fragmento citado, cf: BONNEWITZ, Patrice. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 39. Para Bourdieu, os *campos* são: "[...] espaços estruturados de posições (ou postos), cujas propriedades dependem de sua posição nestes espaços e que podem ser analisados independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas) [...]". Para maiores informações sobre o fragmento citado cf: BOURDIEU, Pierre. Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 113.

[50]BOURDIEU, P. & WACQUANT, L.J.D. , op. cit., pp. 81-82, apud. BONNEWITZ, P. Op. cit., p. 62.

(nos referimos ao *macrocosmo*) – haja vista a contribuição de pessoas que não professavam nenhuma fé e estavam envolvidas em outros campos sociais.

Na origem de projetos alternativos de grande magnitude há, segundo Bernardo Kucinski,[51] sempre um episódio no qual a grande imprensa, por motivos diversos, força um grupo, não especificamente de jornalistas, a propor um veículo de informação alternativo. Esse dado observado pelo autor ilustra bem os fatores imediatos à criação do semanário *Brasil, Urgente*. O acontecimento, que se tornou o estopim para o movimento social *Brasil, Urgente* propor uma imprensa alternativa se deu quando do episódio da Greve de Perus. Segundo o depoimento de Frei Carlos Josaphat, a grande imprensa veiculou uma informação equivocada sobre o confronto entre policiais e trabalhadores da Perus; nas palavras do frade, essa foi a "gota d'água" para que seu grupo se reunisse e decidisse: "[...]Vamos fundar um jornal, é preciso fundar um jornal! [...]".[52] O grupo de Josaphat chegava, então, à conclusão da necessidade de um veículo de informação defensor e mensageiro da verdade dos fatos – distorcidos pela grande imprensa. O paradigma, no caso, era o jornal francês *Témoignage Chrétien*, periódico combativo que, durante a ocupação da França,[53] entrou para clandestinidade. No julgamento de Josaphat, o semanário *Brasil, Urgente* foi "[...] o primeiro jornal alternativo que tenha circulado num plano amplo. A nossa primeira tiragem foi de 100.000, baixando logo no segundo número para 35.000, e a gente estava marchando para subir para os 100.000 e para a frente [...]".[54] As matérias de cunho político veiculadas pelo hebdomadário não representavam uma alternativa à grande imprensa, especificamente pelo fato de não proporcionar uma opção que levaria o cidadão de cultura média a deixar de ler o jornal tradicional – por exemplo, *O Estado de São Paulo.* Era alternativo o enfoque reservado às matérias divulgadas também pela grande imprensa. Por esse mesmo motivo, *Brasil, Urgente,* como outros jornais, sobretudo os periódicos da década subseqüente, dependia da grande imprensa em seu intento de proporcionar ao leitor uma outra visão dos acontecimentos. Assim, neste ponto, concordamos, com Perseu Abramo quando de sua afirmação:

> 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,

[51] KUCINSKI, Bernardo. nos tempos da imprensa alternativa. São Paulo: Editora Página Aberta, 1991, XVI.
[52] BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomas (org), op. cit., p. 476.
[53] Invasão da França pela Alemanha, em 10 de maio de 1940. Nesse período (segunda Guerra Mundial), a Alemanha ocupou o Oeste e o Norte da França.
[54] Ibid., p. 476.

> 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.[55]

Todavia, as considerações de Abramo não podem ser estendidas, quando se tem em mente a parte doutrinária do *Brasil, Urgente*. É o caso de se pensar, por exemplo, as *Reportagens Históricas,* o *ABC Social Cristão* e outras séries de reportagens divulgadas pelo hebdomadário. Esses temas não tinham a intenção de contrapor a divulgação da Doutrina Social da Igreja a outros jornais da época, como a *Folha de S. Paulo* e *O Estado de São Paulo (Estadão)* – raras foram as ocasiões em que esses jornais dedicaram páginas a assuntos do interesse da Igreja. Os objetivos desses escritos – a serem apresentados no próximo capítulo – ultrapassavam o campo das lutas simbólicas pelo monopólio legítimo da informação política.

Jornal de *inspiração cristã,* durante sua curta existência, de 17 de março de 1963 a 28 de março de 1964, *Brasil, Urgente* tentou inovar o modo de informar seus leitores acerca dos principais fatos do país e da renovação teológica da Igreja Católica, suscitada muito antes do Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado por João XXIII. O esforço do semanário para legitimar sua prática ante os leitores – favoráveis ou não à sua posição – foi uma constante seguida ao longo de sua existência, encerrada com o golpe de 1964. Para tanto, esse veículo de informação lançou mão de recursos objetivados a *educar* e *formar* seu público leitor, dentre os quais podem ser destacadas as reportagens específicas sobre temas como Reforma Agrária, Reformas de Base e a posição dos cristãos sobre a realidade social. As *Cartilhas*[56] – nome dado a esses registros – tiveram o intuito de preparar e, principalmente, educar os leitores para uma maior adesão ao projeto de reformas sociais. Segundo Roberto Freire, as matérias publicadas no *Brasil, Urgente* "[...] era o pensamento dos católicos que produziam o jornal sobre a realidade brasileira, mas o jornal *Brasil, Urgente* não era um jornal de divulgação da Igreja e do catolicismo [...]".[57]

---

[55] ABRAMO, Perseu. Imprensa alternativa: alcance e limites, Tempo e Presença, São Paulo, n.233, p.16, ago. 1988, p. 16.

[56] As *Cartilhas* foram reportagens especiais objetivadas a informar e orientar a posição dos leitores sobre as Reformas de Base. Ao longo de sua existência, *Brasil, Urgente* elaborou três cartilhas, vinculadas à temáticas diferentes: *Cartilha do Desenvolvimento* (ed. n° 15 à ed. n° 21)*; Cartilha da Reforma* (ed. n°.10 à ed. n°. 14); e o *ABC Social Cristão* (ed. n°32 à ed. n°.38). Esta última Cartilha pode ser considerada a continuidade de uma série de reportagens históricas, divulgadas pelo jornal em suas edições de número 25 a 31.

[57] FREIRE, Roberto. autobiografia de Roberto Freire. Salvador: Maianga, 2002, p. 166.

A manutenção técnica do periódico era viabilizada pelo Conselho de Direção, formado por dez pessoas;[58] faziam parte dessa equipe os jornalistas Dorian Jorge Freire e Josimar Moreira de Mello, vindos do jornal *Última Hora* (1951-1970), fundado pelo jornalista Samuel Wainer; Ruy Cézar do Espírito Santo exercia a direção administrativa do jornal; Roberto Freire era, inicialmente, o diretor responsável. Todas as quintas-feiras, os grupos ligados ao jornal se reuniam para definir os assuntos que seriam as manchetes principais da edição seguinte. No sábado, os exemplares seguiam rumo às grandes capitais do país. A distribuição do semanário ficou por conta dos leitores convocados para esse serviço.[59]

Os recursos utilizados para fazer valer seu poder simbólico, enquanto porta-voz de uma ampla rede de movimentos em defesa da *pessoa humana,* eram variados e inconst(enc3Corum)9(o)1a

Logo, o caráter instável das seções revela, por conseguinte, a proposta maior do semanário: o diálogo, cujo objetivo seria aglutinar os diferentes movimentos sociais, partidários da renovação, reservando a cada um, sua devida participação:

> [...]o princípio de diálogo era esse de dizer: olha no jornal tem esse projeto, nós todos estamos de acordo com isso; agora você que é comunista, você vai chegar e discutir sobre esse projeto, você não me vai trazer idéia do partido comunista – que não me interessa – eu sou católico, eu sou dominicano, eu não vou trazer aqui para você a posição dos Dominicanos; eu vou trazer a posição aí sobre essa nossa coisa aí que diz como é que nós vamos discutir esse projeto, como é que vamos alargar esse projeto e fazer tema para esse projeto [...]Mas isso é interessante, você tem aí um encontro, uma força na linha do que nós encontramos em Karl Marx. Então é isso aí que é o problema que para mim, foi muito rico, um esforço de um diálogo que não reduz, que não seja redutivo em relação às várias posições, quer dizer que no fundo são dez posições então três prevalecem e sete não? Nós vamos chegar e ver aí que as dez posições podem chegar e se apresentar e, quando, por exemplo, numa tomada de posição uma ficou de lado, na próxima você vai – isso é mais, aquela posição é mais intelectual, bom nós vamos fazer um número do jornal que você vai entrar mais, etc. Então isso aí é uma questão de importância do diálogo, que às vezes o diálogo leva a um acordo, mas uma pessoa que se retrai [...].[61]

No dia 15 de fevereiro de 1963 – dois meses antes da publicação de seu primeiro número –, a Comissão Organizadora de *Brasil, Urgente* encaminhou aos titulares da sociedade anônima a primeira notificação referente aos trabalhos de elaboração do jornal. Nesse documento o comitê esquematizou suas propostas:

> O JORNAL DO POVO será lançado em duas etapas. A primeira, que será efetivada a 17 de março, compreenderá a publicação de uma edição nacional, com absoluta penetração em todo o país, editada semanalmente, sob o título de "BRASIL, URGENTE – Um Jornal do Povo a Serviço da Justiça Social". Em seguida, com a equipe devidamente estruturada e a maquinaria ajustada, partiremos para o grande diário, dirigido especificamente a São Paulo, enquanto o nosso Frei Carlos Josaphat prepara os artigos que assinará em "BRASIL, URGENTE".[62]

A segunda etapa aludida pela Comissão não foi levada a cabo. Durante sua breve história, tanto na cidade de São Paulo quanto nos demais municípios do interior do Estado, e em outras regiões brasileiras, o jornal continuou a circular semanalmente. Maria Olympia França, que por algum tempo fez parte da Equipe Administrativa de *Brasil, Urgente*, afirmou que o semanário

---

[61] Ibid., pp. 256-257

[62] Esta informação consta em uma folha avulsa localizada entremeio às edições do jornal, guardadas em uma caixa na Biblioteca de Pesquisas Religiosas (São Paulo). Colocamos à disposição dos leitores essa fonte em anexo. Esse documento não consta na bibliografia específica sobre *Brasil, Urgente.*

[...] figurava nas bancas de jornais do Brasil e em vários outros países do mundo [...]"[63]. A intenção era, de início, ampliar o jornal e transformá-lo, de acordo com o sucesso adquirido, em diário. Frei Carlos Josaphat desejava publicar, concomitante à circulação do diário, uma publicação mais doutrinal, cujo título seria "Cadernos de *Brasil, Urgente*".[64]

A historia das origens do semanário, bem como sua luta, posição ideológica e princípios de atuação foi apresentada em seu primeiro editorial (sem título). O financiamento inicial para o custeio de *Brasil, Urgente* partiu da venda de cotas e ações para simpatizantes, perfazendo um total de oito mil acionistas:

> Êste jornal não nasceu de interesses econômicos. Não surge bafejado por grupos políticos e financeiros. Nem brota de 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 Liberdade. Verdade [...]".

No mesmo editorial *Brasil, Urgente* deixou claro ao leitor suas posições: a moral – jornal de inspiração cristã, e não, órgão oficial da Hierarquia Católica – e a política – veículo de total apoio ao programa de Reformas de Base. Sua proposta – alicerçada em três linhas mestras – foi, ao mesmo tempo, delineada: 1ª) Uso da liberdade para dizer a verdade "[...] a verdade sobre os homens. Sobre as instituições. Sobre a conjuntura nacional e internacional [...]";[66] 2ª) Muito mais do que informar aos leitores, a idéia seria *opinar* sobre os acontecimentos relevantes para a sociedade brasileira, em suas diversas esferas. Com vistas a estabelecer uma total imparcialidade na apresentação dos fatos, o semanário se arrogou a tarefa de renunciar aos mitos da direita e da esquerda:

> Por que nos irmanar aos que imaginam ou apregoam quer infernos quer paraísos no lado Oriente ou do Ocidente? [...] 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 para o Progresso, qual a originalidade do socialismo iugoslavo ou qual o significado do cooperativismo nos países

---

[63]MENESES, Adélia Bezerra de. Uma urgência estancada. In: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomas (org). Escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002, p. 435.

[64] Ibid., p. 482. Segundo consta do livro em comemoração aos oitenta anos de Frei Carlos, o primeiro número de *Brasil, Urgente* atingiu a marca de 100.000 exemplares. Seguidamente caiu para 35.000, mantendo, posteriormente uma média de 60.000 exemplares.

[65] n°1, São Paulo; 17/03/1963; p. 3. (grifo do jornal).

[66] Ibid., p. 03.

> escandinavos. Honestas reportagens dêste tipo não hão de faltar em nenhum de nossos números.

3ª) Lutar pela *justiça social,* conforme o sentindo atribuído pelo ensino magisterial de João XXIII, sintetizado em suas Encíclicas Sociais, seria um dos meios de se divulgar a vertente católica da doutrina social cristã. Sobre este terceiro ponto, o editorial enfatizou que a simples veiculação do ensino social da Igreja não bastaria; deveria ser a doutrina confrontada e aplicada aos fatos sociais: "[...] 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 [...]".[68]

Tendo por objetivo ampliar o campo de atuação e consolidar sua presença junto aos meios católicos, *Brasil, Urgente* valeu-se do apoio moral do Cardeal-Arcebispo de São Paulo, Dom Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta. Para tanto, o semanário divulgou, em sua segunda edição, datada de março de 1963, o discurso proferido pelo cardeal a propósito da festa de lançamento do hebdomadário: "[...] Devemos alargar os espaços da verdade e dilatar os espaços da caridade, abrindo os caminhos da justiça que conduzem à fraternidade [...]".[69]

Em outra edição, o cardeal confrontou a situação brasileira às circunstâncias da França, à época da Revolução de 1789; ao Brasil era possível ainda, diferentemente da ocasião vivida por aquele país, uma "solução dentro da crise", onde poder-se-ia combinar mudanças sem a necessidade de se recorrer à uma insurreição. O cardeal deixou entrever, em seu discurso, as propostas da *terceira via*, que animavam um grande número de católicos. Ressaltou a necessidade de um remédio para a situação nacional, vista por ele como febril "anunciando uma enfermidade grave".

Para Dom Carlos Motta, deveria se ter muita prudência quanto ao tipo de remédio a ser empregado – haja vista o perigo de se cair em extremismos – que, "[...] dado em 'dose cavalar', poderia matar o doente [...]".[70] Sendo assim, o clérigo ressaltou a importância do jornal no processo de conscientização da população a respeito da crise social pela qual passava o Brasil. Ao fazer uso de sua condição, enquanto membro da *fração dominante* do *campo religioso,* o

---

[67] n°1, São Paulo; 17/03/1963; p. 03. No sentido de não se optar por Ocidente e Oriente, o jornal esteve em plena conformidade aos propósitos da Igreja, esboçado na *Mater et Magistra,* que, segundo Alceu Amoroso Lima, criticava apenas a civilização moderna, identificada ao liberalismo do capitalismo e ao totalitarismo do coletivismo. Sobre esse assunto confira: MESQUITA, op. cit., p.30.

[68] n°1. São Paulo; 17/03/1963; p.03.

[69] n°2, São Paulo; 24/03/1963; p. 12.

[70] , n°6, São Paulo; 21/04/1963; p. 12.

cardeal orientou os fiéis ao estudo e à difusão da Doutrina Social da Igreja, atualizada por João XXIII em suas encíclicas sociais; lembrou das grandes inovações trazidas por essas cartas apostólicas, sobretudo a *Pacem in Terris*, primeiro documento endereçado por um pontífice a todos os homens, independente de serem ou não católicos.

Alceu Amoroso Lima, homem de elevado capital econômico e, especialmente cultural e político, se posicionou, igualmente, a respeito do lançamento do semanário. Em seu depoimento, Tristão de Athaíde – pseudônimo de Amoroso Lima – elogiou as propostas do *Brasil, Urgente,* anunciadas em seu primeiro editorial. Expressando sua posição, onde se pôde visualizar a adesão explícita ao programa conhecido por *terceira via;* o escritor enfatizou que, num momento marcado pelo crescimento dos antagonismos entre direita e esquerda, o trabalho de um veículo de comunicação, com pretensões genuinamente cristãs, deveria se dar no sentido de atenuar esta situação. Para levar a cabo uma reforma profunda dos homens e das instituições, fez recordar as exigências indicadas por Pio XI (1922-1939), em sua encíclica *Quadragésimo Anno* (1931). Não obstante o elogio às prerrogativas traçadas pelo jornal, Amoroso Lima observou não ser prudente ao hebdomadário deixar-se identificar por mensageiro da esquerda. Assim, se posicionou o escritor:

> como diz claramente depois de enunciar alguns dos seus propósitos: "se isso é de esquerda, somos esquerda". Ora, isso não é esquerda nem direita. É a libertação, a verdade, a justiça, com princípios conjugados e trazidos para o terreno dos fatos concretos, na crítica deveras construtiva e justa à nossa política e à nossa economia dominantes, nos meios imobilistas ou reacionários.[71]

Amoroso Lima ajuizou, ao mesmo tempo, a proposta de democracia, apresentada pelo semanário em seu primeiro editorial. O mais urgente para aquele arco de tempo, muito mais do que se optar por democracia ou totalitarismo, seria, nas palavras do escritor, definir de forma lúcida e clara "[...] o que se entende por democracia autêntica e realmente antitotalitária [...]".[72] A

---

[71] n°6; São Paulo; 21/04/1963; p. 06. Antônio Sagrado Bogaz aborda detalhadamente os postulados fundamentais de Jacques Maritain. Como uma das respostas maritainianas para nosso tempo, a *Terceira Via* "[...] se refere, sobretudo, ao equilíbrio, na educação, na forma de governo, na filosofia e na teologia, da relação entre a realização pessoal e a edificação comunitária, no confronto equilibrado entre o individual e o coletivo, como possibilidade de assumir o ser humano em sua "pessoalidade" e, como expressão deste conceito, as relações com as pessoas, com os grupos sociais e com o cosmos, perpassando pela ação da graça divina na sua existência [...]". Não se limita a *Terceira Via* "[...] à competição entre os poderes das potências mundiais, pois sua proposta é mais profunda e mais abrangente [...]", pois valoriza as dimensões histórica e transcendental do homem. BOGAZ, Antônio Sagrado. 2003. 393 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. Nesta obra confira a p. 351.

[72] n°4, São Paulo; 07/04/1963; p. 17. Esta matéria apresentada no quarto número do *Brasil, Urgente,* foi transcrita do Jornal *Folha de S. Paulo*.

concepção cristã deste sistema de governo, endossando uma vez mais as propostas da *terceira via,* deveria ser norteada pela prática solidarista cristã, cujo vértice apontava para uma reforma dos costumes e das instituições.

Brasil, Urgente reafirmou sua linha editorial em seu vigésimo quinto número, de setembro de 1963, intitulado *"Reafirmação de Princípios"*. O hebdomadário fez um esboço da sua caminhada durante os seis primeiros meses de existência; apresentou-se como exemplo único de imprensa realmente independente dos poderes econômicos; endossou sua fidelidade à doutrina social cristã, especialmente as diretrizes pastorais emanadas da *Mater et Magistra* e da *Pacem in Terris*:

> Enquanto a maior parte da imprensa silenciava sôbre o IBAD e o IPES ou minimizava os efeitos de sua atuação, apontamos ao Brasil as gravíssimas conseqüências de uma atuação ilegítima e antidemocrática [...] Dissemos que a democracia só se sustenta legitimamente quando seu poder fôr legitimamente constituído e que todo compromisso com forças econômicas, é necessariamente nocivo aos interesses da coletividade e do bem comum. Defendemos a Petrobrás, Fronape, Sudene siderúrgicas [...] Batemo-nos por reformas de base, humanas e cristãs: constitucional, agrária, urbana, bancária, empresarial, universitária, eleitoral [...] Defendemos a doutrina social cristã, lutando tenazmente para a compreensão real e a aplicação prática e dinâmica das encíclicas sociais e notadamente da "Mater et Magistra" e "Pacem in Terris" [...] Ferimos interesses de pessoas e grupos. Daí sermos objetos da ira dos poderosos que não aceitam a existência de um jornal incômodo, indócil e indiferente às sugestões de suas torpes tentativas de subôrno. A reação contra nós desencadeada é furiosa e visa tão somente liquidar uma das poucas vozes livres e autênticas da imprensa no Brasil.[73]

Reflexo da convivência desses cristãos em meio aos comunistas, e também do receio de serem confundidos ambos os grupos, *Brasil, Urgente* destacou estar pautada sua ação "[...] rigorosamente pelos princípios cristãos inscritos nos Evangelhos [...]".[74] Ao mesmo tempo a postura mais avançada do hebdomadário e a liberdade considerável de circulação de idéias – sendo uma das suas características fortes – o desautorizava a se posicionar como imprensa católica, como era o caso do Jornal *O São Paulo*, da Arquidiocese Metropolitana. Destarte, *Brasil, Urgente* não pretendia ser porta-voz da hierarquia eclesiástica.

Em uma análise rápida, o editorial em questão representa o perfil da *Igreja socialmente engajada,* caracterizada por uma volta às origens do cristianismo. Embora tenha sido este o atributo mais destacado pelo semanário, procuramos ir além das "aparências". No mesmo editorial, embora se tenha feito a defesa – em termos evangélicos – de uma situação mais justa e humana, percebe-se a marcha rumo à futura *Igreja Popular*. Não se abandona à fé no Evangelho,

---

[73] , n°25; São Paulo; 01/09/1963; p.02

[74] Ibid., p.02.

porém a práxis social reorienta a prática de fé e a experiência eclesial "[...] o que leva a uma transformação profunda e radical da expressão da fé e das formas concretas de construção da Igreja. Vive-se, pois, uma convergência entre a radicalidade do engajamento político e a radicalidade da fé [...]".[75] Supera-se então, e é exatamente esta característica que torna a prática eclesial de *Brasil, Urgente* mais avançada "[...] toda possibilidade de 'clericalismo de esquerda', ou toda a possibilidade de 'messianismo político-religioso', ou toda reedição, agora de 'esquerda', de uma 'terceira via política', ou 'social-cristianismo' [...]".[76]

No editorial ora analisado, temos como resultado mais direto da manifestação da fé reorientada pela práxis social, a alegação de uma forma específica de Igreja; dito de outro modo: o pensamento que pretende justificar uma Igreja a serviço dos pobres: "[...] Defendemos e continuaremos a defender a Igreja, o clero e sua hierarquia, toda vez que eles, como resultado de sua ação em favor dos humildes e da verdade forem vítimas da grande imprensa e de seus patrocinadores [...]".[77]

A defesa de um novo perfil de Igreja é novamente enfatizada no editorial de número quarenta, *Uma vitoria aparente*, de dezembro de 1963. A condenação foi direcionada às autoridades eclesiásticas e à frouxidão da Ordem Dominicana no caso do exílio de Frei Carlos Josaphat. O julgamento dos fatos referentes à saída de Josaphat ultrapassavam uma visão solidarista-cristã:

> O poder econômico dobrou de fato as autoridades vaticanas, tão sensíveis ao fascínio do poder político e aos encantos das forças do dinheiro. Contou de fato para o êxito de sua empreitada, com a frouxidão surpreendente da Ordem Dominicana, tão valente na defesa de teses e tão medrosa no processo de luta. Conseguiu realmente afastar do Brasil, em hora tão grave e decisiva para os destinos nacionais, um líder da envergadura de Frei Carlos Josaphat, autentico apostolo do cristianismo verdadeiro, fundador e impulsionador e orientador de BRASIL, URGENTE – jornal e movimento [...] Frei Carlos Josaphat parte quando a terra brasileira que semeou palmo a palmo começa a apresentar seus primeiros frutos [...] O dinheiro da reação não destrói realidades [...] Absolutamente tranqüilo, pode esperar o julgamento de Deus, do povo e da história. Acontecerá o mesmo com os que tornaram possível a expulsão do padre brasileiro? Terão cumprido os seus deveres para com Deus, a Igreja e a verdade, as autoridades vaticanas que cederam à voz do poder econômico? Terão cumprido seu dever para com Deus, a Igreja e a Ordem Dominicana, o mestre-geral dominicano em Roma ou provincial daquela Ordem no Brasil? Conhecerão eles o conforto, a benção e graça de um sono tranqüilo? De uma consciência pacificada? Como enfrentarão a voz da história? Como surgirão no julgamento da posteridade? A subserviência nunca foi o melhor rumo para alcançar s história ou a tranqüilidade de consciência. BRASIL, URGENTE está tranqüilo e pode mandar ao povo do Brasil uma mensagem de fé. Os

[75] RICHARD, op. cit., pp.221-222.
[76] Ibid., pp. 221-222.
[77] n°25, São Paulo; 01/09/1963; p. 02. (grifo nosso)

> rumos traçados por Frei Carlos Josaphat não serão alterados. Este jornal que não cedeu e não cederá à expressão do poder econômico, não se acovardará diante do farisaísmo e da covardia. Continuaremos no mesmo caminho. Um jornal do povo a serviço da justiça social. Um jornal comprometido apenas com a verdade. Um jornal inserido na luta de todo o povo brasileiro, pela libertação da pátria e por um cristianismo mais autentico e menos demissionário.[78]

Para ilustrar melhor essas posições, contamos uma vez mais com depoimento de Frei Carlos Josaphat sobre aquele período. Segundo o sacerdote, os padres que atuavam na linha das reformas sociais já tinham em mente um propósito de mobilização incompreensível, mesmo para bispos como Dom Hélder Câmara. Para Josaphat, a ocasião exigia um movimento "[...] não em nome do cristianismo, mas em nome do povo, com uma inspiração evangélica, inspiração cristã, mobilizar para poder fazer a reforma social-econômica e político-cultural [...]".[79] A incompreensão ou – mais acertadamente – a cautela dos bispos a respeito das pretensões de Josaphat e dos demais padres, sinaliza uma posição mais avançada dentro da prática eclesial desses religiosos*,* na qual já se visualizava, ainda timidamente, as características da *Igreja Popular*. O centro do movimento indicado por Josaphat deveria ser o homem; era o ser humano, por parte dos comunistas, igualmente, o cerne da questão – reservadas as profundas diferenças de acepção do homem para ambos os sistemas de pensamento.

As evidências – de uma prática *politicamente engajada*, nos planos de Josaphat e, de um modo geral, em *Brasil, Urgente* – se tornam ainda mais presentes quando o frei criticou o perfil dos partidos confessionais do período. Na sua visão, um partido político, assim caracterizado, não abandonaria jamais a linha doutrinária a que se prendia. Os bispos eram, também, cautelosos nesse sentido. Sobre a questão, afirma Josaphat:

> Havia a democracia Cristã aqui no Brasil, na América Latina, uma grande força no Chile. Mas o problema da Democracia Cristã é aceitar o que aí está e botar um pouco de água benta na coisa, falando uma linguagem cristã e dando alguns privilégios para a Igreja, o que nós consideramos como uma verdadeira blasfêmia ao nome cristão. O partido confessional quer prerrogativas para nós, cristãos, e conservar o sistema econômico que aí está: é antievangélico.[80]

---

[78] n°42, São Paulo; 29/12/1963; p. 02. (o grifo é nosso). A informação sobre a saída de Josaphat foi noticiada em novembro de 1963, poucos dias antes de sua retirada definitiva do Brasil. O editorial – que tinha por título o nome do frei – enfatizou que a linha de atuação do semanário continuaria sendo a mesma, o que de fato comprovamos, pois sua ação continuou a ser pautada pela conjunção das matrizes da *tentativa de modernidade*. No editorial subseqüente, os diretores solicitaram desculpas pelas críticas feitas à Igreja Católica e à Ordem Dominicana. O discurso, nesse editorial, totalmente fora dos padrões combativos do *Brasil, Urgente,* admitia ter cometido excessos gravíssimos contra a Igreja Católica reafirmando sua subserviência a essa instituição e sua convicção cristã. Sobre o assunto confira: *Brasil, Urgente*, n°41, p. 2.

[79] BETTO, Fr; MENESES, A.B; JENSEN, T. (org), op. cit., p. 456.

[80] Ibid., p. 456.

Em síntese, a dura crítica que vinha sendo feita por Josaphat, muito além de ter extrapolado a *Modernidade* pretendida pela Igreja Católica, suplantou a fronteira estabelecida pelo capitalismo dependente. Desde a publicação do seu livro *Evangelho e Revolução Social*,[81] em 1962, o frei passou a ser alvo de constantes ataques. O livro fez uma crítica ao imobilismo social dos cristãos; alertava a imprudência que seria comparar o comunismo com um materialismo grosseiro; Josaphat indagou, outrossim, se o marxismo não teria razão em afirmar pela evasão vivida e pregada pela prática social cristã.[82]

A censura – vinda da hierarquia eclesiástica – ao conteúdo das matérias noticiadas pelo semanário já havia se tornado visível três meses antes da partida do frei, quando se divulgou o artigo *Desfazendo Equívocos*, de autoria de D. Motta. O cardeal havia confirmado, em nota, a declaração da CNBB, cujo presidente na ocasião era Dom Jaime de Barros Câmara. A carta, publicada pelo jornal em seu vigésimo oitavo número, determinava o seguinte:

> As notas oficiais publicadas pela Redação de Brasil, Urgente e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, BASTAM PARA DESFAZER OS EQUÍVOCOS; deixando bem claro, para a gente de boa fé, que esse jornal não é órgão de Imprensa Católica, isto é, não é da propriedade nem da responsabilidade da Igreja. É jornal de iniciativa particular e de apostolado de católicos dos leigos. São Paulo, 18.08.1963. C. cardeal Motta, Arceb. Metrop.[83]

Dom Carlos Motta, não obstante seu apoio à iniciativa do semanário, confirmou a declaração da CNBB. Para Josaphat, aquela afirmação, no contexto em que foi publicada, afetou negativamente o trabalho do apostolado leigo, pois a "[...] a declaração era lida nas igrejas. Portanto, isso significava dizer: 'Você não ligue para esse jornal, não é jornal de igreja, é jornal de um grupo de leigos etc'. – o que de fato valia como uma retirada de apoio [...]".[84]

---

[81] Frei Carlos Josaphat, a propósito de *Brasil, Urgente*, informa que "[...] O ponto de partida, e até um pouco o critério de partida, era o meu livro *Evangelho e Revolução Social.* Não "reforma social", mas reforma radical e, portanto revolução. As grandes linhas eram essas [...]" (BETTO, Fr.; MENESES, A.B; JENSEN, T. (org), op.cit., p. 481).

[82] JOSAPHAT, Carlos. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

[83] *Brasil, Urgente,* n°28, São Paulo; 22/09/1963, p.

[84] BETTO, Fr.; MENESES, A.B; JENSEN, T. (org), op. cit., p. 495. O início desse fato envolvendo a CNBB e *Brasil, Urgente* se deu quando o humorista Arapuã, no primeiro número do jornal, escreveu: "Eis, finalmente, o 'jornal dos padres'. Claro – o jornal dos padres. Ou vocês acham que brasileiro ia deixar passar mais esta oportunidade de batizar, a seu modo, as coisas e as instituições? Jornal dos padres. E, como desde os tempos de Pero Vaz caminha (o primeiro sujeito que escreveu neste País, exigindo 'rigoroso inquérito' para ver se havia e onde estava o ouro), se diz que 'jornalismo é sacerdócio', nada melhor para um jornalista que o jornal dos padres (*Brasil, Urgente,* n°1, São Paulo; 17/03/1963; p. 22). Esse episódio revela que a linha de ação do semanário estava orientada, inicialmente, pela modernidade pretendida pela Igreja Católica.

Importante foi observar, igualmente, a relevância da legitimação vinda "de cima" – da cúpula da instituição eclesiástica. Para nós, assume importância fundamental a inovação de João XXIII, que, na encíclica *Pacem in Terris,* passou a diferir doutrinas e movimentos sociais suscitados por estas; isto se torna muito significativo quando se pensa a evolução das críticas da hierarquia em relação ao socialismo e, também, a prática social do *Brasil, Urgente*.

Os princípios anunciados nos documentos oficiais – de Pio XI a João XXIII – em relação a este sistema mantiveram uma constante: a refutação do socialismo, independentemente de sua aproximação de alguns princípios da doutrina cristã. Na era do diálogo, iniciada com João XXIII, já não fazia mais sentido uma cruzada contra formas de pensamento opostas à filosofia católica da história. Logo, a maneira – idealizada pelo pontífice e por uma parcela de católicos – de vencer o inimigo, seria levar a mensagem cristã em toda sua radicalidade. Nesse sentido, os católicos ambicionados a fazer pelo povo o que o comunismo ambicionava perpetrar, estavam situados ainda na primeira matriz da *tentativa de modernidade*, pois justificavam sua luta social em nome do cristianismo com vistas a submeter os valores modernos à concepção cristã de *pessoa humana*; após a fé ter começado a ser condicionada pela práxis social e pela valorização do homem, o caminho dos católicos se desviou para o item mais radical da segunda matriz da *tentativa de modernidade* – o socialismo e comunismo de vertente marxista.

Aos cristãos, não haveria possibilidades de aceitação (caso continuassem tendo por base o solidarismo cristão) da teoria e da organização política da práxis; logo, uma posição mais avançada entre os fiéis assumiu, como forma de interpretação da realidade, o socialismo de filiação marxista. Há de se ressaltar a forma grosseira e ao mesmo tempo idealista dessas primeiras interpretações, muito mais próximas do hegelianismo.[85]

No encontro das radicalidades, exigidas por uma releitura grosso modo marxista da prática da fé, os textos adquirem outro sentido. Assiste-se, portanto, a uma passagem da primeira à segunda matriz da *tentativa de modernidade.* A união entre *política e fé* – reservada a autonomia dos *campos* e, sem perder de vista o panorama histórico-social que possibilitou o diálogo entre cristianismo e marxismo, – encontrou nos leigos, das ramificações especializadas da Ação católica, outrora convocados por D. Sebastião Leme para ser a retaguarda do projeto de

[85] Sobre este ponto, ressaltamos a influência exercida pelo jesuíta mineiro Henrique de Lima Vaz, falecido em 1998. A mediação filosófica aplicada à realidade brasileira, devedora do esforço de Lima Vaz, foi muito forte nos meios internos da JUC. Deve ser lembrado que os jucistas batalharam, com Frei Carlos Josaphat, por um imprensa independente; assim, muitas das posições avançadas do semanário *Brasil, Urgente* tiveram como ponto de partida os debates que já vinham sendo travados entre os universitários católicos.

recristianização da sociedade, o elo entre opção evangélica e opção política. Não pretendemos, com isso, afirmar a marxização do discurso dos leigos católicos, mas ressaltar a consciência dos fiéis sobre a inviabilidade do uso de outro referencial teórico para entender os processos geradores da miséria social, que não fosse o marxismo.

Para o caso específico do semanário *Brasil, Urgente,* suas tendências – como será notado, no próximo capítulo, nas opiniões de importantes personagens ligados ao jornal – variavam desde uma postura defensora da *terceira via* até a opção da fé reorientada pela racionalidade da práxis social; dito de outro modo, o pluralismo de idéias de *Brasil, Urgente* – centrado no conceito de libertação do homem pela verdade – aglutinou, ao mesmo tempo, as duas matrizes da *tentativa de modernidade*. Nessa definição, com a finalidade de trazer elementos para a percepção das vozes dissonantes que falavam pelas páginas de *Brasil, Urgente*, apresentaremos, seguidamente, as *Reportagens Históricas e o ABC Social Cristão* que definiram a parte doutrinária do jornal.

O semanário *Brasil, Urgente* iniciou, em seu vigésimo quinto número (01/09/1963), uma série de *Reportagens Históricas*,[1] objetivando apresentar a evolução, ao longo dos séculos, da posição doutrinal da Igreja Católica em relação aos fatos sociais.

Tendo por escopo analisar o projeto de prática social cristã presente no semanário, interessam-nos, particularmente, os temas vinculados à luta pela justiça social, que usavam, de diferentes modos, o cristianismo como justificativa. A nosso ver, essa luta ultrapassou os limites de uma prática da *Igreja Socialmente Engajada*; nesse sentido, as *Reportagens Históricas* e a *Cartilha Social Cristã (ABC Social Cristão)*[2] é, para nós, assunto deveras importante. A análise da temática apresentada por esses apontamentos revela os objetivos desejados nesse trabalho: defender que a *esquerdização* do catolicismo, em seus primórdios (1960), esteve orientada pela *tentativa de modernidade* e que a conjunção das matrizes desta dinâmica – por nós exposta no segundo capítulo do presente trabalho – daria passagem, num futuro não muito distante, ao movimento da Teologia da Li8eientada pela

Os textos doutrinais editados por *Brasil, Urgente,* não obstante a variedaderdotconteúdos abordados, se vinculavam, respectivamente, aos princípios emanados das encíclicas sociais que, em diferentes momentos históricos, se posicionaram a respeito da situentada pelasocial dos povos. Segundo Frei Carlos Josaphat, essa parte do hebdomadário – referindo-se à *Cartilha Social Cristã* – era entendida:

> [...] mais na linha da justiça social a que nós propúnhamos, e respondia pelo lado "formar", que era o lado "busca da verdade" – e que por sinal criava problemas junto aos jornalistas de profissa pel. O Josimar, o Doriam diziam: "Isso não j/T jornalismo". Jornal mistura tudl. Se você chega e diz para lasujeito "isso aqui /T doutrina, isto /T fato", você destrói lajornal. O jornal tem que misturar. Era uma luta, e eles diziam que não estávamos vendendo o jornal porque ele estava muito doutrinal.[3]

1

2

3

Brasil, Urgente esclareceu em nota introdutória ao primeiro tema –*As encíclicas Sociais nasceram com a América* – os objetivos dessa sua seção, grosso modo, mais doutrinal: "[...] inicia nêste número uma série de reportagens de caráter histórico em torno das incíclicas *(sic!)* sociais, com o objetivo de situá-las em seu contexto e igualmente de ajudar nossos leitores no confronto da doutrina social da Igreja com a realidade contemporânea [...]".[4] Essa seção atendia a uma parte dos princípios de atuação do *Brasil, Urgente,* estampados em seu primeiro editorial: "[...] divulgaremos sempre as grandes linhas da doutrina social cristã, tal qual vem compendiada em Documentos como a Encíclica do Papa João XXIII [...]".[5]

Na reportagem, articulou-se o nascimento das encíclicas sociais à conquista do continente, que posteriormente viria a ser chamado de América. Concomitante ao processo de invasão do território, novos problemas foram se colocando à Europa cristã, como, por exemplo, "[...] a escravização dos negros e dos índios, e todo o conjunto de conseqüências ligadas ao capitalismo mercantil, especialmente a usura, praticada pelos bancos e pelos particulares [...]".[6] Nesse texto as atrocidades do processo colonizador foram atribuídas à inércia social dos católicos – ilustrando um pensamento partilhado pelos leigos adeptos de uma renovação eclesial –, cujos fiéis não teriam ouvido o chamado dos diferentes pontífices – como Leão X, Urbano VIII, Bento XIV, Pio VII e Gregório XVI.[7]

Pierre Bigo – exegeta da Doutrina Social da Igreja – entende que sempre as relações sociais teriam ocupado lugar de destaque nos ensinamentos dos grandes profetas, no decurso da história. Para ele, por não existir doutrina cristã que não estivesse vinculada aos escritos originais, a doutrina social não seria uma criação da Igreja de fins do século XIX – sob o pontificado de

---

Mendes, Frei Leonardo Lucas Pereira e Márcia Helena. Nessa entrevista, Josaphat comentou sobre situações diversas, relacionadas à sua atuação social nos anos de 1950 e 1960; também fez comentários "a partir de sua experiência pessoal" – de extrema relevância – sobre a atuação da Igreja no terceiro quartel do século XX. A respeito dos entrevistadores, salientamos que o livro do no qual constam essas informações, comemorativo aos oitenta anos do frade, foi uma obra composta por seus amigos; logo, procuramos cuidar pela manutenção da maior imparcialidade possível. Para tanto, confrontamos o depoimento de Frei Carlos, nesta obra, com as duas ocasiões em que o sacerdote foi entrevistado por nós; não perdemos de vista, outrossim, a bibliografia específica sobre o jornal e, de um modo geral, sobre o contexto histórico no qual se deu todo esse desabrochar do compromisso e engajamento social dos católicos. Por fim, pesquisamos, igualmente, a bibliografia francesa (muito rica nessa discussão) que se encontra em grande parte traduzida para o português.

[4] n°25, São Paulo; 01/09/1963; p. 13.

[5] n°01, São Paulo; 17/03/1963; p. 3.

[6] n°25, São Paulo; 01/09/1963; p. 13.

[7] Leão X (de 11/03/1513 a 01/12/1521); Urbano VIII (06/08/1623 a 29/07/1644); Bento XIV (17/08/1740 a 03/05/1758); Pio VII (14/03/1800 a 20/07/1823) e Gregório XVI (02/02/1831 a 01/06/1846). Para conferir estas informações e diversas particularidades de outros pontificados, veja: DUFFY, Eamon. História dos papas. Trad. Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosa & Naify Edições Ltda, 1998.

Leão XIII (1878-1903) –, como tática derivada de uma política oportunista. O autor interpretou essa Doutrina, firmada com as encíclicas sociais de João XXIII, como um ensinamento que deveria ser buscado em sua fonte, o cristianismo.[8]

Segundo Bigo, a ação social que visa à justiça, sempre foi uma constante do discurso da Igreja. Em seu exame, a repercussão da *Rerum Novarum* se deu – pela primeira vez na história da Igreja –, como um apelo não mais direcionado apenas à salvação das estruturas da Igreja, ao homem em todo o seu drama:

> Se a *Rerum Novarum* representa uma reviravolta na história da Igreja e indiretamente na história da humanidade, é antes de tudo porque pela primeira vez um Papa expressa seu pensamento sobre todo o problema social de seu tempo, transformando por sua gravidade e urgência no drama do mesmo homem.[9]

São muito próximas as correspondências entre Bigo e as conclusões da *reportagem histórica*: não se percebeu, no escrito divulgado pelo jornal, a proposição de um novo perfil de Igreja; a idéia está assentada na defesa de uma suposta prática social libertadora, intrínseca à história da Igreja Católica. As considerações de Pierre Bigo, anteriormente citadas, caminham nessa mesma direção: 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. A contribuição de Bigo tem o seu valor centrado na acepção do entendimento das estratégias desenvolvidas pelos *cristãos sociais* que pretendiam dar ao conhecimento de outros grupos e agremiações políticas, sobretudo de esquerda, uma imagem diferenciada da Igreja. Assim, a concepção de *Igreja popular* não permeava, ainda, as conclusões – não afirmaríamos do grupo *Brasil, Urgente,* mas de uma corrente que atuou no jornal, na linha da *Igreja Socialmente engajada,* presa à primeira matriz da *tentativa de modernidade*:

> Quando se fala em "Encíclicas Sociais", espontâneamente se pensa em Leão XIII, com sua Carta de 1891, em Pio XI, Pio XII e muito particularmente em João XXIII que presenteou nosso tempo com a
>
> Há mesmo quem assuma ares de erudito proclamando que a Igreja chegou muito tarde com a sua doutrina social, deixando crescer o capitalismo e esperando o advento do socialismo. Que a cristandade não tenha ouvido a igreja é um fato. Mas afirmar que esta não haja levantado a sua voz, e convidado os cristãos a enfrentar os desafios de cada fase da civilização, é um puro êrro histórico. O colonialismo, o imperialismo, a segregação racial, a espoliação do trabalhador, a usura, e muitas outras explorações do homem pelo homem, andam espalhados pelo mundo de hoje. Mas,

[8] BIGO, Pierre. São Paulo: Edições Loyola, 1969, p. 10. Bigo procurou vincular o "social" – tema constante da Igreja – aos escritos sagrados, com a apropriação de trechos bíblicos como reveladores de uma prática milenar católica, fundada na justiça.
[9] Ibid., p. 58.

> quando cada um desses monstros sociais foi surgindo, um ou vários documentos pontifícios, apontou êstes males à consciência da humanidade.[10]

A crítica aos erros do passado se fundamenta em princípios evangélicos. Nesse sentido, a própria fé seria suficientemente capaz de orientar a construção de um mundo mais justo. O discurso objetivado a fazer valer uma representação positiva da história eclesiástica, característico da *Igreja Socialmente Engajada,* não utilizava, portanto, ferramentas estranhas à concepção católica de mundo. Logo, prevaleceu, nesse escrito, o humanismo cristão:

> Os documentos papais apresentam-se assim, num diálogo vivo com os problemas históricos, inserindo-se como uma resposta aos desafios de cada época. Manifestam uma orientação profunda, um sentido de justiça e de amor fraterno o qual deve dirigir a ordem social. Impregnando-se de humanismo cristão.[11]

Temos, assim, uma exposição metódica, ainda alheia à contribuição proporcionada pelas *ciências sociais críticas*. No entanto, é a partir dessa admoestação, feita em termos em grande parte morais – muito comum à pratica social da *Esquerda Cristã,* onde os critérios pastorais e espirituais prevaleciam –, que seria explicitada aos cristãos sociais, de acordo com Enrique Dussel, a necessidade de *categorias de análise adequadas*.[12]

O tema da inércia cristã foi retomado na edição de número vinte e sete, quando *Brasil, Urgente* trabalhou a temática da *Igreja face ao colonialismo*.[13] Em meio aos variados interesses dos conquistadores, a sábia doutrina social da Igreja procurou dar orientação ao processo colonizador, afirmando a incoerência entre levar o nome de Cristo aos gentios e, ao mesmo tempo, escravizá-los. A partir desse embate, segundo o texto: "[...] Nascia o direito Internacional, num clima de reflexão cristã e sustentado pelo ensino da Igreja. Mas restava-lhe um longo caminho a percorrer até chegarmos à formulação dos princípios de autodeterminação e convivência pacífica e mútua ajuda entre os povos [...]".[14]

Nesse escrito, a temática voltou-se toda para o problema da evangelização dos índios. As discussões acerca de três pontos – conversão, direitos e "índio tem alma" – solicitaram a defesa

---

[10] Ibid., p. 13. (grifo do jornal). No capítulo I da dissertação encontram-se as diferenças de prática social entre a *Igreja socialmente engajada* e a *Igreja politicamente engajada* ou *Igreja popular.*

[11] Ibid., p. 13.(o grifo é nosso).

[12] DUSSEL, Enrique. Teologia da libertação e marxismo. In: LÖWY, Michael.
uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999, pp. 491-492.

[13] O título completo da reportagem é o seguinte: *A Igreja face ao colonialismo: Pregar Evangelho e liberdade.*

[14] n°27, São Paulo; 15/09/1963; p. 12. A proposta era, a só um tempo, confrontar a posição dos chefes espirituais e o comportamento dos cristãos – a cristandade; e também, demonstrar o longo caminho percorrido pela instituição – direcionada a ser lâmpada para os pés do cristão – para se chegar às afirmativas humanizadoras de João XXIII.

de homens, julgados como profetas pela reportagem, como fora o caso de Bartolomeu de las Casas e Francisco de Vitória, a sustentarem:

> Que todos os homens são iguais e que os índios tinham alma como os europeus, gozavam do direito de propriedade sôbre seus bens e suas terras e das curtas prerrogativas jurídicas. Eram candidatos ao céu como os demais homens de todos os tempos e de todos os lugares.[15]

O debate acalorado entre teólogos, adeptos ou não da escravidão, tomou proporções enormes. A nove de junho de 1537, o pontífice Alessandro Farnese – Paulo III (1534-1549) – manifestou, na bula pontifícia *Súblimis Deus,* acerca do assunto da evangelização dos povos das jovens nações. De acordo com a reportagem, as posições do Sumo Sacerdote, anunciadas à essa data "[...] encerrava duas asserções que contêm, em germe, a doutrina da Igreja sobre a evangelização e a promoção dos povos [...]".[16] As afirmativas presentes no documento papal priorizavam a igualdade de todos os homens diante de Deus e do Evangelho, e, ao mesmo tempo, enfatizavam a valorização dos direitos humanos (conceito burguês, firmado com as revoluções burguesas do final do século XVIII), não sendo lícito cercear a liberdade dos povos, mesmo que estes não fossem cristãos – como era o caso dos nativos da América. Logo, o artigo procurou defender a perenidade de um *corpus* doutrinal atinado, desenvolvido pelo magistério eclesiástico, e desvirtuado pelas condições históricas sob as quais o cristianismo fora praticado. Para tanto, a matéria ora analisada não deixou de mencionar o processo de desnaturação imputado ao cristianismo, quando do sistema de Padroado "[...] que conferia aos reis cristãos perrogativas *(sic!)* no plano eclesiástico [...]", com sério prejuízo ao exercício profético da religião. Destarte, o trabalho missionário na linha de Bartolomeu de Las Casas e Francisco Vitória, se restringiu à atuação de poucos cristãos, sendo a conseqüência mais direta desse pacto – o Padroado – a "[...] aceitação de um sistema colonial, por vezes injusto, e como tal denunciado pelas figuras proféticas dos missionários e dos grandes santos [...]".[17]

Mas nem tudo caminhava na mesma direção: às margens do fortalecimento da cristandade, iniciar-se-ia, a partir do século XIX, um "despertar da consciência cristã", na linha da valorização do homem enquanto *pessoa humana,* que reorientaria a evangelização, procurando desvinculá-la da dinâmica do processo colonizador, trabalhando "[...] pela promoção de cada

---

[15] n°27, São Paulo; 15/09/1963; p. 12. Sobre Bartolomeu de las Casas, o escrito lembrou sua atuação na linha de Santo Tomás de Aquino, oposta à concepção aristotélica, segunda a qual havia "raças naturalmente escravas".
[16] Ibid., p. 12.
[17] Ibid., p. 12.

povo e finalmente pela sua emancipação [...]".[18] Usando desse discurso, o artigo problematizado, representou – assim como todos os demais textos fundados em temática doutrinal ou histórica – a síntese de uma caminhada comum aos diferentes movimentos do apostolado leigo, que propuseram "a morte das cristandades" e o nascimento da *verdadeira* Igreja.

As exceções, portanto, teriam sempre existido na prática milenar do cristianismo – uma particularidade apresentada pela reportagem com muita veemência. Aludia-se, por conseguinte, ao espírito profético que persistiu ao longo dos séculos, concomitante aos acordos selados pela Igreja com os poderes constituídos. Muito forte era a convicção, entre os *cristãos sociais* – principalmente quando pretendiam fazer valer e crer uma outra imagem da tradição católica, e isto ficou claro nos registros veiculados pelo semanário *Brasil, Urgente* –, da origem profética e revolucionária da mensagem evangélica, compreendida e praticada de modo judicioso por poucos fiéis. A radicalidade do compromisso social exigido pelo cristianismo teria orientado, então, a ação revolucionária de vários religiosos, levando muitos a se posicionarem contra as correntes teológicas fundamentadas em uma filosofia de origem aristotélica. Bartolomeu de Las Casas teria mesmo chegado a afirmar: "[...] 'Tanto direito têm os espanhóis de dominar os índios, como os índios de dominar os espanhóis' [...]".[19]

Logo, todos os textos publicados por *Brasil, Urgente* com assuntos, grosso modo, de cunho mais doutrinal, tinham como pano de fundo apresentar aos cristãos a dificuldade de se levar ao terreno da prática a justiça, tal como proposta pela Bíblia. Pode-se afirmar a prática de uma *Igreja socialmente engajada* em transição, visualizável numa redefinição da fé pela práxis social. A (re)apropriação dos diferentes períodos históricos em que os cristãos foram chamados a dar testemunho de sua crença, diante das injustiças sociais, mostra com propriedade os passos iniciais do que se convencionou nomear *Igreja Popular.* A trajetória de uma concepção de prática eclesial a outra encontra sua contrapartida na passagem da primeira à segunda matriz[20] da *tentativa de modernidade*. Para o caso particular de se entender a evolução do pensamento católico, significa dizer que as primeiras críticas dos leigos a qualquer tipo de situação histórica em que a desumanidade fosse predominante partiam da defesa do homem enquanto *pessoa*

---

[18] n°27, São Paulo; 15/09/1963; p. 12.

[19] Ibid., p. 12.

[20] Entendemos que as duas formas de prática eclesial – *Igreja Socialmente Engajada* e *Igreja politicamente engajada* ou *Igreja popular* –, sobretudo a passagem de uma forma a outra, foram equivalentes ao movimento de *tentativa de modernidade.* Sendo assim, podemos identificar a primeira forma de engajamento social dos católicos à primeira matriz do movimento de *tentativa de modernidade* e a segunda prática eclesial à segunda matriz do movimento.

humana; [21] esse brado humanista evoluiria para uma nova compreensão (não apenas religiosa), ao passo que o socialismo fosse sendo adotado como a melhor forma de se realizar, na prática, o caráter humano do cristianismo.[22]

Um ponto não muito abordado na bibliografia que se ocupou de fixar as origens do movimento da *Teologia da Libertação* é o das raízes puramente católicas da rejeição – de muitos clérigos e leigos adeptos desse movimento – a propósito do capitalismo. Para compreender a inspiração evangélica das primeiras críticas ao caráter inumano das relações capitalistas, devemos ultrapassar a visão simplista que afirma a oposição dos cristãos sociais ao sistema econômico vigente, originada simplesmente pela influência ou adesão ao marxismo. Devemos, portanto, atentar para o *campo religioso* e enfatizar a aversão histórica do catolicismo a uma forma específica de lucro: a usura.

Brasil, Urgente publicou – em sua segunda *Reportagem Histórica*, edição de número vinte e seis (08/09/1963) – um tema a propósito do assunto: *Capitalismo Bancário na Doutrina da Igreja*. Fundamentado na leitura de passagens do Antigo e do Novo Testamento, o artigo se referiu (mencionando as Escrituras Sagradas) à remota condenação feita pela Doutrina Social da Igreja a uma forma exorbitante de empréstimos a juros: a usura.

Para tanto, os textos escolhidos pela reportagem foram: Deuteronômio, Ezequiel e Lucas. Sobre a Doutrina Social da Igreja Católica, o texto lembrou que a discussão sobre a usura tomou corpo com Santo Tomás de Aquino e São Boaventura; o último, segundo o jornal, teria afirmado: "[...] a usura é o açambarcamento da coisa alheia, sob o véu do contrato [...]".[23] A admoestação da Igreja ao sistema de empréstimos a juros se consolidou no final da Idade Média, como conseqüência do surgimento das primeiras idéias mercantilistas e, ao mesmo tempo, do

---

[21] O homem é considerado *pessoa humana* pela doutrina social católica, devido ao seu caráter de ser transcendente, convidado a entrar em vivo diálogo com o divino. O valor supremo do *ser* só se torna completo quando o homem tem em conta a sua dupla essência: matéria e espírito. Os *cristãos sociais* não interpretavam esse dado como um convite a inércia; essa concepção, na orientação das ações dos leigos sobre o temporal, antes sim, a enobrecia. Diferentemente da posição marxista, o homem, no entendimento do catolicismo, "[...] em virtude da sua autonomia espiritual e da sua vocação transcendente, é simultaneamente origem e fim da vida social e que suas exigências são normativas para a sociedade [...]". (COTTIER, G., 1968, p. 101)

[22] Essa discussão do socialismo como a melhor maneira de otimizar o cristianismo não foi um debate nascido nos anos de 1960. Rosa Luxemburgo, em 1909, já havia comentado a respeito de se defender os princípios da mensagem cristã mediante a construção de uma sociedade socialista. Para obter mais informações, confira: LUXEMBURGO, Rosa. o comunismo dos primeiros cristãos. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980. No livro do frade P. Cottier (o.p), trava-se, também, esse debate, especialmente quando o religioso decide analisar a compreensão marxista do cristianismo de Roger Garaudy. A respeito do tema, confira: COTTIER, G. diálogo com Roger Garaudy. Trad. Mário T. Alves. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra & Brasília Editora Porto, 1968.

[23] n°26, São Paulo; 01/09/1963; p. 06.

desenvolvimento do espírito liberal. O artigo fixou o pontificado de Prospero Lorenzo Lambertini – Papa Bento XIV (1740-1758) – como a ocasião mais profícua do debate contra esse tipo de agiotagem; vários teólogos do período teriam se empenhado em discutir o tema, que viria a tomar corpo em primeiro de novembro de 1745, quando se publicou a encíclica *Vix Pervenit* (De algumas questões injustas) – a mais contundente crítica ao sistema de empréstimo a juros.

A reportagem em questão, ao pretender buscar na tradição católica uma possibilidade de vilipendiar a prática da usura, representou uma forma ainda incipiente – nem por isso menos importante – de censura, que seria, posteriormente, radicalizada e *modernizada* pela Teologia da Libertação. Nesse ponto, mencionamos, novamente, a contribuição de Michael Löwy. O autor analisou, em suas origens, o teor das contestações feitas pelos católicos partidários do *Cristianismo da Libertação*.[24] De acordo com Löwy – se referindo à concepção de história presente no pensamento dos teólogos da libertação –, esse movimento comportou de uma só vez

> Aspectos *antimodernistas* – crítica da modernidade capitalista, nostalgia da comunidade orgânica – e aspectos radicalmente *modernistas:* valorização da liberdade, da igualdade, da democracia, do socialismo. Longe de se contradizerem, esses aspectos acabam por se tornar complementares no seio de um procedimento coerente e original.[25]

Apesar de não ser evidente na reportagem a valorização do socialismo, como será percebida em outros escritos, os elementos da tradição católica estão presentes no texto; a igualdade das relações econômicas entre os indivíduos é enfatizada, ao passo que a prática de empréstimos a juros é combatida. A idéia apresentada no texto, embora não estivesse pautada pela noção mais ampla de justiça – *a Justiça Social* –, era lida por uma grande variedade de grupos que se intitulavam de esquerda. Nesse ponto, não podemos olvidar os diversos significados atribuídos a um mesmo objeto por diferentes indivíduos e, igualmente, as possibilidades de se radicalizar – tanto à *direita* quanto à *esquerda* – o sentido dos documentos oficiais e oficiosos. Jean Louis Schlegel fez uma boa observação a respeito desta questão. Interpretando o conteúdo versado por João XXIII na *Mater et Magistra*, o autor terminou sua introdução concluindo:

> "Bem organizada no seu conjunto, exceto nos extremos político e religioso, a encíclica serviu a todos os setores... Assim, na Espanha franquista, houve grande alegria pela

[24] Löwy prefere nomear o movimento da Teologia da Libertação de *Cristianismo da Libertação*, "[...] por ser esse um conceito mais amplo que 'teologia' ou que 'Igreja' e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática [...]". Cf. LÖWY, 2000, p. 57.

[25] LÖWY, Michael. O catolicismo latino-americano radicalizado. v. 3, n. 5, p. 50-59, 1989, p. 50.

> encíclica... Enquanto isso, Che Guevara, então ministro da indústria de Cuba, recomendava sua leitura aos "católicos cavernários da América" se é que desejavam evitar uma revolução social. Retrospectivamente, pode-se dizer que a encíclica abria o futuro. Propunha idéias que abriram caminho. Afirmava uma via cristã que não era um projeto de sociedade, mas um marco político bastante amplo. Sugeria orientações e corretivos em função de um princípio inicial: o respeito da pessoa humana está sempre acima das soluções precisas da economia política, e não pode ser dominado por ela.[26]

Deve-se ter em mente, quando se reporta aos escritos divulgados por *Brasil, Urgente,* que estes fizeram parte de um objetivo diferenciado do semanário, não sendo prudente reduzí-los às mudanças conjunturais pelas quais o Brasil passava. Com isso não queremos defender um tipo de história em que o contexto social, econômico e político se tornam puras ilusões, mas insistir no fato da independência de certos *campos* na luta pelo monopólio do poder simbólico, onde se travam batalhas estranhas às mudanças externas, "[...] relativamente independente das pressões do mundo social global que o envolve [...]".[27] Dito de outro modo, o *campo religioso* – um microcosmo – obedece a leis específicas e, "[...] se, como o macrocosmo, ele é submetido a leis sociais, essas não são as mesmas [...]".[28] Sobre isso podemos citar um exemplo do qual discordamos: o senso comum atribui a *esquerdização* do catolicismo pura e simplesmente ao aumento da população miserável no Brasil, embora miséria social tenha existido no país; essa simples consideração não entende que o problema seja muito mais complexo.

Na edição de número vinte e nove, a reportagem *Igreja Católica condena como amoral o liberalismo econômico!* ilustrou, ao mesmo tempo, de maneira incisiva, tanto conjunção das duas matrizes da *tentativa de modernidade* quanto a discussão a respeito de determinadas questões que completariam o esboço da posição da Igreja sobre algumas peculiaridades do capitalismo. Essa via, conforme pretendemos defender, endossa a interpretação de Löwy, apresentada anteriormente. Para esse autor, os aspectos retomados pelo *Cristianismo da Libertação* e *modernizados* são: a crítica à "modernidade econômica",[29] a crítica do liberalismo, a crítica ao

---

[26] SCHLEGEL, Jean Louis. Ceras. Le discours social de l'Eglise Catholique. Paris: Le Centurión, 1985, p. 246. Apud: GUTIERREZ RIVAS, Exequiel. Cem anos de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1995, pp. 50-51.

[27] BOURDIEU, Pierre. por uma sociologia clínica do campo científico. Trad. Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 21.

[28] Ibid., p. 20.

[29] Nesta exata *indefinição* (da modernidade econômica) discordamos do autor; o mesmo afirma que, em sua concepção de história, a teologia da libertação comportou aspectos antimodernista ao se referir à crítica do capitalismo. O que nos intrigou bastante no artigo de Löwy foi a não identificação dada ao termo "modernidade econômica". Se a hierarquia eclesiástica modernizou a tradição católica, não é procedente concluir o capitalismo como sendo o conjunto da modernidade, principalmente porque as reprovações da Igreja a esse ou a qualquer outro sistema político ou econômico são feitas em termos puramente morais. Dessa problematização nasceu,

individualismo moderno, a concepção de pobre e a redescoberta da Bíblia judaica. Dos aspectos evidenciados por Löwy, os três primeiros apareceram na reportagem, segundo nossa avaliação.

Para legitimar sua luta dentro dos princípios doutrinais católicos, o semanário fez uso novamente da posição dos chefes espirituais da Igreja Católica. Neste caso, o escrito mencionou, ao se referir à luta da hierarquia eclesiástica contra as falsas liberdades, sobretudo a livre concorrência, os nomes de Leão XIII e Pio XI. Com vistas a fundamentar sua fidelidade à DSI *Brasil, Urgente* citou, igualmente, passagens das encíclicas *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragésimo Anno* (1931). O texto endossou também, alicerçado na obra *Ensino Social da Igreja* do jesuíta Pe. Jean Villain, a censura da instituição ao liberalismo econômico: "[...] o liberalismo é a moral em si mesmo; é a moral em seus métodos e pernicioso em suas conseqüências [...]".[30] Uma boa pista, segundo Löwy, para compreender as razões da crítica histórica ao liberalismo capitalista feita pela Igreja Católica se encontra no estudo do protestantismo de Max Weber:

> Max Weber não estudou exatamente as relações entre a ética católica e o espírito do capitalismo, mas no seu estudo do protestantismo pode-se ler quase que por contraste algumas indicações sobre as causas da antipatia fundamental que existe entre a racionalidade ética do catolicismo e a racionalidade econômica e impessoal do capitalismo.[31]

Buscamos no livro de Weber – *Economia e Sociedade*[32] –, as considerações apontadas por Löwy a respeito da contribuição weberiana para se entender, de modo mais acurado, a crítica católica ao liberalismo. Max Weber, em sua obra, ofereceu uma possibilidade de interpretação para se pensar toda essa problemática, ao afirmar:

> Mas é sobretudo o caráter *impessoal*, e por isso mesmo eticamente irracional, das relações puramente comerciais que provoca a desconfiança nunca claramente pronunciada, porém tanto mais seguramente sentida por parte das religiões éticas. Toda relação puramente pessoal entre os homens, qualquer que seja sua natureza, mesmo a escravidão mais absoluta, pode ser regulada eticamente; ela admite postulados éticos, pois sua forma depende da vontade individual dos envolvidos, dando, portanto, margem ao desdobramento de virtudes caritativas. Mas não é assim com as relações racionais de negócio, e tanto menos quanto mais estejam diferenciadas racionalmente.[...] A

---

colorariamente, uma pergunta, que só Löwy poderia responder: Não seria a categoria da moralização que possivelmente teria sido modernizada?

[30] n°29, São Paulo; 29/10/1963; p. 12. O livro de Villain serviu de apoio a Luís José de Mesquita, a propósito de seus comentários sobre a *Mater et Magistra.* Infelizmente não nos foi possível localizar essa obra raríssima.

[31] LÖWY, 1989, p. 50.

[32] WEBER, Max. . Trad. Régis BARBOSA, e Karen Elsabe BARBOSA,. Brasília: Editora UNB, 2000, p. 390.

> objetivação da economia sobre a base da relação associativa no mercado obedece a suas próprias legalidades objetivas, cuja não-observância tem por conseqüência o fracasso econômico a longo prazo, a ruína. A relação associativa econômica racional significa sempre uma objetivação nesse sentido, e um cosmos de ações sociais objetivamente racionais não pode ser dominado mediante exigências caritativas a pessoas concretas. Sobretudo o cosmos objetivado do capitalismo não oferece lugar a tal idéia. Nele, as exigências da caridade religiosa não apenas fracassam na obstinação e insuficiência das pessoas concretas, como ocorre por toda a parte, mas perdem qualquer sentido. Contrapõe-se à ética religiosa um mundo de relações interpessoais que, em princípio, não *podem* submeter-se a suas normas primordiais. Daí que, com peculiar ambivalência, o sacerdócio sempre apoiou, também no interesse do tradicionalismo, o patriarcalismo em oposição às relações de dependência impessoais, ainda que, por outro lado, a profecia rompa as relações patriarcais. E quanto mais uma religiosidade sente sua oposição ao racionalismo econômico como uma questão de princípio tanto mais próxima está, para o virtuosismo religioso, a conseqüência da *rejeição antieconômica do mundo*.[33]

A análise weberiana da relação entre o *ethos* católico e o espírito do capitalismo – apesar de ser breve – se encontra, de forma clara, na linguagem das encíclicas sociais – de Leão XIII a João XXIII –, especialmente quando se tem em mente as condenações feitas ao liberalismo econômico. A reportagem confirmou também, de maneira especial, o exame weberiano, quando buscou – muito mais que apresentar a posição dos diferentes pontífices – legitimar as posições assumidas pelos papas no decurso da história. Quanto às críticas de Leão XIII à livre concorrência, o escrito enfatizou as observações desse papa a respeito da falsa idéia de liberdade, segundo a qual uma boa economia, com o máximo possível de lucro, organizaria toda a vida social, distribuindo de modo justo todas as riquezas advindas do trabalho.[34] Portanto, uma crítica ao capitalismo muito próxima das observações – reservadas as profundas diferenças de contextos e propósitos – de João Manuel Cardoso de Mello e Fernando Novais, quando esses autores chamaram a atenção para o desacerto que seria confundir os valores capitalistas com o conjunto dos valores modernos:

> Os valores capitalistas – a idéia de liberdade entendida como escolha desembaraçada da tradição e de obstáculos externos à manifestação da vontade, isto é, a concepção

[33] Ibid., p. 390. Esse excerto foi citado, também, no artigo de Löwy. Por se tratar de uma outra edição, o fragmento apresenta algumas diferenças relacionadas à tradução. Todavia, o sentido original não sofreu alterações profundas, que nos obrigassem a buscar na fonte – ou seja, em alemão – a passagem de Weber, a propósito da ética católica e o espírito do capitalismo, citada por Michael Löwy. Segundo Löwy, não se encontra nas obras de Weber, nenhum estudo sistematizado sobre as relações econômicas capitalistas e a ética católica. Apesar disso, afirma este autor, que "[...] há um 'subtexto' evidente, um contra-argumento não escrito construído na própria estrutura de a *Ética Protestante* [...] a Igreja Católica é um ambiente muito menos favorável [...] ao desenvolvimento do capitalismo que as seitas calvinistas e metodistas. Por que será que isso acontece? Na verdade, existem algumas idéias, [...] que constituem uma espécie de resposta (parcial) a essa pergunta. Embora esses argumentos estejam dispersos em textos distintos e nunca tenham sido elaborados ou sistematizados por Weber, eles nos dão algumas pistas preciosas para entender a tensão entre catolicismo e o capitalismo [...]". Cf. LÖWY, 2000, p. 35.

[34] n°29, São Paulo; 29/10/1963; p. 12.

> "negativa" da liberdade; o postulado de que cada indivíduo é capaz de ação racional, de calcular vantagens e desvantagens ajustadas à realização de seus interesses materiais ou de seus desejos, isto é, o *homo economicus* utilitário; o pressuposto de que a concorrência entre indivíduos formalmente livres e iguais acaba premiando cada um segundo seus méritos e dons; o princípio de que o jogo dos interesses individuais leva à harmonia social e ao progresso sem limites, isto é, de que o mercado é o estruturador da sociedade e do motor da história – podem se impor graças à sua funcionalidade para o desenvolvimento do sistema econômico. Mas não devem ser confundidos com o *conjunto* dos valores modernos.[35]

As condenações de Gioacchino Vincenzo Peccí – Leão XIII (1878-1903) – seriam acrescidas às observações de Pio XI (1922-1939), cujo princípio assinalava o capitalismo como o responsável pelo desenvolvimento do comunismo. A afirmação de Pio XI partiu do argumento que defendia ser inviável a prática da evangelização numa estrutura capitalista, onde as massas viram a sua condição humana reduzida, motivada pela teoria e pela prática da economia liberal.[36] Com vistas a oferecer uma melhor visualização dos propósitos doutrinais do Jornal *Brasil, Urgente*, citaremos dois fragmentos textuais, o primeiro se refere ao texto ora analisado; seguidamente para que fique mais clara a problematização acerca das diversas modalidades de interpretações de textos, exporemos um excerto da carta apostólica de Pio XI, *Divini Redemptoris.* Na visão do *Brasil, Urgente:*

> Condenando o liberalismo econômico Pio XI faz questão de salientar que sua perspectiva é essencialmente religiosa, mostrando que o capitalismo liberal torna praticamente impossível para as massas a prática da religião cristã: "Tais são atualmente, as condições da vida econômica e social que um número muito considerável de homens encontra as maiores dificuldades para realizar a obra unicamente necessária, de sua eterna salvação". Essa declaração se encontra na encíclica Quadragésimo Anno[37].

Nas palavras do pontífice, articuladas em 1937:

> Mas, para mais facilmente se compreender como é que puderam conseguir que tantos operários tenham abraçado, sem o menor exame, os seus sofismas, será conveniente recordar que os mesmos operários, em virtudes dos princípios do liberalismo econômico, tinham sido lamentavelmente reduzidos ao abandono da religião e da moral cristã. Muitas vezes o trabalho por turnos impediu que eles até observassem os mais graves deveres religiosos dos dias festivos; não houve o cuidado de construir igrejas nas proximidades das fábricas, nem de facilitar a missão do sacerdote; antes pelo contrário, em vez de se lhes pôr embargo, cada dia mais e mais se foram favorecendo as manobras do chamado sistema do laicismo. Aí estão, agora, os frutos tão amargos dos erros que os nossos predecessores e nós mesmos mais de uma vez temos pronunciado. E assim, porque nos havemos de admirar, ao vermos que tantos povos largamente

[35] MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 4. v. p. 606.

[36] n°29, São Paulo; 29/10/1963; p. 12.

[37] n°29, São Paulo; 29/10/1963; p. 12.

> descristianizados, vão sendo já pavorosamente inundados e quase submergidos pela vaga comunista.[38]

Um fator marcante nos textos veiculados pelo semanário pôde ser percebido na escolha de determinados pontos do ensino social da Igreja a serem evidenciados. Ante a contundente crítica de Pio XI ao comunismo, em sua histórica encíclica *Divini Redemptoris* – marco de suma importância da luta da instituição eclesiástica contra o comunismo ateu –, o discurso do artigo divulgado por *Brasil, Urgente* pretendeu lançar uma outra imagem do compromisso social da Igreja, sobretudo quando se enumerou uma infinidade de censuras ao capitalismo, atribuídas a Pio XI:

> Com grande lucidez, sustentou que os princípios da livre concorrência defendidos pelos teóricos do capitalismo nascente, conduziriam à destruição da própria liberdade e á constituição de uma ditadura disfarçada, mas real, das forças econômicas. Foram destruídas, ao menos em teoria, as desigualdades fundadas na nobreza e na hereditariedade; mas com a propalada igualdade de todos, perante a lei, estendeu-se e agravou-se a desigualdade baseada no dinheiro. "Tal acúmulo de riquezas e de poderes, nota característica da economia contemporânea, conduz a três tipos de luta: em primeiro lugar, busca-se a hegemonia econômica; através desta, trava-se o rude combate pela posse do poder político para mediante o abuso de sua influência e autoridade, modificar o próprio processo econômico finalmente, lutam entre - si os diferentes Estados, já porque as Nações empregam sua força e sua política para promover, cada qual, os interesses econômicos de seus súditos, já porque tratam de dirimir as controvérsias políticas surgidas entre as Nações através do recurso ao poderio e ao predomínio econômicos". Estas palavras da "Quadragésimo Anno" guardam toda a sua atualidade. Elas descrevem as contradições nacionais e internacionais do moderno capitalismo que é hoje reconhecido como um super capitalismo. A livre concorrência se destruiu a si mesma, mediante um processo de acumulação de riquezas e de poderes nos grandes monstros que são os trustes, os cartéis e os monopólios.[39]

Evidentemente, no processo de escolha dos documentos, à luta interna do *campo religioso,* se somariam os processos liberados pelos sujeitos em suas tomadas de posição, conforme o lugar específico ocupado em um determinado *campo* – haja vista as intenções dos agentes (envolvidos nessa luta, que seguia a lógica do *campo político*) de reproduzir as relações de seus campos de procedência.

Completando a discussão iniciada por *Brasil, Urgente* em seu vigésimo sexto número, a quarta reportagem histórica – *Igreja Católica e as liberdades modernas* – focalizou, de modo

---

[38] Pio XII. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 58..

[39] n°29, São Paulo; 29/10/1963; p. 12.

mais pormenorizado, a relação Igreja/modernidade. Esse texto apresentou uma inovação muito importante: a citação de Pio XII como o pontífice cuja atuação viria a dar o remate final ao tortuoso caminho seguido pela Igreja Católica em seu diálogo com o mundo moderno. Para enfatizar a atuação do Sumo Sacerdote que teria aberto o caminho à atuação de João XXIII, o texto se referiu à Radiomensagem de Natal do ano de 1956, em cuja ocasião o papa teria assim se posicionado: "[...] A liberdade e a responsabilidade pessoal, a sociabilidade e a organização social, o progresso autêntico, são valores humanos que se realiza e deles se beneficia, mas são igualmente religiosos e divinos se os considerarmos em sua fonte [...]".[40] Prosseguiu, na reportagem, o caráter revisionista. Os parâmetros de avaliação da posição da Igreja foram as atitudes assumidas pelos seus chefes espirituais – os papas. Logo, na síntese que o texto procurou fazer, seria inviável buscar uma compreensão da *Igreja como povo de Deus*, pois a noção de apostolado leigo (tal como foi desenvolvida pela Ação Católica no século XX e reforçada pelo Concílio Vaticano II) não está presente na reportagem.[41]

Os fatos históricos considerados como episódios dolorosos à mentalidade católica são associados aos eventos que, de diferentes maneiras, contestavam os amplos poderes temporais reservados à Igreja Católica. De acordo com o texto, as condenações de Pio VI (1775-1799) às liberdades proclamadas pela Revolução Francesa (1789) foram justificadas por vários motivos, dentre eles os de ordem moral e utilitária: primeiramente, temos a crítica ácida dos chefes espirituais da hierarquia eclesiástica às *liberdades* proclamadas pela Revolução de 1789, derivada tanto do seu caráter anticlerical quanto absoluto, onde não tinham sido fixados limites para o exercício do livre-arbítrio:

> Diante desta pregação indiscriminada da liberdade que não era definida e não contava com estruturas que a dirigissem, levantaram-se os papas fulminando anátemas e distribuindo condenações. "Da fonte envenenada do indiferentismo, decorre esta maxima falsa e absurda, ou antes este delírio: que se deve proporcionar e garantir a cada um a liberdade de consciência; erro dos mais contagiosos ao qual aplainou o

[40] n°28, São Paulo; 22/09/1963; p. 12. Na reportagem da edição vinte e nove, o nome de Pio XII foi novamente lembrado. Pio XII endossou, na mensagem natalina do ano de 1942 – *A paz na vida social* –, as censuras de seu antecessor – Pio XI – ao capitalismo, que, impedia o operário de ascender socialmente no sentido de se ter uma vida realmente digna. Nessa reportagem, fez-se referência, outrossim, aos ensinamentos de Pio XII, anunciados em setembro de 1944, acerca das falsas concepções sobre a propriedade privada.

[41] A avaliação, nesse artigo, feita em termos puramente estranhos à concepção de uma *Igreja como povo de Deus,* desenvolvida pelo Concílio Vaticano II, porém já vivida na prática pelos leigos adeptos da renovação teológica e social, chama muito a atenção quando se faz uma leitura apressada da reportagem – haja vista a radicalidade atribuída ao hebdomadário *Brasil, Urgente.* Esse texto se apresenta como um bom exemplo do movimento de oscilação entre as duas matrizes da *tentativa de modernidade,* não sendo seguro, portanto, afirmar uma linha ideológica específica ao jornal, muito menos quando se trabalha outros movimentos maiores como, por exemplo, a JOC e a JUC..

> caminho esta liberdade absoluta e sem freios de opiniões que, para a ruína da Igreja e do Estado, vai se difundindo por toda a parte" (Encíclica *Mirari Vos,* 15 de agosto de 1932).[42]

Seguidamente, assistiu-se à perda dos Estados Pontifícios – quando da sua sublevação e conseqüente anexação à França. Esse episódio intensificou a aversão do papa e dos bispos aos governos liberais; a reprovação a essa política foi tomando contornos mais nítidos, sobretudo após a perda total dos demais Estados Pontifícios, que viriam a constituir o Reino da Itália, já sob o pontificado de Pio IX (1846-1878).

Correram-se os tempos e a oito de dezembro de 1864, sob o pontificado de Giovanni Maria Mastai-Ferretti – Pio IX –, todas as condenações aos erros da modernidade foram reunidas no *Syllabus*. Em meio aos anátemas suscitados por esse documento, o maior equívoco dos católicos mais esclarecidos dos séculos XIX e XX teria consistido, segundo a reportagem,

> [...] em que ao lado dos anátemas, pouca luz era projetada sobre os aspectos positivos da democracia. Ainda em Leão XIII e Pio X excluíam todo o sentido político válido para essa palavra, não permitindo, por exemplo, que os católicos italianos participassem do governo de sua pátria, enquanto não fossem restituídos os Estados pontifícios.[43]

O texto lembrava, então, os resultados positivos que surgiram e se formaram na consciência das elites e classes populares – como, por exemplo, a noção de democracia. A conseqüência mais nefasta da crítica – que não procurava em um sistema de pensamento seus elementos válidos – foi o desenvolvimento, no local onde deveriam se projetar instituições intermediárias entre o indivíduo e o Estado, das ditaduras capitalista e comunista. Destarte, como teriam dito os papas Gregório XVI e Pio XI, a liberdade entraria em colapso "[...] sob a dupla ditadura do capitalismo e do comunismo [...]".[44]

A democracia, um valor moderno não utilitário, encontrou em Pio XII – mormente em suas mensagens de Natal de 1942 e 1944 – seu lugar de destaque. Assim, para *Brasil, Urgente,* o mérito do pontífice anteriormente citado foi, grosso modo, reorientar o conceito desse sistema político (a democracia) à concepção cristã de sociedade.[45] O texto fixou a época de Pio XII como

---

[42] n°28, São Paulo; 22/09/1963; p. 12.

[43] Ibid., p. 12.

[44] Ibid., p. 12.

[45] Sobre Pio XII e a democracia, temos um excelente trabalho de conclusão de curso, desenvolvido por Elza Silva Cardoso, sobretudo enfatizando as Radiomensagens natalinas, referentes aos anos da Segunda Guerra Mundial. Confira: CARDOSO, Elza Silva. seus conceitos de paz e justiça. 2003. 66f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2003.

o intervalo de tempo mais promissor na valorização da democracia como regime capaz de orientar a liberdade aos princípios da justiça e fraternidade humanas:

> As grandes mensagens do papa Pio XII sobre a democracia, particularmente do Natal de 1942 e 1944, representarão a síntese dos elementos positivos que despontavam com Leão XIII e encontraram sua plena expressão em Pio XI. Para a felicidade de nossa época, a Igreja não insiste apenas na condenação dos abusos da liberdade; como Pio XII e mais particularmente com João XXIII, passou a indicar os rumos de um mundo novo, em que a liberdade se irmane com a justiça e com a fraternidade humana.[46]

O debate ora exposto – em cujas "entrelinhas" pode-se ler o diálogo, a contragosto, da Igreja com alguns valores da modernidade – foi também tratado, na *Reportagem Histórica* da edição de número trinta (06-12/10/1963), intitulada *Igreja, Socialismo e "Socialismos"*. Nesse artigo se adotou, como forma de esclarecer os católicos e, de modo geral, os cristãos, o *Manifesto da Segunda Internacional Socialista,* solenizado em 30 de junho de 1951. Tendo objetivos muito bem delimitados, a reportagem citou – para o espanto de movimentos integristas, como a Tradição família e Propriedade – a viabilidade de se aderir a determinados tipos de socialismo. Assim: "[...] O confronto dos vários 'socialismos' modernos com o 'verdadeiro socialismo' condenado pela Quadragésimo Anno é tarefa bastante interessante mas nada fácil para os estudiosos da Doutrina Social Cristã [...]".[47] Para destacar o humanismo presente nas formas atuais de alguns tipos de socialismo, o relato enfatizou a centralidade da *pessoa humana*, assumida nas reivindicações do *Manifesto* anteriormente citado:

> 'Os socialistas lutam para construir uma nova sociedade na liberdade e por meios democráticos'. 'Os objetivos econômicos imediatos da política socialista são o pleno emprego, o aumento da produção, a elevação do padrão de vida, a segurança social e a justa distribuição das rendas e dos bens'.[48]

Com base nos objetivos do *Manifesto da Segunda Internacional Socialista,* o semanário ofereceu ao conhecimento do seu público leitor a evolução histórica *positiva* (pelo fato de ter aproximado das verdades cristãs), mesmo dentro de um sistema reprovado pelo ensino social da Igreja. Logo, deveriam ser abertos vários parênteses para compreender que o socialismo/comunismo censurados na *Quanta Cura* (1846) – encíclica publicada por Pio IX, simultaneamente ao *Sillabus* – era diametralmente oposto às várias formas atuais daquele sistema na década de 1960: "[...] No Socialismo, portanto, o magistério da Igreja considerou inicialmente

---

46 n°28, São Paulo; 22/09/1963; p. 12.

47 n°30, São Paulo; 06/10/1963; p. 12.

48 n°30, São Paulo; 06/10/1963; p. 12.

não um sistema econômico, mas uma concepção de vida, contrária ao cristianismo e inspiradora da subversão social [...]".[49]

Para levar a cabo sua idéia, o mesmo artigo trouxe à baila a diversificação imputada ao socialismo, posterior à Segunda Guerra Mundial, que "[...] se diversificou numa série de movimentos, grupos e partidos cada vez mais voltados para as soluções técnicas dos problemas políticos e sociais, e mais afastados de uma concepção filosófica anti-religiosa [...]".[50] Essa interpretação, norteada pelas conclusões de João XXIII na *Pacem in Terris* – sobre a diferença entre uma filosofia e os resultados práticos levantados por esta –, se fez presente quando o escrito aludiu ao caso do Partido Trabalhista inglês. Não obstante o caráter socialista dessa agremiação, da qual participavam muitos cristãos, a "[...] hierarquia católica sempre se opôs à aplicação das condenações pontifícias ao Socialismo inglês [...]".[51] Para rematar a questão sobre a possibilidade de se aderir ao socialismo, o escrito não perdeu de vista o clássico exemplo de Emmanuel Mounier:

> Muitos autores chegam a preconizar que se fale no plural de socialismos, pois é difícil agrupar num só movimento o socialismo "personalista de Emmanuel MOUNIER, da decididamente católico, o socialismo trabalhista que timbra em respeitar as convicções religiosas de seus partidários; e os socialismos materialistas e ateus. [52]

O julgamento favorável da reportagem em relação às propostas do *Manifesto da II Internacional Socialista* foi o seguinte: "[...] O já citado Manifesto [...] vem a ser uma síntese clara onde se proclama os princípios quer de rejeição dos totalitarismos, quer de afirmação de uma democracia 'política' 'econômica', 'social', 'cultural' e 'internacional' [...]".[53] Determinado a endossar o caráter humano desse sistema de pensamento em sua realização histórica, o escrito transcreveu alguns trechos do *Manifesto*:

> 'Esta planificação deve respeitar os direitos fundamentais da pessoa humana'. 'Os socialistas lutam para construir uma sociedade nova na liberdade e por meios democráticos'. 'O socialismo quer abolir o regime capitalista, substituindo-o por uma sociedade econômica na qual o interêsse coletivo tenha primazia sôbre a procura do lucro'. 'A Propriedade coletiva, pode ser instaurada quer pela nacionalização dos cartéis e das outras formas de êmpresas capitalistas privadas, quer pela criação de êmpresas de interêsse público, regionais ou municipais, ou de cooperativas de produção ou de consumo. Essas formas variadas de propriedade coletiva não são fins em si mesmos. Devem servir de instrumentos em vista de submeter ao controle público as

[49] Ibid., p. 12.
[50] Ibid., p. 12.
[51] Ibid., p. 12.
[52] Ibid., p. 12.
[53] Ibid., p. 12.

> indústrias de base, que dependem a vida e o bem estar da comunidade, acelerar a racionalização das indústrias técnicamente (sic) em atraso e impedir a exploração do povo pelos monopólios e os cartéis do capitalismo privado'.[54]

Outras peculiaridades do *Manifesto* também foram aludidas: o tipo de planificação priorizado pela democracia econômica, nesse documento, teria reconhecido a necessidade da permanência do caráter privado da propriedade em alguns setores, como na agricultura, no artesanato e em pequenos estabelecimentos comerciais e empresariais de médio porte. Esse documento, redigido – segundo informações da mesma reportagem – por influência do secretário geral do Partido Trabalhista Britânico – Morgan Phillips –, não defendia uma uniformidade rígida de pensamentos entre seus seguidores:

> "Que os socialistas fundem suas convicções sobre o marxismo ou sobre outros métodos de análise da sociedade que sejam inspirados por princípios religiosos ou humanitários, lutam todos por um mesmo objetivo: um sistema de justiça social de vida melhor, de liberdade e de paz".[55]

Muito importante nesse debate foi o remate dado pela reportagem à essa questão, proporcionando aos leitores uma orientação segundo a qual deveria se ter muita prudência na repetição de certas afirmações pontificais, sobretudo as declarações condicionadas e circunscritas aos fenômenos peculiares às diferentes épocas[56]:

> A História das doutrinas nos ensina uma atitude de maior discernimento. Com o Pe. jesuita Jean VILLAIN concluiríamos modestamente 'A todas essas doutrinas que se esboçam, a esses movimentos que nascem e que morrem proclamando-se socialistas, cumpre que nos acautelemos em lhes aplicar indiscriminadamente a condenação de Pio XI. É preciso sempre considerar se nêles se encontram verificados os caracteres do 'verdadeiro' socialismo; indicados por Leão XIII a saber: 'supressão da propriedade e luta de classes, no sentido forte das palavras; ou o assinado por Pio XI, isto é, concepção falsa do homem e da sociedade. Temos aí um exemplo típico de evolução simultânea dos vocabulários e das doutrinas, evolução que obriga a Igreja a reajustar constantemente seus julgamentos'.[57]

---

[54] Ibid., p. 12 (o grifo é nosso).
[55] Ibid., p. 12.
[56] A reportagem transcreveu a seguinte afirmação de Pio XI, feita na encíclica *Quadragésimo Anno:* "[...] socialismo religioso, socialismo cristão são termos contraditórios. Ninguém pode ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista [...]". Sobre esta passagem, confira: Pio XI. São Paulo: Paulinas, 2004. O jornal pretendia ilustrar o caráter passageiro de certas posições pontificais, não passíveis de serem aplicadas a contextos históricos diferentes.
[57] Ibid., p. 12. No segundo capítulo de487 6.48ação foi debatido o parágrafo da encíclica *Mater et Magistra* em que João XXIII reitera as condenações de Pio XI ao comunismo. Todavia, não acrescentou o pontífice a aceitabilidade a nenhuma forma de pensamento que de algum modo e48ivesse associada à idéia comuni48a ou mesmo socialista ou a qualquer visão de homem que não estivesse sujeita à concepção cristã de *pessoa humana*.

Dentro da dinâmica assumida nesta parte – diríamos mais doutrinal – pelo grupo *Brasil, Urgente*, o desfecho do assunto se daria na edição seguinte, de número trinta e um. Tendo por título *Igreja Condena Comunismo Ateu e Anticomunismo de Privilégios*, a última reportagem histórica delimitava seu caminho orientado previamente pelas considerações de João XXIII, que em muitos pontos legitimou práticas já existentes entre os leigos.

Se a aparência sinalizasse a essência dos acontecimentos, não haveria motivos para o desenvolvimento das ciências; por esse motivo, são nos temas constantes dos eventos que se poder trabalhar de modo mais profundo a particularidade dos acontecimentos. Esta pequena introdução – semelhante a uma justificativa – nasceu da necessidade de se pôr em nota as implicações, deveras importantes, que os enunciados trazem em si. Destarte, muito importante se percebeu, nessa reportagem, o seu título, pois o mesmo fazia referência a um debate iniciado entre os *cristãos sociais*, em cujo seio muitos leigos – norteados por uma leitura cristã do marxismo – teriam esquecido um fato de suma importância: a rejeição contra não somente às religiões, mas à própria idéia de Deus.[58]

Partindo desse princípio, é importante salientar o que especialmente se pretendeu combater; a reportagem não procurou debater a viabilidade ou não de se "cristianizar o comunismo".[59] Nas primeiras linhas do documento há um esboço da idéia do artigo, cuja finalidade apontava a imprudência de usar rótulos – do tipo "conservadores e progressistas" – para dividir o laicato católico, ao menos no caso particular do grupo *Brasil, Urgente.* Citando um

---

[58] Segundo P. Cottier, esse foi o grande erro do progressismo, que teria simplificado, em demasia, o problema do ateísmo. Discutindo o mesmo assunto, Cottier apresentou observações valiosas acerca da concepção marxista de Deus, do homem e da religião: "[...] Com efeito, o homem de si próprio alienado é o homem arrancado à plena e total autonomia, à plena posse de si por si, ao pleno desenvolvimento deste processo de criação de si por si que constitui o homem. O homem é o deus do homem. O conceito marxista de alienação é definido a partir deste postulado formulado pelo Marx jovem: o homem é o ser supremo para o homem. A afirmação tem uma dimensão metafísica: o ateísmo está implicado, a título reivindicativo, neste conceito de homem como totalidade possessiva de si. O homem é colocado originàriamente como o criador de si mesmo e tudo aquilo que entrava este processo de criação e de domínio de si próprio – é já alienação. Na lógica do sistema, a reivindicação duma total autonomia, que comporte a rejeição de toda a transcendência, é primordial e constitui a base da crítica da religião. Como ética de salvação, o marxismo afirma que o homem é o fim supremo de si próprio. É a partir daí que ele critica a alienação; esta crítica inclui, portanto, uma crítica à transcendência. Uma ética de imanência garante o conjunto da trajectória. Um dos mais argutos pensadores marxistas, Georges Lukacs, não tem deixado de o sublinhar. Razão porque a crítica marxista da religião inclui, sem distinção, as censuras históricas contra o cristianismo, as censuras dirigidas ao comportamento concreto dos cristãos – de que é possível reconhecer a verdade – e negações da dimensão metafísica. Muitas vezes é difícil dissociar uma coisa da outra [...]". Nesta obra, cf. COTTIER, G. Diálogo com Roger garaudy. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Brasília Editora Porto, 1969, p. 44-45.

[59] Alceu Amoroso Lima aborda pontos importantes desta temática. Para maiores informações, confira: LIMA, Alceu Amoroso. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965, p. 61-64. O texto que Lima trata o assunto foi escrito em "23, VIII, de 1962". Na obra de Amoroso o número romano indica, provavelmente, o mês de agosto.

documento de Pio XII – *Exortação ao Clero* – de vinte e três de setembro de 1950, a reportagem procurou enfatizar a reprovação da Igreja à timidez de diversos padres que, a propósito das condenações arrogadas pela Santa Sé, ao comunismo ateu, se calavam diante das injustiças sociais decorrentes do sistema capitalista:

> "[...] a Sé Apostólica [...] indicou não somente os abusos do capital e do próprio direito de propriedade que tal regime promove e defende, mas também ensinou que a riqueza e a propriedade devem ser instrumentos da produção em favor da sociedade inteira, bem como da defesa e do desenvolvimento da liberdade e da pessoa humana.[60]

Ao mesmo tempo que *Brasil, Urgente* diferenciava doutrinariamente a crítica da Igreja do comunismo ajuizava, outrossim, a admoestação da hierarquia eclesiástica perante o capitalismo "[...] por motivos religiosos e morais e pelo desejo de contribuir para o estabelecimento de uma ordem social justa, humana e fraterna [...]".[61] A discussão do artigo (em questão) teve como base as circulares *Quadragésimo Anno* e *Divini Redemptoris,* ambas de autoria de Pio XI. Sobre a primeira carta apostólica, o artigo buscou apresentá-la como um manifesto de superação do capitalismo, a partir da sua proposta de organização de "[...] estruturas e de um espírito de equidade e de solidariedade humanas [...]".[62] Não se pode, na reportagem do jornal, verificar uma fé redefinida pela práxis social, não sendo apropriado inseri-la em uma concepção de *Igreja politicamente engajada* – no sentido que a entendemos; ao mesmo tempo, não é seguro afirmar uma posição aquém, somente pelo fato da censura ao capitalismo ter sido feita em termos puramente morais. Dentro de um movimento de dinâmica bem ampla, como era o caso de *Brasil, Urgente,* as oscilações referentes ao conteúdo esboçado pelos artigos não sinalizavam as mudanças políticas das situações mais imediatas (relevantes ou mesmo fortuitas para a vida do semanário), mas representavam a linha tênue que separava as duas matrizes da *tentativa de modernidade*.

A atuação de Pio XII uma vez mais foi ressaltada; o próprio texto justificou os reproches morais do pontífice aos diversos sistemas de pensamentos que negavam qualquer tipo de transcendência. Na radiomensagem do Natal de 1942, o papa tomou partido nessa discussão, assim se posicionando: "[...] foi movida por motivos religiosos que a Igreja condenou os diversos

---

[60] n°31, São Paulo; 13/10/1963; p. 12. (O grifo é nosso). Sobre esta carta apostólica cf: COSTA, Pio XII. *Menti Nostrae.* Sobre a Santidade da vida sacerdotal. In: Lourenço (org).
São Paulo: Paulus, 1997, p. 499.

[61] n°31, São Paulo; 13/10/1963; p. 12.

[62] Ibid., p. 12.

sistemas do socialismo marxista. Ela mantém sempre esta condenação, pois é seu dever e seu direito constante preservar os homens das correntes de influências que põem em perigo sua salvação eterna [...]".[63] *Brasil, Urgente* apresentou, ainda nesse escrito, o Decreto do Santo Ofício, estabelecido em primeiro de julho de 1949, cujo conteúdo rezava pela preservação da fé católica mediante a proibição da política – entre católicos e comunistas – da "mão estendida".

Nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial, Pio XII procurou, em nome da democracia (segundo o pontífice, inconciliável com o comunismo), impedir a ascensão do poder comunista em diversas nações. Levando essa condenação ao campo da ação comum – de cristãos e marxistas –, o Sumo Sacerdote não acrescentou, se comparado ao seu antecessor, nenhuma inovação; continuava a ser proibida, sendo também lembrada pela reportagem, "[...] a colaboração dos católicos com organizações comunistas, bem como todas as atitudes que viessem facilitar ou possibilitar seu triunfo [...]".[64]

Em relação ao decreto do Santo Ofício, destacamos o exame dessa postura da Santa Sé e dos anátemas por ela causados entre os católicos feito por Emmanuel Mounier. Em sua obra – *Quando a cristandade morre* – ausente na maioria da bibliografia, o autor tratou de orientar os católicos, especialmente os participantes da Revista *Esprit,* fundada e dirigida por Mounier até ano da sua morte (1950). Sendo muito recentes as contendas provocadas pelo decreto nos meios católicos, à época do seu escrito, Mounier se limitou a tomar posição "[...] contra o farisaísmo político-religioso que vai pretender interpretar o decreto romano no sentido de seus interesses políticos e econômicos [...]".[65] Mounier aludiu a uma situação de fins da década de 1950; não obstante, o arco de tempo que separou sua declaração sobre o decreto do Santo Ofício da existência do movimento social e semanário *Brasil, Urgente,* as relações entre ambos são muito fortes. Ao tomar partido em defesa dos católicos da Revista *Esprit,* o autor demarcou o campo de atuação da revista e sua característica de não haver, em ocasião alguma, se aliado ao Partido

---

[63] Ibid., p. 12. A referida radiomensagem se encontra inserida na volumosa coletânea de documentos de Pio XII organizados por Lourenço Costa: Pio XII. Com Sempre Nuova freschezza. O Santo Natal e a humanidade sofredora. In: COSTA, Lourenço (org). São Paulo: Paulus, 1997, p. 127.

[64] Ibid., p. 12.

[65] MOUNIER, Emmauel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p.157. Esse livro foi lançado na França, em 1962. Deve ser lembrada a íntima ligação dos padres dominicanos, dos jovens da JUC, da JOC, e dos católicos independentes, à contribuição advinda, não somente de Mounier, mas também de outros pensadores, sobretudo os teóricos da Esquerda Francesa, como são os casos de J. Maritain e Pe. Lebret. Candide Moix, tendo estudado o pensamento de Emmanuel Mounier, examinou sua posição a propósito do decreto do Santo Ofício. Mounier, conforme Moix, preparou-se para combater aqueles que pretendiam se utilizar politicamente de uma declaração disciplinar, como era o caso do Decreto do Santo Ofício. Na obra de Moix, confira: MOIX, Candide. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 284.

Comunista. Todavia, como o próprio Mounier afirmou – antecipando uma batalha também travada por *Brasil, Urgente,* em 1963 –, o jogo deveria ser feito de modo honesto: "[...] Nós nos opusemos politicamente e nos oporemos incessantemente a esse anticomunismo político que consolida o farisaísmo social e alimenta a guerra social e internacional. [...]".[66] Nesse impasse suscitado pelo decreto, a revista *Esprit* foi posta como uma vanguarda a serviço da autêntica difusão da doutrina cristã, tendo orientado – nas

portanto, a felicidade do trabalhador [...]".[71] Novamente assumiu importância o processo de assimilação de textos endereçados a um público amplo – obviamente que, na década de 1960, o analfabetismo abarcava um número considerável da população adulta no Brasil, porém, isto não quer dizer que não existissem, entre a população letrada, diferenças de *habitus* e práticas de leitura*;* é o caso de interrogar sobre as diferentes modalidades de recepção, de uma mesma mensagem, entre os ocupantes das *frações dominantes* nos *campos* cultural e econômico.

A preocupação tanto dos socialistas – em seus diversos matizes – quanto dos cristãos em relação às formas de libertar o pobre pela conscientização e pela ação nos obriga a abrir um parêntese e apresentar algumas posições de seus adeptos que propuseram um diálogo como forma de encontrar um campo de ação comum. Para tanto, apresentamos de início as considerações de Paul Oestreicher, autor que, para defender sua concepção de cristianismo, tomou como base, a negação histórica da *humanidade de Deus* feita pela Igreja institucional. Sociologicamente falando, os movimentos ocasionados pelo trabalho de clérigos e leigos, objetivados a endossar o humanismo inerente à mensagem cristã, foram, no julgamento de Oestreicher, "[...] um fenômeno de minoria [...]".[72]Nesse sentido, o autor concordou com a interpretação marxista da religião como o ópio do povo; reconhecer a contribuição desta análise seria a primeira forma de estabelecer um diálogo; cristãos e marxistas deveriam, também, encontrar um ponto de ação comum que os unissem. Na apreciação de Oestreicher:

> O único tema próprio e possível do diálogo é o homem, a dupla pergunta: de que necessitam os homens e como poderão êles consegui-lo? E isso nos obrigará inevitàvelmente a perguntarmo-nos: de que modo devemos modificar-nos, se isso deve acontecer? O têrmo cristão para isso é "arrependimento". Se arrependimento não significar uma autocrítica (e uma mudança) radical, pessoal e incorporada, é irrelevante e apenas uma outra faceta do escapismo pietista [...] A justiça para o homem é nosso objetivo comum. Além do quê participamos da certeza de que êle é realizável. E no entanto, em ambos os lados e deformas muito diferentes, nós destorcemos essa certeza quase a ponto de não a reconhecermos.[73]

---

[71] Ibid., p. 12.

[72] OESTREICHER, Paul. (Sem título) In: KLUGMANN, James. Trad. Dora Rocha Flaskman. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969, p. 86. Oestreicher nasceu na Alemanha, sua formação educacional se deu na Nova Zelândia. Realizou um estudo minucioso sobre as Democracias Populares. Era, na ocasião do lançamento desse livro, pastor da Igreja Anglicana; e em 1964 tornou-se Secretário Adjunto do Departamento Internacional do Conselho Britânico de Igrejas. Nesse órgão, foi responsável, especialmente, por temas ligados às relações entre Ocidente e Oriente.

[73] Ibid., pp. 87-88. (o grifo é nosso)

Episódios como as Cruzadas – para Igreja – e o Stalinismo – para o marxismo – são tomados como ilustrações da dificuldade de se "reconciliar teoria e a prática". Um diálogo fecundo não poderia ignorar esses fatos, nomeados por Oestreicher de "manchas negras". Retomou o autor, sob este aspecto, a questão da humanidade de Deus, negada pela Igreja institucional nas circunstâncias em que o homem foi "[...] usado como um simples meio para realização de um futuro melhor hipotético para todos os homens [...]".[74] Assim, a teoria, em hipótese alguma, independentemente de suas convicções filosóficas, poderia submeter o caráter do homem enquanto *pessoa humana*:

> "[...] estou certo de que homem algum deve em tempo algum ser sacrificado às exigências de teoria alguma. Se a teoria realmente exige isso, ela está errada nessa medida. Os ideais nunca devem dominar os homens. Por essa razão acredito que tanto o marxismo quanto o cristianismo negam justificadamente ser idealistas. Ambos afirmam-se realistas – e verdadeiros. Mas a palavra verdade implica numa apresentação de muitos princípios, e não pode ser usada levianamente.[75]

A discussão principal – no período estudado – que poderia unir as forças marxista e cristã se dava em torno dos problemas humanos; cada sistema de pensamento, ao seu modo, propôs uma alternativa e meios para se valorizar a essência humana do homem. Nota-se a proximidade de atitudes – reservadas as diferenças do contexto de publicação das considerações do grupo *Brasil, Urgente* e do artigo analisado – das pessoas que sugeriam uma nova visão (do homem) para o século XX. No caso específico das possibilidades de diálogo entre cristãos e marxistas, Oestreicher ressaltou os pontos de semelhança entre ambos os grupos:

> As objeções de maior pêso, tanto ao cristianismo quanto ao marxismo, provêm daqueles que asseveram que nenhum dos dois admite a verdadeira corrupção do homem. Os cristãos certamente atribuem a ela um lugar altamente teórico, construindo um edifício em tôrno do pecado e de sua conquista – mas dêsse modo parecem estar em última análise teologizando. Os marxistas, igualmente, "admitem"-na como uma fase passageira, economicamente condicionada. Mas nenhum dos dois, creio eu, pode explicar a inumanidade irracional do homem para com o homem. O desafio a ambos nós é: nós podemos pôr fim a isso, ou ao menos começar por fim a isso?[76]

Em entrevista concedida ao autor, [77] Frei Carlos Josaphat fez comentários equivalentes às posições de Oestreicher. O sacerdote, ao rememorar o ambiente posterior à Segunda Guerra Mundial, ressaltou a contribuição de J. Maritain, E. Mounier e Pe. Lebret ao debate a respeito da proposição de formas mais humanas de vida; sintetizando os resultados dos diferentes

---

[74] Ibid., p. 90.
[75] Ibid., p. 90.
[76] Ibid., pp. 90-91
[77] Entrevista com frei Carlos Josaphat, concedida ao autor, em 07 de julho de 2006.

movimentos suscitados pelo trabalho dos três pensadores, e de vários outros, o sacerdote concluiu:

> É interessante porque dentro desses movimentos às vezes eram (sic), tinham (sic) um certo contato, mas às vezes não eram (sic) o contato era mais (sic) uma coincidência em profundidade, todos valorizando o ser humano, apontando para diferentes formas de valores humanos que eram necessários para uma verdadeira civilização [...] É interessante como havia de fato, nesse momento, uma espécie de emergência de uma consciência humana que procurava realizar aquilo que de um lado terá sua expressão na Declaração dos Direitos Humanos da ONU de 1948, Então a gente pensa que há naquele momento, uma espécie de despertar da humanidade. De modo que a aurora estava vindo e era preciso mesmo despertar, acordar essa aurora [...].[78]

Josaphat observou, igualmente, importantes questões a respeito da temática levantada neste capítulo. No período histórico tratado por nossa dissertação, não teria havido um diálogo teórico entre cristãos e marxistas visando confrontar doutrinas, mas um apoio mútuo em torno de questões práticas:

> "[...] nesse momento a gente não procurava tanto estabelecer um diálogo de doutrina com doutrina e criticar o marxismo, não. A urgência era tomada de posição prática, de modo que nós tínhamos um projeto; agora se os marxistas estavam de acordo com o projeto, era válido. Nós aceitávamos a colaboração deles com muitas reservas, por exemplo, de não aceitar que o PC tivesse influência sobre o nosso trabalho. Comunistas, pessoas comunistas, sim, mas as organizações comunistas não, porque as organizações comunistas elas visavam outros projetos que nós não aprovávamos. De modo que o que havia era um trabalho sobre projetos concretos, bem determinado, que nós achávamos justo e, que os comunistas, também achavam como legítimos, então a gente trabalha juntos, sem estabelecer discussão sobre doutrinas, porque não tínhamos tempo para isso; o trabalho era urgente, o nosso trabalho era o trabalho, então, de renovar o país de reestruturar os grandes setores do país; isso que a gente procurava fazer, então havia um acordo dos comunistas, mas não um diálogo, sobretudo, não um diálogo doutrinal com eles.[79]

Embora distinguisse a doutrina de quem a praticava, o sacerdote não perdeu de vista a contribuição do marxismo para a conscientização dos cristãos em relação à obrigatoriedade de uma prática eclesial engajada na luta pela libertação do povo explorado. O frade delimitou a importância do comunismo, na movimentação dos leigos da Ação Católica, concluindo um pensamento partilhado por uma infinidade de movimentos de renovação "[...] de que o cristianismo via-se no socialismo uma espécie de oportunidade de realização [...]".[80] O comunismo[81] trouxera como novidade, nas palavras do frei, a afirmativa da necessidade de se

---

[78] Entrevista com frei Carlos Josaphat, concedida ao autor, em 21 de julho de 2004, pp. 248-249. (o grifo é nosso).
[79] Ibid., p. 240.
[80] Ibid., p. 250.
[81] Todas as vezes que o texto fizer menção aos termos *comunismo e socialismo,* o leitor deverá ter em conta que a referência é feia à vertente marxista. Salientamos, ainda, a diferença atribuída aos termos em grifo pela Igreja Católica – e, ao mesmo tempo, por todo o seu orbe, partidário da renovação em termos sociais e teológicos. Segundo

"[...] basear os direitos humanos numa base econômica, de estabelecer esses direitos numa base econômica [...]".[82] Assim, a grande idéia desse sistema tinha por meta fazer com que o social se realizasse, "[...] verdadeiramente nas estruturas, nas instituições, na forma de governo e, sobretudo, na economia [...]".[83] Nesse ponto, Josaphat comungava as mesmas opiniões de E. Mounier – para quem não era suscetível a idéia de se desvincular, não afirmaríamos do comunismo, mas dos seus seguidores, pelo fato dos mesmos defenderem, outrossim, os oprimidos. Era a dupla marca de pobreza impingida a esse fenômeno histórico (o comunismo) que fortalecia seu vínculo com Mounier: primeiramente como movimento de afirmação em defesa do pobre material; segundo, por ter lembrado a falta histórica gravíssima do cristianismo em sua realização temporal, mormente seu compromisso social. Para Mounier, o comunismo chamava e voltava sua atenção exatamente para a questão do Cristo humilhado, "[...] mutilado ou escravo em três quartas partes da humanidade [...]".[84]

Analogamente às posições de Oestreicher e Frei Josaphat se formaram as conclusões de James Klugmann, editor, a esse tempo, do *Marxism Today* – jornal teórico do PC da Grã-Bretanha. Klugmann advertiu que não haveria possibilidade alguma de diálogo enquanto cristãos e marxistas não encontrassem soluções para as misérias do mundo:

> Até hoje não assisti a nenhum "diálogo" em que não se estivesse de acordo quanto a que, em questões como a pobreza no próprio país ou no estrangeiro, a oposição ao racismo, o desarmamento, a prevenção ou a cessação da guerra, os cristãos e os marxistas devessem trabalhar juntos. Ainda é necessário que se faça muito para que isso

---

nossa interpretação, fundamentada na leitura de diversas obras sobre ensino social da Igreja, o comunismo, a essa época, era visto muito mais como um *corpus* teórico-doutrinal – tão-somente um sistema filosófico; o socialismo era interpretado como a teoria – o comunismo – levada à prática, isto é, o movimento histórico-prático suscitado por uma proposição filosófica. Desse modo, compreende-se a atenuação das condenações da hierarquia eclesiástica ao mundo socialista, nomeadamente, a partir do pontificado de João XXIII.

[82] Entrevista com frei Carlos Josaphat, concedida ao autor, em 21 de julho de 2004, p. 250.

[83] Ibid., p. 251.

[84] MOIX, Candide. Op. cit., p. 281. Mounier, citando o Pe. Rideau – de quem era fiel seguidor –, absorveu muito das compreensões desse sacerdote acerca do comunismo; nesse esforço de apreensão, assumiu importância capital a presença de Nicolas Berdiaeff, que avaliou o comunismo, segundo consta do livro de Moix, como "o testemunho do dever cristão não realizado". Mounier indagou-se, em seu livro *Quando a Cristandade morre*, comentado em outra nota, a seguinte frase "[...] Haveria uma história a escrever sobre a fecundidade do ateísmo para o desenvolvimento da consciência cristã, e sobretudo, no que se refere ao nosso tema, sobre a maneira pela qual o ateísmo, em sua obra pública, transmite a seiva cristã [...]" (MOUNIER, Emanuel. Op. cit., p. 212). Não pretendemos, embora possa aparentar – com base neste trecho trazido a lume, sobretudo se a leitura do nosso trabalho for demasiadamente rápida –, afirmar uma superação de Maritain em Mounier. O último autor, embora fizesse críticas mais ácidas ao capitalismo, partilhava muito das idéias de J. Maritain. Nesse mesmo livro – citado por nós, em outras notas de rodapé – Mounier chegou mesmo a afirmar, para decepção dos progressistas, que "[...] Assim como o atraso de muitos católicos em questões científicas arrastou muitos deles [...] a um modernismo de aspecto liberalizante, do mesmo modo que seu atraso simultâneo em matéria d reflexão histórica e social ameaça levar, e leva já alguns deles a um modernismo comunizante de que a última encíclica do Sumo pontífice captou o nascimento [...]". (MOUNIER, Emmanuel, op. cit., p. 44).

> se torne realidade, mas já em todo o mundo – pelos direitos civis na América, contra o *apartheid* na África do Sul, pelo fim d guerra do Vietnam, os marxistas e os cristãos encontrassem lado a lado, em demonstrações ou delegações.[85]

Para os marxistas – e Klugmann representa bem a posição do grupo que aceitou dialogar com os cristãos –, a finalidade dessa empreitada não seria a busca de uma síntese entre as duas formas de pensamento, mas a procura de "[...] um campo comum e uma ação comum [...]".[86] Do lado marxista percebe-se, igualmente, a escolha de determinados documentos oficiais da Igreja Católica para legitimar uma ação conjunta. Com propriedade, Klugmann lembrou das posições críticas de Pio XI – citado por Paulo VI – referente à ditadura que produz o imperialismo do dinheiro. A condenação dos pontífices em relação à desordem estabelecida pelo capitalismo era, segundo Klugmann – aludindo à posição de um padre inglês –, "[...] uma linguagem que os marxistas entenderão, e existe certamente nela uma base para a discussão [...].[87] Os fragmentos do texto de Klugmann que serão mencionados a seguir ilustram a valorização do homem como o ponto intermediário entre a ação conjunta e o esforço do grupo comunista com vistas a uma convivência pacífica:

> Num mundo onde o contraste entre a pobreza e a riqueza ainda se amplia, onde tantos milhões têm fome em meio a recursos insondáveis, onde os milagres da ciência e da técnica que poderiam tirar ràpidamente todos os homens da miséria sórdida, podem, mal empregados e viciados, extinguir tôda a humanidade sem qualquer distinção de credo político ou religioso, seria antimarxista, anticristão e inescrupuloso – chamem-no como quiserem não concentrarmos nossos esforços, quaisquer que sejam nossas diferenças, para mantermos essa terra como um mundo dos vivos e não dos mortos.[88]

> Desejamos deixar claro que o Partido Comunista lutará agora sob o capitalismo e trabalhará no futuro sob o socialismo, pela completa liberdade de culto religioso, pelo direito de todos os credos praticarem seus cultos em suas próprias igrejas com seus próprios livros sagrados e pela disponibilidade dos recursos necessários aos artigos do ritual. Consideramos que tanto sob o capitalismo como sob o socialismo as visões religiosas devem confrontar-se livremente. Finalmente, queremos deixar claro que o Partido Comunista acolhe com prazer pessoas de qualquer credo religioso, inclusive ministros, não só para trabalhar lado a lado com os marxistas em causas comuns, mas também como membros do Partido Comunista, pôsto que aceitem o programa político

---

[85] KLUGMANN, James. (Sem título). In: KLUGMANN, James. Trad. Dora Rocha Flaskman. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969, pp.95-96.
[86] Ibid., p. 99.
[87] Ibid., p.97. O padre em questão foi o sacerdote Lowe que teria dito a frase posta entre colchetes. As posições oficiais da Igreja Católica, em matéria social, sobretudo no pontificado de Pio XI, foram de condenação total ao socialismo. Mesmo reconhecendo, como o fez o pontífice citado, a proximidade de muitas verdades proclamadas pelo socialismo e perfeitamente cabíveis aos princípios morais cristãos, não se cogitava para fins práticos uma ação conjunta. Logo, no grupo cristão operou-se uma escolha na tradição, de textos passíveis de legitimar uma ação conjunta.
[88] Ibid., p. 101.

> do partido. Nunca consideramos nem consideraremos a aceitação de convicções religiosas como uma barreira para a qualidade de membro do nosso partido.[89]

Do lado cristão o esforço de compreensão, foi até, grosso modo, maior. Importante nesse debate foi a posição de Jean Cardonnel, dominicano da ordem dos pregadores. Muito avançadas foram suas idéias. Ao contrário da afirmativa de Botas[90] – sobre ter Cardonnel superado a radicalidade de Frei Carlos Josaphat –, o dominicano francês não aceitava o marxismo sem restrições. Na introdução do livro *Socialismo e Cristianismo,* Cardonnel criticou as distorções atribuídas ao seu grupo, demarcando o tipo de socialismo ao qual estava filiado:

> Aos que fazem do socialismo o seu mundo, há muito tempo, e que temem os convertidos tardios, que seríamos, e os reformistas ambíguos dos quais nos faríamos os precursores, responderemos que o socialismo, por nós enfocado, não se situa ao lado das utopias de Engels, com tôda razão a nosso ver, ridicularizou, nem, *a fortiori*, no impossível "comunismo cristão" dos progressistas, mas sim, no socialismo "científico" que a teoria e a prática do marxismo contribuíram, de um modo inegável a elaborar. O que não significa, vale a pena sublinhar, que aceitamos a filosofia marxista, isto é, a explicação metafísica que dá Marx da evolução do mundo e da necessidade absoluta e intrínseca do triunfo do comunismo; pelo contrário, todo o nosso número se levanta contra esta pretensão indemonstrável e faz repousar o advento do socialismo na opção livre que os homens são chamados a fazer pelo homem. Igualmente, nós contestamos radicalmente que o fatalismo, inerente ao marxismo, e que lhe serve, no fundo de moral, seja o único meio de arrancar os homens do contentamento beato das facilidades e do confôrto, como da prostração gerada pelo excesso de miséria; para nós, sòmente a abertura à transcendência pode conduzir o homem acima e além de si mesmo, isto é, no serviço da caridade e da justiça aos seus semelhantes. Enfim, pensamos que o marxismo toma tarde demais – depois da criação – e o abandona cedo demais – antes da ressurreição. Isto significa que nós o censuramos por mutilar o homem na sua dimensão espiritual e por não lhe proporcionar, desde agora e no seio das tarefas da construção do socialismo, a possibilidade de se realizar *totalmente*.[91]

No julgamento de Cardonnel, o marxismo, como sistema econômico e social, havia sido suficientemente capaz de sintetizar as conquistas dos socialismos antecedentes, sendo ao mesmo tempo, um referencial teórico e prático. A atitude do grupo ao qual Cardonnel se encontrava vinculado consistia em uma defesa do socialismo, por sua capacidade de orientar a técnica a

---

[89] Ibid., p. 100.

[90] Botas fez esse comentário, quando analisou a atuação de Carlos Josaphat à frente do jornal *Brasil, Urgente.* Confira: BOTAS, Paulo César Loureiro. "BRASIL, URGENTE". Memória e engajamento católico. 1963-64. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 163. O sacerdote defendia, ao mesmo modo de Josaphat, o homem enquanto *pessoa humana*; seria simplificar, tentar defender quem estava à frente – fazemos menção aos dois freis – no que se refere à renovação do compromisso social dos cristãos e da Igreja. Nesta nota, citaremos um fragmento do mesmo texto de Cardonnel, onde o dominicano defendeu a concepção de *pessoa humana* como a "[...] 'última esquematização de uma doutrina da natureza'. De todos os homens, dispersos no universo, negros dos Estados Unidos ou da África do Sul, índios da Amazônia, asiáticos, europeus, poderíamos extrair, abstrair uma idéia comum que seria a pessoa humana. No termo de uma tradição intelectual, atingimos o universal por abstração. Reconheço todo o valor de tal conclusão para a reflexão teológica [...]". (CARDONNEL, Jean. Op. cit., p. 30).

[91] CARDONNEL, Jean. Trad. Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 4.

serviço do homem. Em Cardonnel, a fé já aceitava a racionalidade da práxis social, superando a crítica social de fundo moral: "[...] *Bem, concretamente, nossa fé deve, pois, nos arrastar para todas as lutas que os homens empreendem, hoje, contra as injustiças sociais da cidade temporal. Disto depende a veracidade de nossa adesão ao Cristo e o realismo de nossa fé [...]".*[92] Isto não significava, como repetidas vezes afirmamos, uma marxização da fé cristã ou, muito menos, uma suposta cristianização do comunismo de filiação marxista. O socialismo visado por Cardonnel – passível de humanização – seria aquele imbuído de características ajustadas à concepção cristã de *pessoa humana*; nesse sentido, o frade, e muitos outros sacerdotes e leigos simpatizantes do socialismo, sempre que necessário, avaliavam-no como resultado prático de uma filosofia de longe oposta ao cristianismo: o comunismo.

Já na altura dos anos de 1960, não fazia mais sentido, à maneira do século XIX, dar à contribuição marxista o mesmo destino dado a Freud.[93] Cardonnel – ao passo que censurou o ateísmo do marxismo – não deixou de entrever a perversidade do materialismo capitalista que emasculava o homem. Em sua apreciação, era dever dos cristãos "dar à idéia socialista" um conteúdo espiritual e humano-cristão; a legitimidade para essa empreitada já havia sido dada por João XXIII, como resultado da inevitável adesão dos cristãos sociais àquela forma de pensar o mundo. Na apropriação das Sagradas Escrituras, o dominicano representou o perfil do tateante *Cristianismo da Libertação,* que posteriormente (na década de 1970) seria radicalizado e abraçado, não mais somente pelas *frações dominadas da classe dominante*, mas também pelos pobres, sobretudo a partir da redescoberta, como diria, Löwy, da "Bíblia Judaica":

> Quando no final da estória, o Cristo diz ao Doutor: "Quem foi o próximo daquele homem abandonado"? êle lhe devolve a pergunta que lhe fôra feita. O interlocutor partira dêle próprio, perguntando – "quem é o meu próximo?" Jesus converte a pergunta: não se trata de perguntar quem é o teu próximo partindo de ti mesmo; a única pergunta consiste em saber quem foi o próximo do homem em pleno abandono, isto é, quem foi aquêle para quem a situação do abandonado foi tão intolerável aponto de desencadear uma ação. Faço aqui menção a tôda a história bíblica: numa palavra, não tenho a menor dúvida que, começando-se do Êxodo, a Bíblia, história santa do mundo, é a consciência do intolerável enquanto provoca o desencadeamento de uma ação e de uma ação coletiva.[94]

Sobre esta temática, Löwy dirá que: "[...] É certamente por seu caráter histórico e social, enquanto testemunho da presença de Deus *na* história, que o Antigo Testamento fascina os

[92] CARDONNEL, Jean. Trad. Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 41.
[93] Ibid., p. 43-45.
[94] Ibid., p. 40.

teólogos da Libertação [...]"[95]. Na linha da renovação teológica, Cardonnel inovou de forma singular para os anos de 1960, com as suas reivindicações de uma interpretação, grosso modo, política da Bíblia, tendo por meta articular a concepção de fé "a um ato historicamente realizado". Em sua estadia no Brasil, o frei afirmou – segundo consta de uma antologia organizada por Luiz Alberto Gómez de Souza em parceria com Betinho –, numa reportagem publicada no jornal *O Metropolitano*, aos que utilizavam a figura de Jesus para defender seus privilégios, o seguinte: "[...] Deus não é mentiroso como certa paz social [...]".[96]

Toda essa discussão empenhada em concentrar forças para libertar integralmente a raça humana, que atraía uma ínfima parcela do mundo católico ao socialismo, era, porém, muito influente. O franciscano Jean Bonneville acreditava que o socialismo por ter como prioridade a ascensão do proletariado ao poder, seria a forma de regime mais democrática. Bonneville aderiu à avaliação de Cardonnel sobre o socialismo; embora a revolução fosse uma das metas do sistema, o mesmo não dispensava a possibilidade de se tornar, na prática, uma forma democrática de governo muito mais ampla do que a democracia burguesa.[97] O socialismo não era simplesmente o inverso do capitalismo – embora, a crítica do frei às estruturas desse regime o compreendesse como resultado do capitalismo –, era, e pretendia ser, antes de tudo "[...] algo melhor: UM PROJETO POSITIVO VISANDO A UMA NOVA SOCIEDADE [...]".[98] Bonneville contemplava o socialismo marxista como a forma mais eficaz de fazer descer ao terreno da prática a noção de *justiça social*. Era impossível dissociar a idéia socialista, àquele tempo, do marxismo:

> A um tal ponto que, de certo modo, o mundo marxista e o mundo moderno são, muitas vezes, assimilados num mesmo temor, por parte dos nostálgicos do passado ou simplesmente por parte daqueles que temem o que as palavras "porvir" ou "devir" contêm de mudanças, de movimento e de necessária reavaliação das coisas e das idéias.[99]

---

[95] LÖWY, Michael. Op. cit., p. 55. Löwy nos informa que o Novo Testamento é, também, focado pela Teologia da Libertação; equivocado seria concluir que "[...] a teologia da libertação seja prioritariamente fundamentada numa leitura do Antigo Testamento [...]" (LÖWY, Michael. Op. cit, p. 57).

[96] CARDONNEL, Jean Thomas. Introdução. In: SOUZA, Herbert José & GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Rio de Janeiro: Universitária, 1962, p. 17.

[97] BONNEVILLE, Jean. Um socialismo para hoje. In: CARDONNEL, Jean. Trad. Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 149.

[98] Ibid., p. 118. (grifo do autor).

[99] Ibid., p. 126. Bonneville afirmou, ao mesmo tempo, que em "[...] nível dos fatos globais, no nível da evolução econômica das sociedades, as teses marxistas penetraram o conjunto do pensamento moderno [...]" (BONNEVILLE, Jean, 1967, p. 132).

Interessante foi a comparação do frade, na análise do marxismo e cristianismo. Tendo por base o fenômeno da laicização do catolicismo, o frade ajuizou a viabilidade do mesmo processo dar-se em relação ao legado deixado por Marx (uma vez desenvolvidas suas idéias, independentemente de sua ação), para se justificar a possibilidade da participação, num mundo socialista – ou já para a fase em que Bonneville escrevia seus pensamentos – de militantes que muito além da orientação marxista trouxessem consigo animações de outras origens – porque não dizer religiosa?[100] O franciscano partia do princípio segundo o qual a discussão que travavam não era um problema colocado pelo militante comunista comum, grosso modo, a grande massa. Era sentido por pouquíssimas pessoas "[...] sensíveis ao fato de que a adesão ao comunismo implica na adesão à filosofia que sustenta este comunismo [...]".[101] O homem e a superação do "além" da realidade momentânea poderia ser uma boa oportunidade de ação conjunta e, se caso o comunismo se impusesse sobre o capitalismo, a verdadeira fé cristã, nesse novo mundo, seria redescoberta e, ao mesmo tempo, serviria como um farol a orientar a ação temporal de cristãos e comunistas, lembrando à toda sociedade que não haveria de se concretizar nesse mundo o ideal de uma comunidade perfeita.[102] Para que essa sociedade "pluralista" pudesse colher os bons frutos das diversas ações – tendo como meta um mesmo objetivo –, o diálogo era o primeiro passo. A educação do homem sob um espírito socialista otimizaria este pluralismo. Por esse motivo, o franciscano dedicou uma grande atenção, em seu artigo, ao tema da *educação,* repetindo várias vezes sua prioridade na construção de um mundo que, nas palavras de Domergue, tendia ao socialismo – haja vista a exigência, nesta nova comunidade, de homens mais "evoluídos" do que nas civilizações antecedentes.[103] Sua conclusão, a propósito de uma atmosfera que encaminhava o desejo de todas as formas de valorizar o ser humano, caminhou no mesmo sentido de Frei Carlos Josaphat. Os seguintes fragmentos ilustram nossa assertiva – sendo o primeiro de Bonneville:

> Os homens de nosso tempo se defrontaram com a necessidade do socialismo pela própria socialização do progresso técnico, pela massificação dos meios de expressão e dos meios de difusão do pensamento, pela tomada de consciência que a humanidade é uma só, que as tarefas humanas exigem o concurso igualitário de todos os homens. Tudo o que tende a deixar subsistir clãs, grupinhos, setores privilegiados, parece, hoje, como anacrônico, retrógrado, fundamentalmente injusto e desumano. A noção de fraternidade dos homens se acresce da idéia de responsabilidade. A pele, a raça, o nascimento ou o trabalho não mais autorizam a manter-se verdadeiras "reservas" de

[100] Ibid., p. 131.
[101] Ibid., p. 131.
[102] Ibid., p. 139.
[103] Ibid., p. 159.

> sub-homens. Os que têm fome ou os que não têm lugar social autorizado pelo seu trabalho, vêm, hoje, bater à porta da história. Os próprios gênios, os sábios, têm cada vez mais necessidade do trabalho de equipe e sabem que não podem se encerrar sozinhos, na complexidade e na realidade de suas pesquisas. E, neste mundo que se humaniza descobrindo que não existe homem inútil ou inferior, aceitaríamos relações sociais herdadas de outra idade? Sujeitaríamos o trabalho, prolongamento vital de cada homem, sob o jugo esterilizante do capital ou do lucro? Se fizermos isso, seremos verdadeiramente inúteis e nocivos, pois deixaremos que os outros construam o mundo de amanhã e seremos responsáveis por seus erros e suas hesitações.[104]

Carlos Josaphat retratou os anos de 1960 como permeados por uma mística religiosa em que muitos cristãos, motivados por exigências bíblicas, pretendiam que a Igreja se tornasse mais humana. Essas propostas, nascidas antes das primeiras seções do Concílio Vaticano Segundo II (1962-1965) e intituladas pelo frade como momento de uma mística religiosa, indicavam – e é nesse domínio que se pode articular a memória do frei às conclusões do artigo de Jean Bonneville –

> A realização de que todos vivessem para todos, ao menos numa escala progressiva. O que acontece na história, por exemplo, quando na história do mundo, a humanidade reconheceu os direitos universais e a declaração universal dos direitos humanos em 1948, até ONU, foi um momento de utopia, um momento de mística [...] Enquanto a declaração doa direitos do homem e do cidadão foi um momento de utopia, um momento de certa mística leiga, secular, isso permitiu, de fato, uma marcha histórica dos direitos humanos. Então, há essa noção de uma mística, de uma utopia como realidade histórica, mas não uma realidade história que seja um determinismo histórico, são momentos de liberdade, momentos de responsabilidade, momento de grandes personalidades, momentos de movimentos sociais que querem fazer seu progresso na história [...]".[105]

Corroborando a análise de Hobsbawm a propósito da certeza do triunfo do mundo comunista, outro franciscano – Raymond Domergue – participou do diálogo cristianismo/ socialismo, com os frades anteriormente citados. Domergue problematizou a questão da inevitabilidade da ascensão socialista, ajuizando a necessidade prévia de uma opção política coincidente com um mundo sedento de justiça. O frade entendia que enquanto a sociedade não superasse definitivamente o individualismo burguês, não seria passível de existência o socialismo; assim, a condição para esse sistema existir na prática seria a urdidura de uma consciência socialista: "[...] *Só haverá socialismo na medida em que houver homens socialistas* [...]".[106] Raymond enfatizou a necessidade de superar a crítica evangélica à desordem

---

[104] Ibid., p. 169.

[105] MARIANI, Ceci Baptista. Um apóstolo do evangelho social. Entrevista com Frei Carlos Josaphat, OP. – Instituto São Paulo de Estudos Superiores, 2003, p. 201.

[106] DOMERGUE, Raymond. Um mundo que tende para o socialismo. In: CARDONNEL, Jean. Trad. Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 99.

estabelecida, propondo não mais buscar entender os mecanismos geradores da injustiça no Evangelho:

> É preciso, pois, lutar contra a repulsa instintiva que têm as massas cristãs diante da política. Se os cristãos têm algo a dizer sobre o mundo de hoje, é no nível da política que devem dizê-lo. Se devem agir para que o mundo se transforme, é através de uma ação política que devem também, e principalmente agir.[107]

Não obstante muitas pessoas bem informadas terem certeza do triunfo socialista, Domergue acreditava que não estava próximo do fim o seu oposto. Sobre os dois tipos de sistema – capitalismo/comunismo –, o sacerdote foi enfático quando afirmou o materialismo das relações capitalistas muito mais perverso do que o ateísmo declarado no comunismo, pois ao menos este último não emasculava o espírito humano.[108] Há uma interessante crítica do que se convencionou chamar à época de *neocapitalismo,* identificado – não apenas pelo frade, mas por uma infinidade de sujeitos de organizações de esquerdas com antagonismos entre si, muitas vezes, tão ou mais evidentes, se comparados aos grupos e organizações de direita – ao movimento de socialização, muito próximo do sustentado por João XXIII em sua encíclica *Mater et Magistra*, de 1961. Essa nova fisionomia adquirida pelo capitalismo, embora já tivesse distanciado, segundo Domergue, das primeiras teorias liberais, em nada havia se aproximado do socialismo. Essa característica não garantia passagem alguma do capitalismo para o socialismo; a maior intervenção do Estado na economia – enquanto o capital isoladamente continuasse a se sobrepor às demais instâncias da vida – não significava planificação, no sentido atribuído pelo sistema socialista:

> A socialização é um fato. Não podemos dela escapar. Ela adquire uma significação pervertida no capitalismo. Isto nos obriga a nos colocar efetivamente o problema do socialismo. *Isto nos obriga a reivindicar o socialismo, a participar de sua construção.* Será, então, que devemos nos pôr à cata de um socialismo cristão, paralelo ou concorrente de outros socialismos? Isto consistiria em afirmar que nós julgamos, ou capazes de luzes extraordinárias no domínio político, e isto porque cristãos; ou capazes de assumir, sozinhos, a salvação do mundo. Sabemos bem que os dois termos desta alternativa são falsas. Jesus Cristo nos ensina na Revelação a construir a cidade – pelo menos, não diretamente – e somos e seremos, cada vez mais, minoritários no mundo. É com todos os homens que devemos preceder a busca. O cristão não está dispensado da caminhada tateante do homem em direção de sua descoberta. Se ele assim julgar, se engana e se aliena.[109]

Hervé Chaigne tratou, igualmente, do assunto "socialismo", centrando sua análise nas disposições pontificais a respeito desse sistema. A identificação desse estilo de desenvolvimento

---

[107] Ibid., p. 112.
[108] Ibid., p. 112.
[109] Ibid., p. 112-113.

às teses do marxismo teve a sua origem no pontificado de Leão XIII, sobretudo após a progressão das idéias de Marx, na década de 1880. Assim, o frade apontou – nesse aspecto seu argumento caminhava na mesma senda trilhada pelas reportagens históricas veiculadas pelo semanário *Brasil, Urgente* – a doutrina social da Igreja, sistematizada por Leão XIII, como dotada de caráter profundamente reformista e capitalista. A partir de então, o compromisso social da Igreja, não havia ultrapassado, portanto, um reformismo "puro e simples"; o socialismo passaria a ser recusado, não obstante muito dos seus traços fossem reapropriados pelo discurso magisterial.

Para ilustrar a evolução da DSI face ao socialismo marxista, Chaigne citou as encíclicas de Pio XI – como *Quadragésimo Anno e Divini Redemptoris* – para, seguidamente, apresentar o termo dado a essa questão sob o pontificado de João XXIII. As considerações do franciscano em relação às inovações do papa anteriormente citado seguiam as interpretações dos principais membros do clero, que viam no marxismo muitos pontos positivos enquanto método mais dinâmico e capaz para se apreender as raízes dos males sociais. No instante do diálogo invisível da Igreja com o socialismo – fazemos referência à época de João XXIII –, Chaigne identificou a luta comum, de marxistas e cristãos, em torno dos mesmos objetivos:

> [...] o socialismo não é mais um inimigo nato, ele luta contra os abusos e as tendências que a igreja também, por sua vez, combate. Ainda mais, a Igreja reconhece que o bom trabalho prático que o socialismo realiza aqui ou acolá não está continuamente prejudicado pelos erros de ordem filosófica que marcam as origens ideológicas do marxismo, o que significa, que a "prática" econômica, política e social do socialismo deve ser considerada independentemente de suas motivações teóricas. No entanto, a Igreja não se identifica pura e simplesmente com o socialismo; ela toma posição em relação ao mesmo e resolve travar combate contra algumas de suas teses. A grosso modo, porém, seu combate caminha no mesmo sentido.[110]

Hervé concluiu sua argumentação defendendo uma substancial mudança da atitude das *frações dominantes* do *campo religioso* em relação ao socialismo. Enquanto em Leão XIII a hierarquia assumiu uma simpatia ao reformismo e ao capitalismo, em detrimento da salvaguarda da fé cristã, nos documentos de João XIII, na afirmação de Chaigne, a instituição teria assumido o brado de uma opção socialista, digamos, de um socialismo moderado ao qual Pio XI, em 1931, havia reprovado.

Analisar o pensamento desses sujeitos poderia revelar a passagem de uma matriz à outra da *tentativa de modernidade*; mas, como advertimos páginas atrás, citar fragmentos para identificar se tal ou qual autor tinha o pensamento mais esquerdizante, não revelaria o cerne da

[110] Ibid., p. 194.

questão do nosso trabalho, que caminha em outra direção: ao mesmo modo dos escritos de *Brasil, Urgente,* esse ou outro grupo – de cristãos e marxistas – que tentou dialogar com modalidades de pensamentos diversos à concepção cristã de mundo, apresentavam linhas tênues que turvariam as possibilidades de dissertar seguramente sobre qual teria sido o ponto fixo onde a exigência bíblica (ou marxista) de um mundo mais humano não sofresse influências outras, que não estivessem circunscritas a seu campo específico de abordagem histórica. Dito de outro modo, e tomaremos o exemplo de Chaigne – que poderia muito bem ser identificado como um teólogo da libertação fora do seu tempo – para ilustrar melhor, não diríamos a inconstância de suas idéias, mas uma abertura a num pluralismo bem amplo, em cujo seio vozes variadas – uma vez apreciado seu escrito – defendiam um mesmo ponto: a condição de *pessoa humana* do homem. Destarte, dois fragmentos (do texto de Chaigne) expõem uma característica não circunscrita ao seu autor, mas compartilhada pelos adeptos da renovação teológica e social. Na primeira, pode ser verificada a fé que aceita a racionalidade da práxis social, como nos informa Pablo Richard; no segundo excerto, também de Chaigne, percebemos um socialismo orientado pelo conceito cristão de sociedade que não havia, ainda, *superado* um certo tipo de socialismo cristão, repudiado, em outras passagens, por esse mesmo autor:

> "[...] em vez de aceitar, como se dava antes, a linha capitalista desta evolução, a doutrina social da Igreja, em inúmeros aspectos, escolheu a linha socialista. *Nesta perspectiva, a doutrina social da Igreja é hoje essencialmente uma baliza que orienta os cristãos para um engajamento efetivo na evolução da sociedade*[111].
>
> Minha conclusão, inteiramente pessoal, seria a seguinte: socialismo, é exato, mas com a condição de salvaguardar os valores que a doutrina social da Igreja nos apresenta; socialismo, sem dúvida e necessariamente, mas com a condição de, no econômico e social, permanecer o cristão como um testemunho da verdade e da liberdade de Cristo. Amparado pela doutrina social da Igreja, o cristão esclarecido, vivo, lúcido, pode tentar a aventura socialista.[112]

Não obstante as temáticas dos escritos desses sujeitos – situados em contextos sociais diferentes – terem sido diversas, todas se aproximaram na análise do cristianismo realizado historicamente. Embora fossem as considerações de Cottier (de 1968) posteriores à história do *Brasil, Urgente* – como também, as opiniões de Cardonnel, Klugmann, Oestreicher, Bonneville, Domergue e Chaigne –, ilustraram a difícil caminhada, no sentido do diálogo[113], já iniciada nos

[111] Ibid., p. 196.
[112] Ibid., p. 197.
[113] Quando aludimos ao diálogo entre cristãos e marxistas, fazemos referência à união para fins práticos, que já existia entre ambos os grupos, anterior às conclusões esboçadas por João XXIII na *Pacem in Terris* (1963). Portanto,

primeiros anos da década de 1960, entre cristãos e marxistas. No próximo capítulo, o último da dissertação, finalizar-se-á, provisoriamente, o desabrochar de toda essa discussão, tomando outros artigos do semanário *Brasil, Urgente.*

:

Brasil, Urgente apresentou em suas edições de números 32, 33, 35 e 38 uma seção intitulada *ABC Social Cristão*. Não obstante terem sido apenas quatro os temas veiculados, os mesmos ofereceram informações valiosas, proporcionando um ponto de referência – deveras singular – para se analisar a concepção de prática social cristã e, corolariamente, a posição assumida pelo semanário na área doutrinal. Nesses textos percebe-se, a síntese do longo percurso de inserção social, iniciado pela Igreja em fins do século XIX; o *ABC Social* apresentou a visão cristã de sociedade norteada por princípios de abertura social, na linha de uma concepção mais aberta e pluralista do humanismo integral de Jacques Maritain. Em nota introdutória ao primeiro tema do *ABC Social Cristão – Religião, Alienação e Promoção Humana –*, *Brasil, Urgente* explicitou os propósitos do seu trabalho:

> Em uma série de reportagens históricas, confrontamos a posição social da Igreja com os diversos problemas surgidos desde o aparecimento do mundo moderno e expusemos suas críticas a sistemas materialistas e desumanos como o capitalismo liberal e o comunismo ateu. Com êsse número iniciamos a apresentação de uma síntese positiva do que há de ser uma ordem social justa e fraterna, em conformidade com os ensinamentos pontifícios. Para nós como para a Igreja, a crítica e a condenação só podem ser uma etapa preparatória em vista da construção de novas estruturas dentro da "verdade, justiça e amor". [114]

Desta nota podemos concluir, observando a interpretação dada pelo jornal em relação ao diálogo da Igreja com o mundo moderno, que o primeiro momento dessa caminhada se deu por meio de uma crítica ácida a tudo o que fosse aparentemente moderno. Dito de outro modo: *Brasil, Urgente* faz alusão ao período ultramontano da história da Igreja Católica, ou romanizador para o caso do Brasil. Imediatamente, afirma ser a condenação histórica da Igreja a todo tipo de

---

o diálogo, na ocasião, obviamente, não se dava em nível de confronto de doutrinas, mas tão-somente no sentido de serem membros – marxistas e cristãos – de frações de grupos que tinham como ponto de partida comum o homem e sua promoção. Por acreditarmos que a realidade cria a idéia, e noutro sentido (a idéia) é forjada em processo concomitante à práxis social, não se trata de anacronismo inserir as observações dos freis e de um marxista na discussão pretendida em nossa dissertação – haja vista ser o assunto travado por ambos os grupos, posteriores, ao fechamento do *Brasil, Urgente.* Já existia o diálogo, muito antes de 1964, grosso modo invisível, percebido nas atitudes e tomadas de posição conjuntas de ambos os grupos.

[114] n° 32, São Paulo; 20/10/1963; p. 13.

"ismos" uma forma positiva, se interpretada como etapa preparatória da reestruturação do mundo. A posição do semanário encontra seu paralelo no o julgamento do frade franciscano Hervé Chaigne. No livro *Socialismo e cristianismo*, publicada no ano de 1967 – uma coletânea cujo conteúdo buscava delimitar as possibilidades de um diálogo sincero entre socialismo marxista e cristianismo católico –, o religioso anteriormente citado, apresentou considerações equivalentes à exposição feita por *Brasil, Urgente.* Sua apreciação não era um fato isolado; na linha social, a grande maioria dos seus confrades (e neste ponto aludimos, sobretudo aos dominicanos) partilhava desses ideais. No artigo de Chaigne – não obstante seja a evolução histórica do pensamento da Igreja em relação ao socialismo, o tema central – é evidenciada de um modo geral, a situação da Igreja frente ao mundo moderno. Citando o religioso:

> [...] De Pio IX a João XXIII, vimos os documentos pontificais, seguirem uma evolução considerável em relação ao socialismo: da rejeição global, de simples reação de defesa cega, à aceitação tácita de grande parte do projeto positivo do socialismo, passando pela rejeição motivada de um Leão XIII e as interessantes distinções de Pio XI. Esta evolução, da rejeição à compreensão, se insere na evolução correlata da Igreja em relação ao mundo moderno: inicialmente uma mentalidade de Antigo Regime, bloqueada, apaixonada; à chegada, uma vontade expressa de "aderir" ao mundo nôvo; entre as duas, uma tentativa de mudar o curso do mundo a partir de um projeto artificial (o corporativismo). *Pode-se então dizer que foi na medida em que a Igreja se esforçou*

estadia no Brasil –, incidiu sobre as diferentes formas de práticas do catolicismo devocional brasileiro, que não levavam os fiéis a nenhuma compreensão mais exata do compromisso social devido por todo católico e, em geral, por todo cristão. O devocionismo era então criticado e apontado como aspecto alienante da religião:

> – A verdadeira Religião não aliena o homem, mas ajuda-o a se realizar no plano pessoal e social. A religiosidade sentimental bem como as diversas formas de superstição, merecem esta crítica de alienar o homem, pois fazem-no dependente de impressões sem fundamento e escravizam-no a práticas irracionais.[117]

O individualismo burguês, a impessoalidade das relações capitalistas, o coletivismo comunista, foram todos repudiados em defesa do homem enquanto *pessoa humana.* No conjunto de perguntas, cujo eixo temático era insistência sobre o caráter social do cristianismo, as respostas endossavam a exigência prévia de uma organização social justa, como etapa – intermediária e necessária – da história da salvação. Apontavam o dever do cristianismo censurar qualquer sistema sócio-econômico que não promovesse e valorizasse o caráter da personalidade humana, no sentido exato do personalismo de Emanuel Mounier. A noção de pecado social tinha como fundamento a interpretação do laicato católico, que havia encontrado – em vivo diálogo com os marxistas – um ponto comum de ação social. No julgamento do escrito, o erro mais grave para a consciência cristã seria

> "[...] 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 das empresas, a educação, a formação técnica, o contrôle 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.[118]

Coerente com a linha doutrinária do semanário – apreciada, também, na seção das *Reportagens Históricas* –, o *ABC Social Cristão* não apresentou inovações quanto ao engajamento social. O escrito indicava formas de inserção social, em muitos pontos ultrapassadas, se comparadas às diversas práticas assumidas pelo laicato católico do início dos anos de 1960, sobretudo os estudantes universitários e os jovens operários.[119] Esse "vai-e-vem", presente no discurso do semanário, muito além de mostrar as atitudes hesitantes dos seus

---

[117] n° 32, São Paulo; 20/10/1963; p. 13.

[118] Ibid., p. 13.

[119] Todavia, esse tipo de discussão sobre o que era mais ou menos avançado, não faz parte dos nossos propósitos. Logo, salientamos uma vez mais, que nossa preocupação se detém na abordagem da experiência dos *cristãos sociais,* como resultado da conjunção da primeira e segunda matrizes da *tentativa de modernidade*.

idealizadores, evidenciava o movimento pendular entre duas concepções de Igreja: a *socialmente engajada* e a *politicamente engajada.* Ainda assim, nas considerações finais do primeiro tema, o semanário proporcionou sua visão de prática religiosa e social, delimitando, portanto, sua posição no campo das reformas:

> A religião verdadeira é procura de Deus e igualmente sêde de justiça na convivência social. O cristianismo tem como parte integrante uma doutrina social. Seu princípio fundamental é o seguinte: Cada um dos homens é e deve ser, o fundamento, o fim e o sujeito de tôdas as instituições sociais. O privilégio é o grande pecado, em que se exprime o egoísmo no plano social.[120]

A discussão veiculada pelo segundo tema, que tinha como princípio fundamental a defesa do homem enquanto *pessoa humana,* citou – a propósito da compreensão doutrinal que encerrava o escrito – a *Mensagem de Natal de 1942,* de Pio XII; a *Pacem in Terris*, de João XXIII; e a obra *Os Direitos do Homem e a Lei Natural: O Homem e o Estado*, de J. Maritain. O caráter universal do cristianismo, visto como ponto de partida positivo nesse debate, favoreceria "[...] o fortalecimento de uma base comum para a convivência social de todos os homens [...]";[121] na organização social, política e econômica de uma nova sociedade, o homem era, para a religião cristã – ao contrário de outros movimentos que também disputavam o monopólio da luta por transformar as estruturas sociais –, o cerne de tudo, sendo competência das diversas instituições, onde o ser humano transitava, adaptar seu trabalho aos direitos fundamentais do homem, nessa época já orientados pelo conceito tomista de *pessoa humana*.

Sendo o homem o elemento mais perfeito da Criação, o escrito ajuizava a importância de considerar sua dimensão espiritual e o fato de ter sido o humano feito à imagem e semelhança de Deus. A ambivalência da natureza humana – a um só tempo rica e vulnerável – sugeria a extensão dos direitos à toda raça humana, sendo cristã ou não; sobre esta temática, o artigo apresentou quatro pontos, que considerava importantes para a plena realização humana:[122]

> "[...] o que compreende o direito à existência e à integridade corporal, o desenvolvimento biológico e psicológico com os recursos correspondentes a um digno padrão de vida, compreendendo a nutrição, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência médica e sanitária.
> – À direito à educação, à formação doutrinal, técnica e profissional; à livre pesquisa da verdade, à informação verídica sôbre os acontecimentos de interêsse humano, à manifestação do pensamento, dentro do respeito ao bem comum e aos direitos das demais pessoas.
> – À direito de participar na vida da coletividade, em igualdade de oportunidades, quer no plano econômico, quer no plano político e social. Daí o direito

[120] Ibid., p. 12.
[121] n° 33, São Paulo; 27/10/1963; p. 12.
[122] n° 33, São Paulo; 27/10/1963; p. 12.

> ao trabalho em condições que valorizem a pessoa que permitam o exercício de sua responsabilidade e lhe proporcionem remuneração justa e eqüitativa; direito de constituir família, com a garantia e os recursos para a manutenção e a educação dos filhos; direito de reunião e de atuação eficaz na orientação dos problemas nacionais e internacionais.
> – À a saber: direito a liberdade de prestar culto a Deus de acordo com a própria consciência de escolher o seu estado de vida a de seguir a própria vocação; mais ainda, de contar com um ambiente social favorável aos valores morais e à prática da virtude.[123]

Imediatamente o artigo evidenciou que, não obstante ainda existir muito obscurantismo na assimilação dos direitos humanos, havia um movimento de conscientização a esse respeito, cujo vértice apontava para a socialização – movimento indicado por João XXIII em sua encíclica *Mater et Magistra* como um dos felizes "sinais de nosso tempo" – resultante na extensão dos benefícios e vantagens particulares, por meio de decretos e leis, à toda população. Visando eliminar a letargia imputada à maioria da população brasileira ao longo dos séculos, o semanário lembrava a importância dos avanços técnicos para a divulgação da cultura humana, sobretudo se estivessem orientados pela visão cristã e humana da sociedade.

Centrado no conceito de *pessoa humana,* o *ABC Social Cristão* destacou em seu terceiro tema a questão do trabalho. Estabelecendo esse assunto como uma das primeiras manifestações da *pessoa humana,* o artigo enfatizou o trabalho como o meio firmado por Deus "[...] para a realização da missão histórica do homem bem como de seu destino eterno [...]"[124]. A dignidade do labor provinha, sobretudo, da sua capacidade de humanizar o mundo e o próprio homem, pois além do sujeito prover sua subsistência, aperfeiçoava suas qualidades auferidas pela natureza em estado potencial. Dentro do conceito de *pessoa humana*, o artigo defendeu o trabalho como instância diferente e muito superior à simples definição de mercadoria – ditada pelo capitalismo.

O escrito introduziu, em sua quinta pergunta, o tema da participação dos trabalhadores na riqueza gerada e produzida pelo esforço do seu trabalho. Sustentando a oposição *classes trabalhadoras versus classes produtoras* como equivocada, o texto, na questão de número seis, assim se posicionou:

> – a oposição entre "classes trabalhadoras" e "classes produtoras" é um equívoco de linguagem que manifesta um vício nas estruturas e um desvio nas mentalidades. Um sistema econômico só é justo quando permite efetivamente o acesso de todo o trabalhador honesto à propriedade e não separa em dois grupos os

[123] Ibid., p. 12.
[124] n° 35, São Paulo; 10/11/1963; p. 12.

> proprietários dos instrumentos de produção e os proletários excluídos da posse da administração dos mesmos.[125]

O artigo não era contrário à existência de classes sociais, mas sim (e isto era rechaçado mesmo pelos cristãos que já faziam uso do método marxista de análise da realidade sócio-econômica) ao disseminado conceito de *luta de classes*. Tendo como suporte a Doutrina Social da Igreja, o escrito entendia que os diferentes extratos sociais – no caso particular, empregados *versus* empregadores – deveriam ser vistos como unidades distintas, porém não separadas de um mesmo núcleo: o trabalho.

A propósito desse tema, os integrantes da Frente Nacional do Trabalho publicaram, em novembro de 1961, – em cumprimento ao disposto no item 2 das conclusões da Jornada de Estudos "divulgar e realizar a doutrina contida na Mater et magistra" –, um livro versando a respeito da primazia do trabalho sobre o capital na encíclica *Mater et Magistra.* De início a FNT delimitou sua área de atuação:

> Para divulgar de forma prática os objetivos subordinados à doutrina social cristã e de acôrdo com a realidade brasileira, os dirigentes da F.N.T. elaboraram, em fevereiro de 1961, o seguinte manifesto divulgado pela imprensa [...] do qual participou o sr. Cardeal Motta, durante algumas horas. A Frente Nacional de Trabalho é uma associação civil, congregando homens que vivem do seu trabalho, em busca da aplicação da doutrina social cristã, dentro dos princípios da "Rerum Novarum" que, decorridos setenta anos, não foi seguida no Brasil, qualificado de nação católica". Para atender seu objetivo constitui uma comunidade de serviços, onde presta assistência jurídica a trabalhadores, a sindicatos, e ministra cursos de doutrina social; procura esclarecer as consciências, determinar o bem comum, a fim de que os homens, como as nações, se entendam e se auxiliem. Assim a F.N.T. não tem filiação político-partidária, nem faz distinção religiosa.[126]

Tecendo comentários sobre a estrutura da empresa, assinalou, ao mesmo tempo, os responsáveis e disseminadores da tão odiosa *luta de classes:*

> A F.N.T. reconhece que a rápida industrialização do país elevou o padrão de vida de uma parte dos trabalhadores em relação à maioria do povo, que continua em condições de subdesenvolvimento e até de subnutrição. No entanto, o descontentamento cresce, e no ano de 1960 houve maior número de greves. Por que? É que o simples aumento de salários não resolve a questão social; é que os empresários, via de regra, não reconhecem, direta ou indiretamente, a dignidade do trabalho, não vêem no trabalhador a pessoa humana, um seu irmão. Tratam-no pior do que um instrumento de produção porque este, quando falha, tem a sua manutenção assegurada, enquanto que o trabalhador, diante de qualquer tropêço, decorrente de sua própria natureza, é suspenso,

[125] Ibid., p. 12.
[126] FRENTE NACIONAL DE TRABALHO. [s.l]: FNT, 1961. p. 20.

> quando não demitido. são os próprios empresários que, sem sentir, estimulam a luta de classe. Ninguém confia em ninguém e muitos se odeiam.[127]

Concomitante à idéia – tão controvertida – da existência ou não da luta de classes, o artigo abordava, também, o tema da responsabilidade. Para que esta virtude humana fosse estendida a todas as esferas da sociedade, o acesso à propriedade privada deveria se tornar obrigatório, nos moldes da participação dos trabalhadores no lucro da empresas onde exerciam suas atividades; esta seria uma forma de aperfeiçoar o valor humano da responsabilidade. Nesse sentido, a proposição católica já estava impregnada da noção – segundo Mello e Novais – "[...] do dever fundada em valores modernos, em conseqüência de um longo esforço de adaptação empreendido pela Igreja [...]".[128] Muito além da visão do trabalho como um fim em si mesmo, o labor aperfeiçoava os valores morais do ser humano. As justificativas para essa abordagem específica que rechaçava a identificação do labor humano a uma simples mercadoria e cujo conteúdo indicava uma rede de relações trabalhistas diferenciada das concepções capitalista ou comunista – tinha como ponto de partida o grande valor dado pelos cristãos sociais à *empresa* – considerada como o coração do sistema capitalista.

Para os autores supracitados, a caridade cristã havia se desdobrado no solidarismo cristão – de fato uma das muitas visões de desenvolvimento veiculadas por *Brasil, Urgente*. Todavia, acreditamos que essa caridade cristã tenha tomado um caminho diferenciado – referimo-nos, nesse item, aos católicos abertos à renovação teológica. Nossa avaliação sinaliza, novamente, os problemas humanos como o elo sobre o qual cristãos e marxistas puderam dar as mãos – façamos alusão à *pessoa humana* do cristianismo e à concepção de homem assumida pelo marxismo. Assim a *tentativa de modernidade* – expressa nas reportagens e, como estamos vendo, nos temas do *ABC Social Cristão* – passava por este caminho: o homem como centro das discussões. O tom menos radical dessa seção não a retira do movimento de *tentativa de modernidade*; antes, sim, a situa na primeira matriz desta dinâmica. A noção de caridade cristã do ponto de vista da "moral social", está em plena conformidade às normas estabelecidas pelas encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragésimo Anno*. Porém, devemos ter em mente o contexto de leitura desses documentos pontifícais e, ainda mais, a abertura social da Igreja que realmente existiu no pontificado de João XXIII – se comparado aos pontífices anteriores. Dito de outro modo, nessa etapa, a caridade dos

---

[127] Ibid., p. 21.

[128] MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: NOVAIS, Fernando (dir); SCHWARCZ, Lília Moritz (org). contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 609.

cristãos havia – ultrapassando o individualismo de diversos tipos de assistencialismos – atingido um raio de compreensão maior, não sendo prudente afirmar, isoladamente, o termo caridade cristã, mas antes sim: . As considerações feitas neste tópico, a respeito deste assunto, nos obrigam a fazer um parêntese e apresentar algumas idéias de Frei Carlos Josaphat, que, de um modo ou de outro, apareciam dispersas nas matérias do *ABC Social* – uma vez tendo sido ele diretor e fundador do Jornal *Brasil, Urgente.*

Frei Carlos Josaphat dedicou atenção especial ao chamado de João XXIII quando publicou, no ano de 1962, um livro resultante de uma interpretação livre da *Mater et Magistra – Evangelho e Revolução Social.* No início desse livro, o sacerdote justificou as razões que o levaram a escrevê-lo e expôs o objetivo principal da obra – que os católicos aderissem a uma espiritualidade da ação, com o objetivo de estimular a reflexão e a ação, com base no Evangelho. Para tanto, bastaria pensar historicamente para verificar a superação dos conflitos advindos do século XIX pela realidade brasileira de então: "[...] cremos ter chegado este momento em que os cristãos assumam a responsabilidade de construir e animar um novo mundo segundo o Evangelho [...]".[129] A leitura do Evangelho feita por Josaphat, adaptada à realidade da sua época e reveladora do seu caráter de justiça social perene, tinha como suporte citações bíblicas do Velho e do Novo Testamento. Para legitimar sua posição, Josaphat foi incisivo ao declarar o erro de se ler passagens bíblicas fora do seu contexto histórico. Logo, em seu tempo, seria, então, urgente procurar no Evangelho, não uma proposta de sistema econômico, mas uma síntese capaz de solucionar as inquietações mais profundas do homem contemporâneo.[130] Essa idéia de Josaphat partia do princípio segundo o qual o século XX era apresentado como a fase "adulta do cristianismo".

Apropriar-se de certos episódios bíblicos fora do seu tempo seria uma traição à mensagem libertadora do cristianismo. O resultado mais claro dessa leitura seria aquela prática cristã desvinculada de um compromisso social, em cujo seio os cristãos (por terem negado a essência libertadora do cristianismo dos apóstolos) teriam favorecido a adesão dos povos espoliados ao comunismo que – nas palavras de Pio XI, pronunciadas em março de 1937, e confirmadas por Josaphat – seria uma imitação laicizada do cristianismo. A escatologia cristã era, para Frei Carlos – citando a encíclica *Divini Redemptoris* de Pio XI –, paradigmática do

[129] JOSAPHAT, Frei Carlos Josaphat. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1962, p. 13.
[130] Ibid., p. 24.

arquétipo de desenvolvimento histórico, ditado pelo marxismo.[131] O frade observou no comunismo um "[...] humanismo grandemente satisfatório; exaltação do homem na sua dupla dimensão, terrena e histórica [...]"[132]; todavia não deixou o religioso de entrever o erro mais grave desse sistema: o ateísmo. Assim, o comunismo – como as demais manifestações da modernidade que empunhavam o brado da Justiça – nasceu, segundo Josaphat, da inércia social cristã, desvinculada de uma espiritualidade da ação:

> [...] tais aspirações buscavam sua expressão filosófica numa dialética de imanência, de ódio e de ateísmo, e se concretizavam em movimentos revolucionários em franca hostilidade senão ao cristianismo, pelo menos à cristandade onde ele vinha encarnado [...].[133]

Josaphat examinava se o marxismo não teria razão em afirmar pela evasão vivida e pregada pela cristandade. Nesse sentido, o frei concordava com Bigo (citado páginas atrás), quando este analisou o perfil das revoluções do século XX, isentas de Deus. O fenômeno do cristianismo social, para Josaphat, seria um esforço de retomada da perspectiva histórica do cristianismo, esquecida há muito tempo; porém, reavivada pelo chamado de João XXIII a todos os cristãos do mundo, em especial aos da América Latina. A perda da historicidade do cristianismo estaria presente mesmo em Santo Tomás de Aquino, pois, segundo Frei Carlos "[...] faltou-lhe sentido histórico, como em toda a Idade Média [...]".[134] Na era do diálogo da Igreja com o mundo moderno, não retomar a historicidade da doutrina cristã seria trair a teologia suscitada por esta.[135] Assim, a oposição vista por Josaphat entre comunismo e cristianismo não haveria de ter mais sentido, pois – não obstante o marxismo ser, nas palavras dele, "um fenômeno ambíguo" – esse sistema havia expressado um tipo de solidariedade humana perfeitamente

---

[131] Ibid., p. 28.
[132] Ibid., p. 31.
[133] Ibid., p. 30. Josaphat fez, nessa passagem, uma distinção entre cristianismo e cristandade. A segunda como manifestação histórica do primeiro.
[134] Ibid., p. 43.
[135] Essa teologia cristã é entendida por Josaphat como a união de católicos e não-católicos no terreno da prática; isto porque a filosofia marxista poderia ser vista pelo seu lado positivo – de ascensão, e especialmente através da luta pela justiça. Josaphat, à página 52 do livro comentado, questiona: "[...] O trabalho [...] saudado pelo movimento marxista [...] não haveria de ser reconhecido [...] pelo pensamento cristão como instrumento providencial da solidariedade profunda e da verdadeira ascensão do homem [...]". Possivelmente essa interpretação, que fora além das diretrizes de João XXIII – sobretudo se compararmos o parágrafo 239 da *Mater et Magistra* (que trata do contato de cristãos e não-cristãos) –, seria a responsável por tantas polêmicas em torno da atuação de Josaphat, com o resultado final de seu exílio por mais de vinte anos.

cabível às normas sociais ditadas pela justiça e caridade evangélicas, [136] desde que fosse "purificada pelas virtudes cristãs".

Josaphat, ao considerar os estilos imutáveis da Igreja, afirmou que a espiritualidade dos sacerdotes e fiéis, no momento da escrita do seu livro (1962), seria assumir os projetos que estavam sendo levados a cabo pelas revoluções isentas de Deus. Como justificativa da sua posição, o sacerdote fez uso de uma citação da *Mater et Magistra,* na qual os fiéis e o laicato seriam os membros vivos do corpo de Cristo;[137] defendia, igualmente, o sentido *social* da caridade cristã, tendo como fundamento o engajamento dos cristãos com o povo, na luta pela emancipação social. Destarte, a interpretação do frei, a propósito dos documentos pontifícios e passagens bíblicas, sintetizava (e isso é o que procuramos demonstrar) a característica de um compromisso firmado entre alguns setores do laicato, que – sob a égide de um tempo histórico repleto de exemplos de apropriações diversas de um mesmo discurso, no caso as Encíclicas Sociais de João XXIII – ultrapassava o assistencialismo da caridade unicamente cristã. O seguinte excerto, retirado do livro sob análise, expressa com propriedade a dimensão social da caridade proposta por Frei Carlos:

> Nossa primeira atitude deve ser de grande docilidade ao sôpro renovador do espírito de Cristo, que nos impele, neste momento, à tarefa da construção de um nôvo mundo, "na verdade, na justiça e no amor (Enc. Mater et Magistra). Sem dúvida, continuarão a perdurar na Igreja os estilos clássicos de santidade e as obras de caridade, de assistência às diversas misérias individuais, sempre presentes para solicitar a generosidade compassiva dos cristãos. Mas a espiritualidade dos sacerdotes e dos fiéis é chamada hoje a enriquecer-se de uma nova dimensão, alargando suas perspectivas no tempo e no espaço; assumindo, no realismo da caridade, os projetos ou sonhos de um mundo melhor, os quais vêm constituindo o dinamismo de revoluções sem Cristo e sem Deus. À medida que o mundo se amplia, à medida que as aspirações do homem se dilatam, não hesitamos em crer, que se revelará com mais amplidão a fecundidade social do Evangelho. A caridade cristã que outrora suscitou hospitais, leprosários orfanatos, mil e uma modalidades de obras, pode hoje ter a lucidez e a coragem de descer até a principal raiz dos males e misérias: as injustiças generalizadas, as estruturas sociais viciadas ou inadequadas, as instituições e atividades políticas, consciente ou inconscientemente colocadas a serviço de grupos de regiões de classes, em detrimento de uma dedicação total, racional e planificada, ao bem comum dos países ou da humanidade [...].[138]

A caridade, nessa acepção, intitulada pelo frei de *espiritualidade para a ação,* não obstante o convívio com as antigas formas de assistência aos pobres, daria um grande salto, ao

[136] Ibid., p. 53.
[137] JOSAPHAT, op. cit., p. 79.
[138] JOSAPHAT, op. cit., p. 78. (o grifo é nosso).

passo que a busca pelas raízes dos males sociais e, corolariamente sua supressão, fossem assumindo a centralidade da questão:

> Em nossa doutrinação, em nossa vida e em nosso apostolado, trabalhares por essa caridade com largas ambições sociais, inspiradora da justiça social em todos os planos e setores do mundo moderno."Amar de todo o coração, com tôda a inteligência" significará hoje colocar a técnica a serviço do amor ao próximo, procurando a eficácia no aprimoramento de todas as estruturas que condicionam a vida do homem contemporâneo. Essa espiritualidade fundada na certeza de que a caridade não caducou, mas consciente de que muitas obras, oportunas no passado, são hoje menos importantes, porque hoje havemos de ir até a causa das misérias; essa espiritualidade, audaciosa e cheia de lucidez, em constante diálogo com os anseios e as elites de nosso tempo, estará suficientemente informada das necessidades dos homens e das regiões. Não se trata apenas de focalizarmos um ou outro problema, talvez mais angustioso, de justiça social; devemos despertar constantemente a consciência dos cristãos para a dimensão social das questões e da sua vida: formar uma mentalidade de sede de justiça, desde a infância, na adolescência, na geração adulta. Impregnar com essa espiritualidade de caridade e justiça todas as organizações piedosas e de apostolado.[139]

Retomando a análise dos temas veiculados pelo *ABC Social Cristão,* não podemos olvidar que sua orientação – acerca da realidade social confrontada com a DSI – tinha como norte as discussões de importantes intelectuais do período – mormente os franceses. O Padre Louis Joseph Lebret, dominicano da Ordem dos Pregadores, priorizava em seus escritos, a título de exemplo, as possibilidades de um desenvolvimento distante tanto do materialismo capitalista quanto do humanismo ateu comunista. As idéias do autor, disseminadas em seus livros – especialmente nas obras *Princípios para a ação; Manifesto por uma civilização solidária;* [140] *Suicídio ou sobrevivência do ocidente?* –, indicavam um bom caminho a ser seguido pelos cristãos dos "sessenta", de luta fundamentada em princípios evangélicos. Segundo Emmanuel de Kadt – aludido por Semeraro –, "[...] os autores mais citados entre os cristãos de esquerda eram Lebret (84%), Mounier (52%), Theilhard de Chardin (45%), Marx (34%), Sartre (27%).[141] Lebret propunha, em seus escritos, formas de desenvolvimento onde a medida ideal fosse, outrossim, a *pessoa humana.* Indicava, a urgência da instauração de uma nova civilização na qual haveria de

---

[139] Ibid., p. 78-79.

[140] Na edição de número 54, Alfredo Bosi – também colaborador do jornal – apresentou uma resenha a respeito da obra citada. Segundo o articulista, "[...] O esforço do tem sido o de conhecer as reais e as dos povos subdesenvolvidos, com o fito de ajudá-los a promoverem-se 'sem esquecer a solidariedade que deve existir entre todas as populações' [...]" Lebret – citado por Bosi – avaliava como causa do surgimento do socialismo revolucionário e do direitismo totalitário, o fortalecimento do capitalismo e imperialismo econômico. Para maiores informações, confira: n° 54, São Paulo; 21/03/1963; p. 09.

[141] KADT, Emmanuel de. The catholic radicals in Brazil. London: Oxford University, 1970, p.154. Apud: SEMERARO, Giovanni. a geração de Betinho. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 113.

ser proporcionado ao sujeito condições de se ampliar a idéia de responsabilidade; para tanto, nada melhor do que a participação dos trabalhadores nos lucros advindos dos seus esforços e, nomeadamente, o acesso à propriedade privada – sendo esta última característica, exaltada pelo dominicano e pelo quarto e último tema do *ABC Social Cristão.*

O quarto tema, que tinha por título *Dimensão Pessoal e Social da Propriedade*, introduziu o assunto perguntando sobre quais princípios deveria se basear a distribuição dos bens terrestres. No que tange à concepção de propriedade, o artigo cumpria, rigorosamente, os preceitos encerrados pela *Mater et Magistra:*

> – Dentro da visão social cristã, os bens terrenos são destinados pela Providência antes de tudo, para a satisfação das necessidades de todos os homens para a valorização de todas as pessoas e para a realização harmoniosa de tôdas as famílias. Esta é a primeira norma que deve reger todos os sistemas econômicos e todas as modalidades de distribuição das riquezas.[142]

O direito natural, segundo Jacques Maritain, era parte integrante do arcabouço cristão. Nas palavras do pensador católico, o século XVIII havia deformado e se apropriado indevidamente do conceito de direito natural, cujas fontes procediam

> De Grotius, e, antes dêle, de Suarez e Francisco de Vitória; e, mais longe, de S. Tomás de Aquino, de S. Agostinho e dos Padres da Igreja, e de S. Paulo; e, mais longe ainda, de Cícero, dos Estóicos, dos grandes moralistas da antigüidade e de seus grandes poetas, de Sófocles, em particular. Antígona é a heroína eterna do direito natural, a que os antigos chamavam a lei não escrita, nome, aliás, que melhor lhe convém.[143]

O escrito assinalou a função social da propriedade privada, não admitindo, portanto, a supressão desta como forma de solucionar os problemas sociais. Sendo assim, os diversos tipos de domínios – pessoal, familiar, comunitário e estatal – eram necessários ao bom funcionamento da sociedade. Ao contrário do que se poderia supor, a socialização dos bens de consumo, na doutrina social católica, diminuiria o grande mal do sistema capitalista: "[...] a concentração das riquezas nas mãos de poucos indivíduos e grupos [...]".[144] Ao se referir à legitimidade da posse dos meios de produção – "[...] que são instrumentos para a produção de riquezas, e conferem um

---

[142] n° 38, São Paulo; 1/12/1963; p. 13. O tema propriedade foi, também, destacado no artigo *O Proprietismo*, de autoria de Alceu Amoroso Lima. Nesse texto, Lima definia proprietismo da seguinte maneira: "[...] deformação dessa filosofia autêntica da propriedade [...]"; neste caso se referia à função social da propriedade; continuando: "[...] É o egoísmo, o particularismo, o gigantismo, que faz da propriedade um quando é um . Ela é um meio de realizar o bem comum e de garantir e de garantir as liberdades individuais legítimas [...]". (n° 49, São Paulo; 16/02/1964; p. 16).

[143] MARITAIN, Jacques. Rio de Janeiro: Livraria José Oympio Editôra, 1967, p. 58.

[144] n° 38, São Paulo; 1/12/1963; p. 13.

poderio maior ou menor, conforme a sua extensão [...]"[145] –, o artigo, embora não tivesse apresentado críticas àquela posição "nem direita nem esquerda",[146] apontava um caminho intermediário para resolver o problema da propriedade – considerado difícil, mas não insolúvel. Depositava, portanto, confiança no caminho trilhado por alguns países europeus – apesar de não se defender nenhuma experiência concreta:

> "[...] É conveniente que a posse dos instrumentos de produção, quer no setor agrícola, quer no setor industrial, seja assegurado às pessoas, às famílias e às comunidades dos trabalhadores. Dentro de uma planificação econômica que visa o desenvolvimento e a justa distribuição das suas vantagens e encargos, a propriedade pessoal, familiar e comunitária é a forma mais apta para garantir a livre iniciativa, o progresso e a paz social. [...] Há no entanto, em diversos países, experiências de propriedade comunitária de sistemas cooperativistas e outros plenamente válidas, como encaminhamentos para a democratização econômica.[147]

Como será percebido, a sugestão cristã do artigo, sobre o acesso à propriedade, lembrava a combinação de diversos tipos de domínios, não fazendo defesa de nenhum modelo específico ou pré-estabelecido de possessão; censurava, outrossim, as diversas experiências concretas de apropriação dos meios e bens de produção:

> "[...] Quando os instrumentos de produção se acham nas mãos de uns poucos indivíduos, êsses dominam tôda 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, êste exerce uma ditadura completa em todos os setores da vida humana. [148]

A proposta cristã encerrada no escrito, acerca do assunto, tratou de criticar, imediatamente, as atenuações do capitalismo "batizadas de neocapitalismo". Essa admoestação tinha por objetivo desfazer o equívoco pelo qual os próprios *cristãos sociais* também estavam sendo apontados como defensores dessa nova forma de capitalismo; desse modo, o escrito apresentava a corrente cristã em franca oposição à idéia de um capitalismo humanizado:

---

[145] Ibid., p.13.

[146] Frei Carlos Josaphat, em depoimento a nós prestado, se referiu à idéia "nem esquerda nem direita" – intitulada posteriormente de *terceira via.* Tecer comentários acerca do assunto demandaria muitas páginas, não sendo prudente fazê-lo – haja vista a extensão que tomou nosso trabalho. Para solucionar esse problema, indicamos a leitura das entrevistas de Frei Josaphat a nós concedidas (em anexo).

[147] Ibid., p. 13. Em entrevista concedida ao autor Frei Carlos Josaphat saudou a contribuição do comunismo na consolidação da idéia de democratização econômica.

[148] Ibid., p. 13.

> A doutrina social cristã não se identifica com qualquer dos sistemas econômicos atualmente vigentes, pois exige a extensão efetiva da propriedade a todos e exclui as formas de ditadura econômica quer dos grupos capitalistas, quer dos estados totalitários. As atenuações do capitalismo, batizadas como néocapitalismo são superficiais, deixando subsistir a dominação dos trustes quer no plano econômico, quer político, quer publicitário.[149]

O acesso aos bens de caráter privado seguia o princípio da subsidiariedade – muito comentado por João XXIII na *Mater et Magistra,* nos parágrafos de número 51 e 52. Para melhor visualizar o conteúdo expresso pelo pontífice nessa encíclica, citaremos, a seguir, o fragmento do documento no qual o papa se posicionou a respeito do assunto:

> 51. Inicialmente, devemos afirmar que a atividade econômica deve ser obra, em primeiro lugar, da iniciativa privada dos homens, quer individualmente quer por diversos modos associados, para a obtenção de interêsses comuns.[150]
> 52. Entretanto, pelas razões já expostas pelos nossos predecessores, é também necessária a presença operante dos podêres públicos nesta matéria, com o fim de promoverem, devidamente, o desenvolvimento da produção, para o progresso da vida social e em benefício de todos os cidadãos.[151]

Luís José de Mesquita, que publicou uma importante obra comentada a respeito das encíclicas sociais de João XXIII, em observação ao parágrafo 51° – tendo como fundamentação, renomados exegetas –, chamou a atenção para a seguinte característica, deveras importante, no estudo e aplicação das conclusões da *Mater et Magistra*:

> O texto significa que no plano econômico o papel principal em sua criação cabe à iniciativa pessoal, particular ou privada, não ao Estado[152]. [...] a propósito deste n.° 51, lemos em *Broteria*, março, 1962, pág. 253, artigo de Antônio Leite, onde, citando êste número da MM, o autor diz que João XXIII "começa por formular um princípio fundamental, *defendido também pelo liberalismo* [sic] e contrário ao socialismo". Contrário ao socialismo é, sem dúvida, êste teto da MM, mas, de modo algum é lícito a um católico fazer semelhante afirmação, como se se pudesse equiparar a doutrina social cristã com o que defende o liberalismo nesta matéria. Igualmente o jornal *O Estado de São Paulo,* na edição de 22-7-61, em que publicou o texto da MM, observa em suas "Notas e informações": "O que havia de fundamental no pensamento político-social de um Stuart Mill ou de um Spencer é exatamente o mesmo que sôbre o assunto ora nos disse o Papa João XXIII." Também não se pode equiparar a doutrina liberal desses corifeus do liberalismo no século passado, inclusive em matéria política, com a doutrina pontifícia, que sempre se apartou do liberalismo social, econômico e político, como todos sabem.[153]

[149] Ibid., p. 13.
[150] MESQUITA, 1963, p. 147.
[151] Ibid., p. 153.
[152] Ibid., p. 151.
[153] Ibid., p. 152.

Mesquita, nesse excerto, cumpria – muito além de elucidar os possíveis equívocos de interpretação – o chamado do papa aos fiéis, para que promovessem a efetiva aplicação da doutrina social da Igreja. No Brasil, muitos católicos, partidários da renovação teológica e social da Igreja, contribuíram para tanto. A partir da análise, no próximo capítulo, dos artigos veiculados pelo semanário, – cujo objetivo será apresentar as idéias e opiniões dos principais interlocutores de *Brasil, Urgente* – teremos oportunidade de ver, por um lado, como o grupo assimilou a mensagem social de João XXIII, e por outro, como se desenvolveu a dinâmica do que entendemos por *tentativa de modernidade*.

> "[...]
> – Para a aplicação efetiva dessa doutrina são necessárias medidas de ordem legal, acompanhadas de uma educação da mentalidade geral, sobretudo das classes trabalhadoras. Tanto as medidas de ordem jurídica como as educacionais são dificultadas pelo fato de os grandes meios de produção, particularmente a máquina publicitária, rádio, imprensa, cinema e televisão, se encontrarem nas mãos de indivíduos, grupos e trustes, cujos interesses se chocam com a Doutrina Social Cristã. A aplicação desta à realidade brasileira, por exemplo, não é impossível, mas está a exigir dos líderes, dos movimentos renovadores e populares um esforço concentrado e um imenso sacrifício.[1]

Uma das formas de difusão da doutrina cristã consistia em proporcionar meios para que seu alcance descesse ao terreno da prática social. Nesse sentido, *Brasil, Urgente* abraçou uma dentre as várias possibilidades de ação social, anunciadas por João XXIII em suas encíclicas sociais. Embora não fosse um semanário de caráter doutrinal, a filosofia cristã, em sua filiação católica, esteve presente em suas reportagens, artigos e depoimentos. A inspiração cristã-católica, num movimento de tensão em que se percebia a linha tênue entre dois tipos de contestações – fundamentada em bases morais e, em algumas ocasiões, numa censura que admitia a racionalidade da práxis social –, tomava forma no discurso do jornal.

Roberto Freire, Dorian Jorge Freire, e Ruy Cézar do Espírito Santo, que faziam parte do Comitê Organizador do *Brasil, Urgente,* figuravam, ao mesmo tempo, entre os principais articulistas do semanário. As conclusões desses sujeitos não devem ser tomadas isoladamente; expressavam, pois, um consenso, uma "resultante" de sujeitos da classe dominante (culturalmente falando) que, em sua maioria, pertenciam – do ponto de vista econômico – à *fração dominada.* Diversos colaboradores como – Alceu Amoroso Lima, Cândido Mendes de Almeida, e os padres Milton Santana, Francisco Lage Pessoa e Fernando de Sá Cavalcanti, dentre outros –, embora não fossem articulistas constantes das páginas combativas do semanário, nas poucas ocasiões em que prestaram apoio a esse veículo de comunicação, acabaram por, grosso modo, representar o pensamento dos leigos das diferentes ramificações da Ação Católica – mormente dos grupos mais esquerdizantes, como a JUC. Salvo os variados matizes existentes mesmo entre os católicos da

[1] n° 38, São Paulo; 01/12/1963; p. 11.

AC, havia "[...] um movimento geral no mundo apelando então para a renovação social [...]",[2] para que se instaurasse mais justiça e paz no mundo. O sopro do humanismo estava presente em todos os movimentos que propunham formas diferenciadas de valorização do homem.

Pelo fato do semanário falar em nome de muitas correntes – não diríamos de esquerda, mas partidárias da renovação em vários sentidos e setores da sociedade – denotavam-se características muito singular. Desde o lançamento do seu primeiro número, *Brasil, Urgente* esclareceu aos leitores que, apesar de ter como inspiração a vertente católica do cristianismo e ser fiel às linhas mestras da Doutrina Social da Igreja, não era órgão oficial da Igreja. Essa particularidade somada à proposta de atender todas as reivindicações que seus colaboradores e leitores fizessem – possibilitou a Roberto Freire, diretor responsável do jornal, divulgar artigos que extrapolavam os limites impostos, mesmo para um jornal de leigos. Na edição de número quinze, de 23 de junho de 1963, Roberto Freire teceu algumas considerações sobre a linha editorial do semanário, criticando, de forma veemente, as práticas conservadoras do catolicismo:

> Desde que este jornal saiu, porque rompeu com o farisaísmo da Igreja e denunciou os católicos-inocentes-uteis (sic) 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 (sic), (e mais autenticas inclusive) de servir à humanidade deste século (sic) pela sua redenção da fome, da miséria e da doença, porque sabe que lutar no plano social é lutar no plano político e politica (sic) se faz virilmente, realisticamente; porque quis mostrar que liberdade de imprensa só existe se jornais não se vendem ao venderem anúncios (sic) e não se 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.[3]

Ainda nessa coluna, que tinha por título constante *GENTE COMO (e contra) A GENTE*, Freire advertiu a agonia do catolicismo no mundo; comparou a morte da cristandade – que estava próxima – ao suplício de Jesus Cristo na cruz. O autor procurou vincular a realidade dos anos de 1960 ao episódio da Paixão de Cristo, estabelecendo como equivalente do Messias, no século XX, as pessoas que anunciavam o poder libertador do Evangelho. O episódio da ressurreição de Jesus encontrou, nas palavras de Freire, seu paralelo na perseguição instaurada pela *fração dominante* do *campo religioso* contra os fiéis, padres, e mesmo alguns bispos:

---

[2]Entrevista com frei Carlos Josaphat, concedida ao autor, em 21 de julho de 2004, p. 237.
[3] n° 15, p. 13.

> Na forma mais brutal e covarde, sacerdotes, leigos católicos e "sacerdotes" e "leigos católicos" improvisados às pressas para se venderem por trinta dinheiros atuais a pagãos nacionais e estrangeiros, investem contra todos aqueles que só têm um senhor e um patrão: Deus e o próximo humilhado e ofendido. E investem como? Da mesma forma que chamaram Cristo de endemoninhado. E isto hoje quer dizer: comunista. E com isso criam seus calvários particulares ou oficiais, aos quais são levados as vitimas aprisionadas. E as crucificam em nome de Deus e da Igreja, isto é, do Deus de que se utilizam e da igreja de que se servem.[4]

A interpretação da mensagem cristã (supracitada) é um bom indicativo para compreender a força de sentido libertador implícita nas pregações sociais dos dominicanos, sobretudo Josaphat. Percebe-se em Roberto Freire uma revolta contra um tipo de prática social inerte da Igreja Católica. Com o recurso aos sinais de pontuação, separava o depoente, duas formas de *ser Igreja*, evidenciando um novo cristianismo nascido da morte da cristandade. Revela, igualmente, os diferentes princípios que fundamentavam a crítica dos colaboradores do jornal. O caso do escritor e psicanalista Roberto Freire é exemplar. Apesar de não ser cristão, passou a ter – quando de seu contato com os frades – uma verdadeira admiração pelos sacerdotes da Ordem Religiosa de São Domingos e a ver o cristianismo a partir de um outro ângulo; para Freire, as pregações dos frades lembravam, sempre que se referiam à estrutura social injusta, o marxismo.

Em livro autobiográfico, Freire relatou sua experiência ao lado de Frei Carlos Josaphat e dos dominicanos das Perdizes (bairro de São Paulo onde se localiza a Igreja de São Domingos). Para o autor, a renúncia de Jânio Quadros o fez prestar mais atenção na política partidária do Brasil "[...], sobretudo porque nela se experimentavam, com enormes contradições aliás, propostas socialistas [...]".[5] Em relação ao contato estabelecido com os dominicanos, já era do seu conhecimento as pregações revolucionárias dos religiosos, mormente as admoestações feitas por Josaphat no púlpito da Igreja de São Domingos.[6] Por ter sido Roberto Freire um grande colaborador na criação e manutenção do semanário *Brasil, Urgente*, há ensejo para reproduzir a impressão que o grupo de jovens dominicanos deixou ao psicanalista e escritor, que se interessava muito pela pregação social dos frades:

> Em 1962, eu conheci os padres dominicanos, dos quais me tornei amigo e, inclusive, prestei-lhes serviços como terapeuta dos jovens que ingressavam na ordem, ajudando-os a conhecer possíveis aspectos neuróticos em sua vocação sacerdotal. Aprendi a

---

[4] n°15, p.13. A propósito da agonia do catolicismo descrita por Freire, indicamos a leitura de uma obra de Emmanuel Mounier que analisa e faz uma crítica incisiva à cristandade ocidental, que segundo as palavras do pensador francês estava "perigosamente ligada ao liberalismo capitalista e burguês": MOUNIER, Emmanuel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

[5] FREIRE, Roberto. Autobiografia de Roberto Freire. Salvador: Maianga, 2002, p. 175.

[6] Ibid., p. 167.

> admirá-los como pessoas. Pareciam inteligentes, cultos e muito corajosos na forma que pensavam, sobretudo na dura e penetrante crítica que faziam publicamente, inclusive nos sermões, às injustiças sociais e ao capitalismo que as produzia. Ouvir seus sermões inteligentes levou-me a freqüentar suas missas dominicais. Ninguém, nem nos livros e nem em jornais naquela época, chegava à violência de suas críticas ao poder econômico e à hipocrisia da classe burguesa. Eles me passavam a idéia de um e de uma Igreja disposta a fazer justiça, enfrentando de fato os ricos, os poderosos, os autoritários. Lembravam Francisco de Assis da Idade Média, que sempre admirei muito[7].

De fato a radicalidade do discurso dos frades dominicanos das Perdizes servia como um referencial a Roberto Freire, que – concomitantemente à sua prática social que (re)definia sua própria fé – não economizava críticas à Igreja. A sobrevivência do hebdomadário, muitas vezes ameaçada – ora pela falta de recursos financeiros ora pelas ameaças imputadas, pelas diferentes frações conservadoras da sociedade, à livre circulação do semanário –, foi tratada no artigo de Freire *A semente e as listas*. O autor endossava, em suas observações, a perseguição sofrida pelos discípulos de Cristo, que tentavam – e a experiência do jornal estava ali para provar – levar a sua mensagem de libertação ao mundo:

> 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. [...] 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 ou 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 tem destinatários certos. Sejam quer for não 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.[8]

Tendo por fundamento o Evangelho segundo São Mateus, o autor enfatizava, para fazer valer seu discurso, o capítulo XI, cujo conteúdo abordava o critério de escolha e, também, as instruções de Cristo dadas aos seus apóstolos. Seu discurso apontava, outrossim, o real compromisso de muitas pessoas que doavam parte de suas vidas a uma causa. Em dezembro de 1963, no artigo intitulado *Os homens sós e a Revolução*, muito além de ilustrar seu tentame

---

[7] Ibid., p. 163. (o grifo é nosso). Maria Olympia A. F. França salientou, igualmente, o impacto causado pelas críticas que os dominicanos, em especial Frei Carlos Josaphat, faziam aos setores corruptos da sociedade. Os depoimentos dessa psicanalista se encontram no livro publicado em comemoração aos oitenta anos de Frei Carlos Josaphat: BETTO, Fr; MENESES, A.B; JENSEN, T, op. cit., p. 435-443.

[8] n° 11, São Paulo; 26/05/1963; p. 11.

pessoal, Freire dava voz e sentido à experiência de muitos cristãos que, no exercício de seu compromisso social – haja vista a experiência do ramo mais radical da AC, a JUC –, esbarravam na estrutura hierárquica da Igreja Católica, onde havia uma infinidade de justificativas que seus integrantes, sobretudo os da *fração dominante*, utilizavam para sobrepujar o envolvimento de católicos em questões sociais:

> 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.[9]

Esse escrito ilustrava, outrossim, a atuação do dominicano Frei Carlos Josaphat, exilado em fins de 1963. Embora a mensagem de Jesus, na linguagem dos cristãos sociais, fosse suficientemente capaz de orientar uma revolução em sentido espiritual, é licito defender – já para essa fase – o engajamento dos cristãos na tarefa de transformar o mundo, alicerçando-se em uma filosofia da história não-cristã. No mesmo artigo, Freire elucidou o que pretendemos defender:

> Homem de luta [Frei Carlos Josaphat], foi à procura da causa fundamental que fez a injustiça entre os homens e que lhes tirou a paz. E contra isso aplicou sua ira e sua força. 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. Os homens sós, os de fé e de luta, são os que acreditam a farão a revolução que libertará o mundo do egoísmo e da impostura. Depois lhe darão um nome. Embora haja perdido os seus.[10]

Como é do nosso interesse apresentar e discutir a linha editorial de *Brasil, Urgente*, queremos dar vozes a outros integrantes da Equipe, que expressaram, por meio do periódico, a opinião – como informamos páginas atrás – de um amplo grupo sob o qual diferenciados matizes

---

[9] n° 38, São Paulo; 01/12/1963; p. 14.

[10] Ibid., p. 14. Freire, em outro artigo, avaliou a expulsão de Frei Carlos Josaphat como um episódio, dentre os muitos existentes na história da cristandade, que ilustrava a dificuldade de levar a caridade cristã às raízes dos males sociais. Em seu exame, as formas de interpretar o cristianismo, racionalizadas e oportunistas, deram como resultado a socialização da miséria entre os povos. Muito importante foi sua declaração ao final do artigo: "[...] O companheiro de trabalho e lutas [Josaphat] que por ele foi convertido ao catolicismo, como despedida e para que esteja certo de que nada será modificado em sua ausência, até a sua volta, quer repetir nesta página, a sua frase que muitos consideram o que provocou contra ele a ira dos fariseus poderosos que o desterraram: 'As jóias que as senhoras trazem em suas orelhas, pescoço e pulso, são o suor cristalizado do operário brasileiro' [...]".(n° 38, São Paulo; 15/12/1963; p. 8.)

da esquerda se uniam. Destarte, é pertinente apresentar, igualmente, a contribuição advinda do encontro de Ruy Cézar do Espírito Santo com os dominicanos das Perdizes, sobretudo com Frei Carlos Josaphat:

> Conheci Frei Carlos após ter aderido a um Movimento Operário denominado Frente Nacional do Trabalho; havia terminado de me formar em Direito na USP e fui convidado a participar desse movimento; O dirigente desse movimento era o advogado trabalhista Mário Carvalho de Jesus, que também era o coordenador do grupo que iria criar o "Brasil Urgente"; As reuniões realizavam-se no Convento dos Dominicanos com a participação de Frei Carlos; O grupo participante era bem heterogêneo; tratavam-se de pessoas que, na sua maioria, participavam das missas dominicais no Convento, celebradas por Frei Carlos, que é um excelente pregador; Na época sua pregação voltava-se para a questão da Justiça Social a partir das Encíclicas do Papa João XXIII; Quando entrei para o grupo da Frente Nacional do Trabalho, que na verdade era um grupo basicamente de advogados trabalhistas, que dava assistência a Sindicatos, e atendia trabalhadores, em geral, Mário decidiu que eu iria substituí-lo na função de coordenação do grupo que fundaria o Brasil Urgente; Nessa ocasião o futuro jornal ainda não tinha "nome"; A idéia era fundar um jornal a serviço do povo, na luta pela Justiça Social; A Frente Nacional do Trabalho bancou financeiramente, durante um tempo, minha atividade, em tempo integral, na organização desse novo jornal; Assim é que viajei por muitas cidades do Brasil, junto com Frei Carlos, convidando as pessoas que participavam das palestras a se tornarem "sócios fundadores e mantenedores "do futuro jornal; Com o tempo criou-se um movimento denominado SABU - Sociedade dos Amigos do Brasil Urgente - (isto quando o jornal já havia sido lançado); Frei Carlos era o ideólogo e animador da fundação do jornal; sempre bem humorado e buscando incentivar os participantes a levar adiante o projeto.[11]

Espírito Santo, à época, diretor administrativo do semanário, publicou, também, artigos que ilustravam a opinião do grupo. Segundo Espírito Santo, os leitores mais assíduos do *Brasil, Urgente* "[...] eram os católicos ditos "progressistas" que enfrentavam os "conservadores" que fizeram a famosa "Marcha com Deus pela Família", de apoio ao golpe militar de 1.964 [...]".[12] Não obstante essa característica, a diversidade do público leitor era um distintivo que fazia do semanário reduto de uma infinidade de tendências esquerdizantes, sendo, portanto, "[...] difícil situar os leitores dentro de grupos mais específicos: era um pouco de tudo, pois a divisão entre progressistas e conservadores também era muito disseminada [...]".[13]A heterogeneidade dos seus leitores não significava que o jornal atingia a população destituída de capitais cultural e econômico – haja vista a grande taxa de analfabetismo no Brasil dessa época; e, por outro lado, a própria temática e linguagem envoltas nos artigos e reportagens noticiadas pelo semanário. Admar Mendes de Souza observou esse dado quando da sua entrevista, também, com Frei Carlos Josaphat:

---

[11] Correspondência trocada via Internet entre Ruy Cézar do espírito santo e o autor, recebida em 29 de setembro de 2006, p. 251.
[12] Ibid., p. 253.
[13] Ibid., p. 253.

> "[...] não seria de uma tendência, mas nós procuraríamos manter sempre criticamente, o jornal na interrogação, na busca dos grandes interesses do povo, das questões de base. E, então, não seria um jornal interessante, gostoso de ler, mas um jornal de reflexão e pensamento. Neste sentido, um jornal de opinião e não um jornal de diversão.[14]

A pregação anticomunista dos setores conservadores da sociedade suscitava debates acalorados entre os católicos; dessa contenda se ocupou *Brasil, Urgente* em diferentes ocasiões. A propósito do assunto, Ruy César do Espírito Santo publicou, na edição de número 52, um escrito que tinha o título sugestivo de *Anticomunismo.* Fazendo alusão à afirmativa *Deus não é mentiroso como certa paz social*, de autoria do dominicano Frei Tomas Cardonnel, introduziu o articulista, o tema da "agonia do mundo moderno", principalmente o mundo ocidental, que bradava "[...] pelo nome de Deus para justificar suas constituições e suas estruturas sociais. O famoso 'mundo ocidental cristão' [...]".[15] A propaganda anticomunista – vinda, sobretudo, da parte dos católicos integristas – era avaliada, em seus princípios, como anticristã, pois negava três valores fundamentais que, segundo Ruy Cézar, tanto "comunistas" e cristãos defendiam:

> Por que o anticomunismo é o grande tema da reação? O que mobiliza os abastados senhores de engenho e de indústria? O que faz muitos sacerdotes esquecerem a dimensão do amor ao próximo? Não é porque o comunismo é ateu. O capitalismo também o é. Não é porque o comunismo prega um regime totalitário. O capitalismo é proporcionalmente muito mais totalitário: que o digam 80% das populações miseráveis da América Latina. E então? Por que o "anticomunismo" capitalista? Porque os comunistas pregam a difusão da propriedade privada *(sic!)*. Lutam contra os trustes. Pelas reformas das estruturas. Ora na medida em que os "nossos anticomunistas" lutam contra os três princípios acima, estão concomitantemente sendo anticristãos. São três princípios básicos de luta pela Justiça Social. Onde o cristão deve inserir com sua Fé viva, para salgar e fermentar. Não se trata na luta pela Justiça de discutir ateismo. Ou forma de govêrno.Quando a ordem vigente é iníqua não é ordem: é "desordem estabelecida". Assim, seremos neste momento, escândalo para aqueles que "tendo olhos não querem enxergar e tendo ouvidos não querem ouvir".[16]

Suas apreciações figuravam na seção que tinha por título "Diálogo". Essa parte do semanário era reservada não somente aos leitores de *Brasil, Urgente* que desejassem expressar suas opiniões – seja em relação a algum fato abordado pelo jornal ou mesmo um elogio à linha editorial do mesmo; nela, também, apareciam críticas de opositores ao trabalho do hebdomadário.

---

[14] Frei Carlos Josaphat entrevistado por Admar Mendes de Souza. Confira: SOUZA, Admar Mendes de. 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, p. 54

[15] n° 52, São Paulo; 07/03/1964; p. 15.

[16] Ibid., p. 15. (o grifo é nosso).

Sempre que possível, Ruy Cézar respondia a esses elogios e críticas. Dentro do que nos propusemos investigar, o controvertido assunto "cristãos e comunistas" já havia tomado corpo em outro artigo de Espírito Santo: *O cristão e o comunista ou Jesus e a Samaritana.* O autor comparou o "abismo" existente, no século XX, entre cristãos e comunistas ao fosso que separava, à época de Jesus Cristo, israelitas e samaritanos. Inseriu o tema do diálogo, resgatado por João XXIII, como sendo genuinamente cristão – haja vista a conversa de Cristo, à beira do poço, com uma samaritana. A propósito dessa temática, deve ser lembrada a peculiaridade de prática social, descrita por Pablo Richard, da *Igreja socialmente engajada,* na qual seus participantes e comunistas encontravam pontos de ação comum em muitos movimentos que visavam instaurar a justiça social. Partindo desse princípio, o artigo de Espírito Santo nos proporcionou avaliar, grosso modo, a medida ideal da militância dos católicos envolvidos nessa forma de ser Igreja. Não se deve perder de vista, porém, que as justificativas do autor acerca do diálogo entre cristãos e comunista, partiam ainda de um juízo moral, muito comum à crítica católica da *Igreja socialmente engajada*, encerrada – não tanto – na primeira matriz da *tentativa de modernidade,* mas na conjunção desta com a segunda matriz do mesmo movimento:

> Não se trata de defender ou atacar o comunismo ou o capitalismo, mas simplesmente constatar a existência de duas mentalidades pagãs nos dias que correm. Uma mentalidade capitalista ateia, porque individualista e egoísta, que cuida de acumular os bens terrenos em um número maior possível para si e seus herdeiros, e uma mentalidade comunista que sendo também materialista, "pelo menos se organiza tendo em vista o bem comum", como ressaltou Abbé Pierre na entrevista transcrita por BRASIL, URGENTE. Os adeptos do comunismo pregam a supressão de certas liberdades porque constataram que o homem se transformou no "lobo do homem", no gozo dessas mesmas liberdades. 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 pedras ou considerando-os criminosos.[17]

Ruy Cézar endossou, portanto, as diretrizes pastorais expostas por João XXIII em suas encíclicas sociais, autorizando a união de forças entre cristãos e não-cristãos. O autor apresentava, todavia, um considerável avanço: uma leitura cristã do comunismo que reconhecia *a doação total a uma causa* como uma importante contribuição desse sistema de pensamento à redefinição do engajamento social dos católicos:

> "[...] a razão fundamental pela qual o comunista é mais aberto ao diálogo, é a disponibilidade que ele se dôa à "causa revolucionária". O militante comunista se engaja numa luta onde sacrifica tudo. Esse engajamento e essa disponibilidade o

[17] n° 43, São Paulo; 05/01/1964; p. 15.Ibid., p. 15. (o grifo é nosso).

> colocam numa perspectiva de diálogo que é o que muitas vezes nos falta. A grande lição que nos deram foi essa doação pela "causa". Nós que cremos num Deus Vivo e que temos o auxílio sacramental em nossa vida, muitas vezes nos furtamos a esse engajamento e a essa doação total ao Cristo. Precisamos não temer o diálogo, lembrando mesmo, está dito que seremos mandados como cordeiros no meio dos lobos.[18]

esse aporte comunista se somaria, no encontro ou diálogo dos fiéis com os não-cristãos, o testemunho, aos homens sem Fé, da "[...] dimensão infinitamente maior da revolução cristã, face à simples revolução proposta por outros companheiros de jornada. [...]".[19] Coube, ainda nesse texto, uma crítica voraz ao modo de vida estadunidense. Fazendo referência ao livro de Thomas Merton – cujo conteúdo afirmava a inviabilidade da prática religiosa numa sociedade materializada pelo liberalismo econômico, como a dos EUA –, concluía Espírito Santo, outrossim, que a sociedade estadunidense já se julgava salva; a crença unicamente em Deus, destituída de um senso acerca da questão social, era o bastante.[20]

Em outra edição, Espírito Santo reforçou a contribuição do comunismo para o despertar de uma fé consciente de sua missão social. Em resposta à correspondência de um leitor do *Brasil, Urgente*, Espírito Santo delimitou a distância que separava, profundamente, o cristianismo de qualquer tipo de sentimentalismo religioso; corroborou a veracidade da crítica – *a religião como ópio do povo* – a este tipo de conduta religiosa. O importante em seu discurso, muito mais do que a concepção da mensagem libertadora de Cristo, era a apropriação de certas passagens do Antigo e do Novo Testamento, que num futuro não muito distante seria retomada pelos teólogos da libertação. O excerto seguinte atesta, com propriedade, nossa afirmação:

> Antes de mais nada a mensagem cristã é uma libertação. O primeiro homem a reconhecer os desígnios de Deus foi cuja atuação histórica foi a de libertar o seu povo da escravidão em que se encontrava sob o imperialismo egípcio. veio libertar o mais desprezado e humilde dos povos. Da mesma forma, veio para libertar os homens de boa vontade. Viveu historicamente como carpinteiro no meio de humildes nazarenos. Os poderosos de seu tempo O crucificaram mas Sua mensagem permanece. Não para servir de ópio para o povo. Não para servir de código moral dos fariseus do século XX. Não para permitir que uma camada da sociedade explore a outra

[18] Ibid., p. 15. (o grifo é nosso).
[19] Ibid., p. 15. A concepção cristã do homem, esquecida pela bibliografia referente ao tema, ofereceu subsídios importantíssimos que apontavam serem os comunistas, antes de mais nada – e todos os demais sujeitos que levantavam a bandeira das revoluções isentas de Deus – *pessoas humanas*, feitas a imagem e semelhança de Deus, suscetíveis, portanto, ao diálogo.
[20] Ibid., p. 15.

> com a consciência em paz. Não para organizar campanhas "anti" ninguém. Mas para libertar. Para dar ao homem sua dimensão total.[21]

As observações de Espírito Santo foram mais longe ainda; passou o articulista a distinguir um "sentimento religioso" inerente ao homem, independentemente do estágio de sua evolução, do "sentimentalismo religioso" "[...] que causa tanta repugnância aos homens sem fé [...]"[22]. Finalizando sua reprovação a esse tipo de comportamento que desfigurava a radicalidade da Boa Nova, enfatizou o autor: "[...] Ora, a mensagem cristã é da mesma forma contrária a essa mistificação. Tirar do evangelho um "deus" possessivo e protetor de privilégios é trair toda a essência do cristianismo [...]".[23]

A deformação das Escrituras teve seu enfoque, por um outro prisma, no artigo *OS AMPLIFICADORES,* de autoria de Alceu de Amoroso Lima. Nesse texto, o autor atribuiu a culpa da evolução dos males sociais à inércia da maioria dos católicos. Não foram poucas as vezes, na interpretação do escritor, que os pontífices, desde Leão XIII, se manifestaram contra a miséria mundial. Então, questionava o escritor: "[...] porque se tornaram esses males tão explosivos precisamente no âmago da Velha Cristandade européia, já agora com extensão por toda a Terra? [...]".[24] A causa do problema partia da falta de ação social dos católicos, a sua conseqüência tivera como resultado mais catastrófico, nas palavras de Lima,

> [...]que a bandeira da justiça social e da paz universal veio a ser empunhada, de modo agressivo, mas justo em suas reivindicações reais por aqueles que se proclamam sem Deus. E acusavam precisamente a Igreja e os cristãos de traírem a mensagem que deviam representar e haviam representado na aurora do cristianismo, no fim do Império Romano.[25]

A reivindicação vermelha – justa em muitos pontos – indicava, para os cristãos, que o caminho mais admissível na relação entre ambos os grupos, ou melhor, mundo ocidental *versus* mundo oriental, seria o entendimento. Lima, no artigo *Os três Caminhos* – transcrito do *Jornal do Brasil* e publicado na seção *Destaque da Semana* –, acreditava que os dois outros caminhos – a guerra e o isolamento – reforçariam muito mais o triunfo comunista "[...] pelo culto ao ódio, pela negação de tôda a política racional pela contradição à essência do cristianismo que é a

---

[21] n° 50, São Paulo; 23/02/1964; p. 15.Ibid., p. 15. (o grifo é nosso). Indicamos a leitura de um artigo de Michael Löwy, que elucida a "redescoberta da Bíblia judaica" pelos teólogos da libertação: LÖWY, Michael. O catolicismo latino-americano radicalizado.

[22] Ibid., p. 15.

[23] Ibid., p. 15.

[24] *Brasil, Urgente,* n° 9, São Paulo;12/05/1963; p. 04

[25] Ibid., p. 4.

universalização da mensagem de Cristo [...]".[26] Assim, qualquer postura contrária ao diálogo seria vista como uma atitude anticristã; logo, a palavra de ação seria: unir forças "[...] sem indagar das intenções secretas com que atuam [...]".[27] Todos movimentos defensores de uma ordem social justa e humana, em que a paz fosse a medida ideal de convivência, deveriam se dar as mãos (não exatamente no sentido de se propor um diálogo doutrinário) para defender a criação mais perfeita de Deus: o homem.[28] Da parte católica, o passo já havia sido dado com a publicação das encíclicas sociais de João XXIII, que, no julgamento de Amoroso Lima, expressavam a Doutrina Social da Igreja, notadamente seu ensino acerca da vida humana.[29] No entanto, os católicos deveriam se esforçar para que a mensagem pontifícia, tomada por muitos como algo apenas marginal, não soçobrasse. Por essa razão, Lima alertava:

> Grande parte dos males do mundo moderno e das ameaças que pesam sobre a humanidade, até mesmo de seu desaparecimento total pelas bombas de mil megatons já anunciadas, provem desse tragico desconhecimento da autentica mensagem do Cristo, pelos cristãos.[30]

Apesar da característica libertadora que encerrava o discurso de Lima, a prática social da fé cristã não estava orientada, para o autor, pela racionalidade da práxis social. Não se interpretava a fé à luz de um contexto de opressão. No julgamento do literato, o próprio cristianismo definiria uma conjuntura social justa, diferentemente das considerações de outros católicos, ou mesmo de Frei Carlos Josaphat, para quem o cristianismo continuaria a ser a inspiração, contudo, não mais adotado como referencial adequado e capaz – uma vez aplicado à realidade – de oferecer respostas e entendimento dos processos geradores da miséria social. O uso do método marxista seria, naquela ocasião, o suporte mais eficaz para tal empreitada. Na apropriação deste, a prática da fé ganharia uma nova dimensão.[31] Não obstante a postura de Lima

---

[26] n° 29, São Paulo; 29/09/1963; p. 16. A temática das relações entre o mundo ocidental e oriental foi novamente enfocada na edição de número 54 – penúltimo exemplar de *Brasil, Urgente*. Segundo Amoroso Lima – tem por base Péguy – "[...] Se o moralismo nos manda calafetar as menores frestas, com mêdo de resfriados 'socialistas', a moral cristã nos manda, como a Igreja nos está cada dia ensinando, abrir de par em par as portas e janelas, ao mundo moderno. Sem medo das 'correntes de ar'... Constitui essa atitude a única de acôrdo [...] e a única compatível com o verdadeiro espírito apostólico [...]". (n° 54, São Paulo; 21/03/1964; p. 16).

[27] n° 25, São Paulo; 01/09/1963; p. 16.

[28] n° 25, São Paulo; 01/09/1963; p. 16.

[29] n° 40, São Paulo; 15/12/1963; p. 16.

[30] n° 40, São Paulo; 15/12/1963; p. 16.

[31] Amoroso Lima examinou, também, em seus escritos, um outro tema de profunda relevância: A *Revolução Pacífica,* assunto estudado nas edições de número 50 e 53. Ao leitor que desejar ter acesso a esses escritos, poderá consultar a Biblioteca do Convento dos Dominicanos ou a Biblioteca de Pesquisas Religiosas, ambas situadas na cidade de São Paulo. Embora sejam pequenos, o tratamento desses artigos de Lima é inviável no espaço desta

ser mais moderada – em boa medida decorrente de sua posição de dominante dentro do *campo cultural* e no volume do *capital global* –, defendia, também, a participação dos católicos em questões sociais e políticas, sendo necessário, apesar disso (no julgamento de Lima), que o leigo tivesse plena consciência da diferença existente entre os planos espiritual e temporal. Mais importante do que esse ponto aludido por Lima, seria impedir – para o caso brasileiro – que o fanatismo, tanto ateu quanto de uma religiosidade destituída de senso social, não descaracterizasse a tradição do povo brasileiro.

Dorian Jorge Freire – colaborador e também integrante da equipe administrativa do jornal – tinha, igualmente, seu espaço reservado em *Brasil, Urgente.* Jorge Freire foi o autor de duas seções constantes do periódico: *O que dizem os jornais* (sempre publicada na sexta página do jornal) e uma segunda coluna, na qual aparecia somente seu nome, geralmente editada na décima lauda do hebdomadário. Selecionamos entre os artigos de Jorge Freire – haja vista a variedade de matérias abordadas pelo jornalista e escritor, e, sem perder de vista a singularidade combativa que encerrava todos os escritos – os escritos que tratam desse amplo movimento identificado pelo conceito de *tentativa de modernidade.*

Sobre o debate *esquerda versus direita,* o grupo *Brasil, Urgente* tratou, em diversos momentos, de diferenciar os termos, abalizando seu campo de ação. Essa contenda, estampada no primeiro editorial do semanário, foi introduzida, novamente, na edição de número seis. Em resposta a um leitor de Minas Gerais, Dorian Jorge Freire, em artigo sem título tratou de cunhar em qual das posições se encontrava o movimento *Brasil, Urgente.* À direita – identificada à situação interna do país onde havia grupos reacionários, avessos a qualquer tipo de mudança "[...] lutando com garras e dentes em favor de um mundo de injustiças, ausência de caridade, desumana competição [...]"[32] – se acoplava a posição neutra (nem por isso menos corrosiva) do centro, que "[...] pela sua omissão, pela sua covardia, pela repugnância às definições, é linha auxiliar da direita, contribuindo, conscientemente, em favor de um 'status quo' que embrulha os estômagos menos exigentes [...]".[33] Nessa definição, Jorge Freire delimitava o seu grupo, então, como partidário da *esquerda*. Todavia, a esquerda estava dividida em dois subgrupos – a

---

dissertação, vez que – como o título do segundo tema sugere (a *revolução*) – extrapolam a delimitação do conteúdo variado do jornal, selecionado para esta pesquisa. O tema *revolução* foi uma matéria trabalhada em ocasiões diversas pelo *Brasil, Urgente*. A questão da *revolução* seria material suficiente para a escrita de uma outra dissertação; sendo assim, optamos por não inseri-la em nossa investigação. Sobre a nota levantada, confira: LIMA, Alceu Amoroso. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1964.

[32] n° 06, São Paulo; 21/04/1963; p. 10.

[33] Ibid., p. 10.

esquerda negativa e a positiva. No primeiro grupo se situava, nas palavras do autor, "[...] a esquerda que Lênin chamou de 'a doença infantil do comunismo' [...]";[34] na segunda definição estavam os grupos que, no Brasil, apoiavam a política financeira, o Plano Trienal, a reforma agrária, a distribuição de terra, a socialização, entre outras reivindicações. O autor pretendia, em última instância, chamar atenção para a falsa interpretação direitista que julgava toda a esquerda como adepta do comunismo. Nessa busca por demarcar o campo de ação do semanário, era endossada, uma vez mais, a linha do grupo:

> Se ser esquerda é ser contra o atual e pretender a substituição de uma iniqüidade, de uma sociedade má por um regime humano e uma sociedade solidária; se ser esquerdista é querer a emancipação econômica do País, a sua soberania política, o seu desenvolvimento, vê-lo em pé de igualdade com os outros povos, em pacífico diálogo de potência para potência; se ser esquerdista é querer a promoção dos trabalhadores, oportunidades para todos possibilidade real de acesso à propriedade privada por todos e não só por uma minoria, salário justo, salário família, participação de empregados nos lucros e direção de emprêsas; se ser esquerdista é querer sepultar o liberalismo econômico sem crer nem aceitar que o seu sucedâneo seja o comunismo; se ser esquerdista é ser homem, amar ao próximo, menos porque ele é próximo e sim porque é nosso igual, aí não há dúvidas. Seremos esquerdistas porque cristãos, comprometido com um todo de justas aspirações e de legítima sêde de justiça.[35]

Brasil, Urgente, na edição de numero 42 – para esclarecer e situar o caráter dos cristãos responsáveis pelo veículo de comunicação, além do perfil dos leitores que defendiam seu método de trabalho –, relativizou os conceitos direita/esquerda. Para tanto lançou mão das considerações de Andrés Mercau,[36] divulgadas pelo periódico *Pax Romana Journal*, em seu quarto número. Tendo como exemplo situações vividas em diversos países da América Latina (Chile, Guatemala, Peru e Venezuela) a reportagem salientava:

> Os têrmos "esquerda" e "direita" são extremamente relativos, abstratos e mesmos ambíguos. No Chile, por exemplo, os democratas-cristãos rivalizam com a aliança socialista-comunista, para tomar o comando da "esquerda". Na Guatemala e no Peru, os democratas-cristãos são considerados da "direita". Na Venezuela, nenhum partido aceitaria o título de "partido de direita".[37]

Assim, o jornal tinha a intenção de assinalar dois pontos: as variações de significados que os conceitos assumiam em cada país impediam o enquadramento da sua posição neste ou naquele grupo; à medida em que as forças atuantes na América Latina iam se definindo – por um lado, através da forma latino-americana do marxismo (o castrismo) e, por

[34] Ibid., p. 10.
[35] Ibid., p. 10.
[36] Secretario Geral da Federação dos Trabalhadores Metalúrgicos, Mineiros, Mecânicos da Venezuela.
[37] n° 42, São Paulo; 29/12/1963; p. 10.

outro lado, por meio da democrata-cristã, como vinha acontecendo no Chile e na Venezuela –, o mais correto seria decidir por uma ação que tivesse como cerne dos seus propósitos uma sociedade baseada na valorização do homem, independentemente dos rótulos que à sua ação fossem imputados. A reportagem em pauta, numa leitura apressada, poderia supor a dissonância entre aquele texto veiculado por Jorge Freire, anteriormente analisado, e a idéia do jornal – pelo fato da matéria em análise não ter sido assinada por nenhum dos seus diretores –, todavia, o cerne (a conjunção das matrizes da *tentativa de modernidade*) continuava a ser mesmo. Para validar as observações a que nos propusemos defender, citaremos o fragmento dessa discussão:

> Podemos analisar a relatividade dos conceitos em questão, definindo a posição dos "cristãos sociais", em relação aos outros. Se por "esquerda" entendemos a luta por Justiça Social, a grande batalha pela redenção sócio-econômica de um povo, a incorporação dos operários e camponeses à cultura e à civilização nacionais, então nós pertenceremos certamente à "esquerda". Contudo, se por "esquerda" quisermos significar materialismo histórico, totalitarismo marxista, supressão da liberdade humana, não seremos positivamente da "esquerda". Se por "direita" entendemos a conservação dos valôres espirituais da civilização, das conquistas históricas da humanidade e da dignidade ou liberdade do homem, talvez o têrmo "direita" possa ser aplicado a nós. Mas se por "direita" queremos indicar a preservação de uma ordem econômica baseada na exploração do homem pelo homem, fundada sobre a injustiça social, então rejeitamos energicamente o têrmo "direita".[38]

Nesse sentido, o grupo *Brasil, Urgente* preferia o título de *cristãos sociais*, por não gerar inconvenientes como o expresso no texto anteriormente citado. A idéia defendida pelo jornal faz lembrar as conclusões de Luiz Alberto Gómez de Souza, para quem os movimentos sociais da década de 1960 estavam divididos entre as esferas da sociedade (defensoras do sistema capitalista, que procuravam fazer pequenas alterações para salvá-lo de suas contradições) e os grupos que o rechaçavam, de diferentes formas e maneiras com vistas à instauração de um modelo socialista alternativo.[39] No espaço ocupado pelos diferentes movimentos, grosso modo, de promoção humana, aos cristãos estaria reservado seu espaço de contribuição:

> Deixando de lado a relatividade dos conceitos de "esquerda" e "direita" e indo ao fundo dos problemas latino-americanos, descobrimos que a força de nosso povo que conduzirá a liberdade, em necessidade de raízes profundamente revolucionárias, democráticas e cristãs.[40]

Reflexo de uma luta muito mais ampla do que a imediata radicalização dos anos de 1963/1964, os artigos ilustravam a perspectiva de um vasto movimento, desviado do seu

---

[38] Ibid., p. 10.
[39] GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.
[40] n° 42, São Paulo; 29/12/1963; p. 10.

itinerário original: a proposta de um tipo específico de religiosidade, que nessa época poderia ser enquadrado como as raízes de um *cristianismo da libertação* – totalmente adverso ao longínquo ultramontanismo. O debate – ora exposto – estava intimamente ligado à temática do anticomunismo capitalista, cujos adeptos acusavam os diretores de *Brasil, Urgente* e, de um modo geral, todos os *cristãos sociais* de tentativa de compatibilizar cristianismo e comunismo.[41] Declarando todo o tipo de aversão à postura anticomunista, o semanário, através das reportagens de Dorian Jorge Freire, indicava o mal da direita católica – o anticomunismo – como conseqüência do próprio comunismo. O jornal citava – em franca oposição aos sujeitos cooptados pela indústria anticomunista (IPES e IBAB) – nomes de políticos e de alguns sacerdotes – como era o caso, por exemplo, do padre Godinho[42] – financiados pelas duas entidades.

No artigo *Ser ou não Ser,* Dorian Jorge Freire aproveitou o ensejo para explanar a qual tipo de cristianismo se filiava o semanário.[43] Nesta ocasião foi saudado – para validar sua interpretação sobre a *verdadeira* religião – o nome de um importante colaborar do jornal, o Padre Milton Santana:

> Para meu amigo Padre Milton Santana, não há cristianismo de esquerda ou cristianismo de direita. Cristão reacionário ou cristão de vanguarda. O cristianismo não suporta divisões arbitrárias e abusivas. O que há é cristianismo. O que há é cristão. Ou é ou não é cristianismo. Ou se é ou não se é cristão. Assim entendendo renunciamos a rotular a multidão de discípulos do Cristo, e compreenderíamos como o de BRASIL, URGENTE, como um esforço, realmente audaz, para determinar, em meio à confusão, o que é cristianismo e o que, tendo ou não o nome de cristianismo, será tudo menos cristianismo. Daí preferimos falar de cristianismo autêntico, a mencionar cristianismo conservador. O que não é cristianismo autêntico não será cristianismo. Quem não for cristão autêntico, será tudo, de fariseu a imbecil. Cristão, nunca.[44]

---

[41] n° 24, São Paulo; 25/08/1963; p. 08.

[42] Ibid., p. 08.

[43] O esforço para não se identificar ao grupo (os ditos católicos progressistas) que havia feito "vistas grossas" ao ateísmo (inerente à doutrina marxista) era uma constante; o discurso inflamado dos editoriais – analisados em outro capítulo – e, como estamos percebendo, do jornal como um todo, muito mais do que o simples reflexo de causas externas – por exemplo, uma mudança nos rumos da economia nacional – delineava uma luta na qual se disputava o monopólio da *gestão dos bens de salvação.*

Com base nesses pressupostos – entre os quais se percebia uma leitura evangélica dos problemas sociais, mesclada com termos vulgarizados do marxismo –, a situação caótica do país era definida, tomando emprestada uma expressão de Emmanuel Mounier, como uma *desordem estabelecida*.[45] Esse conflito – ao contrário do que se poderia supor – era resultado da inércia social dos cristãos brasileiros, evidenciada num indiferentismo mórbido, agravada por sua forte religiosidade popular, de caráter devocional; destituída, portanto, de uma noção social mais apurada. Logo, o trabalho do jornal, como reduto de uma esquerda – em sua própria definição, positiva –, seria "[...] lutar contra a mentira. A mentira política, a mentira econômica, a mentira social, a mentira religiosa [...]".[46] Não se optava mais por uma *terceira via* (nem capitalismo nem comunismo) e, sim, por uma ordem social justa e humana tendo por fundamento a "opção preferencial pelos pobres"; deste modo, a crítica – ao imperialismo, à desigualdade na distribuição das riquezas, à exploração e marginalização dos operários e camponeses, à censura à prática cristã que ensinava aos oprimidos resignação nesta vida, como a melhor maneira de se conquistar a salvação eterna – sinalizava os primórdios de uma práxis cristã que, sem negar o caráter *abstrato* do pecado, o situava na realidade histórica concreta.

> Um jornal do povo, no instante em que o povo não tinha portavoz. Um jornal para dizer a verdade, quando todos mentiam. Um jornal para revelar quando todos sonegavam. Um jornal para a defesa da justiça social, quando a injustiça parecia instituição intocável como sagrada. Um grupo de leigos a proclamar que não é cristão o que está ai, que é abominável o que está ai, que é falso o que está ai e que diante do que está ai, a única posição legítima do cristão é o protesto a insubmissão. Nenhum interêsse em estabelecer uma terceira posição entre capitalismo e comunismo. Empenho, isto sim, em ocupar uma trincheira que cabia aos cristãos e que não estava ao lado dos opressores mas era de defesa dos oprimidos. Que somos contra a espoliação do País pelos trustes, contra os privilégios de uma minoria vergonhosamente enriquecida, contra a exploração do trabalhador, a marginalização do camponês, a miséria da classe média e a alienação d intelectuais e estudantes. No plano religioso, que não entendemos o cristianismo como suporte de uma ordem sórdida Cristianismo medroso, transigente, acomodado, conivente, prudente, neutro, morno.[47]

Enrique Dussel afirmou que a necessidade de utilizar o marxismo, e não outro instrumental das ciências humanas – para se entender as raízes dos males sociais –, encontrou sua explicação na "opção preferencial pelos pobres".[48] De fato, um passo já havia sido dado:

---

[45] O mundo era, para Mounier, uma desordem estabelecida, por quê desumano. Para maiores informações, cf. MOUNIER, Emmauel. Lisboa: Livraria Morais, 1973.

[46] n° 36, São Paulo; 18/11/1963; p. 08.

[47] Ibid., p. 08. (o grifo é nosso).

[48] DUSSEL, Enrique. Teologia da Libertação e marxismo. In: LÖWY, Michael (org). uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999, pp. 494-495.

primeiramente, façamos alusão ao conceito católico de *pessoa humana* e todo o tipo de defesa suscitada pela condição transcendental do homem; em segundo plano, não podemos olvidar que a *pessoa humana* passou a designar primordialmente o pobre. Partindo desse princípio, afirmamos novamente que a nova concepção do *homem* e sua conseqüente promoção auxiliaram, de um lado, a aproximação, para fins práticos, de marxistas e cristãos; e, do outro lado, a adoção de um "certo marxismo compatível com a fé cristã". Na leitura cristã da realidade histórica, via contribuição marxista, as experiências humanas passariam a ser consideradas a primeira etapa na caminhada em direção ao Reino de Deus. Entre as possíveis formas de instaurar uma nova ordem – querida por Deus – estava o combate ao capitalismo, o único responsável pela socialização da miséria.[49]

A avaliação negativa do sistema capitalista como "intrinsecamente mal" estava presente no artigo *O "outro" Corção*, de autoria de Jorge Freire. Defendendo a linha editorial do semanário, como também a atuação politizada do seu ilustre fundador – Frei Carlos Josaphat –, o texto rechaçava qualquer possibilidade de implantar verdadeiramente uma Justiça Social enquanto as estruturas capitalistas da sociedade não fossem abolidas. As conclusões do escrito ilustravam, com propriedade, as raízes do incipiente *Cristianismo da Libertação*: "[...] não temos dito senão que 'o capitalismo é um mal, o mal por excelência na ordem social, porque impede que os homens sejam pobres, obrigando-os a serem miseráveis'. Que 'o ideal do capitalismo é que todos com exclusão de um punhado de privilegiados, sejam ascetas à fôrça' [...]".[50]

A antipatia ao capitalismo, como vimos na quarta parte do trabalho, não derivava apenas da contribuição marxista, havia as raízes propriamente católicas dessa rejeição. Essa aversão, imprimida na edição de número cinqüenta, na seção *O que dizem os Jornais*,[51] muito além de apresentar essas características, sugeria uma posição partilhada entre os *cristãos sociais*, cujo vértice apontava o capitalismo muito mais perverso do que o comunismo. Enfatizamos, novamente, que esses escritos, não obstante estarem assinados pelo seu autor – Dorian Jorge Freire –, representavam a posição do grupo *Brasil, Urgente:*

> Se entre os dois males, um pode ser o menor, o menos daninho, o menos atrevido, diríamos que para a Igreja, o comunismo constitue problema mais insignificante do que o capitalismo. Não porque seja melhor do que âquele mas porque seus adeptos jogam

[49] n° 36, São Paulo; 24/11/1963; p. 08.
[50] Ibid., p. 08.
[51] Esta seção tinha o objetivo de informar os leitores acerca das principais manchetes veiculadas por outros jornais, especialmente se tivessem relação direta com a temática do anticomunismo capitalista.

> mais abertamente, mais espontaneamente, quase escrevíamos lealmente. Os comunistas – observava pelo menos não comprometem o Cristo. Sucederá o mesmo com os capitalistas. [...] Evidentemente, não. Os capitalistas continuam a esconder, a abrigar, as suas perversidades, os seus interesses, os seus crimes monstruosos, nas chagas de para usarmos inesquecível expressão de Sistematicamente, calculadamente, fria e maldosamente, quer envolver o cristianismo e a Igreja, na fatal desmoralização que o cobre, no geral repúdio que o compromete.[52]

Muito importantes foram as observações – acerca do "mal menor" comunista – que se seguiram, logo após, à condenação total do capitalismo. Se não fosse o ateísmo militante do comunismo, este sistema poderia muito bem ser abarcado pelo cristianismo, sobretudo, pelo fato da valorização do homem assumir o *centro* dessa filosofia não-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 fosse, e incompatibilidade não haverá entre ele e o cristianismo, como lembrou o lúcido [53]

O debate pretendia esclarecer os leitores de que a reprovação da Igreja incidia sobre todo e qualquer sistema de pensamento materialista; não sendo acertado, portanto, levar os católicos a crerem – como faziam os jornais *O Estado de São Paulo*, o *Globo* e a *Folha de S. Paulo* – que somente o comunismo ateu era alvo das admoestações da instituição eclesiástica. Igualmente, os termos "católicos progressistas" ou "católicos de esquerda", utilizados pela grande imprensa para identificar os cristãos defensores de um modelo alternativo de sociedade, eram, para o semanário, rótulos que tinham por finalidade distrair a atenção do público – em geral o cristão comum,que praticava sua religião apenas nos finais de semana.[54]

O antagonismo entre cristianismo e comunismo, embora evidente – também para os *cristãos sociais* –, não deveria ser estendido para o campo prático. Desse ponto de vista, era lícito aos católicos apoiarem – e mesmo aderirem – aos movimentos que, naquele devido momento, estavam procurando uma solução alternativa de desenvolvimento econômico – a própria Igreja Católica já havia legitimado essa "união" entre católicos e não-católicos para fins práticos. A

---

[52] n° 50, São Paulo; 23/02/1964; p. 06.

[53] n° 47, São Paulo; 02/02//1964; p. 06. (o grifo é nosso). A união entre crentes e não-crentes foi tema do artigo *O gosto de mentir,* veiculado na seção *O que dizem os jornais*, edição de número 53. A urgência do contexto permitia sim, a colaboração mútua de ambos os grupos na consecução do bem comum. O ponto de união – o homem e sua dignidade – inexistente no capitalismo e, por isso o comunismo ser um mal menor do que seu adversário, proporcionava essa cooperação. Para maiores informações confira: n° 53, São Paulo; 14/03/1964; p. 06.

[54] Ibid., p. 06. *Brasil, Urgente* abriu espaço a um leitor, que tinha por intenção, definir esse tipo de católico – intitulado por ele como *catolicão* – que praticava sua religião somente aos domingos quando ia à missa. Sobre esse interessante artigo, confira: n° 39, São Paulo; 08/12/1963; p. 14.

singularidade que a dignidade humana ocupava nas reivindicações comunistas era o ponto de união, visando uma ação comum entre ambos os grupos. O exemplo em mira era a Revolução Cubana, da qual somente não participariam "[...] os cristãos sem esclarecimento, de aparência e não de vivência, de rótulo e não de militância, de palavras sem conteúdo, gente que se afirma cristã, mas ignora os fundamentos do cristianismo, não deseja conhecê-los ou a êles se opõe [...]".[55] Não haveria incompatibilidade entre a doutrina cristã e a Revolução Cubana; ambas procuravam encaminhar e socializar a liberdade. O critério de apoio cristão à revolução vinha do seu próprio caráter, que – percorrendo caminhos diametralmente oposto ao cristianismo – trazia como prioridades o resgate da dignidade e dos direitos humanos.[56] Logo, o evento cubano deveria ser cristianizado: "[...] Quer dizer o que afirmaram os jesuítas do Chile: devemos cristianizar a revolução [...]";[57] aos cristãos caberia a responsabilidade de apresentar ao movimento castrista – e, para todos os lugares do continente americano nos quais estivesse ocorrendo algum processo insurrecional – o poder Revolucionário da Boa Nova. A inércia de uma prática religiosa devocional, ritualística e carente de senso social era apontada como causa das revoluções sem Deus estarem defendendo princípios de vida genuinamente cristãos; do mesmo modo, a participação dos leigos católicos na luta popular pela *Justiça Social* cumpriria, ao mesmo tempo, duas prerrogativas: mostrar aos revolucionários que suas exigências não tinham outra origem senão a cristã e, em segunda instância, apresentar o cristianismo como não sendo uma ideologia, trazia em si a totalidade das mais profundas aspirações humanas. De tal modo, o comando de qualquer revolução, por direito, deveria estar fundamentado na doutrina de Jesus Cristo:

> Através de nossas omissões, da deformação do cristianismo, da covardia, de compromissos que neutralizam ou se opõem ao cristianismo, permitimos o inominável: que sendo o cristianismo revolucionário por excelência, voltando-se, como nenhum outro pensamento, para o homem, cuja existência terrena lhe interessa e cuja destinação eterna está ligada às suas finalidades, outros pensamentos, alguns acidentalmente bons, outros essencialmente maus ou não totalmente válidos, conquistassem o comando da revolução.[58]

A temática "cristianizar a revolução" advertia aos leigos católicos que havia no Brasil, em estado ainda latente, um processo revolucionário; se tal movimento não fosse levado a cabo pelos cristãos, teria como resultado – em solo nacional – o mesmo episódio ocorrido em Cuba. A luta dos cristãos, em oposição ao combate de outros grupos, partiria da concepção cristã de amor

---

[55] n° 42, São Paulo; 29/12//1963; p. 06.
[56] Ibid., p. 06.
[57] Ibid., p. 06.
[58] n° 42, São Paulo; 29/12//1963; p. 06.

– "[...] enquanto alguns preconizam soluções materialistas, defenderemos soluções cristãs [...]",[59] – a única, segundo o artigo, compatível com a dignidade humana.

Difícil foi – por meio dos artigos divulgados pelo jornal *Brasil, Urgente* – identificar em que ponto a exigência evangélica deixava de existir, cedendo espaço a uma reivindicação somente política. Apresentar excertos, como estamos fazendo, poderia fazer supor – em relação a seu conteúdo discursivo – uma prática cristã representante da *Igreja para o povo* ou *socialmente engajada*, na qual as críticas não iam além de exigências bíblicas e morais; por outro lado, num contexto de mudanças rápidas, não seria prudente fazer tal afirmação. Partindo dessa idéia, acreditamos, grosso modo, ser mais correto, situar os escritos do jornal – como um todo – num movimento pendular, ora direcionado à primeira matriz do movimento da *tentativa de modernidade* ora à segunda matriz da mesma dinâmica. O artigo sob análise refletia essa tensão – cabe, nesse aspecto, igualmente o conceito de *conjunção*. No mesmo texto, percebe-se um discurso no qual se supera "[...] toda possibilidade de 'clericalismo de esquerda', ou toda possibilidade de 'messianismo político-religioso', ou toda reedição, agora de 'esquerda', de uma 'terceira via política', ou do 'social cristianismo' [...]",[60] em contraste aberto à linha de crítica social isenta de qualquer contribuição advinda das ciências sociais:

> Aceitamos, com os outros, as realidades indiscutíveis. Condenamos a perversidade da ordem vigente, aceitamos como legítimo o desejo dos países de serem independentes e dos povos de serem tratados de acôrdo com sua dignidade. Partamos para a Revolução que é legítima e dela sejamos os grandes combatentes.[61]

Imediatamente, as considerações retornam para a censura de fundo moral.[62] Por essa via, os combatentes cristãos otimizariam a revolução, pois "[...] toda a verdade tem uma inspiração divina e é portanto cristã, e nenhuma revolução aqui será feita, senão contar com a participação dos cristãos [...]"[63]. Fora da solução cristã não haveria salvação e, muito menos, revolução. Importante é a conclusão do artigo – haja vista a comparação feita entre as situações do Brasil e de Cuba. Para o caso brasileiro, os cristãos deveriam se movimentar o mais rápido possível para que a revolução saísse realmente vitoriosa – obviamente se fosse cristã; apontava o artigo

---

[59] Ibid., p. 06.
[60] RICHARD, op. cit., 221.
[61] n° 42, São Paulo; 29/12//1963; p. 06.
[62] O discurso crítico que utilizava expressões, vindas tanto do cristianismo quanto do marxismo, aparecia de modo disperso em *Brasil, Urgente.* A título de exemplo podemos fazer referência à ocasião em que um leitor do semanário, da cidade de Belo Horizonte, em clara alusão ao Manifesto Comunista citava: "Intelectuais de todo o Brasil, uni-vos no BRASIL, URGENTE. Guerra é guerra! [...]". (n° 32, São Paulo; 20/10/1963; p. 06).
[63] Ibid., p. 06.

condições semelhantes entre Brasil e Cuba: em matéria de engajamento social cristão – um clero ineficiente, leigos desprovidos de qualquer visão social, sobretudo uma ampla camada de católicos defensores do "status quo".

Em vista do que já foi afirmado, o resultado provável dessa circunstância, na interpretação dos cristãos sociais, foi o inevitável alinhamento de Havana "[...] ao comunismo, ficando sob a proteção de uma liderança mundial, no caso, a soviética [...]":[64]

> O pecado de Cuba não seja repetido no Brasil. Daí por que é urgente que os cristãos participem da luta, cristianizem a revolução, dêem garantia de que, amanhã, esta Pátria será construída segundo o cristianismo e não em obediência a modêlos outros, que seguidos noutros países, não garantiram a liberdade do homem, limitando-se a substituir uma ordem iníqua, por outra ordem mais ou menos iníquo e, conseqüentemente, também reprovável.[65]

A conjunção das duas matrizes do movimento da *tentativa de modernidade* permeava os diversos escritos publicados por *Brasil, Urgente*. Embora o semanário veiculasse notícias e reportagens sobre assuntos diferenciados, a tensão se fazia presente no semanário como um todo. Ao nos depararmos com essa singularidade – num jornal não especificamente doutrinal –, procuramos estabelecer um critério que tornasse possível apresentar a maneira pela qual se dava essa tensão. Assim, destacamos dentre os escritos de *Brasil, Urgente* dois grandes temas, a saber: exaltação ao pontificado de João XXIII, como marco principal e inicial na construção de uma Igreja dos pobres; e o esforço por validar sua ação, como mensageiro fiel do "verdadeiro cristianismo", mediante a defesa e o apoio de destacados colaboradores.

A Igreja "serva e pobre", a "serviço do mundo moderno", avaliada pelo jornal como o maior atributo do pontificado de João XXIII, era, insistentemente, destacada nos seus artigos; tanto as reportagens assinadas quanto aquelas em que não foi possível identificar a autoria, ressaltavam esse predicado de humildade, consolidado por Ângelo Giuseppe Rocalli. A centralidade que ganhavam os temas "pobreza" e Igreja "a serviço dos homens" nas discussões da primeira seção do Concílio Vaticano II foi assunto abordado pelo jornal no artigo *Pobreza de D. Helder revoluciona Concílio.* A característica principal da instituição eclesiástica, a partir do

[64] Ibid., p. 06.
[65] Ibid., p. 06.

pontificado de João XXIII, era seu amor preferencial pelos pobres. Para tornar mais digna de confiança sua informação, a reportagem citava o nome do Cardeal Lercaro, arcebispo de Bolonha, que em programa de televisão citava, e ampliava para o grande público, sua intervenção na 35° Congregação Geral do Concílio:

> Partindo das palavras de João XXIII na inauguração do Concílio: "A Igreja é de todos, mas hoje mais do que nunca, ela é dos pobres"; o cardeal Lercaro pede instantemente que o Concílio ponha "como centro e alma de sua obra doutrinal e legislativa o mistério do Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres". Diz textualmente ainda o cardeal de Bolonha: "De uma parte, o mundo operário que na maioria das nações é ainda um mundo de pobres está afastado de Cristo e tem necessidade de evangelização; de outra parte, dois terços da humanidade sofrem fome e esperam da difusão do espírito evangélico uma repartição mais justa e fraterna dos bens, tornada ainda mais urgente pelo doloroso contraste com as formidáveis riquezas acumuladas nas mãos de uns poucos".[66]

A Doutrina da Igreja, condensada nas encíclicas sociais de João XXIII – tema estudado, exaustivamente, tanto pela "direita" católica quanto pela "esquerda" –, tinha, igualmente, destaque reservado nas páginas combativas de *Brasil, Urgente*.[67] Em 12 de junho de 1963, teve início na, USP (Universidade de São Paulo), o Congresso pelas reformas de Base para o Povo brasileiro. Desse encontro participaram diversos grupos empenhados na mobilização pelas reformas. Representando os *cristãos sociais*, Frei Carlos Josaphat introduziu o tema em pauta, lembrando ao público que os objetivos das reformas eram justos em si mesmos, pois não atentavam contra – segundo os princípios cristãos – o direito natural. Salientou o frade que a participação dos cristãos na luta por uma sociedade mais justa, tinha como ponto de origem a *leitura social* da Bíblia. Durante a palestra advertiu, que a atitude cristã – defensora da

---

[66] n° 30, São Paulo; 06/10/1963; p. 13. *Brasil, Urgente*, na reportagem *Quem é o Papa*, em sua edição de número seis, se posicionava acerca do novo "sucessor de Pedro" – Paulo VI: "[...] Queremos que o Papa seja um nôvo Jesus Cristo. Que do alto da cadeira de São Paulo com a autoridade do pescador venha em socorro de todas as misérias desse mundo com a fôrça da sua palavra e com a magnanimidade de sua caridade. Um pontífice que se empenhe na linha de João XXIII de renovação espiritual da Igreja da cristandade e do mundo pela fidelidade ao Evangelho o respeto da justiça e o culto da Paz. [...]".(n° 14, São Paulo; 16/06/1963; p. 13. (o grifo é nosso). Em outra edição, Dorian Jorge Freire defendeu, ao mesmo tempo, o pontificado de João XXIII – que tivera como característica principal a renovação – e, a continuidade em Paulo VI, do diálogo da Igreja com a modernidade. Na edição citada: n° 38, São Paulo; 01/12/1963; p. 06.

[67] Dorian Jorge Freire exaltou, em quatro ocasiões distintas, o pontificado e a figura de João XXIII como "Papa dos pobres". Assinalou o autor que já não havia mais motivos para ler os escritos de Marx, pois "[...] Se sempre podemos prescindir de "O Capital" de Marx porque temos os Evangelhos de Cristo, agora não interessa o "Manifesto Comunista", nós temos a "Mater et Magistra"[...]". (o grifo é nosso), (n° 13, São Paulo; 09/06/1963; p. 10.). Para o leitor que se interessar em buscar na fonte as considerações do grupo *Brasil, Urgente* sobre o Sumo Sacerdote – nomeadamente os respectivos artigos de Dorian Jorge Freire –, confira: n° 07, São Paulo; 28/04/1963; p. 10; n° 12, São Paulo; 02/06/1963; p. 10; e n° 15, São Paulo; 23/06/1963; p. 10.

emancipação e participação do povo brasileiro em questões sociais, políticas e econômicas – havia nascido de uma leitura política – *no bom sentido* – do Evangelho. Portanto, na visão do seu grupo, as propostas estavam em plena harmonia com as normas católicas de convivência social, pois caminhavam no sentido do bem comum "[...] para todo o povo e dentro de um clima pacífico e democrático [...]".[68] Uma sociedade renovada necessitaria, no mínimo, de um conjunto de leis que fixasseos direitos e deveres fundamentais da *pessoa humana* –sobre os quais tanto a Igreja Católica insistia. À Igreja, na fase do seu diálogo com o mundo moderno, caberia apresentar uma solução para o drama humano, incorporando, ao mesmo tempo, a dimensão terrena do homem. Nada mais justo, então, que tornar pública a visão cristã de desenvolvimento harmonizado e solidário, defendida, com tanta veemência, por João XXIII na *Mater et Magistra* e na *Pacem in Terris.*

Frei Carlos, para endossar sua fidelidade ao ensino social da Igreja, passou a citar textualmente algumas diretrizes da *Pacem in Terris*: "[...] o direito à vida em condições dignas, o direito à educação, o direito à participação na vida política e social [...][69]; na luta pacífica contra a espoliação, o subdesenvolvimento e as regalias, segundo o frade, havia apenas duas divisões: aqueles que defendiam "[...] privilégios, de grupos, de classes, de regiões e de países [...]"[70] e os que apoiavam e reivindicavam os "[...] [...]".[71] Com base na concepção cristã do homem, era lícito ao leigo se unir, para tal finalidade, às pessoas que professavam outra fé, ou mesmo aos ateus, pois João XXIII havia endereçado sua mensagem a *todos os homens de boa vontade.* Nessa luta comum, cada grupo deveria manter fidelidade às suas próprias convicções – uma atitude ecumênica no entendimento da DSI –, obedecendo, porém, os princípios de uma democracia social. Aos leigos caberia seguir a orientação cristã. Dessa reflexão dependia o sucesso das reformas:

> Reformas de Base, significam para nós, aumento da riqueza nacional, desenvolvimento em todos os setores da indústria, da agricultura e da cultura, mas, acima de tudo, uma orientação democrática de nosso processo de desenvolvimento, no sentido da distribuição das vantagens e encargos para todos os trabalhadores, quer das cidades; quer dos campos; a extensão da educação à toda infância e à toda juventude.[72]

---

[68] n° 14, São Paulo; 16/06//1963; p. 08.
[69] Ibid., p. 08.
[70] Ibid., p. 08.
[71] Ibid., p. 08.
[72] Ibid., p. 08.

Muito antes desse evento pró-reforma, *Brasil, Urgente* já havia saudado, na edição de número seis, as conclusões da *Pacem in Terris*. Como esse documento é uma continuidade da *Mater et Magistra,* o papa não se deteve em resumos históricos; muito simples e claro, enumerou vários direitos do homem – dentro do que a Igreja entendia por Justiça e Caridade Social. A reportagem, para fazer valer sua afirmativa – da repercussão da encíclica no mundo todo –, apresentava opiniões vindas de líderes de diferentes lugares[73]. Um fato de suma importância, levantado pelo registro, era o encaminhamento dado por João XXIII à questão da Paz. Sendo esse adjetivo definido como a tranqüilidade resultante de uma ordem estabelecida por Deus e alicerçada nos "[...] direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana [...]"[74], o pontífice abria espaço para "[...] uma base comum para se fazer entender mesmo dos não cristãos, e mais ainda [...]"[75]oferecia "[...] um fundamento para a colaboração comum na construção da Paz mundial [...]"[76]. A base de ação comum querida pelo Papa – relembrando as considerações de Oestreicher (avaliadas no capítulo IV), para quem o *homem* seria a única possibilidade de diálogo entre católicos e não-católicos –, endossava, do lado cristão, uma aproximação com o mundo socialista. Esse episódio levantava uma observação: o fato da mensagem ser endereçada a *todos os homens de boa vontade* poderia suscitar interpretações diversas, à luz da realidade social sob a qual cada indivíduo vivia. Um evento desses (a aproximação com o mundo socialista) poderia muito bem condicionar a releitura de muitos cristãos que, apesar de não se afirmarem marxistas, usavam Marx, como teórico social. Essa mesma problemática teria feito tremer a ditadura fascista de Franco. O próprio general teria percebido a conseqüência que leituras diferenciadas provocariam. Em seu jornal *Arriba,* com vistas a amenizar o efeito da *Pacem in Terris* no mundo, acabou por evidenciar um ponto muito importante: as diferentes leituras que, em cada nação, a encíclica provocaria:

> "Há um aspecto nela em que se deve atentar, pois trata da possível suscetibilidade de muitas pessoas que tenderão a ver no texto, da encíclica muito mais do que ela quer

[73] Para tanto, os exemplos aludidos eram: de Erich Ollenhauer, do Partido Social Democrático, na Alemanha; Amintore Fanfani, que havia participado da formação da Democracia Cristã na Itália; Kurt Schumuecker (não identificado); da Inglaterra, a apreciação favorável vinha do jornal *Daily Telegrafh* e dos deputados trabalhistas; na Espanha, os órgãos *Ya*, *ABC;* nos EUA, a repercussão, segundo informações da reportagem, foi tão grande que, pela primeira vez, o governo daquele país se manifestou oficialmente a respeito de um documento pontifício; da ONU vieram os comentários positivos do seu secretário-geral, que na ocasião era o budista U Chant; da Suíça, o embaixador brasileiro Afonso Arinos de Melo Franco saudou a mensagem universal da João XXIII, segundo ele perfeitamente cabível a todas as nações.

[74] n° 06, São Paulo; 21/04//1963; p. 05.

[75] Ibid., p. 05.

[76] Ibid., p. 05.

> dizer e ali procurar segundas intenções. O Papa dirige-se a pessoas do mundo todo, e não a cada povo, e a sua aplicação não pode ser a mesma para todos". Conclui: "Não há dúvida de que os princípios da encíclica são plenamente conciliáveis com qualquer classe de regime que seja genuinamente democrático e que católicos e não católicos podem colaborar em questões de ordem temporal".[77]

Se, do lado cristão, possibilidades dessa ordem não eram de todo descabidas, da outra parte – o mundo socialista –, transformações substancias poderiam ocorrer igualmente. Esse era o forte desejo de *Brasil, Urgente*, haja vista a apresentação, pela reportagem, de vários exemplos de apreciação favorável do lado socialista. Segundo o mesmo artigo, quatro manifestações de consentimento à doutrina social da *Pacem in Terris*, por serem louváveis mereciam a divulgação – duas vindas do mundo socialista e, duas observações dimanadas de cincos jornais comunistas do momento:

> A URSS aplaudiu a encíclica de João XXIII. Disse a agência Tass. "A nova encíclica suscitou um eco imenso no mundo inteiro porque é consagrada ao problema que se preocupa a humanidade, isto é, a salvação da paz. Adiantou: "É compreensível que a parte da encíclica consagrada às relações entre os Estados tenha suscitado um interêsse particularmente grande entre os observadores internacionais. Os homens de boa vontade, aos quais se dirige o Papa apreciaram enormemente seu apêlo para a salvaguarda da paz e suas declarações segundo as quais "as relações entre os Estados devem ser regulamentadas sem o emprêgo da fôrça. Todos aqueles que desejam a paz e vêem na nova encíclica um passo à frente no caminho da unificação das fôrças pacíficas com vistas a conjurar a ameaça de uma nova guerra". O jornal polonês "Zycle Warsawy" definiu o documento como "a encíclica da coexistência pacífica". O jornal comunista de Paris "L'Humanité" afirmou ter percebido "com imensa satisfação a nova encíclica" e disse que ela irá "libertar a consciência de numerosos cristãos em presença dos conflitos sociais que se multiplicam sob o signo do capitalismo". "L'Unitá" jornal comunista de Roma ressaltou os trechos do documento que falam de "um diálogo positivo" entre Leste e Oeste. O jornal comunista "Volkstimme" de Viena chamou a encíclica de "mensagem da paz". "Drapeu Rouge", da Bélgica opinou que a encíclica "é o testemunho dos esforços para ampliar ou adaptar a doutrina católica às exigências sociais da época". "Política" da Yugoslavia disse: "O Papa exige o fortalecimento da ONU".[78]

Em comemoração à atuação de João XXIII (na ocasião falecido recentemente), o semanário veiculou uma reportagem a respeito do seu desempenho, asseverando que havia feito "[...] jús, cômo nenhum outro Papa dêstes últimos séculos, ao nome de pai comum da cristandade, ou mesmo de tôda a humanidade [...]".[79] (Ângelo Giuseppe Roncalli), eleito estrategicamente para ser um papa de transição – haja vista a sua idade avançada e a considerável longevidade do pontificado do seu antecessor –, surpreendeu a cristandade com o anúncio em 25 de janeiro de 1959, da convocação de um concílio ecumênico. O escrito valorizava, na

---

[77] n° 06, São Paulo; 21/04//1963; p. 05.
[78] Ibid., p. 05. (o grifo é nosso).
[79] n° 13, São Paulo; 09/06/1963; p. 12.

personalidade do Sumo Sacerdote, a abertura e o diálogo com o outro. Suas encíclicas, geralmente, dirigidas aos cristãos (e outras, como era o caso da *Pacem in Terris,* endereçadas a todos os homens de boa vontade), foram saudadas como legítimos documentos, cuja finalidade teria sido "[...] romper todas as fronteiras e colocar a Igreja como ponto de encontro de todos os homens e como a casa do diálogo entre irmãos [...]".[80] Definido como o "Papa da Justiça Social", o mérito de Ângelo Roncalli se fazia sentir, de modo único, em seu ensino social, onde apresentou, por meio das suas encíclicas sociais, "[...] de maneira positiva e atualizada, as grandes linhas da reconstrução social do mundo, dentro das normas da justiça e os caminhos da paz [...]".[81]

O humanismo transcendental – cujo conteúdo priorizava o respeito e o direito do livre-arbítrio, conferido a todos homens, em sua procura pela verdade – abarcava, ao mesmo tempo, os critérios a serem levados em conta na construção de uma sociedade compassiva, fundada nos direitos inalienáveis da *pessoa humana*. Na busca da verdade todo caminho que tivesse como primazia a promoção do "bem efetivo do homem" era válido – embora pudesse não estar de acordo e em harmonia com a concepção cristã de homem. Para isso, as leis elementares de convivência harmônica entre os diferentes povos, como o respeito, a tolerância, a justiça e o amor, deveriam ser observadas e direcionadas ao terreno da prática.

Em conclusão, o artigo rematava sua posição de que a renovação, em uma instituição de idade "vinte vezes secular" – face às inovações acarretadas pela atuação de João XXIII –, era possível e desejada: o caminho aberto pelo papa haveria de ser continuado no pontificado subseqüente, uma vez que a maioria do episcopado estava na linha humanizante do Sumo Sacerdote, recentemente falecido:

> O mundo tôdo que esta semana reverenciou a memória do Papa extinto, espera que a sua obra seja concluida, pois percebeu com entusiasmo a possibilidade da paz verdadeira, da superação de tôdas as barreiras, o caminho da fraternidade universal, que só pode ser cristã e inspirada no Evangelho.[82]

No artigo *Intolerância: ameaça à paz e à democracia* – um tema tão caro a João XXIII, que ameaçava a convivência pacífica entre os povos – afirmava (o escrito) não ser o extremismo

---

[80] Ibid., p. 13. (o grifo é nosso).
[81] Ibid., p. 13.
[82] n° 13, São Paulo; 09/06/1963; p. 13. (o grifo é nosso). Note-se, por exemplo, que – não obstante a adoção, numa linha mais aberta, do humanismo integral de J. Maritain – era forte, ainda, a certeza de que fora do cristianismo não haveria civilização.

monopólio exclusivo de países cristãos; a título de exemplo, o texto citava o caso da União Soviética, onde nem mesmo a arte estava imune à "[...] ortodoxia rigorosa dos canones marxistas [...]".[83] O problema da intransigência, gerado na maioria das vezes devido à incompatibilidades de idéias, era uma dificuldade que, desde a época de Constantino (século IV), fora colocada aos cristãos: "[...] como garantir os direitos da verdade, permitindo a coexistência dos hereges e transviados? Como 'deixar crescer o joio no meio do trigo'?, sem com isso comprometer a sorte da messe inteira? [...]".[84] Atos de violência, segundo o texto, cometidos em nome da religião, retratavam a barbárie dos tempos e, ao contrário, não eram decorrência da interpretação da mensagem evangélica; o Evangelho teria sobrevivido lúcido nas atuações isoladas de santos como Domingos de Caleruega[85] e Francisco de Assis.

Assim, João XXIII teria resgatado essa prática evangélica – dimensionando-a a toda a instituição eclesiástica –, não sendo mais suscetível de ser compreendida como prática cristã isolada. Um fato de suma importância levantado por esse artigo – embora não seja atinente à problematização central da nossa pesquisa, completa a idéia defendida em nosso trabalho – era o conceito de democracia, entendido como a melhor maneira de instaurar uma convivência pacífica entre as diferentes nações e etnias. Lacordaire – um sacerdote contemporâneo de Pio IX (1846-1878) –, do púlpito da catedral de Notre Dame, havia chamado a atenção da cristandade para esse sistema de governo: "[...] 'A liberdade ou é universal, estendendo-se a todos os homens, dizia o grande dominicano, ou não existe para ninguém. Os católicos devem reclamar e defender não a sua liberdade mas a igual liberdade para todos os homens' [...]".[86] João XXIII enriqueceu as prerrogativas mais recentes (década de 1960) do ensino social da Igreja, ao dar continuidade à apreciação positiva da democracia – que nos dizeres de Elza Silva Cardoso, foi assumida por Pio XII, como uma boa forma de governo[87] – e enfatizar, sobretudo na *Pacem in Terris*, o direito à liberdade de escolha:

---

[83] n° 15, São Paulo; 23/06/1963; p.12.

[84] Ibid., p. 12.

[85] Marc Joulin estudou toda a trajetória de Domingos de Caleruega e o surgimento da Ordem dos Pregadores, no século XIII. Para maiores informações, confira: JOULIN, Marc. Homem de Deus e servidor da palavra. São Paulo: Paulinas, 1997.

[86] n° 15, São Paulo; 23/06/1963; p.12. A democracia humana – como era mencionada pelos "cristãos sociais" – deveria ser o ponto de ação comum de *todos os homens de boa vontade.*Esse apelo, onde se ressaltava esta forma de governo como a mais plena a realizar a Justiça Social, teve seu enfoque no artigo *Agir é Ser*, de autoria de Dorian Jorge Freire. Sobre o assunto confira: n° 47, São Paulo; 02/02/1964; p.12

[87] CARDOSO, Elza Silva. seus conceitos de paz e justiça. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2003, p. 05.

> o erro não tem direitos, mas as consciências os tem; gozam da prerrogativa inalienável, de procurar e encontrar a verdade, sem imposição externa e sem violência do poder público. Mesmo que um Estado reconheça a religião católica, não pode contrariar o Direito Natural das minorias não católicas, de abraçarem a religião que lhes parecer verdadeira e de prestar culto religioso, não só privado mas também publico, segundo as exigências de sua consciência. A lei não pode vetar a edificação de templos religiosos bem como sua freqüência, desde que tal fato não se venha chocar contra o bem público. Parece-nos da maior importância que semelhante normas sejam observadas em todos os países, na Rússia como na Espanha, para que as liberdades mais profundas sejam a alma das modernas democracias.[88]

Todos envolvidos em torno do mesmo debate – o homem, sua dignidade e o bem comum – estariam convocados a direcionar uma sociedade na qual a convivência política e social não seria sinônimo de unidade religiosa. O artigo rematava o assunto, reforçando o imperativo de se levar ao conhecimento e à prática o mais recente ensino social da Igreja, condensado na *Pacem in Terris*. A fraternidade, a tolerância, e o diálogo deveriam superar as diferenças culturais entre os povos. Para o lado cristão esta tarefa seria mais simples, uma vez sabendo que todas as justas reivindicações não teriam outro lugar de nascimento senão o cristianismo. Ainda assim, numa *tentativa de modernidade,* a Igreja em seus dois mundos, ao mesmo tempo que saudava a valorização da moderna construção dos "direitos do homem" objetivava cristianizá-los, com vistas a evidenciar sua essência genuinamente cristã:

> A convivência política e social – é uma norma que já vem de Leão XIII – não se fundamenta na unidade religiosa, na profissão da mesma fé cristã; mas sim, na procura dói bem comum temporal e no reconhecimento daqueles valores do Direito Natural, que estão presentes em toda consciência humana e vem sendo enunciados nas modernas proclamações dos "Direitos do Homem".[89]

---

[88] Ibid., pp. 12-13. Em *Papa equaciona a salvação da humanidade* novamente se ressaltou a diferença entre o erro e a pessoa que erra. A respeito do tema veja: n° 05, São Paulo; 14/04/1963; pp.12-13.

[89] n° 15, São Paulo; 23/06/1963; p.13. No artigo *Concílio: revolução nos rumos da Igreja* ,divulgado na edição de número 38, comentava-se o tema – também abordado no texto anteriormente analisado – das "manchas negras" na história da Igreja, como as fogueiras da Inquisição. O sentido do diálogo ecumênico era, conforme o texto sob análise, tão forte na mentalidade de seus participantes que o Cardeal Frings, da Alemanha, segundo consta, numa atitude de crítica aberta, havia reprovado a atuação do Tribunal do Santo Ofício. A Igreja, desvencilhada definitivamente de seu caráter tridentino, alertava o artigo, estaria apta a enfrentar o mundo moderno. E concluía: muito além dos fatores políticos que haviam forçado a Igreja a se tornar serva e humilde, de fato existia um movimento interino, no qual a função do povo – digamos das classes populares – tomou uma nova direção; a administração dos Sacramentos em vernáculo, proporcionando às classes destituídas de capitais, o acesso à palavra sagrada, já podia ser considerada, como um certificado do envolvimento mais íntimo da *fração dominante* do *campo religioso* com os problemas humanos, sobretudo dos pobres. Confira: n° 38, São Paulo; 01/12/1963; p.07. Uma matéria muito importante a respeito da condição humana foi divulgada na edição de número dezoito, intitulada *À procura do homem do século XX*. O debate contou com a participação de quatro observadores internacionais: Tibor Mende, Albert Ducrocq, René Dumont e o Dr. Wildlocher. Para maiores informações, consulte a fonte: n° 18, São Paulo; 14/07/1963; pp. 10-11.

Consolidar e tornar legítima uma linha editorial, como projeto de imprensa alternativa, mediante a participação de importantes sujeitos – destacados em seus respectivos campos de atuação –, foi uma constante seguida por *Brasil, Urgente*.[90] Em diferentes oportunidades, padres, políticos, e outros importantes atores sociais, manifestaram suas opiniões em relação ao trabalho do periódico e, ao mesmo tempo, apreciações sobre assuntos variados.

No que se refere à justificação da ação do jornal, importante foi a contribuição do Padre Milton Santana; seus artigos defendiam pontos de vista (relacionados à prática social) muito avançados, se comparados às idéias de muitos cristãos ligados ao semanário. O início do ano de 1964 já apresentava sinais evidentes de que uma das possibilidades de desenvolvimento, cobiçada por uma ampla gama de movimentos esquerdizantes, seria frustrada. O exílio de Carlos Josaphat – e tantos outros problemas que afetavam a confiança dos católicos em relação aos propósitos do semanário –, forçava a tomadas de posição em defesa daquele veículo de comunicação. Milton Santana, na edição de número 46 – recobrando uma contenda iniciada por *Brasil, Urgente,* em seus números 27 e 28, de meados de setembro de 1963[91] –, demarcou, de forma ainda mais precisa, os objetivos perseguidos pelo semanário. A comparação da situação brasileira à conjuntura revolucionária da China comunista, seguida, ao mesmo tempo, de uma avaliação do capitalismo como obstáculo ao desenvolvimento integral da *pessoa humana,* evidenciava um discurso tributário de muitas contribuições, dotado de uma crítica moral às estruturas iníquas, concatenado a uma análise negativa do capitalismo, que não poderia prescindir do marxismo. A tensão/conjunção do movimento da *tentativa de modernidade* esteve muito presente no discurso do padre, que procurava enaltecer as qualidades de *Brasil, Urgente:*

> Precisamente nisso vai seu grande mérito. Denunciar o roubo nêste país em que tantos roubam de tôdos os modos. Roubam as cúpulas políticas pelas negociatas que só elas

[90] *Brasil, Urgente* levou ao conhecimento do seu público leitor uma extensa lista com os nomes dos seus opositores (os padres Antônio Godinho, Calazans, Narino e Cyrillo Paes, este último organizador de um pasquim, segundo informações de *Brasil, Urgente*).

[91] A discussão a que fizemos alusão surgiu do incidente relacionado às declarações da CNBB (confirmadas, na edição de número 28, pelo Cardeal Motta) sobre a relação da Igreja com o jornal, interpretada pelos "anti B,U" como manifesto de reprovação da hierarquia eclesiástica ao trabalho do semanário. *Brasil, Urgente*, usando de símbolos tão caros, que primavam por legitimar sua fidelidade à vertente católica do cristianismo, citava nomes de diversos sacerdotes e de alguns leigos que apoiavam o hebdomadário. Os nomes relacionados eram os seguintes: Cardeal Motta; os sacerdotes Lage, Èugene Charbonneau, François Huidobro, Milton Santana, René Laurentin, Hélio Maranhão, Dom Jorge Marcos de Oliveira, Dom Jerônimo Cavalcanti, Norberto Luiz de Souza e Tomás Rodrigues. Foi mencionado, também, o apoio de diversos outros sacerdotes, seminaristas e freiras, aludindo que a grande maioria dos assinantes do jornal era composta de padres de diversas ordens religiosas. Confira essa reportagem: n° 49, São Paulo; 16/02/1964; p. 14.

> sabem, roubam as cúpulas econômicas, na quantidade, na qualidade, pela sonegação, pelo trabalho não pago[92] [...] O capitalismo liberal – com suas estruturas que dão lugar ao latifundiarismo e a espoliação estrangeira, levando nosso povo à situação que degrada a pessoa humana – trustes monopólios, nada foi poupado pelo B.U. [...] B.U é cristão, não há de negar [...] a linha do cristianismo dos que fazem o B.U. é a do Evangelho socialmente vivido até as suas últimas conseqüências, de cristãos com os riscos. Compreende-se que os cristãos contaminados com o mesmo "vírus" do liberalismo, que é da essência do capitalismo, cristãos liberais não entendem que os papas querem cristãos emancipados, pois, eles, também, são da Igreja, inseridos que foram no corpo místico pelo batismo. [...] Os cristãos de B.U. não são individualistas, conhecem as encíclicas, sentem na própria pele o sofrimento do outro.[93]

No mesmo artigo, o assunto *Revolução Cubana* foi lembrado – embora não fosse a temática central. Ao citar os acontecimentos mais recentes da Ilha, Santana destacava que, no Brasil, o despertar para a verdade viria por dois caminhos: por meio de um Paredon "a la brasileira" ou então pelas chamas do Evangelho que acabrunhavam o infeliz rico da parábola bíblica *O mau rico e o pobre Lázaro* :

> Decididamente, BRASIL, URGENTE apareceu para a condenação e salvação de muitos. Sua pregação é a dos Profetas, de Nosso Senhor Jesus Cristo e de seus Apóstolos. Veio nos acordar da letargia, do individualismo, da ignorância das Encíclicas e do nosso indiferentismo pelo "outro", nosso próximo, nosso irmão. A salvação virá pa os que despertarem, condenação para os que não querem acordar. Talvez acordem frente ao "PAREDON", ou quem sabe, nas chamas que atormentavam o infeliz rico do evangelho, negligente para com os sofrimentos de lázaro. Não quiseste ouvir os profetas, disse o Pai Abrahão, ao mau rico que sofria na eternidade.[94]

O Evangelho e a doutrina marxista postos em prática, era a alternativa aos que procuravam subjugar o processo alienador intrínseco ao capitalismo.[95] Sobre a opção por um dos dois tipos de humanismos – o teocêntrico e/ou o ateu –, existia um longo percurso a ser trilhado; não havia tempo suficiente para fazer escolhas: Uma das grandes marcas desse período era o ritmo alucinante dos acontecimentos, que forçava os diversos grupos, em muitos casos, a unirem forças, aplicando à realidade a validade de alguns pressupostos, de sistemas de pensamento, em verdade, opostos (um pacto silencioso e invisível se estabeleceu entre cristãos e marxistas, não sendo possível presumir o exato momento em que a prática excedia os limites impostos por ambas as doutrinas). O ponto de ação comum (o homem), entre cristãos e comunistas já havia, desde os tempos de D. Sebastião Leme, assumido importância central no desenvolvimento e na futura concepção da Igreja como *povo de Deus.* A visão imediata dos fatos poderia sinalizar uma

---

[93] n° 46, São Paulo; 26/01/1964; p. 15.

[94] Ibid., p. 15.

tática eclesial oportunista, cuja finalidade seria – para a Igreja – retirar sua responsabilidade em relação à prática esquerdizante dos leigos, que justificavam sua ação política com base no arcabouço católico.

Padre Hélio Maranhão, ciente dos riscos que um compromisso social cristão desse tipo poderia suscitar, aproveitou a oportunidade para divulgar seu juízo acerca desse fenômeno, não previsto pela Igreja. Seu pensamento – expressando a posição do clero – foi buscar, nesse mesmo arcabouço (o católico), uma interpretação que desse respaldo à afirmação: "[...] a consagração do mundo (vida política, econômica e social) é OBRA ESPECÍFICA E ESSENCIAL dos leigos que vivem e trabalham dentro das estruturas temporais". [...]"[96]. Hélio Maranhão, para tanto, trazia à tona uma tradição consolidada desde o pontificado de Pio XI:

> A característica da Igreja de Pio XI, João XXIII e Paulo VI é esta: A HORA É DOS LEIGOS e o compromisso com o temporal e com o profano é tarefa exclusiva do laicato, consciente de sua responsabilidade e empenho com lucidez e coragem na edificação de um mundo deveras humano, fundado "na VERDADE, na LIBERDADE e no AMOR".[97]

Todavia, não era lícito ao leigo esquivar-se de seu compromisso social com o mundo; sua ação como "sal da terra" estava muito bem representada no trabalho dos católicos de *Brasil, Urgente.* A obviedade do artigo de Maranhão – articulado à ocasião em que a circular dos bispos procurava desfazer equívocos, afirmando que nem tudo publicado por *Brasil, Urgente* expressava o pensamento da hierarquia eclesiástica –, não diminui a importância da apropriação alicerçada numa tradição ainda recente na Igreja Católica (a valorização do leigo), com vistas a evidenciar que todo o tipo de erro decorria de assimilações por parte dos leigos, muitas vezes adolescentes, da Doutrina Social da Igreja.[98]

---

[96] n° 32, São Paulo; 20/10/1963; p. 16.

[97] n° 32, São Paulo; 20/10/1963; p. 16.

[98] Ainda no mesmo artigo, Padre Maranhão assinalava que o exemplo do semanário haveria de ser seguido por todos os católicos cientes do compromisso social que o cristianismo acarretava. A existência desse hebdomadário, ao mesmo tempo em que mostrava o resultado prático da valorização dada ao leigo pela Igreja, indicava que a responsabilidade por tudo o que ali se editava era unicamente da ordem dos leigos. Na reportagem *Movimento de Natal: Igreja não é ópio do povo*, o entrevistado, Padre Manuel Barbosa de Vasconcellos Filho, da paróquia de Santa Teresinha, em Natal (RN), teve a oportunidade de expressar a posição do clero da capital norte-riograndense, que, não obstante estivesse pautado por um cristianismo aberto às questões sociais, não aprovava, incondicionalmente, todas as idéias divulgadas por *Brasil, Urgente*: "[...] 'Penso poder expressar o pensamento do clero de Natal, dizendo que entendemos BRASIL, URGENTE como uma obra válida de católicos leigos. Muitas vezes comete erros e somos tentados a dizer dele o que dizia do bergsonianismo: é melhor de intenção, de idealismo, do que na prática. De qualquer forma, todo o clero acompanha com grande interesse a vida de BRASIL, URGENTE e deseja que o jornal não desapareça'. [...]". Trecho retirado da seguinte edição: n° 50, São Paulo; 23/03/1964; p. 16. Na edição de número 15, Padre Tomás Domingo Rodrigues, da cidade de Aguaí (SP), se posicionou

Frei Ático da Luz, da Ordem de São Francisco de Assis, se manifestou, também, em defesa do jornal. O caminho trilhado por esse veículo de comunicação era saudado pelo frade como um feliz acontecimento, pois, àquela altura, onde o anticomunismo de privilégios fazia suas vítimas pelo país, era imperiosa a existência de um órgão de imprensa que fosse "lâmpada" e "luz" para o caminho dos "homens de boa vontade". O semanário era avaliado pelo sacerdote como um sinal de contradição, pois testava a mentalidade dos cristãos e, também do clero, descortinando, até que ponto, o fiel levava realmente o seu cristianismo ao terreno da prática. Era inadmissível ao cristão "[...] se colocar ao lado do capitalismo contra o comunismo [...]";[99] quem assim procedia não havia ultrapassado, ainda, a fase da "[...] defesa do Ocidente contra o Oriente, da "democracia imperfeita contra a antidemocracia" [...]".[100] A atenção para a causa do verdadeiro mal social – o sistema capitalista – era, portanto, desviada para a luta contra o comunismo. Defendia-se, por conseguinte, a posição progressista dos leigos – mesmo sabendo que esta, segundo vários teólogos e intelectuais católicos, fazia "vistas grossas" ao ateísmo marxista:

> Todo católico deve ser progressista, fiel ao momento histórico, malgrado o sr. Gustavo Corção ache que isto signifique acomodar-se à moda. Deve trabalhar pela renovação

---

favoravelmente às diretrizes estabelecidas pelo semanário – embora deva ser observado que sua apreciação acerca de *Brasil, Urgente* avaliava um trabalho jornalístico recentemente iniciado por um grupo de cristãos. Sobre esta matéria, confira: n° 15, São Paulo; 23/06/1963. p. 06. Em seu vigésimo número, o semanário publicava a manifestação positiva do cônego belga, Giblet, em relação ao seu trabalho. Segundo informações da notícia, Giblet comparou *Brasil, Urgente* ao jornal francês *Temoignage Chretien*, fruto da renovação teológica na França. Sobre essa informação, veja: n° 20, São Paulo; 28/07/1963. p. 17. Na edição anterior – de número dezenove – fora publicada a correspondência do jornalista José Benedito Lopes dos Santos em defesa do semanário, com críticas ácidas ao Padre Cyrilo Paes, diretor do Jornal *O Lábaro*, da cidade de Taubaté, que reprovava a linha editorial de *Brasil, Urgente*. Nessa mesma página, a Revista AABB, da Associação Atlética Banco do Brasil, prestava seu apoio ao hebdomadário. A respeito destes dados, confira: n° 19, São Paulo; 21/07/1963. p. 12.

[99] n° 42, São Paulo; 29/12/1964. p. 15. Esse artigo criticava a Revista *Nosso Século* que, ao se posicionar a favor do capitalismo contra o comunismo, traía os princípios do *verdadeiro* cristianismo. Tanto no capitalismo quanto no comunismo os preceitos democráticos, segundo Frei da Luz, eram pura ilusão. Um questionário elaborado por essa mesma revista – com questões do tipo: *Qual a escolha: cristianismo ou comunismo?, ou; Qual a liderança que você prefere: a totalitária ou a democrática?* – sugeria a identificação do capitalismo ao cristianismo e a democracia, aproximação absurda, para o frei.

[100] Ibid., p. 15. Abbé Pierre, organizador das Comunidades de Emaús, ao avaliar a questão do materialismo no mundo contemporâneo, partilhava da mesma opinião que Frei Ático da Luz. Segundo informações da sua entrevista – concedida à revista Cruzeiro, e transcrita por *Brasil, Urgente* em sua vigésima edição –, o mundo não estava dividido em dois blocos: "[...] Quem afirma isso mente [...] O mundo está dividido realmente num ateísmo declarado e num satanismo que se ignora [...]". Seu julgamento acerca do fenômeno do materialismo no mundo contemporâneo é, igualmente, muito esclarecedor: "[...] 'Materialismo é do mundo ocidental e do mundo oriental, materialismo é o êrro das nossas civilizações, que constroem uma muralha em tôrno dos privilegiados, para deixá-los gozar em paz êsses privilégios sem terem de presenciar o espetáculo da miséria dos outros mais infelizes' [...]".:
n° 20, São Paulo; 28/07/1963; p. 05. A título de informação, é uma localidade na Palestina, onde ocorreu o episódio bíblico dos *Discípulos de Emaús*, narrado no Evangelho de Lucas (24, 13-35). Este trecho das Sagradas Escrituras é ponto de inspiração para diversos movimentos religiosos.

> das estruturas e para a criação de uma verdadeira democracia. Dai não falarmos tanto em comunismo. Lembraria que o episcopado não saiu com um manifesto anticomunista, mas com soluções para a renovação das estruturas. A juventude já percebeu a mistificação do anticomunismo e hoje, engajada na revolução brasileira, discute e trabalha, para a substituição das estruturas más e da democracia farisaica.[101]

Mais nefasto do que o progressismo[102] era a tentativa de identificar o cristianismo com qualquer sistema humano existente ou pensar que no capitalismo haveria de ser possível desenvolver alguma noção de democracia. A indignação do frade era evidente; a oposição simplista – democracia de fachada *versus* totalitarismo Vermelho – criada pela "direita" católica, era duramente censurada:

> Comparação simplista, ingenua e alienada. O problema do Brasil não está em defender o "status quo", mas em operar renovações. Fora disto, tudo será mistificação e fazer o jôgo daqueles para os quais tudo está bem. Se não trabalharmos e conquistarmos uma democracia cristã, que seja uma realidade e não uma palavra, será inútil combater o comunismo. Cristianismo e democracia, como entendem certos cristãos [...] são coisas confusas. Significarão o Ocidente ou o neocapitalismo liderado por Kennedy? Para êles, não há outra opção e teremos que ficar ao lado do capitalismo, para não ficar com o comunismo. Eis uma posição errada que compromete profundamente o cristianismo.[103]

Partilhava da mesma idéia do frade Ático da Luz o cônego francês René Laurentim, autor de obras sobre exegese e mariologia. O anticomunismo representava, em sua visão, "[...] uma mentalidade estreita, negativa e portanto pouco construtiva, como pouco conforme ao espírito evangélico [...]".[104] Assinalava Laurentim que a Igreja tinha sido bem mais sucedida – diferentemente do espírito das Cruzadas – quando resolveu batizar os bárbaros. Sendo a instituição eclesiástica, a guardiã da verdade, a atitude mais acertada de convivência com o outro seria o diálogo. A luta anticomunista estava em caminho oposto ao pretendido por João XXIII, pois usava dos mesmos métodos empregados pelo comunismo na luta contra os seus adversários; e, além do mais, traía o princípio que diferenciava movimentos históricos de doutrinas:

> É muitas vezes chocante ver pessoas de boa vontade defender o catolicismo pelo método do anticomunismo, empregando precisamente um estilo aparentado com o

---

[101] Ibid., p. 15. (o grifo é nosso).

[102] No editorial *Paulo VI e a impostura publicitária*, o semanário abordou pontos relacionados à confusão que o termo progressismo ocasionava. Veja: n° 24, São Paulo; 25/08/1963; p. 15.

[103] n° 42, São Paulo; 29/12/1964. p. 15. (o grifo é nosso). D. Hélder Câmara, como também o Deputado Paulo de Tarso, se posicionou contra um dos projetos do governo Kennedy – a *Aliança para o Progresso* – que era, na verdade, uma das muitas formas de se suavizar o capitalismo, não descendo às raízes dos males sociais. Sobre esse assunto veja: n° 41, São Paulo; 22/12/1964. p. 12. A respeito da propaganda anticomunista, o mesmo bispo afirmava que um simples manifesto em favor de reformas sociais era o bastante para que a pessoa fosse tachada de comunista; na sua opinião, era necessário que se organizasse um amplo movimento com vistas a tornar possível a realização dos principais itens das Reformas de Base, como, por exemplo, a reforma fiscal, a reforma agrária, a reforma tributária, etc. A propósito do tema – anticomunismo – veja, também: n° 01, São Paulo; 17/03/1963. p. 13.

[104] n° 25, São Paulo; 01/09/1963. p. 15

> comunismo. Penso infelizmente em todo um movimento em face da Argélia francesa, que havia tomado emprestado os seus métodos de Mao Tse Tung.[105]

Brasil, Urgente, como veículo de comunicação, partidário e defensor de um cristianismo com abertura social, indicava os possíveis caminhos a serem seguidos para a instauração de uma verdadeira prática social cristã, fundamentada na leitura político-social do Evangelho. Esclarecer e informar seus leitores – ainda que não ultrapassasse o nível teórico – era uma maneira de fazer pressão, avaliada positivamente pelo jornal. Destarte, fazia-se mister oferecer subsídios aos leigos que pudessem, assim, orientar sua ação.

Marie Dominique Chenu, um respeitado teólogo francês, prestou depoimento ao *Brasil, Urgente* em seu último número, acerca do "[...] sentido social do mistério de *Jesus Cristo*, que celebramos nas festas de Páscoa com toda a cristandade [...]".[106] Questionando a presença do mistério de Cristo em nosso mundo, Chenu introduzia, ao mesmo tempo, a temática da ascensão humana. A esperança de um reino de abundância, onde todos os povos, sentados à grande mesa – preferencialmente os pobres –, pudessem participar de uma efetiva comunhão entre irmãos, não era projeto para uma ordem sobre-humana; os primeiros passos haveriam de ser dados na própria história "[...] conduzida pela providência criadora de Deus [...]".[107] Quatro esperanças mundanas, dirigidas, todavia, por Deus, eram a base sobre a qual o mistério de Cristo realizar-se-ia:

> – Esperança de uma vida humana, mais plena e rica, para todos os homens. – Esperança de novas formas de comunidade. – Esperança de uma justiça social que venha tornar

---

[105] Ibid., p. 05.

[106] n° 55, São Paulo; 28/03/1964; p. 05. No artigo *Imperialismo matou Jesus Cristo*, o semanário *Brasil, Urgente* elucidava que, num local dominado pelo Império Romano, Pôncio Pilatos acabou por identificar Jesus Cristo a um simples zelote, "um revolucionário comum"; logo, a morte de Cristo tivera um sentido político – embora não fosse sua mensagem. O paradigma do drama de Cristo se colocava como um bom exemplo a ser seguido pelos "cristãos sociais". Segundo essa reportagem, na situação dos anos de 1960, a atitude de Cristo se apresentava como um grande referencial de luta contra todos os tipos de injustiças, explorações e, mesmo, o imperialismo estadunidense, pois a mensagem de Jesus – ainda que não estivesse direcionada a criticar o jugo do Império Romano – incidia contra todo e qualquer tipo de exploração do homem pelo homem. Era esse ponto que o grupo de *Brasil, Urgente* avaliava o sentido social do cristianismo. Consultamos as Bibliotecas de Pesquisas Religiosas e a do Convento dos Dominicanos, quando do nosso trabalho de análise das fontes; essa reportagem apareceu em números diferentes – respectivamente nas edições de número 5 e 54. Para os leitores que se interessarem pelo assunto, indicamos as duas ocasiões em que a mesma notícia foi publicada: n° 05, São Paulo; 14/04/1963; pp. 05-07, e; n° 54, São Paulo; 21/03/1964; pp. 05-07.

[107] Ibid., p. 05.

> possível esta fraternidade universal. – Esperança na crescente profundeza da liberdade e da dignidade humanas.[108]

Assegurar uma vida condigna à essência humana, sugeria a participação da Igreja nos diversos projetos sociais que buscavam valorizar o homem. O mistério do Cristo vivo não poderia se realizar na história sem a transformação total das estruturas; a harmonia social era, então, ponto de partida para a salvação eterna, pois essa remição não seria exercida "[...] apenas na interioridade abstrata dos indivíduos, mas nas estruturas das comunidades humanas [...]".[109] Nesse exato ponto, a caridade individual já não se apresentava mais suficiente, pois era incapaz de remover o processo gerador da miséria, que, por se tratar de uma condição deplorável, era radicalmente oposta à mensagem da Boa-Nova; por essa mesma razão, apresentava-se uma proposta mais ampla: a defendida por vários teólogos e, também, pelos *cristãos sociais*.[110]

No ponto de origem dessas discussões apontava-se o nome e a *filosofia* de um importante pensador católico francês: Emmanuel Mounier e o seu *personalismo*. Segundo a interpretação do semanário, e, igualmente, do próprio autor, o *personalismo* não era uma filosofia, mas sim "[...] um esfôrço para esclarecer e aprofundar as dimensões da pessoa e de um apêlo às múltiplas perspectivas do ser humano [...]".[111] Esse conceito, desenvolvido por Mounier, embora não fosse o único utilizado pelos *cristãos sociais* com o intuito de entender a natureza humana, representava, nitidamente, a conjunção – fazemos referência ao plano teórico – das matrizes da *tentativa de modernidade.* Mounier não disfarçava sua fidelidade ao realismo de Santo Tomás, que ligava "[...] substancialmente corpo e espírito, abolindo as soluções unilaterais do materialismo e do idealismo absoluto [...]".[112] No entanto, aproveitava o autor das contribuições advindas das teses freudiana e marxista, sobretudo no que se referiam "[...] aos problemas das relações entre matéria e espírito [...]";[113] sua postura, em relação a estas teorias, tinha como ponto de partida o próprio homem – colocado no centro das grandes correntes do espírito moderno. Com base nesse ser (o homem), o pensador procurava apreciar a validade das formas de pensar o

---

[108] Ibid., p. 05.
[109] Ibid., p. 05.
[110] Ressaltamos a importância da obra *Evangelho e Revolução Social,* de Frei Carlos Josaphat, na definição do contorno que esse conceito passou a desempenhar.
[111] n° 54, São Paulo; 21/03/1964; p. 12. Interessante, também, foi a identificação do Jornal *Brasil, Urgente* e seu fundador, Carlos Josaphat, com a Revista francesa *Esprit* e seu fundador, Emmanuel Mounier. Para conferir esta informação, veja: n° 46, São Paulo; 26/01/1964; p. 13.
[112] Ibid., p. 12.
[113] Ibid., p. 12.

ser vivente, que embora negassem a transcendência humana, inauguravam um modo válido para a compreensão da criação mais perfeita de Deus: o homem. A utilidade dessa "filosofia" se completava a partir do momento em que o indivíduo assumia para si, num processo de tomada de autoconsciência, a ação temporal, como caminho intermediário da salvação eterna.[114]

A postura de Mounier, que tencionava não ignorar as grandes correntes espirituais do mundo moderno – tais como o marxismo, existencialismo –, ficara evidenciada nas orientações do segundo período do Concílio Vaticano II, sobretudo quando se problematizou o tema *Cristianismo e ideologias.* As orientações dadas pelo hebdomadário corriam no mesmo sentido. As *ideologias modernas*, por "[...] constituírem uma situação básica espiritual [...]",[115] obrigavam a Igreja a tomar como ponto de partida, para qualquer ação que se pretendesse bem sucedida, esses fenômenos, se realmente fosse do seu interesse "[...] compreender os problemas da atualidade na sua profundeza [...]".[116]

O nascimento da ideologia, na interpretação do artigo, teria se dado com a crescente descristianização da civilização ocidental; deste modo, sua raiz estava ligada diretamente a um movimento teórico que pretendia substituir o que antes era monopólio da Igreja: a fé: Todavia, a direção dessa fé seguiu um caminho em franca oposição à idéia da existência de um Deus, grosso modo, uma fé cujos princípios não admitiam o caráter duplo da natureza humana: o espírito e a matéria. Porém, a ideologia haveria de trazer algum benefício à Igreja e mesmo ao homem. Sendo a ideologia um "caminho errado da época", que seduzia o homem pelo fato de levar consigo uma parte da verdade – de origem, obviamente, cristã – a todo orbe católico, caberia "[...] realçar novamente êstes valores que o homem [...]"[117] não acreditava mais encontrar na Igreja. Nesse entendimento, o marxismo identificava-se a uma forma de pensar o mundo que pretendeu substituir "[...] a esperança de Israel e a fé – esperança dos cristãos foi convertida numa promissão terreal, profana, na qual, porém, ainda se reconhecem os antigos traços do Reino de Deus, transformando nesse caso em reino do Homem [...]".[118] O existencialismo, tido como muito mais nefasto que o marxismo, encerrava um axioma muito mais condenável que,: "[...]

---

[114] Esses pontos da construção teórica de Mounier esclarecem a compreensão social do mistério de Jesus Cristo, de que havíamos falado, quando da apreciação do texto do Padre Chenu.

[115] n° 50, São Paulo; 23/03/1964; p. 18. Foge aos objetivos do nosso trabalho discutir se o cristianismo é ou não uma ideologia. Nossa problematização – desse artigo e de outros – se concentra no fato de evidenciar o *corpus teórico* desenvolvido pela parte da Igreja, que aceitou o desafio de dialogar com diferentes facetas da Modernidade.

[116] Ibid., p. 18.

[117] n° 50, São Paulo; 23/03/1964; p. 18.

[118] Ibid., p. 18.(o grifo é nosso).

pelo contrário, criou uma filosofia da desesperança em que o homem deve reconhecer que nada faz sentido, mas continua 'apesar disso' [...]".[119]Não obstante essa característica, as duas filosofias demonstravam a mesma "[...] ânsia do homem rumo à grande esperança basilar, a uma promissão não só para si próprio, mas para a Humanidade, para a Terra, para o Mundo como um todo [...]".[120] Assim, o grupo de católicos defensores da renovação teológica julgava a missão do Concílio Vaticano II da seguinte maneira:

> Sob o signo do Concilio surge, pois, para a Igreja, a missão de refletir de novo nestas idéias e de contrabalançar o ardor terreal, que se faz sentir no homem moderno, com uma interpretação positiva do Mundo como Criação que demonstra a magnificência de Deus. [...] O Concilio já demonstrou ser um "concilium" verdadeiro no qual se busca em comum a Verdade. Certo que se estudam as velhas formas em que a Igreja viveu, mas também outras tarefas se revelaram, cujo cumprimento poderá contribuir para que o homem de hoje em dia volte a encontrar na Casa da Igreja a sua casa paterna, na qual possa habitar contente e abrigado. Não faltam as sugestões que mais nitidamente do que até agora, apontam ao homem o caminho que conduz à Luz.[121]

Seria desonroso aos cristãos permitir que as diferentes ideologias materialistas realizassem o que por direito pertencia ao cristianismo: "[...] Mas, querem os cristãos deixar que os outros os realizem? Ou não será melhor lembrarem-se de que tôdas estas idéias seriam inconcebíveis sem o Cristianismo, onde portanto é mais fácil encontrá-las do que em qualquer outro lado? [...]".[122]

Uma conseqüência, para aquele arco de tempo – dentre as muitas suscitadas pelas "ideologias modernas" –, era o papel das esquerdas e, concomitantemente, a problemática que elas levantavam em relação à sobrevivência, ou melhor, à validade do cristianismo no mundo contemporâneo. Esse problema era colocado, outrossim, ao grupo de cristãos protestantes. O Pastor Richard Shaull[123] – um nome que representava muito bem a renovação teológica de vertente protestante –, em visita ao *Brasil, Urgente*, aproveitou a oportunidade para demonstrar a contribuição da vertente protestante para a delimitação da futura *Teologia da Libertação*. Seu discurso abordava uma discussão muito próxima ao tema *cristianismo e ideologia.* Segundo o Pastor Shaull, a esquerda havia conquistado ampla aceitação porque atraia "[...] a atenção para os

---

[119] Ibid., p. 18.
[120] Ibid., p. 18.
[121] Ibid., p. 18. (o grifo é nosso).
[122] Ibid., p. 18.
[123] Segundo informações do *Brasil, Urgente*, Richard Shaull, natural dos EUA, era "[...] doutor em teologia, antigo vice-Diretor da Universidade Mackenzie de São Paulo, antigo professôr do Seminário Presbiteriano de Campinas, neste Estado, escritor, poliglota, homem de pensamento [...]". Confira: n° 30, São Paulo; 06/10/1963; p. 05.

problemas mais importantes [...]".[124] Fundamental para o cristão seria, em sua busca por um mundo mais justo, firmar um encontro com a esquerda, do qual teria como resultado mais imediato a descoberta da sua alienação religiosa. A dificuldade, para Shaull, se colocava, não em admitir a validade da esquerda, mas, sim, participar dela, envolvendo-se "[...] como crentes em Jesus [...]".[125] Considerando ainda a descoberta da prática social cristã alienada, a esquerda impelia os fiéis a revisarem a dificuldade de levar à realidade concreta a doutrina de Cristo: "[...] O desafio da esquerda não nos permite mais seguir esse caminho [...]".[126] Lemuel Cunha do Nascimento, também pastor da Igreja Presbiteriana, concordava com a posição de Shaull. Na luta pela humanização do homem, "[...] 'não participar de todo o movimento popular que visa a humanização do homem – isto significa hoje luta pelas reformas – significa alienação religiosa' [...]".[127] Nascimento, que fora aluno do Seminário Presbiteriano de Campinas – local onde Shaull tinha sido, em outra ocasião professor –, concordava com a referência marxista tão conhecida, da religião como "ópio do povo":

> " tinha sérias razões quando afirmou que "a religião é ópio do povo". A região que êle conheceu o era. Se foi ateu, o foi porque a religião de seu tempo era uma religião alienada da realidade de sua época e, pior ainda, identificada com os opressôres e exploradores do povo. Religião de pessoas que se diziam religiosas, mas que se utilizavam dela para em camufladas ações benéficas, manter injustas espoliações. A Igreja não apenas cega à miséria e ao sofrimento do homem, alienada da vida e das lutas do povo, mas também identificada com as fôrças que procuram preservar as estruturas de injustiças e exploração e, pior ainda, defensôra de tais estruturas. Toda a vez que a Igreja expressa esse tipo de religião, em vez de agir a favor do homem, agem contra êle. A religião que não é ópio é a que está envolvida na vida do homem de hoje e preocupada com os seus problemas. É a religião que luta pela humanização do homem, para que êle tenha uma vida digna; é a que vive visível e autênticamente, o amôr de Jesus Cristo, um amôr que se dá e que se sacrifica pelo homem. É religião que luta pela justiça social, que está ao lado do povo, lutando pelo povo".[128]

O referencial utilizado pela esquerda – que a consolidou e forçou as vertentes do cristianismo (catolicismo e protestantismo) a aceitar a solidez de suas reivindicações – fora, sem dúvida, a doutrina marxista. A consideração dos elementos adequados do marxismo – embora a negação de qualquer filiação continuasse a perdurar nos texto divulgados por *Brasil, Urgente* –

---

[124] n° 30, São Paulo; 06/10/1963; p. 05.

[125] Ibid., p. 05.

[126] Ibid., p. 05.

[127] n° 53, São Paulo; 14/03/1964; p. 05.

[128] Ibid., p. 05.(grifo é nosso). Outras características da "religião-ópio" eram listadas por Nascimento: "[...] 'Religião-ópio é a religião alienada da luta contra as misérias em que o homem se encontra e que silencia diante da exploração do homem pelo homem. É a que se distancia das lutas pelas reformas necessárias à emancipação do povo' [...]". (o grifo é nosso). n° 30, São Paulo; 06/10/1963; p. 05.

era percebida toda vez que a observação se direcionava à censura das estruturas mundanas. O Padre Milton Santana, em sua crítica ao império do dinheiro, manifestava de maneira contundente nossa afirmação. O dinheiro – embora por sua natureza não fosse um mau – era a causa mais profunda de toda a enfermidade social. Avaliando o contexto histórico do nascimento de Jesus Cristo, Santana afirmava que naquela sociedade – baseada no imperialismo, na dominação de outros povos e na escravidão – a *mais valia* e a *exploração do homem pelo homem* reinavam absolutas:

> No tempo de Cristo, o Império Romano é o dominador dos povos conhecidos. A escravidão de milhares, a miséria reinante, a degradação do sêr humano contrasta com a opulência, a volúpia, o descaramento dos privilegiados. Era o imperialismo triunfando pela exploração do homem pelo homem, pelo trabalho escravo, pelas guerras de conquista [...] Foi êste enriquecimento, feito às custas do trabalho não pago; o enriquecimento súbito e fácil deixa sempre margem para supor ter sido obtido à custa do esfôrço e sofrimentos alheios", que levou os Padres da Igreja, S. João Crisóstomo, S. Basílio, S. Ambrósio, S. Jerônimo, à conclusão: "Todas as riquezas partem de uma injustiça ou são herança de uma injustiça." [...]".[129]

Não se abandonava a fé nos santos e doutores da Igreja, mas à luz de um referencial vindo das ciências humanas, ressaltava-se a prática que primava por contrariar o rótulo da religião como "ópio do povo". A reapropriação das Escrituras Sagradas, à luz de um certo tipo de marxismo compatível à doutrina cristã era muito mais complexa do que a simples afirmação de uma mistura fortuita entre duas doutrinas antagônicas:

> A ordem social instalada pelo Império Romano, no tempo em que Cristo apareceu, era a firmada no dinheiro na exploração na escravidão do homem. Santo Agostinho a define: "O gênero humano vive para um pequeno grupo". Grupo sedento e faminto do metal que Virgilio exprobou; "A que extremos não sabes forçar o coração dos homens, ò execrável sede de ouro!".[...] O Cristo nasce num abrigo rústico, deixa-se passar por filho de carpinteiro, escolhe seus apóstolos entre pescadores, anuncia seu Evangelho primeiro aos pobres, "manifestou o poder de seu braço, dispersou os soberbos, cujo coração é cheio de orgulho. Depôs do trono os poderosos, e exaltou os humildes. Encheu de bens os famintos, e os ricos deixou vazios". Foi a Revolução da Boa-Nova que Ele veio trazer, com a descoberta da riqueza do pobre. Pobre na linguagem do Senhor não é o miserável que concebemos hoje. [...] É o indivíduo vítima da opressão dos poderosos que volta a sua esperança para Deus.[130]

Santana, diferenciando o pobre do indigente, assumia a explicação de Marx sobre o poder revolucionário do proletariado – impossível de ser exercido pelo lumpenproletariado. Também, era claro, a participação dos jucistas no debate sobre o que era veiculado por *Brasil, Urgente.* A respeito da colaboração dos integrantes da JUC, fazemos referência à posição de Santana face ao

---

[129] n° 37, São Paulo; 24/11/1963; p. 15. (grifo é nosso).

[130] Ibid., p. 15. (o grifo é nosso).

episódio do *Atos dos Apóstolos*, passagem bíblica muito enfatizada pelos cristãos universitários – quando da sua *esquerdização* – e, de um modo geral, pelo segmento à época intitulado *Esquerda Cristã*:

> Os Atos dos Apóstolos, diz: "A multidão dos fiéis tinha um só coração e ama só a alma; ninguém chamava seu o que lhe pertencia, mas, tudo era comum entre todos". Não havia entre êles um só indigente; pois, os que possuíam terras ou propriedades as vendiam e depositavam o valor aos pés dos Apóstolos que faziam a distribuição de acôrdo com as necessidades de cada um.[131]

A definição do pobre no artigo de Santana – o ser capaz de levar avante o brado da revolução – não era um fato isolado; essa acepção, partilhada pelos setores da chamada *Esquerda Cristã*, se apresentou evidente também nas palavras do padre (operário) François Huidobro. Esse novo homem da América Latina (o pobre) – surgido da industrialização e da evolução econômica – foi identificado por Huidobro, como "[...] uma elite intelectual, econômica, social, cultural e política [...]";[132] consciente de quem realmente era – da sua posição ocupada no volume do capital global –, esse sujeito acreditava firmemente em seu poder transformador. Revoltava-se "[...] com uma Igreja fechada num mundo de idéias de moral e estruturas ultrapassadas e envelhecidas [...]"[133] e com ela entrava em conflito. De fato essa "nova elite", destacada pelo seu engajamento social, havia se tornado uma das características responsáveis pela conjunção das matrizes da *tentativa de modernidade*. Dialogar com esse novo sujeito social, utilizando-se de seu discurso assistencialista, não era, à Igreja, mais desejável e, muito menos, cogitado – aludimos ao pequeno grupo de clérigos e leigos que forçaram a Igreja a reconhecer como justos muitos valores do mundo moderno.

Fazia-se necessário oferecer aos leitores provas concretas de que toda a discussão travada pelo jornal dizia respeito a um movimento muito maior do que realmente era. Mostrar o exemplo da teoria levada à prática, se apresentava, então, como um bom indicativo do poder de persuasão do semanário. Um bom exemplo disso foi apresentado pelo semanário, muito antes das discussões filosóficas, apreciadas anteriormente – não por um integrante do jornal, mas pelo (já citado) padre-operário François Huidobro. Em seu quarto número, na reportagem *América latina exige uma Igreja de mãos calejadas,* abordava-se a temática dos padres-operários. O sacerdote Huidobro que trabalhou em diversos países, tendo auxiliado muitos padres em suas missões entre as classes pobre e miserável, observava que a Igreja na América Latina tinha uma atuação

---

131 n° 37, São Paulo; 24/11/1963; p. 15.

132 n° 07, São Paulo; 28/04/1963; p. 07.

133 Ibid., p. 07.

praticamente nula entre os pobres; muitas vezes identificada com os poderosos, não ultrapassava a simples ação caridosa – aceita pelos mais miseráveis, mas completamente recusada pela classe trabalhadora (mais consciente dos seus direitos). A ação caritativa da Igreja, segundo o frade, acontecia justamente no momento em que as classes operárias exigiam mais "[...] 'justiça e respeito em lugar de esmolas e caridade' [...]".[134]

Na avaliação de Huidobro, a industrialização e a evolução econômica, entre outros fatos, criaram uma nova concepção de homem na América Latina; a Igreja, por sua vez, não estava preparada para lidar com a nova situação, na qual os homens iam ganhando, gradativamente, mais consciência de si; para tanto a Igreja deveria se fazer serva e pobre "[...] dialogar com o mundo novo a fim de não ficar à margem [...]"[135] de seu desenvolvimento contínuo. O clérigo citava os pontos a serem reformulados pela Igreja em sua missão temporal. Percebe-se, do seu discurso, uma ligação íntima com o ideário defendido pelo Padre Chenu. No excerto que se segue, veremos as principais características da proposição de Huidobro, para que a Igreja pudesse sobreviver em um mundo moderno:

> Poderá a Igreja acompanhar a evolução nêsse momento decisivo da sua história? Para tanto deve desembaraçar-se dos laços que a tolhem e realizar sua missão de salvação. Tem de abandonar sua riqueza e eser pobre, precisa sair da sacristia e de seus templos para estar presente ao mundo e retornar ao povo [...] apresentar ao senhor [...] uma Igreja calejada nas dificuldades do mundo, porque tomou a si a defesa da Justiça, da Paz e da Verdade. Deve pregar a Justiça não só com palavras, mas com atos [...] Tem de respeitar a ordem temporal, deixar aos leigos sua responsabilidade e não os tratar como menores [...]O futuro da Igreja está em um certo desapego de um mundo que a tem deformado e no engajamento em um outro mundo que tem sido vitima do seu pecado (os pobres) e fruto do espírito santo (mundo novo).[136]

---

[134] n° 07, São Paulo; 28/04/1963; p. 07. Essa afirmação do padre operário confirma o exame feito por Luiz Gonzaga de Souza Lima – citado por nós em diversas passagens da presente pesquisa – enfatizando a seguinte configuração, a respeito da mobilização originada entre a classe trabalhadora: [...] porque tais setores começaram a se mobilizar na defesa de seus interesses e por transformações nas estruturas do país. Foi essa mobilização que possibilitou a ação da Igreja e que, de certa forma a solicitou [...] os católicos não participaram porque foram autorizados ou estimulados. Os católicos são cidadãos que se acham inseridos na estrutura social. Faziam parte de classes sociais que se encontravam em uma fase de intensas lutas e agudos conflitos [...]". Para se informar de modo mais pontual, confira: SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de.
hipóteses para uma interpretação.Petrópolis: Vozes, 1979, p. 33.

[135] Ibid., p. 07.

[136] Ibid., p. 07. (o grifo é nosso). O clérigo delimitava muito bem, a realidade desse movimento de renovação na Igreja – tanto em seu mundo clerical quanto no leigo: "[...] 'É um pequeno grupo – diz – de Bispos, padres e leigos conscientes que surge no seio da Igreja na América Latina como uma luz de esperança e já está trabalhando. Um laicato em vias de se formar e de se organizar, um surto de renovação, um espírito de pobreza que passa a ação. Graças a êsse 'resto' tenho convicção de que a Igreja continuará a resistir, fiel ao Senhor e a responder ao apêlo do mundo'[...]".

Avaliar a extensão dos muitos significados atribuídos à volta ao cristianismo primitivo, entendido como *esquerdização* do catolicismo, foi uma tarefa dificílima. Para tanto, buscamos situar o processo de *esquerdização* – no qual se inseriu a história do movimento social e Jornal *Brasil, Urgente* – a partir de uma visão de abertura para a *Modernidade*, ou melhor, uma *tentativa de modernidade.* Esse interstício não foi, como vimos, um fenômeno que atingiu apenas a Igreja; todos os projetos, não somente da parte dos católicos, mas dos diferentes movimentos sociais e políticos – defensores de uma ordem social mais justa e humana – seguiram, também, nos anos situados entre 1945 e 1964, o caminho da *tentativa de modernidade* – conceito que, dentro dos limites de uma dissertação, procuramos diferenciar da suposta idéia de *modernização.* Nesse sentido, nossa pesquisa ambicionou defender uma nova abordagem de estudo sobre a movimentação dos *cristãos sociais* dos anos de 1960.

Objetivando delimitar as raízes desse vasto processo histórico, localizamos, ao mesmo tempo, a instituição eclesiástica envolvida num projeto, de dimensões consideráveis, definido como política da *Igreja para si* – quando a *fração dominante* do *campo religioso* recrutou, entre seus fiéis, seguindo os princípios do ultramontanismo (de luta contra o mundo moderno), agentes para a obra de recristianização da sociedade. Todo trabalho desenvolvido então, pela *Igreja para si,* tinha o objetivo – ao contrário do que indica a visão simplista de modernização das estruturas eclesiásticas – de superar os constantes *desvios* suscitados pela *Modernidade*. Esse foi o projeto político da alta hierarquia; porém, a realidade dos fatos – muito mais complexa do que o *corpus* teórico-doutrinal arquitetado pelas *frações dominantes* do *campo religioso* em sua luta contra o evento moderno – forçou a instituição a dialogar com determinados pontos da *Modernidade*. Essa atitude teve como resultado direto, a atualização de alguns dos seus princípios, mormente os relacionados ao seu ensino social. Coube, portanto, à Igreja uma "aquiescência constrangida" ao advento moderno. A valorização de alguns princípios não-utilitários desse processo histórico, como os direitos fundamentais do cidadão, a democracia de massas, a igualdade, a educação republicana, entre outros preceitos, não haveriam de ser – contra uma leitura fortuita dos fatos – simplesmente absorvidos pela Igreja, mas antes, sim, reorientados pela visão cristã-católica de sociedade.

Partindo desse ponto de vista, e considerando o amplo espaço social ocupado pela Igreja na sociedade brasileira, nossa análise convergiu para o estudo – a propósito da *tentativa de modernidade* – arquitetado por Fernando Novais e João Manuel Cardos Mello. Segundo os autores, esse fenômeno histórico esteve dividido em duas matrizes, sendo que a primeira consistia, propriamente, no trabalho de *atualização* da doutrina, desenvolvido pela instituição eclesiástica. O resultado visível disso, do ponto de vista da moral social, foi a redefinição do valor moderno dos direitos do homem pela concepção cristã de *pessoa humana.*

Assim, uma das formas de participação da religião católica – dentro do contexto maior da *tentativa de modernidade* – se deu mediante o esforço de levar à prática, a partir de um prisma religioso, os fundamentos modernos passíveis de adaptação às normas cristãs. A posição contra o caráter utilitário da nossa religiosidade – como também seu estilo festivo, devocional e ritualístico – foi, igualmente, uma maneira, dentre outras desenvolvidas pela Igreja, de legitimar a sua existência, num mundo em franca secularização, bem como uma maneira de se abrir a algumas propostas suscitadas pela cultura moderna. Não era, portanto, uma simples absorção de determinados princípios modernos da Igreja, pois as considerações da hierarquia eclesiástica evidenciavam a inviabilidade de pensar alguma idéia de *Modernidade* num mundo que não fosse o cristão. Destarte, na apropriação dos fatos contemporâneos à Igreja do século XX, muitos dos valores *modernos* não contestavam a existência da religião, revelavam, antes sim, a face oculta (humana) do cristianismo.

Na segunda matriz do processo, situava-se – para a visão cristã – a maior tragédia da *modernidade*: o socialismo de filiação marxista. Essa doutrina, seguindo um caminho diametralmente oposto ao cristão, havia reservado, também, uma posição destacada de valorização do homem e, ao mesmo tempo, possibilidades de construir a "nação [e a] civilização brasileira";[1] seu erro maior, segundo a interpretação católica, se dava na proposição de um tipo de humanismo ausente da idéia de Deus – oposto, portanto, à concepção do humanismo cristão, desenvolvida por teólogos e intelectuais católicos, sobretudo os franceses (façamos alusão á figura emblemática de J. Maritain). Embora fosse o humanismo marxista ateu – um ponto sobre o qual não haveria possibilidades de conciliação (entre Igreja e mundo moderno) –, o mesmo

[1] MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 4. v, p. 616.

sinalizava um valor *moderno*, igualmente não-utilitário; além do mais, sua defesa à condição humana do homem, indicava um campo de ação comum.

Questões foram levantadas da parte católica a respeito da validade de algumas teses

antídoto: a conscientização de uma ampla faixa de sujeitos. Concomitantemente a esse fato, aumentava a percepção dos católicos acerca da realidade miserável a que estava submetida grande parte da população brasileira; no campo religioso, as *frações dominadas* exigiam, ao mesmo tempo, mais direitos atinentes à natureza humana, ao passo que o laicato intelectualizado, apoiado em outras teorias, derivadas, sobretudo das ciências sociais, acreditava ser a vanguarda capaz de levar adiante um projeto cristão de sociedade que pretendia ser revolucionário.

No tortuoso caminho do diálogo da Igreja com a *Modernidade* – diante do nosso acesso às fontes, à bibliografia e aos depoimentos de sujeitos participantes dessa história –, inegável se apresentou a ascensão do comunismo que, naquele contexto, abarcava quase um terço da humanidade. A leitura dos *cristãos sociais* em relação a essa doutrina, sinalizava a consciência do dever cristão não cumprindo. A realização histórica do comunismo – o socialismo – apontava formas de levar à prática social a mensagem evangélica. Naquela situação, o triunfo comunista era premeditado até pelas pessoas melhor informadas. Aos *cristãos sociais*, essa ascensão não haveria de decretar a morte do cristianismo, mas tão-somente a extinção da cristandade; a *verdadeira* fé sairia purificada desse embate. Em relação à situação latino-americana, a presença da Revolução Cubana – movimento que embora estivesse ausente (segundo a concepção cristã) da idéia de Deus, defendia preceitos genuinamente cristãos – se fazia constante. Esse perigo iminente, vislumbrado pela Igreja, resultou numa ação, liderada por João XXIII, tendente a assumir um rápido compromisso social, objetivado a impedir o alastramento do evento cubano para todo o continente.

A radicalização do processo de abertura para a *Modernidade* não foi obra, portanto, da cúpula, mas, sim, de uma elite laica. Sua efetiva participação – fortalecida e solicitada desde a valorização da presença do leigo na Igreja – por diversos motivos tomou um caminho diferenciado da proposta de *modernidade* defendida pelas *frações dominantes do campo religioso*. Nesse sentido, a compreensão de toda essa ruptura – no caminho da *modernidade* – verificada nas práticas sociais de clérigos e leigos, não haveria de ser entendida sem o estudo da Ação Católica Brasileira – reduto da intelectualidade católica. Para tanto, Ivan A. Manoel já havia chamado a atenção, quando afirmou a necessidade de pesquisas sólidas a respeito do

"significado social da Ação Católica"[2] – justamente à parte do rebanho cristão, outrora convocado para uma finalidade distinta do que haveria de transformar-se nos idos de 1960.

Considerando essa situação histórica, nossa pesquisa se amparou em uma fonte raríssima para analisar a prática engajada dos cristãos – o movimento social e semanário *Brasil, Urgente*. Por meio da análise dos seus artigos, das reportagens e dos depoimentos dos seus principais participantes, foi possível entrar em contato com uma fonte documental resultante (indiretamente) da valorização do leigo (como sujeito ativo) pela Igreja e, também, acessar toda a discussão pertinente às diversas formas de extinguir os processos que desumanizavam o mundo, fazendo dele uma desordem estabelecida. Diante da farta documentação consultada, foi possível afirmar a conjunção, nesse movimento de cristãos, das duas matrizes da *tentativa de modernidade.* Dito de outro modo, as críticas de *Brasil, Urgente* – endereçadas à sociedade, à prática inerte de um cristianismo individualista, ao ateísmo materialista do capitalismo – seguiam um movimento pendular: iam desde uma censura feita em termos puramente morais, consistente em defender a mesma idéia de *modernidade* das *frações dominantes* da Igreja, até uma admoestação, em cujo núcleo se percebia uma fé reorientada pela racionalidade da práxis, aberta a um determinado tipo de marxismo, adotado, pouco a pouco, como referencial mais eficaz para entender/transformar o mundo e a subjetividade moderna.

Tendo em mente que os leigos e padres – não especificamente do *Brasil, Urgente*, mas de um modo geral, da Ação católica – ocupavam uma posição análoga em seus respectivos *campos* de atuação, ficou demonstrado que o movimento pendular das críticas aos diversos setores da sociedade estava intimamente ligado à posição de *dominados* que ambos os grupos ocupavam em seus campos de origem. Esta observação pôde ser comprovada na análise dos artigos dos principais articulistas do Jornal *Brasil, Urgente*. Para tanto, bastaria lembrar a presença de Alceu Amoroso Lima – dono, ao mesmo tempo, de um considerável capital econômico e cultural –; se fosse o caso de avaliar, isoladamente, seus escritos, poderíamos concluir a *Terceira Via* como a matriz dominante de *Brasil, Urgente* – o que de fato não se confirmou. Importante foi salientar que faziam parte do movimento social e semanário *Brasil, Urgente* integrantes das diversas ramificações da Ação Católica, mormente as organizações mais

[2] MANOEL, Ivan Aparecido. tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004, p. 145.

radicais (a JUC se tornou um exemplo clássico de radicalidade cristã levada às últimas conseqüências).

Na conjuntura dos anos de 1960 a 1964, foi possível "testar" as possibilidades e limites das divisões maniqueístas do tipo direita/esquerda e integrismo/progressismo, utilizadas para definir o engajamento social dos católicos; não sendo prudente afirmar, provisoriamente, a existência de uma "Esquerda Cristã" organicamente constituída. Logo, defendemos ter havido – fazendo referência à movimentação dos católicos –, por conseguinte, um processo amplo de abertura para a *Modernidade*, no qual vozes dissonantes em torno de um mesmo objetivo puderam dialogar. Nossa afirmação sobre o deslocamento de setores do laicato para a segunda matriz da *tentativa de modernidade*, não articula, portanto, a existência de uma direita na primeira matriz deste processo, pois não se encontrava, nessa parte do fenômeno, princípios que à época indicavam posições da reconhecida extrema-direita católica. Nos escritos veiculados pelo semanário *Brasil, Urgente*, as constantes alusões às Sagradas Escrituras, combinadas com termos vulgarizados do marxismo, apontam ter havido, também, uma linha tênue, onde racionalidade e moralidade representavam aspectos distintos de um mesmo processo: a *tentativa de modernidade.* Ou teria proposto esse laicato não um caminho revolucionário de fato, mas antes, sim, uma forma radicalizada de *Modernidade*?

À luz das considerações finais, cabe uma pergunta, a ser respondida, obviamente, por estudos posteriores: A *Igreja para o povo*, na medida em que passou a fazer uso do método marxista – como referência mais adequada para entender as raízes da miséria social, tendo reservado preferência especial aos pobres e admitido a racionalidade da práxis social –, se transformou, realmente, numa *Igreja Popular*? Com essa indagação, podemos avançar um pouco mais, sendo oportuno questionar, por fim, o próprio alcance do conceito *Igreja Popular* para explicar a complexidade.

ALMEIDA, Frei Marcos Antônio de. D. Hélder Câmara: a tradição de uma mística e uma espiritualidade atualizada. In: COUTINHO, Sérgio (Org.).
Brasília: CEHILA, 2001. p. 109-120.

ALVES, Márcio Moreira. São Paulo: Brasiliense, 1979.

AMADO, Janaína. Discutindo novas metodologias para a história do cristianismo. In: COUTINHO, Sérgio (Org.). Brasília: CEHILA, 2001. p. 35-39.

ANDRADE, William César. Igreja e Estado: o tema dos direitos humanos durante a República. In: COUTINHO, Sérgio (Org.).
Brasília: CEHILA, 2001. p. 347-357.

ANJOS, Márcio Fabri dos. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

BEOZZO, José Oscar. Pe. Júlio Maria – Uma teologia liberal-republicana numa Igreja monarquista e conservadora. In: São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 107-126.

_____. de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo. PetrEMR5 14l Vozeas, 1936.

DREIFUSS, René Armand. a conquista do Estado, ação política, poder e golpe de classe. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUARTE, Teresinha. A Igreja do Brasil e sua reapropriação do conceito "Povo de Deus" no contexto do regime militar. In: COUTINHO, Sérgio (Org.). Brasília: CEHILA, 2001. p. 383-392.

DUFFY, Eamon. história dos papas. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 1998.

DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da Teologia na América Latina (1492-1980). In: São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 165-196.

_____. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

_____. um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

FARIA, Ricardo de Moura. São Paulo: Editora Contexto, 2001.

FERNANDES, Florestan. O significado da ditadura militar. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 141-148.

FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. Alternativas à crise política: 1961-1964. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. Democracia & reformas: a conciliação frustrada. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 47-53.

FILHO, João Roberto Martins. O movimento estudantil na conjuntura do golpe. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 75-81.

FIORÍN, José Luiz. São Paulo: Ática, 2001.

FREIRE, Roberto. Tesudos de todo mundo, uni-vos. São Paulo: Siciliano, 1955.

_____. autobiografia de Roberto freire: Salvador: Maianga, 2002.

FRENTE NACIONAL DE TRABALHO. [s.l]: FNT, 1961.

FURTADO, Celso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

GALACHE, Gabriel. São Paulo: Edições Loyola, 1967.

GARAUDY, Roger. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GESTEL, C. van (O.P). Rio de Janeiro: Agir, 1956.

GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In:SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.).
São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 4. v.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

GORENDER, Jacob. Era inevitável o golpe de 64? In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.).
visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 109-116.

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. In:
São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 139-164.

GUERRY, Monsenhor. Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 1963.

GUTIERREZ, Exequiel Rivas. cem anos de doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1995.

GUTIÉRREZ, Gustavo. A busca dos pobres de Jesus Cristo. In:
São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 45-61.

GUISSARD, Lucien. São Paulo: Flamboyant, 1962.

São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

HOSBAWM. Eric. o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Otávio. As estratégias de desenvolvimento. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.).
visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 137-140.

JAGUARIBE, Hélio (org). a social-democracia na atualidade européia, hispano-americana e brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

JOULIN, Marc. homem de Deus e servidor da palavra. São Paulo: Paulinas, 1997.

KUCINSKI, Bernardo. nos tempos da imprensa alternativa. São Paulo: Editora Página Aberta, 1991.

LEBRET, Pe. Louis Joseph. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1958.

_____. problemas fundamentais da nossa civilização. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960.

_____. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960.

_____. miséria, subdesenvolvimento, inconsciência. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

LESBAUPIN, Ivo. a vida dos cristãos no Império Romano. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIMA, Alceu Amoroso. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1964.

_____. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. da JUC ao PC do B. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1984.

LÖWY, Michael. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. Marxismo e teologia da libertação. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.

_____. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. história e problemas (1500 – 1968). [s.i]: [s.n], 1997.

MADURO, Otto. Apontamentos epistemológicos para uma História da Teologia na América Latina. In: São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 9-20.

MAINWARING, Scott.). São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan Aparecido. tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

_____. Ação Católica Brasileira: marco na periodização da história da Igreja católica no Brasil (um projeto de pesquisa). In: COUTINHO, Sérgio (Org.). Brasília: CEHILA, 2001. p. 319-329.

MARITAIN, Jacques. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.

_____. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

_____. Rio de Janeiro: Livraria José Oympio Editôra, 1967

MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 4. v.

MENDES, Cândido. a Esquerda Católica no Brasil. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

MESQUITA, Luís José. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963. 2v.

MEZZANOTTE, Riccardo (org). o julgamento da história São Paulo: Edições melhoramentos, 1976.

MOIX, Candide. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MONTENEGRO, João Alfredo. Petrópolis: Vozes, 1972.

MORAES, João Quartim de. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 117-133.

MORAIS, Régis. pensamento social da CNBB. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982.

MOUNIER, Emmanuel. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

_____. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

_____. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. Lisboa: Livraria Morais, 1973.

_____. Lisboa: Livraria Morais, 1973.

MOURA, D. Odilão (o.s.b). direções do pensamento católico no Brasil do século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

NEVES, Lucília de Almeida. Trabalhadores na crise do populismo: utopia e reformismo. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 55-74.

OLIVEIRA, Frei Carlos Josaphat Pinto de .
comentário à encíclica Mater et Magistra. São Paulo: Companhia das Letras, 1961.

_____. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

_____. Petrópolis: Vozes, 1968.

OLIVEIRA, Francisco. Dilemas e perspectivas da economia brasileira no pré-64. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 23-28.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Religiosidades: conceito para as Ciências Sociais. In: COUTINHO, Sérgio (Org.). Brasília: CEHILA, 2001. p. 135-145.

PEREIRA, Luiz C. Bresser. a revolução política na Igreja. A revolução estudantil. Petrópolis: Vozes, 1979.

PINTO, Álvaro, Vieira. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

POERNER, Artur José. história da participação política dos jovens estudantes brasileiros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". Compêndio da doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005.

PRANDINI, Fernando; PETRUCCI, Vitor; DALE, Frei Romeu. (Orgs). durante o governo de Marechal Castelo Branco (1964-1967). São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RICHARD, Pablo. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão, RIDENTI, Marcelo (orgs). partidos e Organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. v. 5, p.213-282.

RIVAS-GUTIÉRREZ, Exequiel. cem anos de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1995.

ROMANO, Roberto. São Paulo: Kairóz, 1979.

SÁNCHEZ-CESPEDES, Pedro. Madrid: Editora Razón Y Fe, S.A, 1963.

SEGUNDA CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Conclusões de Medellín. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Petrópolis: Vozes, 1973.

SEMERARO, Giovanni. a geração de Betinho. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SERBIN, Kenneth. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

SILVEIRA, Ênio. A resistência no plano da cultura. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 151-158.

SIGRIST, José Luiz. Evolução e impasse de uma ideologia. São Paulo: Cortez Editora/UNIMEP, 1982.

SINGER, Paul. O significado do conflito distributivo no golpe de 64. In: TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 15-21.

SKIDMORE, Thomas. de Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

SMITH, Anne-Marie. o consentimento da imprensa à censura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

SODRÉ, Nelson Werneck. Era inevitável o golpe de 64? TOLEDO, Caio Navarro de. (Org.). visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 103-107.

SOUZA, Herbet José & GOMÉZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Cristianismo hoje. Rio de Janeiro: Universitária, 1962

SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga. hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

SUFFERT, Georges. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo. Rio de Janeiro: 2001.

TAMEZ, Elsa. a opressão na teologia bíblica. São Paulo: Paulinas, 1979.

TARSO, Paulo de. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

TOLEDO, Caio Navarro de. A democracia populista golpeada. In: _____. visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997. p. 31-45.

VAZ, Pe. Henrique de Lima. Cristianismo e consciência histórica. In: SOUZA, Herbert José & GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Rio de Janeiro: Universitária, 1962.

VILLAÇA, Antônio Carlos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

VAZ, Pe. Henrique de Lima. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base. Petrópolis: Vozes, 1984.

WERNET, Augustin. a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987.

WIRTH, Emílio Lauri. Novas metodologias para a história do cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos. In: COUTINHO, Sérgio (Org.). Religiosidades Brasília: CEHILA, 2001. p. 23-34.

ANTUNES, Maria Fernanda Marques. 1999. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

BOGAZ, Antônio sagrado. 2003. 393 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

CARDOSO, Elza Silva. seus conceitos de Paz e Justiça. 2003. 66 f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2003.

CARNEIRO, Auner. 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.

LANZA, Fábio. 2001. 169f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2001.

MAGALHÃES, Mariza. 2002. 139f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002.

MANOEL, Ivan A. 1982. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal São Carlos, São Carlos, 1982.

_____. 1998. 133f. Tese (Livre-docência em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 1998.

SOARES, Edvaldo. um estudo das raízes. 1996.184f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, universidade Estadual paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 1998.

SOUZA, Admar Mendes de. 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.

ABRAMO, Perseu. Imprensa alternativa: alcance e limites. São Paulo, n.233, p. 15-16, 1988.

ANDRADE, Pe. Djalma Rodrigues de Atualidade e Alceu Amoroso Lima. (Revista Eclesiástica Brasileira) v. 212, p. 872-874,1993.

AZZI, Riolando. Significação histórica da Igreja na sociedade brasileira. Petrópolis, v. 76, n. 6, p. 47-56, 1992.

BETTO, Frei. Por um outro cristianismo. Brasília, v. 3, n.11, p.54-57, 1986-1987.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Solidariedade ou conflito: possibilidade de diálogo entre a Doutrina Social da Igreja (DSI) e a Teologia da Libertação. (Revista Eclesiástica Brasileira), Petrópolis, v.50, fasc. 200, p.844-857, 1990.

BOFF, Leonardo. Quem tem medo da opção preferencial pelos pobres? Petrópolis, v. 77, n. 7, p. 65-67, 1983.

_____.Um projeto de vaticano para a América Latina? Petrópolis, v.83, n. 6, p.737-756, 1989.

BRUNEAU, Thomas. O papel da Igreja na tradição brasileira. – Revista de Ciências Sociais, Rio de janeiro: IUPERJ, v.30, n.1, p. 29-43, 1987.

CAMPOS, Marcelo Rocha. Da *Mater et Magistra* a *Centesimus Annus:* análise dos aspectos políticos e cultural, na repercussão das encíclicas junto aos movimentos sociais latino-americanos (1961-1989). v. 3, n.1/2, p. 31-47, 1998.

CNBB. Exigências cristãs de uma nova ordem política. Rio de Janeiro, v.4, n. 10, p. 3-19, 1977.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916-1964). São Paulo, n.12, 1975.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. Teilhard de Chardin: cientista e místico. Petrópolis, v. 77, n. 06, 1983.

FARO, J. S. Raízes da nossa imprensa contemporânea. Petrópolis, v. 71, n. 6, p. 21-40, 1977.

FRANÇA, Pe. Leonel sj. O ateísmo militante. (Revista Eclesiástica Brasileira), Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 4, p. 950-963, 1945.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Teilhard, Mounier e Lebret na caminhada latino-americana rumo à democracia e à libertação. v. 79, n.10, p.63-64, 1985.

GONÇALVES, Maria de Fátima da Costa. Pierre Bourdieu: um mestre de ofício. São Luís, v. 6, n. 2, p. 41-64, 2002.

GUEDON, Fhilippe. Projeto nacional do social-cristianismo. Petrópolis, v. 83, n. 03, p. 290-300, jun. 1989.

JARLOT, Pe. Georges sj. A encíclica "Mater et Magistra". (Revista Eclesiástica Brasileira), Petrópolis, v. 21, fasc. 4, p.849-857, 1961.

LANZA, Fábio. As perspectivas da Igreja Católica no Regime Militar. v. 2, n.2, p. 71-79, 1997

LEPARGNEUR, Hubert. Evocação de uma vida: Jacques Maritain. São Paulo, v. 48, n. 35, 1974.

LORENZON, Alino. Mounier e Nietzsche. Petrópolis, v. 79, n. 4, p.69-71, 1985.

LORSCHEIDER, D. Aloísio. Uso e propriedade dos bens na perspectiva do pensamento da Igreja São Paulo, n. 200, p. 11-12, 1985.

_____. O personalismo a partir de Mounier. Petrópolis, v. 80, n. 2, p.70-72, 1986.

LÖWY, Michael. O catolicismo latino-americano radicalizado. v. 3, n. 5, p.50-59, 1989.

_____. Ética católica e espírito do capitalismo. Petrópolis, n. 01, jan/fev 1998.

LUA NOVA CULTURA E POLÍTICA. v. 1, n. 2, p. 26-30, 1984.

MANOEL, Ivan A. Donoso-Cortés e a antidemocracia católica no século XIX. são Paulo, v. 11, p. 229-241, 1992.

_____. D. Antônio Macedo Costa e Riu Barbosa: A Igreja Católica na ordem republicana brasileira. PÓS-HISTÓRIA, Assis, v. 5, p. 67-81, 1997.

_____. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. Franca, v.7, n.1, p.135-148, 2000.

MELO, José Marques de. Igreja, comunicação e cultura. Petrópolis, v. 78, n. 5, p. 31-36, 1984.

MONTENEGRO, A. T. Reflexão metodológica sobre a história da Igreja no Brasil. Petrópolis, v. 76, n. 9, p. 68-72, 1982.

MO SUNG, Jung. A utopia do Manifesto Comunista e a Teologia da Libertação. Petrópolis, v. 6, p. 3-10, 1997.

PELLEGRINO, Hélio. Capitalismo e mistificação religiosa. Petrópolis, v. 79, n. 2, p. 69-70, 1985.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O povo visto do altar: democracia ou demofilia? São Paulo, n. 16, p. 66-80, dez. 1986.

PINTO, José Nêumane. Os impasses da imprensa brasileira. Petrópolis, v. 70, n. 1, p. 5-14, 1976.

PUNTEL, Joana T. Transformação e evolução da Igreja o Brasil a partir de 1930. v. 78, n. 7, p.42-49, 1984.

REIS, Josué Callander dos. Os concílios ecumênicos. São Paulo, v. 28, n. 57, p. 29-67, 1963.

SARTORI, Pe. Luís Maria. Sugestões de base para uma estrutura geral da Ação Católica Brasileira. (Revista Eclesiástica Brasileira), Petrópolis, v.12, fasc. 1, p.9-83, 1952.

SANTOS, Selene Herculano. Representação coletiva: valores e ideologia. v. 79, n. 8, p.16-26, 1985.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. Fontes para a história religiosa. Franca, v. 1, p. 503-516, 1979.

SOUZA, Herbert José de. Igreja e Estado no Brasil. Petrópolis, v. 76, n. 5, p. 49-52, 1982.

VAZ, Pe. Henrique de Lima. Leonel Franca e a cultura católica no Brasil. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 25, n. 82, p. 317-328, 1998.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. São Paulo, n. 31, p. 121-129, 1991.

VILLELA, Hugo. A relação Igreja/Direitos Humanos: conceituação de uma prática social. Petrópolis, v. 73, n. 06, p. 05-24, 1979.

ALBERTI, Verena. a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

AMADO, J & M, M. (org). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

BOURDIEU, Pierre. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1983.

_____. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. por uma sociologia do campo clínico. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

_____. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente, v. 94, n. 3, p. 111-125, 2000.

FIORIN, José Luiz. São Paulo: Ática, 1999.

HOBSBAWM, Eric. O presente como história: escrever a história de seu próprio tempo, (Centro de Estudos de Cultura contemporânea), n. 43, p. 103-113, 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim. São Paulo: Cortez, 2000.

THOMPSON, Paul. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

A PREPARAÇÃO PARA A URGÊNCIA DOS TEMPOS: entrevista com Frei Carlos Josaphat. In: _____. Escritos em homenagem a frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002. p. 445-460.

BRASIL, URGENTE: Entrevista com Frei Carlos Josaphat. In: _____.
Escritos em homenagem a frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002. p. 461-521.

MARIANI, Ceci Baptista. Um apóstolo do evangelho social: Entrevista com Frei Carlos Josaphat, OP. São Paulo, v.11, n.2, p. 193-207, 2003.

Entrevista com Frei Carlos Josaphat, concedida ao autor, em 21 de julho de 2004, São Paulo.

Entrevista com Frei Carlos Josaphat, concedida ao autor, em 07 de julho de 2006, São Paulo.

Correspondência trocada via Internet entre Ruy Cézar do espírito Santo e o autor recebida em 29 de setembro de 2006.

COSTA, Lourenço (org). São Paulo: Paulus, 1997.

_____. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. sobre a condição dos operários. São Paulo: Paulinas, 2004.

Pio XI. Sobre o comunismo ateu. 2 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2001.

_____. Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica. 5 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

CREDO SOCIAL (de Frei Carlos Josaphat). In: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomaz. Escritos em homenagem a frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002. p. 523-525.

FRANÇA, Maria Olympia A. F. Uma urgência estancada. In: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra de; JENSEN, Thomaz. Escritos em homenagem a frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: EDUC/Casa Amarela, 2002. p. 435-443.

BONNEVILLE, Jean. Um socialismo para hoje. In: CARDONNEL, Jean. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 115-169.

CARDONNEL, Jean. A Igreja de Cristo e a opção socialista. In: _____. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

CHAIGNE, Hervé. A Igreja e os socialismos. In: _____. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 173-199.

_____. "Pacem in Terris" e as perspectivas de um socialismo novo. In: _____. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 239-262.

DOMERGUE, Raymond. Um mundo que tende para o socialismo. In: _____. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 49-114.

FRÈRES DU MONDE. Juventude e socialismo. In: _____. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 1-12.

KLUGMANN, James. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

POIRIER, Michel. Um cristão pode ser socialista? In: CARDONNEL, Jean. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 199-237.

um jornal do povo a serviço da Justiça Social. São Paulo: Veritas, 1963 - 1964. Semanal.

Através de seu discurso, presente nas colunas do jornal *Brasil, Urgente*, notamos a influência de alguns dos representantes da Esquerda Católica Francesa como Emmanuel Mounier, J. Maritain e o padre Louis Joseph Lebret. Posto assim, qual a contribuição dos respectivos pensadores no contexto de transição do pontificado de João XXIII ao de Paulo VI?

JOSAPHAT: Olha, nesse momento, de modo geral, o catolicismo brasileiro está muito dependente da renovação que se passa em França, seja do ponto de vista teológico – as grandes coleções sobre a Igreja, do padre Congar, as coleções patrísticas dos jesuítas, a coleção chamada Teologia e, muitas instituições, por exemplo, litúrgicas, e ao mesmo tempo nós verificamos a atividade importante dos padres operários. De modo que a influência francesa, da parte do catolicismo mais avançado na França, sobre aqueles que procuravam a renovação no Brasil é algo de muito geral, de muito profundo. De modo que a gente pode dizer que além dos autores citados, até poderia citar muitos escritores como Georges Bernanos. Muitos, às vezes, pesquisadores, economistas como François Perrot, há muitos. A influência é muito grande, naturalmente uma influência que a gente criticava, procurava ter discernimento para ver o que havia de melhor. De modo geral, nós poderíamos dizer que num primeiro tempo, há uma grande influência francesa sobre nós; depois, sobretudo da parte do episcopado brasileiro, da CNBB, do Concílio. Havia uma influência, também, brasileira, sobre a Europa. De modo que houve um intercâmbio muito amplo, e a gente poderia dizer que alguns desses autores tiveram uma influência mais marcante, então, por exemplo, E. Mounier, sobre os intelectuais católicos brasileiros, também J. Maritain, o padre Lebret, sobretudo na linha social, na linha do economismo. Então podemos dizer assim, que há uma influência muito ampla, muito profunda do catolicismo francês mais de ponta, mais avançada, sobre aquela renovação que nós tentávamos realizar na Igreja do Brasil. Olha, antes, muito antes, aí nos anos trinta, cerca de 1937, por aí, houve um jornal francês que se parecia assim, vamos dizer com semelhantes objetivos do nosso [o Brasil, Urgente], que se chamava o *Sept*, estava o Maritain, estava o Mounier o pe. Lebret – e eles todos jovens – e esse jornal foi fechado porque começou a atacar muito a Espanha; e o franquismo estava muito unido à Igreja e, então, a Igreja oficialmente pediu para que se fechasse o jornal, para mostrar que todas as pessoas – elas tinham as suas doutrinas, isto é tem livros –, (mas que) na mocidade desejaram fazer uma coisa mais concreta, mais quente, mais imediata. E então, por exemplo, J. Maritain, quando ele

trabalhou logo depois a segunda Guerra Mundial, para estabelecer a Declaração dos Direitos Humanos consultando as pessoas, etc. De modo que todos eles trabalharam em vários setores. O pe. Lebret ele fez projetos de um urbanismo de qualidade para São Paulo, para a cidade de São Paulo e ele fez vários planos para o Brasil e América Latina. Mas depois os governos não praticaram, por quê? Por que são governos ligados a interesse das grandes empresas, a interesse dos grandes sistemas econômicos. Bem, então aí, seria interessante naturalmente ver, são homens que tem uma carreira muito ampla e cada um deles levando para frente um trabalho. Ao passo que nós, um trabalho bem determinado e um tempo relativamente pequeno que nós começamos a trabalhar na preparação do jornal desde 1961, e o jornal só saiu no ano de 63 até abril de 64 – um ano (o grifo é nosso). Um período relativamente pequeno, mas muito intenso, diferente. De modo que esses homens continuaram, depois de toda a carreira de J. Maritain, toda a carreira de pe. Lebret, de E. Mounier e, também, muitos outros que procuraram levar para frente, por exemplo, o cônego Cardjin, que levou para frente a Ação Católica Operária no mundo, primeiro ele era um (inaudível) de um cônego, um [trecho inaudível] padre, depois o papa [trecho inaudível] o nomeou cardeal. Mas, quer dizer que haveria todo um estudo a fazer dessas várias personalidades, todas elas tendo uma radiação muito grande e, todas em geral, ajudaram a preparar o Concílio Vaticano II, como mentalidade, como esclarecimento doutrinal. Então seria interessante de fato – para o padre Lebret nós temos muitas obras dele em português; ao passo que com relação a J. Maritain, também há um instituto J. Maritain; agora com relação ao Mounier, menos.

O senhor afirma em sua coluna intitulada por *"Conspiração da Caridade"* que esta não seria apenas um sonho de Lebret e do padre Voillaume, mas a supremo apelo da humanidade. Destarte Lebret, seria importante apenas por ter, de forma única, interpretado com propriedade, as raízes do drama vivido pelo homem no século XX?

JOSAPHAT: Bem, olha o que a gente diz aí é o seguinte, é que isso não era apenas o Lebret que falava ou o Voillaume, mas era um apelo da humanidade quer dizer, era uma aspiração muito difundida na época. Mas por outro lado, tanto o padre Lebret como o padre Voillaume, tiveram uma influência muito mais ampla, não apenas no sentido, assim, de interpretar o drama vivido pelos homens do século XX, mas eles como autores espirituais, como autores de ética, como autores, também de doutrina social, tiveram uma influência muita ampla. De modo que a minha

afirmação aí é para dizer que: olha, nós não estamos apenas seguindo um ou outro autor, hoje há um movimento geral no mundo apelando então para a renovação social (o grifo é nosso), para que haja mais justiça no mundo, para que haja mais paz. De modo que a afirmação de fato é muito mais ampla do que simplesmente dizer: olha o pe. Lebret, o pe. Voillaume interpretaram as raízes do drama vivido pela humanidade no século XX. Eles fizeram isso, mas fizeram muito mais.

Nesse período há um grande desejo, por parte da população brasileira, para que as Reformas de Base desçam ao terreno da prática. Ao jornal Brasil, Urgente, não seriam tais reformas, passíveis de existência, somente numa sociedade cristã, conservando um pouco do humanismo integral de Jacques Maritain? Essa postura se é correto afirmar, não iria contra a proposta de diálogo, muito ressaltada por João XXIII?

JOSAPHAT: (trecho inaudível)...O projeto *Brasil, Urgente,* era um projeto de cidadania, era um projeto de renovação social e, fazendo apelo, primeiramente à inspiração cristã, àqueles que diziam que o evangelho exigia a solidariedade humana; mas na verdade nós trabalhávamos com muitos outros – inclusive com comunistas –, desde que eles tivessem de acordo sobre projetos concretos. A nossa perspectiva, não era, imediatamente de espalhar uma doutrina cristã, mas de a partir dessa doutrina cristã para os cristãos,fazer algumas reformas desejadas e, essas reformas sendo queridas também por não-cristãos e até por ateus – nós trabalhávamos juntos. De modo que a gente não se inspirava, propriamente assim, do lado religioso (o grifo é nosso), do humanismo integral, mas do lado mais aberto (o grifo é nosso) desse humanismo, quando, então, o próprio Maritain propõe a colaboração de todos, religiosos ou não, cristãos ou não, a colaboração de todos para estabelecer uma sociedade justa e solidária. De modo que nós estávamos na linha do diálogo de João XXIII, como também de Paulo VI. Na primeira encíclica de Paulo VI, de 1964, era sobre a Igreja dizendo que a primeira forma de ensino mais apropriado, na Igreja, era o diálogo. De modo que nós estávamos nessa linha, de um diálogo não apenas ecumênico, mas inter-religioso e até com aqueles que não tinham religião nenhuma.

4. A busca dos "cristãos radicais" por uma ordem social mais justa, instigada pela leitura consciente do Evangelho, sinaliza a passagem de um cristianismo infantil para um cristianismo

mais adulto? E, em que medida as reformas desejadas por esse grupo de cristãos divergiam dos demais grupos, que também, lutavam pelo fim das injustiças sociais?

JOSAPHAT: Bem, olha: então a gente pode dizer que havia uma passagem, olha, – não vamos dizer assim que: é um cristianismo infantil embora o outro seja mais adulto – é um cristianismo que era mais individualista, às vezes as pessoas não tinham muito empenho, não tinham muito estudo, mas que não tinha sentido social quer dizer bem assim, olha: todos os cristãos sendo bons a sociedade estará boa: e nós? Eu não! Para que a sociedade esteja boa é preciso que haja uma ação sobre a sociedade, que o cristão que é individualmente correto é muito bom para ele, para a família, mas se ele não tem uma abertura social, ele não contribui diretamente, para a renovação da sociedade. Então, pelo menos para nós, não era infantil – cristianismo infantil e cristianismo adulto –, mas cristianismo individualista e cristianismo com abertura social. Agora, depois com relação à questão, nós éramos um grupo de cristãos, e havia grupos não-cristãos. Com relação ao social; todos estavam de acordo que era preciso acabar, então, com o governo ineficaz com, etc. De modo que havia uma grande plataforma comum, entre cristãos e não-cristãos; ao contrário, às vezes havia entre cristãos, que tinham uma visão social e cristãos individualistas, uma posição, porque esses cristãos individualistas tinham medo, de qualquer modificação social. De modo que o que dividia não era cristãos contra não-cristãos, o que dividia era aqueles que queriam a reforma da sociedade e aqueles que não queriam a reforma da sociedade (o grifo é nosso); essa era a divisão, e ainda hoje é o que se passa, há muita gente aí na Igreja, não tem qualquer compreensão de uma solidariedade social, institucional – a necessidade de mudar de fato as estruturas da sociedade. Era esse o ponto essencial da nossa pregação a partir do Evangelho, daí o título do livro *"Evangelho e Revolução Social"*.

Por quais motivos, escolheu-se um jornal e não outro veículo de comunicação mais viável para a exigência cristã de inserção sobre o temporal?

JOSAPHAT: Bem, o que acontece é o seguinte: primeiro, o jornal era possível, o jornal era uma coisa que era viável; ao passo que para sair uma série de edição naquele tempo era muito mais difícil do que hoje, e para fazer um jornal nacional, de âmbito nacional a gente dispunha de competência, de capital, mas para fazer no plano nacional, um outro modo de comunicação, como o rádio, a televisão, nós não dispúnhamos de meios para isso. Agora, a gente pensava no futuro, não só ampliar o jornal, torná-lo cotidiano, multiplicar as publicações e penetrar cada vez

mais nos outros meios de comunicação. De modo que na verdade o jornal era o que era de mais realizável e mais eficaz no momento, mas não se excluía os outros meios de comunicação. A gente vê como é difícil, ainda hoje, ter no Brasil uma televisão, no Brasil, de amplo âmbito nacional com uma programação capaz de ser competitiva em relação às grandes televisões.

O Jornal insiste muito na necessidade de reformas urgentes em todos os setores da sociedade, preservando o que ainda não havia sido corrompido pelas estruturas iníquas. Para a consciência cristã quais seriam as instituições boas que seriam passíveis de manutenção? Dessa questão deduzimos um contraponto: Pela urgência da solução dos problemas sociais brasileiros não seria reacionário falar de uma nova geração que quer "[...] reformar as estruturas iníquas da sociedade [...]"? (*Brasil, Urgente,* n°21, São Paulo; 04-10/08/1963, p. 03). Não seria melhor abolí-las?

JOSAPHAT: Bem, então a primeira coisa com relação a preservar aquilo que não estava corrompido, quer dizer, o que eles queriam era utilizar, por exemplo, a democracia. Nós tínhamos então as eleições, haveria eleições em 1964, outubro de 1964, para com o novo período, um novo mandato em 1965, então utilizar o congresso, utilizar o direito já estabelecido no país. Você vê que há muitos serviços públicos muito bons, que estavam, eram para ser mantidos. Agora todo o problema era, exatamente, utilizar esses meios, mas, para melhorar a sociedade e para melhorar também esses meios, por exemplo, uma renovação no sistema partidário, uma renovação no sistema eleitoral que já estavam bons, mas poderiam ficar melhores. Agora, por outro lado, se tem então o seguinte: se diz pela urgência de solução dos problemas sociais brasileiros, então se relaciona falar de uma nova geração que quer reformar as estruturas iníquas da sociedade que precisariam abolí-las. De fato o problema é o seguinte: é que quando a gente olha a economia, há um sistema econômico, ele é que merece o nome de

[. . .] □ m

estruturas, que sejam às vezes completamente renovadas e às vezes estruturas reformadas, e às vezes estruturas deixadas de lado e colocadas outras no lugar (o grifo é nosso). Então aí seria uma questão, uma análise, assim, que a gente poderia dizer, uma análise de estrutura, para ver como é que se pode, por exemplo – vamos ver: o correio vai muito bem obrigado, então vamos manter o correio, não é?; a aviação vai bem?. Agora quando a gente chega e olha, por exemplo, a renda mínima da maior parte dos brasileiros, é muito pequena demais, não é? Bem, então aí há um conjunto de reformas de estruturas a empreender e a empreender com urgência.

Em sua coluna da edição número dezoito, é aludido uma confrontação entre marxismo e cristianismo, grosso modo, um possível diálogo. Para o senhor foi possível estabelecer, naquele contexto histórico, um diálogo entre ambos? Se houve tal aproximação, quais as raízes desse comportamento?

JOSAPHAT: Bem, olha, nesse momento a gente não procurava tanto estabelecer um diálogo de doutrina com doutrina e criticar o marxismo, não A urgência era tomada de posição prática, de modo que nós tínhamos um projeto; agora se os marxistas estavam de acordo com o projeto, era válido. Nós aceitávamos a colaboração deles com muitas reservas, por exemplo, de não aceitar que o PC tivesse influência sobre o nosso trabalho. Comunistas, pessoas comunistas, sim, mas as organizações comunistas não, porque as organizações comunistas elas visavam outros projetos que nós não aprovávamos. De modo que o que havia era um trabalho sobre projetos concretos, bem determinado, que nós achávamos justo e, que os comunistas, também achavam como legítimos, então a gente trabalha juntos, sem estabelecer discussão sobre doutrinas, porque não tínhamos tempo para isso; o trabalho era urgente, o nosso trabalho era o trabalho, então, de renovar o país de reestruturar os grandes setores do país; isso que a gente procurava fazer, então havia um acordo dos comunistas, mas não um diálogo, sobretudo, não um diálogo doutrinal com eles (o grifo é nosso).

Na edição de número dezenove, o senhor fez um comentário acerca da apreciação do Pe. Jaime Snoek sobre seu livro *"Evangelho e Revolução Social"*. Não obstante a sua nota *"jamais o recurso ao direito da Revolução Armada"*, sua consideração deixa uma indagação: se a Revolução Pacífica não for suficiente utilizar-se-á da força física como último recurso? Explique, por favor, a sua posição sobre esta delicada questão.

JOSAPHAT: É. Olha de fato no livro *"Evangelho e Revolução Social"* há uma página em que eu indico que, nós sempre devemos preferir os meios pacíficos, os meios democráticos para se realizar uma verdadeira revolução social, entendendo revolução como mudança na sociedade, mudança nas estruturas, nas instituições, e não revolução armada. De modo que o Golpe de 1964, não foi uma revolução, foi um golpe. Então um golpe, ele destrói as instituições democráticas e retarda a revolução social, que deve ser uma revolução feita pelo povo tornado consciente e participante. Agora, com relação aos extremos, a violência só pode ser aceita como um mal menor, como um mal menor, para evitar, portanto, um mal maior, uma maior violência. De modo geral, uma revolução armada ela só pode servir para afastar um tirano, mas ela não comporta um programa positivo; como revolução armada ela depois tem que chegar, deixar as armas e procura então estabelecer um plano, um conjunto de projetos pacíficos e de ver quais sãos os meios de conseguir esses projetos. De modo que aqui no Brasil eu considero que não há razão nenhuma para a revolução armada, não houve. O Golpe de Estado foi uma calamidade, os militares erraram totalmente, colocando-se a serviço das forças reacionárias para dar o Golpe de 1964. Portanto, o recurso a uma violência armada seria só para evitar grandes crimes, para depor um tirano; mas esse caso excepcional que eu considero que nós não precisamos de consideração de levar em conta aqui no Brasil (o grifo é nosso).

No jornal é aludida amiúde a idéia de *Revolução Pacífica*. Qual a sua compreensão acerca desse conceito? As propostas das Reformas de Base se articulam a esse pensamento?

JOSAPHAT: Bem, sem duvida quando nós falamos Reformas de base, certo, isso significa uma renovação profunda, e como ela é profunda, às vezes, a gente fala de *revolução social, revolução pacífica*. Mas essa revolução coincide com o conjunto das Reformas de base, porque Reformas de base significa então, por exemplo, que o poder legislativo considere as grandes necessidades nacionais, com prioridade à saúde, à educação, à informação; e então, que faça uma reforma naquilo que de fato vai modificar a forma de viver do povo brasileiro. Então isso aí é o que corresponde, então, de um lado ao que nós chamamos revolução social, revolução pacífica, reformas de estruturas, ou reformas de base é a mesma coisa.

A AP (Ação Popular) é criada em 1962, o jornal *Brasil, Urgente* em 1963. Não obstante a luta dos respectivos órgãos, ser pela promoção de uma ordem social justa, quais os objetivos políticos, sociais e ideológicos que separam os caminhos percorridos pelas respectivas entidades?
JOSAPHAT: Bem, olha, o jornal é lançado em 63, mas com uma preparação desde 1961. Quando dessa preparação, nós trabalhávamos juntos à AP, e, então os elementos da AP que vão se constituir em 1962, fazer um jornalzinho. Mas a AP de um lado tinha um objetivo mais restrito, no sentido que, por exemplo, a sua comunicação é para aqueles que estavam na mesma linha da AP; e, por outro lado, também, a AP foi mais restrita, ao passo que o *Brasil, Urgente* atingiu o Brasil todo e nós éramos aliados. Em Belo Horizonte, onde havia mais forte a AP ela ajudava muito a difusão do *Brasil, Urgente*. De modo que na verdade os nossos órgãos de publicidade aí – o *Brasil, Urgente* e a AP – estavam unidos, nós éramos apoiados uns aos outros, trabalhávamos juntos e a AP era o elemento mais ativo. Muito ativo, de tal maneira que na repressão, foram os que mais sofreram, foi a AP; bastava ser da AP para ser perseguido e às vezes torturado pela polícia ditatorial. De modo que se pode dizer, assim, o movimento geral – de onde saiu *Brasil, Urgente* e o *Brasil, Urgente* – foram muito unidos à AP, e nós trabalhamos uns com os outros e procurávamos difundir o que eles faziam, e eles procuravam difundir o que nós fazíamos.

Em tempos de autêntica renovação cristã descobrem-se novas dimensões da mensagem do Evangelho e a possibilidade de atualizá-la ao contexto histórico, seja nacional ou internacional. Desse modo, na sua visão, o que tornou possível, naquele determinado contexto histórico-religioso – no Brasil, e porque não falar mundialmente – que viabilizou a atualização do discurso cristão, em sua vertente católica, aos problemas sociais brasileiros?
JOSAPHAT: Bem, olha, há primeiro um nome que está na base de tudo isso é João XXIII. Se João XXIII não tivesse escrito as duas cartas dele – *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* – antes não se fez nada. De fato o papa João XXIII foi, assim, um novo pentecostes na Igreja: ele fará o Concílio e permitiu, também, um desenvolvimento muito grande de todos os movimentos já existentes e tudo isso foi incrementado. De modo que 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, a JOC. Então você tem vários movimentos e várias personalidades que participavam dessa renovação aqui no Brasil, e como nós dissemos no começo, 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 momento aí de grande renovação, mas o centro de tudo, o grande responsável por esse momento é o papa João XXIII (o grifo é nosso).

Apesar de o jornal ter objetivos com finalidades muito bem delimitadas, trouxe um certo ecletismo ideológico. Esse ponto, por nós levantado, conduz a uma interrogação: afinal em que posição se encontrava *Brasil, Urgente*? O jornal estaria além do capitalismo-comunismo, direita-esquerda?

JOSAPHAT: Olha, justamente nós evitamos todas essas oposições e também de dizer que a gente estava propondo uma espécie de via média entre comunismo e capitalismo, direita e esquerda, porque isso nos parece uma discussão completamente sem sentido. O *Brasil, Urgente,* o que ele fazia então era o seguinte: era propor projetos de reforma concreta, por exemplo, às vezes, dentro do jornal *"O Catecismo da Reforma Agrária"*, a gente não vai dizer, essa reforma é socialista, é comunista, isso é perda de tempo. O que tem que falar assim: essa reforma tem que ter os pontos seguintes: um, dois, três, quatro... Então nesse caso, a pessoa diz "há uma espécie, assim, de ecletismo ideológico", é claro que as pessoas que estavam no *Brasil, Urgente* cada uma delas tinha suas idéias particulares "são tais e tais pontos", mas o essencial é haver objetivos comuns e, por outro lado então, projetos de ação comuns, isso permite uma unidade prática, uma unidade para se fazer alguma coisa. Agora, naturalmente, nesse tempo, por exemplo, eu fazia, dava cursos de religião, eu dava cursos bíblicos, dava curso de ética, quer dizer, para formar também, doutrinalmente, uma parte, pelo menos, de nossos participantes ou também da opinião pública. Mas, e é preciso notar isso, um jornal que tem como princípio conduzir uma ação. Isso que muita gente não entende, e que até hoje não houve nenhum outro jornal no Brasil. Por exemplo, agora, o *Brasil, de Fato* que está aí, é interessante, mas ele não está conduzindo ação nenhuma porque de um lado ele acha que o partido que está no poder pode realizar – então ele faz críticas. Ao passo que nós não fazíamos só críticas, mas a gente queria levar o povo, a opinião pública, a uma mobilização para a ação, isso que dá unidade. Não era uma unidade no sentido de todo mundo vai pensar igualzinho, não; todo mundo é convidado a estar de acordo, que é necessário fazer tal reforma. Por exemplo: a reforma da educação, na linha Paulo Freire, aqui em São Paulo; depois

quando a Erundina foi prefeita ela chamou Paulo Freire para a secretaria, mas não conseguiu fazer muita coisa, porque o sistema não permite uma reforma da educação. Atualmente, por exemplo, a prefeita faz algumas iniciativas (os "Céus"), mas tudo isso dentro de um sistema que ameaça muito a boa qualidade dessas instituições. Então nesse sentido, o Brasil, Urgente não era um jornal doutrinal, nem visava diretamente a evangelização. O que ele visava diretamente era, então, mostrar a dimensão social do Evangelho e levando as pessoas à prática. De modo que, então, assim, eu diria: olha o jornal não era nem além do capitalismo do comunismo, direita e esquerda ele não se colocava esses problemas. Colocava o problema de dizer o que fazer pois, para levar o Brasil a ser um país solidário, um país em que haja melhor distribuição de renda, um país em que haja maior participação de todos na educação em que haja saúde melhor. Por exemplo, nós atacávamos muito o problema farmacêutico e a indústria de álcool, das farmácias dos remédios, a primeira página do primeiro número era isso "Remédios Matam Brasil". Quer dizer então, que essa perspectiva não dispensa outros jornais que fizesse uma parte de doutrinação, cursos de doutrinação etc, porque o que ele visava era esse objetivo bem preciso, (trecho inaudível) Reformas de Base ou mudar o tipo de sociedade no Brasil (o grifo é nosso).

Conte para nós como foi sua vida: quais os fatos da sua formação que foram importantes para seu engajamento social na década de 1960. Há, também, episódios que o senhor considera relevantes – enquanto sacerdote socialmente engajado – que não foram abordados no livro *"Utopia Urgente"*?

JOSAPHAT: Eu me tornei dominicano em 1953, quando da incursão na ordem e a minha perspectiva era sempre de trabalhar para a renovação da Igreja, que ela fosse mais evangélica e que desse mais lugar aos leigos, e que estivesse mais presente no trabalho de promoção humana, sobretudo das pessoas com mais dificuldades, mais marginalizadas, das classes mais deixadas de lado pelo progresso social no Brasil. Nesse empenho, então, eu acolhi com grande entusiasmo a mensagem de João XXIII, porque meu entusiasmo, assim como dominicano, não estava assim tão satisfeito diante da perspectiva do pontificado de Pio XII, em que havia assim muitos documentos importantes do ponto de vista cultural, religioso, mesmo social, mas, não havia tomadas de posição significativas no sentido do que nós chamamos assim, esse amor preferencial pelos

pobres. Então para mim, o grande acontecimento foram as encíclicas do papa João XXIII – a encíclica *Mater et Magistra* de 1961 e a encíclica *Pacem in Terris* de 1963 –. Agora tudo isso num contexto muito interessante, que havia um despertar da parte dos leigos, havia um entendimento dos jovens, a Ação Católica, a Ação Católica Universitária – a JUC – a Ação Católica no ensino secundário – a JEC – e, então uma das coisas, por exemplo, que mais me ajudaram nesse tempo foi o contato, ao mesmo tempo, com os estudantes, com os trabalhadores da indústria, os trabalhadores, então, rurais, pois essa época que eu falei, foi uma época assim de um grande crescimento, ao mesmo tempo de compreensão da Igreja da sua missão e de confiança, de que era possível realizar alguma coisa. E então o nosso grande sonho era exatamente isso de trabalhar sempre numa linha de inspiração cristã, mais trabalhar com todo o povo sem distinção de religião, sem distinção absolutamente de classes, dando essa preferência aos pobres, mas que fosse um movimento democrático.De modo que nós chegássemos então a realizar esse trabalho pela linha de uma educação popular. Então um dado, por exemplo, muito importante foi o encontro com Paulo Freire. Eu o tinha encontrado há alguns anos atrás quando ele era jovem – em 1950 no Recife – mas ainda, ele não tinha, assim uma perspectiva clara do que será mais tarde filosofia e a pedagogia da educação libertadora. Então eu acho muito importante esse encontro da missão nossa cristã, numa linha de um cristianismo social, e a educação do povo, então no sentido de que apenas o povo ter acesso à cultura, de ter acesso à alfabetização, mas esse sentido de uma educação para a cidadania, de uma educação para a autonomia e a educação para a participação. Então para mim foi uma renovação de fato, quase que uma revolução cultural, não é, esse encontro com o Paulo Freire. E eu considero talvez, que não tenha dado bastante importância até hoje a esse dado. Então a importância do encontro da educação e da informação, em vista de uma cultura popular, fazendo com que, então, o povo possa ser verdadeiramente um soberano político que deve ser. De modo que eu salientaria muito isso, nessa etapa de minha vida, não é, o encontro com a doutrina de Paulo Freire e com a pessoa dele, não é, com a ação dele e, eu acredito, que nós deveríamos hoje dar uma importância muito grande à figura, à ação e, sobretudo, a mensagem original de Paulo Freire. Olha, naturalmente eu acho que, diretamente sobre o jornal, sobre, seja seu conteúdo doutrinal, ideológico, eu acho que os estudos tem sido felizes (parte inaudível), estão progredindo. O que eu acho hoje, por exemplo, seria quando a gente fizesse e tentasse situar esse movimento em relação com as grandes forças, com as organizações, desde, por exemplo, a Igreja, o Episcopado, desde, por

exemplo, a política; como é, por exemplo, que a política tinha uma esquerda que naquele momento se chamava nacionalista, ela era nacionalista? No sentido preciso de se opor à exploração do Brasil pelo capital estrangeiro? O sentido de nacionalista não tinha nada de estreito. Era no sentido da autonomia do país. Bem, mas então, seria interessante ver, quem estava dentro, quem era influente e a relação com o *Brasil, Urgente* e, sobretudo então, o que se apresentava naquele momento; os políticos, a radicalização da política na época. Um movimento sistemático que preparou o Golpe de 64; quer dizer, então aí, um livro interessante é aquele livro lá (olha lá) 1964 do Dreifuss. Então eu acho que isto devia ser estudado porque, para se ver exatamente, como é que eles contavam com grande capital, com o apoio do capital nacional e estrangeiro e, procuravam, então, estabelecer uma certa ideologização do país na linha do anticomunismo, na linha das liberdades, mas na realidade na linha de uma economia dependente. Então, olha, eu diria o seguinte: o grande contexto em que venha a se inserir nesse movimento social de que o *Brasil, Urgente* é um símbolo, o contexto religioso, o contexto político, o contexto cultural, o contexto midiático – a mídia – de que a gente queria exatamente fazer uma alternativa, propor uma alternativa. Então isso seria um trabalho interessante, que não é fácil porque às vezes quando você utiliza os jornais da época, você tem que fazer uma crítica, porque há muitas pessoas que procuram fazer a história pelos jornais, mas como é que você fala da história pelos jornais, utilizando jornais tendenciosos, então você tem que fazer uma crítica muito grande; e, então, confrontar aí para se ver qual o sentido, o que, que *Brasil, Urgente* contestava e o que, que podia ser útil para ele aí nesses diferentes movimentos. Por exemplo, na medida em que um homem como o arcebispo de São Paulo – D. Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta – como ele não era um homem político, não fazia política, mas ele era um homem que não era subserviente a nada. Ele era um homem independente, um homem que pensava. Então nesse caso, ele diante do *Brasil, Urgente* tinha uma atitude de simpatia crítica. De modo que ele chegava, e ele não gostava do tom do jornal, como gostaria de um tom mais macio, quer dizer, ele não tinha percepção, de que numa etapa revolucionária da sociedade, um tom doce num leva a nada, você tem que ter um tom afirmativo, crítico, etc. Não há possibilidade, numa sociedade dominada pela violência, de simplesmente propor uma linguagem de ternura. Tem que ser uma linguagem forte, técnica, mas isso não quer dizer que ele, por exemplo, não nos ajudou bastante, ao contrário, houve um momento que a direção da CNBB, se pronunciou manifestando reservas sobre *Brasil, Urgente* e essas reservas foram, então, utilizadas pelos nossos inimigos e nos

fizeram abaixar a penetração no meio católico...da instituição que se pronunciava fazendo reservas; quer dizer: olha este jornal não é de católicos é um jornal de um grupo particular. Então aí, quer dizer que eles podiam dizer a mesma coisa no positivo: olha, saiu um bom jornal que não é confessional, etc, de inspiração cristã, mas que a Igreja não está comprometida por ele. Então eles pegaram um lado que era verdade... Então, na interpretação do texto que nós pedimos a D. Carlos e que, praticamente, nós sugerimos a ele, ele dizia, exatamente, o que estou dizendo: quer dizer, que o jornal não é um jornal católico, é um jornal que queria ser popular e a serviço da causa popular, contando com muitos católicos e com uma inspiração cristã nessa interpretação da sociedade (o grifo é nosso).

Gostaríamos que o senhor comentasse a respeito da seguinte afirmação feita no livro "Utopia, Urgente": "A minha posição foi pegar o leque total: a Bíblia tem seu lugar, a liturgia, o bispo, o leigo. Fiz um esforço de produzir uma teologia que pudesse fundar essa reforma".

JOSAPHAT: Olha, nós acreditamos que para o historiador parece ser uma coincidência, mas eu veria, há um sincronismo no sentido, por exemplo, de Carl Jung, fala exatamente de acontecimentos que não acontecem juntos por acaso, mas porque em profundidade há uma espécie, assim, de trabalho no povo, um trabalho quase que no espírito do povo que isso aí num certo sentido e, então, coisas que aparentemente são coincidências são mais do que isso, são efeitos, fenômenos, manifestações de uma qualidade muito profunda do povo num certo momento. Então, eu acredito que houve uma série de movimentos que a gente olhando diria: são coincidências; por exemplo, desde o ponto de vista político já a idéia, não é, assim de interiorizar o Brasil – o que é simbolizado na construção de Brasília – um despertar entre os trabalhadores rurais, de uma consciência de seus direitos, e de que a agricultura estava sendo assim institucionalmente, estruturalmente injustiçada desde os começos da colonização. Então vários desses fenômenos, assim, de aspectos político-sociais tem alguma correspondência por parte da Igreja havia uma redescoberta da Bíblia. Nós fomos um povo que fomos (sic) educados no cristianismo, mas um povo analfabeto e um povo que não tinha acesso ao livro e, sobretudo, à Bíblia. Há por outro lado, então, nesse momento uma difusão, não só, da cultura bíblica, mas de centros bíblicos e uma leitura bíblica que é uma leitura que quer ser autêntica, não isolar textos, mas sentir mesmo em profundidade, qual é a mensagem bíblica, a pedagogia bíblica na educação do povo, isso colocado então em relação à com a situação do povo. Então era uma leitura, ao

mesmo tempo em que a gente fala assim, orante porque era uma leitura piedosa da Bíblia, mas era uma leitura social, era leitura política no bom sentido, e era uma leitura que valorizava o povo, e isso era acompanhado por uma renovação litúrgica em que o povo aprendia a participar da oração da Igreja, o que era também uma grande falta, quer dizer que havia as devoções que sempre traziam alguma coisa para o povo, mas não despertava neles esse valor, de base da responsabilidade, digo das pessoas, dos grupos, das comunidades, e do povo em geral. Então a ligação da Bíblia com a liturgia, a ligação da Bíblia com estudos, e grupos teológicos e certa posição que hoje talvez não apareça como tão revolucionária, mas que era muito na ocasião o pensamento filosófico, não é, de homens como Jacques Maritain. Então o Jacques Maritain no sentido que ele fazia uma revisão da idéia de cristandade, a cristandade que tinha sido muito filiada às forças conservadoras, a cristandade muito ligada ao apelo, à força para manter a unanimidade de pensamento, para manter a ortodoxia, então essa revisão histórica da idéia e da realidade da cristandade. A crítica de regimes como o franquismo na Espanha. Então isso era uma questão muito importante na época. Ao mesmo tempo, pensadores como Emmanuel Mounier – da *Revista Esprit* – que partia para um personalismo social, quer dizer, não ver a sociedade assim como uma coletividade, como uma massa, o que foi a tentação, por exemplo, do socialismo comunista, que muitas vezes o partido tomou o lugar do povo, porque não era uma coletividade de pessoas, era uma coletividade em que era uma espécie assim de rebanho massificado. Então Emmanuel Mounier significava muito no sentido de valorizar o personalismo, mas um personalismo social e de valorizar então toda a luta social como sendo, não uma luta de um grupo, mas como sendo de fato um movimento de pessoas conscientes que se educavam para realizar, então, esse grande trabalho que naquele momento tinha sua viabilidade, que a gente via como sendo possível. E outra coisa interessante é o que foi o conjunto, por esse tempo, de uma revisão da economia significada pelo padre Lebret como o movimento de *Economia e Humanismo*. É interessante porque dentro desses movimentos, às vezes eram, tinham um certo contato, mas às vezes não eram o contato era mais uma coincidência em profundidade, todos valorizando o ser humano, apontando para diferentes formas de valores humanos que eram necessários para uma verdadeira civilização. Isso tudo para uma autêntica reforma da Igreja que a gente visava. É interessante – por exemplo, hoje – nós estamos vendo alguns pensadores que vão emergindo e que naquele tempo estavam bastante unidos, por exemplo, o filósofo que é judeu e, de grande valor do ponto de vista ético que é muito original na sua compreensão do outro, na

compreensão da alteridade, na compreensão da solidariedade que é Emanuel Levinas. É interessante que Emanuel Levinas estava ligado a Gabriel Marcel – que era o representante do existencialismo cristão – da mensagem da esperança num mundo assim que tinha sido muito ferido, machucado pela Segunda Guerra Mundial e, também, a que propunha essa grande distinção entre a gente confiar no ser e não procurar realizar uma vida na base do ter, do possuir, do consumismo, do economismo. Então é interessante como é que Emanuel Levinaz era ligado a Emanuel Mounier, era ligado a Gabriel Marcel, era ligado a Jacques Maritain. É interessante como havia de fato, nesse momento, uma espécie de emergência de uma consciência humana que procurava realizar aquilo que de um lado terá sua expressão na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948, e que já se encontrava, então, de fato como assim antecipado no trabalho internacional realizado pela ONU, e outros organismos internacionais, organismos de cultura, como a UNESCO, a UNICEF. Então a gente pensa que há, naquele momento, uma espécie de despertar da humanidade. De modo que a aurora estava vindo e era preciso mesmo despertar, acordar essa aurora. Então todos esses movimentos hoje merecem um estudo. Naturalmente ouve uma crise, atualmente se reportada aos dois blocos, que impediram muito o trabalho assim da humanidade. O próprio comunismo e o próprio capitalismo se opondo; depois o desaparecimento do bloco – mais recentemente – do bloco comunista, como força internacional e, a predominância então de um imperialismo, que não é um império do povo americano, mas um imperialismo desses grandes monstros frios, quer dizer os grandes capitais que estão aí à frente da economia influenciando muito a política, influenciando muito por tendo a mídia. Então, é interessante a gente estudar de fato esse encontro dessas diferentes correntes renovadoras dos anos; vamos dizer assim, a partir dos anos sessenta, o que houve para impedir a subida, a ascensão humana que eles queriam realizar, e a continuidade hoje de uma retomada mais madura. Por exemplo, através dos fóruns sociais, através das Ongs, através, então, de todos os movimentos culturais, políticos, que visam hoje com muita urgência a defesa da vida, a defesa de nosso planeta como um ambiente de vida, que às vezes todos os movimentos de ecologia com a defesa aí da poluição do ar, das águas, do solo. Finalmente a gente poderia dizer que o desafio se universalizou mais, com a famosa globalização. Então seria interessante a gente ver então como é que as forças, que agiam nos anos sessenta, hoje estão em ação, e como é que elas podem de uma lado ter mais sabedoria; utilizar a experiência no que foi feito ou no que foi tentado e no que foi fracassado e por quê. De modo que é nesse sentido que eu acho interessante, de fazer a história

desses anos e dos movimentos de renovação que estavam presentes em toda parte do mundo – particularmente nos países em que a cultura e industrializações estava mais avançadas. (o grifo é nosso).

O senhor considera que o comunismo contribuiu, em algum sentido, para a tomada de consciência, não apenas dos cristãos, mas de um modo geral da humanidade?
JOSAPHAT: Sem dúvida. Olha o comunismo, quando a gente considera a partir, assim, de suas fontes mais profundas como, por exemplo, o marxismo, – que é como uma ala a esquerda do hegelianismo – mas desde que a gente vê então, assim, um marxismo, depois então as várias correntes do socialismo revolucionário que é o único socialismo que se liberaliza e, finalmente o comunismo. A gente vê que há de fato muitos valores sociais; houve uma consciência social, porque a idéia mesmo do social ela surge, e até a palavra social nesse sentido próprio – de uma qualidade humana da sociedade onde se fala de versão social, direito social, justiça social –, essa palavra social surge praticamente no começo do século XIX, em torno de 1815. Era bem significativo isso que nós temos um movimento socialista que há muitos cristãos que são socialistas e, eles não são bem acolhidos pela Igreja e nem pela sociedade liberal aí, então, como testemunha de que o cristianismo via-se no socialismo uma espécie de oportunidade de realização. Agora o comunismo, então, ele teve um grande coisa foi de afirmar a necessidade de basear os direitos humanos numa base econômica, de estabelecer esses direitos numa base econômica e, por outro lado, também, uma coisa que é importante, é que houve um grande trabalho de educação. Por exemplo, é claro que a Rússia soviética deu um salto muito grande, muitas bibliotecas culturais foram (trecho inaudível). Agora houve um grande erro que foi que o partido comunista e os partidos comunistas, com a idéia errada de partido único, ele se construiu como dono da revolução e, então o povo na Rússia, o povo nos países em que o comunismo se estabeleceu esse povo se sentia infeliz: primeiro porque era condenado a ter apenas as coisas necessárias para a vida, sem ter um pouco de conforto, sem ter assim uma alegria mesmo de viver. De modo que houve uma espécie de recalque do povo. Eu tive a ocasião nos anos oitenta, bem antes de 1989, em que houve a queda do Muro de Berlim, no começo dos anos oitenta de visitar esses países socialistas, e de ver como é que o povo estava descontente. Não era uma revolta aberta, porque nem podia ser, mas era de um ressentimento, e havia uma espécie de tristeza de chegar e ver o socialismo (que socialismo?); porque de fato, os grandes progressos no

sentido dos grandes planos que se faziam para produzir energia, para estabelecer a comunicação nos países, para a industrialização pesada, mas não havia, então, uma participação de todo o povo. E os planos eram feitos de maneira piramidal – de cima para baixo – o povo aprovava por que tinha que aprovar. Então nesse caso a gente pode dizer que o comunismo trouxe, assim como mensagem para o mundo inteiro, essa grande idéia do social a se realizar verdadeiramente nas estruturas, nas instituições, na forma de governo e, sobretudo, na economia. Então há uma grande contribuição e, uma grande missão: de que nós não devemos ter um partido que tome o lugar do povo, mas um partido que esteja a serviço do povo. Isso é uma coisa muito importante aqui no Brasil, porque há partidos diretamente ligado às oligarquias, ligados à aristocracia, ou então partidos, como o PT (Partido dos Trabalhadores) que no fim acaba assumindo a sua própria autonomia em relação ao povo que o elegeu, em relação ao povo que é o devedor do poder. Então o povo sob tentativa de governar sem consultar diretamente as massas populares, sem consultar então as comunidades de base, sem consultar, então, todos os pequenos movimentos que construíram o grande movimento que é o partido. Então nesse ponto eu digo que o comunismo deu as lições positivas como mensagem e, uma vez lição negativa que foi o seu fracasso por ter-se cortado do povo. Então nesse ponto hoje nós podemos retomar o ideal socialista e sempre assim: uma democracia verdadeiramente liberal, quer dizer trabalhando com as liberdades para todos; e social: inscrevendo a liberdade na economia, inscrevendo a liberdade nas instituições do país (o grifo é nosso).

A terceira via pode ser considerada como a etapa inicial da conscientização dos católicos sociais?

JOSAPHAT: Olha essa terceira via ficava muito teórica, quer dizer que significava negativamente de não se alinhar nem de um lado nem do outro; não se quer enfeudar nem no capitalismo nem no comunismo. Bem, então, ela se considerava como democracia cristã, então teve de fato uma parte histórica na reconstrução da Europa, logo depois da guerra, uma vez que os partidos liberais tinham praticamente se deixado, eu diria quase, envolver pelas ditaduras franquistas na Espanha, fascista na Itália, nazista na Alemanha e depois, então, elas tinham deixado levar, assim, muitas vezes a uma atitude ou de compromisso ou de oposição sistemática ao comunismo. Então, com a queda das ditaduras os partidos liberais não tinham capacidade de retomar a reconstrução da Europa. Então esse caso a gente teve na Alemanha com Radenau, a

gente teve na Itália com De Gasperi Alcide De Gasperi, nos tivemos Schumann na França – estes três grandes democratas cristãos eles ajudaram. Houve um momento de sabedoria em que os EUA colaboraram economicamente, mas, não se impuseram, através de multinacionais, ou através da política não se impuseram, à Europa e, deixaram a Europa se reconstruir. Então isso aí foi um caso interessante, naturalmente os partidos da democracia cristã tinham créditos para isso, porque eles não estavam ligados nem ao liberalismo a que se tinha acovardado nem ao fascismo e ao nazismo e o franquismo. Então eles tiveram um papel providencial para, utilizando os investimentos econômicos, financeiros e técnicos nos EUA, fazerem programas para a reconstrução da Europa. E isso então é que era uma idéia de terceira via – que não tinha – esse nome, mas que nós pensamos quando o governo de John Kennedy seria de uma linha de Aliança para o Progresso, se ela fosse entendida como constava no papel, mas que nós queríamos realizar assim e seria de o Brasil fazer todos os planos. Esses planos tecnicamente seriam aprovados pelos EUA, porque pode dizer que era um plano tecnicamente viável e seria financiado, mas como um auxílio de país a país e não como a infiltração – que o capital do país estrangeiro, através de transnacionais que mandam o lucro para o estrangeiro e que segue a política da matriz estrangeira. Então essa idéia nos parece válida para ajudar os países subdesenvolvidos como a África – hoje que está numa grande miséria –, os países do Caribe, os países da América Latina, quer dizer que haja um auxílio que venha, sob forma de investimento econômico, técnico, tecnológico, mas deixando a autonomia. Então nesse sentido, nós diríamos aí que havia toda uma reflexão no sentido de uma economia que nós dizíamos então autônoma, dependente ou interdependente, mas em que a decisão não ficasse fora dos países. Então é essa idéia em que nós encontrávamos, então, apoiados o Celso Furtado, um economista que pensou bem aí o levantamento do nordeste, etc, (trecho inaudível) porque as forças econômicas não permitiam a realização dessa economia. Então nesse sentido nunca houve uma terceira via que fosse bem estruturada, bem pensada, do ponto de vista econômico, do ponto de vista político, do ponto de vista das estruturas a estabelecer, mas um certo ideal, como que visto num branco, umas certas medidas que pareceriam autênticas. Então é nesse sentido que o próprio movimento central em que nós estávamos em 1960/63 em que o *Brasil, Urgente* era o porta-voz era a idéia justamente de levar o que nós chamávamos Reformas de Bases que corresponderia não com a terceira via – quer dizer que não é nem comunista nem capitalista – mas no sentido de ser um sistema pensado na linha do liberalismo, das liberdades, a democracia comportando as liberdades individuais

invioláveis e, por outro lado, então: uma dimensão social, uma dimensão, então, em que o Estado não assume a economia, mas em que o Estado tenha um plano diretivo em que privilegie as regiões ou as nações, menos favorecidas, por exemplo, através da via fiscal favorecendo, por exemplo, implantações em regiões menos desenvolvidas, quer dizer, impostos mais leves e favorecimentos, mas não feitos de uma maneira que seja do nepotismo, mas de uma maneira democrática através de planos claros, através de planos transparentes para a opinião pública. Então nesse sentido a gente pode dizer que haveria sim um caminho, que seria um caminho, não assim como uma opção parcial como o liberalismo – o capitalismo liberal – ou o socialismo de Estado – o comunismo – mas que seria então uma atitude que valorizasse e tomasse como medida de desenvolvimento o homem.

Toda vez que pensamos nesse período nos vem à mente a pergunta – um tanto grosseira – o que teria levado cristianismo e marxismo a dialogarem, ou nos dizeres de Max Weber, um processo de afinidade eletiva.

JOSAPHAT: Olha, então há essas afinidades eletivas profundas. Então estas quando assim pessoas, líderes, grandes líderes se encontram porque eles estão animados de um verdadeiro ideal, eles vêem e interpretam o momento histórico de uma maneira convergente, então, tomam posições, etc. Olha, há uma figura que é uma figura italiana que a gente estimava muito que era George (trecho inaudível), que foi prefeito de Florença muitos anos, e que também foi deputado e que era, nominalmente, da Democracia Cristã; mas ele dialogava com todas as correntes e queria um diálogo com o comunismo no sentido de propor o problema da paz. Então nesse caso seria o seguinte: quando há uma questão assim, por exemplo, cristãos sociais, socialistas, socialistas avançados, comunistas ver que o problema agrário é um problema sério no país, etc, e todos estão de acordo. Nesse caso, esse acordo permite uma ação em comum que deixa de lado os desacordos teóricos – seja em matéria filosófica seja em matéria de interpretação econômica, seja sobretudo religiosa. Então é isso que eu acho que nós tínhamos aqui o fato seguinte é que havia muitos comunistas verdadeiramente idealistas, brasileiros querendo o bem do Brasil e combatendo o endividamento do Brasil etc, e tudo isso; com convicção nós também. Então a gente se unia nessas campanhas porque havia um denominador comum real, inclusive baseado na realidade social e na análise feita dessa sociedade, dessa realidade de tal maneira que não se atribuía isso a uma fatalidade; porque muita gente chega e diz; bom está acontecendo isso, porque que há

menino de rua sobrando? ah, isso é assim mesmo, numa cidade grande como essa. Então quer dizer, mas não vai atrás para dizer quais as causas. Se você acha que a sociedade está produzindo isso, em virtude de que mecanismos? Vamos desmontar esses mecanismos. Então quem estiver de acordo nesse ponto nós podemos dialogar; agora ao contrário, se a pessoa chega e diante de uma coisa como essa toma uma atitude de uma interpretação parcial de dizer: não a culpa é dos meninos, não a culpa é de nordestino. Então essas explicações parciais, unilaterais, sem raiz, naturalmente só podem dividir: quem é que vai estar de acordo com as superficialidades destas. Então é nesse caso que seria interessante a gente ver como é que há, para toda a forma de diálogo, de encontro, em vista da renovação da religião, de renovação da sociedade, etc, é preciso de ver se há uma base real, quer dizer, partimos de problemas reais e interpretados como realidade e visando um interesse, visando um trabalho desinteressado. Quer dizer, se você chega e fala assim: nós vamos tirar o proveito dessa questão para me eleger presidente da república. Aí então nesse caso você vê, passou a eleição, a causa morre e, então isso aí seria interessante essa análise para gente ver o que é um conchavo e o que é uma aliança profunda para uma causa social.

A influência do senhor abrangeu todo o jornal? Gostaríamos de saber, também, se o jornal era porta-voz de todos que desejavam, de alguma forma, uma renovação profunda ou era a expressão do pensamento da Ordem Dominicana.

JOSAPHAT: Olha, então aí nesse ponto você veja, a questão da liderança, você tem que ver que um movimento como esse ele tem que ter várias lideranças, e havia várias lideranças estudantis; havia várias lideranças operárias; várias lideranças, por exemplo, às vezes, de advogados como, por exemplo, o Tomás Carvalho de Jesus que tinha uma série de sindicatos em que ele era advogado e, então, exercia uma ação importante. Quer dizer que no meio dos trabalhadores (parte inaudível). Então aí há uma coisa seguinte; uma grande liderança, uma liderança de conjunto, ela supõe exatamente uma convergência de lideranças em que uma pessoa seja capa-6(Gaum)9(a sTw 0.3TJ0.0

dessas lideranças e eu procurava então fazer bem assim essas alianças. Mas, por exemplo, para fazer um jornal, se trabalhava aí o jornalistas profissionais e os líderes orientando, etc, quando o número estava pronto havia um encontro, que era um encontro dos representantes das várias lideranças. Bem de modo que a Ordem Dominicana tinha uma importância, sobretudo que atrás disso há então uma idéia há uma doutrina, há uma visão espiritual. Mas o jornal era a resultante de várias correntes, várias tendências e, interpretação social no sentido da revolução, mas nem todos tinham a mesma – uma idéia – tão precisa de qual era... o jornal tinha uma idéia mais precisa de propor tais tipos de reformas. Note-se, por exemplo, nós temos no jornal a participação de artistas. Bem, então nesse caso, desde os caricaturistas, etc, muito importante, como também, por exemplo, às vezes elementos de cultura que falavam, exatamente porque eles queriam uma renovação da cultura, queria uma valorização da arte popular, uma verdadeira arte para o povo. Então isso aí excede completamente tal tipo de liderança. Então eu diria assim, há uma convergência de lideranças que conduzem movimentos e, então essa convergência leva a uma unidade e, então, a uma certa liderança principal e, então, isso dá uma unidade mas uma unidade muito variada no jornal. De maneira que você, que, às vezes assim, há certas manifestações que correspondem a um movimento de renovação num setor, que às vezes não está em comunhão com outro setor ali que também está representado no jornal. O jornal, então, é a confluência de tudo isso (o grifo é nosso).

O que não seria prudente, afirmar então – como o fez Paulo César Loureiro Botas em seu livro *"A Benção de Abril"* – que o radicalismo do jornal era o da AP?

JOSAPHAT: A AP tinha um elemento de fato interessante, radical, forte, um apoio muito precioso, mas o jornal, de fato, ele era mais amplo e ele, então, tinha assim um empenho de consultar, olha por exemplo teve um movimento radical como o movimento do Francisco Julião das Ligas Camponesas bem naturalmente nós estávamos em ligação com ele e, então recebíamos informações e apoio e, apoiávamos o movimento, mas naturalmente é uma força como era ali a força que nós tínhamos de um conjunto, assim, de cristãos sociais que estavam simplesmente em outros setores, ou às vezes, então, esse apoio vinha, por exemplo, da UNE que se radicalizou, sobretudo, depois de 64. Agora, havia partidos, havia sindicatos bastante fortes, por exemplo, os metalúrgicos, tinham um sindicalismo de guerra mesmo, de luta bastante forte e, que tinha uma experiência de lutas, então, que fazia greves, assim, muito incisivas em momento oportuno para

conseguir resultados. De modo que você pode dizer – o livro que você fala ele é muito unilateral em algumas interpretações, foi pena que um dos poucos livros que foi escrito sobre *Brasil, Urgente* espalhou uma certa idéia bem... Mas na verdade, de modo que você tem razão de ver que é um movimento mais complexo, quer dizer, há aí um encontro de várias correntes com uma unidade de marcha, de ação, mas com uma certa autonomia. Isto que fazia, exatamente a riqueza e, talvez, por exemplo, o problema hoje de um jornal como o *"Brasil, de Fato"* é que você não tenha um movimento tão amplo e, que tenha correntes diferentes, mas que contribuam para abrir esse jornal e, que está na base para espalhar esse jornal e, está na base para pegar notícias e temática para jogar no jornal. Quer dizer, que o jornal tem que ser um traço de união viva, entre um movimento em massa ou movimento em marcha que tenha e, movimento que tenha várias correntes, aí você tem um jornal vivo. Senão você vai ter um jornal que representa uma redação. Então aí você vê, ou é um jornal tendencioso liberal, como os nossos grandes jornais, ou às vezes um jornal de idéias, mas que tem uma dificuldade – ele não está traduzindo a ação, por exemplo, de chegar e dizer assim: olha estamos ligados fortemente e formalmente com o MST, então estamos dizendo: olha o MST esteve em tal, tal tal... lugar, temos as notícias dali e etc, e o MST recebeu um jornal (parte inaudível) essa parte que é, então, importante. Então eu acho que você tem razão aí de dizer, nem é assim, um jornal que traduz a posição do esquerdismo da Ordem Dominicana, nem da AP, nem, assim, de um grupo de comunistas, nem de um grupo de sindicalistas, *é uma resultante.* Agora, de modo que o problema nosso, por exemplo, quando a gente fazia uma reunião – um congresso – ou quando a gente fazia, então, uma reunião de uma elite de um grupo, de elite para dirigir o jornal a gente procurava atender tudo isso. E o princípio de diálogo era esse de dizer: olha no jornal tem esse projeto, nós todos estamos de acordo com isso; agora você que é comunista, você vai chegar e discutir sobre esse projeto, você não me vai trazer idéia do partido comunista – que não me interessa – eu sou católico, eu sou dominicano, eu não vou trazer aqui para você a posição dos Dominicanos; eu vou trazer a posição aí sobre esse nosso coisa aí que diz como é que nós vamos discutir esse projeto, como é que vamos alargar esse projeto e fazer tema para esse projeto. E então acontecia isso, tanto que às vezes até quando a gente ia fazer um movimento católico, entre católicos, olha gente vamos fazer um encontro de espiritualidade no fim desse mês, os comunistas iam! Porque eles falavam assim: não! Os católicos não são uns sujeitos (trecho inaudível) iam lá e liam o Evangelho, e eles estavam de acordo com aquelas conclusões que a gente tirava na linha do jornal etc, agora se dissesse não

creio em Jesus Cristo tal, né... Mas isso é interessante, você tem aí um encontro uma força na linha do que nós encontramos em Karl Marx. Então é isso aí que é o problema que para mim, foi muito rico, um esforço de um diálogo que não reduz, que não seja redutivo em relação às várias posições, quer dizer que no fundo são dez posições então três prevalecem e sete não? Nos vamos chegar e ver aí que as dez posições podem chegar e se apresentar e, quando, por exemplo, numa tomada de posição uma ficou de lado, na próxima você vai – isso é mais, aquela posição é mais intelectual, bom nós vamos fazer um número do jornal que você vai entrar mais, etc. Então isso aí é uma questão de importância do diálogo, que às vezes o diálogo leva a um acordo, mas uma pessoa que se retrai, você vê aí a escolha de candidato, etc. Agora, quando ao contrário você quer apresentar um projeto em marcha para o país, então aí você tem que contar com todo mundo que está atento à realidade, querendo fazer marchar a realidade (o grifo é nosso).

Poderíamos enquadrar o movimento social e semanário *Brasil, Urgente* naquela prática de Igreja socialmente engajada, que nos informa Pablo Richard?

JOSAPHAT: Quer dizer aí, seria uma coisa interessante: nós tivemos uma posição justamente boa que foi a posição de Karl Barth, a posição de Van Rofer na crítica do nazismo, de dizer: olha, a Igreja não pode ser neutra diante dos grandes crimes. Então o engajamento no sentido – não de a Igreja propor medidas concretas – mas de impulsionar os cristãos para que encontrem medidas concretas, que levem em conta o bem público do país. De modo que as leis sejam feitas levando em conta, por exemplo, uma lei, hoje ou ontem, etc, sobre a família, sobre o matrimônio a Igreja procure estudar bem a situação da família, o bem para essa família crescer, o bem para que as mulheres não tenham a necessidade de recorrer ao aborto, etc, mais do que uma lei que visa punir o aborto. Bem, então você está vendo aí nesse caso, não é a estrutura da Igreja, a Igreja como um instituição governada pelos seus ministérios que vai chegar e fazer o projeto, mas ela deve impelir os cristãos em contato com a secularidade, em contato com o mundo profano, em contato com outras camadas e grupos sociais e, então veja, qual é o melhor partido a tomar. Nesse sentido eu sou de acordo que a gente tenha uma Igreja que não é neutra que não é alheia, menos ainda alienada, mas que seja uma Igreja participante, uma Igreja comprometida no bom sentido.

1. Gostaríamos que o senhor falasse um pouco sobre a sua experiência ao lado de Frei Carlos Josaphat e dos dominicanos, na história do movimento e jornal *Brasil, Urgente* (1961-1964).

RUY CÉZAR: Conheci Frei Carlos após ter aderido a um Movimento Operário denominado Frente Nacional do Trabalho; havia terminado de me formar em Direito na USP e fui convidado a participar desse movimento; O dirigente desse movimento era o advogado trabalhista Mário Carvalho de Jesus, que também era o coordenador do grupo que iria criar o "Brasil Urgente"; As reuniões realizavam-se no Convento dos Dominicanos com a participação de Frei Carlos; O grupo participante era bem heterogêneo; tratavam-se de pessoas que, na sua maioria, participavam das missas dominicais no Convento, celebradas por Frei Carlos, que é um excelente pregador; Na época sua pregação voltava-se para a questão da Justiça Social a partir das Encíclicas do Papa João XXIII; Quando entrei para o grupo da Frente Nacional do Trabalho , que na verdade era um grupo basicamente de advogados trabalhistas, que dava assistência a Sindicatos, e atendia trabalhadores, em geral , Mário decidiu que eu iria substituí-lo na função de coordenação do grupo que fundaria o Brasil Urgente; Nessa ocasião o futuro jornal ainda não tinha "nome"; A idéia era fundar um jornal a serviço do povo, na luta pela Justiça Social; A Frente Nacional do Trabalho bancou financeiramente, durante um tempo, minha atividade, em tempo integral, na organização desse novo jornal; Assim é que viajei por muitas cidades do Brasil, junto com Frei Carlos, convidando as pessoas que participavam das palestras a se tornarem "sócios fundadores e mantenedores " do futuro jornal ; Com o tempo criou-se um movimento denominado SABU - Sociedade dos Amigos do Brasil Urgente m – (isto quando o jornal já havia sido lançado); Frei Carlos era o ideólogo e animador da fundação do jornal ; sempre bem humorado e buscando incentivar os participantes a levar adiante o projeto.

2. Trabalhamos em nossa dissertação a concepção de uma *tentativa de modernidade* presente tanto na prática social do movimento *Brasil, Urgente* quanto nos artigos – de cunho mais doutrinais – veiculados pelo semanário. É possível estabelecer que esse movimento – da *tentativa de modernidade* – esteve presente no discurso do jornal, haja vista a contribuição de pessoas, de

diferentes agremiações e partidos políticos, no movimento, que lutavam cada um ao seu modo, pelo fim das injustiças sociais?

RUY CÉZAR: Quanto a questão da "modernidade" referida em seu questionamento tenho a dizer que o Brasil Urgente significou muito das mudanças que o Papa João XXIII trouxe ao seio da Igreja Católica; Tínhamos de tudo... Acolhíamos a todos, desde os defensores da revolução cubana, alguns marxistas, até aqueles que postulavam uma reforma social "cristã"; Era um momento de profundas mudanças ; Estou lançando , em breve , um novo livro que escrevi que trabalha um pouco a forma como enxergo aquele momento de nossa história ; Constato que até 1.945 a humanidade vivia o que denomino de "adolescência", que teve início no ano zero, com a Filosofia Grega e o surgimento de um Jesus Cristo e um Buda, dentre outros fundadores de novas religiões; Antes do ano zero tínhamos a infância da humanidade, que o cristianismo apontava , dentre outras afirmações o seguinte : "Os antigos diziam olho por olho e dente por dente , eu vos digo: Amai os inimigos; "Esta frase é significativa do que estava se passando ; Era uma nova mensagem para uma humanidade que "saia da infância"; Sócrates, pela primeira vez anunciava que o "Conhece-te a ti mesmo é o princípio de toda a sabedoria" ... Pois bem , trago tudo isso para dizer um pouco da situação do Brasil Urgente ; Sim, em 1.945 os "adolescentes" chegaram a sua culminância com Hitler , Mussolini, Stalin, Salazar, Franco, Tito, Perón, Getúlio e um pouco mais tarde Pinochet; estes e outro ditadores, também presentes no Oriente, conduziram a humanidade à possibilidade de destruição do planeta: as bombas atômicas de Nagazaki e Hiroshima; É a partir daí é que surge a consciência ecológica e os inúmeros movimentos de defesa de direitos humanos e de oprimidos no mundo todo; são movimentos como "médicos sem fronteiras", dentre as tantas ONGS hoje presentes; Pois bem, a Igreja Católica também foi atingida por essa nova consciência e de forma incrivelmente inesperada: as duas correntes majoritárias no Vaticano levaram onze escrutínios para decidirem que nenhuma delas elegeria o Papa , tendo então sido escolhido um dos mais idosos, como " Papa provisório"... de transição ... Esse Papa provisório foi João XXIII que trouxe uma profunda revisão nas bases do cristianismo católico: foi o ecumenismo, a luta pela Justiça Social, dentre outros posicionamentos da Igreja; Suas Encíclicas marcaram profundamente uma Instituição que vinha de inquisições, cruzadas, dogmas e intolerâncias bem conhecidas; tratava-se, também do fim da adolescência no movimento católico; É aí que "surge" o "Brasil Urgente", tentando viver a nível de expressão social, esse momento que chamo de início da maturidade do ser humano recém

saído da adolescência; Por ser um momento de transição havia de tudo... exageros e tentativas de expressão, até então vedadas dentro de um movimento ligado ao catolicismo... A questão do marxismo não era objetivamente enfrentada, que eu me lembre... Defendia-se a revolução cubana como expressão da luta contra mais um dos ditadores da adolescência recém finda, que era Fulgêncio Batista... Na época, padres deixavam a batina, vestindo-se muitos deles de forma leiga, assim como muitas freiras... As escolas católicas conduziram, muitas delas, suas freiras e padres para movimentos sociais deixando as aulas para leigos; O "Brasil Urgente" foi levado para dentro das mais diversas Instituições Católicas como um exemplo do que deveria ser seguido, na prática, per um movimento social cristão... Enfim o tema é longo e possivelmente possa haver uma inclusão de seu conceito de modernidade dentro do ocorrido; não deixou mesmo de ser uma "modernidade" a nível de movimento surgido de um grupo católico naquele momento; era uma "resposta" ao pregado pelo Papa João XXIII ...

3. Sobre o público leitor do hebdomadário *Brasil, Urgente* o senhor considera que o jornal – não obstante a tiragem do jornal, que ultrapassava os 35.000 exemplares – atingia os indivíduos das frações mais dominadas – como, por exemplo, trabalhadores rurais e da indústria?
RUY CÉZAR: Os leitores mais assíduos do "Brasil Urgente" eram os católicos ditos "progressistas" que enfrentavam os "conservadores" que fizeram a famosa " Marcha com Deus pela Família", de apoio ao golpe militar de 1.964; difícil situar os leitores dentro de grupos mais específicos: era um pouco de tudo, pois a divisão entre progressistas e conservadores também era muito disseminada; Com o passar do tempo o jornal Brasil Urgente sofreu defecções internas, decorrentes da radicalização aqui referida e a iminência do golpe militar. Por distintas razões e muito por medo dessas radicalizações, muitos dos fundadores do jornal foram se afastando até o fatídico 31 de março...

4. Nessa época, 1960/64, já existia um diálogo entre católicos e marxistas, no sentido de unir forças em torno de problemas comuns, como por exemplo, a valorização e defesa dos direitos do homem?
RUY CÉZAR: Diria que ocorreu aqui no Brasil uma luta entre os adolescentes remanescentes e os que buscavam o início de um Caminho para a maturidade; (evidente que depois de vinte séculos de adolescência temos ainda longo Caminho para que a maturidade se afirme...) (há

muitos Bushs pela estrada...); O diálogo entre católicos e marxistas não era de grande profundidade ;havia uma certa "irmandade" de distintas ideologias , em torno da luta pela Justiça Social;Aliás este é um perfil muito brasileiro : uma natural integração religiosa, racial e ideológica...O Brasil é o único país continental que fala uma única língua, não possuindo "guetos", disputas raciais ou religiosas; (até católicos e espíritas "se entendem" na Bahia...). Assim, o "Brasil Urgente" significou essa "amostragem" de integração e luta por Justiça Social que era a meta de todos que ali estiveram;

5. O senhor acredita que tenha sido o o ponto, que tornou possível a união, em volta de objetivos práticos, entre cristãos e não-cristãos (me refiro aos marxistas)? Faço esta pergunta, pois parece muito forte – aos olhos de um jovem pesquisador, que não viveu esse período (este é meu caso) – a defesa dos direitos humanos, feita por diversos movimentos com matizes diferenciados; de modo que uma das hipóteses que venho trabalhando na dissertação é esta: A passagem da 1° à 2° matriz da*"tentativa de modernidade"*, não somente restrita ao movimento social e semanário *Brasil, Urgente* (que contava coma a participação pessoas comunistas), mas de um modo mais amplo, os diversos movimentos encetados pelos cristãos sociais (como a JEC, JOC e JUC). As diversas ramificações da Ação Católica dos anos de 1960 teriam radicalizado suas posições, ao passo que abandonaram o solidarismo cristão e adotaram o marxismo como forma de pensar a realidade, e o socialismo como o sistema social mais justo e humano.

RUY CÉZAR: Sua quinta pergunta já se encontra parcialmente respondida; somente falta acrescer que as radicalizações posteriores ao "Brasil Urgente" foram decorrência do movimento militar que de forma ditatorial dirigiu nossa política durante um bom tempo; Mesmo assim veja que nosso Congresso hoje é presidido por um marxista de absoluta tolerância e integração com outros grupos... Este espírito pacífico do povo brasileiro é que ensejou o convite para que o Brasil seja sempre o país que inaugura com seu discurso os trabalhos da ONU...

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo