

Fé e Liderança: para uma cartografia da formação de líderes católicos no século XX brasileiro.

Da Costa, Marcelo Timotheo.

Cita:

Da Costa, Marcelo Timotheo (2017). *Fé e Liderança: para uma cartografia da formação de líderes católicos no século XX brasileiro*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/255>

XVI JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA.

Universidad Nacional de Mar del Plata, 09 al 11 de agosto de 2017

Mesa Temática 48: Catolicismo, sociedad y política en Argentina y América latina contemporáneas

Ponencia: “Fé e Liderança: para uma cartografia da formação de líderes católicos no século XX brasileiro”

Autor: Marcelo Timotheo da Costa

Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, BRASIL

“PARA PUBLICAR EN ACTAS”

FÉ E LIDERANÇA:

para uma cartografia da formação de líderes católicos no século XX brasileiro

Marcelo Timotheo da Costa

I) Introdução

O presente texto, ainda na forma de trabalho exploratório, propõe a elaboração de uma “topografia” do processo de formação de lideranças leigas católicas ao longo do século XX, no Brasil. As linhas correntes buscam dar sequência à investigação iniciada anos atrás. Naquela ocasião, também a partir de mirada “cartográfica”, formalizou-se abordagem conjunta da trajetória de três dos mais significativos intelectuais católicos brasileiros: Jackson de Figueiredo (1891-1928), Alceu Amoroso Lima (1893-1983) e Gustavo Corção (1896-1978).¹

Retornando ao debate sobre a construção de lideranças católicas acima referida. Pretende-se, aqui, destacar continuidades e mudanças – e as tensões daí decorrentes – em determinados discursos e práticas católicas de formação política, tomando três exemplos históricos como paradigmáticos. *Sempre tendo como referencial último a formação de líderes entre o laicato*, serão analisados: o projeto relativo à primeira instituição católica de ensino superior no país, que levou à constituição da PUC-Rio; a composição e militância da Juventude Universitária Católica (JUC); e, por fim, o desenvolvimento de uma práxis formadora de lideranças comunitárias cristãs, ação essa baseada nos pressupostos da Teologia da Libertação.

II) Sobre o corte temporal

Pelo dito acima, o corte cronológico contempla boa parte do século XX nacional. Inicia-se nos anos 1930-40, com o planejamento e implementação da Universidade confessional católica, no Rio de Janeiro. Chega-se aos anos 1950-60, onde se forjou a

¹ Os resultados dessa investigação sobre o trio Figueiredo, Amoroso Lima e Corção foram publicados na Argentina. Ver Marcelo Timotheo da Costa, “Los tres mosqueteros: una reflexión sobre la militancia católica lega en el Brasil contemporáneo”, *Prismas: Revista de historia intelectual* 11 (2007): 57-76.

chamada “ação católica especializada” com as suas juventudes agrária (JAC), estudantil secundarista (JEC), de profissionais liberais independentes (JIC), operária (JOC0 e a já citada JUC, recaindo sob a última o foco analítico. Por fim, são privilegiados os anos 1970-85, quinzena na qual ocorre a sistematização da Teologia da Libertação, sua difusão e, já no final do período assinalado, o enfrentamento, inter-muros eclesiais, entre seus defensores e críticos, adversários estes que contaram com o apoio das instâncias doutrinárias vaticanas.

Em resumo, ratificando o já anunciado, *deseja-se, aqui, lançar as bases para a construção de uma cartografia de experiências católicas plurais no que se refere à cooptação e formação de líderes leigos, durante o século passado*: o projeto e fundação da Universidade Católica, no Rio de Janeiro; a atuação dos jovens acadêmicos e de seus assessores eclesiais em torno da JUC, calcada na metodologia do “ver-julgar-agir”; a redefinição, operada pela Teologia da Libertação, do modelo de liderança cristã, liderança a ser formada principalmente nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e nos chamados “Círculos Bíblicos” populares.

III) Refletindo sobre três experiências modelares

O debate sobre a necessidade de formação de lideranças em meio ao laicato, no século XX brasileiro, surge em contexto bem preciso. Eram “tempos de neocristandade”, do chamado “projeto romanizador”, projeto que ganhou contorno e ímpeto no Brasil a partir da Carta Pastoral redigida por D. Sebastião Leme (1882-1942), por ocasião de sua posse na arquidiocese de Olinda, em 1916.² A importância deste documento é atestada, de forma unânime, pela bibliografia sobre o assunto.³ Por intermédio da citada Pastoral, D.

² D. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi o segundo cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, à época Distrito Federal. Anos antes de se tornar titular da Sé carioca (1930), foi arcebispo de Olinda, em Pernambuco. Em Olinda, marcou sua posse com documento que é considerado o texto inaugural do projeto de neocristandade no país: a “Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os Seus Diocesanos” (Petrópolis, Editora Vozes, 1916). Vale ainda acrescentar que, em 1918, a Sé de Olinda passou a se chamar arquidiocese de Olinda e Recife, nomenclatura que persiste até os dias de hoje.

³ Cf., p. ex., em Thomas Bruneau, *Catolicismo Brasileiro em Época de Transição* (São Paulo: Loyola, 1974) e Scott Mainwaring, *Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985* (São Paulo: Brasiliense, 1989).

Leme lançou as bases de movimento concebido como de efetiva cristianização do Brasil, sendo apoiado na seqüência por várias vozes da hierarquia nacional.⁴

O movimento proposto por D. Leme é de conquista – que deveria ser total, pois todo o corpo social brasileiro foi retratado pelo prelado na Carta de 1916 como apenas formalmente católico. Neste espírito, a Pastoral apresenta um quadro paradoxal e, aos olhos eclesiásticos, desolador: a maior parte dos brasileiros se definia como católica, contudo tal situação não se refletia na esfera pública. Na voz de D. Leme:

“Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos de nossa vida política. Não é católica a Lei que nos rege. De nossa fé prescindem os depositários da Autoridade.”⁵

E em todos os demais domínios, diz o prelado, situações análogas à do campo político seriam observadas: o educacional (a previsão do ensino laico contemplada pela Constituição republicana de 1891 ameaçaria o ensino religioso); o mundo das letras (“Anticatólicas ou indiferentes são as obras de nossa literatura”) e dos jornais (“Vivem a achincalhar-nos os jornais que assinamos.”); as relações econômicas, nas esferas produtivas e de circulação (onde “não se respeita as leis sagradas do descanso festivo”).⁶

Diante do quadro traçado, D. Leme indaga:

“Que maioria católica é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do Catolicismo?”⁷

A resposta é dada pela própria Pastoral:

“É evidente, pois, que, apesar de sermos a maioria absoluta do Brasil, como Nação não temos e não vivemos vida católica [...] chegamos ao absurdo máximo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua, e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente.”⁸

A idéia subjacente ao projeto de neocristandade era, então, *replicar a sociedade*: se havia escolas e hospitais na sociedade, deveriam sempre existir escolas e hospitais católicos; o mesmo valia para partidos políticos, imprensa, intelectualidade, etc. Numa

⁴ Com natural apoio de Roma. Sintonia que será confirmada quando da condução de D. Sebastião Leme à mais proeminente arquidiocese nacional, a do Rio de Janeiro, então capital da República e única Sé cardinalícia do Brasil (como disse em nota anterior, D. Leme torna-se arcebispo do Rio em 1930).

⁵ Sebastião Leme da Silveira Cintra, Carta Pastoral, p. 5.

⁶ Id. ib.

⁷ Id. ib.

⁸ Id. ib.

frase: marcar o século laicizado com a Cruz romana. Visibilidade que tem seu desdobramento arquitetônico no monumento ao Cristo Redentor, imagem em pedra do movimento romanizador, projeto que contou com entusiasmado apoio de D. Leme, desde que o arcebispo chegou ao Rio, em agosto de 1921, finalmente inaugurado uma década depois disto, em outubro de 1931.

Pelo que foi dito, D. Leme, a partir da Pastoral de 1916, tencionou dar uma espécie de sopro vital à reação católica no país. E para lograr a recristianização de todo o corpo social (ou, no caso do Brasil, para o que seria a efetiva cristianização do país), a Igreja convocou o fiel leigo. Fiel que deveria ser preparado para defender as causas católicas em tempos tidos como cada vez mais hostis a elas.

III.1) Lovaina nos Trópicos

Neste quadro cruzadista e de campanha de reação aos tempos modernos, destaca-se o clamor pela constituição da Universidade Católica, destinada a formar a elite intelectual que deveria tomar a si o ideário de romanização da sociedade e cultura brasileiras.⁹ Urgia forjar a aristocracia de espírito que, advinda das classes média e alta, funcionasse como eficaz elemento de ligação entre a hierarquia eclesial e os fiéis mais simples. Sintomática, a este respeito, é a sentença de D. Leme, em sua famosa Pastoral: “Quem nos dera levantar-se no Brasil uma irmã da Universidade de Louvain.”¹⁰ A eleição do tradicional centro de ensino católico como modelar revela igualmente o desejo de mimetizar a cultura erudita européia, em chave neotomista. Proposta coerente com o universo mental dos formuladores do projeto de neocristandade, um clero romanizado segundo a tradicional exegese católica do pensamento de Tomás de Aquino (1224-1274).

Nas palavras de Leonel Franca (1893-1948), outro responsável direto pela fundação da Universidade Católica, no então Distrito Federal, e primeiro Reitor desta instituição de ensino:

“Queremos uma universidade capaz de totalizar e hierarquizar o saber; de fundir, numa unidade orgânica, o pensamento e a vida; depositária fiel de todo um patrimônio intelectual que constitui uma das maiores riquezas de nosso povo;

⁹ Outro ponto consensual na bibliografia. Ver, p. ex., Alípio Casali, *Elite Intelectual e Restauração da Igreja* (Petrópolis: Vozes, 1995. Cf., especialmente, seu capítulo terceiro.

¹⁰ Sebastião Leme da Silveira Cintra, Carta Pastoral, p. 112.

orientadora segura nas dificuldades, cada vez mais complexas, da civilização cristã.”¹¹

O trecho permite aproximações diversas. A primeira confirma ponto já frisado: a Universidade confessional católica é apresentada como fiel aliada (“orientadora segura nas dificuldades cada vez mais complexas”) da Igreja em suas querelas com o século laicizado.

Há mais, as palavras de Franca são oportunas, explicitam ponto caro à análise aqui sugerida. De outra forma, mais abrangente: *cabe considerar o discurso forjado pelos formadores de futuras lideranças católicas quando apresentavam e justificavam sua militância e causas*. Assim, cumpre perscrutar a retórica empregada por esses agentes sociais a partir de conceitos a eles caros. Creio proceder o paralelo: em *O Código dos Códigos*,¹² Northrop Frye, ao estudar a Bíblia a partir da crítica literária, sustentou que o cânon judaico-cristão deve ser compreendido a partir de sua rica imagética, que formaria um original e poderoso código artístico. A idéia de Frye poderia, então, servir a discussões outras, como é o caso desta proposta de realizar uma cartografia da formação de lideranças católicas no século XX. *Tarefa que será otimizada pela decifração, em cada um dos três momentos históricos tomados como paradigmáticos, de conceitos e imagens utilizadas nos discursos católicos*, como procurarei ilustrar mais abaixo.

Isto posto, retorne-se ao trecho citado do Pe. Franca. Nele, a futura Universidade Católica é definida como “depositária fiel de todo um patrimônio intelectual”. Expressão inspirada no clássico conceito católico de Tradição (ou *Depositum Fidei*). O “depósito da Fé”, isto é, a totalidade das formulações canônicas católicas elaboradas ao longo do tempo. Para Franca, este conjunto estocástico de formulações eclesiais mais que seculares deveria orientar a academia católica, auxiliando-a no exercício de “totalizar e hierarquizar o saber”. Enfim, o discurso do jesuíta – e sua remissão, nas entrelinhas, à idéia da Tradição, conforme pensada pela eclesiologia romanizadora – indica a função esperada da Universidade católica. A esta caberia ser guardiã fiel da cultura cristã, sendo também depositária “das maiores riquezas de nosso povo”. Enfim, a Universidade católica

¹¹ Apud Riolando Azzí, *História da Igreja no Brasil* (Petrópolis: Vozes, 2008). Vale acrescentar que, em termos concretos, a instalação da Universidade Católica, no Rio de Janeiro, começou a ganhar corpo com a constituição do Instituto Católico de Estudos Superiores (ICES), inaugurado em maio de 1932. Em agosto de 1940, o ICES tornou-se “Faculdades Católicas”, transformadas, por sua vez, em Universidade, em 1946. A solene instalação de seus primeiros cursos deu-se em março daquele ano. Em janeiro de 1947, a Santa Sé concedeu à Universidade o título de “Pontifícia”.

¹² Ver Northrop Frye, *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2004).

concebida como pilar da fé e da nacionalidade. Em décadas tão marcadas pela busca modernista da “identidade nacional” do Brasil, a Igreja já oferecia sua resposta: ser brasileiro é ser católico. A imagem, aliás, de uma nação que nasce, quando da primeira missa celebrada pelos portugueses, logo após o “descobrimento” do Brasil, é usada por partidários do movimento neocruzadista das primeiras décadas do século XX.

“Ser católico”. Diga-se que a idéia de pertença à Igreja também varia no tempo. Em termos muito sintéticos, informe-se que, nos tempos coloniais, a identidade católica era definida somente pelo batismo. Tratava-se de “batizar os gentios”, os silvícolas aqui encontrados. Muito mais tarde, a partir de meados do século XIX, a Igreja nacional, impulsionada pela chegada de novas ordens religiosas missionárias européias, frisou a importância da vida sacramental de cada fiel. Assim, além do registro formal de batismo, ser católico implicava em vida sacramental cotidiana: ir à missa nos domingos e dias santificados, confessar-se e comungar ao menos uma vez ao ano.¹³ Com o avanço do projeto romanizador, a opção religiosa como que “transborda” para o mundo da experiência. Em adição (e como *complemento*) do batismo e da vida sacramental assídua, *pede-se aos fiéis que defendam sua fé e as teses da Igreja na praça pública*. Forja-se, pois, a idéia do católico militante para os tempos contemporâneos, vistos como infensos à fé e críticos do cristianismo e de “sua verdadeira Igreja”, expressão tão utilizada nos discursos eclesiais católicos da época. É este fiel atuante que D. Leme quis convocar – e também modelar – desde sua Pastoral, em 1916. E é primariamente para ele e sua formação que será criada a Universidade Católica, concebida como espaço privilegiado para a constituição de líderes entre o laicato.

A concepção deste católico exemplar – como aquele que não dissocia escolha individual de fé e ação na coletividade – não será característica apenas do movimento de neocristandade. Ela irá prevalecer em todo período cronológico aqui apontado. Também a JUC e a Teologia da Libertação cunharam modelos de exemplaridade, conectando fé e militância. Porém, importantes câmbios vão se dar no que concerne à forma de atuação no século deste fiel modelar e quanto aos fins de seu agir em nome da fé. O que resultará, igualmente, na modificação da própria idéia de liderança leiga e de sua formação.

¹³ Uma ótima síntese deste movimento encontra-se em Kenneth Serbin, *Padres, Celibato e Conflito Social: uma história da Igreja Católica no Brasil* (São Paulo: Cia das Letras, 2008). Ver o capítulo III: “A romanização e a Grande Disciplina – ou Trento chega ao Brasil”, pp. 78-125.

Ainda sobre o universo semântico. As permanências e mudanças apontadas acima devem ser perscrutadas nos discursos dos agentes sociais em questão. E, de todas as idéias cristãs que podem oferecer bom retorno analítico a esse texto introdutório, destaco a de *conversão*, que, por sua força e significação (ou *significações*), será utilizada *como espécie de fio condutor do debate contido nestas linhas*.

No universo cristão, o conceito de conversão *parece* atemporal. Afinal, o cristianismo, desde seus primórdios, caracterizou-se pelo discurso de adesão – impulso prosélito que Ernst Benz classificou de “mandato missionário”.¹⁴ Observe-se ainda que, desde os tempos mais antigos, o ato conversional está ligado à catequese. Esforço catequético que é anterior à profissão de fé (na sua preparação) e também lhe é posterior (visando aperfeiçoamento continuado do fiel). Esforço catequético cujo documento mais antigo conhecido é a *Didaqué*, também chamada de “Instrução dos Doze Apóstolos”, texto elaborado no século I, tendo como alvo catecúmenos e recém-convertidos originários do paganismo.¹⁵

Em síntese: *conversão e formação. Formação contínua. Ação*, desde época também remota do cristianismo, *vista como capaz de ratificar continuamente a conversão formal*.¹⁶ Se é importante ter em mente a antiguidade da idéia cristã de conversão como ato contínuo e sempre a ser aperfeiçoada, *cumprir notar que as formas para que cada fiel alcançasse tal aperfeiçoamento variaram bastante. Variação crucial para a corrente exposição*.

Assim, como já foi dito, no registro eclesial de D. Sebastião Leme e do padre Leonel Franca, registro característico da neocristandade, a adesão ao catolicismo implicava em aceitar o projeto romanizador, plataforma de transformação do século segundo as teses da Igreja. Isto é: combater a dessacralização própria da era moderna, seu relativismo e indiferentismo religioso, lutando também contra o protestantismo, o espiritismo, as forças de esquerda e anarquistas. Inimigos que, ainda segundo o pensamento católico então

¹⁴ Cf. in Ernst Benz, *Descrição do Cristianismo* (Petrópolis: Vozes, 1995), p. 31.

¹⁵ Ver Ivo Storniolo (org.), *Didaqué: o catecismo dos primeiros cristãos* (São Paulo: Paulus, 2003, 12^a ed.). Para análise erudita deste documento, ver Kurt Niederwimmer, *The Didache: a commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

¹⁶ Sobre este tema, lembre-se o testemunho de Agostinho (354-430). Ao célebre doutor da Igreja é atribuída a oração conhecida pelo título “Quero ver Teu Rosto”. Seu trecho final diz: “Dá-me que me lembre de Ti, Te conheça e Te ame. E aumenta em mim esses dons, até minha completa conversão.”

prevalente, passaram a sitiar a Igreja Católica. Sítio sofrido pela catolicismo a partir de Lutero – não por acaso, um dos primeiros livros de Leonel Franca, editado em 1923, foi intitulado *A Igreja, a Reforma, a Civilização*. E, depois do ex-monge agostiniano, mais adversários se somaram à onda de ataque ao catolicismo, sendo os principais o Iluminismo e as proposições dos chamados “mestres da suspeita”: Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939). Conjunto de críticos que teriam contribuído decisivamente para distanciar fé e sensibilidade contemporânea.¹⁷ Some-se a isso, já no século XX, o triunfo da Revolução Russa, despertando temores acerca da expansão socialista em vários quadrantes do globo. Inclusive às margens do Tibre, junto à cátedra de Pedro.

Diante de tantos desafios, urgia reagir. No caso que interessa a estas linhas, o da Igreja Católica nacional, urgia cristianizar – ou *converter* – a sociedade brasileira integralmente, em todos seus aspectos e instituições. Projeto a ser guiado por uma elite intelectual, elite para a qual a referência maior seria a Universidade Católica, uma Louvain trazida aos trópicos.

III.2) O caso da Juventude Universitária Católica

É exatamente no meio universitário que surge, nas décadas de 1950-60, fenômeno novo no que concerne à militância católica. Fenômeno remodelador da relação entre fé e ação política, modificação que terá considerável impacto na sociedade brasileira de então. Refiro-me à experiência da Juventude Universitária Católica (JUC), aqui proposta como segundo momento histórico paradigmático para a construção de uma topografia da formação de lideranças leigas no catolicismo nacional do século passado.

A militância laica católica, organizada institucionalmente, nasceu com a criação, em 1935, da Ação Católica Brasileira (ACB), fundação ligada ao esforço apologético de D. Leme e do episcopado nacional. Criada a partir do modelo vigente na Itália, a ACB estruturou-se de maneira centralizada. Na prática, cabia aos leigos a execução de diretivas aprovadas pela hierarquia.

¹⁷ Um pequeno inventário deste distanciamento pode ser encontrado em João Batista Libânio, *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade* (São Paulo: Loyola, 2000), pp. 13-35. Para debate mais alentado sobre este modelo de catolicismo reativo, forjado em Trento, ver Jean Delumeau e Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris: PUF, 1996), pp. 344-397.

A partir de meados dos anos 1940, proposições renovadoras, vindas sobretudo da França e divulgadas entre nós por Alceu Amoroso Lima, ganham força em alguns setores eclesiais brasileiros. No bojo deste processo, surgiu a “ação católica especializada”, reunindo jovens segundo seus meios de atuação: mundos agrário (JAC), das profissões independentes (JIC), operário (JOC), estudantil (JEC e JUC). A atuação dos universitários católicos alcançará maior repercussão no cenário brasileiro, principalmente pela releitura que seus integrantes farão da militância católica prevalente até aquele momento. Movimento que faz os jovens jucistas e seus assessores eclesiais *interpretarem e modificarem o tradicional apostolado social da Igreja, investigando também os reflexos de tais ações na formação de lideranças leigas entre os estudantes universitários*.

A referida releitura foi concretizada no confronto com a realidade brasileira. A inspiração vinha do método “Ver-Julgar-Agir”, idealizado pelo padre belga Jozef (ou Joseph) Cardjin (1882-1967), que viveu como vigário em subúrbio de Bruxelas. De acordo com tal método, o fiel deveria conhecer a realidade, identificando problemas (ver); emitir juízos sobre a situação em que se está inserido a partir de valores cristãos (julgar); atuar para solucionar os problemas divisados (agir).

Para a jovem militância universitária, tratava-se de, à luz da fé católica (ou por exigência dela), transformar a nação brasileira em local mais justo e, a seus olhos, mais digno de ser crismado de cristão. Proposição muito distante do ideário da neocrisandade. Os jucistas mantinham a identidade católica. Porém, distanciam-se da militância tradicional de sua instituição, apresentando novos projeto e prática social em decorrência do credo cristão: atuar na século propondo e defendendo teses progressistas. Acreditavam que, assim, confirmariam, na esfera pública, a escolha religiosa individual de cada um. Originase, portanto, *outro significado para a idéia de conversão: escolha de fé a ser continuamente confirmada na luta política em prol de causas progressistas*. Em síntese: *o próprio conceito de conversão transformava-se, convertia-se*.

No bojo da transformação acima assinalada, mudam, igualmente, as temáticas das reuniões nacionais do grupo jucista, ao longo da década de 1950. Depois de temas como “O testemunho cristão da cultura” (1952) e “Cristo através da cultura” (1953), chega-se a “O universitário e a questão social” (1954). Como se vê, a trajetória da JUC é nítida: do interesse inicial pela cultura e por temas filosóficos e teológicos às ciências sociais e à

demanda de conhecimento mais rigoroso da sociedade.¹⁸

Todo este renorteamento foi incentivado pelos clérigos que acompanhavam de perto as juventudes católicas, os chamados “assistentes eclesiásticos”, sacerdotes e teólogos que deveriam orientar – e também controlar – os universitários. Contudo, com o tempo, embaralham-se os papéis antes definidos com clareza. Através do contato cotidiano com os leigos, o assistente eclesial descobre os valores do meio estudantil e passa a compartilhar boa parte de suas aspirações e propostas. Mais uma vez, o vocabulário é ilustrativo: em muitos depoimentos de antigos assessores eclesiais sobre o assunto, utilizou-se a palavra “*conversão*” para explicar o efeito do diálogo entre eles e os universitários.¹⁹ Os estudantes teriam sido decisivos para que os clérigos – todos formados, anos ou décadas antes, em Seminários onde prevaleciam os postulados romanizadores de combate aos tempos modernos –, tivessem contato com idéias da modernidade. Ideário anatematizado há muito pela Igreja e, ao menos em parte, reabilitado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965).

O despertar dos jovens universitários para as relações entre cristianismo e política, em viés progressista, também gerou o neologismo “engajamento”, vindo de círculos existencialistas franceses e cristianizado pelo pensador católico Emmanuel Mounier (1905-1950).²⁰ Para a Juventude Católica dos anos 1950-60, o cristão deveria ser “engajado”: estar compromissado com a transformação da sociedade em que vivia – apresentada como desigual e injusta. Neste espírito, em 1960, o líder da JUC mineira, Herbert José de Sousa (chamado de Betinho, 1935-1997), apresentou documento denominado “Algumas diretivas de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro”.²¹ Nele, à análise de conjuntura nacional, seguia-se a denúncia do subdesenvolvimento e da primazia do capital sobre o trabalho. Pedia-se também a reforma agrária e o controle estatal dos setores de base da economia.

Mais que realizar o inventário da JUC brasileira, quer-se registrar aqui, ainda que de forma sumária, seu papel *como formadora de determinada liderança laica católica. Ideal*

¹⁸ Cf. in Luiz Alberto Gómez de Souza, *Do Vaticano II a um Novo Concílio?* (São Paulo: Loyola, 2004), pp. 61-80.

¹⁹ Cf., p. ex., in José Oscar Beozzo, *Cristãos na Universidade e na Política* (Petrópolis: Vozes, 1984), p. 78.

²⁰ Cf. in Luiz Alberto Gómez de Souza, *Do Vaticano II a um Novo Concílio?*, p. 65.

²¹ Vale acrescentar que Herbert de Souza, durante a última ditadura brasileira (1964-1985), já desvinculado da Igreja, iria se engajar na luta armada contra o regime. Foi exilado, voltando ao Brasil em fins dos anos 1970, tornando-se figura de proa do ativismo social do país, fundando e dirigindo importante organização não-governamental, o IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas). Em seus últimos anos de vida, liderou a Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida.

de liderança, inclusive, que irá reverberar além dos muros eclesiais. Iniciada com o fito de testemunhar o cristianismo em novas (e progressistas) bases, a Ação Católica especializada, e especialmente os membros da JUC, foram determinantes na formação de alguns atores políticos de projeção nacional.

No campo da política tradicional, passaram pela JUC, entre outros, o ex-governador de São Paulo, José Serra (n. 1942) e o ex-presidente da Câmara dos Deputados, Aldo Arantes (n. 1938). Houve aqueles que passaram a militar em Organizações Não Governamentais, como o já citado Herbert de Souza.

A JUC também originou o movimento político Ação Popular, que, entre suas realizações, se empenhou em alfabetizar adultos segundo o método Paulo Freire e, durante o período mais duro da ditadura civil-militar instalada após março de 1964, optou pela luta armada contra o regime.

No âmbito eclesial, o maior legado da JUC, e de especial relevância para estas páginas, foi sintetizado pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (n. 1928). Gutiérrez, o primeiro formulador da Teologia da Libertação, declarou considerar a experiência da JUC do Brasil (encerrada, pela hierarquia eclesial, por pressão do regime ditatorial) fundamental para a constituição da eclesiologia que viria a fundar.²² Pensamento, aliás, que revela interessante adaptação da idéia de Tradição católica (novamente, importam os conceitos). Esta, em vez de depósito de certezas imobilizantes, como era concebida pela Igreja de Trento e da neocristandade, passa, pela memória de experiências passadas, a impulsionar movimentos cristãos contestadores. Como teologia liberacionista.

III.3) A formação de lideranças cristãs a partir da Teologia da Libertação

O primeiro texto no qual se utiliza a expressão “Teologia da Libertação” foi apresentado em encontro de prelados católicos peruanos, a Conferência de Chimbote, ocorrida em 1968.²³ Na ocasião, o autor do citado trabalho, o também já mencionado Gustavo Gutiérrez, defendeu nova forma de se fazer teologia, onde se mantivesse “dupla

²² Cf. in Luiz Alberto Gómez de Souza, *Do Vaticano II a um Novo Concílio?*, p. 76.

²³ A comunicação intitulou-se *Hacia una Teología de Liberación*. Seu argumento, ampliado, foi publicado no livro *Teología de la Liberación* do mesmo Gutiérrez, três anos depois. Cf. in “Olhar Longe”, introdução à edição brasileira mais recente de *Teologia da Libertação* (São Paulo: Loyola, 2000), p. 12.

fidelidade”: ao Deus bíblico e ao povo latino-americano, especialmente a seus milhões de excluídos. Operação essa que, desde os textos iniciais de Gutiérrez, fez com que os teólogos da libertação lessem as Escrituras judaico-cristãs em clave contestadora, *dividando nelas um Deus que, em vez de guardião da ordem social, torna-se aliado dos pobres*.²⁴ Desta forma, a Bíblia – sobretudo quanto a seus livros proféticos, os Salmos e todo o Novo Testamento – passou a ser interpretada como manifestação de apoio divino à causa da superação da pobreza latino-americana, condenando-se também o sistema sócio-político-econômico que produziu realidade tão desigual, classificada de “anti-evangélica”. Daí advém outra releitura de relevo, *a da idéia de pecado*. Antes entendido como problema apenas individual, concernente ao fiel e a sua salvação, o pecado, pelas lentes dos teólogos da libertação, passa a ter também expressão coletiva: sociedades nas quais a desigualdade social extrema produz milhões de pobres e miseráveis seriam presas a “estruturas sociais pecaminosas”.

No Brasil, o mais conhecido formulador desta elesiologia progressista é Leonardo Boff (n. 1938), frade franciscano por mais de três décadas e, hoje, teólogo leigo de matriz católica. Em sintonia com outros teóricos da Teologia da Libertação, Boff notabilizou-se pelo uso, no exercício da teologia, do pensamento sociológico e, de modo particular, de dada apropriação do método marxista. Baseado neste instrumental advindo das ciências sociais – e de Marx, ainda considerado uma ameaça para católicos mais conservadores –, *Boff irá definir a conversão como mudança de lugar social*.²⁵

De novo, aponta-se, aqui, releitura de conceito tradicional. Desta feita, o resultado de tal movimento impõe ainda mais exigências àquele que professa a fé. Como se viu acima, na neocristandade, o fiel exemplar deveria militar em prol da Igreja e de suas causas. Já segundo o catolicismo crítico e reformista da JUC, caberia ao fiel lutar para tornar a sociedade menos desigual. E, para a Teologia da Libertação, como sustenta Leonardo Boff, ser cristão, assumir a conversão a esta fé, exigiria transformação mais radical.

A proposição de se compreender a conversão como “mudança de lugar social” é crítica em relação ao apostolado social católico anterior. Assim, Boff e os teólogos da

²⁴ Lembre-se que a figura do “pobre”, representando aquele de classe social mais baixa, não é definida com rigor. Aos adeptos da Teologia da Libertação basta, muitas vezes, associar as classes subalternas da América Latina aos *anawin*, palavra do hebraico bíblico que significa “os menores de Javé”.

²⁵ Cf. in Leonardo Boff, *Francisco de Assis: ternura e vigor* (Petrópolis: Vozes, 1991, 5ª ed.), pp. 85-88.

libertação negam, por ineficazes, as práticas meramente caritativas, típicas da neocristandade. E, mesmo que em bem menor grau, fazem restrições às tentativas reformistas católicas dos anos 1950, vistas como insuficientes. *Pode-se mesmo dizer que Boff forjará novo paradigma de atuação cristã como complemento e confirmação da conversão de cada um.* De acordo com dois sociólogos católicos ligados a esta eclesiologia, Leonardo Boff, ainda que nascido em família católica praticante e sendo religioso desde a infância, viveu, em vida adulta, uma espécie de conversão. Ao ajudar a sistematizar a Teologia da Libertação, Boff teria se convertido, ele próprio, “à ação libertadora”.²⁶ Muito importante é notar que tal “ação libertadora” *irá implicar na revisão do próprio modelo de intelectual e também de liderança católicos.*

O mencionado processo, que caracteriza o terceiro momento histórico da cartografia aqui enunciada, pode ser ilustrado pela análise da produção e militância de Carlos Mesters (1931), biblista e frade carmelita que aplicou, ao estudo da Bíblia, as intuições e métodos preconizados pelos formuladores da Teologia da Libertação.

Mesters, nascido na Holanda e radicado no Brasil desde 1949, une refinamento exegetico e capacidade de se exprimir de maneira simples sobre temas complexos. Politicamente engajado, autor de muitas dezenas de livros, tem por projeto difundir o conhecimento da Bíblia especialmente entre o público mais humilde, com destaque para os membros das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) – redes pastorais com base popular, presentes em áreas urbanas e rurais, onde se unem fé e reivindicação de melhores condições de vida. Mesters atua também ministrando cursos nos chamados “Círculos Bíblicos”, *voltados para a formação de lideranças populares ecumênicas* (algo impensável no modelo de intelectual católico da neocristandade). Em decorrência deste apostolado, em 1979, associado ao sociólogo protestante Jether Pereira Ramalho (n. 1923) e outros, fundou o Centro de Estudos Bíblico (CEBI), que preconiza “um novo método de leitura da Bíblia, uma leitura a partir da realidade e em defesa da vida, que ficou conhecida como a ‘Leitura Popular da Bíblia’”²⁷.

Tanto nas obras de Mesters como nas publicações do CEBI percebe-se especial relação entre autor e público. Aquele deseja orientar seus leitores, fornecer subsídios para

²⁶ A expressão “conversão à ação libertadora” foi utilizada, em momentos diversos, pelos sociólogos Pedro Ribeiro de Oliveira e Luiz Alberto Gómez de Souza, em conversas privadas com o autor do presente texto.

²⁷ Sítio oficial do CEBI (<http://www.cebi.org.br/institucional-historia.php>), acessado em maio de 2009.

que avance em sua compreensão do texto bíblico e, por conseguinte, na desejada militância progressista no dia-a-dia. Já quanto ao público, ele é apontado como inspirador do teólogo, que, necessariamente, deve estar inserto nos meios populares. Diálogo que se deseja dinâmico: Mesters faz exegese e teologia a partir do mundo dos mais simples.

Assim, por exemplo, ao abordar o livro do Gênesis e a idéia cristã do Paraíso, Mesters atualiza o Éden terreno: uma sociedade sem favelas, nem fome, onde todos possuem casa própria e o homem não domina a mulher.²⁸ Já o relato do Êxodo faz Mesters lembrar, em pleno regime ditatorial brasileiro, de opressões contemporâneas: o analfabetismo que humilha o povo, o baixo salário do operário, a tortura e as violações dos direitos humanos.²⁹ E o hermético livro do Apocalipse é apresentado como alegoria da luta dos mais humildes e da Igreja contra aqueles que os perseguem.³⁰

Unem-se, pois, no texto de Mesters, dramas pessoais e coletivos. Juntam-se lutas do passado, consignadas no cânon judaico-cristão, e do presente, especialmente aquelas vividas pelas classes sociais mais baixas.

Como definiu o próprio Mesters, deste turno em texto acadêmico, sua exegese popular seria válida porque:

“A Bíblia nasceu da preocupação de se reencontrar, na realidade conflitiva de cada época, o apelo do mesmo Deus de sempre. Ler a Bíblia a partir dos pobres exige que se descubram e analisem as causas que geram a pobreza, causas econômicas, sociais, políticas e ideológicas. Aqui não se trata de leitura reducionista da Palavra de Deus. Não se reduz nada. [...] Aumenta-se o ângulo de visão, incluindo o que antes não era considerado.”³¹

Assim, *o intelectual modelar previsto pela Teologia da Libertação é aquele que coaduna especulação teórica e militância, dispondo seu saber em prol das causas populares. E a massificação da leitura e interpretação da Bíblia, concebida como texto formativo por excelência e lida em clave progressista, torna-se elemento fundamental da nova modelagem de liderança cristã. Liderança cujo paradigma maior passa a ser o agente de pastoral, o catequizador popular, formado nas CEBs e nos Círculos Bíblicos. Processo de formação que, como se viu, prevê viva interação entre formadores e formandos, trocando saberes erudito e popular. Troca na qual, acreditam os defensores da*

²⁸ Ver Carlos Mesters, *Paraíso Terrestre: saudade ou esperança?* (Petrópolis, Vozes, 1971).

²⁹ Carlos Mesters, *Deus, onde estás?* (Belo Horizonte: Veja, 1976), pp. 27-37.

³⁰ Carlos Mesters, *Esperança de um Povo que luta: o Apocalipse de João* (São Paulo: Paulinas, 1985).

³¹ Carlos Mesters, “O Projeto Palavra-Vida e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 49 (1989): 671.

pedagogia liberacionista, constrói-se saber novo. Interessante observar que, aqui, percebe-se inegável confluência entre essa maneira de se fazer teologia (e atuar politicamente) e a célebre “pedagogia do oprimido” do educador Paulo Freire, já citado acima.

Reveladoras desta nova forma de se conceber a liderança leiga católica (e cristã) são as palavras de Leonardo Boff, na dedicatória de sua obra *Francisco de Assis: A Saudade do Paraíso*, uma interpretação da trajetória e legado do santo assisense à luz da Teologia da Libertação: “ao irmão e evangelizador Manelão [que,] como São Francisco, de pés no chão, de cajado e com a poesia prega e canta de porta em porta o evangelho da libertação.”³²

IV) À guisa de conclusão: cruzando Fé, Razão e Retórica

Pretendeu-se, aqui, lançar as fundações de estudo topográfico sobre a constituição de lideranças em meio ao laicato católico no Brasil, entre 1930 e meados dos anos 1980.

Período de tempo no qual seria possível discernir três registros de eclesiologia e militância católica, tomados como exemplares para fins analíticos: aquele da neocristandade, onde a Universidade Católica foi apresentada como instituição de vanguarda na formação de líderes leigos; a experiência da JUC, que forjou a idéia do “cristão engajado”, progressista, pronto a lutar pela reforma social; a gênese e o desenrolar da Teologia da Libertação, que propôs o renascimento do cristianismo, em clave ecumênica e de esquerda, a partir da base, onde teólogos e membros das camadas sociais mais simples dialogassem, trocando experiências e saberes, unidos na luta contra o sistema capitalista, tido como opressor e contrário à fé cristã.

No texto que ora se encerra, procurei indicar também a importância de se levar em conta o universo discursivo de todos os agentes sociais em questão. Universo conceitual onde se cruzam permanências e mudanças, em realidade sempre conflituosa e dinâmica, processo que reverbera no mundo da experiência.

³² Leonardo Boff, *Francisco de Assis: a Saudade do Paraíso* (Petrópolis: Vozes, 1989, 3ª ed.), p. 5. Esta obra tornou-se uma espécie de libelo da Teologia da Libertação, posto que lançada em 1985, no mesmo ano em que Boff fora punido, por Roma, com a imposição de “silêncio obsequioso por tempo conveniente”. A dedicatória, por sua natureza inequivocamente militante, reforça as posições de Boff.

Cruzam-se também, neste projeto de painel memorialístico do catolicismo brasileiro contemporâneo, em cada um dos três momentos históricos divisados, *fé, razão e retórica*. O credo religioso pensado, em vários registros, e exposto na praça pública, por agentes e para públicos diversos, com estratégias de convencimento e objetivos diferentes.

Já se disse que “[o] conceito de memória é crucial”.³³ Crucial porque importante. Crucial também porque nele se cruzam múltiplos elementos: atores e classes sociais, representações, ações, lembranças. Para o presente estudo, situado na fronteira – ou no cruzamento – entre história nacional e sensibilidades religiosas, trabalhar com a memória do catolicismo brasileiro, visitar e reconstruir itinerários tão marcados “pela Cruz” e por plurais discursos e práticas cristãs, pode ser igualmente proposto como crucial.

³³ Ver Jacques Le Goff, *História e Memória* (Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996, 4^a ed.), p. 423.