

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SANTOS
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO E DA COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
EDUCAÇÃO**

ALEXANDER MARQUES DA SILVA

**A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA E O PROCESSO
DE CONSCIENTIZAÇÃO E DE CONSTRUÇÃO DE UMA
CONSCIÊNCIA HISTÓRICA ENTRE OS JOVENS CATÓLICOS
NO BRASIL NA DÉCADA DE 1960**

SANTOS

2022

[Dados Internacionais de Catalogação]

Departamento de Bibliotecas da Universidade Católica de Santos
Viviane Santos da Silva – CRB 8/6746

S586j Silva, Alexander Marques da

A Juventude Universitária Católica e o processo de conscientização e de construção de uma consciência histórica entre os jovens católicos no Brasil na década de 1960 / Alexander Marques da Silva; orientadoras Maria Isabel de Almeida e Maria Aparecida Franco Pereira (in memorian). -- 2022. 278 f.;

Tese (doutorado) - Universidade Católica de Santos, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação, 2022.

Inclui bibliografia

1. Mounier, Emmanuel, 1905-1950. 2. Juventude Universitária Católica. 3. Ação Católica. 4. Engajamento social I. Almeida, Maria Isabel de. II. Pereira, Maria Aparecida Franco - 1937-2022. III. Título.

CDU: Ed. 1997 -- 37(043.2)

ALEXANDER MARQUES DA SILVA

**A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA E O PROCESSO DE
CONSCIENTIZAÇÃO E DE CONSTRUÇÃO DE UMA
CONSCIÊNCIA HISTÓRICA ENTRE OS JOVENS CATÓLICOS
NO BRASIL NA DÉCADA DE 1960**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Educação da Universidade Católica
de Santos, como requisito para obtenção do grau de
Doutor em Educação. Linha: História e Historiografia
da Educação.

Orientadoras:

Prof.^a Dr.^a Maria Isabel de Almeida

Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Franco Pereira (*in
memorian*)

SANTOS

2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: SILVA, Alexander Marques

Título: A Juventude Universitária Católica e o processo de conscientização e de construção de uma consciência histórica entre os jovens católicos no Brasil na década de 1960.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Educação da Universidade Católica de Santos para obtenção do título de Doutor em Educação.

Aprovada em: 19/12/2022.

Prof.^a Dr.^a Maria Isabel de Almeida
Orientadora – Membro Nato – Universidade Católica de Santos

Prof. Dr.^a Alexandre Saul
Membro titular interno – Universidade Católica de Santos

Prof.^a Dr.^a Guadapule Côrrea Mota
Membro titular interno – Universidade Católica de Santos

Prof.^a Dr.^a Maurilane de Souza Bicas
Membro titular externo – Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Ney de Souza
Membro titular externo – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Dedico este trabalho à Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Franco Pereira (In memorian), minha querida e eterna orientadora.

AGRADECIMENTOS

O ser humano deveria constantemente agradecer por tudo, por todas as experiências vivenciadas, boas ou ruins. O ato de agradecer é algo que dignifica o ser humano. A gratidão é um dos melhores sentimentos que se pode sentir, pois lembra ao ser humano que ele não é um ser sozinho no mundo, mas alguém que vive em sociedade e necessita do outro. A ingratidão é o pior dos defeitos que alguém pode ter.

Gostaria de agradecer imensamente a Deus por ter me dado a capacidade intelectual, determinação e persistência para a realização deste trabalho. Aos meus pais, Paulo Gomes da Silva Junior e Rosa Maria Marques da Silva, por sempre terem me incentivado e cobrado com relação aos meus estudos. Sempre foram os meus maiores incentivadores para estudar.

À Graciele Aparecida dos Santos Martins, por todo o incentivo e ajuda para o desenvolvimento deste trabalho. Você sabe que sem você, ele não teria saído.

A Vinicius Rodrigues da Silva, meu afilhado, grande incentivador também e que cuidou dos meus filhotes de quatro patas, Zeus e Kalel, a fim de que pudesse me dedicar à pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Franco Pereira (in memorian), por sua ajuda inestimável e por sua compreensão, auxílio e por ter ficado ao meu lado durante toda a caminhada até sua partida deste mundo e encontro com o Pai.

À Prof.^a Dr.^a Maria Isabel de Almeida, minha orientadora, que num momento extremamente difícil de minha vida, teve a delicadeza de me acolher com todo amor, carinho e respeito, entendendo minha situação e dando todo o apoio necessário para a continuidade deste trabalho. Minha eterna gratidão.

A todos os meus amigos e colaboradores que me incentivaram e ajudaram na medida do possível, dando apoio nos momentos mais difíceis durante o percurso do doutorado. Que Deus abençoe a todos.

Aos Profs. Drs. Oriomar Skalinski Junior, Alexandre Saul, Ney Souza e Maria de Fatima Barbosa Abdalla, membros da banca de qualificação, e aos Profs. Drs. Maurilane de Souza Biccás, Guadapule Côrrea Mota e José Cerchi Fusari, membros da banca de defesa, por suas contribuições e pelo carinho com que dispensaram a minha pessoa. Suas sugestões foram importantíssimas para a conclusão deste trabalho.

À Sociedade Visconde de São Leopoldo e à Mitra Diocesana de Santos, pela oportunidade de estudo a mim concedida através da concessão da bolsa de estudos.

À Universidade Católica de Santos, na pessoa de seu Reitor, Prof. Me. Marcos Medina Leite, por todo apoio e atenção dispensada a minha pessoa.

E de um modo todo especial aos jovens católicos, que pertenceram ao movimento da Juventude Universitária Católica no período estudado, muitos hoje falecidos. Vocês foram uma inspiração para mim.

SILVA, Alexander M. **A Juventude Universitária Católica e o processo de conscientização e de construção de uma consciência histórica entre os jovens católicos no Brasil na década de 1960.** Universidade Católica de Santos. Santos, 2022.

RESUMO

Esta tese busca analisar o processo de conscientização e de construção de uma consciência histórica entre os militantes da Juventude Universitária Católica no Brasil na década de 1960. Entre algumas hipóteses para o desenvolvimento deste processo, destacam-se o contato com o pensamento de intelectuais católicos franceses, entre eles Emmanuel Mounier e o seu *Personalismo* e o desenvolvimento de um progressismo dentro do catolicismo, especialmente entre o episcopado nordestino, tendo como líder D. Hélder Câmara. Este trabalho se baseia em um levantamento bibliográfico, sendo uma pesquisa qualitativa. O conceito de análise utilizado é o de intelectual orgânico, proposto por Antônio Gramsci. O conceito de educação deste trabalho é mais amplo, direcionado para a formação da pessoa humana. Os jucistas buscaram conscientizar as classes populares através da educação, procurando formá-las para poderem atuar na sociedade visando lutar por seus direitos básicos e contra a exploração das elites. O tema possui relevância social por estudar e apresentar como ocorreu este processo de conscientização entre jovens católicos, fazendo com que eles buscassem uma formação humana e se preocupassem em transmiti-la às classes mais pobres através de uma educação popular.

Palavras-chave: Juventude Universitária Católica, Ação Católica, Emmanuel Mounier e Engajamento social.

SILVA, Alexander M. **The Catholic University Youth and the process of raising awareness and building a historical consciousness among young Catholics in Brazil in the 1960s.** Catholic University of Santos. Santos, 2022.

ABSTRACT

This thesis seeks to analyze the process of awareness and construction of a historical consciousness among the militants of the Catholic University Youth in Brazil in the 1960s. Among some hypotheses for the development of this process, the contact with the thinking of French Catholic intellectuals, among them Emmanuel Mounier and his Personalism, and the development of a progressivism within Catholicism, especially among the Northeastern episcopate, with D. Hélder Câmara. This work is based on a bibliographic survey, being a qualitative research. The concept of analysis used is the organic intellectual, proposed by Antônio Gramsci. The concept of education in this work is broader, directed towards the formation of the human person. The Jucists sought to raise awareness among the popular classes through education, seeking to train them to be able to act in society in order to fight for their basic rights and against the exploitation of the elites. The theme has social relevance for studying and presenting how this process of awareness took place among young Catholics, making them seek a human formation and worry about transmitting it to the poorer classes through a popular education.

Keywords: Catholic University Youth, Catholic Action, Emmanuel Mounier and Social Engagement.

ABREVIATURAS

ABE – Associação Brasileira de Educação
AC – Ação Católica
ACB – Ação Católica Brasileira
ACE – Ação Católica Especializada
AIB – Ação Integralista Brasileira
APC – Associação dos Professores Católicos
AUC – Ação Universitária Católica
CCBE – Confederação Católica Brasileira de Educação
CDN – Conselho Diretor Nacional
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
D. – Dom
DCE – Diretório Central dos Estudantes
DIM – Divini Illius Magistri
ICES – Instituto Católico de Estudos Superiores
ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros
JAC – Juventude Agrária Católica
JEC – Juventude Estudantil Católica
JECI – Juventude Estudantil Católica Internacional
JIC – Juventude Independente Católica
JOC – Juventude Operária Católica
JUC – Juventude Universitária Católica
LEC – Liga Eleitoral Católica
MEB – Movimento de Educação de Base
Pe. – Padre
UNE – União Nacional dos Estudantes
UIE – União Internacional dos Estudantes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. A AÇÃO CATÓLICA	36
1.1 A Ação Católica no Brasil	42
1.1.1 Primeira fase: a formação.....	42
1.1.2 Segunda fase: a ação.....	57
1.2 A Pedagogia da Ação Católica	69
1.2.1 A Origem.....	69
2. EMMANUEL MOUNIER E A NOUVELLE THÉOLOGIE	82
2.1 O período do pós-guerra	82
2.1.1 Nova Teologia Francesa.....	85
2.1.2 Teocentrismo e Cristocentrismo.....	87
2.2 Emmanuel Mounier	90
2.2.1 Mounier e o movimento <i>Esprit</i>	92
2.2.2 Personalismo e a revolução do século XX.....	95
2.2.3 Mounier e a educação.....	107
2.2.4 Mounier educador: sua experiência e sua visão.....	118
2.2.5 Opção socialista de Mounier.....	120
3. A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA	127
3.1 Uma breve introdução e antecedentes históricos	128
3.2 A JUC e a esquerda católica	136
3.3 Gramsci e seu conceito de intelectual	150
3.4 JUC – organização e estrutura	155
3.5 De um Ideal Histórico concreto à uma consciência histórica	166
3.6 Emmanuel Mounier e a JUC	178
3.7 Manifesto do DCE – PUC do Rio de Janeiro	187
3.7.1 Análise do Manifesto do DCE.....	191
3.7.2 A resposta de Herbert de Souza – Juventude Cristã Hoje.....	195
4. A JUC E A EDUCAÇÃO POPULAR: O MEB	206
4.1 O Movimento de Cultura Popular e a Educação de Base	206
4.2 A origem do MEB	212
4.2.1 A JUC e sua influência sobre o MEB.....	219
4.2.2 O surgimento e a atuação dos jovens intelectuais no MEB.....	233
4.2.3 Objetivos e treinamentos do MEB	237
4.2.4 O golpe 01 de abril de 1964 e suas repercussões: a intervenção dos bispos	246
CONSIDERAÇÕES FINAIS	253
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	262

Introdução

A proposta desta pesquisa é ser um trabalho voltado para a história da educação. Quando se refere à “educação”, geralmente o pensamento é remetido à instituição escolar. Contudo, a Educação é um tema muito mais complexo e amplo, envolvendo diversas áreas do saber, tendo todas elas seu espaço e importância na pesquisa científica.

Quando se reflete sobre pesquisas em história da educação, deve-se buscar discutir o conceito de *educação* que tem sido utilizado nas produções nesta área.

Uma análise da maior parte dos manuais e dos estudos fazem referência apenas ao que denominamos educação escolar. Considerando que, no Brasil, a educação, em sua forma moderna (...), ainda não atingiu, no final do século XX, grandes parcelas da população, dirigindo-se apenas para determinados setores, não seria importante que os historiadores da educação procurassem trabalhar com um conceito de educação mais amplo, que permitisse captar as diferentes estratégias desenvolvidas pelos grupos sociais que incorporam suas crianças e adolescentes à vida moderna? (DEMARTINI, 1998, p. 70).

Isso levaria a busca da compreensão sobre o papel histórico exercido por instituições que tradicionalmente estariam ligadas aos processos de socialização das pessoas e que possibilitaram um processo educador e formativo.

Historicamente, a Igreja Católica Apostólica Romana teve um papel importante na área educacional e social. Através de acertos e erros, participou da formação da nacionalidade brasileira, atuando na formação de costumes e valores por meio da educação e na construção de uma cultura brasileira. Negligenciar isso, como ocorreu em um determinado período, onde prevaleceu a construção de uma história mais materialista e marxista, seria deixar uma parte importante da história brasileira cair no esquecimento.

Por ser um ser no mundo, o historiador possui compromissos que lhe são inerentes historicamente, fazendo com que, através da realidade, possa mergulhar no passado para poder compreender melhor o presente (TAMBARA, 1998, p. 79).

Quando da construção da dissertação de mestrado do autor deste relatório, que trabalhou o papel de um intelectual santista na área educacional, como mediador educacional, algo chamou a atenção: este intelectual havia participado de um movimento, surgido dentro da Igreja Católica, que buscava a formação de seus militantes para poderem atuar na sociedade, procurando transformar suas estruturas. Qual foi este movimento?

Este movimento denominava-se Ação Católica e, dentro dele, havia um ramo universitário: a Juventude Universitária Católica (JUC). Assim, nasceu o desejo de conhecer mais sobre esse assunto e desse desejo surgiu o tema de pesquisa deste trabalho. Este movimento universitário, em um período de 30 anos, que tinha sido criado com o objetivo inicial de recristianizar a nação através das elites, transformou-se em um movimento que, na década de 1960, lutou por uma transformação das estruturas sociais no país, visando melhores condições de vida para as camadas mais pobres da população. Mas como ocorreu esta mudança dentro do movimento? Quais foram os fatores que impulsionaram a JUC a mudar sua orientação puramente doutrinal para uma social? Como o *Personalismo*¹ teria adentrado ao movimento da Ação Católica, e mais especificamente, na JUC? O que levou a JUC ao engajamento social e a buscar conscientizar o povo de sua condição de exploração? Por que houve o envolvimento da JUC com a educação popular? Quem foram os seus referenciais teóricos? Tais perguntas chamam a atenção e levam a formulação de algumas hipóteses debatidas ao longo deste trabalho.

O objetivo central deste trabalho é apresentar como ocorreu o processo de construção da consciência histórica e da conscientização entre os jovens militantes da Juventude Universitária Católica no Brasil na década de 1960 e o papel de Emmanuel Mounier neste processo. A escolha deste tema justifica-se por ser um movimento ligado à área da educação e por sua importância histórica. A originalidade do tema encontra-se no aspecto ligado ao processo de conscientização e de criação da consciência histórica em um movimento universitário, com uma vertente esquerdista no seio da Igreja Católica, uma instituição milenar e vista como conservadora.

Pode-se indagar ainda, por que a escolha deste tema no campo da história da educação?

A concepção de educação aqui utilizada é mais ampla. Compreende-se que a escola é uma parte do processo educacional e não o central. A formação humana seria outra parte deste processo. Tanto assim, que na cultura ocidental a educação é entendida como processo de formação humana, um processo de humanização do próprio homem, haja vista que o ser humano não nasce pronto. Este possui a necessidade de cuidar e de ser cuidado, visando uma ascense, como que um estágio superior da humanidade baseado num princípio de aperfeiçoamento humano (SEVERINO, 2006, p. 621; PAULA, 2012, p. 141; FREIRE, 1967; 1979).

¹ O *personalismo* é um movimento filosófico e intelectual, ligado ao humanismo que surgiu na França após a crise econômica de 1929 e se desenvolveu nas décadas entre as 1930 a 1950 com Emmanuel Mounier. Propõe uma filosofia do pensamento e da ação, nascida de reflexões de análises concretas da realidade, centrada no ser humano entendido como pessoa em seu valor absoluto. Nota do autor.

A educação seria um devir humanizador do humano, uma ação que envolve todas as áreas do existir humano, sendo um ato personalizante e pessoal (SEVERINO, 2006, p. 621; PAULA, 2012, p. 141).

Ocorre que, muitas vezes, há uma confusão com o termo educação, levando a compreensão de que o mesmo se refere exclusivamente à formação escolar. Porém, formar educacionalmente se refere a “constituir, compor, ordenar, fundar, instruir, colocar-se ao lado de, desenvolver-se, dar-se a um ser”, levando o indivíduo a se tornar agente de seu próprio aprendizado (SEVERINO, 2006, p. 620).

Portanto, a educação não pode ser vista somente como um mero processo formativo instrucional ou institucional, mas sim como comprometer-se para que a formação do ser humano ocorra pedagogicamente e pessoalmente ou na coletividade e sociedade (SEVERINO, 2006, p. 621; PAULA, 2012, p. 142).

Quando se fala de educação em sentido estrito evidenciamos uma verdadeira *Bildung* (formação, educação, instrução, cultura), uma *paideia*, formação de uma personalidade integral. Em uma sociedade como a nossa “a educação (a formação do caráter, o treino das habilidades, a aquisição do conhecimento, o desenvolvimento de poderes intelectuais e o cultivo da sensibilidade) é elemento constitutivo do bem estar dos membros da sociedade (HACKER, 2010 apud PAULA, 2012, p. 142, grifo do autor).

A educação, atualmente, já vem sendo pensada como formação cultural “perspectiva que realiza uma síntese superadora das perspectivas anteriores que a conceberam como formação ética, num primeiro momento, e como formação política num segundo momento” (SEVERINO, 2006, p. 622).

Por ser algo que abarca a dimensão formativa humana, a educação deve envolver as dimensões ética e política, pois seu compromisso deve ser com a desbarbarização e a emancipação da pessoa, através de um esclarecimento que proporcione uma “passagem do inconsciente para o consciente, do não ciente para o ciente, do pseudociente para o ciente. O esclarecimento ilumina e elimina (SEVERINO, 2006, p. 632).

Trata-se de uma formação imanente do sujeito da história real da desalienação na história presente, alienada. É que na sociedade industrializada do capitalismo, a educação crítica do indivíduo, base de sua formação emancipatória, encontra-se travada, realizando-se apenas como adaptação, ou seja, como semiformação (Adorno, 1995), travamento da experiência emancipadora (SEVERINO, 2006, p. 632-633).

A educação deve ser vista como uma ação mediada e mediadora, um investimento intergeracional que tem como objetivo a inserção dos educandos nas forças construtivas do trabalho, da sociabilidade e da cultura. Assim, pode ser compreendida como uma prática social e política, procurando auxiliar o indivíduo na sua construção histórica e na formação de um processo de conscientização do próprio sujeito, atuando também “sobre as representações, conceitos e valores das pessoas, mediante a comunicação intersubjetiva” (SEVERINO, 2002, p. 67; p. 72).

Mas acima de tudo, a educação é o processo de autorrealização pessoal, do desabrochar de suas possibilidades, da construção do eu, de sua inserção na vida social, tornando-o capaz de ter vontade livre, autonomia e a possibilidade de transformar-se em um agente capaz de atuar no mundo natural e na sociedade (SEVERINO, 2002, p. 80).

A educação possui um caráter social e político. Assim, não se pode esquecer que os educadores são agentes políticos, que devem auxiliar os educandos na construção de suas cidadanias. Pois, “mediante a crítica aos sentidos falseados, a educação pode contribuir para a formação de nova consciência social nos educandos. Só assim a educação evitará a reprodução social e atuará como força de transformação, contribuindo para extirpar os focos de alienação” (SEVERINO, 2002, p. 89).

O movimento da JUC procurou através do processo de conscientização da população lutar contra este processo alienante da educação. Aqui cabe explicar algo importante para compreender a mentalidade durante o período estudado. Por mais que o trabalho seja focado na década de 1960, houve a necessidade de fazer uma reconstrução histórica a partir da década de 1930, período em que nasceu a Ação Católica Brasileira (ACB), mais precisamente em 1935. O pensamento modernista desenvolveu-se mais claramente no Brasil neste período, em que se percebeu mais incisivamente sua presença na sociedade.

Danièle Hervieu-Léger, em um trabalho seu denominado **O Peregrino e o convertido**, publicado pela editora Vozes em 2008 e uma segunda edição em 2015, afirma a importância da transmissão regular das instituições e de seus valores como um elemento fundamental para a continuação e sobrevivência da sociedade, em todos os seus segmentos, incluindo o religioso. Afirma a autora que aquilo que se especifica como “moderno” não seria o fato de os homens terem abandonado a religião, mas sim a pretensão desta de querer reger a sociedade totalmente e buscar governar a vida de cada pessoa, o que é visto como algo ilegítimo, mesmo na visão dos fiéis mais convictos. Pois nas sociedades modernas a crença e a participação religiosa são assuntos de fórum interno, ou seja, uma opção da pessoa, parte de sua consciência individual e, assim, nenhuma instituição religiosa ou política pode buscar impor-se a ela. Por outro lado,

pertencer a uma determinada religião, não pode ser visto como um fator para a exclusão da vida social, profissional ou política, “na medida em que elas não põem em questão as regras de direito que regem o exercício dessas diferentes atividades. Esta distinção dos domínios se insere na separação entre a esfera pública e a esfera privada, que é a pedra angular da concepção moderna da política” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34-35).

(...) Pois as sociedades modernas são cada vez mais menos sociedades de memória. Ao contrário, são governadas, de um modo mais ou menos imperioso, pelo paradigma da imediatez. Além do mais, é porque chegaram a romper o elo da memória obrigatória da tradição que se tornaram sociedades de mudança, erigindo a inovação como regra de conduta. Hoje levado ao limite, esse processo de libertação produziu a desestruturação e o aniquilamento da memória coletiva, a ponto de as sociedades modernas aparecerem cada vez mais incapazes de pensar sua própria continuidade e, assim, conseqüentemente, de se representar seu porvir (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62).

Tanto na França como no Brasil, o final do século XIX e início do século XX foi um momento rico em que ocorreram diversas conversões entre intelectuais e artistas. No Brasil, um dos mais conhecidos foi Alceu Amoroso Lima, crítico literário que usava o pseudônimo de Tristão de Ataíde. “Para esses convertidos, muitas vezes ligados entre si por amizades literárias e afinidades estéticas intensas, o catolicismo não era o único meio de expressar sua rejeição ao universo materialista, industrialista e positivista da Modernidade” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 114).

É intrigante o fato de que problemas e desafios enfrentados pelo movimento da Ação Católica na França, foram os mesmos encontrados pelo movimento no Brasil. Na década de 1960, complexa no Brasil diante do crescimento da conscientização da população que lutava por melhores condições de vida, do crescimento do pensamento marxista e do surgimento de uma “esquerda católica” que tinha à frente a JUC, agravaram-se os problemas de relação entre a hierarquia católica e o movimento.

(...) Como muitos outros exemplos possíveis, poderíamos entender as crises recorrentes da Ação Católica na França, dos anos de 1930 aos anos de 1970, como conflitos que apresentavam concepções divergentes da validação do crer. A questão crucial do caráter imperativo ou não do “mandato” confiado aos militantes pelos bispos e a questão – indissociável da precedente – da autonomia do engajamento social e político dos militantes, ilustravam amplamente a tensão entre as duas abordagens irreconciliáveis do “testemunho da verdade”. Por um lado, a hierarquia fazia valer a adesão dos militantes necessariamente de acordo com os objetivos pastorais definidos por ela. Por outro, eles reivindicavam, em nome da coerência de suas escolhas religiosas, a autonomia das opções sociais e políticas que guiavam sua ação

no mundo. a crise última dos movimentos da Ação Católica na virada dos anos de 1970 não se resume inteiramente à exacerbação desse conflito entre conformidade e coerência, mas manifestou, certamente, ao menos em parte, o enfraquecimento da capacidade da hierarquia em impor por alto um regime institucional de validação do crer (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 178).

Lorenzon (1992, p. 107), em um estudo seu sobre Emmanul Mounier e sua influência na JUC, alegou que na coletânea de textos que deram origem ao livro denominado **Cristianismo hoje**, publicado pela Editora Universitária em 1962, “destinados a dar um embasamento teórico à ação dos estudantes, militantes em movimentos sociais e políticos, encontramos frequentes referências explícitas a Mounier e seu projeto”.

Um dos referencias teóricos deste trabalho é justamente o filósofo francês Emmanuel Mounier, que escreveu diversos livros, entre eles **O Personalismo**, publicado no Brasil pela Editora Centauro em 2004, em que apresenta diretrizes para uma filosofia personalista e comunitária. Na filosofia de Mounier, os termos “engajamento” e “despertar das consciências” são frequentes. Estas expressões impactam fortemente a vida destes jovens universitários, levando-os a uma atuação política poucas vezes vista neste país.

Outro referencial importante deste trabalho, é o Pe. Henrique Claudio de Lima Vaz, que não pertenceu diretamente ao movimento da JUC, mas tornou-se ao lado de Mounier, um dos seus principais referenciais. Ele foi o responsável por forjar o termo “consciência histórica” e que também causou grande impacto nos militantes jucistas, tema trabalhado em seu livro **Ontologia e história**, publicado em 2001 pela Editora Loyola. Neste livro, o autor faz um levantamento de como ocorreu, ao longo do desenvolvimento do pensamento filosófico e histórico, a compreensão do termo “consciência histórica”. Em um outro texto seu, contido também na coletânea citada anteriormente, denominado de “Jovens cristãos em luta por uma história sem servidões”, são frequentes as referências a textos de Mounier. Termos como “universalização” e “personalização” estão presentes.

Antonio Gramsci é utilizado como referencial teórico por causa de sua concepção de intelectual orgânico presente em sua obra **Os intelectuais e a Organização da Cultura**, publicado no Brasil pela editora Civilização Brasileira em 1982, com tradução de Carlos Nelson e que apresenta a visão gramisciniana de que cada camada ou grupo social produz seus próprios intelectuais. Este conceito servirá para analisar a atuação dos jucistas dentro do Movimento de Educação de Base (MEB).

O sociólogo e professor Luiz Alberto Gómez de Souza, apresenta-se como um referencial importante, por ter participado do movimento jucista e ter sido testemunha dos acontecimentos que se deram no período estudado. Sua tese de doutorado em Sociologia tornou-se

posteriormente livro com o título de **A JUC: os estudantes católicos e a política**, publicado pela Editora Vozes em 1984, em que o autor apresenta uma linha de raciocínio que transparece a influência do pensamento e do testemunho de Emmanuel Mounier, presente na vida dos jovens universitários cristãos e de seus assistentes eclesiais. Para se entender a importância de Mounier e do Pe. Vaz para esta geração de jucistas, deixa-se que o próprio Gómez de Souza se expresse:

Quando estávamos na Juventude Universitária Católica sentimos que tínhamos que fazer uma opção concreta. Em 1960, a JUC fez um congresso e tentou pensar em plano para o Brasil e tomou emprestada com Jacques Maritain a categoria de ideal histórico, de seu livro *Humanismo integral*. Mas logo o movimento se deu conta de que a categoria não cabia bem, não era exatamente isso que nós queríamos, não aterrízávamos numa opção concreta. Sentíamos que tínhamos que tomar uma opção de cristãos com não-cristãos e ir além da nova cristandade de Maritain. Quando a JUC, em 1960, tratou do ideal histórico e usou essa categoria, foi mais adiante criticada pelo Pe. Henrique C. de Lima Vaz, filósofo que, como já indiquei, nos marcou muito. E o Pe. Vaz preferia falar de consciência histórica e não de ideal histórico: “Os ideais históricos têm a tendência de ficarem idealizados em essências puras, abstratas, podem representar uma fuga sutil da história real. A consciência histórica, por outro lado, traz imagens e modelos de sua essência efetiva, de suas contradições reais, de seus desdobramentos concretos. O cristianismo não propunha um ideal histórico; o cristianismo não se deixa degradar em ideologia. Ele é uma consciência histórica”. Foi com isso que o pensamento da JUC se aproximou cada vez mais do pensamento de Mounier e do personalismo comunitário. E nesse momento, em 1961, sentíamos que tínhamos de ir mais além do movimento de Ação Católica, movimento mandatado e oficial da Igreja, e que tínhamos que criar um movimento político, mas um movimento político não de cristãos, um movimento político de cristãos e não cristãos em torno de alguns valores, algumas ideias básicas. E foi aí então que surgiu a Ação Popular (AP), que no seu *Documento-base* tem uma afirmação claramente personalista (GÓMEZ DE SOUZA, 2007, p. 59, grifo do autor).

Osmar Fávero e Luiz Eduardo W. Wandelely, ex-membros da JUC e participantes do Movimento de Educação de Base (MEB) também são utilizados como referenciais teóricos por sua ligação com ambos os movimentos. O trabalho de Fávero, fruto de sua tese de doutorado e que, posteriormente, tornou-se um livro intitulado **Uma pedagogia da participação popular** – análise da prática educativa do MEB – Movimento de Educação de Base (1961/1966), publicado em 2006 pela editora Autores Associados de Campinas/SP, retrata o período em que o autor trabalhou na JUC e, ao mesmo tempo, no MEB. Sua experiência vivenciada é narrada na obra e traz vários aspectos interessantes que contribuem para esta pesquisa. O trabalho de Wandelely, fruto de sua tese de doutorado e que também tornou-se um livro intitulado **Educar para transformar** – Educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação

de Base foi publicado pela editora Vozes de Petrópolis no ano de 1984. Este trabalho, fruto de um levantamento realizado pelo autor, apresenta informações importantes através de uma análise do movimento que também contribuem para esta pesquisa.

Além dos referenciais apresentados, outros autores e suas produções contribuíram para a construção deste texto. A pesquisa realizada por Thomas Bruneau, um clássico para a compreensão da atuação da Igreja Católica no Brasil, desde a colonização até ditadura militar proveniente do golpe de 1964 e que se tornou livro com título de **O Catolicismo Brasileiro em época de transição**, publicado pela Loyola em 1974. A obra apresenta como se desenvolveu o catolicismo durante o período estudado, os desafios que a Igreja Católica enfrentou e como ela se adaptou à Proclamação da República, ao período getuliano, ao populismo brasileiro e à ditadura militar. Os problemas e divisões internas dentro da Igreja Católica são abordados na obra, bem como o surgimento da ala progressista da Igreja.

Outro trabalho utilizado foi a tese de doutorado em História de Simone Fernandes, com o título de **Lux in arcana (A luz no segredo)**: a essência da Ação Católica Brasileira (ACB) e a conformação de seus arquivos, defendida na Universidade de São Paulo (USP) em 2018, apresenta uma pesquisa profunda nos arquivos do CEDIC na Pontifícia Universidade de São Paulo sobre o movimento da Ação Católica, que contribuiu para a realização deste trabalho. A autora faz um levantamento pormenorizado e através dele, explicita o desenvolvimento do movimento católico, fundado oficialmente no Brasil em 1935, por D. Sebastião Leme e outros bispos e que foi um marco na história do catolicismo, permitindo aos leigos serem o braço da “hierarquia” e terem um papel importantíssimo dentro da instituição e fora dela, atuando na sociedade.

Complementando o conhecimento trazido pelo trabalho de Simone Fernandes, outro referencial utilizado foi o livro **Leigos nas linhas de frente**, do Pe. Joseph Cardijn, publicado no Brasil pelas Edições Paulinas em 1967. Nesta obra, o autor apresenta o método de atuação da Ação Católica, que se baseia no ver-julgar-agir. O autor relata sua experiência com os jovens operários na Bélgica e a eficácia do método utilizado nas reuniões. Este método foi absorvido pela Ação Católica a nível mundial e chegou no Brasil alguns anos depois.

Herbert José de Souza, conhecido como Betinho, foi outro referencial utilizado. Por ter sido membro diretivo da JUC e um dos responsáveis dentro do movimento pela “guinada à esquerda” do mesmo, colabora com este trabalho através de um artigo seu com o título *Juventude Cristã hoje*, presente na coletânea **Cristianismo hoje**, já citada nesta introdução anteriormente. Neste texto, o pensamento dos jovens jucistas, influenciado pelas ideias de Emmanuel Mounier e seu *personalismo*, é apresentado conjuntamente com seus ideais e suas

esperanças para a transformação das estruturas injustas da sociedade brasileira. Através do engajamento, da conscientização dos próprios jucistas e das camadas populares, seriam possíveis uma mudança e o fim da exploração. Uma das vias seria a educação, acabando-se com o analfabetismo e conscientizando as pessoas da importância de seu voto, pois seria através deste que a primeira mudança ocorreria.

Utilizou-se também, de diversos outros referenciais teóricos complementares que contribuíram para a construção deste trabalho com suas colaborações e suas ideias.

Este trabalho é uma pesquisa bibliográfica e documental. Oliveira (2007, p. 69), ao comentar a respeito da pesquisa bibliográfica afirma “[...] é uma modalidade de estudo e análise de documentos de domínio científico tais como livros, enciclopédias, ensaios críticos, dicionários e artigos científicos”. Entre suas maiores vantagens está o fato de que se baseia em um estudo direto das fontes consideradas científicas, sendo muito utilizada em estudos históricos, tendo como principal intuito conduzir o pesquisador ao contato direto com obras, artigos e demais documentos que de alguma forma tratem do tema em estudo. “O mais importante para quem faz opção por uma pesquisa bibliográfica é ter certeza de que as fontes a serem pesquisadas já são reconhecidamente do domínio público” (OLIVEIRA, 2007, p. 69).

Para o desenvolvimento deste trabalho, o primeiro passo foi a realização de uma pesquisa bibliográfica, a fim de identificar trabalhos realizados que pudessem contribuir com a pesquisa. Foram realizadas consultas sobre a Juventude Universitária Católica e Ação Católica nas plataformas Scielo e Google Acadêmico, bem como no portal da biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), de periódicos da Capes e não foram encontrados muitos trabalhos científicos que tratassem do assunto. Este tipo de pesquisa é importante para identificar se existem trabalhos realizados sobre o tema e que possam contribuir para o campo da educação sobre a proposta apresentada.

A partir destes textos, foram identificadas as fontes utilizadas para a realização dos mesmos o que contribuiu para a formulação do problema. Depois foi elaborado um plano provisório para a pesquisa. Cabe aqui destacar, que em um primeiro momento, este trabalho tinha como foco trabalhar a atuação do Pe. Waldemar Valle Martins, que foi assessor eclesiástico da JUC em Santos – SP. Pretendia-se fazer um levantamento documental e entrevistar pessoas que participaram da JUC no início da década de 1960. Entretanto, diante da situação em que se encontra atualmente a sociedade, com a pandemia do Coronavírus – COVID-19, tornou-se inviável a utilização de entrevistas, haja vista que as pessoas que participariam seriam idosas, algo que poderia colocá-las em risco. Para contornar este problema, pensou-se em realizar entrevistas on-line; porém, seria muito difícil o uso desta

ferramenta por idosos, que poderiam encontrar muitas dificuldades. Assim, optou-se por continuar com o tema, mas mudando-se o foco para um trabalho de pesquisa bibliográfica.

A metodologia utilizada neste relatório é a histórico documental, partindo-se de fontes primárias, como os escritos de Emmanuel Mounier, Pe. Henrique Claudio de Lima Vaz, Luiz Alberto Gómez de Souza, Herbert José de Souza, Osmar Fávero, Luiz Eduardo W. Wanderley e outros. Utilizou-se também de fontes secundárias, como artigos científicos, teses, dissertações e obras publicadas que abordam alguns aspectos sobre a temática. Sobre a pesquisa documental, Oliveira (2007, p. 69), aponta que esta “[...] caracteriza-se pela busca de informações em documentos que não receberam *nenhum tratamento científico*, como relatórios, reportagens de jornais, revistas, cartas, filmes, gravações, fotografias, entre outras matérias de divulgação”. Segundo Gonçalves (2003 apud OLIVEIRA, 2007, p. 69),

A pesquisa documental é muito próxima da pesquisa bibliográfica. O elemento diferenciador está na natureza das fontes: a pesquisa bibliográfica remete para as contribuições de diferentes autores sobre o assunto, atentando para as *fontes secundárias*, enquanto a pesquisa documental recorre a materiais que ainda não receberam tratamento analítico, ou seja, *as fontes primárias* (Grifo do autor).

Assim, achou-se por bem utilizar para a construção deste trabalho fontes bibliográficas e documentais, procurando enriquecê-lo com as interpretações dadas por diversos autores sobre o tema.

Para este trabalho foram utilizadas obras de referência que apareciam em diversos outros trabalhos já realizados, bem como de livros de leitura corrente. Usou-se também artigos provenientes de periódicos científicos, teses, dissertações e artigos de anais de encontros científicos.

Por ser um trabalho na área da história da educação e utilizar-se da historiografia, torna-se importante comentar sobre o assunto. Para isso, o referencial utilizado foi a introdução do livro **Nova História em perspectiva** (2011), com o título de “história da história”, escrito por Fernando A. Novais e Rogério Forastieri da Silva.

Ao se falar de história, não se pode deixar de levar em consideração que alguns historiadores, atualmente, costumam dividi-la em dois momentos distintos. No primeiro, a história é vista como uma narrativa de acontecimentos, sendo anterior às ciências sociais (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 9), visto que “a história como discurso é muito antiga, e passa por transformações [...], nos vários momentos dessa trajetória”. Essas mudanças se deram quando a história teve contato com as ciências sociais, fato que se deu por volta do século XIX, e

promoveu um diálogo entre a história preexistente e as ciências sociais que emergiram naquele momento. E, justamente, deste diálogo surgido dá-se o segundo momento: a história passou a ser vista como disciplina e os historiadores como cientistas (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 12).

Assim, a história, vista anteriormente como um gênero literário e, muitas vezes, sendo observada nas histórias da literatura (geral, nacional etc.), passou a ser considerada uma ciência, fundamentada em conceitos historicizados absorvidos das ciências sociais fazendo com que o gênero história sumisse “do elenco da literatura”.

Cabe observar, neste passo, que importa especificar a diferença de abordagem, existente nas duas situações, ou seja, entre a nossa disciplina como um “gênero literário”, ou como uma “ciência”. Enquanto gênero literário há uma preocupação com a biografia e os feitos do autor e se procura explicitar em que medida a sua vida pode ter influenciado a composição de sua obra. Ainda é notável a avaliação não só no plano da acuidade em relação aos relatos como também na “forma de escrever”, no “estilo” do autor. Já quando a “história” deixa de ser um “gênero literário” e passa ao estatuto de “ciência”, pouca atenção se dá aos possíveis nexos entre a biografia do autor e sua obra, e muito menos em relação ao estilo de exposição; vai-se direto à obra avaliada de então sob outros critérios (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 13).

A história do primeiro momento, passou-se a ser denominada como “tradicional” e a do segundo como “moderna”. A historiografia moderna se difere da tradicional por causa do diálogo com as ciências sociais e pela busca da cientificidade. Todavia, apesar de parecer que houve uma ruptura, isso não é verdade. “[...] É preciso ficar claro: a historiografia moderna tem componentes que lhe são específicos, e mantém os antigos, tradicionais, inexoravelmente fundidos” (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 15).

Por terem sido utilizados como referenciais deste trabalho pessoas que vivenciaram os acontecimentos, participando do movimento da JUC, como Herbert José de Souza e Luiz Alberto Gómez de Souza, foram testemunhas e através de suas narrativas contribuíram para a criação de uma memória social, algo proveniente da relação história-memória e que é inerente ao ser humano. Assim, “o discurso do historiador responde, desde sempre, à necessidade da *narrativa do acontecimento* para a constituição da memória social e configuração de nossa própria identidade, e isto independe da veracidade da narrativa [...]” (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 18-19). Esse acontecer no tempo, ao ser narrado, abrange todo o acontecer humano durante todo o tempo tornando-se objeto da história.

[...] a historiografia moderna tem em comum com a tradicional o traço permanente de origem, ao mesmo tempo em que agrega componentes diferenciais que a distinguem: no primeiro caso, a narrativa do acontecimento;

no segundo, o diálogo com as ciências sociais. Mas, o que, a nosso ver, importa afirmar é que ambas as dimensões são decisivas e indispensáveis para moldarmos o seu perfil. Em outras palavras: o que a historiografia moderna tem de comum, invariante, com a tradicional, é tão importante quanto as novas dimensões que a individualizam (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 21).

Entretanto, segundo Novais e Silva (2011), a reconstituição da narrativa do acontecimento não foi abandonada pelos historiadores. O que ocorreu foi uma mudança com relação ao modo de fazê-la. Pois, os historiadores tradicionais, algumas vezes denominados por alguns, como cronistas ou memorialistas, acreditavam na acessibilidade do acontecimento diretamente pelos registros. Já os historiadores modernistas, que passaram a ser chamados de cientistas, por estabelecerem um diálogo com as ciências sociais, compreendiam que entre os registros e a reconstituição, ocorre a explicação dos conceitos que permitem dar sentido aos eventos. “Em outras palavras, para serem reconstituídos, os acontecimentos têm de ser explicados. Note-se que esta mudança, [...] não anula os objetivos, finais e primeiros, do discurso do historiador” (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 23).

[...] os historiadores usam os conceitos, historicizando-os; e, [...] o seu objetivo fundamental é *sempre* a reconstituição, isto é, *o historiador explica para reconstituir, enquanto o cientista reconstitui para explicar*. Como já dissemos (temos que insistir), para o historiador, a conceituação é o *meio* e a reconstituição o *fim*; para o cientista, a conceituação (a explicação) é o *fim*, a reconstituição é o *meio*. E os *fatos* – isto é, o objeto da análise – nunca pertencem exclusivamente a uma única esfera da existência, mas envolvem *sempre* todas as esferas (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 28, grifo do autor).

Apesar de utilizar novos meios de atuação, o discurso do historiador não abandonou os traços fundamentais originais de reviver os acontecimentos para a constituição da *memória* social. Pode-se dizer que a mudança se deu na forma de proceder da reconstituição: “não mais diretamente por intermédio dos registros, mas atravessando os dados pelos conceitos elaborados pelas ciências sociais”. Para entender melhor, “para *reconstituir os eventos é preciso explicá-los* – o que tornaria ‘científica’ a reconstrução. Mas a revivescência do acontecimento continua sendo o *objetivo final*, pois somente dessa maneira se promove a constituição da *memória*” (NOVAIS; SILVA, 2011, p. 34, grifo do autor). Outro detalhe que não se pode esquecer é que o objetivo último do historiador deve ser sempre a reconstituição, o acontecer humano que se ocorre em qualquer lugar, em todo tempo e em qualquer esfera da existência humana, seja ela econômica, social, política ou cultural, envolvendo-as todas ao mesmo tempo.

Esta pesquisa possui uma abordagem qualitativa e uma das características é a de ser “[...] uma tentativa de se explicar em profundidade o significado e as características do resultado das

informações obtidas através de entrevistas ou questões abertas, sem mensuração quantitativa de características ou comportamento” (OLIVEIRA, 2007, p. 59). A autora ainda prossegue:

A pesquisa qualitativa pode ser caracterizada como sendo um estudo detalhado de um determinado fato, objeto, grupo de pessoas ou ator social e fenômenos da realidade. Esse procedimento visa buscar informações fidedignas para se explicar em profundidade o significado e as características de cada contexto em que encontra o objeto de pesquisa. Os dados podem ser obtidos através de uma pesquisa bibliográfica, entrevistas, questionários, planilhas e todo instrumento (técnica) que se faz necessário para obtenção de informações (OLIVEIRA, 2007, p. 60).

Para Stake (2011, p. 25), a pesquisa qualitativa seria aquela que se fundamenta na percepção e na compreensão humana. Tal pesquisa é interpretativa, experimental, situacional e personalística. O autor apresenta-se como um defensor da pesquisa qualitativa, mas afirma que a mesma é subjetiva e pessoal. Apesar disso, coloca que vários pesquisadores não veem a subjetividade como uma falha, como algo que deva ser eliminado, entretanto um elemento a ser considerado para compreender o comportamento e a história humana. Diz ainda que a epistemologia dos pesquisadores qualitativos é existencial (não determinista) e construtivista (p. 42).

Agora, depois de expor alguns referenciais e a metodologia deste trabalho, de forma reduzida, procurar-se-á apresentar como se deram as relações entre a Igreja Católica e a primeira República Brasileira até a chegada de Getúlio Vargas ao poder.

Dom Odilão Moura (1978, p. 32) afirmou que a Constituição de 1891, com sua mentalidade positivista, era artificial e importada de outros países, além de seus costumes e tradições serem diferentes do povo brasileiro. Tal carta magna unia em um único corpo jurídico “as ideias existentes nas cabeças dos políticos da implantação da República, desconheceu – quis desconhecer – o elemento primordial da alma de uma nação, que é sua religião”. Esses ideais, vindos do exterior, jamais funcionaram no Brasil. Assim, a grande luta do catolicismo no início da República nascente era no plano organizacional e doutrinário.

A República foi proclamada em 15 de novembro de 1889, através de um golpe executado por um exército que se sentia desprestigiado pela coroa e cujos oficiais tinham sido doutrinados por professores positivistas na Escola Militar, sendo o mais ilustre Benjamin Constant. Além do exército, havia também uma elite que fazia parte da corte anteriormente e de alguns políticos “iluminados” pelo positivismo de Augusto Comte. O nascente regime não teve a adesão do povo como na França diante da Revolução de 1789 e acabou sendo uma revolução de alguns.

Com a queda da monarquia, a República teve que resolver um problema: qual tipo de relação iria estabelecer com a Igreja Católica. Esta perdia todo o seu poder e as elites afastavam-se rapidamente dela, “[...] encontrando no liberalismo, no protestantismo e no positivismo o substituto para a visão de mundo proposta pelo catolicismo. A franco-maçonaria oferece um quadro social substitutivo para as Irmandades e Ordens Terceiras” (BEOZZO, 1984, p. 276). A Igreja não era mais vista como uma fonte legitimadora de poder do Estado como tinha sido durante o Império, o que leva parte da sociedade a rejeitá-la. “Enfraquecida ideologicamente e nos apoios tradicionais, que a Igreja no Brasil não tem condições de negociar uma posição de força, um novo pacto com o Estado Republicano” (BEOZZO, 1984, p. 277).

A laicização do governo republicano positivista fez com que a Igreja Brasileira se sentisse ameaçada, levando-a a realizar reformas internas que a auxiliaram a melhorar sua imagem. Um fator que auxiliou este processo foi a vinda de congregações e de um clero estrangeiro, mais ligado ao ultramontamismo – movimento que inspirado no Concílio de Trento considerava a Igreja como uma sociedade perfeita e paralela ao Estado – ou seja, ao Vaticano, mudando a face do clero Brasileiro que era extremamente nacionalista e libertário em costumes e ligado ao antigo regime imperial. Isso ajudou a reverter a decadência institucional anterior (MAINWARING, 2004, p. 42; VIEIRA, 2007, p. 165).

O Vaticano encorajou os esforços da Igreja Brasileira em fortalecer sua presença na sociedade, principalmente durante o papado de Pio XI (1922-1939). A política de Sua Santidade era a de buscar Concordatas e alianças com Estados visando defender os interesses católicos. Tanto que Pio XI apoiou de modo direto o episcopado brasileiro em suas ações para promover a restauração católica (MAINWARING, 2004, p. 43), objetivando recristianizar as estruturas da sociedade, dotando-as de um fundamento doutrinário ligado ao catolicismo, tendo o intuito de controlar as influências perniciosas do racionalismo, do materialismo, do liberalismo e do socialismo (MANOEL, 2010, p. 21).

O grande problema foi que na ânsia de manter a ordem, de reconstruir a Unidade do Todo Absoluto e impedir o avanço das teorias socialistas e liberais, a Igreja acabou se unindo a qualquer um que pudesse ajudá-la neste projeto, incluindo regimes que atentavam contra a liberdade e os direitos humanos, como o fascismo (Tratado de Latrão - 1929) e o nazismo (Reichskonkordat - 1933) através de concordatas (MANOEL, 2010, p. 145).

Vale destacar que a Igreja também se preocupou com o campo social, visando amenizar os impactos da implantação do capitalismo na vida da população mais vulnerável. Um exemplo disso foi o trabalho realizado pelos salesianos em Niterói, no Rio de Janeiro, com a criação de

liceus de artes e ofícios com o intuito de formar a classe operária, profissional e religiosamente (BEOZZO, 1992, p. 209).

No início da década de 20, a República começou a sofrer crises de legitimidade, pois passa a arrefecer a crença no mito do progresso e a situação de grande parte da população não havia melhorado. O acesso à educação era difícil; as condições de trabalho da classe operária eram sofridas; as promessas realizadas na fundação da República não se cumpriram. Tanto que durante este período, os Presidentes eleitos (Epitácio Pessoa, Artur Bernardes e Washington Luís) se reaproximaram da Igreja buscando um apoio para a legitimação de seus governos.

Em 1921, D. Sebastião Leme foi transferido para a Arquidiocese do Rio de Janeiro como arcebispo Coadjutor, ou seja, com direito à sucessão. Ao chegar, liderou os movimentos religiosos do Rio de Janeiro e acabou se tornando o líder e o grande articulador do episcopado nacional. Inicia-se o processo de “restauração católica”, baseado em uma tendência conservadora de seus líderes (Jackson de Figueiredo), em um culto à tradição e ao passado e totalmente avesso a qualquer forma de revolução ou atividade modernista que colocasse em xeque os princípios católicos (MIGUEL, 2016, p. 40). Com o processo de reformulação do catolicismo, impetrado pelo episcopado nacional, de fortalecimento do poder do clero diante das irmandades, surge a propagação da “correta doutrina” sobre os sacramentos contribuindo para o restabelecimento da ordem no catolicismo popular (DIAS, 1996, p. 27).

Buscando implantar o período da neocrandade, a Igreja foi atrás e conquistou setores importantes da classe média brasileira, principalmente entre os intelectuais. Surgiu assim uma das gerações mais influentes de líderes católicos leigos na história da América Latina, provenientes do Centro Dom Vital. Estes foram os maiores auxiliares de D. Leme no processo de recatolicização da sociedade brasileira, reestabelecendo os princípios da ordem e da autoridade. “O Centro e a revista foram os aglutinadores de forças do laicato católico e, ao mesmo tempo, os reorientadores e os revitalizadores das iniciativas” (DIAS, 1996, p. 27). Tanto o episcopado, quanto os intelectuais que atuavam no Centro Dom Vital, acreditavam que a crise da sociedade brasileira era proveniente de seu afastamento de Deus. “Eles viam nos acontecimentos políticos os sinais de uma grave revolta contra o poder secular e o eclesiástico” (DIAS, 1996, p. 27).

O ano de 1922 foi considerado por alguns estudiosos como o ano das “revoluções”. No campo social, ocorreu a fundação do partido comunista no Brasil; no político, deu-se o movimento tenentista (Forte de Copacabana); no cultural, realizou-se a Semana de Arte Moderna em São Paulo e, no religioso, fundou-se o Centro Dom Vital (VILLAÇA, 2006, p. 20;

LUSTOSA, 1977, p. 62; DIAS, 1996, p. 29). O Centro Dom Vital contribuiu para a auto-fortalecimento no campo doutrinal e se estendendo até o campo político/social.

O Congresso Eucarístico de 1922 é visto por Azzi (2008, p. 98), como o ponto de mudança para uma nova etapa da vivência católica do Brasil, denominada de restauração católica. Esta pode ser caracterizada por dois aspectos: a consciência da necessidade de uma maior presença ativa e efetiva na sociedade e a busca de uma aproximação e colaboração maior entre Igreja e Estado. “A presença política mais efetiva da Igreja visava incutir na sociedade um respeito aos valores tradicionais do catolicismo” (AZZI, 2008, p. 98). Tais princípios e valores religiosos, morais e sociais, tinham inspiração em uma mentalidade conservadora tendo como princípios a ordem e a autoridade, visando a manutenção do *status quo* diante da “ameaça” da mentalidade socialista. “Dir-se-ia que a hierarquia eclesiástica continuava a sonhar com a volta a uma sociedade sacral e aristocrática, na qual competiria ao Estado católico definir as normas de comportamento individual, familiar e social” (AZZI, 2008, p. 99).

Neste mesmo ano, ocorreram as comemorações do Centenário da Independência. A República Velha estava em crise. Desde o fim da Primeira Grande Guerra, o modelo econômico-social oligárquico-rural, de uma economia predominantemente cafeeira, enfraquecera: a guerra atenuara os vínculos de dependência externa, forçando o país (enquanto economia periférica) a uma maior produtividade de bens de consumo interno, substituindo importações. As oligarquias rurais insatisfeitas exerciam pressão política ao mesmo tempo em que nos ambientes urbanos, ocorriam as primeiras greves operárias.

Diante deste contexto, a Igreja percebeu nestes conflitos em busca de uma hegemonia espaços vazios e visava preenchê-los introduzindo seu projeto recatolicizador. Então, procurou atuar em duas frentes distintas na sociedade civil: entre os intelectuais, formados por profissionais liberais, classe média alta e escolarizados; e entre as camadas populares, principalmente entre os operários das fábricas.

Fato é, houve uma cooperação entre a Igreja e o Estado que foi se desenhando neste período. Ela precisava disso para afirmar sua presença na sociedade e esta só se daria através de uma colaboração com o Estado, apesar de os bispos julgarem que não seria oportuno a volta ao regime de união entre os poderes. Apostavam em uma associação mútua que permitisse à Igreja a recuperação de seu prestígio junto à sociedade. Assim, havia a necessidade da união entre os poderes secular/temporal e espiritual para defender seus interesses e metas comuns contra o avanço do processo revolucionário e anárquico que estava em andamento.

O processo de restauração católica foi possível graças a dois acontecimentos importantes: a criação do Centro Dom Vital por Jackson de Figueiredo e a presença de D. Sebastiao Leme no Rio de Janeiro.

Jackson de Figueiredo foi o representante no Brasil do pensamento de Joseph de Maistre e Donoso Cortês, referente à doutrina da ordem e da autoridade. Íntimo colaborador de D. Sebastião Leme, fundou em 1921 a revista **A Ordem** com Hamilton Nogueira, Perilo Gomes, José Vicente de Souza e Durval de Moraes (MOURA, 1978, p. 119); e sua vida esteve entrelaçada à revista e ao Centro Dom Vital até sua morte prematura em 1928. Sua visão era extremamente política e isso o levava a fazer da revista **A Ordem** um instrumento político em vez de cultural (VILLAÇA, 2006, p. 13-14). Jackson foi uma figura importante e de destaque da restauração católica. Proclamava que somente a obra recristianizadora seria capaz de salvar o país da desordem, visto que implantaria a disciplina, reformaria as consciências com trabalho e paciência combatendo sempre a revolução (DIAS, 1996, p. 74).

O objetivo da implementação de **A Ordem** era o de formar as consciências das pessoas e divulgar a doutrina católica, além de revelar a importância que a Igreja dava à imprensa no período. “A imprensa católica deveria contribuir na restauração social por meio das seguintes tarefas: divulgar a doutrina social da Igreja, informar sobre as atividades dos inimigos e sobre os meios de combate já experimentados nas diversas regiões, propor sugestões e alertar contra os comunistas” (Pio XI, 1937 apud DIAS, 1996, p. 93).

O Centro Dom Vital acabou nascendo da revista **A Ordem** e reuniu uma pequena elite intelectual em torno de si e se tornou o órgão de execução de um plano de recatolicizar e de coordenar as atividades dos intelectuais católicos, a ponto de D. Leme escrever posteriormente: “O Centro Dom Vital é a maior afirmação da inteligência cristã do Brasil” (MOURA, 1978, p. 119). Pode-se citar os nomes de Hamilton Nogueira, Gustavo Corção, Plínio Correia de Oliveira, Sobral Pinto, Perilo Gomes, Allindo Vieira, Moraes, José Piragibe, Marco Paula Freitas, Alcebíades Delamare, Heráclito Sobral Pinto, Arthur Gaspar Viana, Francisco Karan, Nelson Romero e Jônatas Serrano, como participantes e colaboradores deste centro cultural católico. “Como *soldados* a serviço da hierarquia, esses leigos se propunham propagar e defender os princípios cristãos, que, a seu ver, deveriam reger a vida social e política do país” (AZZI, 2003, p. 41). Até a fundação da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro em 1941, o Centro Dom Vital, foi o grande formador de uma nova geração de intelectuais católicos e principal núcleo intelectual do catolicismo brasileiro (AZZI, 2003, p. 86).

Alguns acabaram por desempenhar papéis de importância dentro da política nacional e na Igreja durante muitas décadas (MAINWARING, 2004, p. 47; LUSTOSA, 1977, p. 71; MOURA, 1978, p. 121). A Diretoria era formada por Jackson de Figueiredo, como Presidente; Dr. Hamilton Nogueira, como Vice-Presidente; Perilo Gomes como Secretário-Geral; José Vicente de Souza como Tesoureiro e Durval de Moraes como Bibliotecário (CASALI, 1995, p. 123).

Jackson faleceu afogado na Barra da Tijuca em 04 de novembro de 1928. Para substituí-lo à frente do Centro Dom Vital e da revista **A Ordem** foi indicado Alceu Amoroso Lima, que havia se reconvertido ao catolicismo fazia dois meses e meio. Após muita relutância da parte de Alceu, ele acabou aceitando o convite para presidir a entidade. Durante alguns anos, manteve a defesa do princípio da autoridade e da ordem, dando sequência ao trabalho de Jackson seguindo seus passos, mas sem qualquer envolvimento partidário. Ocorreu uma mudança profunda de mentalidade, em que o universitário substituiu o político, o universalista ao nacionalista, o liberal ao reacionário. Jackson era o homem das polêmicas, violento, áspero; Alceu era o antipolêmico, o pacifista e tudo isso levou o Centro Dom Vital a inaugurar a fase cultural do pensamento católico no Brasil (VILLAÇA, 2006, p. 15).

Pode-se dizer que o Centro Dom Vital teve dois momentos distintos: um sob a presidência de Jackson de Figueiredo, sendo mais político, ligado à vertente da autoridade política e outro sob Alceu Amoroso Lima, sendo mais cultural, ligado à vertente da liberdade (VILLAÇA, 2006, p. 15). Homens com pensamentos opostos em relação a posicionamentos políticos, sociais e eclesiais. Jackson acreditava que a Igreja deveria primar pela defesa da autoridade. Alceu, ao contrário, pensava que a mesma deveria buscar a defesa da liberdade e da justiça. Entretanto, eram amigos, respeitavam-se e se admiravam mutuamente. Um dos grandes legados de Jackson de Figueiredo foi reunir em torno de si, um grupo de intelectuais com ideias congruentes e em defesa dos princípios católicos e da reafirmação da Igreja Católica na sociedade brasileira.

Alceu transformou o Centro Dom Vital em uma instituição cultural de alto nível, aberta ao diálogo e permitindo um espírito católico livre. Será ele quem trará para o Brasil o pensamento de Maritain e suas posições político-sociais através da tradução do livro **Humanismo Integral** que influenciará o catolicismo brasileiro por muito tempo (VILLAÇA, 2006, p. 16). Alceu, por mais ou menos 8 anos, seguiu a visão de Jackson de Figueiredo defendendo o catolicismo e a manutenção da ordem com afinco. Entretanto, a partir de seu contato com Maritain, Mounier, Lebreton e outros autores franceses, acabou fazendo a passagem do nacionalismo para o universalismo, tornando-se um dos maiores expoentes da Doutrina Social da Igreja.

A vinda de D. Sebastião Leme para a Arquidiocese do Rio de Janeiro em 1921 é outro acontecimento para a busca da restauração católica. Assumindo como arcebispo coadjutor, com direito à sucessão, iniciou um trabalho de restauração e de fundação de instituições católicas que pudessem atuar efetivamente no meio da sociedade, visando colocar em prática seu projeto de restauração católica. D. Leme via a formação de lideranças como ato educativo, tendo uma visão de educação mais ampla, indo além do ambiente escolar.

Embora o projeto de D. Leme fosse mais voltado à classe média, vários dos colaboradores do D. Leme diziam que ele era uma pessoa preocupada com as massas e com as elites. Em seu programa pastoral buscava influenciar os intelectuais através de atividades ligadas à cultura utilizando para isso o Centro Dom Vital e a promoção de movimentos religiosos (DIAS, 1996, p. 54).

Dias (1996, p. 87-106), afirma que por meio da ação do episcopado e de uma elite de intelectuais católicos foram constituídas algumas organizações intermediárias que estavam ligadas à hierarquia, mas que eram conduzidas por leigos como o Centro Dom Vital, a revista **A Ordem**, a Liga Eleitoral Católica, a Ação Universitária Católica, o Instituto Católico de Estudos Superiores e a Confederação Nacional dos Operários Católicos.

D. Leme sabia que para dar sequência a seu projeto de restauração do catolicismo na vida social e recatolicizar o país seria necessário começar pelos intelectuais. Entretanto, tinha a percepção de que jornalistas, escritores, cientistas e pensadores ateus ou agnósticos estavam longe de sua influência e havia a necessidade de atraí-los de alguma forma. Assim, teve a ideia de chegar até estes intelectuais através de seus pares católicos, leigos que militassem dentro da intelectualidade brasileira, mas naquele momento a liderança entre os intelectuais católicos estava nas mãos de Carlos de Laet, Felício dos Santos e Afonso Celso, homens de uma outra geração e que não falavam a mesma língua dos atuais intelectuais (SANTO ROSÁRIO, 1962, p. 174).

D. Leme, aparentemente, tinha como objetivo criar uma rede de organizações que funcionasse de forma paralela à hierarquia eclesiástica e fosse gerida por intelectuais buscando influenciar a sociedade (MICELI, 2001, p. 127). Este processo através desta rede de intelectuais católicos geraria uma rede de sociabilidade que alcançaria outros intelectuais.

Aqui cabe comentar sobre a relevância dos intelectuais nas sociedades, visto que estes desempenham um papel importante como atores culturais, políticos e sociais. Exercendo seu papel na arena política, os intelectuais atuam no debate cívico, refletindo e buscando soluções para os problemas sociais. Apesar de ao longo da história serem vistos como ligados às elites, isso começou a mudar a partir do século XX, quando ganham depois da Segunda Grande Guerra

um papel de destaque no momento de reconstrução de uma sociedade abalada com os efeitos do pós-guerra.

Os intelectuais podem ser vistos através de duas acepções de intelectualidade: “uma mais ampla e sociocultural, englobando os criadores e os ‘mediadores culturais’, a outra mais estreita, baseada na noção de engajamento” (SIRINELLI, 1996, p. 242). O engajamento dos intelectuais na sociedade levou à formação de um grupo social específico, fazendo com que a sociedade reconhecesse neles uma notoriedade e um tipo de “especialização”, legitimando ou, até mesmo, privilegiando sua intervenção no debate da cidade – que o intelectual põe a serviço da causa que defende. Tal situação mereceu diversos estudos ao longo do tempo de seu papel e de sua influência na sociedade ao longo da história.

A noção de engajamento citada acima se encaixa perfeitamente com os intelectuais pertencentes ao Centro D. Vital e o trabalho exercido pelos mesmos na sociedade brasileira. Inconsciente ou conscientemente, D. Leme sabia da influência e da importância da atuação destes intelectuais, seja através da imprensa ou da política, para a opinião pública.

Estas concepções podem ser vistas no Centro D. Vital e na revista **A Ordem**, que forneciam um ambiente fértil para a troca de ideias entre os intelectuais que faziam parte do quadro de sócios do centro e dos que escreviam na revista. Tornaram-se um centro de referência e de divulgação do pensamento intelectual católico para a sociedade, proporcionando um ambiente intelectual propício para a criação de uma rede de sociabilidade, visto que muitos intelectuais católicos estrangeiros, como Lebreton, Maritain, Bernanos, entre outros, fizeram conferências no Centro D. Vital. Além destes intelectuais católicos, alguns não ligados à inteligência católica participaram de conferências no Centro D. Vital.

Deve-se compreender que esta rede de sociabilidade pode ser formada por meio dos estudos, através das escolas ou universidades frequentadas por estes intelectuais, onde se poderia gerar relações de atração e amizade e, até mesmo, de rivalidades. Entretanto, há um problema que permeia a vida do intelectual: a questão das ideologias, que ao mesmo tempo se tornam para ele o elemento de sua inteligibilidade e de sua identidade. Isso tem efeitos em sua consciência política, algo natural, que pode ser acentuado através de suas redes de sociabilidade.

Por isso, existem alguns aspectos que o intelectual deve ter em mente. Todavia, isso é uma consequência do engajamento dos intelectuais na sociedade, visto que seu papel social e político ligado à sua percepção do mundo e relacionada à sua visão ideológica, se reflete em suas produções culturais veiculadas na sociedade através de centros de cultura, jornais ou revistas. Diante do que foi apresentado, pode-se compreender a insistência de D. Leme de se

aproximar dos intelectuais e ver neles um papel a ser exercido na reconstrução da sociedade nos moldes católicos.

Com relação ao Centro D. Vital, suas reuniões eram realizadas à noite em pequenos círculos de cultura e fraternidade cristã. Em seus primórdios, reuniu um pequeno grupo de amigos em torno da figura de Jackson de Figueiredo. Havia palestras, debates nas reuniões do grupo e às sextas-feiras à noite reuniam-se para oração na pequena igreja de Nossa Senhora do Parto, situada à Rua Rodrigo Silva, perto da Livraria Católica. Realizavam também retiros espirituais e a celebração da Páscoa. Quando Jackson era o presidente, possuía por volta de 50 sócios. Quando Alceu Amoroso Lima assumiu a presidência em 1928, após a morte de seu fundador, elevou a quantidade de sócios para 500.

Assim, pode-se sintetizar o projeto político e a inovação das práticas pastorais executado por D. Leme nas seguintes ações: criação de novas conferências católicas; colégios católicos; catequese e educação voltada para os jovens, principalmente adolescentes; introdução do ensino religioso nas escolas; criação de revistas e jornais católicos; realização de grandes eventos, como o Congresso Eucarístico de 1922, a inauguração do Cristo Redentor e a Consagração do Brasil à Nossa Senhora Aparecida; celebrações do culto ao Sagrado Coração de Jesus; reaproximação da Igreja com instituições marcadamente moralizadoras e conservadoras como o exército, realizando a celebração da Páscoa com os militares em 1924; introdução de símbolos católicos em instituições sociais, como a presença da Cruz e da imagem do Sagrado Coração de Jesus em quartéis, cartórios, delegacias e escolas; cooptação de lideranças políticas que ainda não estavam comprometidas com os interesses da Igreja, principalmente através da LEC em 1933 e, por fim, a formação de um núcleo de intelectuais eclesiásticos e do laicato para a organização de uma elite do pensamento católico (COELHO; ROMERA, 2016, p. 125).

Apesar de todos os “feitos” alcançados por D. Leme, a situação política no país estava instável em 1930. Ocorreram as eleições presidenciais em 01 de março, em que disputaram o cargo Júlio Prestes e Getúlio Vargas. Após a contagem de votos, saiu vitorioso Júlio Prestes, havendo acusações de fraude no pleito. Alguns dias depois, em 18 de abril, morreu o Cardeal Arcoverde e D. Leme vai a Roma receber o Chapéu Cardinalício das mãos de Pio XI.

Quando D. Leme regressou, o país estava em clima de golpe. Foi procurado algumas vezes pelos militares que lhe solicitaram conversar com o Presidente Washington Luís tentando persuadí-lo a renunciar ao cargo e assim evitar a violência e uma guerra civil. Depois de algumas visitas ao Presidente, conseguiu convencê-lo e garantindo sua segurança, o acompanhou no carro que o escoltou até o Forte de Copacabana, local que o então Presidente permaneceu até sua partida em exílio para a Europa.

Pode-se dizer que no campo político, D. Leme foi o grande articulador entre o episcopado nacional e o governo central. Notável estrategista, percebendo a oportunidade diante da ascensão de Vargas ao poder após a Revolução de 1930, buscou estabelecer com o novo regime uma boa convivência e um apoio mútuo entre Estado e Igreja. A situação de intermediação com Washington Luís que evitou um grande derramamento de sangue e que a revolução ficasse manchada, fez com que D. Leme ganhasse a simpatia de Vargas e estabelecessem uma relação cordial que se encaminhou para uma “amizade”. Ambos saíram fortalecidos com este episódio e estabeleceriam uma relação de mútua cooperação que mudaria os rumos do Brasil.

Esta introdução histórica das relações entre Igreja Católica e Estado Brasileiro durante a Primeira República fez-se necessária, pois na sequência deste trabalho iniciar-se-á justamente com a época getuliana. Este trabalho foi dividido em quatro partes:

No **capítulo I – A Ação Católica**, disserta sobre como a atuação social da Igreja é trabalhada. Foi através da Ação Católica Brasileira que a Igreja Católica inicia seu exercício de maneira mais efetiva na sociedade, buscando atingir dois flancos importantes: a elite intelectual e o operariado. Os militantes do movimento se tornam os “braços da hierarquia”, diante da escassez do clero. Foi também uma forma de organização do laicato católico e uma maneira de prepará-lo para atuar efetivamente na vida social e política da nação. Os referenciais teóricos principais utilizados são os trabalhos de Simone Fernandes e do Pe. Joseph Cardjin. Assim, são trabalhados a Ação Católica no Brasil em suas duas fases: formação e ação. E também a pedagogia do movimento, bem com sua origem.

No **capítulo II – Emmanuel Mounier e a Nouvelle Théologie**, são apresentados a mudança de mentalidade teológica que ocorreu a partir da década de 1930 e que influenciou o movimento da Ação Católica. Trabalha-se o surgimento da Nouvelle Théologie na França, que foi uma tentativa de aproximar a Teologia da modernidade e seus impactos no seio da Igreja. Ligado a este aspecto ocorre, provavelmente relacionado a esta nova interpretação teológica, uma passagem de visão doutrinária do Teocentrismo para o cristocentrismo, proporcionando uma nova visão sobre o ser humano, como ser encarnado na história. Doravante, a salvação do homem não pode ser vista somente como espiritual; deve-se salvar o homem total, corpo e espírito. Neste capítulo, também é apresentado um dos grandes referenciais teóricos da JUC, que foi o filósofo francês, Emmanuel Mounier. Seus escritos são estudados e é apresentada sua relação com o movimento Esprit, sua visão e experiência com a educação, sua opção socialista, o *Personalismo* e a revolução do século XX e, por fim, suas relações com a JUC, sendo um preâmbulo para o último capítulo desta tese.

No **capítulo III – a Juventude Universitária Católica**, torna-se o foco. O capítulo busca apresentar a trajetória da JUC, principalmente o período compreendido entre os anos de 1950 e 1968, considerado o da segunda fase do movimento universitário. É um momento de efervescência estudantil e a JUC entra em contato com outros movimentos como a UNE e, também, com a realidade socioeconômica de grande parte da população brasileira. Influenciados pelo *Personalismo* de Mounier, os jucistas aderem ao engajamento, ao despertar das consciências, que provoca o movimento de conscientização entre os jovens e estes iniciam um processo que visava a transformação das estruturas injustas da sociedade. No capítulo é apresentado um breve contexto histórico; as relações da JUC com a esquerda católica; a estrutura e a organização do movimento; a busca de um Ideal Histórico e a passagem para o conceito de consciência histórica; é realizada uma análise do Manifesto do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da PUC do Rio de Janeiro e a resposta de Herbert José de Souza, motivada depois das críticas que o Manifesto havia recebido, através do artigo “Juventude cristã hoje”. Os referenciais utilizados são Emmanuel Mounier, Pe. Henrique Claudio de Lima Vaz, Luiz Alberto Gómez de Souza e Antônio Gramsci, com seu conceito de intelectual orgânico. Uma das hipóteses colocadas neste trabalho é a de que os jucistas, pertencentes à intelectualidade tradicional na concepção gramsciana, ao mesmo tempo em que se tornaram intelectuais orgânicos das classes populares, foram responsáveis pela criação de intelectuais nesta camada social. O que vai ao encontro da crença de Mounier de que os intelectuais deveriam sair de suas camadas sociais e se inserir em outras diferentes buscando sua conscientização.

Por fim, no **capítulo IV – Educação popular e a JUC: a origem do MEB**, busca apresentar a atuação da JUC e o envolvimento na educação popular, através do Movimento de Educação de Base. Os jucistas, influenciados pelo despertar e pelo engajamento mouneriano, procuraram atuar de maneira concreta na sociedade e, encontram na educação popular e de base, o meio para buscar a transformação da sociedade. No início da década de 1960 surgiram alguns movimentos de educação popular que inovaram métodos, criando práticas pedagógicas novas, como por exemplo, o Sistema Paulo Freire. Este educador também influenciou os jucistas através de seu trabalho com alfabetização de adultos. Os referenciais teóricos principais utilizados são os trabalhos de Emanuel de Kadt e intitulado de **Católicos Radicais no Brasil**, sendo lançado em 2003 pela Editora Universitária da Universidade Federal da Paraíba e os trabalhos já citados de Luiz Eduardo W. Wanderley e o de Osmar Fávero. Tanto Luiz Eduardo W. Wanderley como Osmar Fávero foram membros da equipe nacional da JUC e do MEB. Portanto, ambos conheciam muito bem os movimentos.

Pede-se desculpas aos leitores deste trabalho, pela longa introdução. Mas teve-se como objetivo prepará-los para a leitura das próximas páginas, procurando dar um embasamento para uma melhor compreensão daquilo que será apresentado daqui em diante.

1. A AÇÃO CATÓLICA

“Por que há universidades católicas? Não é para formar chefes cristãos na burguesia, engenheiros, advogados cristãos? Da mesma forma é absolutamente indispensável que a classe operária tenha chefes cristãos, e para isso é preciso formá-los, e multiplicá-los”.

Pe. Joseph Cardijn

Este capítulo busca apresentar uma visão geral de como se deram as relações entre a Igreja Católica e o Estado Brasileiro durante o período que foi considerado a Era Vargas. O recorte proposto para esta reflexão vai de 1930 a 1950, boa parte dominado por Getúlio Vargas, refletindo-se em três dimensões desta relação: política, educacional e social.

No plano político, empreendeu-se uma “restauração católica”², encampada por D. Leme e pelos episcopos que não tinham ainda assimilado o Brasil como um Estado laico. Assim, o episcopado nacional, “chefiado” pelo Cardeal do Rio de Janeiro, buscou a implantação de uma neocristandade, através da relação de “amizade” entre D. Leme e Getúlio Vargas. Era uma relação de colaboração mútua entre o Estado e a Igreja, algo almejado pelos prelados na Primeira República e que não aconteceu por causa da mentalidade positivista e pela dificuldade de convencimento das Oligarquias que se mantiveram no poder. Aqui cabe uma reflexão: por que foi tão difícil para a Igreja Católica estabelecer uma relação de mútua colaboração entre ela e o Estado e, que acabou ocorrendo com Governo de Getúlio Vargas?

A resposta é que durante a República das Oligarquias, o poder era descentralizado, ficando a cargo das elites locais o controle de suas bases. Isso dificultava o projeto de uma relação colaborativa entre a Igreja e o Estado. Com a ascensão de Getúlio ao poder, isto mudou, visto que ele era centralizador e enfraqueceu as Oligarquias regionais. Assim, diante disto, houve a possibilidade de a Igreja conseguir aquilo que ela mais almejava: estabelecer uma relação de “colaboração mútua”. Haja vista que tanto o Governo de Vargas, quanto a Igreja

² Para um maior aprofundamento sobre este tema, sugere-se os seguintes trabalhos: AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do Povo: tomo II/3-2: Terceira Época – 1930-1964. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção História Geral da Igreja na América Latina); BRUNEAU, Thomas C. **O Catolicismo Brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974; BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira** – Tomo III – O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964). São Paulo: Difel, 1984, p. 274-380 e CASALI, Alípio. **Elite Intelectual e a restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1995. Nota do autor.

Católica tinham inimigos comuns: o liberalismo e o comunismo. Esta relação também propiciou uma certa “influência” à Igreja Católica na área da educação e na área da ética-moral, mas como se poderá ver, esta era limitada, visto que Vargas não admitia dividir o poder. A Igreja Católica, de maneira velada, continuou a ser usada pelo Estado como veículo de controle social, de domesticação da sociedade e “quase” um departamento do Estado novamente.

No plano educacional, este mesmo período é marcado pelos debates e embates entre os intelectuais católicos, ligados ao Centro D. Vital, se destacando Alceu Amoroso Lima; e, os escolanovistas, ligados à Associação Brasileira de Educação (ABE), podendo-se citar Lourenço Filho, Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo. Ambos os grupos possuíam um projeto nacional de educação, ou até mesmo, um projeto de nação brasileira. O grande problema é que tanto um quanto o outro, eram projetos que nasciam de uma elite preocupada em controlar o povo e domesticá-lo, visando a manutenção do *status quo*. Posteriormente, dentro do catolicismo, surgiu uma corrente que praticamente fez uma junção entre ambas as visões educacionais: o escolanovismo católico³, cujo expoente foi o Prof. Everardo Backheuser, antigo adepto do movimento da Escola Nova e que se converteu ao catolicismo.

Para o desenvolvimento deste primeiro capítulo, o campo social ganha destaque. Já que quando se fala da atuação da Igreja neste âmbito, precisa-se mencionar a Ação Católica Brasileira, visto que esta marcou de maneira decisiva não somente a Igreja Católica no Brasil, como também a vida social e política da nação. Este movimento nasceu para a organização do laicato católico visando prepará-lo para uma atuação efetiva na sociedade, diante da escassez de sacerdotes e religiosos. Deve-se ter em mente que uma das preocupações da Igreja era com o operariado, no qual ela vinha perdendo espaço e influência diante do assédio realizado por anarquistas e comunistas. Assim, a Igreja buscava atuar em dois flancos: junto à elite, através do Centro D. Vital que atuava no meio intelectual e das escolas católicas, voltadas quase que exclusivamente para a elite e classe média; e através da Ação Católica Brasileira, que buscava atuar junto às outras camadas da população.

Assim como ocorrido em outras nações do mundo, em que a Ação Católica esteve presente, esta influenciou e preparou gerações leigas que interviessem na sociedade e na Igreja, mudando até certo ponto os rumos de ambas, esculpindo novos entendimentos sobre a vivência religiosa que transformaram as relações entre os leigos e a Igreja.

³ Para um maior aprofundamento sobre este tema sugere-se o trabalho de SGARBI, Antônio D. **Igreja, educação e Modernidade na década de 30**. 1997. 219p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

O mundo e suas convicções foram abalados após a Primeira Grande Guerra. Era o fim da *Belle époque*, e com isso, iniciaram-se transformações econômicas, políticas e sociais que mudaram radicalmente a sociedade. Ocorreu o crescimento dos estados liberais ligados ao desenvolvimento do capitalismo, evidenciado pelo avanço das indústrias e urbanização das cidades. Entretanto, tal acontecimento gerou na sociedade a marginalização da classe operária e o crescimento da pobreza, devido à exploração desta camada social através das longas jornadas de trabalho e baixos salários. Tal situação fez com que os pensamentos socialista e comunista encontrassem um terreno fértil para sua propagação.

A Igreja Católica que já havia tido problemas para lidar com a modernidade proveniente da difusão das ideias liberais e iluministas, que resultou na perda de sua hegemonia na sociedade, acabou se vendo diante de outra dificuldade com a divulgação das ideias comunistas e socialistas. Portanto, “a Igreja (...) vê-se preocupada, nos séculos posteriores, a reordenar a sua prática pastoral através de uma ação social que a aproxime das classes mais oprimidas da sociedade da época” (SOUZA, 2006, p. 41-42).

Assim, nasceu uma consciência ou uma preocupação de uma maior atuação da Igreja no campo social, principalmente operário, visando combater a propagação do comunismo. Este é o embrião da Ação Católica no seio da Igreja que se iniciou ainda em meados do século XIX e que se desenvolveu de maneira mais efetiva nas primeiras décadas do século XX.

A revolução Francesa em 1789 fez com que o pensamento iluminista se tornasse a base de uma sociedade ideal. Com seu lema de liberdade, igualdade e fraternidade, buscava implementar a visão de uma sociedade de iguais. Entretanto, o que se viu foi uma sociedade dominada pela burguesia, que queria tirar do poder a aristocracia visando ocupar seu lugar e a queda da Igreja, para que ela pudesse conseguir acumular capital sem a oposição desta que via tal atitude como um “pecado”. Assim, a sociedade proveniente da Revolução Francesa foi marcada por seu aspecto burguês, capitalista e anticlerical. Tal mentalidade se espalhou pela Europa toda, criando diversos problemas para a manutenção da hegemonia da Igreja.

Antes de falar em Ação Católica deve-se compreender que a Igreja diante dos desafios provocados pelo advento da modernidade, levou Leão XIII a promulgar a encíclica *Rerum Novarum*, que marcou uma reviravolta no seio do Catolicismo Social. É a entrada da Igreja nos aspectos social, econômico e político, diante do advento do capitalismo industrial e do “aparecimento da classe operária”. A proposta é de recristianização da sociedade e do Estado, através de um regime de neocristandade, partindo da base, através do laicato e das instituições profanas. Com a *Rerum Novarum*, os católicos sociais evoluíram e deram origem à Democracia Cristã. A diferença entre ambos em sua intervenção social se baseia na forma de atuação. No

Catolicismo social são utilizados meios morais, como a ação caritativa individual ou organizada, a educação; enquanto na Democracia Cristã, são utilizados meios políticos, como reivindicação dos direitos humanos, justiça social e direitos políticos. Porém, a falta de uma teologia voltada para o laicato e das realidades terrestres, ligada à criação, levou os católicos sociais a se basearem na teologia proveniente do teocentrismo e de correntes políticas da época como o legitimismo, o liberalismo e o socialismo (BRIGHENTI, 2012, p. 2-3).

Diante deste contexto moderno, em junho de 1867, ocorreu um congresso em Roma com diversos membros dos círculos da juventude católica dispersos por toda a Itália. Neste evento, Giovanni Acquadernie e Mario Fani se conheceram e conceberam a ideia de fundar uma organização para a juventude católica, tendo como base a oração, a ação e o sacrifício. Em 13 de dezembro de 1867, foi oficializado o estatuto e regulamento da “Sociedade da Juventude Católica”, que tinha como finalidade a formação religiosa, a profissão pública da fé católica e o empenho missionário de seus membros, visando dar um testemunho de vida que reavivasse o sentimento religioso no povo e na juventude. A Sociedade recebeu o reconhecimento oficial em 02 de maio de 1868 por Pio IX, sendo que o dia 29 de julho de 1867 é visto como a data símbolo da fundação da Ação Católica Italiana por estes dois jovens. Os anos de 1868 a 1874 são considerados a primeira fase da Ação Católica, marcados pelo despontar de sua caracterização religiosa (SOUZA, 2006, p. 45-46).

A “Ação Católica” foi um modelo de organização de leigos implementado pela Igreja Católica romana em diversos países no início do século XX. Isto se dava pela motivação da Igreja em revitalizar o catolicismo e cimentá-lo na sociedade moderna, como em ter também um controle mais efetivo e eficiente sobre as Igrejas particulares e sobre aqueles que professavam a fé católica pelo mundo (FERNANDES, 2018a, p. 1-2).

Pio X em 18 de dezembro de 1903, emitiu um Motu Próprio denominado de *Ação Popular Católica*, solicitando que se realizasse um “novo ordenamento da ação católica”, visando o aperfeiçoamento da vida cristã e de uma restauração da sociedade em Cristo, “convicto da necessidade da ação do leigo no mundo, mas via essa mesma ação como um prolongamento da ação do clero” (SOUZA, 2006, p. 47).

Antes do início do pontificado de Pio XI, existiam já movimentos, especialmente de juventude, que se intitulavam de “ação católica”, tais como a Juventude Católica Italiana (J.C.I), a Associação Católica da Juventude Canadense (J.C.J.C.), a Associação Católica da Juventude Belga (A.C.J.B.) e, na Alemanha, o *Jugendverband* e ainda o *Gesellenverein*, florescente desde o período anterior à primeira grande guerra ou dos primeiros tempos que

seguiram o armistício, sob o pontificado de Bento XV (1914-1922) (BRIGHENTI, 2012, p. 5, grifo do autor).

Mas será Pio XI que dará o maior impulso para a propagação da Ação Católica no mundo, tanto que será nomeado o Papa da Ação Católica. Pois em sua primeira encíclica, *Urbi Arcano Dei*, de 23 de dezembro de 1922, o Pontífice reelaborou o termo “ação católica” ao propor, através da encíclica, as bases ideológicas da Ação Católica, inaugurando-lhe uma nova etapa e transformando-a em “divisões de um exército” impedindo que a Igreja desse um recuo maior e preparando-lhe para reconquistar o terreno perdido (MACIEL, 2018, p. 177).

Êste apêlo dirigido ao conjunto dos fiéis é característico dos últimos Papas e sobretudo, de SS. Pio XI; compreenderam êles que os povos de nossa época desejavam tomar parte mais ativa na vida social de seu país e que, o grande novo católico, mais que qualquer outro, aspirava a desempenhar um papel mais ativo na defesa e na extensão da Igreja. Além disto, SS. Pio XI, viu claramente que o apoio da massa, era necessário para reconquistar o terreno perdido (LELOTTE, 1947, p. 29).

Com Pio XI e durante o seu pontificado, ocorreu uma renovação da Ação Católica em três aspectos: no primeiro, ela é um apelo constante ao caráter apostólico ou ativista dos cristãos; no segundo, atinge todas as camadas sociais, não somente as elites, mas também o operariado; e, por fim, no terceiro, possui um cunho confessadamente leigo e de comprometimento com o mundo. Na compreensão de Pio XI, a raiz do mal do mundo se encontra no fato de que os homens se afastaram de Deus e de Cristo, assumindo novos valores morais e éticos distantes daqueles apresentados pelo catolicismo. A Humanidade somente encontrará a verdadeira paz através da restauração da Realeza de Cristo⁴.

Tendo em vista essa realidade, a organização e a oficialização da A.C. no Brasil eram uma contingência para que houvesse uma atuação eficaz em prol da contenção da laicização sistêmica da sociedade brasileira. Para a Secretaria de Estado da Santa Sé, era preciso estruturar “táticas de combate” mais eficientes para conter o avanço de crenças concorrentes, como o protestantismo, e para substituir o ideal comunista pelo ideal do catolicismo social.

Como queria Pio XI, do ponto de vista organizacional, a A.C. foi formada sob a autoridade da hierarquia eclesiástica, com o objetivo de recristianizar a vida pública e privada, nacional e internacional, por meio do entronamento do Cristo Rei (ROSA, 2011, p. 211).

⁴ Neste sentido e contexto é que nasce a celebração da Solenidade de Cristo Rei do Universo celebrada na liturgia católica no último domingo do Tempo Comum, geralmente no terceiro ou quarto domingo de novembro. Diante do contexto da modernidade e da fragmentação dos valores ligados ao catolicismo, havia a necessidade de reafirmação do Reinado de Cristo, visando a restauração da sociedade e sua salvação. Nota do autor.

Era a esta restauração que se deviam dedicar os militantes da Ação Católica, visto que havia a necessidade de uma retomada do contato com o mundo, realizado pelos próprios leigos, para que pudessem expor e defender a fé cristã numa linguagem inteligível e, ao mesmo tempo, regenerar a sociedade. Ou seja, era preciso promover uma sociedade nos parâmetros de uma ordem cristã, não influenciando somente nas consciências, mas recristianizando as estruturas sociais (SOUZA, 2006, p. 42; BRIGHENTI, 2012, p. 2).

O fim especial da A.C. é, pois, ajudar a Igreja no exercício de sua missão, no exercício de seu apostolado. A A.C. não é, portanto, em primeiro plano, uma escola de formação moral, espiritual ou outra qualquer, nem é uma associação de oração. A A.C. é, antes de tudo, um movimento de conquista, de reconquista. Ela está voltada para o exterior, para a ação, como aliás o diz claramente a “*Ação Católica*” (LELOTTE, 1947, p. 65, grifo do autor).

A Ação Católica é vista por Rosa (2011, p. 210) como uma estratégia de ação política e social da Igreja, ligada a um projeto maior de Pio XI de instituir em cada país uma base de atuação proativa dos fiéis visando a restauração cristã em Estados laicos. Isso se daria através de um processo de articulação entre os leigos e a hierarquia eclesiástica local, em que ambos se constituíram “como um sujeito coletivo em torno de um projeto comum, cujos objetivos e valores foram definidos a partir da Doutrina Social Católica e das diretrizes institucionais da Santa Sé”. Ainda, segundo a autora “[...], a Ação Católica passou a representar um dos principais agentes transformadores subordinados à hierarquia eclesiástica, caracterizando-se como um movimento social com tríplice objetivo: religioso, reivindicatório e político”.

Do ponto de vista religioso, a A.C. pretendia uma revitalização da vida religiosa do laicato, que deveria viver integralmente em Cristo. Quanto ao caráter reivindicatório, propunha mudanças nas normas, nas funções e no processo de institucionalização da sociedade brasileira, principalmente exigindo que o trabalho fosse cristianizado e que o Estado assumisse a tutela da questão social, inspirado nos preceitos cristãos. No que tange aos objetivos políticos, pretendia formar cidadãos católicos, com participação política ativa, de maneira a gerar uma mudança nas relações de força no Estado Brasileiro em favor dos interesses da Igreja (ROSA, 2011, p. 210-211).

A Ação Católica foi se espalhando por vários países a partir da década de 1920, como a Itália em 1922, a Bélgica em 1924, a Polônia e a Espanha em 1926, a Iugoslávia e Checoslováquia em 1927, a Áustria em 1928, Portugal em 1933. Houve ainda sua expansão para a América Latina em 1929, quando chegou ao México; ao Peru em 1931, à Argentina em 1931, ao Brasil em 1935 e ao Chile em 1939 (FERNANDES, 2018b, p. 71).

1.1 A Ação Católica no Brasil

1.1.1 Primeira fase: a formação

Entre os anos de 1890 e 1930, diante da situação de separação entre Estado e Igreja no Brasil, a Santa Sé auxiliou a Igreja brasileira através do envio de congregações para o país e de aportes financeiros, que propiciaram bolsas de estudo para padres na prestigiada Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Assim, as dioceses puderam enviar padres para estudarem nesta instituição e ao terminarem seus estudos, voltavam para o Brasil. No período de suas permanências em Roma, estes jovens sacerdotes tiveram contato com a Ação Católica Italiana e outras associações de fiéis leigos (DALE, 1985, p. 14). Quando retornaram definitivamente ao Brasil, tais sacerdotes trouxeram consigo os embriões da futura Ação Católica Brasileira (ACB). Assim, pode-se dizer que a ACB nasceu com o espírito que Pio XI desejava: “uma associação de católicos que, a partir do seu próprio ambiente, participam ativamente na missão apostólica da Igreja” (SOUZA, 2006, p. 48).

Um dos sacerdotes que estava em Roma e retornou ao Brasil, cheio de entusiasmo diante do que lá viu e com o intuito de renovar a Igreja local foi D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, que ainda como padre em 1910, organizou a Confederação das Associações Católicas de São Paulo. Seu conceito de Ação Católica estava ligado ao de Pio X, que buscava uma articulação de forças e um conjunto de atividades coordenadas (FERNANDES, 2018b, p. 24).

Fazendo uma divisão histórica da Ação Católica no Brasil, alguns historiógrafos do movimento afirmam que há dois momentos ou fases: o primeiro seria denominado de Ação Católica Geral, que compreende o período dos anos de 1932 a 1950; o segundo seria nomeado de Ação Católica Especializada, período compreendido entre os anos de 1950 a 1968. A primeira fase da Ação Católica é dividida em 4 ramificações: adultos (masculino e feminino) e jovens (masculino e feminino). A Ação Católica Especializada seguirá os mesmos moldes. O diferencial é que haverá o início de um modelo de pastoral mais voltado para os jovens, com o surgimento dos grupos da JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JIC (Juventude Independente Católica), JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica). Neste momento, o enfoque será na primeira fase da Ação Católica (SOUZA, 2006, p. 50).

Em 1916, D. Leme foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife e, uma vez empossado, criou também uma Confederação das Associações Católicas. Quando foi nomeado arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1921, ao chegar na arquidiocese da capital do país encontrou algumas associações católicas dispersas. Em pouco tempo organizou e unificou essas associações católicas que já vinham atuando na sociedade e estimulou a formação de outros novos grupos religiosos. Assim, D. Leme procurava implantar uma organização centralizada, que reunisse as associações de leigos que já existiam e que se encontravam difusas, padronizando os comportamentos religiosos católicos (DALE, 1985, p. 12-13).

Além de D. Leme, outros sacerdotes também buscaram reunir os leigos católicos ao redor da hierarquia. São os casos de D. João Becker, que retornou para o Brasil em 1912 e que, posteriormente, se tornou arcebispo de Porto Alegre; D. Antônio dos Santos Cabral, de Belo Horizonte, em 1920; D. Duarte Leopoldo e Silva, de São Paulo; e D. João Batista Portocarrero, de Recife. Todos tinham estudado em Roma e, assim como D. Leme, entrado em contato com a Ação Católica Italiana. Possuíam em comum a ideia de reorganização da Igreja brasileira tendo como molde a Igreja romana (BANDEIRA, 2000, p. 34).

Em 1923, D. Sebastião Leme escreveu a obra **Ação Católica**, publicada no Rio de Janeiro pela Livraria Católica, buscando preparar o caminho para que o movimento fosse institucionalizado. No Recife, D. João Batista Portocarrero, organizava um núcleo de Ação Católica (DALE, 1985, p. 14). É necessário destacar que em seu início, a ACB foi uma cópia fiel do modelo italiano, mais centralizado, unido e autoritário. Outro fator que impulsionou esta escolha foi justamente pelo fato de que seus aplicadores no Brasil terem tido contato com ele em Roma. Um dos maiores incentivadores da Ação Católica no Brasil foi D. Leme. Ele conseguiu que o movimento se tornasse o primeiro a atuar nacionalmente, sendo seu chefe máximo e tendo como presidente nacional, Alceu Amoroso Lima (BRUNEAU, 1974, p. 89).

Por trás desta insistência pela adoção do modelo italiano estava o desejo da Santa Sé de evitar que A.C. brasileira tivesse um caráter descentralizado, correndo o risco da perda do controle do movimento por parte do episcopado. Em particular, a Secretaria de Estado esperava evitar a difusão e a consolidação de variados movimentos católicos não articulados sob a liderança da A.C.B. Isso poderia facilmente acontecer, tendo em vista a já conhecida atuação descentralizada dos arcebispos brasileiros [...] (ROSA, 2011, p. 223).

Entretanto, a Ação Católica no Brasil teve características próprias que a diferenciavam da italiana. Uma delas foi o fato de agrupar associações leigas existentes antes da oficialização da ACB, que tinham sido agrupadas antes na Confederação das Associações Católicas. Um

diferencial da Ação Católica era que possuía um trabalho de caráter mais especializado, “[...] com ênfase no operariado, em especial o feminino. Neste caso, a A.C.B. foi influenciada pelo modelo belga, por meio da experiência transferida ao Brasil por membros da Juventude Católica Feminina (J.C.F.)” (ROSA, 2011, p. 212).

A ênfase no operariado se dava pela preocupação que o Vaticano tinha com a propagação de “doutrinas estranhas” às tradições católicas no país, ligadas ao socialismo e ao comunismo, que se espalhava entre o operariado, levando a uma intensificação das tensões sociais como as greves dos anos de 1920. Daí a necessidade de recristianizar o meio social e da Igreja atuar como uma defensora de uma solução cristã para os problemas ligados ao trabalho. Dessa forma, combateria a grande ameaça para a implantação de uma sociedade cristã na América Latina, que era a propaganda comunista (ROSA, 2011, p. 213-214). O comunismo era visto pela Igreja como a maior ameaça à recristianização da sociedade e da reconstrução nacional sobre os princípios católicos.

Dentro de uma política mais incisiva do Vaticano junto às Igrejas particulares, os fiéis católicos brasileiros foram convidados a participar de um apostolado organizado de recristianização do meio social. A Igreja preocupava-se com a crescente laicização da República e atentava-se à expansão do comunismo. Para lograr sucesso, era solicitado que os fiéis se reunissem em associações e essas por sua vez se juntassem em confederações e, mais adiante, se reunissem sob o jugo da Ação Católica Brasileira (FERNANDES, 2018b, p. 26).

Além de D. Leme, houve ainda como sacerdote, Pe. João Batista Portocarrero Costa que foi um dos padres que mais se empenharam pela implantação da Ação Católica no país, sendo considerado ao lado de D. Leme como um dos clérigos de destaque. Organizou a Ação Católica no Recife em 1932, e estudou sobre esta por cinco anos. Depois, quando se tornou bispo em 31 de junho de 1943, foi transferido para Mossoró (RN), substituindo D. Jaime de Barros Câmara e se aproximou mais das questões sociais, principalmente das ligadas à questão agrária no Nordeste. Foi um bispo que atuou ao lado de outros bispos do Nordeste, lutando pela melhoria da vida do povo. Assim, ao lado de D. Portocarrero Costa estavam D. Avelar Brandão Vilela (PE), D. José Delgado (RN) e D. Fernando Gomes dos Santos (AL), nos anos 1950 (BANDEIRA, 2000, p. 209-220).

Antes de ser bispo escreveu a obra *‘Ação Católica: conceito, programa, organização’*, de 1937, usando o mesmo estilo de arguição de Paul Dabin e concepção de Ação Católica. Logo o livro constituiu-se um manual básico de orientação de equipes de ACB porque apresentava aspectos da natureza, da organização e da implantação de núcleos acistas (BANDEIRA, 2000, p. 99;

CARVALHEIRA, 1983, p. 12-3). Portocarrero então propunha apresentar e esclarecer as notas essenciais da Ação Católica: “a participação do apostolado leigo no apostolado hierárquico”, “de maneira organizada e oficial” e “exercido em nome e por mandato da Igreja” (FERNANDES, 2018a, p. 6, grifo do autor).

Em 1937, o Pe. João Batista Portocarrero Costa, publicou o manual **Ação Católica** – conceito, programa, organização, pela Editora ABC Limitada, trabalhando diversos aspectos referentes ao movimento. O documento é dividido em três partes: I – Conceito e natureza da Ação Católica; II – Programa da Ação Católica e no III – Organização da Ação Católica. O manual possui 408 páginas e como se pode observar aborda diversos assuntos sobre a ACB e os meios de sua implantação.

O que chama a atenção é o Pe. Portocarrero Costa fazer menção sobre os “setores especializados” voltados para os jovens já em 1937, algo que só ocorreu efetivamente no final da década de 1940 e início da década de 1950.

Não seria, porém, possível organizar um movimento para toda a massa da mocidade católica, sem atender às condições inteiramente diversas em que se encontram certas classes de jovens. Por isso, adaptando-se ao verdadeiro sentido da Ação Católica – apostolado organizado e especializado – o movimento geral da J.C.B. é distribuído em diversos setores especializados, com o fim de realizar a organização da mocidade em todas as suas classes e condições.

Assim, além do ramo geral, que se denomina “independente”, por não ser o de uma classe determinada, há os setores especializados para os universitários, para os estudantes secundários e para os operários e trabalhadores em geral. Por mais que se desenvolvam esses três setores especializados – mesmo na hipótese de que se desenvolvam mais do que o ramo geral –, não constituem associações diversas, inteiramente separadas, mas são ramos de uma só árvore, embora tenham sua direção própria, sua organização peculiar e perfeita autonomia em suas respectivas esferas de ação especializada. [...]

Em algumas partes existe também o setor da Juventude Agrária a que pertencem os moços do campo, agricultores ou residentes nas fazendas e propriedades agrícolas do interior. Nos estatutos da Ação Católica Brasileira não há nenhuma referência a esse setor.

O quadro geral da Juventude Católica Brasileira, excetuando apenas o primeiro setor que colocamos aqui para completar o esquema da organização geral, abrange:

- a) a J.A.C. – Juventude Agrária Católica;
- b) a J.E.C. – Juventude Estudantil Católica;
- c) a J.I.C. – Juventude Independente Católica;
- d) a J.O.C. – Juventude Operária Católica;
- e) a J.U.C. – Juventude Universitária Católica (COSTA, 1937, p. 324-325).

Em seu papel inicial, a ACB buscou defender os valores e princípios cristãos através dos leigos católicos atuantes na política nacional.

O programa da Ação Social Católica era voltado especificamente para o combate ao comunismo e para a reivindicação junto ao Estado de uma solução dos “problemas sociais e econômicos, segundo os postulados da sociologia cristã”, por meio da “reparação, através de processos legais, das injustiças que tornam viciosas a ordem econômica e social atual. (ROSA, 2011, p. 224)

Entretanto, antes de instalar a Ação Católica no Rio de Janeiro D. Leme criou duas associações voltadas para a implantação de uma cultura católica e que serviram de base para a Ação Católica: o Centro D. Vital e a revista **A Ordem** na década de 1920. Em 1929 foi criada a Ação Universitária Católica. Estas associações impulsionaram a Ação Católica no Brasil, tanto assim que em seus primórdios, a Ação Católica funcionou no mesmo prédio do Centro D. Vital (FERNANDES, 2018b, p. 25-26).

Concomitantemente, o laicato católico continuava o seu processo de organização, com o aumento das atividades coordenadas por Alceu Amoroso Lima, resultando na formação, em 1933, da Coligação Católica Brasileira, fundada por cinco associações pré-existentes: Centro Dom Vital, Ação Universitária Católica, Confederação Nacional dos Operários Católicos, Instituto Católico de Estudos Superiores, Confederação da Imprensa Católica. Todas orientavam suas atividades sociais com base nas premissas da D.S.C. (ROSA, 2011, p. 219).

A Ação Católica começou a criar uma forma definitiva a partir de 1932, quando veio ao Brasil ministrar um curso sobre Ação Católica a belga Christine de Hemptinne com o apoio de Pio XI. A relação entre o Papa e D. Leme era muito próxima. Estando mais confiante de que o empreendimento poderia ser formalizado, D. Sebastião Leme resolveu fundar o primeiro grupo de Ação Católica do Brasil, em 25 de novembro de 1932, nomeando-o de Juventude Feminina Católica (JFC) (SANTO ROSARIO, 1962, p. 307).

Um dos pilares fundamentais do movimento da Ação Católica era a prática de incentivar seus membros a compreenderem a Doutrina Social da Igreja e os ensinamentos sociais da mesma, a fim de que os militantes pudessem repassar tais conteúdos aos colegas de profissão, fazendo com que fossem formados.

Este processo de doutrinação começaria com os jovens, adotando o método de Ver, Julgar, Agir, especialmente adaptado à mentalidade concreta do operário. Surgiram em seguida os diversos ramos das moças, de estudantes, de adultos que posteriormente seriam unificados, porém, mantendo os ramos especializados, sob a autoridade e a orientação da hierarquia eclesiástica (SOUZA, 2006, p. 48-49).

O período inicial da Ação Católica no Brasil é marcado mais por uma ação formativa de seus membros, profundamente religiosa. Mas, apesar de sua vocação ser mais voltada para esta dimensão, o movimento levou “[...] a Doutrina Social da Igreja às escolas, às universidades, às fábricas, aos meios de comunicação, aos sindicatos e estimulando a criação de inúmeros outros movimentos sociais de inspiração cristã” (SOUZA, 2006, p. 49).

No dia 09 de junho de 1935 nasceu, oficialmente, a ACB através do mandamento dos bispos do Brasil sendo promulgados os estatutos do movimento calcados no modelo italiano. A Ação Católica no Brasil foi dividida da seguinte maneira segundo o artigo 5º do estatuto: Homens da Ação Católica (HAC), para maiores de 30 anos e casados de qualquer idade; Liga Feminina de Ação Católica (LFAC), para maiores de 30 anos e casadas de qualquer idade; Juventude Católica Brasileira (JCB), para garotos de 14 a 30 anos e Juventude Feminina Católica (JFC) para garotas de 14 a 30 anos (DALE, 1985, p. 9).

Pio XI definiu a Ação Católica como uma organização de leigos, distinta de todas as outras organizações católicas e de que as outras seriam auxiliares. Possuía uma estrutura e metodologia próprias, colocando o leigo como colaborador ou participante no apostolado da hierarquia. Assim, diante da promulgação da Ação Católica no Brasil, todas as confederações e associações juvenis católicas foram incorporadas pela recém-criada Ação Católica. Pode-se dar como exemplo, o que ocorreu no Rio de Janeiro. Já foi comentado anteriormente de que quando D. Leme foi transferido para a Capital Federal, criou a Confederação das Associações Católicas em 1922 buscando reunir todas as Associações existentes na Arquidiocese. Quando da criação da Ação Católica em 1935, as comissões das Associações foram confiadas à Ação Católica, ficando sob a orientação de um Conselho Superior Diocesano ligado a ela. Eram as Comissões: 1) Fé e Moral – propaganda, defesa e preservação; 2) Ensino do Catecismo; 3) Obras de Piedade e Culto; 4) Santificação das Famílias; 5) Escolas; 6) Imprensa; 7) Vocações; 8) Descanso Dominical; 9) Obras de Caridade e Assistência Popular; 10) Obras Sociais e Operárias e 11) Construção de Igrejas e Capelas (FERNANDES, 2018b, p. 28).

Ainda foi sugerido que outras Confederações Católicas, como a Católica de Educação, a dos Escoteiros, a dos Trabalhadores Católicos e Coligados, as Ligas Católica de Jesus, Maria e José, a Federação das Filhas de Maria, as Damas da Caridade, as Conferências Vicentinas e o Conselho Central do Apostolado da Oração, fizessem o mesmo, ou seja, se sujeitassem às determinações e princípios gerais da ACB. Tais associações e obras católicas, segundo o artigo 2 do estatuto da ACB, se exercessem algum tipo de apostolado externo, deveriam ser orientados pela Ação Católica (LEME, 1935, art. 2º apud DALE, 1985, p. 27). Entretanto, estas tinham medo de perder sua independência, autonomia e estatutos próprios. “Dessa forma, efetivava-se

um modelo de ACB como órgão central que mobilizaria os católicos nos terrenos sociais e religioso, sob o comando da Hierarquia” (FERNANDES, 2018b, p. 28).

Os “*Princípios e Disposições Gerais da Ação Católica na Archidiocese do Rio de Janeiro*” (1935) davam orientações para o êxito da Ação Católica no Brasil. Diziam que os órgãos de imprensa católica, incluindo as editoras da Igreja, deveriam ser auxiliares na divulgação da Ação Católica Brasileira. De modo igual, numa relação complementar, a AC deveria empenhar-se na formação de jornalistas e colaboradores para suprir os meios de comunicação religiosa. O papel das publicações, sejam elas periódicas ou não, foi fundamental para a disseminação das informações sobre uma entidade católica nova que emergia, assim como para a formação dos sacerdotes e leigos que se alistavam na ACB. Durante todo o percurso da associação foram produzidas várias obras que anunciavam as suas notas essenciais. O conjunto delas transmitia a natureza da Ação Católica (FERNANDES, 2018b, p. 30, grifo do autor).

Comentando sobre o estatuto da ACB, o mesmo possuía 26 artigos, divididos em 4 sessões: I – Natureza e fins (arts. 1 a 4); II – Das organizações fundamentais da Ação Católica Brasileira (arts. 5 a 12); III – A coordenação das associações e obras católicas (arts. 13 a 18) e IV – Dos órgãos diretores e coordenadores da ACB (arts. 19 a 26). Os requisitos para se tornar militante do movimento eram apresentados no artigo 8º: vida exemplar; prática dos sacramentos; aceitação prévia dos programas da Ação Católica e da respectiva organização; pagamento de uma pequena taxa anual. No artigo 9º era apresentado a composição da diretoria do movimento que era formada por um assistente eclesiástico, por um presidente, secretário e tesoureiro, todos com um mandato de três anos. As diretorias eram nomeadas pelo bispo local e a diretoria nacional pela Comissão Episcopal da Ação Católica (LEME, 1935, art.1º apud DALE, 1985, p. 27-31).

Na formulação dos estatutos em 1935 e implantação da ACB, decorreram obras sobre a natureza da Ação Católica Brasileira. Um dos autores, Dom João Batista Portocarrero Costa (1904-1959), que escreveu “*Ação Católica: conceito, programa, organização*”, buscava explicar a essência da instituição à luz dos preceitos dogmáticos e juriscanônicos, assim como outros autores fizeram, incluindo intelectuais leigos. As obras, em relação propriamente aos estatutos, parecem não se anteciparem, mas sim explicarem o que já estava posto (FERNANDES, 2018b, p. 45, grifo do autor).

No artigo 1º do estatuto da Ação Católica é apresentada a essência do movimento, que era a “participação organizada do laicato católico do Brasil no apostolado hierárquico, para a difusão e atuação dos princípios católicos na vida individual, familiar e social”. Possuía ainda

como fim último “dilatar e consolidar o reino de Jesus Cristo” e como fins próximos, “a formação e o apostolado dos católicos leigos” (LEME, 1935, art.1º Apud DALE, 1985, p. 27).

Ao mesmo tempo que esta Ação Católica nascia e se firmava na Itália, desde a década de 20, com seus quatro ramos fundamentais, segundo a idade e o sexo, insistindo na necessidade de formação como preparando e antecedendo a ação, com seus círculos e semanas de estudos – nascia na Bélgica, nessa mesma década, a Juventude Operária Católica que vai pôr em relevo o apostolado num meio específico (o meio operário), vai insistir na “formação na ação e pela ação”, com a trilogia VER, JULGAR, AGIR. Ela era fruto da intuição, da busca e do amor evangélicos de um jovem sacerdote belga, filho de operários: Joseph Cardijn (DALE, 1985, p. 13).

O artigo 3º deixava claro que o leigo teria um protagonismo, mas submetido à hierarquia. “A Ação Católica Brasileira está sob a imediata dependência da hierarquia, exerce as suas atividades fora e acima de toda e qualquer organização ou influência de política partidária” (LEME, 1935, art. 1º apud DALE, 1985, p. 27). Aqui, um ponto complexo é revelado: a Ação Católica não poderia ser utilizada com fins políticos, algo reforçado nos artigos 10º e 11º.

Iniciava-se, a partir da aposta da hierarquia da Igreja nos leigos, uma nova fase do Catolicismo. O leigo, apesar de ainda ser mantido sob os olhares cautelosos dos bispos, ganhou autonomia e protagonismo. Ele teria, a partir de agora, a missão de propagar a mensagem cristã em seu ambiente de trabalho e na sociedade, função esta que antes era reservada somente para o clero. Entretanto, havia a necessidade de que o mesmo fosse preparado para tal encargo e isso obrigou a Igreja Católica, juntamente com seus teólogos, a buscar refletir e elaborar uma “teologia laical”.

Na elaboração desta “teologia do leigo” que acabou se tornando na verdade uma “teologia da Ação Católica”, despontaram dois nomes: Joseph Cardijn e Paul Dabin. O primeiro era um padre belga que atuava junto aos operários, como já anteriormente citado. O segundo, era um teólogo jesuíta, que procurou elaborar uma fundamentação teórica que posteriormente ficou conhecida como teologia do laicato, ganhando força nas décadas de 1950 e 1960, com o advento do Concílio Vaticano II. Com a teologia do laicato, apareceu outro teólogo que contribuiu muito na divulgação desta teologia: Yves Marie Joseph Congar, teólogo dominicano que procurou firmar as características próprias do apostolado dos leigos e sua responsabilidade diante da Igreja (FERNANDES, 2018b, p. 292).

Diante destas reflexões que se deram da parte destes teólogos, a hierarquia, através das formações da Ação Católica, fez com que seus membros fossem preparados e munidos de uma forte formação doutrinária que os capacitasse para atuar na sociedade. Isso também fez com

que surgissem Institutos Superiores de Ação Católica dentro das Universidades Católicas que existiam na época, além de cursos por correspondência visando a formação dos membros e de dirigentes, bem como o ensino ou de uma boa cultura da Ação Católica que era planejado pelo Departamento de Educação e Cultura da Ação Católica Brasileira. “A intenção era tanto formar sobre a AC, quanto influir, por meio de estudantes, professores e dos pais, na opinião pública a favor do catolicismo, como reversão dos problemas sociais” (FERNANDES, 2018b, p. 43).

A questão da “participação” contida no artigo 1º foi bastante controversa com relação a sua interpretação, da parte dos leigos e da hierarquia. Muitos leigos interpretaram que a partir daquele momento, faziam “parte” da hierarquia da Igreja Católica e começaram a se desentender com seus bispos locais. Por isso, houve a compreensão de que esta “participação” estava ligada ao artigo 3º que afirmava que esta devia estar sob a dependência e obediência da hierarquia, constituindo-se como um segundo atributo da Ação Católica. Na verdade, a Igreja não queria perder o controle do laicato e desejava ser obedecida pelo mesmo. Assim, com a interpretação efetuada pelo magistério da Igreja se chegava à compreensão definitiva de que “é pela organização vigorosamente hierárquica do laicato sob a dependência direta da Igreja que a Ação Católica se figura” (DABIN, 1937, p. 15). Ou seja, os leigos que atuavam na Ação Católica estariam subordinados à hierarquia, sem fazer parte da mesma, por mais que o movimento estivesse intimamente ligado a ela.

Há que se notar que Dabin fez esforços para delimitar o papel do leigo e fortalecer a ideia de não participação no poder da Igreja, inclusive se apoiando em dois cânones do direito eclesiástico de 1917, can. 109 e 166, os quais demarcavam que o fiel sequer elegia os membros da Hierarquia. Forjou-se toda uma teorização para que o laicato não parecesse gozar de certa autoridade efetiva por participar da Ação Católica, porque se dizia que era necessário fixar com precisão os limites da expressão “participação no apostolado hierárquico” (FERNANDES, 2018b, p. 80).

Um aspecto que já foi aqui comentado, mas que merece ser melhor explorado é a questão da formação dos militantes da Ação Católica, visto que o objetivo imediato seria o de formar os leigos para colaborarem na missão da Igreja de salvar almas, de cristianizar os indivíduos, as famílias e a sociedade. Dever-se-ia formar consciências cristãs através de uma ação educativa. Esta formação deveria ser completa, ou seja, moral, religiosa e apostólica, sendo que a obra educacional da Ação Católica seria um fator e elemento preparatório, não bastando, portanto, instruir-se na religião; era preciso instruir os outros. Assim, não bastava o cuidado somente com a própria formação, mas também com a formação dos outros, por isso a importância do apostolado, ligado ao testemunho pessoal e ao anúncio de Jesus Cristo. Por esse

motivo, a necessidade de organizar e preparar os militantes para que pudessem exercer um apostolado organizado, visto que sendo bem-formados e bem-organizados, os militantes poderiam se tornar o exército apostólico, a serviço da Igreja e de Cristo, para anunciar os fundamentos da fé na sociedade (DALE, 1985, p. 33).

A questão de fundo estava ligada ao exercício social, visando uma maior atuação na sociedade dos leigos, uma vez que eles poderiam chegar a lugares que muitas vezes o clero não conseguiria alcançar. Assim, o laicato poderia aplicar os princípios católicos na esfera da vida política. Tanto que a Ação Católica atuaria através de uma ação educativa que buscasse formar a consciência dos católicos na esfera dos deveres cívicos e preparar cidadãos exemplares que atuassem na vida social e política do país em todas as suas dimensões, como homem, profissional, operário, empregador, preceptor, cidadão, eleitor e legislador, procurando ensinar os mesmos a resolverem os problemas sociais e políticos à luz do pensamento cristão (DALE, 1985, p. 36).

Esta mentalidade levou D. Sebastião Leme a investir na formação de seus leigos, procurando principalmente formar os membros das associações ligadas à Ação Católica, tendo em mente a constituição de uma inteligência católica que pudesse se tornar atuante na política, nas artes, na imprensa e na produção científica – ligada à educação.

A formação seguia uma regra geral, a de primeiro instruir os dirigentes, formados nos círculos de estudos – responsabilidade de párocos, bispos, assistentes eclesiais e, por vezes, de intelectuais de reconhecida autoridade pela Igreja. Em seguida, dirigentes e assistentes eclesiais elaboravam as atividades de instrução para os demais acistas, nas quais também poderiam contar com a presença de outros religiosos convidados, como teólogos e eminências católicas. Parte da metodologia dos círculos de estudos havia sido trazida pela belga Christine de Hemptinne quando da sua vinda ao Rio de Janeiro em 1932 (FERNANDES, 2018b, p. 33).

Diante do desafio para a Igreja de evangelizar os meios sociais e de formar uma quantidade grande de pessoas, achou-se por bem dividir a Ação Católica Brasileira em setores, como o estudantil, o universitário e o operário, antecipando aquilo que ocorreria a partir da década de 1950. O intuito era fazer com que o processo fosse mais eficaz, haja vista que o público alvo pertencia a diferentes camadas sociais. Por exemplo, os jovens estudantes eram vistos como a elite que futuramente iria governar o país, atuando na sociedade politicamente, mas estavam suscetíveis aos resquícios do pensamento positivista-atéu; os operários, por sua vez, poderiam ser influenciados pela ideologia socialista e comunista através de partidos ou de sindicatos que comungassem destes ideais. Assim, através desta metodologia, a Igreja

conseguia influenciar as diversas camadas da sociedade, aumentando também sua influência religiosa buscando também frear, ao mesmo tempo, a expansão do protestantismo e do espiritismo (FERNANDES, 2018b, p. 35).

Jacques Maritain (1965) foi, por algum tempo, um dos grandes referenciais teóricos do movimento da ACB, influenciando bastante seus métodos de trabalho. Maritain apresentava aquilo que ficou conhecido como neocristandade, uma Democracia Cristã, uma nova ordem temporal baseada numa nova concepção cristã de vida a ser praticada nas esferas social, política e cultural. Seria uma nova civilização cujo forma motriz e animadora seria o cristianismo. Tal pensamento não deveria ser visto como uma utopia, mas sim como um ideal histórico concreto (MARITAIN, 1945, p. 205).

[...] a ação católica deve encaminhar para a ação política e preparar a solução dos problemas sociais, na medida em que lhe pertence formar, no seio de suas comunidades temporais respectivas, católicos verdadeira e inteiramente instruídos da doutrina comum da Igreja, em matéria social, notadamente, e capazes de insuflar na vida uma inspiração autenticamente cristã (MARITAIN apud PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 159).

Em 1937, o Monsenhor Luigi Civardi escreveu um livro denominado **Manual de Ação Católica**, publicado no Brasil pela Editora ABC, que foi usado por alguns grupos da Ação Católica. No Capítulo IV do manual, denominado de o “Fim imediato” da Ação Católica, pode-se observar a dimensão educacional e formativa do movimento. Assim, como demonstrado por D. Leme e outros interpretadores da Ação Católica, uma de suas essências seria a formação das consciências, processo esse que se daria em quatro etapas: a formação religiosa, que tinha como meta preparar o homem para o exercício dos seus deveres para com Deus; a formação moral, que buscava preparar a vontade para o exercício das virtudes morais; a formação social, que consistia no adestramento da vontade no exercício desses deveres sociais, procurando ver que “a educação social ensina o modo de aplicar os preceitos e os conselhos evangélicos à vida social” e, por fim, os membros devem passar por uma formação apostólica (CIVARDI, 1937, p. 75).

D. Leme em diversas passagens de seus escritos e no próprio estatuto da Ação Católica revelou que o objetivo do movimento e a proposta educativa do mesmo, tendo em vista formá-los em Cristo para que eles pudessem responder à missão que a Igreja lhes confiava: recuperar os fiéis que ao longo dos anos se afastaram da doutrina cristã. Assim, o caminho mais eficaz para se iniciar este projeto era a formação dos novos “soldados de Cristo”, que estariam nas trincheiras do mundo, como membros leigos da Igreja atuando na formação de seus núcleos

específicos, ou seja, em suas áreas de atuação (trabalho, escola, arte, cultura, família, etc.). Pois, baseando-se neste pensamento formador, é que a ACB inicia o processo de organização de diversos grupos leigos que iriam atuar, “cada um em seu meio, para a construção do ideal católico, o sujeito formado em Cristo, onde essa formação seria a reconquista dos espaços de poder perdidos pela Igreja Católica” (MACIEL, 2018, p. 184).

A Ação Católica tinha uma preocupação com a educação, procurando ter uma ação educativa e cultural. Em seu plano de ação, desejava a implantação em todo o país de Departamentos Diocesanos de Educação e Cultura (DDEC), que visassem articular as diversas forças educacionais católicas, principalmente em estabelecimentos católicos de educação, para que estes pudessem “influir poderosamente na opinião pública, para que se evite o excesso de interferência estatal nos domínios da educação, e que se reconheça, na prática, que aos pais compete o direito natural e o dever sagrado de educar” (DALE, 1985, p. 63).

O grande receio da Igreja, tirando os exageros que aconteceram ao longo das décadas de 1920 e 1930, período dos embates entre os católicos e os pioneiros da Escola Nova, era de que uma grande ingerência do Estado em matéria de educação levasse ao monopólio por parte deste no ambiente escolar, como estava em marcha em alguns países da Europa (Itália, Alemanha) e na União Soviética (URSS). Daí a preocupação, até em certo ponto exagerada, por parte da Igreja com relação a esta questão. Na verdade, a Igreja ainda não tinha se recuperado totalmente do impacto da Proclamação da República, que levou a separação entre Igreja e Estado, estando ainda assustada com as consequências deste acontecimento. Somado a isso, via algumas revoluções que iam lhe tirando certos “privilégios” conseguidos ao longo dos séculos mediante suas relações com os Estados imperiais. O grande problema é que em alguns países, a condução do processo foi extremamente traumática para a Igreja e o uso da força foi desproporcional, como nas revoluções russa, mexicana e espanhola. Tais acontecimentos fizeram com que a Igreja optasse pela manutenção da ordem e do *status quo*, temendo que outras revoluções pudessem ocorrer no mesmo estilo que as já citadas aqui.

Por causa disso, a Igreja acabou se unindo em um primeiro momento, a governos autoritários, como o franquismo, o fascismo e o nazismo, na Europa, e o Estado Novo no Brasil. O medo era que se não apoiasse estes governos, que visavam a manutenção da ordem social, a situação pudesse ficar pior. Entretanto, com o tempo a própria Igreja começou a perceber que tais movimentos eram tão perigosos e violentos quanto as revoluções de cunho socialista. Diante disso, através de encíclicas papais, que passaram a

ver os regimes fascistas e nazistas como uma ameaça ou de seus teólogos, como Jacques Maritain que no primeiro momento apoiou o franquismo e, posteriormente, após contato com Bernanos passou a denunciar os horrores praticados por Franco contra os revolucionários. A Igreja passou de aliada destes regimes a combatê-los ideologicamente.

A ACB possuía um Plano Nacional de Ação Social Católica que com relação à educação, se preocupava em trabalhar na dimensão social três aspectos importantes. O primeiro seria a alfabetização e a educação de adultos.

[...] Neste nosso plano de ação social, de cunho popular, incluímos um apelo à mobilização dos católicos, para a alfabetização dos adultos, em grande escala. Quem possui capacidade de ensinar, organize, nas suas casas, nos clubes, nos grêmios, nos colégios particulares de ambos os sexos – os vigários em seus salões paroquiais – cursos noturnos para ensinar, algumas horas na semana, a ler, escrever e contar, aos homens e mulheres que, em nossa pátria, cresceram sem as luzes da instrução. Esta, porém, não basta. É preciso formar, inculcar princípios sadios, mostrar os feitos da nossa história, transmitir noções de moral e doutrina cristã, preparando, desta forma, um povo consciente, para a participação em todas as manifestações da vida nacional. Ao departamento de Educação e Cultura da Ação Católica Brasileira cabe o papel preponderante nesta obra de patriotismo, na qual cada um de nós poderia tomar a si alfabetizar, pelo menos, um adulto (DALE, 1985, p. 77)

É perceptível a preocupação da Ação Católica pelo fato da grande quantidade de pessoas analfabetas no país e quanto isso era prejudicial a elas e à nação. Demonstra boa vontade para tentar reverter o quadro, mas isso acontecerá somente na década de 1960 com o Movimento de Educação de Base (MEB) que terá a participação de alguns jucistas e ex-jucistas e que fizeram um trabalho de alfabetização radiofônico. Este fato será mais bem trabalhado nos próximos capítulos. Por ser um movimento religioso, seria óbvio que, além de buscar reverter o quadro de analfabetização, buscar-se-ia também trabalhar os aspectos morais e religiosos.

O segundo aspecto seria a formação da mocidade estudantil em que seria importante realizar um trabalho de formação com a cooperação da família dos jovens e que se desenvolvesse no ambiente dos colégios. Este deveria ter por base,

[...] não só o ensino da Doutrina Social Cristã, mas ainda o desenvolvimento do senso social dos jovens e das jovens estudantes, através de tarefas e atividades apropriadas a desenvolver o gosto e o entusiasmo pelas obras de fraternidade cristã. Por isso, ao lado do ensino da Doutrina Social da Igreja, é aconselhável que, nos nossos colégios de ambos os sexos, se criem grêmios estudantis de ação social e se realizem,

em épocas determinadas, campanhas de caráter popular, em que se desperte o interesse de nossa mocidade pelos problemas do povo. Apresentamos este campo como uma tarefa digna de abrir novos horizontes à Ação Católica, nos ambientes colegiais (DALE, 1985, p. 77-78).

Aqui a preocupação do movimento é de levar os jovens à compreensão dos problemas sociais enfrentados pela maioria da população e que, em muitos casos, passam despercebidos por eles visto que grande parte dos alunos das escolas católicas pertenciam às classes altas ou médias da sociedade. Tal atitude levará nos anos 1950 e 1960 alguns jovens ligados à Juventude Estudantil Católica (JEC) e à Juventude Universitária Católica (JUC) a buscarem uma transformação social, justamente por entrarem em contato com a situação de miserabilidade e exploração de grande parte da população.

O último aspecto a ser trabalhado se refere aos intelectuais e aos universitários católicos. A compreensão do movimento é de que para uma renovação social cristã, caberia um papel importantíssimo aos intelectuais e aos universitários católicos para que tal transformação pudesse ocorrer.

Desenvolvam eles mais e mais a missão, de, sob a orientação e às ordens da Hierarquia Católica, estudarem para difundir, no meio do povo e em contato permanente com este, os princípios sociais cristãos.

Unam-se em grêmios de estudo e de ação e entrem no campo da luta para a alegria da Igreja. A Juventude Universitária Católica, unida aos seus mestres, dê-se a este trabalho de articulação da mocidade estudantil para a reforma social, com os nossos veementes aplausos. Aliás, falando a jovens, não podemos esquecer um problema importante e que pede urgente solução, qual seja o de lhes proporcionar uma organização de caráter cultural, esportivo e social, com instalações condignas e modernas, sobretudo nos grandes centros (DALE, 1985, p. 81)

A preocupação com aqueles que iriam, posteriormente, conduzir a nação se faz presente aqui. Tanto os intelectuais que poderiam influenciar a opinião pública, através dos jornais, revistas e da arte, quanto os universitários que trabalhariam nos departamentos do Estado ou como profissionais liberais, seriam aqueles que poderiam atuar na sociedade de maneira mais efusiva junto à classe dirigente do país. Assim, era necessário o trabalho de cooptação desta camada social para que se fizesse a transformação social almejada pela Igreja Católica naquele período.

A ACB perdeu um de seus maiores incentivadores no dia 17 de outubro de 1942, quando faleceu D. Sebastião Leme, que era o presidente da Comissão Episcopal da ACB e o grande líder do episcopado nacional, criando-se um vácuo nas relações de poder, visto

que o cardeal mantinha contato direto com Vargas. Para substituí-lo, foi transferido de Mossoró (RN) D. Jaime de Barros Câmara, que ao assumir a Arquidiocese do Rio de Janeiro, acabou ocupando os cargos exercidos por D. Leme até sua morte, além de ficar a frente como assistente eclesialístico geral do movimento até o ano de 1946. Nesta data, D. Jaime nomeou o então padre Hélder Câmara⁵ como assistente geral da Ação Católica, cargo que ocupou até o ano de 1962, tendo um papel fundamental na renovação do movimento, quando da adoção do modelo de Ação Católica Especializada, inspirada nos modelos belga, francês e canadense, que será explanado adiante.

Por fim, cabe aqui destacar um aspecto importante das relações entre a Ação Católica e o Estado Novo. A adoção por parte da Igreja do modelo italiano do movimento fez com que o mesmo, preocupado mais com os aspectos de uma formação religiosa, conseguisse sobreviver no período ditatorial varguista.

Quando ocorreu a morte de D. Leme e o fim do Estado Novo, em 1945, a ACB se viu mais livre para atuar não somente no aspecto religioso, mas também social, o que fez com que ela se tornasse um importante veículo para a participação de seus membros na vida democrática e no exercício pleno da cidadania (SOUZA, 2006, p. 49).

Por intermédio dessas encíclicas sociais, a Igreja apresentava uma solução estratégica para os problemas sociais que era a de implantação do corporativismo nas sociedades. Esse modelo, por sua vez, coadunava com o governo de Getúlio Vargas, durante 1930 a 1945, e parecia bem à Igreja tê-lo próximo de si para que tivesse atendidas suas reivindicações, já que havia perdido parte de seu poder social e político com a Primeira República (FERNANDES, 2018b, p. 26).

O mundo mudaria bastante após o final da Segunda Grande Guerra, pois passaria a viver sob a tensão de uma Guerra Fria, desencadeada com a divisão ideológica entre o bloco

⁵ D. Hélder Câmara nasceu em Fortaleza, no Ceará em 07 de fevereiro de 1909. Era filho de João Eduardo Torres Câmara Filho (jornalista) e Adelaide Rodrigues Pessoa Câmara (professora). Realizou seus estudos no Seminário de São José, em Fortaleza, vindo a ser ordenado sacerdote em 15 de agosto de 1931. Realizou atividades pastorais nesta diocese até 1936, quando se transferiu para o Rio de Janeiro e passou a atuar nesta Arquidiocese. No início de seu ministério fez parte da Ação Integralista Brasileira, algo que ele, após alguns anos, se arrependeu. Realizou diversos trabalhos de cunho social no Rio de Janeiro e foi um dos responsáveis pela criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 14 de outubro de 1952, tornando-se seu primeiro secretário e permanecendo no cargo até 1964. Neste mesmo ano, foi nomeado bispo no dia 20 de abril e sagrado no Rio de Janeiro. Trabalhou incansavelmente pela Ação Católica por vários anos, ao mesmo tempo em que organizou em 1955 o Congresso Eucarístico Internacional e criou o Banco da Providência São Sebastião, que visava auxiliar os pobres para que os mesmos pudessem adquirir moradias; no mesmo ano ajudou na criação do Conferência do Episcopado Latino Americano (CELAM). Em 12 de abril de 1964 é transferido para assumir a Arquidiocese de Olinda e Recife, permanecendo lá até sua morte em 27 de agosto de 1999. Foi um dos maiores ícones brasileiros na luta contra a Ditadura Militar no Brasil e na luta pelos Direitos Humanos. Nota do autor.

capitalista, cujo representante seria os Estados Unidos da América e o bloco comunista, cujo representante seria a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), criando um ambiente de polarização mundial e inaugurando uma nova fase na história da humanidade. Esta situação preocupava a Igreja, pois esta via a possibilidade de ampliação do comunismo ateu, principalmente no leste europeu. Isso trouxe reflexos no interior da Igreja e, conseqüentemente, na Ação Católica. Soma-se a isso, a ascensão dos governos populistas de Vargas, que retorna ao poder pelo voto em 1950, de Juscelino Kubitschek, de Jânio Quadros e de João Goulart, que assume a presidência após a renúncia de Jânio. Todos esses fatores irão impactar o movimento acista refletindo em sua maneira de agir e pensar.

Outro aspecto a se destacar é o protagonismo que D. Hélder terá dentro da Ação Católica, fazendo com que o movimento se incline fortemente para as atividades políticas e sociais. “A fundação da própria CNBB está amparada por um grande apoio e influência da Ação Católica” (SOUZA, 2006, p. 50).

1.1.2 Segunda fase: a ação

As conseqüências da industrialização iniciada na década de 1930, bem como da imigração camponesa, proveniente da situação de pobreza no campo para as cidades, revelaram o despreparo dos municípios para responder às fortes demandas que se fizeram presentes com esse processo de mobilidade populacional. Tal situação levou a déficits de moradia, saneamento básico, transporte coletivo, educação e saúde. Ou seja, faltava infraestrutura, pois o processo industrial não foi corretamente planejado. Ainda que os governos de Getúlio Vargas e de Juscelino Kubitschek tenham criado uma infraestrutura viária para a circulação de bens, o mesmo não ocorreu nas grandes cidades ou capitais.

A Igreja no Brasil inaugurou uma nova fase a partir da década de 1950, visto que ela já não possuía mais a influência conquistada durante o governo Vargas. Seu grande líder havia morrido e o Estado Novo tinha chegado ao fim. A Igreja voltava ao campo do diálogo, como mais uma das instituições, enfrentando a forte concorrência com as outras religiões, principalmente as igrejas neopentecostais com seu maior engajamento e proselitismo religioso, tornando-se uma ameaça constante. A sociedade que nascia do pós-guerra se modernizava rapidamente e colocava em xeque o discurso eclesial de combate à secularização e ao modernismo. Não havia mais sentido continuar com tal posição. Era a hora da Igreja se adequar à realidade que se instaurava na sociedade brasileira e de mudar de conduta procurando reformar práticas sociais e pastorais mais voltadas para a grande massa da população, visto que

“por volta de 1945, o antimodernismo se tornara insustentável para uma instituição que tinha a pretensão de ser universal” (MAINWARING, 1989, p. 53). Ou seja, o modelo de neocrisandade inaugurado com o Governo Provisório de Vargas, que buscava cristianizar todas as instituições da República não tinha mais como ser sustentado.

Aquele modelo estruturado a partir de uma sociedade em que a religião é parte fundamental da cultura cotidiana (crisandade); e que muitos dos seus mecanismos utilizados para desenvolver e divulgar a mensagem religiosa estavam apoiados no Estado, dificilmente conseguiria vitórias frente às novidades e opções do mundo contemporâneo. Sendo assim, o rompimento com antiga concepção de mundo foi necessário para dar continuidade a sua missão evangelizadora (MIGUEL, 2016, p. 33).

A Igreja universal também sentiu o abalo dos novos tempos, aumentando sua preocupação com o liberalismo e o comunismo que se expandia. Pio XII, papa do período, procurou incentivar o processo de recristianização das sociedades diante dos novos desafios, buscando fazer com que a Ação Católica se empenhasse no aperfeiçoamento deste processo.

O fato era de que a Ação Católica dentro do Vaticano já não era vista com os mesmos olhos de Pio XI. Era considerada como um movimento que vinha perdendo sua identidade, em parte, por causa da indefinição da própria Igreja sobre a situação institucional canônica do movimento. Ou seja, juridicamente não se encontrava um posicionamento sobre o que canonicamente a Ação Católica era e até onde ia seu alcance sobre as outras associações. Outra questão que surgia era a interpretação sobre o movimento: enquanto que para Pio XI o apostolado dos leigos ficou concentrado sob o domínio da Ação Católica, tornando-se assim o grande movimento oficial e central da Igreja, com Pio XII ocorreu um caminho de abertura para uma forma mais plural de apostolado, abrindo oportunidade de atuação para diversas associações de leigos e de religiosos (FERNANDES, 2018b, p. 112).

Isso demonstra que Pio XII já não via mais a Ação Católica como a única forma de apostolado leigo, apesar de o movimento continuar a requerer a exclusividade de ação. O medo do movimento era a retirada do mandato específico conferido aos militantes e que lhes permitia fazer “parte da hierarquia”. Com a propagação da doutrina do “Corpo Místico”, por alguns teólogos e que se concretizará verdadeiramente no Concílio Vaticano II, era missão de todos uma maior atuação no mundo e uma divulgação do Evangelho. “Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que se formulava uma teoria de ‘emancipação dos leigos’, a AC desejava manter o mecanismo que lhe denotava subordinação direta à Hierarquia, porque também lhe dava um relativo poder em relação às demais associações” (FERNANDES, 2018b, p. 116).

O impulso que faltava para uma fundamentação teológica do papel do leigo dentro da Igreja e na sociedade viria em 1958, quando se iniciou o papado de João XXIII. Assim que assumiu o trono de Pedro, o Papa convocou o Concílio Vaticano II. A experiência adquirida com a Ação Católica e a necessidade de teorizar uma teologia dos leigos já vinha sendo discutida por teólogos há algum tempo. Yves Congar, Joseph Cardijn, Paul Dabin, e outros já vinham afirmando a necessidade de se discutir sobre tal situação. Muitos teólogos foram silenciados pelo Vaticano durante o papado de Pio XII e algumas correntes de pensamento modernas, filosóficas, sociais, políticas e culturais já vinham se impondo. Era necessário e urgente discutir tal questão.

A teorização da ‘teologia do laicato’ nasceu de um ato recíproco entre o devir da experiência da Ação Católica, com seus ramos e seções especializadas, e a elaboração teórica de teólogos que passaram a fazer formulações a respeito, muitos dos quais assistentes eclesiásticos dos próprios movimentos (FERNANDES, 2018b, p. 118).

Todas estas situações apresentadas no Brasil e no mundo, levaram a uma reflexão profunda de como a Ação Católica deveria atuar na sociedade do pós-guerra. O movimento necessitava de uma reformulação não podendo continuar nos mesmos moldes.

A ACB possuiu três estatutos que foram publicados em 1935, 1946 e 1956. As alterações nos estatutos se deram principalmente por modificações que se fizeram necessárias devido às especializações que foram aparecendo. Essas questões fizeram com que o movimento se aproximasse de questões temporais ligadas principalmente ao social.

Ora porque os Departamentos da ACB solicitavam informações do meio para conformar suas ações estratégicas, uma vez que esses, sim, eram os responsáveis por elaborar projetos de cunhos sociais nesse primeiro momento. Ora porque os segmentos especializados por meio social – estudantil, operário e universitário – alimentavam os sacerdotes com dados mais concretos a respeito da realidade. A ACB continuava com os seus ramos fundamentais – homens, senhoras e juventudes masculina e feminina –, entretanto permitiam-se as tais experiências especializadas. Dessa forma, à luz da palavra cristianizadora e de assistência ao próximo, problemas sociais passavam a ser pauta de discussão, também reforçada pelas encíclicas sociais que poderiam ser mais bem exploradas com a abertura democrática no país (FERNANDES, 2018b, p. 96).

As juventudes ligadas às áreas estudantil, operária e universitária foram as que mais se beneficiaram desta situação, pois sua atuação garantia a propagação de um modelo de política social reformador, em oposição aos modelos liberal e comunista. Esta nova Ação Católica que

estava surgindo rejeitava restringir-se somente a um mero discurso ou atuação espiritualista totalmente desencarnada da vida. O que se queria era a instauração de uma pedagogia que pudesse fazer uma distinção entre os valores cristãos, que serviriam para julgar a realidade e a ação social-política. O objetivo continuava a ser recristianizar a sociedade. No entanto, ao mesmo tempo, procurava-se conduzir os jovens a se interessarem pelas questões sociais e políticas, sem se tornar um movimento político. “É pelo engajamento individual de seus membros, pela exigência da ação pessoal dos cristãos na vida social, que o movimento buscará exercer sua missão” (BRIGHENTI, 2012, p. 6-7).

Os primeiros passos da Ação Católica Especializada surgiram na Bélgica, através da experiência vivida pelo Pe. Joseph Cardijn com a Juventude Operária Católica (JOC), que foi oficializada em 1925. O trabalho exercido por Cardijn junto aos operários contribuiu para a superação de uma mentalidade de cristandade, abrindo caminho para a inserção da Igreja na sociedade moderna. Isso levou a JOC belga a se distanciar da Ação Católica tradicional, que ficou conhecida, após as modificações ocorridas nos estatutos do movimento, como Ação Católica Geral, ligada ao projeto neocristianizador.

No Brasil, D. Hélder, a pedido de D. Jaime Câmara organizou a Semana Nacional de Ação Católica que se deu entre os dias 31 de maio a 9 de junho de 1946. Depois deste evento, padre Hélder percebendo os bons resultados obtidos, decidiu viajar por diversas dioceses no Brasil acompanhando a atuação do movimento nessas localidades e, ao mesmo tempo, buscou se aproximar dos bispos visando conquistar a confiança dos mesmos. O objetivo de Pe. Hélder era unificar o movimento em âmbito nacional. O passo para isso ocorreu em 1947, quando houve em Belo Horizonte um novo congresso entre os dias 31 de agosto e 7 de setembro, considerado um marco histórico para o catolicismo nacional, contando com a presença de 29 bispos, entre eles D. Antônio Cabral, D. Fernando Gomes e D. José Delgado. Decidiu-se criar um Secretariado Nacional da Ação Católica que integraria nacionalmente todas as atividades realizadas nas dioceses. Optou-se também pela criação da Revista do Assistente Eclesiástico, ficando tanto o secretariado como a revista a cargo do padre Hélder Câmara (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 162).

Pe. Hélder assumiu o desafio e começou a trabalhar com afinco. Junto com algumas jovens que aderiram ao projeto, como Cecília Monteiro, que se tornou uma espécie de “assessora” e como bom articulador político que era, Pe. Hélder conseguiu que em alguns meses o Secretariado se tornasse funcional e se mostrasse importante para uma articulação nacional da Ação Católica. Também a revista do Assistente Eclesiástico se revelou um instrumento eficiente de formação doutrinária e de divulgação das atividades em todo o país. Como o

trabalho começou a gerar frutos, algumas dioceses passaram a contribuir financeiramente para a manutenção das atividades do Secretariado (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 165).

As primeiras experiências visando uma especialização do movimento deu-se com a JEC no início da década de 1940, introduzidas em São Paulo por sacerdotes canadenses do Colégio Santa Cruz. A JUC passou a herdar a tradição histórica da Ação Universitária Católica do início da década de 1930.

Ainda sim, o acontecimento que realmente impulsionou a Ação Católica no Brasil se deu em 1948, quando o Pe. José Távora trouxe para o Brasil a concepção que o padre belga Joseph Cardijn tinha do movimento, que era de inserção e atuação do leigo no meio em que ele vivia. Pautando-se nesta ideia, Pe. Távora fundou, na Arquidiocese do Rio de Janeiro, a JOC (Juventude Operária Católica), uma organização composta por uma elite de militantes operários católicos que deveria atuar entre os seus iguais. O trabalho realizado através da JOC cresceu bastante em pouco tempo, levando os bispos à compreensão de que, quando os leigos atuavam em seu próprio meio social, ocorriam maiores adesões ao movimento, tornando-se algo muito mais eficiente do que se vinha tentando até aquele momento. E de que, através dele, haveria uma chance de expansão do movimento. Diante desta interpretação, a experiência acabou sendo estendida a outros meios sociais como o agrário e o estudantil (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 165).

Neste mesmo ano, em outubro, ocorreu em Porto Alegre, a III Semana Nacional da Ação Católica, em que se deram os primeiros indícios de que surgia uma divisão dentro do episcopado nacional. Havia duas correntes que interpretavam como deveria ser a atuação da Igreja na sociedade de maneira distinta. A primeira corrente era composta pela ala tradicional do episcopado e que acreditava não haver uma compatibilidade entre a fé e a participação na sociedade. O foco seria a dimensão espiritual, com o aprimoramento de uma vida espiritual dos indivíduos através da missa, dos sacramentos e da defesa da moral católica na vida familiar e social. A segunda corrente, encabeçada por monsenhor Hélder Câmara, argumentava que o catolicismo teria uma responsabilidade social, acabando com uma interpretação de que a Igreja devia ficar acima do mundo, mas ao contrário, ela deveria se inserir no mundo procurando incentivar a criação de uma ordem social mais justa. Para que isso ocorresse, era necessário a atuação dos leigos em seu ambiente de vida, estudo e trabalho. Estes deveriam ajudar o povo a lutar por reformas que tornassem a sociedade mais justa. Na visão deste grupo, somente assim a Igreja poderia reconquistar o povo que há anos vinha se afastando dela, seja na área rural ou urbana, impedindo assim, uma maior propagação do comunismo no Brasil (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 166-167).

Nessa ocasião começou a ficar mais claro que a crise não era apenas entre o episcopado brasileiro e a Ação Católica Especializada, mas também, e mais seriamente, era uma crise no seio do próprio episcopado. De um lado estava o grupo de bispos de maior influência nos rumos da Conferência, que dispunham de maiores informações e eram dotados de uma visão nacional e internacional mais atualizada, bem como de uma teologia que, de certo modo, antecipava o Vaticano II; e de outro lado, a maioria do episcopado, que não acompanhara as transformações rápidas e profundas pelas quais passara o País na segunda metade da década de 1950 e início da década de 1960, bem como não haviam tido a oportunidade de assimilar em maior profundidade os avanços teológicos das últimas décadas. No início da década de 1960 os bispos, que faziam parte deste segundo grupo, foram sistematicamente trabalhados pelas forças, que se opunham às reformas de base, e que enfatizavam serem elas uma forma camuflada de introduzir no Brasil uma revolução comunista ao estilo cubano. Não se pode minimizar o papel de grande relevância desempenhado neste acirramento ideológico da sociedade brasileira pelo governo americano, como fica claro na análise que os especialistas podem fazer hoje, com base na documentação confidencial, que após vinte e cinco anos, foi aberta ao domínio público pelo Departamento de Estado em Washington (INP, 2003, p. 43-44).

Monsenhor Hélder, que havia entrado em contato com o *Humanismo Integral* de Jacques Maritain, concebeu para si a missão temporal de lutar pela diminuição ou o fim das injustiças sociais e começou a incentivar outros sacerdotes e leigos a agirem da mesma forma, influenciando os militantes da Ação Católica. Isso despertou a ira dos católicos tradicionalistas que começaram a acusar o movimento de aderir ao modernismo, traíndo o espírito de sua fundação, quando este tinha sido definido pelo falecido D. Leme. Os grandes críticos do monsenhor Hélder e do Pe. José Távora foram Plínio Correia de Oliveira e os padres Antônio de Castro Mayer e Geraldo Proença Sigaud⁶. Buscando evitar desgaste e um confronto desnecessário, Hélder e José Távora iniciaram o processo de articulação com alguns bispos visando uma proposta de alteração dos estatutos da Ação Católica, depois de um amplo debate comparativo entre “Ação Católica Geral, nos moldes italianos, e a Ação Católica Especializada, adotada principalmente pelos países de língua francesa” (INP, 2003, p. 27).

Entretanto, a mudança só ocorreu em 1950, por ocasião da IV Semana Nacional da Ação Católica, quando monsenhor Hélder conseguiu trazer o evento para o Rio de Janeiro e obteve o apoio da Comissão Episcopal da ACB, composta pelos arcebispos do Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Belo Horizonte e pelo bispo de Niterói para a reforma estatutária que acabou reconhecendo oficialmente os movimentos especializados, aquilo que Cardijn denominava de

⁶ Estes dois últimos se tornariam bispos, compondo a ala conservadora da Igreja e que apoiaria o golpe militar de 1964. Nota do autor.

meios específicos de atuação dos leigos: Juventude Agrária Católica (JAC); Juventude Estudantil Católica (JEC); Juventude Independente Católica (JIC); Juventude Operária Católica (JOC), que já existia e passou a ser subordinada à ACB; e Juventude Universitária Católica (JUC) (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 168). Assim, a Comissão Episcopal da ACB oficializou os movimentos da Ação Católica Especializada – ACE como o novo modelo de Ação Católica no Brasil, em substituição à Ação Católica Geral, criada no tempo de D. Sebastião Leme (INP, 2003, p. 27).

Brighenti (2012, p. 1) afirmou que a Ação Católica Especializada auxiliou a Igreja a realizar a passagem para a modernidade, situando-se em um novo contexto de autonomia da razão diante da fé, do temporal a frente do sagrado, do Estado em relação à Igreja, e da Democracia representativa como lócus de exercício de poder através dos partidos políticos no meio da sociedade civil. Em sua opinião, a Ação Católica Especializada é caracterizada pela superação do projeto de neocristandade pelo de pós-cristandade, ligado à perspectiva do Concílio Vaticano II.

O fato de a Igreja estar inserida na sociedade, fez também com que ela refletisse em seu interior sobre os conflitos e alianças que se estabeleciam com a própria sociedade, proporcionando transformações dentro da ACB, que a levaram a um processo de reestruturação. No Brasil isso ocorreu de maneira mais evidente a partir da década de 1950, em que aparece o protagonismo das juventudes, agrária, estudantil, independente, operária e universitária, que começaram a agir de uma forma mais específica e autônoma.

A nova fase do movimento começa atrelada à neo-cristandade mas, pouco a pouco, fará a passagem dolorosa e conflitiva para o engajamento no seio da sociedade moderna, em espírito de diálogo e serviço. Dois fatores propiciam esta evolução. Por um lado, está o método ver-julgar-agir de J. Cardijn, que associado à noção de “revisão de vida e da ação” da Juventude Agrária francesa, revolucionará a pedagogia do movimento; e, por outro, surge a influência decisiva de Jacques Maritain, com sua concepção de “ideal histórico concreto”, que embora ainda fiel ao neo-tomismo, colocava as bases para uma ação temporal dos cristãos na esfera do profano, com sua relativa autonomia. Conforme aludimos, a segunda fase da Ação Católica passou por uma evolução, em duas etapas (BRIGHENTI, 2012, p. 7).

Seguindo ainda o pensamento de Brighenti (2012), a primeira etapa estaria ligada ao evangelizar o meio de vida. Diferentemente da Ação Católica Geral, preocupava-se menos em cristianizar a sociedade, mas procurava-se mais humanizá-la através da penetração dos valores cristãos e da transformação das relações sociais. Isso se daria por meio da presença ativa dos leigos através de sua atuação no cotidiano da vida. Contudo, havia uma grande limitação

[...] ainda que a formação de uma elite militante estivesse no discurso, voltada para a ação social ou para o engajamento no meio profissional, sindical e até político, na prática, tudo está concebido para formar os jovens no conhecimento de seu meio-de-vida e para uma ação sobre ele, pelo engajamento pessoal e individual, atomizado” (BRIGHENTI, 2012, p. 7).

A segunda etapa seria a contribuição para a edificação do Reino de Deus. No término da década de 1930, especialmente a Ação Católica francesa, belga e canadense, gradualmente deixaram de lado o pensamento do “ideal histórico concreto” de Jacques Maritain, ligado à neocristandade e que tinha balizado as relações entre Igreja e Estado. Os dirigentes e assistentes eclesiais aderiram ao *Personalismo* de Emmanuel Mounier e a sua visão de “consciência histórica”, o que permitiu a superação do dualismo presente no ideal histórico da cidade de Deus e a civilização dos homens. Pode-se dizer também que é um momento marcado pela expansão e forte atuação no engajamento político e social, sendo visto por Giménez (apud SOUZA, 1984, p. 100-101), como um modelo de cristandade social.

Por um lado, a partir do personalismo de E. Mounier, toma-se consciência de que não há duas histórias, uma sagrada e outra profana, conseqüentemente, não se trata de levar o espiritual ao temporal, pois ele já está lá. Por outro, a noção de “consciência histórica”, não aponta para um modelo acabado e fechado, preparado por antecipação, com seus “princípios médios”, mas trata-se de uma tarefa mais difícil e ambiciosa. Uma consciência histórica de tipo antropológico, que substituiu outra de tipo cosmológico, assume uma perspectiva obrigatoriamente pluralista e estabelece um diálogo entre a cultura contemporânea e o cristianismo em três dimensões – encarnação, humanização e superação. O papel do cristão é inserir-se na história, não de forma atomizada e individual, mas em seus movimentos e projetos e, em seu seio, ter uma presença crítica, diante de tudo o que aliena o ser humano (BRIGHENTI, 2012, p. 7-8).

A noção de consciência histórica apresentada levou a uma compreensão de múltiplas possibilidades de atuação, visto que não se tem mais uma distinção entre os planos espiritual e temporal, permitindo aos cristãos atuarem mais eficazmente na sociedade por meio da política ou, até mesmo, organizações não-cristãs, sem o medo de serem vistos como cristãos que abandonaram a sua fé. Tal pensamento teve um grande impacto, principalmente entre os jovens estudantis e universitários, levando-os a uma radicalização de seus novos ideais e a um confronto com a hierarquia. Porém, tal assunto será abordado mais adiante em outro capítulo deste trabalho.

Nos estatutos de 1946 e 1950, a Ação Católica Especializada apareceu como uma opção dada aos bispos e não como uma obrigatoriedade a ser instalada nas dioceses. Os bispos mais conservadores insistiam na continuidade do modelo de Ação Católica Italiana, devido ao seu caráter mais centralizador e autoritário. Os bispos mais inovadores acabaram por vez substituindo o modelo italiano por este modelo especializado. Contudo, foi se vendo a fraqueza dos movimentos fundamentais e generalistas e a força dos especializados nas dioceses. Os setores de adultos não chegaram a se solidificar, com exceção da Ação Católica Independente e Operária nos finais dos anos 1950.

Mesmo que os movimentos especializados fossem chamados de autônomos e independentes, somente assim eram na execução de suas tarefas nos seus meios específicos. À vista disso, eram coordenados e interdependentes dentro de um programa geral de ACB. O ponto em comum e de contato entre todas as organizações especializadas era o Secretariado Nacional da ACB. Assim as diretrizes tomadas pela ACB eram seguidas pelos movimentos especializados, respeitando as finalidades e as iniciativas de cada um deles (FERNANDES, 2018b, p. 142).

Entretanto, as dificuldades enfrentadas pela Ação Católica junto ao Vaticano não tardaram a chegar ao Brasil. E isso partiu da organização que ela ajudou a fundar: a CNBB. Com a constante oposição dos outros movimentos que queriam se libertar do julgo da Ação Católica, e a mudança de postura de Pio XII, acabaram culminando em uma fratura no movimento e um esvaziamento de parte de suas atribuições, através de uma melhor organização do apostolado hierárquico com a institucionalização da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). “A fundação da CNBB retirava da ACB sua posição privilegiada junto ao episcopado. Com o tempo a ACB começa a se ressentir da falta de decisões rápidas, da atenção constante prioritária à qual fora habituada, nos anos anteriores, pelo episcopado” (FERNANDES, 2018b, p. 131).

O que já estava ruim para o movimento piorou quando a CNBB decidiu criar um Secretariado para o Apostolado dos Leigos. Os bispos reunidos nesse Secretariado, seguindo a posição de Pio XII se aproximaram mais de outras associações de fiéis, como já havia sido considerado pelo Papa no Congresso de Apostolado Leigo em 1957. Tal situação levou a uma maior valorização destas associações leigas e religiosas e, ao mesmo tempo, centralizá-las e subordiná-las a uma comissão episcopal. Acabava assim, a exclusividade da ACB como colaboradora da hierarquia, já que Pio XII achou por bem substituir, anos antes, o termo “participação” por “colaboração”.

Tanto que, o Secretariado Nacional da ACB, em 20 de abril [1958], com a presença do assistente geral, Dom Hélder Câmara, reuniu os membros de Ação Católica Especializada (adultos e juventudes) para apresentar um projeto compilado por frei Romeu Dale, assistente de Juventude Universitária

Católica (JUC). A proposta era de aceitação ou não das sugestões contidas no discurso do papa Pio XII, referentes à alteração na estrutura da Ação Católica Brasileira, “em vista do emprego mais ampliado da denominação”, o que significaria incluir outros movimentos apostólicos na natureza de AC (FERNANDES, 2018b, p. 131-132).

Nesta reunião acabou-se aprovando as sugestões de inclusão de outras associações católicas na estrutura da Ação Católica, respeitando-se a autonomia de cada uma delas.

Entre os anos de 1950 e 1960, havia entre os reformadores alguns bispos do Nordeste, que possuíam uma forte ligação com os movimentos da juventude acista. Diante de sua vivência e experiência com o povo nordestino, sentia muito mais a miséria e exploração a que este estava exposto. Isso fez com que estes bispos estivessem mais preocupados com as questões sociais e políticas. Apoiados na **Rerum Novarum** e em outros documentos papais que abordavam as questões sociais, buscavam a aplicação da Doutrina Social da Igreja de forma mais efetiva através de reuniões com os leigos discutindo como estes poderiam se engajar na sociedade tendo em vista a transformação desta situação. Como os movimentos especializados também buscavam a resolução destes problemas e estavam mais próximos deles por causa de sua atuação, criou-se um elo de proximidade que permitiu uma discussão ampla sobre a realidade brasileira (BANDEIRA, 2000, p. 209-210; BRUNEAU, 1974, p. 198-199).

A situação começou a se complicar a partir de 1959, quando ocorreu a Revolução Cubana e a implantação do primeiro Estado Comunista na América Latina. O velho fantasma do comunismo ressurgiu, ressuscitando o medo dos bispos mais conservadores. A situação piorou quando Jânio Quadros foi eleito presidente e em 1961, condecorou Ernesto Che Guevara que era um guerrilheiro revolucionário que tinha participado da Revolução Cubana e restabeleceu relações políticas com a URSS. Neste mesmo ano renunciou a presidência da República e os militares e a elite não aceitaram que João Goulart, vice-presidente de Jânio, assumisse a presidência. A posse foi postergada por meses, criando um ambiente de instabilidade política, fazendo com que se retornasse ao discurso do anticomunismo.

Entre os dias 2 e 5 de abril de 1962, ocorreu no Rio de Janeiro a Assembleia da CNBB, que procurava refletir sobre o momento em que o país passava. O núncio D. Armando Lombardi advertiu que os demais países da região estavam passando pelas mesmas condições políticas, econômicas, morais e religiosas que existiam em Cuba. Portanto, se fazia necessário vigiar para que não ocorresse no Brasil o que tinha acontecido no país caribenho, algo que poderia criar sérios problemas para atuação da Igreja brasileira (BEOZZO, 1994, p. 19-22).

Tais fatos revelaram que a Igreja Católica no Brasil possuía uma divisão ideológica que se sentia no próprio episcopado. Os bispos do Nordeste estavam ligados mais a uma visão progressista, pois viam no seu dia a dia a miséria e exploração do povo. Os bispos do Sudeste e Sul do país, em sua maioria, eram conservadores e encaravam o comunismo como seu maior inimigo. Ainda presos a uma visão de manutenção da ordem e saudosistas da era getuliana, eram contrários a qualquer sinal de instabilidade social.

Associando-se a isso, acontecia a propagação do liberalismo americano, que buscava impor aos outros países uma abertura de mercado visando sua penetração e, conseqüentemente, a divulgação do *American Way of Life* (estilo de vida americano) que se introduziu na cultura brasileira trazendo valores mais individualistas. Algumas instituições foram extremamente afetadas pelo individualismo moral que se expandia, proveniente do liberalismo, como a família e a Igreja que tiveram que conviver com a liberação feminista, o uso dos anticoncepcionais, o aborto e o divórcio.

Diante dos problemas provocados pelo capitalismo, em 15 de maio de 1961, o Papa João XXIII lançou uma das encíclicas mais progressistas de todos os tempos, **Mater et Magistra**. Influenciado pelo método ver-julgar-agir, elaborado pelo Pe. Joseph Cardijn, fez uma análise das sociedades urbanas e os males causados pelo capitalismo, como a exploração, a miséria e a exclusão de grande parte da população. Esta encíclica se torna o mais importante instrumento basilar para os bispos com uma visão renovadora da Igreja. Dois anos depois, em 30 de abril de 1963, João XXIII publicou **Pacem in Terris**, encíclica esta que levou a Comissão Central da CNBB a formular uma proposta de reforma social para o Brasil, buscando enfrentar os graves problemas econômicos que levaram milhões à fome e à miséria principalmente no Nordeste. Tais encíclicas foram utilizadas como mecanismo para frear os ideários comunistas entre as camadas mais pobres da população, como por exemplo, os camponeses e os operários. Além disso, proporcionavam um meio de colocar em prática a Doutrina Social da Igreja (FERNANDES, 2018b, p. 163).

Com relação à atuação da ACB, seus movimentos especializados estavam articulados nacionalmente, o que proporcionava uma atuação mais efetiva e que permitia que o movimento realizasse uma convocação dos fiéis para um maior engajamento no campo social e político. A articulação nacional mantinha o movimento coeso e permitia uma interação maior entre as especializações, principalmente os jovens e a Comissão Episcopal, facilitando a atuação e a comunicação.

Nesta mesma década de 1960, a CNBB viu-se preocupada com a crise da Ação Católica Especializada, causada na opinião de bispos conservadores, pela perda de rumo, visto que para

eles a Ação Católica estava se orientando por uma ação revolucionária, deixando de lado suas origens.

Logo, à medida que o leigo era tomado por este espírito de responsabilidade social de seu apostolado, era tomado também pelo desejo de autonomia em relação à execução de sua missão. Essa tendência à “emancipação laical” desenvolveu-se no interior dos diversos movimentos especializados existentes nos países católicos, a qual foi criticada por Pio XII no Congresso Mundial de Apostolado dos Leigos, em Roma, em 1957.

Portanto, reforçamos que a ‘independência’ da Ação Católica da Hierarquia, a ‘emancipação dos leigos’ e a corrente de pensamento ‘teologia do laicato’ foram forjadas com a Ação Católica Especializada, por meio das Juventudes Católicas e de suas opções por uma estratégia mais temporal, contrapondo ao seu princípio original de limitar-se às questões de recristianização do meio a serviço da Igreja. Mesmo que não se tenha optado por estudar as especializações de Ação Católica, foi nelas que a contradição surgiu e que trouxe efeitos profundos a toda a ACB (FERNANDES, 2018b, p. 143).

As origens desta mudança de mentalidade ocorreram a partir da reformulação teórica realizada pela própria hierarquia, que percebeu a necessidade de uma atualização. Entretanto, o que não foi percebido pela mesma foi a mudança de mentalidade que ocorreu depois da Segunda Grande Guerra e tal mudança nos estatutos gerou um rompimento com os princípios da ACB. A introdução do método ver-julgar-agir, pode também ter contribuído para essa transformação do movimento, visto que provocava uma discussão dos problemas sociais à luz do Evangelho e das encíclicas sociais, procurando uma saída para as dificuldades que eram enfrentadas pela sociedade. Tanto assim, que na VI Semana Nacional, de 02 a 06 de maio de 1957, chegou-se à conclusão de que os movimentos deveriam sair das paróquias (vistas como “estáticas e conservadoras”) para uma dinâmica social, missionária e transformadora, criando então uma nova ação evangelizadora (DALE, 1985, p. 125). O leigo era convocado a construir uma opção política que não deixasse de lado o ensinamento cristão baseado na Doutrina Social da Igreja que “inspira projetos e ideologias, julga sua autenticidade, abre-lhe perspectivas novas, mas não se confunde com nenhum deles, nem assume como próprio nenhum tipo de sociedade” (PADIM apud DALE, 1985, p. 155).

Assim, pode-se afirmar que em sua primeira fase, a ACB teve como grande preocupação a formação doutrinária de seus membros ligados ao movimento. Posteriormente, com o advento da ACE, partiu-se para uma atuação mais efetiva na sociedade, em que os leigos começaram a ser vistos como colaboradores da propagação da mensagem cristã.

Algumas manifestações das lideranças dos movimentos especializados explicitam essa nova concepção dada aos leigos, especialmente aos jovens, na ACE. Exemplo disso é a concepção de que essas organizações eram dos jovens e para os jovens, reiterando uma atuação mais livre dos integrantes da ACE, conforme demonstram os seguintes exemplos retirados dos boletins (MAIA; SALES, 2018, p. 171).

Agora se verá a origem da pedagogia da Ação Católica, sua metodologia e como esta impactou o movimento.

1.2 A Pedagogia da Ação Católica

Durante sua existência, a ACB utilizou-se de alguns métodos de formação específicos, que foram a base do trabalho por ela elaborado. Foi a partir dos processos formativos experienciados pelos leigos dentro do movimento, que os capacitou para atuarem na sociedade. Estes instrumentos formativos utilizados pela ACB proporcionaram a construção de uma autonomia por parte dos leigos.

Como foi visto nos tópicos anteriores, a ACB de 1935 a 1950, investiu na formação através de capacitações por meio de palestras, cursos, retiros e manuais formulados por clérigos que se propuseram a estudar o movimento. Foi uma fase mais intelectual do movimento, com uma formação mais voltada para dentro da Igreja, pois a mesma tinha identificado que seus leigos eram mal-formados e pouco conheciam sobre sua fé. Assim, o movimento ficou mais restrito aos espaços religiosos, sem se preocupar com os profanos.

Isto mudou com a segunda fase, inaugurada com as mudanças nos estatutos do movimento, oficializando a Ação Católica Especializada a partir da década de 1950. A atuação dos leigos, antes restrita aos ambientes religiosos, voltou-se para a sociedade. E isso possibilitou a construção de métodos de formação que propiciassem uma base concreta de atuação e intervenção dos leigos no mundo. Entretanto, este novo método proporcionou uma capacitação para a atuação em seu meio (estudantil, rural, operário e urbano), fazendo com que o movimento se distanciasse da hierarquia, ganhando uma certa autonomia e “independência”. Isso levou a conflitos com o clero e ao fim do movimento.

1.2.1 A Origem

Para se falar sobre a pedagogia da Ação Católica torna-se necessário falar de um personagem que mudou a concepção do movimento através de sua atuação: Pe. Joseph Léon Cardijn. Nascido em 13 de novembro de 1882 em Schaerbeek, na Bélgica, filho de Henri Hieronimis Cardijn e Louise Maria Ester Van Daelen. Seus pais trabalhavam como zeladores em Halle e um certo dia resolveram deixar seus empregos. E seu pai, que era analfabeto, resolveu abrir um comércio de carvão, enquanto sua mãe abriu um café. O jovem Cardijn teve vários amigos em sua infância. Em 1897, decidiu escutar seu chamado e entrou para o seminário, iniciando assim sua trajetória de estudos. Em suas férias do seminário, procurou os antigos amigos que a esta altura já estavam trabalhando nas minas. Estes não quiseram manter contato com ele e alguns até zombavam dele, pelo fato de ter escolhido tornar-se padre. Eles enxergavam o clero da época como aliado dos exploradores da classe trabalhadora. Esta atitude mexeu profundamente com Cardijn. Quando estava preparando para ir cursar seus estudos teológicos que seriam em Mechelen, em 1903, seu pai faleceu. Diante do túmulo de seu pai, Cardijn prometeu que iria se tornar um sacerdote e lutar pelos operários.

Foi ordenado sacerdote na Catedral de Saint Rumbold em 22 de setembro de 1906 pelo Cardeal Désiré Joseph Mercier e começou a atuar nas paróquias da região. Em 04 de agosto de 1906, o Cardeal Mercier enviou-o para a Universidade Católica de Louvain para estudar ciências sociológicas e políticas. Durante a Primeira Grande Guerra foi preso duas vezes sob acusação de espionagem. Em 1919, fundou os Jovens Sindicalistas, embrião da futura Juventude Operária Católica (JOC). O movimento em um primeiro momento encontrou resistência dentro da Igreja. Entretanto, com o tempo a organização foi aceita, principalmente depois que recebeu a benção do Papa Pio XI em um encontro que ocorreu entre os dois.

Numa audiência não oficial e nem marcada, Cardijn apresentou-se a Pio XI dizendo: “Santíssimo Padre, eu quero matar-me para salvar as *massas operárias*”. Pio XI olhou para Cardijn e disse sem hesitar: “Finalmente aqui está alguém que me fala das massas e de salvar as massas. Todos os demais me falam de elites. A maior obra que o senhor pode prestar para a Igreja é devolver-lhe as massas operárias que perdeu. As massas precisam da Igreja. A Igreja precisa das massas e exatamente das massas da classe operária. Pois uma Igreja onde se encontram apenas os abastados, não é mais a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo. Ele fundou a Sua Igreja principalmente para os pobres. Eis porque é necessário restituir-lhe as massas trabalhadoras” (BIRCK, 1977, p. 47, grifo do autor).

Esta sempre foi a preocupação de Cardijn, restituir à Igreja as massas que não foram cuidadas por ela. Tanto assim que dedicou grande parte de seu ministério a isso. Entretanto, este encontro entre Pio XI e Cardijn deve ter causado um grande impacto no Papa. Ao tomar

conhecimento da atuação do padre belga, voltada para os operários e que levou ao nascimento de uma especialização dentro da Ação Católica Belga, abriu-lhe os olhos, pois viu nesta atuação junto aos operários múltiplas vantagens com a criação de um apostolado especializado. Deste modo, compreendeu que havia a necessidade da especialização de acordo com o meio de atuação e, na encíclica *Quadragesimo Anno*, publicada em 15 de maio de 1931, ofereceu os primeiros sinais da possibilidade de uma especialização dentro da Ação Católica.

As circunstâncias, veneráveis Irmãos, mostram bem qual trilhar. Como noutras épocas da Igreja, temos de defrontar-nos com um mundo quase recaído no paganismo. Para reconduzir a Cristo, a quem renegaram, essas classes inteiras de homens, devem escolher-se e formar-se de entre elas soldados auxiliares da Igreja, que conheçam bem os mesmos homens, os seus pensamentos e aspirações, e possam pela caridade fraterna, penetrar-lhes suavemente no coração. Os primeiros e imediatos apóstolos dos operários devem ser operários; os apóstolos dos artistas e comerciantes devem sair dentre eles (PIO XI, 1931, p. 34).

Em 1924, o movimento dos Jovens Sindicalistas passou a se chamar Jovens Trabalhadores Cristãos (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne – JOC*), crescendo rapidamente e se espalhando por todo o mundo. Seus membros eram chamados de jocistas. Em 1938 eram 500.000 membros em toda a Europa e em 1967 dois milhões de membros espalhados em 69 países. O Papa Paulo VI declarou-o cardeal em 1965 e foi um dos padres mais atuantes no Concílio Vaticano II, colaborando efusivamente para a ***Apostolicam Actuositatem***, o Decreto sobre o Apostolado Leigo do Vaticano II. Faleceu de complicações renais em 24 de julho de 1967, deixando um legado impressionante de trabalho com a classe operária.⁷

Cardijn escreveu algumas obras sobre a atuação do apostolado leigo, incluindo a Ação Católica, mais voltada para a classe operária. Foi o criador do método ver-julgar-agir, que fez parte da pedagogia da Ação Católica.

A Ação Católica era vista por ele como um meio de preparação para os leigos, que através do mandato da hierarquia, devia “*suscitar e formar leigos em vista do apostolado e a coordenar as diferentes expressões deste*”. Uma vez formados, os leigos devem exercer

[...] seu apostolado próprio *na vida real e nos ambientes de vida habituais*, assumindo sua condição humana tal como se apresenta cada dia; procurando descobrir, julgar e resolver os próprios problemas e os dos outros; e realizando, no mais íntimo de sua vida profana, a missão apostólica que lhes é confiada por Cristo e pela Igreja (CARDIJN, 1967, p. 18, grifo do autor).

⁷ CARDIJN, Joseph. Disponível em: <https://stringfixer.com/pt/Joseph_Cardijn>. Acesso em: 28 dez. 2021.

Para Cardijn, o grande desafio prático que se colocava era como “levar os homens a tomarem consciência deste seu destino divino-humano na sua vida temporal, e de como despertar nos próprios meios da Igreja, a consciência da indispensável contribuição proveniente da tarefa dos leigos, para a realização de sua missão no mundo” (BIRCK, 1977, p. 8).

Cardijn sempre viu a atuação da Ação Católica de maneira diferente do modo como esta tinha sido concebida por Roma, pois a Santa Sé queria o movimento como geral, único e uniforme em toda parte. Entretanto, para Cardijn, ela deveria possuir uma coordenação unificante, mas não ser uniformizante. Pois, ele já entrevia a necessidade de o movimento ser essencialmente especializado e complementar, haja vista que “em seu fundamento era complementar do apostolado sacerdotal, porque é obra dos leigos e no sentido de que os prepara para o verdadeiro apostolado na vida cotidiana. Em suas formas porque estas devem responder e adaptar-se a necessidades e ambientes diversos” (CARDIJN, 1967, p. 18-19).

Ou seja, para Cardijn a Ação Católica deveria ser encarnada na realidade do povo, no seu cotidiano, na vida, no trabalho, na educação, no seio da família. E isso seria possível através da atuação dos leigos, pois eles poderiam ir a todos os lugares que os sacerdotes, muitas vezes, não teriam acesso.

Concebia eu a organização e os métodos da Ação Católica de modo diferente daquilo que se fazia, porque considerava que seu objetivo era a cristianização da totalidade da vida profana, individual e social; tal era, a meu ver, seu ponto de partida e seu resultado final. Em outras palavras, desejava-a *inteiramente encarnada* (CARDIJN, 1967, p. 19, grifo do autor).

Com relação à metodologia, esta deveria ser essencialmente especializada e separada por “idade, sexo, estado de vida, pelos ambientes, problemas e condições de vida e pelos objetivos particulares; mas deve ser *essencialmente unificante*, por uma concepção e uma colaboração que abrangem o conjunto da missão da Igreja” (CARDIJN, 1967, p. 19, grifo do autor).

O Monsenhor Cardijn vivia na Bélgica e, em seu trabalho de formação junto à juventude operária, teria, necessariamente, que se interessar por essa moderna pedagogia, o que era facilitado, inclusive, pelo convívio com pedagogos durante seus estudos sociais na Universidade de Louvain. Uma das grandezas de Cardijn foi adaptar essa riqueza pedagógica às exigências de jovens operários. Os métodos e técnicas pedagógicas desenvolvidas por ele, em sua aparente simplicidade, demonstram profundo enraizamento na nova pedagogia e na preocupação com a formação através da ação, que procura evitar o excessivo peso dos conhecimentos exclusivamente livrescos, teóricos e permitir que o educando aprenda fazendo. O alicerce do apostolado do Padre Cardijn é o conceito de “conversão do meio” pelo próprio “meio”: operários

converterão o meio operário, estudantes converterão o meio estudantil (BANDEIRA, 2000, p. 308-309).

Cardijn afirmava que Pio XI queria uma Igreja enraizada no real, no cotidiano da vida. E o Papa queria que a Ação Católica agisse desta maneira. Por isso, para o padre belga, a vida leiga, em suas dimensões familiar, profissional, sentimental seria a matéria prima da Ação Católica (CARDIJN, 1967, p. 27).

Focando mais na vida operária, Cardijn acreditava que para atingir a massa dos operários, o caminho seria através dos próprios operários que compartilhavam da mesma situação de vida, pertencente ao seu meio. Ou seja, somente um operário poderia catequizar um outro operário e conscientizá-lo de sua situação.

A verdadeira Ação Católica na classe operária, junto à classe operária, sobre a classe operária, deve ser assim compreendida: é a Ação Católica PELA classe operária organizada em vista dessa reconquista, isto é, PELO laicato operário. Podemos e devemos auxiliar do exterior êsse laicato operário; mas não podemos substituí-lo, seria um sucedâneo. “Os primeiros apóstolos, os apóstolos imediatos dos operários, serão os operários” (CARDIJN, 1967, p. 41).

Deste modo, a Ação Católica, ao mesmo tempo em que era uma transformação, tornava-se também um meio de educação, para uma mudança de vida. Este processo seria alcançado através de um método que avaliava a situação e buscava meios de modificá-la. O método proposto seria ver-julgar-agir, que o Papa João XXIII apresentou em sua encíclica **Mater et Magistra**, “[...] como um meio de educação humana e sobrenatural, que deve fazer leigos, apóstolos e responsáveis. Êsse método inspira toda a dialética apostólica de que falei no começo, numa vasta visão de fé, de esperança e de caridade. É um método concreto, realista e realizador” (CARDIJN, 1967, p. 144).

Para levar as realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: o estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: “ver, julgar e agir”.

Convém, hoje mais que nunca, convidar com frequência os jovens a refletir sobre estes três momentos e a realizá-los praticamente, na medida do possível. Deste modo, os conhecimentos adquiridos e assimilados não ficarão, neles, em estado de idéias abstratas, mas torná-los-ão capazes de traduzir na prática os princípios e as diretrizes sociais (JOÃO XXIII, 1961, p. 42).

O método ver-julgar-agir, permitiria um conhecimento mais objetivo da realidade brasileira e para detectar as injustiças mais gritantes que contrariavam o Evangelho e as encíclicas papais voltadas para a questão social (BANDEIRA, 2000, p. 309). O método seria consagrado e utilizado por diversos movimentos ligados ao social por vários anos como a Teologia da Libertação e a Pastoral da Juventude, sucessora da Juventude Universitária Católica (JUC) na década de 1970.

Assim, seria uma pedagogia verdadeiramente encarnada na vida, a que Cardijn utilizou ao longo de sua jornada. Este método foi adotado por todos os ramos da Ação Católica Especializada, “do qual se originou a revisão de vida, a reflexão sobre o alcance e o significado religioso dos acontecimentos humanos” (BIRCK, 1977, p. 200). Coube à JOC o papel revelador da “eficácia da especialização; é também a ela que devemos a focalização de um princípio de método: o realismo em tudo. Este realismo é bem expresso numa fórmula de uso corrente nos meios da A.C. e que vamos estudar: *ver, julgar e agir*” (LELOTTE, 1947, p. 138, grifo do autor).

Percebia-se, pois, uma preocupação em fugir dos modelos abstratos. A ação deveria caracterizar a forma de apostolado proposta. O ver, julgar e agir foram as três palavras que resumiam todo o método jocista. A época exigia da Igreja mais que tímidas denúncias de injustiças ou o puro assistencialismo. As promessas de um paraíso após a morte não eram suficientes para justificar as angústias dos trabalhadores (MURARO, 1985, p. 18).

Outro método importante seria a revisão de vida, em que todos os militantes possuíam um diário que permitia que o mesmo pudesse entrar direta e profundamente no concreto da vida cotidiana. Isso permitia ao militante preparar nele suas visitas e conversas de forma prática. Depois o que era identificado e anotado era dialogado nas reuniões com os outros membros do movimento.

Nos círculos de estudos não seria ele, o coadjutor instruído, mas elas, moças sem instrução, que iriam falar, contando o que sabiam dizer sobre os problemas operários, as condições de trabalho, sobre a vida familiar e social da juventude, etc. Com a colaboração de todas, procurariam informar-se melhor sobre os fatos da realidade da vida da juventude, interpretá-los e achar os meios e as maneiras para melhorar a situação. [...] Cardijn queria para estes rapazes uma sólida formação e uma visão concreta da questão social, dentro da perspectiva evangélica. Consequentemente, as páginas do Evangelho e da *Rerum Novarum* eram estudadas. Sua luz iluminava as reflexões e as linhas do agir (BIRCK, 1977, p. 40-42).

Assim, a revisão de vida permitia uma aprendizagem e um controle fraterno de transformação total da vida diária. A formação jocista parte sempre da realidade da vida. Para isso eram os inqueritos. “[...] Através das responsabilidades e atividades vão descobrindo o problema dos jovens trabalhadores, como é preciso visitá-los, estabelecer contatos, vencer dificuldades, e conquistar certos tipos difíceis” (CARDIJN, 1956, p. 93). A revisão de vida, baseada no “ver”, “julgar” e “agir”, que se constituía em um veículo de formação para os leigos sobre a realidade em que viviam, também impedia que os mesmos fossem lançados em uma educação religiosa desencarnada da realidade. Pois até então, a formação que era denominada de cristã, muitas vezes negligenciava os valores da vida profana. Por sua vez, a educação pautada em metodologias novas, como a Escola Nova, denominada leiga, desconhecia os valores espirituais, importantes para a formação da pessoa humana e para a sua realização. São duas linhas de educação unilateral que, como diz Cardijn, resultarão deficientes, tanto uma quanto a outra. “Toda educação cristã, que se descuidar da missão humana e profana, corre o risco de ser ineficaz, inadaptada e desencarnada. Como, também, toda a educação humana correrá o perigo de resultar falseada, truncada e de ser errônea, se não estiver impregnada do espírito cristão” (CARDIJN apud BIRCK, 1977, p. 73).

Para o fundador da JOC, os jovens operários deveriam ser conscientizados de que somente sua ação poderia resolver seus problemas. Condenava toda forma de paternalismo. Seria inútil um movimento paternalista ou puramente assistencial. O apoio da Igreja seria importante como forma de organização. Contudo, toda a ação deveria ser sugerida e realizada pelos trabalhadores. Constatados os problemas, seria necessário analisá-los para poder agir com maior segurança (MURARO, 1985, p. 18).

D. José Padim, que era assistente nacional da JOC em 1956 e escreveu o prefácio do livro **A hora da classe operária**, escrito por Cardijn e publicado no Brasil pela editora “Agir” neste mesmo ano, afirmou que a JOC era uma escola de formação de líderes.

[...] Daí se conclui a necessidade de se ajudar à J.O.C. como escola de formação de líderes, com o mesmo cuidado, pelos menos, com que se cuida da formação das elites dirigentes dos outros quadros sociais em que se reparte, hoje, a nossa sociedade. E assim, como se ocupam sacerdotes na formação dos jovens que estudam nos cursos secundários, complementares e universitários, destinados aos filhos das famílias ricas, é uma justiça darem-se, também, outros sacerdotes para a formação da elite operária que, preparada cristãmente, queira fazer do mundo um campo de colaboração na base da justiça e do amor, e não um campo de batalha na luta marxista de classes. Se não abirmos os olhos para isto, passam-se os anos, rolam os acontecimentos, e o Brasil jamais terá líderes operários cristãos competentes para suas tarefas específicas, apostólicas e missionárias, do presente e do futuro, como não os teve

relativamente no passado (D. JOSÉ TÁVORA – ASSISTENTE NACIONAL DA JOC apud CARDIJN, 1956, p. 14-15).

Por mais que Cardijn tenha se voltado mais para a JOC, seu método pedagógico baseado no “ver”, “julgar” e “agir” acabou sendo implantado em todas as outras especializações voltadas para a juventude, inundando o movimento de sua visão encarnada na vida real.

Militantes, dirigentes e demais membros da JOC deveriam observar (“ver”) tudo o que acontecia no seu ambiente de trabalho levando, posteriormente, suas anotações para a reunião da sua secção. Constatados os problemas, partia-se para a segunda fase, o “julgar”. Inicialmente, o julgamento deveria revestir-se de prudência. Todas as idéias importantes apresentadas como possíveis soluções deveriam ser analisadas. Destacavam-se as sugestões mais viáveis, práticas e de resultado mais seguro. Encontrada a solução e calculados os riscos, partia-se para a última etapa do método jocista: a ação (“agir”). Era dessa forma que a atitude assumida pelo grupo tinha maiores probabilidades de sucesso (MURARO, 1985, p. 25-26).

Este método que se iniciou no movimento jocista era inspirado em princípios cristãos universalistas e traçava normas e caminhos a serem seguidos pelos jovens operários nas suas lutas sociorreligiosas. As três etapas distintas da atitude jocista visavam evitar manifestações ingênuas e impensadas. Por isso as decisões deveriam ser tomadas em comunidade.

Mas este método de formação não se aplica apenas aos operários; posta de parte a palavra *operário*, cumpre que cada movimento especializado da A.C., ainda mesmo que reúna os adultos, dê a seus membros o ensejo de adaptar suas humanidades, de perfazer sua formação, de procurar e achar no catolicismo integral a resposta adequada e harmoniosa para todos os problemas vitais que se lhes propõem (LELOTTE, 1947, p. 145, grifo do autor).

O método era muito mais que uma simples técnica educativa, pois tornava-se um instrumento organizacional de reuniões e descobertas das exigências evangélicas perante situações mais diversas enfrentadas pelos jovens operários. Assim, o “ver”, “julgar” e “agir” tornaram-se três aspectos distintos do método, embora unidos e simultâneos, eram três passos complementares; deles nasceriam as atitudes e indicações para uma atuação concreta. “A ação deveria conduzir todos os jocistas às necessidades reais dos jovens trabalhadores. O “agir” era o fundamento do método. Todos os passos anteriores conduziam à ação” (MURARO, 1985, p. 26-27). O grande objetivo de Cardijn era o despertar dos jovens operários para que eles mesmos pudessem conhecer concretamente a realidade em que viviam. Visto que muitos viviam alienados e insensíveis aos fatos da própria realidade, o que os impedia de compreender sua

situação e de fazer uma avaliação adequada sobre a mesma. Assim, “cegos” não se empenhavam por uma ação transformadora.

Através do método, então revolucionário, os dirigentes da JOC acabaram por criar um sistema de pensamento, um molde analítico que filtrava a problemática geral. O método como uma forma de raciocínio comum independente de espaço e tempo acabaria, segundo as intenções jocistas, gerindo uma coletividade de raciocínio e a luta pelas soluções profissionais. Seria conveniente formular um estilo de pensamento capaz de orquestrar diferentes instrumentos (MURARO, 1985, p. 27).

Outro aspecto que Cardijn apresenta em seus escritos é a necessidade de que a JOC seja um movimento educativo, pois não adiantava somente lutar por melhores salários ou direitos trabalhistas, como férias remuneradas, horas de descanso e outras garantias sociais. Estes pontos são importantes, mas era também necessário formar e educar a classe operária, visto que se tratava de pessoas humanas e “que não se podem deixar conduzir pelo instinto, pelas vantagens materiais, mas que devem conhecer e buscar conscientemente o verdadeiro fim de sua vida; da vida de suas famílias; de seus filhos e esposas – a felicidade eterna e temporal. É preciso educar a classe operária” (CARDIJN, 1956, p. 68).

A classe operária deveria ser educada e formada para que pudesse assumir as suas responsabilidades, participando da administração das indústrias e das empresas industriais.

Mas, se não formarmos a classe operária, se não a educarmos, se não lhe ensinarmos a assumir as suas responsabilidades, se ela não conhecer a organização da indústria, da economia nacional e internacional – será incapaz de corresponder às suas responsabilidades, de participar da administração de cada país e de todo o mundo. Hoje em dia, o maior perigo para a classe operária é a ignorância de sua missão, de seus direitos, de seus deveres, de suas responsabilidades... (CARDIJN, 1956, p. 68).

Portanto, era missão da Igreja educar as classes operárias, formá-las, prepará-las para que pudessem lutar por melhores condições de vida, ajudando a criar uma sociedade mais justa e fraterna. Tecendo uma crítica à atuação da Igreja no campo educacional da época fez o seguinte questionamento: “Por que há universidades católicas? Não é para formar chefes cristãos na burguesia, engenheiros, advogados cristãos? Da mesma forma é absolutamente indispensável que a classe operária tenha chefes cristãos, e para isso é preciso formá-los, e multiplicá-los” (CARDIJN, 1956, p. 88).

Exige-se uma formação especificada e adaptada às circunstâncias próprias de cada categoria de fiéis, que não se limita a um ensinamento que os leigos

recebam de boa vontade, mas *que os faça pensar por si mesmos, os leve a refletir de uma maneira ativa sobre as verdades da fé e os conduza ao exercício apostólico no seu próprio meio*, como pais de família, como estudantes, como operários, como enfermeiros, como agricultores, etc. Assim que, na medida da formação, eles vão assumindo as suas próprias responsabilidades nos seus meios ambientes (BIRCK, 1977, p. 189, grifo do autor).

Algo muito relevante é que a atuação e a mensagem de Cardijn penetrou também a área da teologia. Diversos teólogos, em contato com o movimento da JOC, despertaram para uma teologia das realidades terrenas e do laicato. Pode-se, por exemplo, citar Gustavo Thils, que formulou uma teologia das realidades terrestres; Marie-Dominique Chenu, que elaborou uma teologia do trabalho, e Yves Marie Joseph Congar, que escreveu sobre uma teologia dos leigos.

No Brasil, esta metodologia foi utilizada por todos os movimentos especializados da juventude, tendo como consequência prática a elaboração de documentos que eram chamados de inquéritos sobre o meio, nos quais eram inseridos os planos de atividades que visavam a intervenção na realidade. Também eram preparados os relatórios de ações que deveriam ser realizadas, sendo as evidências do planejamento de atividades (FERNANDES, 2018b, p. 202).

O objetivo da Ação Católica Especializada, ao introduzir o método ver-julgar-agir era a formação na ação e pela ação. Apesar de ser um método que foi amplamente utilizado por todos os seguimentos da ACB, no final da década de 1950 e início da década de 1960, o “ver”, “julgar” e “agir” foi substituído pelo método de revisão de vida, método este que consistia no “[...] esforço de reflexão, em equipe para descobrir, nos fatos da vida, os apelos de Deus” (DICK, 1985 apud MACIEL, 2018, p. 181).

Não é como um escolar que o membro da A.C. estuda estas questões, mas como cristão que imediatamente deve ser capaz de justificar a nova atitude que adota. Desde então, o C.A.C. (círculos de Ação Católica) torna-se para ele uma nova escola, que lhe dará uma educação em plena realidade (no concreto); uma educação em plena vida (na prática); uma educação em pleno meio (pedagogia social); numa única palavra, “uma educação exatamente adaptada, ajustada, mas sob medida” (P. Bayart, *L’Action Catholique spécialisée*, pág. 46 apud LELOTTE, 1947, p. 143).

Analisando o método ver-julgar-agir, e como ele foi utilizado na ACB, pode-se afirmar que ele seria composto por três elementos que corresponderiam a um aprendizado sobre a realidade histórica vivida (ver), a elaboração de uma reflexão crítica sobre a realidade (julgar) e como se poderia atuar sobre ela (agir) (DULLO, 2014, p. 56).

O Método VER-JULGAR-AGIR é um método prático de formação na ação, que força o grupo cristão a sair do seu comodismo e de uma sensação falsa de estar bem consigo mesmo e com Deus, porque pertence a uma comunidade de cristãos que se amam, mas que não se preocupam e não se sentem compromissados com os que estão fora, na sociedade: os marginalizados espiritual e materialmente. [...] Desperta o senso crítico para que o cristão desenvolva a sua capacidade de perceber a realidade como ela é e assim, superar um contato ingênuo com a realidade e deixar de ser teleguiado por pessoas que não têm como centro da sua preocupação a dignidade do homem, de todo homem, como filho de Deus (BORAN, 1979, p. 14).

Assim, se iniciava o processo com o “ver”, que consistia em um inquérito sobre o meio no qual o militante estava inserido, em que descobria a sua realidade, desvelando aspectos nunca observados antes e vendo ideias e atitudes até então vistas como naturais ou normais.

Na concepção da ACE, ao olhar para a sua realidade, o jovem já começava o seu processo formativo, destacando este “ver” como um imergir na realidade, desvendando aspectos que necessitavam de problematização, não sendo evidentes, a priori, pelo observador. Ao mesmo tempo, esta atitude tenderia a desenvolver no jovem a inquietude, a preocupação com o que observou, saindo da posição de indiferença perante diversas situações, que, por fazerem parte do dia-a-dia, eram até então imperceptíveis a sua sensibilidade. Por fim, estas percepções devem levar a uma revisão de vida e de atitudes do próprio observador, pois ele perceberia que é parte da realidade observada, conseqüentemente seria fruto e também gerador deste contexto (MAIA; SALES, 2018, p. 174-175).

Depois do “ver”, era necessário “julgar” aquilo que se tinha observado. Este “julgar” deveria ser realizado a partir de uma comparação entre a realidade observada e a almejada, ressaltando as ações que deveriam ser adotadas para alcançar os objetivos desejados.

Assim, esta etapa deve estar amparada em princípios cristãos que orientam a noção de “situação ideal”, ou seja, a realidade pretendida e almejada pelo jovem, ou pelo grupo que utiliza o método. Do ato de julgar deve surgir algum tipo de ação proposta, não bastando o processo teórico de reflexão a respeito da realidade. Este ato deve levar a propostas que gerem ações práticas. O fim, portanto, encontra-se na ação-intervenção na realidade previamente observada e julgada, segundo os termos do movimento. Merece ainda destaque que o “julgar” constitui, junto com o “ver”, o “polo reflexivo” da formação a partir da utilização do método “ver-julgar-agir” (MAIA; SALES, 2018, p. 175).

O “agir” seria o elemento prático do método, momento do fazer, de se colocar em prática aquilo que se aprendeu com a observação e reflexão obtidas das etapas anteriores.

Depois de se confrontar o mundo real com o ideal, se deveria atuar no meio visando uma transformação da situação, buscando corrigir as imperfeições anteriormente identificadas.

Este polo prático que configura o “agir” remete ao polo teórico, pois de acordo com a ACE, a intervenção no meio suscita no indivíduo o interesse pela busca de maior formação doutrinária e social. Este processo é o que os movimentos especializados denominavam “formação na ação”, onde a prática é formativa por ter sido precedida pela reflexão e por gerar novos questionamentos e inquietações, ao passo que a reflexão também deve ter como fim a prática, a intervenção no meio em que o jovem está inserido (ACB, 1960 apud MAIA; SALES, 2018, p. 176).

A formação na ação foi uma ferramenta importante do movimento da ACE por proporcionar um meio do qual a ação não derivava dos ensinamentos provenientes da doutrina católica, mas era fruto da compreensão de situações observadas no meio pelo próprio militante. E esta formação era proporcionada através da análise crítica elaborada sobre a realidade.

Segundo Maia e Sales (2018, p. 176-177), além do método consagrado do “ver”, “julgar” e “agir”, existia um conjunto de opções metodológicas amplas e que foram utilizadas pela ACE, denominadas de instrumentos de ação e que também contribuíram para o ganho de autonomia dos leigos. Os membros tinham momentos de encontro, partilha, troca de experiências, reflexão e oração. Tais momentos eram chamados de reuniões de militantes, sendo um espaço de formação para que os participantes da ACE utilizassem o método ver-julgar-agir. Nestas reuniões, as experiências vivenciadas pelos militantes possuíam destaque, haja vista que as reuniões eram dos jovens, entre os jovens e para os jovens. Além disso, nestas reuniões a formação e as reflexões partiam da realidade vivenciada pelos próprios jovens e as ações se caracterizavam pela intervenção praticada no meio. Outro meio utilizado além das reuniões de militantes eram as assembleias do movimento. Estas propiciavam momentos de formação que buscavam um aumento do comprometimento e de uma tomada de atitude por parte dos membros do movimento com relação ao meio em que estavam inseridos. Estas assembleias reuniam um número maior de acistas do que as reuniões de militantes, o que proporcionava uma troca de experiências e uma abertura para uma realidade mais ampla.

Assim, o que se percebe é que os métodos utilizados pela ACE para a formação de seus membros procuravam incentivar a intervenção na realidade, através da atuação no cotidiano social em que eles viviam. E isso acabou contribuindo para que os militantes adquirissem autonomia em relação à hierarquia da Igreja. O referencial formativo deixou

de ser exclusivamente o magistério, a tradição e a doutrina, passando a ter mais importância o aprendizado adquirido com a situação vivida no cotidiano da vida, adquirido através do “ver”, “julgar” e “agir”.

A ACB, efusivamente a partir da década de 1950, constituiu-se em uma autêntica escola de participação democrática não só dentro da Igreja, mas também na sociedade brasileira, alcançada com sua irradiação (BANDEIRA, 2000, p. 310). Os movimentos ligados à juventude especializada, se utilizaram fortemente do método ver-julgar-agir. Entre eles a Juventude Universitária Católica (JUC), que ao entrarem em contato com o método, com o pensamento teológico francês, deram uma guinada radical à esquerda, proveniente da construção de uma consciência histórica, algo que será trabalhado nos próximos capítulos desta tese.

Dando continuidade neste trabalho, será apresentado um dos grandes referenciais teóricos que influenciou o movimento jucista e lhe proporcionou o “despertar das consciências”: Emmanuel Mounier e o seu *Personalismo*.

2. EMMANUEL MOUNIER E A NOUVELLE THÉOLOGIE

“Hoje, no entanto, tem-se a impressão de que muitos cristãos esqueceram de que o Reino de Deus não está apenas dentro de nós, mas também entre nós; de que ele também deve penetrar a estrutura sócio-política e econômica. Não há motivo que dispensa o cristão da luta de encarnação do Reino de Deus”.

Emmanuel Mounier

Este capítulo tem como propósito apresentar a mudança de mentalidade que se deu após o término da Segunda Grande Guerra, em que concepções de vida e visões de mundo foram alteradas. Na dimensão teológica, ocorreu um movimento de passagem dogmática de uma visão teocêntrica do mundo para uma cristocêntrica, a primeira mais abstrata, tendo como meta a salvação da alma e a segunda, mais encarnada no cotidiano da vida, em que a salvação deve ser do corpo e da alma.

Ao mesmo tempo, na França surgiu, entre as décadas de 1930 e 1950, a *Nouvelle Théologie*, uma tentativa de renovação teológica que buscava um diálogo entre a modernidade e a Teologia.

Outro ponto estudado neste capítulo, é aquele que se tornaria um dos principais referenciais teóricos da Juventude Universitária Católica: Emmanuel Mounier. Assim, é apresentado alguns aspectos da sua vida, sua visão de mundo a respeito da educação, do marxismo, sua crítica ao capitalismo e ao individualismo, sua relação com o socialismo e os principais pontos filosóficos do *Personalismo*.

2.1 O período do pós-guerra

O período pós Segunda Grande Guerra foi dominado pela expansão do liberalismo e da guerra fria. Os países europeus, financiados pelos Estados Unidos da América através do Plano Marshall aderiram definitivamente ao capitalismo. A União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) firmou com Hungria, Romênia, Alemanha Oriental, Albânia, Bulgária, Tchecoslováquia e Polônia o chamado “bloco do leste” através do Pacto de Varsóvia.

Com o crescimento desta divisão ideológica no mundo, entre “capitalistas” e “comunistas”, os conceitos de “direita e esquerda” ganharam mais corpo na sociedade. Norberto Bobbio (2011), estudioso do assunto, ao definir as duas correntes ideológicas afirma:

[...] A diferença entre direita e esquerda não se manifesta sob a forma de tensão entre uma igualdade de direita e esquerda, mas com base no diverso modo em que é concebida, respectivamente pela direita e pela esquerda, a relação entre igualdade e desigualdade. Partindo deste pressuposto, como eu fiz, de que a pessoa de esquerda é aquela que considera mais o que os homens têm em comum do que o que os divide, e de que a pessoa de direita, ao contrário, dá maior relevância política ao que diferencia um homem do outro do que o que os une, a diferença entre direita e esquerda revela-se no fato de que para a pessoa de esquerda, a igualdade é a regra e a desigualdade, a exceção. Disso se segue que, para essa pessoa, qualquer forma de desigualdade precisa ser de algum modo justificada, ao passo que, para o indivíduo de direita, vale exatamente o contrário, ou seja, que a desigualdade é a regra e que, se alguma relação de igualdade deve ser acolhida, ela precisa ser devidamente justificada (BOBBIO, 2011, p. 23).

Ainda comentando sobre a temática, alega que se atribui à esquerda uma maior preocupação e sensibilidade para diminuir as desigualdades. Porém, seria leviano afirmar que a mesma pretenda eliminá-las todas e a direita tenderia a conservá-las. O ponto que poderia ser levantado é que a esquerda busca ser mais igualitária e a direita mais inigualitária (BOBBIO, 2011, p. 119).

Outra colocação sobre os agentes destas correntes ideológicas é “[...] o homem de direita é aquele que se preocupa, acima de tudo em salvaguardar a tradição; o homem de esquerda, ao contrário, é aquele que pretende, acima de qualquer outra coisa, libertar seus semelhantes das cadeias a eles impostas pelos privilégios de raça, de casta, classe, etc.” (BOBBIO, 1997, p. 97).

Durante um período de quase 40 anos, o mundo se encontrou dividido por estas duas correntes ideológicas e pela expansão do liberalismo capitalista e de seu individualismo.

O liberalismo considera a questão religiosa como algo da esfera privada da pessoa, vendo uma separação clara entre religião e política. Falando da sociedade francesa, Aline Coutrot (2003), faz uma análise em seu texto **Religião e política** sobre o contexto e as relações entre essas duas dimensões da sociedade, sendo que em sua visão, a religião mantém relações com a política, muitas vezes intervindo e diversificando formas de ação (COUTROT, 2003, p. 335). Isso pode ser visto no Brasil no período estudado, seja durante o Governo Vargas ou dos Governos Populistas. As relações de “colaboração” e interesse mútuo explicariam tal interpretação das duas realidades.

O texto faz uma análise da realidade presente na sociedade francesa. Todavia, algumas das questões apresentadas por Coutrot estão presentes na sociedade brasileira no período estudado, visto que a mentalidade francesa marcou e influenciou fortemente a cultura brasileira, desde o final do século XIX. Para se ter uma ideia a segunda língua no Brasil era a francesa no início da Primeira República. O pensamento positivista de Comte esteve presente na Proclamação da República e na Constituição de 1891. A *Belle époque* influenciou a classe dominante do país durante muitos anos. A Universidade de São Paulo (USP) foi fundada sobre o pensamento filosófico francês e diversos pensadores franceses atuaram nesta universidade. Portanto, a sociedade brasileira que se desenvolveu desde o final da monarquia até o final da primeira metade do século XX, foi influenciada pelo pensamento francês.

Coutrot (2003, p. 334), identifica as igrejas cristãs como corpos sociais, possuidoras de uma organização bem próxima da sociedade política, propagadoras de um ensinamento que não se fixa apenas no âmbito religioso, mas perpassa a moral individual e coletiva, permitindo sua aplicação e vivência no cotidiano social. “Socializados por práticas coletivas [...] os cristãos adquirem um sistema de valores muito profundamente interiorizado que subtende suas atitudes políticas” (COUTROT, 2003, p. 336).

Por tal atuação no seio da sociedade, o Cristianismo prefigura-se como um instrumento social importante para a manutenção da sociedade, de sua estabilidade e harmonia. Por sua responsabilidade histórica e forte participação na cultura ocidental, a religião cristã e, até então, sua maior representante, a Igreja Católica, iniciaram um processo de mudança de mentalidade da sociedade francesa e que, posteriormente, se espalhou por todo o mundo. Esta nova visão “espiritual” foi deixando de ser desencarnada, abstrata, para tornar-se uma realidade encarnada na história e na vida cotidiana. Assim, nasce:

[...] uma espiritualidade da encarnação que leva a sério a prefiguração do reino a ser construído desde aqui embaixo, o engajamento na Igreja que une o homem ao Cristo, a salvação não individual, mas coletiva, de toda a humanidade. No final, duas teologias, e as duas espiritualidades correspondentes, mesmo se o católico médio não leu santo Tomás de Aquino ou meditou sobre a natureza da verdade, se encarnam em dois tipos humanos de cristãos, o católico apolítico e o militante engajado. Se existem militantes engajados na defesa da civilização cristã e da Cidade católica, uma corrente durante muito tempo minoritária impõe-se desde a Segunda Guerra Mundial [...]... católicos de direita inclinam-se para o integrismo (COUTROT, 2003, p. 337-338).

Essa nova visão teológica prosperou e mudou a face do Cristianismo no mundo. Sua influência foi tão grande que inspirou uma transformação da Igreja e de seus intelectuais, os teólogos, que atuavam na sociedade. Mas como ocorreu este processo? Por que ele se deu?

Dois podem ter sido os fatores que levaram ao surgimento desta nova visão: uma passagem do Teocentrismo para o Cristocentrismo e o surgimento de uma nova teologia na França, ambos os aspectos analisados a seguir.

2.1.1 Nova Teologia Francesa

A *Nouvelle Théologie* foi um movimento de renovação teológica que ocorreu na França entre as décadas de 1930 e 1950, formulado por clérigos e leigos, que refletia sobre temas como as relações entre fé-história-ciência. Esta nova forma de se ver a fé católica e suas implicações na sociedade, também foi uma preocupação de pensadores leigos, como Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. Este pensamento renovador contribuiu decisivamente para a valorização do laicato na estrutura eclesial (COSTA, 2007, p. 440).

A ordem dominicana instalou em um antigo convento cisterciense, uma escola de teologia chamada de Le Saulchoir, onde lecionaram os teólogos Gardeil, Chenu e Congar. Esta escola tentou se manter alheia à controvérsia modernista, mas ao mesmo tempo empreendeu uma reforma da Teologia imposta diante da realidade modernista. Novas ciências foram criadas, como a Sociologia, a Psicologia e a Biologia; a Histórica avançou (Escola dos Anais), Arqueologia fazia novas descobertas e colocava a necessidade de uma “reforma teológica” visando o diálogo com as novas ciências. Como exemplo, através do diálogo entre Arqueologia e Teologia, houve um ganho considerável na teologia bíblica, através de uma melhor compreensão das Sagradas Escrituras.

Em 1937, o Pe. Marie-Dominique Chenu escreveu o livro **Le Saulchoir: uma escola de Teologia**, que ficou famoso nos meios teológicos da época. A reforma teológica proposta pela escola de Le Saulchoir se guiava por algumas diretrizes como a afirmação do dado revelado, a assunção da crítica bíblica e histórica, um tomismo declarado e o interesse pelos problemas do próprio tempo.

Em 1938 o teólogo dominicano belga, Louis Charlier, professor no seminário dominicano de Louvain, publicou um livro intitulado **Ensaio sobre o problema teológico**. Tanto o livro de Chenu como o de Charlier entraram no Index Librorum Prohibitorum por trazerem ideias avançadas demais.

Eram os primeiros passos de um movimento que ficou conhecido como *Nouvelle Théologie* e que poderia ser dividido em dois momentos: no primeiro, entre os anos de 1938 e 1946, é iniciado pela publicação dos livros de Chenu e Charlier, que sofreram as severas críticas dos teólogos romanos, dominicanos (como Gagnebet e Cordovani) e jesuítas (como Boyer e Zapelena); no segundo momento, que compreende o período de 1946 e 1950, usou-se propriamente a expressão de *Nouvelle Théologie*, tendo como expoentes os teólogos dominicanos Labourdette e Garrigou-Lagrange, como críticos, e os teólogos jesuítas, que dirigiam a Escola de Lyon-Fourvière, como Jean Daniélou, Henri De Lubac, Henri Bouillard, Gaston Fessard e Hans Urs Von Balthasar. Conforme definição de Congar, “alguns inventaram a idéia fantástica de uma ‘nova teologia’ (*Nouvelle Théologie*), que porém não estavam em condições de definir, como nós mesmos tivemos ocasião de experimentar milhares de vezes entre 1946 e 1950” (CONGAR, 1967 apud GIBELLINI, 2002, p. 169).

A renovação teológica promovida pelos jesuítas franceses encontrava expressão programática no estimulante artigo de Jean Daniélou, “Os rumos atuais do pensamento religioso”, publicado na revista *Études* em abril de 1946. Nele o jovem professor traçava, logo após a guerra, as diretrizes da renovação, à qual era chamado o pensamento cristão. O modernismo levantara um problema real ao perceber a “ruptura” entre teologia e vida, ainda que o radicalismo de sua resposta tivesse acabado por bloquear justamente o que pretendia promover: “Em lugar de uma renovação, ele levou a um enrijecimento”. [...] Ao traçar esse programa, o teólogo jesuíta torna-se repetidas vezes crítico do neotomismo e da teologia escolástica, que podem funcionar como “barreiras”, mas não como “resposta”, como deve ser uma “teologia viva”. Ao neotomismo Daniélou atribui sobretudo a ausência de historicidade e de subjetividade, categorias centrais do pensamento contemporâneo (marxismo e existencialismo) que influem inclusive na teologia bíblica e na patrística (GIBELLINI, 2002, p. 169-170, grifo do autor).

Este movimento tinha a preocupação de retornar às fontes e de uma abertura ao mundo moderno, buscando estabelecer uma teologia que dialogasse com as novas ciências e com a sociedade. Esse pensamento influenciou vários teólogos franceses leigos, entre eles Emmanuel Mounier, ao apresentar uma nova perspectiva teológica, tendo uma relação com a teologia do leigo empreendida por Yves Congar.

Mas como essa *Nouvelle Théologie* chegou até o Brasil? Foi através dos jovens estudantes brasileiros que realizaram seus estudos filosóficos e teológicos na França ou em Roma, como foi o caso do Pe. Henrique Vaz.

Em princípios de 1946 comecei em Roma meu curso de Teologia, na Universidade Gregoriana. [...] Dos escombros de uma Europa destruída,

enquanto máquinas gigantescas removiam entulhos e reedificavam cidades, uma intensa vida de pensamento renascia e se expandia vigorosamente à luz do que se acreditava a aurora de um novo dia da História. o velho tronco da Teologia parecia reverdecer com os livros e artigos que nos chegavam da França, nessa primavera talvez prematura do que se chamou a *théologie Nouvelle* e que só iria dar frutos vinte anos mais tarde, no Segundo Concílio Vaticano. Mas era essa nova literatura teológica que alimentava nossa avidez de leitura, nossas longas discussões, nossos ambiciosos projetos intelectuais (VAZ, 1982, p. 417-418, grifo do autor).

Assim, essa nova teologia ganhou corpo e através destes estudantes, juntamente com o *Personalismo*, adentraram nos movimentos católicos no Brasil nas décadas de 1950 e 1960.

2.1.2 Teocentrismo e Cristocentrismo

Na doutrina do Teocentrismo, considera-se Deus o centro de todo o Universo, fundamento de uma sociedade mais patriarcal, da manutenção de uma ordem natural, apresentando Deus como Pai e Criador de tudo. Ocorre uma maior preocupação com o lado espiritual da pessoa, a salvação da alma, em uma visão abstrata, em que o cristão deve sofrer neste mundo para alcançar a vida eterna. A grande recompensa para quem sofre neste mundo é a herança eterna. Os mais afortunados, por terem nascidos nesta condição, devem tornar-se “benfeitores”, cuidando dos mais pobres, ajudando-os através das obras de caridade, atitude típica de uma sociedade paternalista.

No Cristocentrismo, a ênfase se encontra na compreensão de que Jesus Cristo se encarnou e habitou no meio da humanidade, como é relatado no Evangelho de João, capítulo 1, versículo 14. A salvação do ser humano deve ser vista como integral, corpo e alma e não somente da segunda como no Teocentrismo.

Analisando a história da Teologia e da espiritualidade católica, observa-se uma certa tensão entre as figuras de um Pai, Deus todo poderoso, criador do céu e da terra, e de um Filho, Jesus Cristo, encarnado, Deus feito homem, visto como o rosto humano de Deus, que através de seu sacrifício na cruz e de sua ressurreição, diviniza e santifica a humanidade e sua história ao mesmo tempo.

Só o Cristianismo ordenou, e isso desde os primeiros tempos, a fé dos homens em torno de dois pólos que são a fé em Deus, Ser Supremo e fim absoluto da ação humana, e a fé em Jesus Cristo, figura histórica e Palavra de Deus encarnada. Costuma-se chamar o primeiro pólo de teocentrismo e o segundo de Cristocentrismo. Se esta tensão entre duas referências é constante na história da Igreja, é provável que uma ou outra tenha sido dominante em épocas diferentes, pode ter fornecido um quadro de referência para várias

visões de mundo e ser carregada por diferentes grupos, dadas as implicações opostas que eles têm em outros níveis que não o religioso, particularmente no nível político e social (DONEGANI, 1984, p. 221-222).

Primordialmente, a religião cristã aderiu a visão teocêntrica, esta organizada através da confiança em Deus Todo-Poderoso, substancialmente incognoscível, mas tendo sua vontade acessível pela graça. A compreensão é de que tudo provém de Deus e ao fiel, cabe ter consciência de sua fragilidade e miséria. Ele é a autoridade máxima e esta baseia-se na unidade familiar, que assume o papel de tutora e protetora, sendo conferida a ela confiança e respeito. “Na evolução do Cristianismo, o fortalecimento do pólo teocêntrico deve ser colocado em relação com a estabilidade da sociedade fundada em uma ordem natural, e fortemente estruturada em torno de imagens paternais” (DONEGANI, 1984, p. 222).

A figura de autoridade de Deus acabou sendo transferida ao pai da família, se tornando o “responsável” pela mesma, o encarregado por mantê-la unida e protegida. A família tornou-se a conciliadora entre o princípio da autoridade e o primitivo calor confuso, fornecendo o modelo de ordem para toda a sociedade.

Tal atitude influenciou o campo político e social dentro das sociedades, levando os fiéis cristãos a preferirem regimes que se baseassem em figuras de autoridade benevolentes. Além disso, acabaram sendo levados a promover uma organização social que se fundamentasse em sistemas de responsabilidade hierárquica, no qual cada pessoa possuía o seu lugar e contribuía para a manutenção da ordem sem tensões ou rivalidades, produtora de uma sociedade paternalista. Cada um sabia o seu papel a desempenhar neste modelo de sociedade e não era permitido qualquer revolução que tendesse a uma mudança destes papéis. Essa visão estendeu-se pela Igreja Católica durante todo o período medieval até a década de 1950.

Entretanto, com o tempo, através de um processo de compreensão maior do mistério da encarnação de Cristo, entendeu-se que a salvação se deu através de seu sacrifício na cruz. Ele se fez ser humano e é por meio da fé Nele, que se alcança tal salvação. Paulatinamente ocorreu uma passagem de uma fé teocêntrica para uma cristocêntrica, que se fundamentou em um Deus encarnado na história e no tempo.

A fé cristocêntrica nos abre para um mundo totalmente novo. Aqui, não se trata principalmente da ordem das coisas e do poder onipotente do Pai, mas da história e da história dos homens. Ainda que se trate de divindade, trata-se antes de mais de Cristo, isto é, de Deus encarnado na história e, portanto, de homens reconciliados no tempo. Uma parte da história é primeiro sagrada: aquela que viu, há dois mil anos, Deus nascer dos homens. Mas, ainda mais, é toda a história da humanidade que se torna santa, uma vez que está inteiramente inscrita entre essa epifania primitiva e a parusia final que deve

ver seu retorno. Entendemos que, nessa perspectiva, toda a vida e tudo na vida ganham sentido na e pela história definida por esses dois pontos. Se é antes de tudo a humanidade em marcha e o avanço coletivo da história que dão sentido a cada vida individual, a família, as comunidades naturais, estáticas, marca aqui e agora da eternidade do Pai e da força de sua ordem, não pode ter o mesmo lugar central que na visão teocêntrica (DONEGANI, 1984, p. 222-223).

No Cristocentrismo, cada ser humano tem a missão de contribuir para o progresso coletivo da história, através de um engajamento na sociedade de maneira concreta. Enquanto no teocentrismo, a atitude fundamental é de deferência, devoção e respeito, o Cristocentrismo é marcado pelo fervor, entusiasmo e pela identificação com o Cristo encarnado e com o divino humanizado. Como se verá, posteriormente, essa mentalidade marcou o movimento da JUC em sua segunda fase, bem como o progressismo no interior da Igreja Católica nas décadas de 1950 e 1960.

Donegani (1984, p. 223) ainda afirma que estas concepções, a teocêntrica e a cristocêntrica, fazem-se presentes nas atitudes sociopolíticas, em que o princípio da direita, ligado ao teocentrismo, seria o da hierarquia natural e o da esquerda, ligado ao Cristocentrismo, a fraternidade.

Em todo caso, parece-nos certa a existência de pelo menos duas subculturas dentro do catolicismo, às quais tudo se opõe quanto às relações do ego com os outros, com o divino e com a história. E se estamos convencidos da existência não apenas dessa dupla polaridade do Cristianismo, mas de duas correntes teológicas, espirituais e sociais estabelecidas há muito tempo, podemos apresentar a seguinte hipótese: o catolicismo ofereceria em sua versão teocêntrica um suporte ideológico adequado para grupos sociais dominantes ou em declínio. Ofereceria aos grupos sociais não dominantes que aspiram a mudar de posição outro apoio em sua versão cristocêntrica. [...] Teocentrismo como o Cristocentrismo nos parecem, para além das palavras, corresponder efetivamente a dois sistemas de valores e atitudes opostos e conjuntos no catolicismo, os quais, sem dúvida, cada um tem, mesmo que ainda não o conheçamos, uma história específica. E, em última instância, constituem duas subculturas correspondentes a grupos sociais diversos e antagônicos (DONEGANI, 1984, p. 224-225).

Coutrot (2003, p. 340), afirma que mais do que qualquer outro período da história, o século XX viveu uma coexistência conflituosa entre as forças que buscavam uma mudança social e sua conservação. Este século também ficou marcado pelo deslocamento do centro de gravidade da Igreja Católica, que era contrária ao modernismo, para querer se tornar a consciência do mesmo. Isto observou-se na busca da hierarquia, através de suas declarações, de

intervir na vida social/coletiva e de sua atuação através de movimentos religiosos e da imprensa confessional.

[...] O discurso, de imperativo, passou a ser incitativo. Força de segregação, a Igreja o foi até os anos 30: as declarações episcopais exprimiam como que uma vontade de direção da sociedade, condenando a separação das Igrejas e do Estado, vilipendiando a República leiga e exercendo pressões sobre os cristãos a fim de que votassem no “candidato certo”. [...] A ação do episcopado tendia então a fazer da Igreja um corpo na defensiva e, dos católicos mobilizados por suas declarações, um exército encarregado de exprimir no plano político reivindicações confessionais e a aspiração de retorno a uma sociedade contra-revolucionária (COUTROT, 2003, p. 341).

Tudo isso levou os movimentos a se tornarem lugar de socialização política e de formação total, propiciadores de ações concretas desenvolvidas em comunidade. Isso podia ser observado nos movimentos confessionais, que em um primeiro momento nasceram com a missão de evangelizar e educar os jovens cristãos, buscando prepará-los para intervir no campo sociopolítico. “O Evangelho chama todos os homens à missão de salvação coletiva da humanidade, salvação espiritual, mas também prefiguração do reino dos céus desde aqui na terra pela organização da sociedade” (COUTROT, 2003, p. 345). Essa mentalidade perpassou a Ação Católica durante seu período de atuação e a JUC, pois “[...] é no fogo da ação que podemos reencontrar os valores evangélicos, enquanto antigamente era um conjunto de crenças, pouco questionadas, que constituía a base do engajamento (COUTROT, 2003, p. 348).

Toda essa mudança de mentalidade influenciou um jovem francês, Emmanuel Mounier, que nasceu em Grenoble na França em 1905, levando-o a refletir sobre todos esses aspectos e a formular uma corrente de pensamento filosófico denominada de *Personalismo*. Este jovem intelectual francês, combatente efusivo do liberalismo e do capitalismo, foi um dos autores que mais influenciou os movimentos sociais católicos no Brasil e os militantes da JUC. É dele, que tratar-se-á na sequência.

2.2 Emmanuel Mounier

Emmanuel Mounier nasceu em Grenoble, sudeste da França, em 01 de abril de 1905. Era filho de um farmacêutico e neto de camponeses. O fato de ser um homem descendente de pessoas do “campo”, o acompanhou por toda sua vida, visto que sempre foi uma pessoa muito simples e ligado a estas raízes camponesas. Desde criança sentiu uma inclinação para a reflexão

e meditação, quase um dom natural, que coexistia com uma necessidade de engajamento nas situações concretas do mundo.

Entre os anos de 1910 e 1927, iniciou seus estudos em Grenoble, processo que se concluiu com a licenciatura em Filosofia através de seu Prof. Chevalier, que posteriormente conseguiu uma bolsa de doutorado em Sorbonne, onde estudou por um período. Porém, não se sentia à vontade com o espírito filosófico e nem com o ambiente acadêmico da época.

Um outro acontecimento, no plano pessoal, foi sua experiência universitária em Sorbonne. Numa carta a Jacques Chevalier, escreveu o seguinte: “Acho que agora você pode confiar em mim. Acho que estou totalmente imune ao veneno sorbonniano...”. Com essa expressão tão virulenta, estava atacando uma atitude intelectual muito idealista e abstrata dos professores que desconheciam completamente os problemas dramáticos apresentados pela comunidade humana (LORENZON, 1996, p. 17).

Assim, abandonou Sorbonne e a carreira universitária, indo dar algumas aulas em escolas secundárias na França, largando-as um tempo depois.

O período em que lecionou foi entre os anos de 1928 e 1932, inicialmente no “Collège Sainte-Marie de Neully” e em seguida no liceu Saint-Omer. Entre 1932 e 1939, ministrou aulas no liceu francês de Bruxelas. Durante a guerra, lecionou por algum tempo em Viena. Porém, neste período, ocorreram diversos acontecimentos marcantes em sua vida. Em 1935, casou-se com Paulette Leclerq e em março de 1938 nasceu sua primeira filha, Françoise, que aos sete meses de vida, foi acometida por uma encefalite vacinal.

Uma de suas alunas o descreveu como um professor “preocupado em tornar-nos capazes da verdade, dando-nos os meios intelectuais de encontrá-la, sem querer impor-nos jamais qualquer dogmatismo” [...]. Uma outra aluna escreveu: “Contrariamente aos outros professores, que procuravam reinasse o silêncio numa classe turbulenta, ele sofria por causa da nossa calma, e estimulava-nos a falar. Gostava de interrupções, das questões, das objeções; ele nos teria desejado mais ativos. Tinha horror dos professores que ministram seus cursos **ex-cathedra**, preocupando-se muito pouco com o alcance de suas palavras. Queria que suas palavras fossem o começo de nossas decisões” (**Esprit**, 1950, 12, p. 851-856 apud ADREOLA, 1992, p. 69, grifo do autor).

Após um momento de reflexão, aderiu a uma atividade de renovação social, realizando um engajamento pedagógico profético, que era formulado através de um filosofar unido a uma tomada de consciência de que havia uma grande crise histórica pela qual passava a civilização ocidental. “A ‘dúvida metódica’ de Mounier era de caráter histórico e cultural, na expressão de Ricoeur. O *Personalismo* partiu-se de uma tomada de consciência da situação degradada da

civilização ocidental. E sua primeira tarefa era civilizadora, baseando-se em um novo humanismo” (SEVERINO, 1974, p. 23).

Assim é que o personalismo se origina da constatação do fracasso de um projeto de civilização ocidental, de inspiração capitalista, com o qual estava comprometido certo catolicismo cultural. A partir daí, toda uma denúncia será feita através da revista e do movimento *Esprit*. E em contrapartida, outra visão da pessoa humana, da sociedade, da teologia e da prática religiosa constituirá o centro de reflexão e de ação (LORENZON, 1996, p. 69, grifo do autor).

Poder-se-ia afirmar que a existência humana e sua experiência de vida seriam a intuição fundamental da filosofia de Mounier, levando à compreensão de que o *Personalismo* é uma filosofia da pessoa, visto que esta e sua existência ocupam o pensamento do filósofo cristão. São contempladas as dimensões da coletividade, da cultura, da formação política e religiosa do indivíduo, componentes de uma vida social em sua integridade, fontes que exercem uma profunda influência na vida das pessoas. O ambiente familiar tornou-se um local que exerceu um papel considerável na realidade encarnada da pessoa, tanto natural como culturalmente. Deste modo, a família podia ser vista como um dado social inelutável e o meio permanente de todos, lugar que proporcionou ao ser humano seu desenvolvimento e que lhe garantiu um ambiente confiável e seguro (SEVERINO, 1974, p. 53).

Em setembro de 1939, foi convocado para a guerra como simples soldado, ficando confinado na região de Grenoble. Um ano depois recebeu o diagnóstico de que a doença de sua filha Françoise era incurável e em julho do mesmo ano mudou-se com a família para Lyon. Em agosto de 1941, com a dominação da França pela Alemanha Nazista, a revista *Esprit* foi suspensa pela censura do governo de Vichy, e, em janeiro de 1942, Mounier foi preso e levado para a cidade de Vals, onde iniciou uma greve de fome junto com outros prisioneiros. Em outubro do mesmo ano foi julgado em Lyon e libertado em 1943. Perto do fim da guerra, em dezembro de 1944, a revista *Esprit* reapareceu em Paris. O período de maior produção da revista foi entre os anos de 1945 e 1950, em que foram impressos diversos números especiais e grandes estudos sobre os desafios daquele momento. Por fim, em 22 de março de 1950, Emmanuel Mounier faleceu de enfarto às três horas da manhã.

2.2.1 Mounier e o movimento *Esprit*

Em 1932, Emmanuel Mounier fundou a revista **Esprit**, que nasceu na casa de Maritain em Meudon, na França. A proposta da revista era manter vivo o espírito, ao mesmo tempo que

evangélico, também encarnado, presente, ativo e integrado à ordem da civilização querida e proposta por Cristo. “Acompanhar a vida dessa revista católica é acompanhar a história espiritual da França nos últimos quarenta anos. *Esprit* era Emmanuel Mounier” (VILLAÇA, 1992, p. 135).

No momento inicial da revista, principalmente entre os anos de 1932 e 1934, Jacques Maritain como uma espécie de pai com sua lucidez político-social, foi quem deu suporte e apoio ao movimento e à revista. Na época, Mounier tinha 27 anos, um jovem visionário e que queria uma mudança profunda diante das consequências da crise de alguns anos atrás.

No período de 1934 a 1939, a revista deu uma guinada deixando de lado a ordem doutrinal e passando para uma ordem histórica. Os jovens que formavam a equipe da revista procuravam participar e intervir nos acontecimentos históricos. Para Mounier, a história era uma “co-criação dos homens livres e suas estruturas e condicionamentos, a liberdade deve retomá-los em mãos para transfigurá-los. E “esta retomada é a obra humana por excelência”” (SEVERINO, 1974, p. 111).

A revista e o movimento *Esprit* foram pioneiros dessa abertura de pensamento e de ação num momento histórico em que diferentes sistemas ideológicos e religiosos atingiam um ponto culminante de sectarismo. Foi então que um grupo de jovens franceses, sob a liderança de E. Mounier, tomou consciência da gravidade do momento, das ameaças dos totalitarismos, bem como das fraquezas do idealismo. *Esprit* viria preencher uma lacuna, atraindo, num mesmo impulso de comunicação e de intercâmbio, pensadores e militantes que possuíam pontos de vista bastante diferentes. É que nesse novo clima todos encontravam uma inspiração, um método de pensamento e de ação, que lhes permitia responder a um questionamento radical e a uma construção pessoal e comunitária da sociedade. Desde o início, E. Mounier associa *Esprit* a esse enorme movimento de abertura sobre o homem e sobre a comunidade das pessoas, movimento cujos horizontes culturais e ideológicos tinham em comum um núcleo de referências filosóficas e religiosas e a vontade decidida de fazer algo no sentido de mudar os rumos da sociedade. O movimento foi-se ampliando pouco a pouco, e, em apenas alguns anos, toda uma rede de grupos de reflexão e de ação se espalhava na França, na Suíça e na Bélgica (LORENZON, 1996, p. 40, grifo do autor).

Mounier tinha verdadeiro horror às pessoas não-históricas, que viviam somente de teorias de forma abstrata. Por isso, pode-se afirmar que a revista **Esprit** se identificava com os dramas do mundo. Mounier era alguém que desde a cátedra até a revista e desta até a liderança do movimento *Esprit*, passando pela resistência e pela prisão, foi alguém que esteve mergulhado na realidade, engajado no cotidiano da vida das pessoas. Homem de luta, acabou sendo arrebatado deste mundo ainda jovem, subitamente, “às três horas da madrugada, em pleno Ano

Santo de 1950, na hora exata em que sua presença de líder assumia dimensões mundiais” (VILLAÇA, 1992, p. 135).

Mounier era um autêntico cristão e, por meio de sua religiosidade, buscava o caminho da verdade em qualquer circunstância, não podendo fazer acomodações a partir de particularismos políticos. Sua pretensão era o fundamento de um verdadeiro humanismo novo, descobrindo valores humanos universais. Contudo não é uma pesquisa isolada: ao lado dessa fundamentação está constantemente confrontado o princípio aos acontecimentos que então se precipitam: o fascismo domina a Europa, explode a guerra da Espanha, a paz é vendida em Munique, em 1929 a crise econômica abala o mundo e a recuperação capitalista não garantia a satisfação às exigências da nova geração desses pensadores. É nesse período que Mounier e outros pensadores colocam suas ideias em prática, por meio da Revista *Esprit*, esta foi um ponto de referência para uma geração inteira de intelectuais, que de diferentes maneiras buscava solucionar a grande crise na qual se encontrava o Ocidente. A filosofia personalista nasceu, cresceu e se desenvolveu nas páginas da Revista *Esprit*. As maiores e mais importantes obras de Mounier são de fato coletâneas de artigos publicados. Esse dado elucidou o fato de que a filosofia personalista não nasceu no âmbito das universidades e sim no meio de debates políticos e culturais de um tempo (ABREU, 2008, p. 74).

Mounier escreveu 15 livros que revelaram seu testemunho e liderança dentro do movimento *Esprit*, sendo um homem da “existência” e do “existente”. Morava nos arredores de Paris, em Chatenay-les-Roses, em um dos antigos castelos construídos no século XVII, onde viveu Voltaire. Em andares isolados, vivia Mounier, sua família e as famílias do grupo *Esprit*, formando uma comunidade (VILLAÇA, 1992, p. 135).

Casa de campo rústica. Móveis reduzidos ao essencial. Uma comunidade cristã. Um grupo de leigos. As crianças no parque modesto. À sombra de Voltaire. A biblioteca da comunidade, no andar de baixo, mesas com revistas de cultura. Ali, era a redação de *Esprit*. Releio nesta hora as conferências de Mounier na UNESCO. É a meditação de um católico diante do mundo e seus problemas de ordem político-social. Duas idéias o marcaram para sempre: pessoa e comunidade. A revista *Esprit* serviu a essas duas perspectivas ou a esses dois ideais. A redescoberta da pessoa humana e a redescoberta da comunidade como um valor essencial (VILLAÇA, 1992, p. 135-136, grifo do autor).

Durante sua vida recebeu a influência de quatro pessoas que o marcaram profundamente: Péguy, Berdiav, Maritain e o Padre Pouget. Estes o ajudaram a formar seu grande senso da pessoa humana. Seu maior temor era a coisificação do ser humano, pois este seria o passo para torná-lo um “nada”.

Sua obra é uma espécie de suma, suma sentimental e inteligente, uma introdução ao mundo moderno, a longa meditação de um filósofo que escolheu o engajamento. Não se fechou na torre de marfim. Não se isolou do mundo. Misturou-se com o mundo, foi um homem no meio dos homens. Acreditou na liberdade do homem, no valor imperecível da pessoa, no destino imortal da cada ser, na missão profética e redentora da Igreja. Foi essencialmente um cristão. Renunciou à carreira universitária, para ser, num mundo dividido, a testemunha ardente da Esperança e do Amor (VILLAÇA, 1992, p. 136).

Pode-se dizer que o grande divisor de águas na vida de Mounier foi sua participação em uma Conferência São Vicente de Paula, que o impactou ao ter contato com a realidade dos pobres dos bairros operários onde conheceu a miséria, a fome e a doença, com seus próprios olhos. Presenciou crianças desnutridas, indigentes, idosos em desamparo. Para ele, cada uma dessas pessoas, a partir de seu contato com elas, possuía rosto, nome e história. Foi o seu “batismo de fogo”, que o levou a escrever a **Revolução Personalista e Comunitária** (MOUNIER, *Oeuvres* I, p. 132-133 apud PAULA, 2012, p. 30).

O objetivo de Mounier foi transformar o *homo faber*, homem da técnica e produção, em um *homo imago Dei*, homem imagem de Deus. Seria um processo de resgate do ser humano, convertendo-o em um ser mais digno, algo que foi perdido com o advento do capitalismo (PAULA, 2012, p. 19, grifo do autor).

Mounier, através de suas reflexões, alertou para a necessidade de que pensadores, filósofos e intelectuais, saíssem de sua classe social e pudessem se inserir na realidade cotidiana do povo, para compreender suas necessidades e desafios. Suas ideias “[...] ajudam a traçar perspectivas de superação das crises políticas de qualquer sociedade onde o ser humano seja manipulado, explorado, oprimido, como é o caso da sociedade brasileira, das sociedades latino-americanas e africanas e de tantas outras pelo mundo afora” (SEVERINO, 2007, p. 29).

2.2.2 Personalismo e a revolução do século XX

O *Personalismo* é a filosofia do pensamento e da ação, nascida de reflexões de análises concretas da realidade, que gera linhas precisas de conduta, afirmando o primado da pessoa humana sobre as necessidades materiais e sobre os sistemas coletivos que sustentam o seu desenvolvimento. Através da ação, ocorre o processo de personalização, pois a pessoa manifesta o seu ser e o cria, enriquecendo-o em sua existência temporal. É uma reação ao individualismo capitalista e contra o coletivismo marxista. Assim, combateria tanto a absolutização do indivíduo jurídico quando da coletividade, visto que ambos são a negação da pessoa (SEVERINO, 1974, p. 140; RUEDELL, 1985, p. 41).

Além disso, o *Personalismo* “constitui-se através de sua filosofia da existência, um afrontamento e um questionamento ao processo de banalização da vida e da existência humana” (PAULA, 2012, p. 15).

O trabalho filosófico e psicológico de Mounier bem como a tradição personalista, segundo Mosquera (1992, p. 32), deve ser compreendido como uma teoria geral do ser humano, possuidora da capacidade de articular, integrar e generalizar “criticamente os conhecimentos proporcionados pelas ciências do homem, almejando uma visão holística, em nada delimitada, mas enriquecida pela realidade dialética da natureza e cultura, história e sociedade, indivíduo e coletividade, pessoa e comunidade”.

No nível teórico, o *Personalismo* é marcado pela procura de uma base, pela qual os problemas possam ser analisados e equacionados, especialmente na ação humana e suas implicações na construção da sociedade. Porém, tal teoria deve ser elaborada provisoriamente, visto que por se lidar com a infinitude do ser humano, um ser em evolução e um ser histórico ainda não acabado. Assim, poderia se dizer que o *Personalismo* “edificou-se pouco a pouco através de um *método de reflexão e ação* em ligação estreita com o homem concreto e os problemas humanos da história. Ele tentou associar ao dia a dia o pensar e o engajamento”. Este método traz como novidade fundamentar-se no realismo humano, sendo capaz de restabelecer a ponte entre a pessoa e o mundo. Surgindo daí a fórmula de “*pensamento engajado-desengajado*”. “A reflexão num contexto histórico humano preciso é indispensável a uma existência encarnada, mas, por outro lado, o desengajamento e o retraimento da ação também se tornam necessários, a fim de que a pessoa humana possa se reconhecer melhor” (LORENZON, 1996, p. 17-18, grifo do autor).

O mundo moderno produz uma despersonalização das massas e uma decadência da ideia de comunidade produtora de pessoas sem rosto. O pensamento personalista de Mounier reflete os acontecimentos vivenciados por ele, como sua prisão, provocações diversas, sua luta pela liberdade pessoal, o afastamento, a dominação dos regimes autoritários, a guerra e o difícil recomeçar de um pós-guerra (MOSQUERA, 1992, p. 32-34).

Para estudar Mounier e seu pensamento deve-se levar em conta seu contexto histórico, que foi uma grave crise econômica e política, marcada de forma profunda pela desigualdade social. Apesar de fazer parte da vida das pessoas, o aspecto material não seria o aspecto mais grave, mas sim a “impossibilidade de alguém se realizar como pessoa”.

É o que ele verifica efetivamente na sociedade burguesa e capitalista, onde impera o primado do lucro, em detrimento da pessoa, reduzida a mero instrumento de produção. Semelhante organização social, reinante no seu

tempo, Mounier chama de **desordem estabelecida**. O que se pretende erigir em ordem é, em verdade, uma desordem ou inversão dos verdadeiros valores da sociedade humana. Todos os problemas que afloram na sociedade são expressão desta desordem mais profunda que, não apenas penetra as estruturas, mas está também alojada no próprio coração do homem. Por isso, Mounier entende que esta crise, que ora já se generaliza, é a crise da própria civilização, a crise dos valores e das organizações, sobre os quais está assentada a sociedade. Tudo isto, afinal, tem a sua origem – diz ele – na separação indevida “entre o espírito e a matéria, o pensamento e a ação” (RUEDELL, 1992, p. 91, grifo do autor).

Em 1929, com a crise de Wall Street e o *crash* da bolsa de Nova York, a Europa sentiu os efeitos que geraram um ambiente de insegurança e desconfiança. Chegava ao fim a “felicidade europeia” e algumas revoluções que estavam em curso começaram a chamar a atenção. Ocorreu um aumento da pobreza e da exploração das pessoas. É neste ambiente de opressão, que Mounier criou o movimento *Esprit*, que se voltou para a defesa das pessoas contra a tirania do capitalismo exploratório que entrava em crise. Então, seria esta crise que fez com que se originasse o movimento personalista, que reafirmava a crença irrefutável na pessoa. Com isso, lança as bases para a filosofia personalista (PEIXOTO, 1998, p. 45).

Portanto, poderia se afirmar que o *Personalismo* nasceu da análise da situação de crise, pela qual passava a civilização ocidental, no início da década de 1930 e que consolidou

[...] sistemas sócio-econômico-políticos injustos e desumanos. Tal situação foi descrita e caracterizada por Mounier numa fórmula que se tornou clássica e lapidar, denominada ‘desordem estabelecida’, fruto, de um lado, do capitalismo individualista e de certo catolicismo egoísta e cultural e, de outro lado, do comunismo burocrático e autoritário (LORENZON, 1996, p. 74).

Outro fator que contribuiu para o aparecimento do movimento *Esprit* foi a experiência de sofrimento que Mounier vivenciou, através do contato com as pessoas e de sua experiência pessoal. Essas experiências fizeram com que ele se comprometesse com a realidade humana e social. Queria se fazer presente junto aos homens e acontecimentos. Assumiu esse propósito como sua vocação, renunciando ao magistério e carreira acadêmica (RUEDELL, 1985, p. 30).

Assim é que as reflexões e a filosofia de Mounier não nascem dentro do espaço acadêmico tradicional nem são inspiradas e alimentadas na Universidade. Surgem, sim, de interrogações suscitadas por situações dramáticas da existência humana, individual e coletiva. Os acontecimentos possuem um sentido profundo, quando a consciência se posiciona frente à mensagem. “O acontecimento será nosso mestre interior”, dirá Mounier numa carta a Jean-Marie Domenach (LORENZON, 1992, p. 100).

Tais acontecimentos levaram alguns a tentarem elucidar o motivo que tinha levado a toda aquela situação, buscando através de explicações técnicas ou morais chegar a uma resposta. Outros chegaram à conclusão de que o mal era econômico e moral, proveniente das estruturas sociais e dos corações humanos. Assim, para se corrigir o curso das “coisas” seria necessária uma revolução econômica e espiritual (MOUNIER, 1967, p. 9; 2004, p. 115-116).

Mas qual crise “espiritual” seria essa? Mounier afirma que é a do homem clássico europeu, que nasceu com o mundo burguês e que se convenceu de que através da razão, conseguiria domesticar definitivamente a “animalidade” do ser humano e, por meio da felicidade, poderia neutralizar as paixões. Em um período de mais ou menos cem anos, o orgulho humano recebeu três abalos: por detrás das harmonias econômicas, Marx apresentou a luta sem tréguas das profundas forças sociais e a luta de classes; relativo ao aspecto psicológico, Freud revelou que o ser humano é muitas vezes conduzido por seus instintos e, por fim, o niilismo europeu foi anunciado por Nietzsche, passando depois o bastão para Dostoievsky. As consequências disso foram duas grandes guerras, o surgimento de estados policiais autoritários e o mundo capitalista concentracionário (MOUNIER, 2004, p. 116).

Esta situação levou ao desencanto e à desesperança a maioria da população, muitos sofrendo com a fome e a falta de todas as necessidades mínimas para a sobrevivência e a dignidade humana. O filósofo personalista critica aqueles que desprezam o econômico, pois estes não são perseguidos pela “neurose do pão cotidiano”. Ou seja, não passam necessidades, não sentem fome e vivem na abundância. Deveriam ocupar-se em andar pelos subúrbios e entrar em contato com a vida dos miseráveis, a fim de poderem se convencer da situação desesperadora das pessoas. A história, em sua fase primária, revelou a preocupação humana com suas necessidades, hábitos, interesses e preocupações econômicas, fatores determinantes do comportamento e das opiniões humanas. Assim, compreende-se que o primado do econômico é uma desordem causadora de injustiças e de grande sofrimento à maioria da população. Por isso, não se pode ver os valores econômicos como superiores aos demais.

[...] O homem que politicamente começou a tornar-se sujeito com a democracia liberal manteve-se geralmente objeto no plano da sua existência econômica. O anônimo poder do dinheiro, o seu privilégio na distribuição de riquezas e das vantagens deste mundo, endurecem as classes e alienam o homem real. [...] O imperialismo econômico, sempre que se sentir ameaçado, não recuará voltar-se contra a **liberdade**, que defendeu sempre que lhe foi útil, confiando a sua suprema defesa a regimes de terror ou a guerras inexploráveis (MOUNIER, 2004, p. 121, grifo do autor).

Os burgueses capitalistas buscam manter suas benesses explorando o povo através de um processo de alienação, afirmando que por meio da liberdade todos terão oportunidades iguais. Todavia, quando se sentem ameaçados buscam amparo nos Estados policiais visando a dominação das classes populares. Isso cria a oportunidade do surgimento de ditaduras tecnocratas, sejam de direita ou de esquerda, que fazem com que o homem seja esquecido e se torne um meio para a construção das organizações mantenedoras de uma estrutura social exploratória. Pois a economia capitalista busca o lucro proveniente de um duplo parasitismo: contra a natureza, através da extração do dinheiro e contra o homem, na exploração de seu trabalho.

Para combater essa visão econômica exploratória, Mounier apresenta uma economia personalista como opção.

A economia capitalista é uma economia inteiramente subvertida, onde a pessoa está submetida a um consumo que, por seu turno, está submetida à produção, que por sua vez está ao serviço do lucro especulativo. *Uma economia personalista, pelo contrário, regula o proveito de acordo com o serviço prestado na produção, a produção de acordo com o consumo, e o consumo de acordo com uma ética das necessidades humanas reposta na perspectiva total da pessoa.* Por intermediários, a pessoa é o fecho da abóbada do sistema, ela deve fazer sentir esse primado em toda a organização econômica (MOUNIER, 1967, p. 212-213, grifo do autor).

Diante deste pensamento, contudo, esquece-se que o Estado não existe para garantir o direito dos burgueses de explorar através do capital os trabalhadores. O Estado é o guardião do direito, que é uma garantia institucional da pessoa e de todos os cidadãos que se agrupam em uma sociedade organizada. Portanto, o Estado existe para o homem e não este para o Estado (MOUNIER, 2004, p. 129). Aqui entende-se o papel da nação na vida do ser humano, pois representa uma mediação mais universalizante do que a família, pois educa e ajuda no desenvolvimento do homem racional, levando-o ao enriquecimento social por meio das possibilidades que proporciona.

O problema crucial do personalismo é o da legitimidade do poder que o homem exerce sobre o homem, poder que parece contraditório com a relação interpessoal. [...] No outro extremo, os teóricos do poder absoluto pensam que o homem incuravelmente egoísta não pode ascender por si só à lei coletiva e deve ser submetido pela força. Assim, temos, de um lado, otimismo da pessoa, pessimismo do poder; do outro, pessimismo da pessoa, otimismo do poder. Dos dois lados, na relação entre a pessoa e a coletividade, um termo é idealizado, outro esmagado (MOUNIER, 2004, p. 129).

Diante disso, compreende-se que a pessoa deve ser protegida contra todos os abusos de poder e que todo o poder controlado tende para o abuso. O Estado deve exercer este papel buscando proporcionar um equilíbrio entre o poder central e os locais, limitando o poder de atuação policial, garantindo a independência do poder judiciário e do *habeas corpus*.

Se a pessoa pode ser subordinada, convém que não o seja senão enquanto se conserva a sua soberania de sujeito, reduzindo ao máximo a inevitável alienação que lhe impõe a condição governada. É o problema da *democracia*. À roda desta palavra muitas ambiguidades têm surgido. Designa tanto uma forma de governo, como um regime de espontaneidade das massas. É, efetivamente, a procura de uma forma de governo que se articule na espontaneidade das massas, a fim de assegurar a participação dos governados na ordem objetiva do poder. Mas se os dois problemas não podem ser separados, devem ser distintos: a “democracia permanente” de uns e o governo do Estado totalitário são duas formas de confusão tirânica (MOUNIER, 2004, p. 130, grifo do autor).

No entanto, apesar desta situação, deve-se compreender que a soberania popular não pode basear-se somente na autoridade do número, visto que este pode ser apenas o número (ou a maioria) e se tornar tão arbitrário como o livre poder de um só. O que não se pode esquecer é o fato de que a maioria deve governar para o bem e para a educação de todos, nunca para a exterminação da minoria da população. Pois pode ocorrer de que tal representação venha a trair sua missão, e a maioria popular atuará por meio de manifestações, greves, boicotes exercendo uma pressão direta sobre o poder. “O Estado que nasceu de um golpe de força, esquecido das suas origens considera estas pressões ilegais. Quando, no entanto, ele assenta na injustiça ou na opressão, estas mais não são do que a própria expressão da legalidade” (MOUNIER, 2004, p. 131).

Para combater estes problemas apresentados, Mounier esclarece com mais profundidade sua visão sobre sua filosofia no livro **O Personalismo**, um dos seus últimos livros publicados em vida.

Para Mounier o ser humano é formado pela unidade entre corpo e espírito, que possuem uma interação perfeita não sendo nenhum deles mais importante que o outro, mas sim a unidade que forma o homem como um todo. A grande dificuldade se encontraria na manutenção do equilíbrio desta unidade, visto que ao longo da história tem se observado uma tendência unilateral, ou seja, ora se busca uma tendência espiritualista, que despreza o corpo e dá mais importância ao espírito, ora uma tendência materialista, que menospreza e, em alguns casos até nega, a dimensão espiritual do ser humano (RUEDELL, 1985, p. 31).

O ser humano sendo um composto de corpo e espírito, está mergulhado na natureza, possuindo uma existência encarnada, ou seja, inserido no mundo. Assim, o ser humano é um ser que possui uma existência incorporada e social, vivendo em comunidade. Por isso que a tomada de consciência de si mesmo torna-se somente possível na sociedade e no convívio humano. Isto fica claro ao se compreender que o movimento personalista nasceu como um projeto de civilização. Assim, a comunicação seria a experiência fundamental do indivíduo e é a partir dela que alguém se conhece e se assume como pessoa (SEVERINO, 1974, p. 15; RUEDELL, 1985, p. 42).

Na visão cristã, há uma união indissolúvel entre alma e corpo e não uma oposição entre espírito e matéria, compreensão produzida pela cultura moderna. Aos cristãos que desprezam o corpo ou a matéria, estão indo contra a tradição teológica da Igreja, visto que através de seu corpo, o ser humano realiza as obras de caridade que Deus deseja e se relaciona com os outros seres humanos colocando em prática o mandamento de Jesus que afirma: “Este é o meu mandamento, amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Evangelho de João, capítulo 15, versículo 12). Essa visão deturpada de desprezo pelo corpo adentra o Cristianismo através de seu contato com a cultura greco-romana. Deve-se acabar com esta visão distorcida, nascente de um pernicioso dualismo, na forma de viver e pensar dos cristãos. O ser humano é um ser natural e através de seu corpo conecta-se com a natureza e com a sociedade, bem como aos outros seres humanos. A conservação de uma compreensão depreciativa do corpo/matéria leva à manutenção da miséria como se Deus a quisesse, e é proveniente de uma visão alienante da religião, do primado do espiritual sobre o corporal. O grande beneficiado torna-se o capitalismo, que se utiliza de tal pensamento para a preservação do *status quo*.

Apesar de ter a compreensão de que o homem é um ser natural, afirma que ele também é um ser transcendente, que não se esgota somente no dado biológico puro indo além de si mesmo. “É, portanto, realidade psico-orgânica em movimento. O homem não está totalmente feito e sim está se fazendo. [...] Temos, pois, que o ser humano é uma construção contínua, uma aventura inacabada de sobrepujar-se, o que lhe vai permitir a personalização esperada” (MOSQUERA, 1992, p. 36). Assim, o homem é um ser que transcende e é um ser inteligente, capaz de projetar-se além de si e do tempo, buscando modificar-se e ao contexto ao seu redor.

O ser humano é um ser de criação e sua ascensão criadora pode conduzir a um processo permanente de despersonalização, destruindo a vida social e a espiritual por meio do afrouxamento do hábito, da rotina e inserindo-o numa prisão, na qual ocorre a perda da liberdade. A reconquista desta se dá somente através da própria pessoa, pois esta “[...] só se

liberta, libertando. E é chamada tanto para libertar a humanidade, como as coisas” (MOUNIER, 2004, p. 38).

A despersonalização e a decadência da comunidade são provenientes de um mesmo problema que é a crise dos valores espirituais, das instituições sociopolíticas e econômicas. Logo, faz-se necessário trabalhar para resolver o problema nas duas dimensões, espiritual e material. Por isso que o *Personalismo* busca acabar com a desordem estabelecida e reconstruir a sociedade a partir da pessoa. Isso engloba um restabelecimento da unidade corpo e espírito e um projeto de libertação da pessoa. É por isso que Mounier assume, “[...] em ‘*Révolution personaliste et communautaire*’, a fórmula de Saint-Simon: ‘substituir o governo das coisas pelo governo dos homens’. Dita em outras palavras: Requer-se uma humanização das instituições, e até mesmo – diria Mounier – uma personalização” (RUEDELL, 1985, p. 43, grifo do autor).

Existe uma tendência dentro do capitalismo de objetificar o ser humano, tornando-o uma “coisa” que pode ser manipulada diante da vontade daqueles que detém o capital, visto que

[...] outros querem fazer das pessoas objetos manejáveis e utilizáveis, quer sejam, para o filantropo, os pobres, quer, para o político, os eleitores; para este, os filhos, para aquele, os operários; o egocentrismo perde-se em altruístas ilusões. Outro tenta reduzir os que o rodeiam a simples espelho. Como que uma espécie de instinto vai permanentemente tentando negar e empobrecer a humanidade que nos rodeia (MOUNIER, 2004, p. 44).

O grande inimigo do *Personalismo* é o individualismo, considerado sua antítese, retratado como um sistema de costumes, de sentimentos, de ideias e de instituições que organiza o indivíduo partindo de atitudes de isolamento e de defesa. Foi a ideologia e a estrutura dominante da sociedade burguesa ocidental entre o século XVIII e o século XIX, produtora de um ser humano abstrato, sem vínculos e sem comunidades naturais, que se tornava deus supremo no centro de uma liberdade sem direção e medida, sempre desconfiando de todos ao seu redor.

Assim, a primeira preocupação do individualismo é centrar o indivíduo sobre si mesmo, e a primeira preocupação do personalismo é descentrá-lo para o colocar nas largas perspectivas abertas pela pessoa. [...] O que revela o ser humano é um movimento para outrem [...]. Pela experiência interior a pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, misturada com elas numa perspectiva de universalidade. As outras pessoas não a limitam, fazem-na ser e escrever. Não existe senão para os outros (MOUNIER, 2004, p. 45-46).

O capitalismo perverte essa visão comunitária, pois o ser humano é um ser para a comunicação, para a abertura ao outro, experiências fundamentais para a constituição do sujeito. É um ser comunitário e se realiza como pessoa humana no âmbito da comunidade. Por isso pode-se afirmar que a pessoa é essencialmente comunitária. “Sendo assim, o contrário de uma comunidade pessoal é a massa, aglomeração indiferenciada, mas não próximos. Tende ao sonho, ao conformismo, a manipulação e a opressão promovida por alguns” (MOUNIER, *Oeuvres I*, p. 562-566 apud PAULA, 2012, p. 57).

A pessoa é inseparável da comunidade e totalmente incompreensível sem ela. “Para constituir-se a pessoa tem necessidade de descentrar-se para fora de si num movimento contínuo de recolhimento e ruptura”. E ao fazer esse movimento de sair de si mesma e ir ao encontro do outro, ocorre o processo de convivência em uma sociedade e a reciprocidade de intercâmbio de amor de uma comunidade. “A Comunidade é tão essencial e tão originária quanto a sociedade, levando sobre esta, a vantagem de sua situação fundamental de especificidade pessoal” (SEVERINO, 1974, p. 81-82).

É na comunidade que a pessoa exerce o diálogo e se relaciona com os outros ocorrendo um processo de integração.

Ressaltando a importância do diálogo, Mounier está a reconhecer que a *sociedade não é uniforme*, mas é constituída de membros distintos. – “Não há sociedade a não ser entre membros distintos”. Quanto mais distintas as pessoas e suas posições, tanto mais importante se torna o diálogo, a fim de seja salvaguardada a singularidade de cada um. Pois, a comunidade é entendida, por Mounier, “como uma integração de pessoas dentro da inteira salvaguarda da vocação de cada uma”. Para que isto seja possível – para que cada um seja respeitado e promovido como pessoa – requer-se que o diálogo político realmente seja universal; que todos tenham “vez e voz”. Se nem todos exercem a mesma função, o valor e a dignidade de pessoa são, contudo, os mesmos em todos. Se nem todos têm a vocação política, que, conforme Mounier, exige alguns dotes especiais, ninguém, porém, deixa de participar da vida política. Todos merecem, por isso, serem ouvidos, pessoalmente ou através de seus legítimos representantes (RUEDELL, 1985, p. 44-45, grifo do autor).

Na comunidade a pessoa pode exercer também a sua vocação para o amor. É através do ato de amar que ela alcança seu “[...] *cogito* existencial irrefutável, eu amo, portanto o ser é, e a vida vale a pena ser vivida. Esta minha confirmação não procede apenas do movimento pelo qual realizo um ato de amor, mas ‘pelo ser que nele me dá o outro’” (SEVERINO, 1974, p. 83, grifo do autor).

Este ato de amor, para Mounier (2004, p. 49), “é a mais forte certeza do homem, o ‘cogito’ existencial irrefutável: amo, logo o ser é, e a vida vale (a pena ser vivida)”. Pois o primeiro ato

da pessoa é a criação em conjunto com os outros de uma sociedade, onde vivencia-se o sair de si próprio e a compreensão do outro, que possui um nome e um rosto. É a expressão do amor entre pessoas, entre cidadãos e entre iguais.

Entretanto, o que se observa na sociedade burguesa liberal é que a maioria das pessoas prefere viver na escravidão, visando uma falsa “segurança” ao risco de uma independência.

No entanto, a revolta em tempo de domesticação, a resistência à opressão, a recusa face ao aviltamento são privilégios inalienáveis da pessoa, seu último recurso quando o mundo se levanta contra o seu reino. É preciso que os poderes definam e protejam os direitos fundamentais que garantem a existência pessoal [...]. Uma sociedade cujo governo, imprensa, elites, mais não difundem do que ceticismo, engano e submissão, é uma sociedade que vai morrendo e só moraliza para esconder a sua podridão (MOUNIER, 2004, p. 73).

O problema identificado por Mounier é que vinha ocorrendo um crescimento do individualismo religioso. O próprio Cristianismo vinha se tornando uma religião de mulheres, velhos e pequenos burgueses, se afastando da classe operária.

[...] Diante de uma elite, os teólogos podem manter a pura doutrina e a autêntica tradição: quando a massa dos fiéis em uma religião é formada por mulheres (e não somente das mais esclarecidas entre as mulheres), de velhos e de classes gastas, é inevitável que sua expressão corrente fique desnervada (MOUNIER, 1971, p. 149-150).

A burguesia abraçou o Cristianismo buscando a manutenção da ordem social e, ao mesmo tempo, sugerindo aos mais inquietos a moderação e a resignação.

O *Personalismo* cristão procura reencontrar o equilíbrio da objetividade e a restauração do verdadeiro Cristianismo, fundamentado em uma visão religiosa que é ao mesmo tempo transcendente e encarnada. “Transcendente, ela estará sempre em tensão e em luta com o mundo. Mas encarnada, deverá sempre procurar sua sempre fugidia intimidade com o mundo” (MOUNIER, 1971, p. 134).

Poder-se-ia dizer que a confiança na pessoa é uma das características fundamentais da obra de Mounier. Tanto assim que o conhecimento produzido por ele tem como centro a pessoa em suas relações com o mundo e com a comunidade, visto que a pessoa é um ser intrinsecamente que se comunica com os outros, autor de seu próprio destino e das outras pessoas. “A responsabilidade e a fidelidade são os eixos que estruturam a idéia da comunidade como ‘persona de personas’” (MOSQUERA, 1992, p. 33).

A obra de Mounier se constitui, além dos seus valores inegáveis (filosóficos, antropológicos e políticos), em uma original psicologia vivencial humanista, caracterizada pelo holismo e inacumulação, ênfase do pessoal em relação com o social e, principalmente, por ter-se adiantado ao tempo na valorização da pessoa, que é vista na sua concretude, como base e fundamento do seu fazer histórico. [...] O valor mais alto é o da **dignidade para todos**, fundamentado na **singularidade** que enfatiza o **comunitário**. Na verdade, esta psicologia, no seu âmago, [...], é uma pedagogia da pessoa e da comunidade. [...] Trata-se pois, de uma **Psicologia com um compromisso**, não alheia, não distante. São as vidas concretas que fazem a história humana, através dos seus sofrimentos, alegrias, conquistas e lutas. Compromisso não é de um grupo, mas de todos aqueles que apostam no humano (MOSQUERA, 1992, p. 38-39, grifo do autor).

Mounier possuía características psicológicas marcantes em sua personalidade, demonstráveis através de seu amor à natureza, sua simplicidade e sinceridade. Era introvertido, inclinado à meditação. Porém, extremamente corajoso e sua obra retrata isso, visto que não temia entrar em polêmicas para defender seus ideais. Tinha uma honestidade moral e não difamava a imagem de seus “adversários”. Apesar da firmeza de seus pensamentos e convicções, abria-se ao diálogo para com aqueles que pensavam de maneira diversa da sua, captando muitas vezes aspectos positivos que eram posteriormente absorvidos por ele. Sempre buscou apartar-se da vaidade e do sucesso fácil, mantendo sua afabilidade e simplicidade no trato com as pessoas. Mounier era católico e como tal, buscou dar testemunho do Evangelho através de uma prática voltada para o cuidado com os pobres e os explorados. Tanto assim, que seu trabalho foi marcado por um compromisso com a realidade, contra a miséria, a ignorância e a opressão (MOSQUERA, 1992, p. 33-34).

Mounier tinha a convicção de que as pessoas deveriam ser compromissadas com a realidade, procurando um meio de atuar na sociedade e na história.

O compromisso da pessoa é o de ser existente na perspectiva da história e do **engajamento**, palavra realmente substantiva na filosofia personalista. Face aos diversos otimismo e pessimismos da época, Mounier assume uma posição que ele mesmo denominou de “**otimismo trágico**”. Queria dizer que o homem não se encontra num universo de comodidades fáceis, mas sim num mundo de ambiguidades, de mistérios e fragilidades (LORENZON, 1992, p. 101, grifo do autor).

Mounier foi um crítico do pensamento acadêmico artificial, dissociado da realidade histórica e da experiência pessoal, totalmente abstrato. Este tipo de conhecimento filosófico fechado em conceitos e sistemas, longe da realidade concreta da vida, serviria para quê? Qual o seu sentido? A verdade não é um produto de regras lógicas ou de princípios absolutos, mas

oriunda de uma investigação do processo de acontecimento histórico. Por ser um pensador do concreto e do real, criticava o mundo das ilusões criado pelo capitalismo que prometia progresso e bem-estar, através da ciência e tecnologia. Apesar de se falar em valores éticos, liberdade, amor e justiça social, estes não são vivenciados na prática, ainda que propagados através da cultura e da educação. Tudo não passaria de uma grande farsa que buscava manter o homem em seu estado de alienação e despersonalização (HÜHNE, 1992, p. 42).

Mas o movimento mais fundamental da dialética existencial no sentido do recolhimento e da ruptura é, sem dúvida alguma, a *comunicação*. O diálogo interpessoal adquire tal importância na perspectiva personalista, que se conclui que para Mounier a pessoa só tem seu significado pleno no encontro comunitário com o outro. Amor e comunhão são as formas criadoras mais fecundas. Conclui-se que, para Mounier, o amor é a manifestação suprema da transcendência humana. A pessoa considerada como entidade isolada, é ainda uma promessa, uma tarefa, uma exigência; ela só será plena, completa, quando inserida na reciprocidade da vida comunitária. Assim sendo, a comunidade é o objetivo, a meta e sobretudo a esperança. O nível da existência pessoal e o nível da existência comunitária são dois momentos igualmente importantes, mas aquele é início, este é termo (SEVERINO, 1974, p. 136, grifo do autor).

O capitalismo, através de sua opressão muitas vezes silenciosa, age contra a pessoa e sua liberdade. Assim, o caminho para a sua libertação é o despertar das consciências através da educação. As escolas têm a missão de levar às crianças a compreensão de que elas possuem uma existência incorporada no mundo, mantendo uma relação com a natureza e com os demais seres humanos. Quando isso não é realizado, as crianças optam pelo materialismo ou pelo espiritualismo desencarnado da realidade, sem ter o entendimento de que existe uma união entre corpo e espírito.

Do mesmo modo, a aprendizagem para estar com o outro, uma experiência tão fundamental como estar consigo mesmo, não é sublinhada. Pelo contrário, o clima da escola é o clima que realimenta o individualismo estimulando a auto-suficiência, a concorrência e a competição. Em vez de estimular os vínculos entre as pessoas provoca atitudes de isolamento e defesa produzindo máscaras que aos poucos se incrustam até não mais se distinguirem do rosto do indivíduo. Este processo de ensino limita desde cedo a criança porque impede o seu próprio crescimento, já que corta sua possibilidade de ser mais (HÜHNE, 1992, p. 44).

Mounier em seus escritos lembra a todo ser humano que ele é sujeito da história, como ser livre e consciente, independentemente se é um proletário ou intelectual. O que ele não pode esquecer é de sua finitude e contingência, e de sua busca pela construção de uma humanidade livre (HÜHNE, 1992, p. 50).

Outro aspecto pertencente à condição humana é o afrontamento, que é a capacidade de resistir, contestar e não aderir ou não se conformar a determinadas situações. Seria a condição de ruptura da pessoa com situações de injustiça e opressão. Mounier escreveu sobre isso durante a resistência, na Segunda Grande Guerra, quando esteve preso em Lyon, na França, enquanto aguardava seu julgamento pelos nazistas. Na cela lê as obras de Nietzsche e esboça uma resposta às suas acusações, demonstrando que o Cristianismo em si não pode ser visto como uma religião de fracos, covardes ou conformistas, mas sim a opção dos corajosos, dos fortes, daqueles que se decidem a enfrentar a “desordem estabelecida” e remar contra a corrente. Deste esboço, nasce em 1944, o livro com o título *L’Affrontement Chrétien (O Afrontamento cristão)*, uma de suas obras mais marcantes (LORENZON, 1996, p. 72).

2.2.3 Mounier e a educação

Para alguns estudiosos de Mounier e pessoas que o conheciam na intimidade, ele teria sido um filósofo e um educador, pois suas obras conteriam aspectos educacionais. Tanto assim que “Jean Lacroix escreveu que os grandes pensadores são educadores, isto é, mestres do pensar e mestres de vida. Mounier é, segundo ele, um desses homens, constituindo-se, “acima de tudo, o educador (“l’instituteur”) do homem do século XX”” (LACROIX, 1950, p. 839 apud ANDREOLA, 1992, p. 55).

Para Moix (1968, p. 183-184, grifo do autor), “os críticos de Mounier viram perfeitamente o *caráter pedagógico*, prático, da sua filosofia”. Trata-se, escreve Paul Ricoeur, “de ‘pensar sobre a História mediante certo tipo de pensamento combatente. [...] O personalismo: na sua origem está uma pedagogia da vida comunitária, ligada a um despertar da pessoa”” (*Esprit*, dezembro, 1950, p. 862-863).

Paul Ricoeur (1950, p. 863-866 apud ANDREOLA, 1992, p. 55), afirmou que em sua origem “o personalismo foi ‘uma pedagogia da vida comunitária ligada ao despertar da pessoa’. Salientando que não se pode separar ‘personalista’ de ‘comunitário’, ele acrescenta que “o despertar da pessoa é a mesma coisa que pedagogia da comunidade””.

Além de Lacroix e Ricoeur, houve outros intelectuais que interpretaram o *Personalismo* como uma pedagogia. No editorial do seu número especial consagrado a Mounier, a revista “Frères du Monde” (nº 27, p. 4) declarou que o “personalismo quer ser uma pedagogia do homem total” (ANDREOLA, 1992, p. 57). Este pensamento é compartilhado por Moix (1968, p. 183), ao afirmar que “a educação deve elaborar uma formação do homem total; a cultura deve ser revivificada por novas elites de raízes populares; a vida pessoal, a vida privada, a vida

pública, precisam ser transfiguradas”. Seria missão do *Personalismo* dar linhas precisas de conduta que, por sua vez, deveriam ser sempre retomadas e adaptadas.

O personalismo é antes de mais nada uma pedagogia: uma filosofia de serviço e não de dominação. Seu sucesso não é avaliado pelo poder nem pelo número, mas pela transformação dos espíritos e dos relacionamentos humanos, pelo nascer de uma inquietação, pela consciência de uma responsabilidade. E isso acontece pouco a pouco (DOMENACH, 1969, p. 12)

Para Mounier, a educação tem um papel fundamental na vida do ser humano e na sua constituição como pessoa. Sua visão educacional é muito mais ampla, não se prendendo somente à dimensão escolar, apesar de esta ser importante. Com sua filosofia, formulou os princípios de uma educação personalista, visto que para o *Personalismo* a dimensão pedagógica tem uma grande importância.

Esta compreende que a educação não pode ter por fim moldar a criança ao conformismo social ou a uma doutrinação de Estado. Assim, o papel da educação não é o de adaptar o sujeito a uma função predeterminada em um sistema de funções sociais. Este sistema se apresenta principalmente em regimes totalitários escolares, que ao invés de preparar a pessoa para progressivamente poder fazer uso de sua liberdade e assumir as suas responsabilidades, faz com que a criança se torne totalmente dependente, criando o “triste hábito de pensar por delegação, de agir segundo a palavra de ordem, e de não ter outra ambição que a de estar instalada, tranquila e considerada num mundo satisfeito” (MOUNIER, 1967, p. 132-133).

O problema da educação não se reduz ao problema das escolas: a escola é um instrumento educador entre outros, abusa-se e erra-se quando se quer fazer dela o principal instrumento; não está encarregada de uma “instrução abstrata” que seria definível fora de toda a educação, mas sim da educação escolar, setor da educação total. Sendo esta última mais estreitamente ligada às necessidades da nação (formação do cidadão e do produtor) é sobre ela que a nação, através dos seus organismos, tem o direito a uma tutela e a uma organização mais direta: a escola não é um órgão do Estado, mas é nos nossos países modernos uma instituição nacional; as suas modalidades devem ser modeladas pelas necessidades e situações concretas da nação, no quadro do direito natural educativo. Estas condições podem levar, quer a dispensar, quer a concentrar a instituição escolar, sem nunca, no entanto, a estatizar. O setor educativo extra-escolar deve gozar da liberdade possível. Finalmente, como órgão de toda a nação, a escola, nos seus diversos graus, não deve ser privilégio de uma fração da nação, uma vez que tem a seu cargo distribuir a todos aquele mínimo de conhecimentos que todo homem livre deve possuir, chamando-a a todos os meios e conferindo facilidades efetivas iguais a todos aqueles que em cada geração devem renovar a elite dirigente de um país (MOUNIER, 2004, p. 133-134).

A educação personalista entende que a atividade da pessoa é liberdade e conversão à unidade de um fim e de uma fé. Assim, se a educação é fundada na pessoa, esta não pode ser totalitária. “Ela interessa o homem por inteiro, toda a sua concepção e toda a sua atitude perante a vida. Nesta perspectiva, não se pode conceber educação neutra” (MOUNIER, 1967, p. 133-134).

Neste aspecto, a escola desde o seu início, possui a função de ensinar a viver e não levar a um acúmulo de conhecimentos. “Na concepção de Mounier, a escola não pode visar, primeiramente, à instrução nem à preparação pura e exclusiva dum profissional ou do desenvolvimento de determinada função social nem do desenvolvimento dum personalidade” (LORENZON, 1996, p. 61).

Ignorando por decisão o fim último da educação – o compromisso vivo de uma pessoa –, e os meios que lhe são apropriados, uma escola concebida deste modo corre o risco de se limitar aos fins práticos do organismo social: a preparação técnica do produtor e a formação cívica do cidadão. Ela enfraquece a sua defesa contra as ingressões deste organismo, quando não se abandona simplesmente, para salvar uma aparência de cultura, à acumulação descomedida das “matérias” de ensino (MOUNIER, 1967, p. 135).

Na educação personalista, o fundamento imediato é o da liberdade de ensino em uma educação que não perpetua a exploração do homem pelo homem, o predomínio do conformismo social, a desigualdade moral e cívica entre as classes. Compreende-se que a escola deve ser laica, mas não neutra em matéria de educação.

Esta concepção do homem (e logo da criança) deverá ela eventualmente defendê-la contra um Estado que confundisse laicismo com indiferença educativa, ou o controle como o jugo. Neutra, é-o ela somente, nesta perspectiva, na medida em que não propõe, nem mesmo implicitamente, preferência por nenhum sistema de valores objetivos para lá dessa formação da pessoa (MOUNIER, 1967, p. 136-137).

Outro aspecto a se destacar da educação personalista é que a criança deve ser educada como uma pessoa através das vias de aprendizagem do livre compromisso. Tendo em vista que a educação é uma aprendizagem da liberdade, deve-se entender que o papel da autoridade pedagógica neste processo deve ser relacional e serviçal, deixando de lado todo papel hierárquico e intelectual. Assim, caberia ao mestre, que entende o ato de aprender não como uma acumulação de saber ou de habilidades, mas sim como um despertar (*éveiller*) da pessoa, não se propondo, intencional ou inconscientemente, uma formação de um personagem, de um

simples profissional, de um produtor ou de um consumidor de bens de toda ordem (LORENZON, 1996, p. 62).

[...] Enquanto a pessoa não atinge a maioridade, está sob a alçada das comunidades naturais em que está colocada por nascimento, a saber, a família, toda a autoridade espiritual reconhecida pela família, e, ajudando-a, ou substituindo-a por falta dela, o corpo educativo. Nós rejeitamos, pois, o monopólio da educação pelo Estado, assim como todas as medidas tendentes a assegurarem esse monopólio de fato, mesmo que ele não seja proclamado (MOUNIER, 1967, p. 139-140).

Na filosofia de Mounier, portanto, o Estado não tem o direito de impor qualquer tipo de monopólio ou doutrina em matéria de educação. O direito, em primeiro lugar, cabe às famílias de assegurar meios eficazes de ensino para seus filhos, com base em seus valores familiares e princípios éticos. Lembre-se que a educação é para a vida e não um simples acúmulo de conhecimento. Mounier critica esta visão “de **acumulação** do saber, de um saber dissociado da realidade e de uma concepção global de formação do homem, estabelecendo uma dicotomia entre a escola e a vida, o pensamento e a ação, entre o ensino e o trabalho manual” (ADREOLA, 1992, p. 62, grifo do autor; HÜHNE, 1992, p. 43).

A finalidade principal da educação e da escola, segundo o pensamento de Emmanuel Mounier, não consiste na aquisição dum volume de informações e de habilidades, nem na preparação profissional ou no desempenho dum função social, e sim no “despertar da pessoa”. O ser humano, enquanto imanência e transcendência, realidade individual e comunitária, merece, conseqüentemente, muito mais em termos de educação. Nessa linha de pensamento, o educador deverá ter ciência de que não desempenha apenas uma função, mas que é, antes de tudo, um testemunho (LORENZON, 1996, p. 67).

Mais uma vez, pode-se afirmar que a pessoa é o centro do pensamento personalista cristão desenvolvido por Mounier e por ele almejado. E a educação é parte primordial deste processo. Apesar de não ter escrito nenhuma obra com o título “educação”, percebe-se que os escritos mounierianos refletem um caráter educacional, levando a uma reflexão sobre a questão da existência humana nos níveis pessoal, comunitário e social. Sendo ela historicamente situada, procurando apresentar diretrizes e sentidos para a condição humana, presente e futura. Assim, percebe-se que a educação personalista, possui a ideia de pessoa inacabada e construtora de seu próprio ser, levando a compreensão de um “conceito de uma educação permanente e de criatividade. A educação é educação da pessoa” (PAULA, 2012, p. 153; 158).

Aqui temos o sentido do pedagógico-educacional no personalismo. A pessoa encarnada, constituída em seu universo pessoal e familiar, imergente na história e ao mesmo tempo transcendente ao dado histórico. Uma convocação para se unir a crença à práxis, evidenciando a expressão da pessoa como ser situado e mediante de sua condição no mundo. “Como, se percebe, para Mounier, o engajamento da pessoa deve ocorrer mediante um processo pedagógico, que possibilita um esclarecimento, uma adesão consciente e radical e não uma adesão movida pela doutrinação” (PEIXOTO, 2009, p. 67 apud PAULA, 2012, p. 159).

Para Mounier a educação deve ser vista como uma atitude transformadora da pessoa em todas as áreas de sua vida, permitindo a sua educabilidade enquanto ser humano inserido em um meio social. Por isso, a educação é uma ação educacional mediada pelo indivíduo, que se torna ao mesmo tempo, agente e receptor deste processo de formação contínua (PAULA, 2012, p. 166).

A formação da pessoa no homem e do homem nas exigências individuais e coletivas do universo pessoal, começa no nascimento. [...] Pode-se dizer da nossa educação que ela era em larga escala um “massacre de inocentes”: desconhecendo a personalidade da criança como tal, impondo-lhe um resumo das perspectivas do adulto, as desigualdades sociais forjadas pelos adultos, substituindo o discernimento dos caracteres e das vocações pelo formalismo autoritário da saber. O movimento de educação nova que reagiu, foi parcialmente desviado pelo otimismo liberal e o seu ideal exclusivo do homem flórido, filantropo e bem adaptado. Tem que ser reformado, quase diríamos virilizado, pela restituição a uma perspectiva total do homem individual e social (MOUNIER, 2004, p. 133).

Com relação à escola, Mounier defende uma escola pluralista, que possibilite uma harmonia da criança com o mundo social. Todavia, não se trata de uma escola eclética, somatória de posições de educadores, mas de uma escola que ensine as crianças a terem uma mentalidade crítica que lhes propicie compreender jogos de tendências nas entrelinhas e nas mentiras. O processo de descoberta ocorre através de um conhecimento alicerçado na história e nos acontecimentos que mostram a medida do verdadeiro. Geralmente, as escolas são “controladas pela política do estado, que por sua vez depende da política econômica” (HÜHNE, 1992, p. 43).

A educação, para Mounier, também tem o papel de “despertar das consciências”, não somente em um sentido meramente intelectual, mas individual e social, um apelo à conversão da pessoa em sua totalidade, impulsionador de um engajamento que vise uma revolução personalista e comunitária. Este deveria ser realizado através de uma corrente de engajamentos, como uma ação de penetração progressiva e de reorientação interior, que pudesse gerar um

amadurecimento pessoal. Este despertar das pessoas estava ligado à tomada de consciência da situação histórica que estas pessoas viviam e seu dever de reorientar esta mesma história.

Mounier não se manteve nas idéias. Sabemos que o movimento personalista foi sobretudo um agrupamento de pessoas, difundindo, a partir da revista “Esprit”, por toda parte, na França como também em numerosos outros países, através dos grupos “Esprit”. Muitas coisas mudaram, evidentemente, com o tempo. Certas idéias e certas linhas de ação por ele propostas parecem-me, porém, ainda hoje, de uma fecundidade extraordinária. A idéia do “despertar”; a “tomada de consciência” progressiva, que parte da “inquietação”, passa pela “recusa” e chega ao engajamento na ação revolucionária, lembram muito a “conscientização” de Paulo Freire. A tarefa dos intelectuais e dos burgueses, mudados por uma conversão profunda, que os afasta dos interesses de sua classe, lembra o ideal de “suicídio de classe”, proposto por Amílcar Cabral à pequena burguesia, na luta de libertação da Guiné-Bissau, bem como o surgimento do “intelectual orgânico”, de Gramsci, através da autodestruição do velho intelectual, a serviço da classe dominante (ANDREOLA, 1992, p. 56).

Não se pode cair na ingenuidade, entretanto, de que os capitalistas, donos do poder, ficarão inertes. Eles sabem que a única forma de continuarem a ganhar dinheiro à custa da exploração das massas é manter os homens na ilusão da busca de conquistas, na alienação e divididos pelo individualismo exacerbado. Pois isso, os torna mais fracos e impotentes para esboçar uma reação de combate contra a opressão. Assim, há uma “conspiração contra qualquer tentativa de despertar no homem a consciência da intersubjetividade e da dimensão essencial comunitária” (LORENZON, 1996, p. 81).

Mounier, buscou elaborar uma pedagogia que pudesse despertar a consciência política da civilização e acabou encontrando ressonância no pensamento anarquista. Tanto assim, que dedicou uma de suas obras sobre o tema, *Anarchie et personalisme*, datado de 1937, em que faz críticas ao anarquismo, mas também estabelece relações positivas com o *Personalismo* ao enxergar valores personalistas neste movimento (SEVERINO, 1974, p. 16).

Outro diálogo que Mounier estabeleceu foi com o marxismo. Entretanto, afirmava que para o mesmo, faltava um sentido de pessoa, de homem, algo que estava presente no anarquismo. “Ele tem um texto belíssimo sobre o anarquismo e o personalismo. Vai descobrir a dimensão do homem mais nos anarquistas do que nos marxistas. Mas, diz ele, ‘no marxismo eu encontro isso também nos escritos íntimos de Rosa Luxemburgo’” (GÓMEZ DE SOUZA, 2007, p. 60).

Pois, o marxismo acredita somente na criatividade das massas e da coletividade, esquecendo e negligenciando o valor da pessoa. Assim, o otimismo marxista está ligado ao homem coletivo, recoberto de um pessimismo radical da pessoa. Diante deste ponto de vista, há uma oposição

total. Pois, enquanto Marx busca chegar à pessoa por meio da organização econômica e política, ainda que o preço pago por isso seja a perda da dignidade do homem atual, Mounier faz o movimento inverso, partindo da pessoa, “pois nenhum ato é autenticamente humano sem a adesão livre da pessoa. Percebe-se um grande otimismo quanto à capacidade do indivíduo de atuar fora da coletividade” (SEVERINO, 1974, p. 119-120).

Entretanto, cabe aqui não estabelecer uma visão ortodoxa e superficial sobre o marxismo, visto que ele também possui uma perspectiva humanizadora que se encontra presente dialeticamente na visão de alguns intelectuais católicos na sua compreensão da realidade social, até mesmo entre os jovens católicos, como se verá adiante, principalmente em uma leitura analítica econômica da realidade, na tentativa da superação das injustiças.

Ricoeur (1950, p. 871) estabelece um confronto entre o personalismo como pedagogia do homem novo e o marxismo. “Aquilo que o personalismo crítica no marxismo, diz ele é precisamente o fato de ser menos que um despertar, que uma pedagogia”. Segundo Mounier, o marxismo não é uma educação da pessoa, mas uma domesticação. É com esta domesticação que eles contam para fazer o homem novo. “Só uma revolução material enraizada num despertar personalista teria um sentido e uma chance”, afirma Ricoeur (ANDREOLA, 1992, p. 57).

A domesticação da pessoa é totalmente contrária à visão personalista, que prima pela liberdade e conscientização da pessoa de seu papel no mundo. Aqui se apresenta a grande diferença entre *Personalismo* e marxismo.

O “despertar” e a “tomada de consciência”, propostos por Mounier, devem realizar-se nas diferentes dimensões do mundo pessoal. Trata-se, pois, de um “despertar”, para a realidade do ser, contra todas as formas de alienação. Isto exigem, porém, como condição prévia, um despertar da pessoa do outro, na comunicação, no diálogo e na comunhão. O que dá sentido a estes dois movimentos é a perspectiva dos valores, ou seja, um terceiro movimento, na direção da transcendência. Esta perspectiva transpessoal e transtemporal deve encarnar-se na situação humana concreta e na história. Esta exigência reclama, pois, da pessoa que despertou para o sentido total do homem, o engajamento na ação para transformar o mundo (ANDREOLA, 1992, p. 57).

Assim, há a necessidade de uma conversão integral, que possibilite esta transformação da sociedade. Pois, sem ela, não existe a menor condição de um engajamento revolucionário. E para se fazer uma verdadeira revolução é necessária uma boa pedagogia e a concepção pedagógica de Mounier é coerente com sua filosofia da pessoa.

O problema da relação pedagógica não se resume na relação educando-educador. Trata-se de uma relação mais ampla, na comunidade. “A pessoa é um ‘ser-para-si’, lembra A. J. Colombi (1980, p. 17), mas também um ‘ser-para-o-outro’ e um “ser-com-o-outro”. Para constituir-se como tal, a pessoa precisa das seguintes mediações: a presença do outro como alteridade libertadora; a comunicação humana; a comunidade personalista; a conversão íntima e o “enfrentamento” (ADREOLA, 1992, p. 61).

A educação não pode ser concebida como um processo exterior, mas como um processo inerente à pessoa. Existe, sem dúvida, uma influência proveniente de fora, de diferentes pessoas e instituições, como a família, a escola, a igreja, a sociedade. Entretanto, esta influência não “deve constituir uma doação, uma transmissão, tanto menos uma imposição” (ANDREOLA, 1992, p. 58).

Mas, se para Mounier a educação é um “despertar” para uma vida plena na sociedade, por que se educar crianças?

Esta pergunta depende de outra: qual é o fim dessa educação? Este não consiste em *fazer*, mas sim em *despertar* pessoas. Por definição, uma pessoa suscita-se por apelos, não se fabrica domesticando. A educação não pode ter como fim moldar a criança ao conformismo de um meio familiar, social ou estadual, nem restringirá a adaptá-la à função ou papel que lhe caberá desempenhar quando adulto. A transcendência da pessoa implica que a pessoa não pertença a mais ninguém senão a ela própria: a criança é sujeito, não é nem *RES societatis*, nem *RES familiae*, nem *RES ecclesiae*. No entanto, não é sujeito puro nem sujeito isolado. Inserida em coletividade, forma-se nelas e por elas; se elas não são, no que lhe diz respeito, poderes onipotentes, são meios formadores naturais: a família e a nação, os dois abrindo para a humanidade, aos quais o cristão junta a Igreja (MOUNIER, 2004, p. 133, grifo do autor).

Desta forma, para Mounier a “meta de toda a educação é o ‘despertar’ da pessoa (*L'éveil de la personne*), o desabrochar de uma existência verdadeiramente humana, que é imanência e transcendência, e seu ser não pertence a ninguém senão a ela mesma”. O desenvolvimento da pessoa, enquanto realidade pessoal, individual e social, integra um dos objetivos essenciais de toda educação, já que esta consiste em “despertar pessoas capazes de viver e de se engajar como pessoas”. Assim, não se pode querer modelar ou conformar as consciências, mas fazer com que todas as pessoas criem sua própria consciência. Este deve ser o papel do educador, tornar-se um meio ou um auxílio ao educando para que ele se desenvolva e possa seguir seu próprio caminho como sujeito e não objetivo deste processo educativo (LORENZON, 1996, p. 61-62, grifo do autor).

A educação personalista não aceita a passividade e os conformismos, geradores de alienação das pessoas e rejeita qualquer forma de rigidez e opiniões autoritárias, apostando na

diversidade de opções e respostas, bem como na pluralidade. Isso permite ao sujeito fazer uma escolha melhor e tomar uma decisão mais certa.

O espírito pedagógico de semelhante relação é mais apto a conduzir o aluno a tomar em suas mãos as responsabilidades e a criar um ambiente comunitário de participação e de cooperação. [...] É evidente que seria muito mais fácil para o professor dar suas aulas do que suscitar ou, melhor, *despertar* no outro um apelo, uma tomada de consciência, uma *démarche* ou uma sequencia de *démarches* em busca da verdade e do crescimento pessoal. Este seria um procedimento mais indicado e mais eficaz para a formação do espírito crítico. Nessa linha, seria preciso deixar de lado e combater um certo simplismo na discussão pedagógica, preparando a criança e o adolescente a melhor compreender antes de julgar. As afirmações partidárias são justamente o contrário duma vontade que deseja buscar a verdade em comum (LORENZON, 1996, p. 64, grifo do autor).

Isso leva à conclusão de que o processo educativo é um conjunto que compreende o esforço individual da criança e do jovem através da busca de sua instrução e um empenho da parte dos pais e educadores visando suscitar e despertar uma pessoa, procurando entender qual o tipo de sujeito que se pretende formar para a sociedade.

Diante de um mundo profissionalizado, proveniente de uma civilização impregnada pela ciência e pela técnica, a instituição escolar não deve se fechar sobre si mesma, mantendo a visão corrente de distribuição de matérias a se lecionar, longe da realidade da sociedade ou à parte dela. Esta situação pode ser um dos fatores do desencanto ou descrédito para com a escola e com o ensino ministrado pela mesma. “Ademais, tal sistema de ensino e tal organização escolar são parcialmente responsáveis pela formação do egocentrismo infantil e juvenil. A educação do sentido comunitário da pessoa é uma exigência fundamental. E isto a partir de observações de ordem filosófica e psicossociológica” (LORENZON, 1996, p. 66). Assim, o objetivo da escola se torna desenvolver o indivíduo para a vida, e não em somar conhecimentos ou habilidades específicas.

O papel da educação não é a de respeitar o cidadão, uma profissão ou um personagem social. Nem possui a função de fazer cidadãos conscientes ou bons patriotas. “A sua missão é a de *despertar* pessoas capazes de viver e de assumirem posições como pessoas” (MOUNIER, 1967, p. 133, grifo do autor).

A palavra *despertar* é muito utilizada dentro do *Personalismo* por Mounier, estando intimamente ligada à questão da formação humana e à consciência da pessoa. Os estudiosos de Mounier, em seus trabalhos, dão o grande destaque e importância a esta palavra e o sentido que ela possui para ao *Personalismo* mounieriano.

“Homem, desperta!” Este é o apelo socrático do personalismo enquanto filosofia. É um apelo à redescoberta pessoal da realidade da pessoa. “Despertar junto a um número suficientemente grande de homens o sentido total do homem” – é o apelo do personalismo como movimento histórico; um apelo ao engajamento para a construção do homem novo. O despertar supõe que existe um “sono” contra o qual a pessoa reage. Mounier fala, no “*Traité du Caractère*”, de uma “tomada de consciência”. [...] A tomada de consciência é, pois, um processo, que deve realizar-se em todos os sentidos do ser da pessoa. “O primeiro ato de iniciação à Pessoa – escreve Mounier – é a tomada de consciência de minha vida anônima. O primeiro passo, correlativo, da iniciação à comunidade é a tomada de consciência de minha vida indiferente: indiferença aos outros porque ela é indiferenciada dos outros. Encontramos aqui a inevitável ligação da pessoa à comunidade (ADREOLA, 1992, p. 58-59).

Essa tomada de consciência dá-se dentro de um processo e não isoladamente, tendo como base uma consciência criadora, proveniente da ação e do comando, geradora do engajamento. Assim, poder-se-ia afirmar que a plenitude da consciência é a plenitude do engajamento. E para Mounier, o engajamento é um meio indispensável do conhecimento (MOIX, 1968, p. 183).

A educação vista como despertar da consciência, precisa ser entendida através de uma compreensão de todas as dimensões da pessoa. Não se pode aceitar o formalismo autoritário do saber e nem o otimismo liberal da educação nova. Por isso, Mounier defende um restabelecimento total do homem individual e, ao mesmo tempo, social. Através de uma educação completa que forme homens de fé, lúcidos, fieis e independentes (ADREOLA, 1992, p. 59).

O autoritarismo, segundo Mounier, mata o espírito, a iniciativa, a responsabilidade pessoal, a espontaneidade e a liberdade criadora. Ele cria personalidades dependentes, com tendência obsessiva a serem dirigidas. Há pessoas que “gostam de ter junto a si, permanentemente, um ‘apoio moral’: médico, amigo, pai, confessor, que idealizam sempre [...]. Pedem-lhe bem formuladinhos os julgamentos que devem seguir, as decisões que devem tomar”. “A pedagogia cristã, em particular, não conseguiu estabelecer segundo Mounier, nas suas casas de educação, um estilo de vida digno da síntese de liberdade e de autoridade que a teologia e a política católicas já há muito tempo elaboraram”. Ele observa que “a verdadeira obediência não é esta submissão presa à primeira autoridade”. Encoraja os educadores a “não confundirem autoridade com monopólio da iniciativa e de intervenção perpétua nos atos da criança”. Em “*Anarchie et Personalisme*”, ele observa, a propósito de uma doutrina personalista da autoridade, que a verdadeira autoridade não deve estar a serviço da alienação e da opressão, mas da liberdade ontológica das pessoas. Lembra a significação originária da palavra autoridade: de aumentar. Seu objetivo é o de aumentar a humanidade nas pessoas e não de despojá-las. Para a autoridade espiritual, em particular, observa que a mesma “não separa, não aliena, ela está com, ela eleva” (ADREOLA, 1992, p. 60).

A dependência não combina com uma proposta autêntica de educação, pois esta deve promover uma libertação progressiva da pessoa. Por isso Mounier era tão contrário a uma educação autoritária que impõe seus valores que tanto venera, julgando ser o meio mais seguro de comunicá-los. A criança é dependente e, no decorrer de seu desenvolvimento, deve aprender a usar sua liberdade e se livrar desta dependência. Se isso não ocorre, a criança leva tal situação para a sua vida adulta, tornando-se um adulto alienado que não questiona nada e se submete a todos os tipos de imposições e comandos por parte da autoridade, tornando-se totalmente dependente do outro e não possuindo senso crítico.

“O ser humano é uma pessoa encarnada em um indivíduo. Se o individualismo domina, o homem se dispersa e se converte em coisa. Se domina a personalidade, o homem realiza plenamente a peculiaridade de sua vocação” (MOUNIER, *Oeuvres* III, p. 446-447 apud PAULA, 2012, p. 57).

Essa situação pode se tornar impulsionadora de autoritarismos, que são uma forma de apropriação do outro, fazendo com que este seja visto como uma coisa ou objeto. O ser humano não pode ser reduzido “[...] nunca à condição de objeto, de coisa. O educando, em qualquer idade, é sempre uma pessoa. A educação é um processo de personalização, que deve realizar-se numa comunidade cujas relações são de liberdade, de intercâmbio, de diálogo, de doação e de amor” (ADREOLA, 1992, p. 61).

Deve-se compreender, entretanto, que a visão de liberdade apresentada por Mounier não é a mesma almejada pelo individualismo. Quando fala de liberdade, o filósofo cristão está se referindo a da pessoa, que se solidariza com a liberdade dos demais e que se realiza através da comunicação, da comunhão e do aprofundamento das relações com os outros.

A síntese entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, entre o pensamento e a ação, entre a teoria e a prática, entre a escola e a vida, constitui exceção, não regra geral, em nossos sistemas de ensino. A advertência de Mounier parece-me de uma atualidade dramática, não somente para a África, mas para os países do terceiro mundo em geral. Seus sistemas de ensino foram modelados, com muita frequência, conforme este humanismo decorativo ou então, pela reação contrária, “americanizaram-se”, organizando um ensino contrário ao humanismo do homem total, estabelecendo como objetivo a formação do homem produtor, ou seja, a formação de “capital humano” (ADREOLA, 1992, p. 62-63).

O tipo de educação que se estabeleceu é para que os trabalhadores possam servir aos interesses do capitalismo, pessoas domesticadas, não críticas, alienadas, que não pensam, não refletem e aceitam sua condição de exploração. Isso pode ser fruto de uma educação e de um saber dissociado da realidade concreta das pessoas.

Mounier também denuncia outra situação relacionada à educação extremamente grave: a dissociação entre o saber acadêmico e a cultura popular, ou seja, entre o saber e o povo. “Este descompasso, ele o constata sobretudo na universidade. [...] A deplorável revolução do mundo contemporâneo destruiu o povo: todo mundo é burguês, público, multidão mecânica” (ADREOLA, 1992, p. 63).

Este tipo de situação incomoda Mounier, pois ele sempre foi fiel ao povo, principalmente aos camponeses e aos operários e aos seus valores, como a arte e a cultura, por exemplo. Sempre se engajou em defesa do povo oprimido e esta preocupação esteve presente em suas obras. Esta atitude nasceu de um amor construído através do contato com o povo, do conhecimento adquirido por meio desta atitude. Através de sua presença junto ao povo e de seus engajamentos concretos, Mounier e o movimento *Esprit* queriam formar um movimento que permitisse a libertação do povo e propiciasse a sua participação na construção e na vida da cidade. “É neste contexto que se situa o interesse de Mounier pela cultura e pela educação popular” (ADREOLA, 1992, p. 65-66).

2.2.4 Mounier educador: sua experiência e sua visão

Mounier, durante sua vida, foi escritor, filósofo, fundador de um movimento e de uma revista, mas sobretudo, sua maior vocação era a de educador. Poder-se-ia dizer que a formação das pessoas e a construção de um homem novo foi seu principal propósito. “As dimensões teóricas, os elementos da reflexão, no domínio da educação, de que se falou anteriormente, são resultado de suas preocupações concretas pela formação do homem total, e de seus engajamentos como formador de pessoas” (ADREOLA, 1992, p. 67).

Mounier foi verdadeiramente educador. “Mounier é acima de tudo o ‘instituidor’ do homem do século XX – escreveu Lacroix – o ‘instituidor’, quer dizer, aquele que institui a humanidade do homem, aquele que coloca o homem de pé” (*Esprit*, nº 12, p. 839). O mesmo autor, numa conferência, em 1960 (*Verité et Vie*), referindo-se a quatro conversões fundamentais de Mounier, estabelece em segundo lugar a conversão da vocação de ensino à vocação educadora. Depois de falar da sua aversão para com a universidade, Lacroix afirma: “Mas se ele experimenta este recuo frente à função universitária, Mounier compreende com mais clareza, ao contrário, que sua verdadeira vocação é a de ser educador”. Ele o considera educador na mesma perspectiva dos grandes “mestres do pensar e mestres de vida”, entre os quais evoca os mais importantes dos tempos modernos. “Pois bem – acrescenta ele – é no mesmo sentido em que Nietzsche falava de Schopenhauer educador e queria ser o educador do homem novo, que eu afirmaria tranquilamente que a vocação de Mounier foi essencialmente educadora” (*Verité et Vie*, p. 11). “Um grande pensamento, escrevera ele em 1950 – é um pensamento

educativo, um pensamento pedagógico (loc. Cit., p. 839) (ADREOLA, 1992, p. 67, grifo do autor).

Em conjunto com o depoimento de Lacroix, o Padre Ganne afirmou que Mounier foi “o educador do cristão do século XX” (Ganne, 1975, p. 427 apud ADREOLA, 1992, p. 67). Ele foi um educador por sua presença, pelo seu testemunho de vida e pelos engajamentos que empreendeu. Sua obra pode ser vista como um apelo à consciência de cada ser humano, um grito de alerta a cada pessoa, para um despertar à sua vocação pessoal e comunitária.

A fundação de grupos *Esprit* na França e em outros países ajudou no processo de propagação desta pedagogia que visava a formação das pessoas e se tornou uma estratégia de continuidade do movimento, uma ação educativa que levava adiante a proposta de Mounier de despertar as pessoas.

Trata-se de uma função socrática, como a define modestamente Mounier. Uma função profética, de testemunho, de guia, segundo muitos outros. Função sobretudo de diálogo, com todos os homens, se possível; com aqueles dos quais pôde, de algum modo, aproximar-se. “Diálogo duro e fraterno”, por vezes, como Lacroix define seu diálogo com os marxistas. De qualquer maneira, sempre diálogo: palavra que-vai-e-que-vem; não uma palavra unidirecional, mas sim um intercâmbio entre pessoas. A função socrática é recíproca: de ambos os lados há a ação de suscitar, de provocar, de despertar, e a **re**-ação, de acordar. É um educar e educar-se, no sentido original da palavra **e-ducere**: uma ação maiêutica (sempre socrática): retirar do outro e de si mesmo a palavra e a verdade, não inatas, mas descobertas e criadas pelo apelo de fora e pelo desabrochar (de dentro). É a verdadeira educação, que provoca e suscita a existência da pessoa. Neste sentido a conclusão do artigo de Lacroix sobre “Mounier educador” é muito densa de significado: “Se eu considero Mounier como verdadeiro educador é porque há centenas de homens hoje, na França e fora da França, que, porque o conheceram, finalmente existiram, ou seja, foram lançados para fora de si mesmos, rumo à vocação (**Esprit**, 1950, p. 851 apud ADREOLA, 1992, p. 69, grifo do autor).

O historiador Jacques Le Goff, um dos estudiosos do pensamento de Mounier, diria em 1983 que o *Personalismo* teve como uma de suas características uma pedagogia política. Já na visão de Andreola (1992, p. 72), seria uma pedagogia política de libertação. E através desta compreensão que se percebe afinidades e convergências entre o *Personalismo* e a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, visto que na obra de Mounier, os temas opressão e libertação são centrais. Conclui-se diante disso que “se a verdadeira revolução não se faz através de uma pedagogia, ela não se faz também sem ela. É sob esse ângulo que eu vejo um dos aspectos mais ricos e mais fecundos para uma aproximação entre o *Personalismo* de Mounier e a pedagogia do oprimido de Freire” (ANDREOLA, 1992, p. 57).

2.2.5 Opção socialista de Mounier

Mounier foi visto com desconfiança por alguns membros da hierarquia da Igreja e pelos católicos de direita, sendo chamado em diversas oportunidades de comunista. Fato é que Emmanuel Mounier optou por ser um homem de esquerda e isso ele “o foi sem contestação. [...] Não é menos verdade que sua atitude em relação ao capitalismo, ao liberalismo, ao fascismo, sem compromisso com a democracia procede de uma escolha deliberada em favor dos objetivos de esquerda” (PELISSIER, 1969, p. 123).

Em sua época as “forças espirituais” ligadas à direita conservadora e reacionária, eram utilizadas para a manutenção de um sistema injusto e explorador. Qualquer um que se recusasse a seguir esta “doutrina” e evocasse aspectos ligados à “esquerda” era visto com desconfiança e suspeita, acusado de ir contra o espírito e seus valores (propriedade, família, pátria e religião). Os capitalistas uniram-se aos “espirituais”, vendo a possibilidade de união em defesa de seus interesses, como a propriedade privada, o egoísmo familiar e o nacionalismo, sob o manto branco do farisaísmo religioso.

Pelo fato de ligarem o sentido da dignidade pessoal à propriedade anárquica, a anódina teoria das fidelidades e das virtudes à família-cidadela, a veneração pela terra e pela pátria, o heroísmo e até o vocabulário sagrado do martírio e do sacrifício ao furor nacional, o peso de Deus nos corações à hipocrisia religiosa, atraíam pouco a pouco toda a riqueza dos homens para encobrir a mais curta, mais egoísta e mais estupidamente interessada das metafísicas” (MOUNIER, *Revolução personalista* apud PELISSIER, 1969, p. 123-124).

O liberalismo prometeu uma vida mais próspera, com uma melhor qualidade de vida através da ciência, da técnica e da distribuição de renda, garantindo uma revolução social benéfica para todos. Ocorreram progressos nas atividades industrial, comercial e financeira, que sem sombra de dúvidas, gerou certa prosperidade material para algumas pessoas. Na verdade, uma minoria, que através deste sistema, acumularam riqueza em detrimento de uma grande massa de pessoas que continuou na pobreza e não sentiu melhorias em suas vidas. Portanto, o que se pode observar é que o individualismo exacerbado e o utilitarismo são os componentes fundamentais que formam a base da doutrina liberal.

Mounier contesta, pois, violentamente a pretensão do liberalismo de se erigir em sistema fechado que pudesse se bastar a si mesmo. A espécie de crença, ingênua tanto como interessada, que o liberalismo alimenta na bondade do homem e na sabedoria dos mecanismos econômicos, conduz, na realidade, para a destruição da pessoa e de sua liberdade: é o reino do dinheiro-rei, e o

capital, fonte de lucro como de poder, leva vantagem sobre o trabalho (PELISSIER, 1969, p. 128).

Mounier observou estes aspectos ligados ao liberalismo, produtor de uma massa despersonalizada e vulnerável a movimentos totalitários, passiva e dócil ao Estado e à burguesia industrial. Isto explicaria a opção socialista de Mounier, pois ela se fundamenta em uma opção pela pessoa, que se torna o centro e o critério de toda organização sociopolítica e econômica. Portanto, é a partir dela que a sociedade deve se organizar. “É isto que Mounier então *chama de socialismo*: uma organização social tal que, ao mesmo tempo recupera o verdadeiro sentido do comunitário e respeita a singularidade do homem; é uma organização que, acima de tudo, possibilita e até propicia a promoção da pessoa” (RUEDELL, 1985, p. 71, grifo do autor).

Não podemos substituir o capitalismo por um regime construído com todas as peças. A economia tem mais continuidade. É em pleno corpo capitalista que aparecem os primeiros indícios de um mundo socialista, que tem que se desenvolver se entendermos por socialismo o seguinte: abolição da condição proletária; substituição de uma economia anárquica, fundada no lucro, por uma economia organizada em ordem às perspectivas totais da pessoa; socialização sem estatização, dos setores de produção que alimentam a alienação econômica; desenvolvimento da vida sindical; reabilitação do trabalho; promoção, contra o compromisso paternalista, da pessoa do operário; primado do trabalho sobre o capital; abolição das classes formadas na divisão de trabalho ou de fortuna; primado da responsabilidade pessoal sobre as estruturas anônimas. Optando pelo socialismo como direção geral da reorganização social, nem por isso nos julgamos obrigados a aprovar todas as medidas que em seu nome possam ser propostas. Em alguns sítios encontramos um socialismo adormecido, em outros um socialismo desenfreado ou pervertido pelo peso das engrenagens administrativas e policiais. Por isso mesmo é mais urgente um socialismo renovado, a um tempo rigoroso e democrático. É esta invenção que se espera da Europa, e é para ela e nela que o personalismo procura o seu caminho político (MOUNIER, 2004, p. 121-122).

Para Mounier o socialismo nasce por causa das consequências do capitalismo, que iludiu a grande massa com seu discurso de prosperidade e não cumprindo com tal promessa, visto que a riqueza ficou nas mãos de alguns. Assim, faz-se urgente uma revolução que procure uma transformação social, uma revolução personalista, fruto de uma exigência da fé cristã. Por isso, os cristãos devem ser vistos como duplamente revolucionários. “[...] *Primeiro*, por um apelo violento do Reino de Deus, que nos chama à perfeição, obrigando-nos a uma desinstalação constante. Em *segundo* lugar, somos revolucionários – entende Mounier – face ao mundo de 1932, visando a derrubada do regime capitalista” (RUEDELL, 1985, p. 105-106, grifo do autor).

[...] Hoje, no entanto, tem-se a impressão de que muitos cristãos esqueceram de que o *Reino de Deus* não está apenas *dentro de nós*, mas também *entre nós*; de que ele também deve penetrar a estrutura sócio-política e econômica. Não há motivo que dispensa o cristão da luta de encarnação do Reino de Deus. O empenho social e político é uma das exigências espirituais. Embora se trate de campos distintos, eles marcham necessariamente juntos (MOUNIER, 1971, p. 188; 192, grifo do autor).

Como Jesus Cristo, que afirmava que o Reino de Deus pertencia aos pobres e pequeninos, a revolução personalista se coloca ao lado dos mais fracos e desamparados, caracterizando-a como a revolução dos pobres que gritam por justiça e pão. Aqueles que têm medo desta revolução os têm por nunca terem experimentado a fome e a miséria que o povo enfrenta. E os cristãos, por meio da solidariedade fraterna com os que sofrem injustiças, não podem ficar inertes diante desta situação. O Cristianismo é a religião da Encarnação de Jesus Cristo, Filho de Deus e, portanto, não pode pregar o desinteresse completo pelos aspectos terrenos (MOIX, 1968, p. 318).

Para a manutenção desta farsa e da exploração das massas, os liberais criaram meios para a alienação e dominação dos “menos privilegiados”.

Além da lei de segurança nacional, existem ainda a *educação* e os *MCS* (Meios de Comunicação Social), notadamente *alienantes* e tendenciosos. Também eles estão, geralmente, em mãos de monopólios, servindo “como instrumentos de dominação de consciências”. A estas são impostos “os valores da sociedade de consumo, a serviço de interesses opressores”. Da mesma forma, é muitas vezes instrumentalizada como fator de *alienação e dominação a própria religião*. É neste sentido que devemos entender a proliferação das muitas seitas religiosas. Explorando a ignorância e o sentimento religioso, prega-se uma religião meramente espiritualista, desvinculada de todo compromisso social. Este talvez seja dos maiores empecilhos para se viabilizar uma mudança social (RUEDELL, 1985, p. 115, grifo do autor).

Ao observar tamanha desumanidade para com o povo, Mounier, que fora educado com uma acurada sensibilidade humana e sentindo o peso desumanizante das estruturas, bem como a destruição da própria pessoa, não pôde se conformar com a situação.

Por isso, para salvar a pessoa, assumiu uma *revolução personalista e comunitária*, ou seja, uma renovação das pessoas a partir de sua consciência, insistindo, contudo, na sua dimensão social, e uma revolução da sociedade, no sentido de reestruturá-la a partir da pessoa. Portanto, Mounier lança uma *revolução* que se desenvolve em *duas frentes: a nível das pessoas* (como conscientização) e *numa dimensão social* (como reestruturação social) (RUEDELL, 1985, p. 125, grifo do autor).

Assim, o caminho revolucionário passa pelo caminho da conscientização, criando-se uma consciência transformadora diante da injustiça corrente. Uma vez formada esta consciência, criam-se as condições para empreender uma transformação profunda da sociedade. A conscientização é uma ferramenta que se emprega para alcançar mudanças através de meios pacíficos. Mas como isso ocorreria na prática?

Uma das táticas que Mounier propõe para chegar a esta conscientização é a formação de comunidades orgânicas “em torno de uma instituição personalista embrionária”. É a conscientização através de pequenos grupos. [...] É no grupo que a pessoa adquire consciência, e também força para enfrentar o peso das estruturas sociais. A partir desta conscientização, a pressão popular se exerce ao natural, e se encarregará de obter as mudanças necessárias (RUEDELL, 1985, p. 129-130).

O que Mounier almejava, portanto, era uma valorização e uma participação efetiva das pessoas na vida da sociedade, visto que somente assim é que as transformações sociais poderiam ocorrer. Este seria o papel da democracia, que permite a participação das pessoas nas decisões políticas de um país. Entretanto, o que se observa é que a democracia na prática se tornou mais formal do que real. Os representantes do povo, os políticos, estão muito distantes da realidade do povo e não representam seus interesses, mas sim os de grupos econômicos poderosos. Por isso, faz-se necessário que o povo se organize através de associações e organizações em que possa fazer ouvir a sua voz e lutar por melhores condições de vida para a maioria da população.

Mounier com isso quer restabelecer o verdadeiro sentido da comunidade e salvar as pessoas. Logo, compreende-se quando da afirmação de que a revolução empreendida por ele busca ser personalista e comunitária, haja vista que busca “uma renovação da vida das pessoas, restabelecendo-as em sua dignidade pessoal e social, e uma transformação sociopolítica, de modo que toda a sociedade seja realmente estruturada em função da pessoa. É dela que auferimos dos princípios para o mundo político” (RUEDELL, 1992, p. 91).

Com relação ao pensamento político de Mounier, um primeiro ponto é sua crítica ao capitalismo. Para ele não existe a menor condição de se estabelecer concessões a um sistema que vive da exploração das pessoas, reduzindo-as a mero instrumento de produção. Sua crítica é radical a este regime e aos abusos cometidos por ele e que permitem criar estruturas que possibilitam a concentração de dinheiro e de poder (RUEDELL, 1992, p. 92).

O capitalismo diz-se defensor da propriedade privada. “Propriedade da qual privamos os outros”, como gostava de dizer Mounier. De fato, este regime cria uma casta de privilegiados e reduz os outros à condição de vida desumana:

“Tal como a concebe o capitalismo, a apropriação privada comporta uma detenção perpétua, sem reexame, incontrolada, pelo indivíduo, de todos os bens que lhe permite adquirir um regime em que a fecundidade do dinheiro e a lei do mais forte levam de arrastão, bem depressa, para certo número de mãos, tesouros de iniquidade, e lhes permitem exercer sobre a massa dos desfavorecidos uma tirania inadmissível” (MOIX, 1968, p. 68).

O que o capitalismo busca é a manutenção de seus privilégios, por mais que fizesse crer que seus valores estavam ligados aos da humanidade, como os valores religiosos, o sentimento nacional, a cultura, os valores ligados à manutenção da propriedade privada e à liberdade responsável. Buscou-se criar a mentalidade de que mexer com seu poder era confrontar esses valores e, assim, atingir a própria civilização.

Ele manteve pela mentira esta ilusão, a fim de melhor mascarar suas operações odiosas. Ele é, de fato, o inimigo direto dos valores que defende, ou pretende defender: “Do direito à responsabilidade, o capitalismo fez um direito ao lucro e à impunidade. Pretende defender a pessoa e a esmaga sob o mecanismo anônimo do dinheiro; a liberdade, ele a abafa debaixo da guerra econômica, da exploração social e das oligarquias; pretende defender a iniciativa, mas concede-a somente àqueles que no regime já são senhores; do risco, ele também se defende, mas o faz através de uma solidariedade de *gangsters* em que começam a entrar os Estados. Critica-se a confusão o capitalismo dele tira os argumentos para rejeitar a organização coletiva: mas onde está o regime em que “qualquer um, indistintamente, ocupa-se de qualquer coisa” a não ser nos conselhos de administração e nos seus governos? *As críticas da qual nos tornamos porta-vozes, contra certo comunismo da irresponsabilidade, atingem, em cheio, o capitalismo atual, que é um comunismo bastardo e mascarado em proveito de uma minoria*” (MOIX, 1968, p. 68-69, grifo do autor).

O que de fato Mounier procurava era a passagem de uma propriedade capitalista a uma propriedade humana. Houve uma degradação com relação à questão da posse humana, em que se passou da posse conquistada à posse-prazer, levando o proprietário a ser “possuído” por seus bens gradativamente e depois à posse geradora de conforto que leva a uma alienação do possuidor dos bens diante daquilo que possui.

Os defensores do capitalismo e de regime atual de propriedade tentam convencer de que defendem ao mesmo tempo os valores de propriedade pessoal, de iniciativa e de liberdade responsável... São de fato seus inimigos diretos e os tornam mais distantes a cada dia, sempre mantendo como mantêm, - para melhor mascarar suas operações ocultas - a ilusão da soberania popular. Apoiando como o fazemos, a exigência de uma organização parcialmente coletiva da propriedade, não diminuimos o princípio de propriedade pessoal; nós o reclamamos num mundo que o expropria e reivindicamos para todos, a gestão que não é atualmente senão o privilégio de alguns, somando-lhe a responsabilidade, que foi esquecida (CHAIGNE, 1969, p. 72).

Isso faz com que o regime capitalista seja o maior inimigo da pessoa humana, visto que ele coloca o indivíduo a serviço da economia de mercado, o trabalho a serviço do dinheiro e o lucro acima da pessoa, resultando em uma opressão de vidas pessoais através do esmagamento de todas as formas de espontaneidades, de valores e de todas as generosidades humanas. Na política vigente, comprometida exclusivamente apenas com o ter, o dinheiro possui mais peso e valor do que as pessoas. Essas não são vistas pelo ser, mas pelo ter e pelo poder. Assim, fica reduzida à mera mercadoria ou, na melhor das suposições, em um produtor técnico ou um consumidor voraz. “Como filosofia crítica da realidade histórico-social, ao mesmo tempo que um pensamento engajado na práxis transformadora, é claro que o personalismo tem tudo para subsidiar a superação dessa desumanizante situação política do mundo” (SEVERINO, 2007, p. 29).

Toda esta situação leva à impossibilidade de que as massas oprimidas possam ter acesso a uma vida humana digna e decente, pois o capitalismo reduz as massas à miséria e mata os corpos, além de corromper as almas. “O mal mais pernicioso do regime capitalista e burguês não está em levar os homens à morte, mas em sufocar na maior parte dos homens, quer pela miséria, quer pelo ideal pequeno-burguês, a possibilidade e o gosto de ser pessoa” (MOIX, 1968, p. 69).

Torna-se compreensível a reação de caráter comunitário contra esta civilização individualista e burguesa, formulada pelo liberalismo capitalista. É neste contexto que se pode compreender como Mounier via o marxismo materialista e o comunismo. Apesar de não ter aderido à doutrina marxista, recusou o anticomunismo, pois via nesta atitude apenas um pretexto para se combater um inimigo imaginário e deixar de lado o verdadeiro inimigo do povo que era o capitalismo selvagem. Sua atitude para com o marxismo e o comunismo é de reconhecer seu valor, mas tece críticas pesadas por sua conotação exageradamente materialista e coletivista (RUEDELL, 1992, p. 92).

Sabendo da origem e da profunda vivência cristãs de Mounier, é igualmente fundamental uma reflexão específica sobre o **Cristianismo**. Como cristão convicto, ele sente muito o açambarcamento do Cristianismo pela classe burguesa, caracterizada por uma vida cômoda e fácil. Permeado desta mentalidade – entende ele – este já perdeu toda a sua vitalidade. Passa ao longe de todo sofrimento e evita qualquer luta de transformação social, de modo a se constituir rapidamente “uma religião de mulheres, de velhos e pequenos burgueses” e perdendo escandalosamente a classe operária. Em tudo isto, o que mais dói a Mounier é a indiferença ou até o comprometimento da Igreja, ou ao menos de muitos cristãos, com a **desordem estabelecida**, a qual, para ele, é uma espécie de pecado social, pecado em que todos participam, uns ativamente, outros pela omissão (RUEDELL, 1992, p. 92-93, grifo do autor).

Para o estabelecimento de uma mudança, no sentido de uma renovação, seria necessário retirar a ilusão de neutralidade política e de uma concepção religiosa meramente espiritualista. O Cristianismo desde suas origens possui uma dimensão social e política, que moldou a sociedade ocidental durante séculos. Por isso, os cristãos devem assumir o seu papel visando uma transformação da sociedade procurando torná-la mais justa e fraterna. “O futuro dependerá disto – diz Mounier –: de um lado, ‘como os cristãos souberem repelir o apoio do capitalismo e de uma sociedade injusta’ e, de outro, ‘como souberem realizar em nome de Deus e de Cristo a verdade que os comunistas realizam em nome de um paraíso terrestre’” (RUEDELL, 1992, p. 93).

Enfim, o “socialismo de Mounier” deve ser entendido como um fruto da revolução personalista e comunitária, que poderia ser entendida como personalista e socialista, tendo como elemento fundante a pessoa humana, que tem a missão de reorganizar a sociedade. Esse “socialismo personalista” tem como missão organizar a vida social e recuperar o autêntico sentido do comunitário, além de respeitar a singularidade da pessoa, sem opressão ou substituição.

Após apresentar brevemente a vida de Emmanuel Mounier e de sua filosofia personalista, seus desdobramentos e sua influência sobre alguns seguimentos do Cristianismo, dando sequência a este trabalho, apresentar-se-á alguns aspectos da história de um movimento que foi extremamente influenciado pela ideia do engajamento e do despertar das consciências de Mounier: a Juventude Universitária Católica, foco do próximo capítulo.

3. A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA

O ser humano é um ser pensante e impedi-lo de tal ato é ir contra sua natureza.

Este capítulo procura apresentar um breve relato da história da Juventude Universitária Católica (JUC), principalmente no período entre 1950 e 1968, considerado o da segunda fase do movimento. Neste período, o movimento ao entrar em contato com outras organizações estudantis e com a realidade socioeconômica da maioria da população brasileira, fez uma passagem de um movimento meramente religioso, que buscava a conversão de uma elite visando a sua cristianização para um movimento engajado que buscava a conscientização das camadas populares da sociedade, diante de seu contexto de exploração pelas elites dominantes.

O movimento jucista na década de 1960 é identificado com o surgimento de uma esquerda católica, que nasceu sob a influência do *Personalismo* de Emmanuel Mounier. O que muito se questiona é o motivo que teria levado ao aparecimento de um catolicismo de esquerda no Brasil. Acredita-se que um dos motivos foi uma transformação de consciência de mundo, o que permitiu ao clero olhar para os problemas sociais como parte da missão da Igreja, permitindo o surgimento de uma mentalidade que ia ao encontro das conjunturas sociais. A sociedade estava se modernizando e isso também levou alguns setores da Igreja a novas formas de atuação, principalmente junto às camadas populares que se tornaram seu principal alvo, permitindo o aparecimento de uma ideologia de mudança social. Outro fator que poderia explicar, seria que após o término da Segunda Grande Guerra, ocorreu o aparecimento de diversas produções críticas ao capitalismo e que ganharam espaço no meio católico brasileiro, rejeitando o excesso de ambição e o pensamento individualista (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 1986. p. 347)

Todo este contexto levou a JUC a se engajar na sociedade visando compreendê-la a fim de nela poder atuar efetivamente. Para isso, se fazia necessário formar líderes que pudessem atuar através da política. Em 1959, Pe. Almey Bezerra apresentou no Conselho Nacional o texto *Por um Ideal histórico*, que propôs bases para a formulação de um referencial teórico que proporcionasse meios de atuação. Logo na sequência, através da proposta do Pe. Henrique Vaz apareceu a necessidade de uma *consciência histórica*. Estes dois “ideais” ou pensamentos foram a base de reflexão para a atuação da JUC neste período.

Como ocorreu essa mudança dentro do movimento? Quais fatores poderiam ter influenciado ou contribuído para esta transformação? As respostas a tais perguntas podem ser

compreendidas ao longo das próximas páginas deste capítulo que se propõe analisar a JUC e sua estrutura, sua relação com a esquerda católica e com Emmanuel Mounier. Também se refletirá sobre o Manifesto do DCE da PUC do Rio e um texto que foi uma carta resposta de Herbert José de Souza, o Betinho, aos críticos do Manifesto, pois ambos os textos revelam aspectos importantes do pensamento destes jovens jucistas.

3.1 Uma breve introdução e antecedentes históricos

As décadas de 1950 e 1960, no Brasil e no mundo, foram um momento de reflexão e de um progresso material e tecnológico forte. A Segunda Grande Guerra havia terminado cinco anos antes, deixando para trás uma Europa arrasada, os Estados Unidos da América com quase metade do ouro mundial, levando-os a se tornarem o grande propagador e financiador de um capitalismo selvagem de pós-guerra. Através do plano Marshall, os Estados Unidos financiaram economicamente seus “aliados” e através da criação da OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) buscaram dar segurança militar a estes mesmos aliados diante do bloco comunista liderado pela União Soviética.

A Igreja no Brasil ainda estava determinada até início da década de 1950 em manter a ordem social, não percebendo que esta era uma grande produtora de injustiças. Sendo usada pelos governantes e pela classe dominante como sustentadora da pseudo-ordem social, repetia e convivia com as injustiças e práticas abomináveis ligadas à exploração do capitalismo. Para D. Hélder Câmara, uma parte dos bispos despertou para tais injustiças e procurou incentivar uma mudança nas estruturas sociais revelando claramente a cegueira que a Igreja enfrentava naquele momento. Isto foi encarado pelos grupos privilegiados e, até mesmo por alguns governos da América Latina, como uma mudança brusca, visto que, até então a Igreja era vista como sustentadora do *status quo* vigente e mantenedora da ordem social desejada pelas elites. Entretanto, após esse despertar, passou a ser uma denunciadora das injustiças e encorajadora de um esforço que visasse a promoção humana (D. HÉLDER apud CASTRO, 1978, p. 56).

O clima de luta política e debate ideológico desse início da década de 60 não deixa a Igreja imune. Também ela sofre os reflexos da situação. E em seu interior surgem tendências diferentes. Uma tendência progressista conta, entre os bispos, com Hélder Câmara, Antônio Fragoso e Vicente Távora. Entre os padres, Francisco Lage, Alípio de Freitas, Frei Carlos Josaphat, Almerly e Sena, estes assistentes da JUC do Recife; José Luiz e D. Jerônimo, assistente e colaborador da JUC da Bahia; Pereira, assistente da JUC de Goiás; Henrique

de Lima Vaz, colaborador da JUC e Frei Romeu Dale, assistente nacional (LIMA; ARANTES, 1984, p. 30).

Neste período, iniciou-se um processo de ruptura dentro da Igreja com o modelo anterior voltado à manutenção da ordem, da estabilidade social e do *status quo*. Originou-se dentro da instituição um grupo que passou a criticar a situação de injustiça no país. Pois, o mesmo teve contato com a situação de miséria e sofrimento do povo, fato este que se tornaria a base de conflitos sociais. Este grupo pode ser caracterizado como composto por uma parte do episcopado mais progressista, composto na sua maioria pelos bispos do Nordeste do Brasil, e por militantes da Ação Católica Brasileira, principalmente os jovens da JEC e JUC.

Paulatinamente a Igreja foi abandonando sua postura mais conservadora de defesa da ordem tradicional, implantada pelas oligarquias rurais, e começou a apoiar os projetos de desenvolvimento social e econômico promovidos pelo governo e pela burguesia urbana. Em modo análogo, o combate inicial ao laicismo republicano foi menos enfatizado em que a Igreja obteve vantagens significativas nas esferas da educação, família e atuação missionária [...]. Não obstante a colaboração em alguns setores específicos, o Estado permaneceu leigo, apenas aceitando revestir-se por vezes de um verniz religioso, em consideração à formação católica, do povo brasileiro. Falhou, portanto, o projeto de sacralização do Estado, do qual Dom Leme fora paladino. Ele próprio, aliás, com alto senso crítico, soube contentar-se com o que foi possível obter; o realismo político do prelado prevaleceu sobre o idealismo marcante da formação sacerdotal recebida (AZZI, 2008, p. 219).

Scott Mainwaring (1989, p. 65), em seu livro **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)** afirmou que a hierarquia neste período era composta por três grupos ou setores: os tradicionalistas, os modernizadores conservadores, também denominados de moderados e os progressistas, mais ligados ao Nordeste do Brasil. O grupo dominante era composto pelos modernizadores conservadores, que durante as décadas de 1950 e 1960 dividiram a hegemonia dentro da CNBB com os reformistas. Assim como os reformistas, os modernizadores acreditavam que a Igreja deveria mudar, mas por meio de um catolicismo mais forte, produzido através de uma educação religiosa mais intensa. Ambos os grupos estavam preocupados com a justiça social e com a necessidade da promoção de uma maior participação dos leigos na missão evangelizadora e na atuação na sociedade. No entanto, os modernizadores possuíam a preocupação com a obediência à hierarquia e em tornar a Igreja mais eficaz e relevante para os seus participantes. Já os reformistas acreditavam em uma noção de Igreja como povo de Deus.

Os dois grupos consideravam importante a missão social da Igreja, mas entendiam essa missão de maneiras diferentes. Os modernizadores

conservadores rejeitavam um envolvimento político aberto, argumentando que a Igreja deveria se manter acima da política. Focalizavam principalmente o desenvolvimento individual (através da educação, por exemplo) ao invés das mudanças das estruturas sociais (MAINWARING, 1989, p. 65).

O chamado grupo progressista do episcopado elaborou uma nova ideologia na década de 1950, na qual identifica como grave a situação de injustiça social proveniente das contradições estruturais da sociedade brasileira. A experiência vivida na base, no contato com o sofrimento do povo levou estes bispos à reflexão e a buscarem agir para a transformação da sociedade (LIMA, 1979, p. 31).

Cabe destacar um fato que contribuiu para um maior empenho da Igreja e seu envolvimento nas questões sociais, aproximando-a das massas. Neste período a CNBB era dirigida por um grupo de bispos progressistas, entre eles o Secretário-Geral, D. Hélder Câmara, que na época concordava e, até mesmo, estimulava a participação dos movimentos católicos, entre eles a JUC e a JEC, na luta por justiça social e educação para todos. Assim, não foi à toa que enquanto estes bispos progressistas estiveram à frente da CNBB, que apesar de minoria exerciam uma forte hegemonia, os movimentos jucistas e jecistas tiveram liberdade para se engajar na sociedade e viveram um momento de grande expansão e conscientização dos graves problemas que atingiam a sociedade brasileira no final dos anos 1950 e início dos anos de 1960. Pois, os católicos como cidadãos, estavam inseridos na estrutura social, fazendo parte das classes sociais e entrando em contato com as lutas e conflitos presentes na sociedade brasileira neste período. “É necessário destacar a feliz coincidência histórica, constituída pelo fato de que esta participação acontecia em um momento em que a direção da CNBB estava aberta para aceitá-la” (LIMA, 1979, p. 33).

Apesar de tais mudanças no interior da Igreja, em que ocorria um crescimento do pensamento progressista aliado de um pensamento modernizante, a instituição permaneceu relativamente conservadora embora com alguns avanços. Destaca-se o fato de que com a união dos progressistas e dos modernizantes conservadores, a CNBB passou a se preocupar mais com os problemas sociais, levando ao lançamento de documentos que criticavam o capitalismo. Posições centrais dentro da entidade foram controladas pelos progressistas, como o cargo de Secretário Geral que foi ocupado durante doze anos por D. Hélder Câmara, representando desta forma uma aliança entre os dois grupos. Os conservadores, apesar de não conseguirem se opor a uma renovação da Igreja, não demonstraram nenhum entusiasmo e muitas vezes impediam tais intervenções em suas dioceses. Essa aliança ocorrerá por 12 anos até que em 1964, diante dos temores das classes médias e da burguesia, os modernizadores conservadores, receosos com

as fortes mudanças propostas pela esquerda católica e por alguns seguimentos da sociedade, acabaram por se aliar aos conservadores e derrotaram os progressistas na eleição da CNBB (MAINWARING, 1989, p. 65).

O episcopado progressista se amparou nas inovações da Doutrina Social da Igreja que, no mesmo período, avançava com o Papa João XXIII. Através das encíclicas **Mater et Magistra** (1961) e **Pacem in Terris** (1963), ocorreu uma mudança de mentalidade e de eixo, passando-se a dar mais importância às massas do que às classes médias e altas. Tanto João XXIII como Paulo VI tinham seguido os passos dos teólogos reformistas franceses ligados a *Nouvelle Théologie*, modificando sua concepção tradicional de Igreja, passando esta a ser vista como expressão do povo de Deus e sendo corresponsável com a hierarquia pela missão de evangelização e de atuação no mundo. A situação de opressão e miserabilidade não era condizente com o Evangelho, o capitalismo estava criando cada vez mais pobres e miseráveis, sendo um sistema desigual que não estava cumprindo a promessa de melhorar a condição de vida das pessoas. O ganho do capital ficava nas mãos de alguns, enquanto a grande maioria vivia na miséria. Isso era ainda mais perceptível no Norte e Nordeste do país. Tanto que, os bispos destas regiões, ao entrarem em contato com as situações miseráveis vividas pela população, de exploração por parte dos coronéis e fazendeiros, compreenderam que aquilo estava errado. Por meio do acesso à renovada Doutrina Social da Igreja, dos Documentos Pontifícios e da nova teologia proveniente da França que invadia o Brasil neste período, viram a figura do Cristo Sofredor nestes pobres, explorados e excluídos da sociedade.

Assim, aliados a um grupo de vanguarda da ACB, principalmente ligado à juventude estudantil, engajaram-se em um projeto de transformação radical das estruturas sociais, buscando conscientizar as massas camponesas e operárias de sua situação de opressão e miséria. Procuravam prepará-las para uma ascensão através do controle do poder político, pois, somente assim, se conseguiria modificar as estruturas injustas. Ou seja, buscava-se a implantação de uma revolução, que deveria começar através da educação das massas e, conseqüentemente, de sua conscientização.

Outro fator que contribuiu para o engajamento da ACB nos problemas sociais, foi o fato de que a organização era bastante autônoma em relação à hierarquia, visto que ela mesma preparava seus próprios programas e definia suas prioridades, além do fato de possuir uma boa organização interna e de ter ótimas relações com os setores progressistas do episcopado, que causava uma recíproca influência de ambas as partes (LIMA, 1979, p. 37).

O resultado deste processo foi que os setores da juventude estudantil, engajaram-se de tal modo na vida cotidiana das instituições políticas juvenis, que em alguns casos assumiram a

direção destas instituições. Tal movimento levou os militantes jucistas e jecistas à direção de organizações representativas de estudantes e a fundarem e a dirigirem jornais e revistas na época.

A orientação (o conteúdo) principal dessa participação constitui aquilo que se pode chamar de um verdadeiro salto de qualidade, tanto sob o aspecto teórico como teológico. É necessário um maior estudo sobre a evolução da ideologia do movimento naquele período. Esta apresentava pelo menos dois pontos salientes: a) a superação da concepção católica concentrada no indivíduo e a identificação de uma perspectiva de indivíduo inserido na estrutura social; b) uma análise da estrutura social brasileira, identificando o capitalismo, o subdesenvolvimento e a dependência como elementos responsáveis pelas contradições da estrutura, contradições que o movimento se propunha superar (LIMA, 1979, p. 38).

Este engajamento no processo histórico e social brasileiro e a mudança de postura fizeram com que o movimento da ACB fosse se distanciando da posição do episcopado. Isso apareceu de forma mais clara durante os debates seguidos por ocasião da elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961. Enquanto a hierarquia defendia as escolas religiosas, os movimentos estudantis da ACB defendiam a escola pública e gratuita. Tal posição criou uma situação de desgaste entre ambos.

Outro aspecto a se destacar é que não se pode confundir as ações da ACB com as do episcopado progressista, visto que eram entidades diversas, por mais que os militantes recebessem o mandato da parte dos bispos e colaborassem na missão de evangelizar e atuar na sociedade, como os “braços do episcopado”.

A ACB foi aquele setor do espaço social católico que maior responsabilidade assumiu na participação ativa e transformadora dos católicos nas lutas das classes dominadas do Brasil daquele período, influenciando e arrastando setores da instituição para apoiarem ou participarem naquelas lutas. Essa participação ocorria em alianças muitas vezes formais e muitas vezes informais com as esquerdas. É absolutamente falso que essa participação, ao nível político, tivesse como objetivo estender a influência católica sobre as massas, criando uma zona social de defesa contra o comunismo. É perfeitamente possível encontrar a nível ideológico, principalmente na análise de textos e documentos, contradições com o comunismo ou uma manifesta oposição ao materialismo, acompanhadas de críticas severas ao “socialismo real”. Mas a qualidade dessas críticas e dessas oposições se distinguia profundamente do anticomunismo professado pelo episcopado brasileiro. Eram críticas que se exprimiriam em um contexto de divergências entre forças da esquerda (LIMA, 1979, p. 39).

Apesar de algumas divergências como explicitado acima entre a vanguarda da ACB e a hierarquia progressista que controlava a CNBB no início da década de 1960, havia diálogo e uma parceria, principalmente quando se tratava de questões sociais. Isso mudou quando ocorreram as transformações internas na CNBB provenientes da onda conservadora que passou pelo o país entre 1963 e 1964. Esta mudança resultou na queda dos bispos progressistas e a ascensão dos conservadores na direção da entidade, criando um antagonismo entre a ACB e a CNBB. Por mais que os bispos progressistas ainda tentassem defender o movimento, este acabou sendo extinto por causa deste antagonismo.

Tal situação foi proveniente de um processo de radicalização da crise brasileira entre os anos de 1960 e 1963, que comprometeu as forças sociais e políticas do Brasil, elevando os níveis da luta de classes na sociedade. Como estava inserida neste contexto de luta, a ACB atuava muitas vezes em conjunto com outras forças de esquerda, unindo-se a diversos setores mais ativos nas camadas populares das cidades, como o movimento estudantil e operário, e nos campos, através do Movimento de Educação de Base (MEB), que procurava “através da educação, elevar o nível de consciência política das massas do campo brasileiro. Agia como uma organização política, de fato” (LIMA, 1979, p. 40).

Outro elemento destacado era a necessidade de um engajamento cristão que fosse eficaz na ordem temporal e que se fizesse “uma ampla e cuidadosa reflexão sobre as realidades históricas concretas (segundo tempo e lugar) à luz dos princípios universais cristãos, em busca da fixação de certos princípios médios, que exprimem o que se pode chamar de ideal histórico cristão...”. Chama-se a atenção ainda para a necessidade de uma reflexão que se fundamente na realidade histórica concreta e os princípios universais cristãos, visto que era preciso conhecer a realidade histórica e tal conhecimento poderia ser alcançado através de estudos realizados pelas ciências sociais, políticas, econômicas, históricas, entre outras. (LIMA, 1979, p. 81-82).

Ao longo das décadas de 1950 e 1960, a visão de ser humano sofreu mudanças, pois este começou a ser visto como alguém que interfere no mundo, transformando-o e humanizando-o, através de seu contato com a natureza e a sociedade. Abandonou-se o mundo abstrato e se inseriu no mundo real, levando a compreensão de como ele era realmente. Tal situação fez com que o ser humano pensasse e refletisse sobre o mundo, preparando-o para atuar no mesmo e transformá-lo. O ser humano é um ser pensante e impedi-lo de tal ato é ir contra sua natureza.

Assim compreende-se que a classe dominante buscou manter sua situação privilegiada através da manutenção do *status quo*, procurando impedir o ser humano de pensar, visando mascarar a realidade de opressão e exploração como algo natural e não fruto da ganância humana. Era um processo de falsificação da realidade, que apresentava um mundo irreal,

baseado no princípio de uma ordem natural, mas que na realidade era uma forma de falsificar e alienar a capacidade humana de pensar sobre como as situações realmente eram. “Dá-se um colorido bonito à realidade que desumaniza as pessoas. Passamos então a viver através dos mitos; não da verdade. Isso se chama “alienação” das pessoas. Há dois tipos de educação: 1) Educação para domesticação e 2) Educação para a liberdade” (BORAN, 1979, p. 23-24).

Na educação voltada para a domesticação a pessoa é vista como um recipiente vazio, ou seja, não sabe nada e por estar nesta situação, deve aceitar tudo aquilo que lhe é transmitido sem questionar nada. Paulo Freire em seu livro **Educação como prática da liberdade** comenta que tal prática educacional pode ser denominada de educação bancária, produtora de verdadeiros analfabetos políticos. Já a educação para a liberdade é aquela que vê o aluno como alguém que pode ensinar, caso o mestre/professor estiver disposto a aprender com ele.

A JUC buscava justamente que as pessoas pudessem ter acesso a uma educação para a liberdade, pois através dela o ser humano chegaria a uma conscientização, através da qual seria possível “enxergar o mundo como é na verdade, sem máscaras e sem falsificação, e que este senso crítico está levando-o a dar a sua contribuição para que o mundo seja cada vez mais fraterno, mais segundo o plano do seu Criador” (BORAN, 1979, p. 29).

O objetivo passa a ser o de formar cristãos que possam se engajar e possuir um senso crítico, sendo ensinados a perceber e julgar valores e anti-valores presentes no cotidiano da vida na sociedade. Além disso, despertar nestes mesmos cristãos uma visão mais ampla, de longa distância, em que possuam um senso crítico do processo histórico do qual participam. A falta de um senso crítico é que pode ter levado muitos cristãos a apoiarem os movimentos totalitários europeus, como o nazismo de Hitler ou o fascismo de Mussolini, “ao passo que outros, apoiaram ditaduras comunistas. Eles só perceberam algumas medidas válidas e justas que esses regimes adotaram, mas não tiveram o senso crítico para perceber onde os falsos valores desses regimes iam levando toda a sociedade” (BORAN, 1979, p. 32-33).

No pensamento jucista, este processo de formação da pessoa humana se daria através de um conjunto de métodos pedagógicos, que serão analisados mais para frente, e que norteariam a formação dos cristãos católicos engajados.

Segundo Beozzo (1984, p. 9), a JUC possuiria três dimensões específicas: religiosa; humana e social e política. Ainda divide o movimento em três etapas: preparatória, entre 1943 e 1950; de organização, expansão e consolidação, entre 1950 e 1960; e de engajamento no temporal e crise com a hierarquia entre 1960 e 1967 (BEOZZO, 1984, p. 35).

A JUC em sua primeira fase é composta por estudantes que eram militantes da Ação Católica e que enfrentavam a política com o objetivo de cristianizar as instituições e a

sociedade, através da evangelização do meio e assim construir o Reino de Deus. No ambiente universitário, questionavam os modelos de ensino, cultura e seus princípios. Enfrentavam os comunistas, buscando evangelizar aqueles que procuravam uma transformação social através da violência. Com o tempo, este mesmo movimento, refletirá sobre a importância exacerbada da parte da Hierarquia com preceitos e dogmas, enquanto muitas vezes o Evangelho transformador de Jesus Cristo era distorcido ou esquecido (BETIATO, 1985, p. 39).

Deve-se também recordar que a JUC era considerada um movimento de elite intelectual, que possuía uma pedagogia de infiltração, visto que os jucistas se inseriam nos organismos universitários que tinham peso no comportamento da estrutura. “A maneira de um jucista cativar outro para a militância era extremamente sutil e capciosa. Às vezes, a conquista de um elemento para a JUC demorava até um ano de conversa” (BETIATO, 1985, p. 62-63). Eles se referiam a essa fase como “namoro” e dedicavam bastante tempo e energia, principalmente, quando se tratava de alguém de interesse ou que tivesse certa influência. Os temas trabalhados em suas reuniões eram relacionados à educação, política, religião e sociedade. Após a reflexão eram realizados debates no meio universitário entre estudantes e professores.

Esse processo de infiltração nas organizações estudantis visava cristianizar a mais importante de todas: a União Nacional dos Estudantes (UNE). O movimento tinha como intenção a transformação das estruturas não cristãs a partir de seu interior. E após este processo de inserção dentro da UNE, os jucistas se tornaram lideranças importantes dentro da entidade, levando-os a disputar eleições para a presidência.

Em 1943, com a morte do arcebispo de São Paulo e a nomeação de D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, cessava a influência do Pe. Castro Mayer (logo depois nomeado bispo de Campos) e se dariam os primeiros passos para a especialização do movimento jucista com a chegada dos padres canadenses de Santa Cruz a São Paulo. Eles trouxeram a experiência da Ação Católica especializada para a cidade, reforçados por dois dominicanos que voltavam de seus estudos na França, um dos quais era o frei Romeu Dale que seria por muitos anos o assistente nacional da JUC e o contato dos estudantes brasileiros com a JEC americana e canadense. Some-se a isso a propagação da JOC de Cardijn e de seu método “ver-julgar-agir” que contribuiu fortemente para a especialização do movimento (BEOZZO, 1984, p. 35; GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 64).

Seria o começo do fim da influência italiana sobre a ACB, tanto no plano das ideias como nas estruturas do movimento. A tendência francesa de especialização, que em um primeiro momento foi tolerada, iniciou seu processo de reconhecimento e recebeu o apoio daqueles que almejavam uma maior inserção na sociedade. “É o momento da organização da JUC, em plano

nacional, momento igualmente de seu desenvolvimento e consolidação. O meio universitário coloca-se no centro da reflexão e da ação da JUC” (BEOZZO, 1984, p. 35-36).

Com o fortalecimento da JUC a partir da década de 1950 com a reformulação dos estatutos e a especialização da ACB, percebeu-se a necessidade de se buscar um instrumental teórico que pudesse dar ao movimento uma unidade e, ao mesmo tempo, fosse capaz de determinar “linhas de ação, para cada setor das profissões, numa perspectiva cristã, que abarcassem todas as questões que apaixonam o meio universitário” (BOLETIM DA JUC, nº 04 apud SIGRIST⁸, 1982, p. 21-22).

3.2 A JUC e a esquerda católica

O movimento que ficou conhecido como *esquerda católica* tinha como um dos seus princípios gerais o *Personalismo* de Mounier e uma “preocupação genérica com os valores da cultura, para o da descoberta, a partir do *engajamento*, das tarefas da chamada ‘conscientização’ e de seu impacto sobre a aceleração do processo emancipatório, e, mesmo, sobre a mudança e o enriquecimento de suas possibilidades de ação” (MENDES, 1966, p. 70, grifo do autor).

A década de 1960, para a juventude, foi de despertar e lutar por mudanças no Brasil e no mundo. Muitos jovens, na sociedade e na Igreja, começaram a olhar a sociedade em que viviam sob a ótica dos oprimidos ou das classes dominadas, fazendo com que tomassem consciência de que eram privilegiados. Este processo de conscientização de um sistema injusto os levou a se envolverem com a educação popular, a mobilização das massas e a construção de uma nova consciência política e social, visando uma transformação das estruturas sociais. Chama a atenção o fato de alguns destes jovens terem saído de dentro da Igreja Católica, uma instituição visivelmente conservadora e vista como mantenedora do *status quo*.

Tais jovens pertenciam em sua maioria à classe média, que possuía uma formação intelectual com base filosófica europeia, principalmente francesa. Apesar disso, através do contato com intelectuais e teólogos da *Nouvelle Théologie* perceberam que o Cristianismo deveria ser encarado de uma outra forma, não somente espiritual, mas também engajada, visando uma transformação da realidade de opressão e miséria imposta às classes populares.

⁸ José Luiz Sigrist escreveu sua tese de doutoramento em filosofia, em 1973, acerca de uma “fenomenologia da consciência universitária cristã”. Ele pretendeu acompanhar “*o itinerário interior* da consciência universitária cristã do Brasil, tal como se exprimiu na experiência da JUC”. Trata-se de uma fenomenologia, já que ele procurou “analisar o dinamismo da consciência, captar os movimentos que a estruturaram, ao mesmo tempo que ela estrutura o mundo que lhe serve de objeto” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 102).

Esses jovens buscaram uma transformação que visasse a valorização das subjetividades, a formação de uma consciência crítica, uma maior participação popular dentro da sociedade, junto com a concepção de um socialismo humanista e democrático (SEMERARO, 1994, p. 15). Tinham como objetivo uma emancipação dos trabalhadores e uma conscientização dos setores populares, um desafio diante de um país cujo contexto era de analfabetismo alto, além do atraso tecnológico e científico. O capitalismo criava relações perversas entre as classes, de modo que as populares viviam em situações de carências básicas.

Os jovens estudantes católicos que compuseram aquilo que ficou conhecido como “esquerda católica” se empenhavam nesta luta questionando as estruturas ultrapassadas da Igreja e da Universidade. Associados a outros movimentos de esquerda e a intelectuais fizeram com que, pela primeira vez na história brasileira, as camadas populares surgissem no cenário político e se colocassem como uma ameaça ao *status quo* e às classes dominantes. Estas ainda tentaram de alguma forma remediar esta situação, oferecendo reformas populistas para agradar as massas. Cansadas de serem exploradas, mais conscientes do que antes, as classes populares não aceitaram mais as migalhas que lhes eram oferecidas e insistiram por mudanças concretas nas estruturas sociais, sentenciando o pacto populista ao seu fim.

Para os cristãos progressistas, as imperfeições e as injustiças não eram só fruto da ignorância e do pecado dos homens. Portanto não era suficiente converter apenas as consciências. Era preciso também atuar sobre as estruturas sociais que são construções humanas e intervir ativamente nos mecanismos de poder que regulam as sociedades não com a intenção de cristianizar um mundo fundamentalmente pagão, mas para edificar juntamente com outros homens, uma humanidade mais plena (SEMERARO, 1994, p. 36).

Na visão de Pereira (1979, p. 19), até 1961 a JUC era caracterizada como um grupo de jovens alienados da realidade brasileira e fechado em si, por mais que seu propósito fosse o de converter ou reconverter os universitários. Isso acabou levando a JUC a se tornar um círculo fechado de amigos. Sua visão estava ligada estritamente ao campo religioso, sendo que o político estudantil era quase deixado de lado. Tinha como propósito maior o de converter através do testemunho, ou seja, do exemplo.

As preocupações dos jucistas podem ser exemplificadas por alguns dos temas de suas semanas de estudos: “dignidade humana”, “situação econômica, humana e religiosa do estudante”, “o universitário e a cultura”, “exigências de uma vida de estudos”, “ordem social cristã”, “o amor humano e a família”. Por esses temas é possível ter-se uma idéia do grau de alienação do jucista daquela época. Havia, sem dúvida, preocupações de ordem social. Buscava-se uma “terceira solução” entre capitalismo e comunismo, mas de forma totalmente teórica e artificial. O máximo que se conseguia era imaginar-se

uma sociedade de pequenos proprietários (filosofia dos “três alqueires e uma vaca”), a cogestão, a participação nos lucros. Não se tinha, porém, nenhuma visão do processo histórico brasileiro e mundial. As posições teóricas não possuíam nenhuma operacionalidade e, conseqüentemente, nenhuma ação era intentada. Embora o termo “engajamento” fosse muito usado, a Juventude Universitária Católica era essencialmente desengajada (PEREIRA, 1979, p. 19; SIGRIST, 1982, p. 27).

Pode-se ter uma ideia através dos temas refletidos ao longo dos Conselhos Nacionais realizados ao longo das décadas de 1950 e 1960, mais precisamente entre os anos de 1951 a 1966.

- a) 1951 – Belo Horizonte – I Conselho Nacional tendo como tema a “A inserção do estudante universitário no seu meio e na vida” e a “A JUC na política universitária”;
 - b) 1952 – Curitiba – II Conselho Nacional, tendo como tema o “Testemunho cristão na cultura”;
 - c) 1953 – Salvador – III Conselho Nacional trabalhou-se os “Problemas ligados à profissão e à cultura”, propondo o programa: “Na direção de Cristo através da cultura”;
 - d) 1954 – São Paulo – IV Conselho Nacional, tendo como tema: “O estudante universitário e a questão social”;
 - e) 1955 – Fortaleza – V Conselho Nacional que se trabalhou sobre “A família”;
 - f) 1956 – Porto Alegre – VI Conselho Nacional cujo o tema desenvolvido se referiu à “A vida universitária e os valores: problemas brasileiros”;
 - g) 1957 – Recife – VII Conselho Nacional refletiu-se sobre a “Análise histórica da universidade” (Conhecimento científico e valores: pessoa humana, bem comum, trabalho e cultura);
 - h) 1958 – Campinas – VIII Conselho Nacional que teve como tema “Os problemas da educação brasileira”;
 - i) 1959 – Belo Horizonte – IX Conselho Nacional que trabalhou a questão de construção de “Por um Ideal Histórico”;
 - j) 1960 – Rio de Janeiro – Conselho dos Dez Anos – “Por um Ideal Histórico”, “Algumas ideias diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro” e “Influências do ideal histórico na pedagogia do movimento”, “Política Universitária”, “A mulher na universidade”, etc.;
 - k) 1961 – Natal – XI Conselho Nacional: “O Evangelho, fonte da revolução brasileira”;
 - l) 1962 – Não houve Conselho;
 - m) 1963 – Aracajú – XII Conselho Nacional: “O Cristianismo e a consciência histórica”;
 - n) 1964 – Não houve Conselho;
 - o) 1965 – Campinas – XIII Conselho Nacional: “O sentido do movimento”;
 - p) 1966 – Antônio Carlos (MG) – XIV Conselho Nacional: “A carta da ex-JUC”.
- Fim do movimento (ARY, 2000, p. 188).

Essa dificuldade, contudo, não era somente dos jucistas. Os católicos que caminhavam para uma visão mais progressista ainda estavam na década de 1950 presos a uma filosofia social conservadora e idealista ligada à revista **A Ordem**. Isso fazia com que a doutrina social da Igreja se formulasse sobre termos exclusivamente éticos, deixando de lado o processo histórico, preso ainda a um processo de conversão individual, de mudança de mentalidade e não de busca

de transformação das estruturas sociais. Assim, os problemas políticos e econômicos acabavam sendo ignorados pela Igreja.

Poder-se-ia dizer que o IX Conselho Nacional da JUC e o VI Encontro Nacional de Assistentes que ocorreram entre os dias 12 a 18 de julho de 1959, em Belo Horizonte, foram o grande divisor de águas, a grande virada dentro do movimento, pois a JUC passou a assumir uma atitude explícita de defesa pela ação política como parte integrante de seu compromisso evangélico. Os temas abordados foram a missão da Igreja; A Igreja e o Temporal; Condições do engajamento cristão no Temporal; Seminários e preparação dos assistentes para a JUC (BEOZZO, 1984, p. 36; SEMERARO, 1994, p. 52).

Esse Conselho marcou por ter sido o primeiro em que foi realizado inteiramente pelas equipes regionais, que assumiram a responsabilidade por cada tema e comissões. Uma das comissões ficou encarregada de apresentar sugestões para a comemoração do décimo aniversário da Semana Interamericana, de janeiro de 1950 no Rio, e que marcou o início de ressurreição da JUC no plano nacional. Com relação aos trabalhos, este Conselho ficou dividido em duas partes. A primeira foi destinada ao estudo da estrutura da JUC; da coordenação e transição entre os setores da Ação Católica, ou seja, o problema da passagem dos militantes da JEC para a JUC e dos jucistas para a vida profissional, da equipe no movimento e dos dez anos de JUC. A segunda, tratou do estudo do “Ideal Histórico”, apresentado através de um texto do Pe. Almerly Bezerra. Posteriormente, tratou-se do problema da Educação, questão candente no país naquela época (BEOZZO, 1984, p. 43).

Vale destacar a evolução do movimento referente aos seus referenciais teóricos, que exerceram uma grande influência sobre o movimento com suas obras, tanto no plano intelectual como no espiritual.

Numa circular de preparação para o Conselho de Salvador, de janeiro de 1953, a equipe nacional aconselha aos participantes a leitura de uma pequena bibliografia, onde encontramos: Jacques Maritain, *Religião e Cultura*, *O Homem e o Estado*; Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'Homme*, *La Mission de l'intellectuel*; e Gustavo Corção, *As fronteiras da Técnica*. [...] Nos anos seguintes, aparecem frequentemente, entre as leituras correntes do Movimento, as obras de Congar, de Lubac, Daniélou, Perrin, Voillaume, Suhard, Thils e no plano social e filosófico, ao lado de Maritain, Lebreton, Mounier, Calvez, Karl Rahner, de leitura mais difícil, mas de influência mais durável (BEOZZO, 1984, p. 56-57, grifo do autor).

A partir dos anos de 1960, uma das figuras que mais influenciaram o movimento foi o pensamento do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz que conseguiu de alguma maneira forjar uma reflexão para o movimento, baseado no *Personalismo* de Mounier. Outra influência, foi a

análise e interpretação da realidade social, política e histórica produzida pelo ISEB (BEOZZO, 1984, p. 57).

A JUC enfrentava uma grande dificuldade interna, com relação às suas formações. Saindo de uma visão puramente espiritual e se inserindo cada vez mais na sociedade através de uma reflexão da situação social e política do país, construía-se uma situação dual dentro do movimento e uma preocupação para a hierarquia. Ao mesmo tempo em que era necessário a JUC sair de seu contexto puramente eclesial e ter contato com o ambiente universitário visando atrair novos militantes, ela também não podia se esquecer que era um movimento ligado à Igreja.

O problema era articular formação e ação, Igreja e mundo, espiritual e temporal, humanização e evangelização. Um texto mimeografado de 1953, publicado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Ajuda para um pronunciamento sobre os estatutos da Ação Católica Brasileira*, referido basicamente ao meio universitário, alertava para o “perigo das soluções parciais: – uma JUC que se formasse unicamente em torno do ideal de preparar futuros líderes e cristianizar a inteligência e a cultura poderia cair no perigo da ‘torre de marfim’ da linguagem hermética... – uma JUC inteiramente absorvida pelos problemas sociais, econômicos, do universitário e da sociedade, poderia tornar-se um movimento de caráter político, vivo, atuante, presente, combativo, mas quem sabe esquecido de que o apostolado é, em primeiro lugar, obra sobrenatural... – enfim... uma JUC que se limitasse à vida cristã profundamente vivida e integralmente proposta aos companheiros, abandonando de todo, ou quase, a participação no terreno humano da vida universitária (estaria) fugindo ao senso cristão da realidade, que quer tenhamos a humildade de fazer passar o divino nas nossas palavras e gestos humanos...” (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 65-66, grifo do autor).

A década de 1950 foi marcada pela hegemonia da JUC de Porto Alegre e de São Paulo; esta última buscando manter independência em relação à equipe nacional. Seu assistente regional era o Mons. Enzo Campos Gusso e o grupo era composto por uma equipe de dirigentes capacitados que desempenharam um papel importante na ação e reflexão da JUC paulista. Pode-se citar os nomes de Plínio de Arruda Sampaio, Paulo Gaudêncio, Crispim, Francisco Whitaker, Celso Lamparelli, Luiz Eduardo W. Wanderley. Eram muito preocupados com o estudo, a competência profissional, a dimensão estritamente religiosa e doutrinal dos militantes, além de buscarem uma inserção no meio universitário e de abandonarem a uma JUC de elite, que se mantinha fora de todo contato real com seu meio. Estes jovens jucistas paulistas realizaram uma reflexão crítica da Universidade e da cultura que a mesma transmitia, procurando mecanismos que possibilitassem uma reforma universitária, bem como uma reformada estrutura da sociedade brasileira (BEOZZO, 1984, p. 58-59; SEMERARO, 1994, p. 51).

Foi a equipe de Belo Horizonte, contudo, que apresentou a questão da reforma das estruturas em toda sua acuidade auxiliada, sem dúvida, pela presença de um importante grupo de jucistas da Faculdade de Ciências Econômicas. Este grupo possuía como assistente o Pe. Luiz Viegas, e como membros dirigentes Herbert José de Souza (Betinho), Antônio Otávio Cintra, Henrique Novaes (este mais tarde se tornou membro da equipe nacional e foi quem introduziu a problemática do ISEB), Paulo Haddad, Vinícius Caldeira Brant. Este grupo continuou sempre ativo nos anos posteriores ao Congresso dos 10 anos da JUC e contribuiu ativamente para a fundação e estruturação da Ação Popular (BEOZZO, 1984, p. 59).

Quando ocorreu o Congresso dos 10 anos da JUC, em 1960, que contou com a presença de 550 jucistas, o movimento estava presente em 52 cidades universitárias no país, revelando uma expansão neste período. Isso levou a uma reflexão e a uma denúncia dos assessores e dirigentes do “inchaço” do movimento, algo que poderia resultar de seu engajamento político no meio estudantil. Assim, são encontradas expressões entre os anos de 1960 e 1963 em documentos de que a JUC “inchou”; “a JUC começou a responder aos verdadeiros problemas do meio e a ter cada vez maior sucesso”; “a JUC tornou-se a força mais importante do meio estudantil”. O grande problema era que muitos constatavam que o movimento não possuía estrutura eficiente para uma grande adesão de novos membros. “A seleção era difícil e buscava-se a JUC pelos mais variados motivos (como grupo de Igreja, como ‘escola de formação política’, como meio de ascender aos postos de direção da política universitária)” (BEOZZO, 1984, p. 68).

Além do inchaço, outra questão problemática foi a debandada de lideranças do movimento que ao aderirem aos cargos políticos ou culturais, acabavam não tendo tempo para atuarem na JUC. Tal situação criou um desequilíbrio, pois ocorreu uma grande saída de antigos militantes e uma chegada de novos que, naturalmente, tinham dificuldade pela falta de experiência de assumirem cargos de responsabilidade dentro do movimento.

Com isto ficou, talvez, comprometido de modo decisivo o equilíbrio do movimento, no momento preciso em que ele passou a contar com uma entrada considerável de elementos novos. Não era pois difícil o acesso de indivíduos pouco preparados às posições de responsabilidade da JUC, na falta de outros elementos mais capazes, mas absorvidos na política universitária. É o período em que todos se sentem com excesso de trabalho, tanto os assistentes, como os dirigentes e os militantes. É o momento ainda, em que uma avalanche de problemas novos de organização, ideologia, ataques da imprensa, falta de compreensão da hierarquia, da vida cristã e de uma espiritualidade do engajamento, sobre o sentido mesmo da Ação Católica e o papel dos leigos na Igreja e no temporal, são colocados de maneira brutal e exigente. O principal risco sentido por sua dimensão religiosa, e de outro, que sua ação se limitasse a uma mera tática, enquanto que a reflexão não conseguia mais acompanhar o

ritmo dos engajamentos e dos problemas teóricos levantados (BEOZZO, 1984, p. 68-69).

Neste período, a situação geral do país era envolta de problemas complexos de difícil solução. Pode-se apresentar alguns para uma melhor compreensão do clima pelo qual passava o país neste período. Na Câmara dos Deputados estavam ocorrendo as discussões sobre o Projeto de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em que a oposição *Escola Pública – Escola Particular* “interessava profundamente” à hierarquia da Igreja Católica.

O Brasil vivia uma época em que se fazia presente um nacionalismo exacerbado e que acabou envolvendo os estudantes universitários. Nesta temática ainda, ocorreu em Salvador (BA), um Seminário Latino-Americano de Reforma Universitária e Democratização do Ensino, visto na época como que quase dominado por estudantes marxistas e comunistas. Porém, a maioria das reivindicações por ele propostas eram aceitáveis, com exceção do combate sistêmico à escola particular e à escola confessional.

Em alguns centros se encontrava uma pedagogia que oferecia concreta e organicamente aos jucistas uma dimensão social do catolicismo. Isso facilitou a equipe nacional a tomar consciência da importância e da urgência de uma ação política, que pudesse estimular os dirigentes e os militantes a uma ação coordenada e sistemática no plano da militância política estudantil, desde que se sentissem atraídos por isso (DALE, 1962 apud SIGRIST, 1982, p. 22-23).

Neste período, se observa que o movimento estudantil nacional se uniu em torno de uma exigência de maior participação nos rumos da nação. Não queriam mais ser meros espectadores da sociedade, mas seres atuantes e protagonistas de uma transformação social.

Todo este contexto propiciou uma mudança de percepção e o aparecimento de uma esquerda católica. A JUC passou por um momento de transformação profundo, no princípio através do estabelecimento de um *ideal histórico* como fundamento teórico de sua atuação e depois para uma *consciência histórica*, ambos sendo refletidos mais adiante neste trabalho. Desta nova JUC, nasceu a Ação Popular, movimento que ganhou destaque na luta contra as injustiças sociais no campo político e de caráter revolucionário; e o jornal radical católico denominado **Brasil Urgente**.

Quase todo o movimento católico de esquerda que irrompe no Brasil a partir de 1961, tem sua matriz nessa guinada para a esquerda e nessa decisão de participação direta no processo político brasileiro tomada pelos jucistas. É através desses jovens, por exemplo, que o Movimento de Educação de Base e o método Paulo Freire de educação de adultos ganham repercussão e significado dentro do processo geral de abertura e transformação da Igreja,

que no campo da hierarquia, tivera suas primeiras manifestações no movimento de sindicalização rural empreendido a partir de fins dos anos cinquenta por muitos vigários e bispos do Nordeste. A importante ala de esquerda que surge no Partido Democrata Cristão, a partir dos anos sessenta, tem sua origem na JUC (PEREIRA, 1979, p. 20).

Com a esquerda católica, deu-se o início ao desenvolvimento de uma das primeiras teologias latino-americanas, específica de uma fé encarnada em uma região chamada de Terceiro Mundo, sendo ainda uma reflexão de vanguarda. Por mais que tenham sido criticados por este aspecto, incluindo a hierarquia, os jovens católicos de esquerda não “reduziram a fé à ação política, nem colocaram Marx à frente de Cristo, mas, de fato, acreditavam que a fé exige um compromisso de criar um mundo mais justo. A esquerda católica insistia que, como filhos de Deus, todos são dignos de respeito e do direito à vida digna” (MAINWARING, 1989, p. 94). Esses cristãos acreditavam que todos os cristãos teriam a obrigação de se empenharem pela transformação das estruturas sociais que impossibilitavam a execução dos propósitos temporais de Deus. Assim, era necessário participar da edificação de uma sociedade mais justa e mais humana, mas para isso era preciso uma mudança social radical.

Estes jovens católicos de esquerda afetaram profundamente a visão de fé dos assessores eclesiais que os acompanharam. Pode-se afirmar que muitos bispos progressistas dos anos de 1960 e que tinham trabalhado com a ACB, como Dom Hélder Câmara, Dom José Maria Pires, Dom José Távora, Dom Antônio Fragoso, Dom Waldir Calheiros, Dom Marcelo Cavalheira, Dom Fernando Gomes, Dom Cândido Padim e Dom David Picão, tiveram sua visão de Igreja transformada demasiadamente pelo trabalho com a ACB e o contato com esses jovens. Muitos líderes leigos e padres que ajudavam a dar forma à Igreja popular também eram oriundos da esquerda católica (MAINWARING, 1989, p. 94).

Outro aspecto a se salientar foi de que no período compreendido entre as décadas de 1950 e 1960, a Igreja no Brasil instituiu uma tradição progressista que possui poucas semelhantes na América Latina. Pode-se citar três fatores que podem ter contribuído para que isso ocorresse. O primeiro ponto seria de que no princípio da década de 50, a Igreja brasileira manteve fortes vínculos com os setores progressistas do Vaticano, que durante esta mesma década deu um apoio consistente a D. Hélder Câmara, cuja importância no desenvolvimento do catolicismo progressista é indiscutível. Entre 1952 e 1964, foi núncio apostólico no Brasil D. Armando Lombardi que nomeou como bispos um grande número de padres progressistas que haviam trabalhado como assistentes eclesiais na Ação Católica. Esses bispos foram indispensáveis na mudança eclesial progressista durante a década de 60. O segundo ponto está relacionado à falta de padres; o que levou a Igreja no Brasil a incentivar uma maior liderança leiga, como

por exemplo o Centro Dom Vital e os movimentos de base pela esquerda católica que tiveram um papel proeminente neste processo. E o terceiro estaria ligado ao histórico de falta de conflitos entre a Igreja e o Estado, bem como de um anticlericalismo exacerbado como ocorreu no México e na Espanha. O Estado liberal não perseguiu a Igreja no Brasil (MAINWARING, 1989, p. 266).

Na América Latina, muitos cristãos católicos viram em Maritain o reconciliador da fé e do mundo moderno, visto que este pensador propunha uma nova sociedade pluralista e democrática, tendo como fundamento uma perspectiva tomista que possibilitava uma incorporação e integração da revolução científica ao discurso teológico. As Democracias Cristãs que nasceram no Chile e na Venezuela se basearam nestes princípios. A própria JUC em um primeiro momento aderiu a Maritain com seu *ideal histórico*. Todavia, com o tempo o pensamento de Emmanuel Mounier, bem mais a esquerda do que o de Maritain, e que buscava a superação da neocrisandade e uma abertura às realidades históricas e ao engajamento, foi superando o pensamento maritainiano. O *Personalismo* acabou se tornando uma aposta para responder aos anseios da juventude estudantil e de protegê-la contra o pensamento marxista presente no meio universitário. O Pe. Lebreton tinha uma perspectiva sobre um desenvolvimento que favorecia o aparecimento e o surgimento de uma teologia dos pobres, “na qual uma das filiações mais diretas se encontrará na ação do bispo de Recife, Dom Hélder Câmara. Essas correntes do pensamento católico francês permitiram uma abertura sobre a história e o reencontro com os processos de secularização” (GARCIA-RUIZ, 1990, apud ARY, 2000, p. 90-91).

Como o *Personalismo*, entretanto, teria adentrado ao movimento da Ação Católica? Deve-se recordar que alguns jovens que fizeram parte da AUC abraçaram a vida religiosa e entraram para as congregações beneditina e dominicana. Para se dar um exemplo, nos anos de 1940, o dominicano Romeu Dale estava na França fazendo seus estudos teológicos e depois de sua volta para o Brasil, tornou-se assistente nacional da JUC por 12 anos. Além dele, outros fizeram o mesmo processo e, este grupo, entrou em contato com diversos autores franceses da *Nouvelle Théologie*, entre eles Emmanuel Mounier, Pe. Lebreton, De Lubac, entre outros. Após essa experiência francesa e de seus retornos ao Brasil, iniciaram o processo de transmissão deste pensamento aos cristãos com quem tiveram contato, incorporando “um espírito de renovação e de audácia criadora, absolutamente ‘catastrófica’, para os temores e as prudências dos nossos meios católicos sul-americanos, em geral conservadores e reacionários, da velha escola” (COSTA, 2007, p. 441).

A adesão a estes pensadores animava os jecistas e jucistas.

[...] Para os participantes da JEC e da JUC refundadas, tratava-se principalmente de, à luz da fé católica (ou por exigência dela), transformar a sociedade brasileira em local mais justo e, a seus olhos, mais digno de ser crismado de cristão. De outra forma: o trinômio apostolado, missão e ação, tão pleno de significado entre os fiéis, é apropriado de maneira crítica e propositiva por esses jovens católicos, impulsionados pela teologia progressista que vinha do Norte. Renorteamento incentivado, em nível local, pelos clérigos que acompanhavam de perto as juventudes católicas – os chamados “assistentes eclesiais” (COSTA, 2007, p. 442).

Diante da década de 1950 que teve experiências traumáticas como o segundo governo de Vargas, o governo tenso de Kubitschek e as discussões sobre nacionalismo e desenvolvimentismo, os jucistas acabaram despertando para a política e vendo que não havia incompatibilidade entre a prática dela e o Cristianismo. Nasceu o neologismo engajamento, proveniente de círculos existencialistas franceses e que foi cristianizado por Emmanuel Mounier. “Para as juventudes católicas, o cristão deveria ser ‘engajado’, o que significava estar comprometido com a transformação da sociedade – apresentada como desigual e injusta – em que vivia” (COSTA, 2007, p. 443).

Aqui algo a se refletir: a Igreja Católica tinha se empenhado, principalmente com D. Leme, para construir uma nova cristandade de modo que ela pudesse influenciar a sociedade com seus princípios principalmente através da Ação Católica. No entanto, o que ocorreu foi justamente o inverso. A instituição acabou sendo modificada pelos leigos e seus movimentos que havia empenhado para tal tarefa. A ACB trouxe para dentro da Igreja a inquietação moderna que a mesma Igreja tinha combatido durante muitos anos, através da atuação de um laicato bem organizado que inseriu no seio da Igreja um conflito de ideias contemporâneas.

Nas palavras de Costa (2007, p. 444),

Assim, se a Ação Católica e os movimentos leigos a ela associados nascem como uma espécie de “Cavalo de Tróia” a ser introduzido no mundo para invadi-lo e convertê-lo ao Cristianismo, o resultado efetivo dessa operação foi outro. Os leigos e assessores eclesiais, transformados pelo contato com o laicato e seus problemas, vão contribuir decisivamente para o *aggiornamento* do catolicismo romano (COSTA, 2007, p. 444, grifo do autor).

A importância dos movimentos da JEC e JUC na vida de seus militantes era grande, bem como a atuação dos assessores eclesiais dentro do movimento. Pode-se perceber isso através do relato de Herbert José de Souza à Gontijo (1988).

Além disso, comovia-nos a proposta do movimento no sentido de transformação do mundo, de salvação do mundo, de revolução mesmo [...] e tudo isso nos envolvia num clima de contagiante otimismo. Imagina você receber uma proposta revolucionária substituindo uma religiosidade piegas, e um pai reflexivo (Frei Mateus) no lugar de um padre proibidor, a sensação era do mais pleno entusiasmo” [...] “Frei Mateus nos passara a imagem de Deus como Jesus Cristo. Era, portanto, um Deus-Jesus, um Deus-evangélico, um Deus lógico. A gente não entrava na religiosidade com uma dimensão abstrata, supersticiosa, ritualística. [...] Cultivávamos uma religiosidade muito politizada no sentido de uma sociedade justa, com uma visão anti-capitalista, socialista, e a comunhão entendida como comunidade, enfim, muita coisa que não se comparava com a tradição predominante [...]. Ainda que avançada para o tradicionalismo e o conservadorismo, a JEC não abdicava de certos dogmas, conceitos e padrões de alguma forma não lhe permitiam a absoluta liberdade de pensamento. A liberdade, por exemplo, de ler e cultivar Proust. [...] É claro que a JEC refletia uma vertente da religiosidade moderna francesa. Era Mounier, Maritain, Bernanos. Tal leitura para o jovem de Belo Horizonte representava o máximo” (GONTIJO, 1988 apud ARY, 2000, p. 122-123).

Estes jovens através de sua caminhada no meio universitário perceberam o caráter antidemocrático e elitista da universidade dentro da sociedade. Isso era percebido através do fato de que somente 1% da população brasileira conseguia entrar em uma universidade e, quase sempre, pertencia à classe dominante ou às classes médias burguesas. Os currículos dos cursos não retratavam as necessidades e os problemas do povo, sendo muitas vezes desvinculados da realidade brasileira. Não existia uma liberdade de cátedra e os debates entre as tendências filosóficas e ideológicas eram abafados. “Finalmente, o poder dentro da universidade era totalmente concentrado nas mãos dos catedráticos vitalícios e tendia a girar em torno de interesses de pequenos grupos, não tendo os estudantes qualquer tipo de participação nos destinos da instituição” (LIMA; ARANTES, 1984, p. 21).

Os jecistas e jucistas refletiam sobre essa situação e como isso poderia ser modificado. Procurando através dos pensadores católicos franceses vanguardistas, como Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, Lebreton e outros, respostas ou propostas de ação. “O *Personalismo*, de Mounier, chegou a exercer considerável influência na JUC. Pretendia, ser uma terceira posição entre o ‘idealismo desencarnado’, desligado da realidade, e o marxismo, que supostamente não levava em conta os valores do indivíduo” (LIMA; ARANTES, 1984, p. 27).

A busca destas reflexões levou a JEC e a JUC a um processo de politização. Alguns de seus membros perceberam que o apostolado individual, que pretendia uma mudança de mentalidade e a conversão, era pouco eficaz caso não houvesse uma modificação nas estruturas sociais e econômicas. Imbuídos do princípio do engajamento mounieriano, passaram a adotar uma posição política que se enveredou à esquerda.

Essa mudança de mentalidade e de atuação da JUC, levou o movimento após seu Congresso dos 10 anos, a participar do XXIII Congresso Nacional dos Estudantes como uma força política organizada, o que lhe proporcionou fazer alianças políticas com outros grupos. Entre eles o Partido Comunista do Brasil, que defendia posições reformistas na arena educacional. Tal aliança gerou ruídos entre os setores mais conservadores do clero e também com os progressistas que não ficaram felizes com tal aliança, levando a uma advertência dos jucistas diante de sua ingenuidade, de sua falta de preparo e de esperteza. Depois deste importante passo, a JUC experienciou um aumento de sua influência em quase todos os estados da federação e iniciou dentro dela o surgimento de uma tendência à esquerda, “que em alguns locais chega a tomar certa forma organizada, no que se chamava ‘setor político’ da JUC. [...] Em três estados a JUC ampliou mais sua influência e, de maneira especial, cresceu a importância da esquerda da JUC: Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia” (LIMA; ARANTES, 1984, p. 28).

A tendência de esquerda da JUC de Minas tinha como principais expressões Herbert José de Souza, Vinícius Caldeira Brant, Henrique Novais e Wilmar Faria. Com exceção de Henrique, os demais eram estudantes da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), o centro mais dinâmico da JUC de Minas. Era intenso o debate na Faculdade e diversas tendências ideológicas se expressavam. Foi dali que surgiram os principais fundadores da Ação Popular e da Política Operária (Polop). [...] A influência da JUC em Minas era ampla e atingia várias faculdades, onde detinha o controle de diversos diretórios acadêmicos, bem como do DCE da UFMG. Mantinha relações estreitas com os setores progressistas do clero. Frei Mateus, dominicano, era assistente da JUC. Padre Lage, pároco da Igreja da Floresta, que desenvolvia importante trabalho junto aos favelados e trabalhadores, mantinha ótimas relações com o pessoal jucista (LIMA; ARANTES, 1984, p. 28).

Na Bahia, a esquerda jucista tinha na Escola Politécnica da Universidade da Bahia sua base de atuação. Participavam da JUC baiana Jorge Leal Gonçalves Pereira, Paulo Mendes e Haroldo Lima, Suzana Marcelino, Solange Silvano, Moema Parente, Rosa Virgínia e outros. Severo Sales, mesmo não sendo católico, atuava politicamente com a JUC. Posteriormente, a base da Engenharia cresceu bastante. Em 1960, a JUC já era vista como a força mais atuante do movimento universitário baiano, fato este expresso na vitória de seu candidato, Paulo Mendes, à Presidência da UEB. A JUC era apoiada por parte do clero baiano, “especialmente D. Jerônimo de Sá Cavalcanti, entre os beneditinos, e o Padre Dionísio Sciucchetti, entre os jesuítas” (LIMA; ARANTES, 1984, p. 29).

No Rio de Janeiro, a PUC do Rio era a frente mais importante do trabalho jucista e onde o movimento encontrava diversos opositores, visto que na antiga capital federal era forte o reacionarismo e o lacerdismo. Todavia, isso não impediu que a PUC passasse por uma transformação política, com os jucistas assumindo o controle de diversos diretórios, entre eles o Diretório Central dos Estudantes (DCE), que depois de algum tempo emitiu o controverso “Manifesto do DCE da PUC”, que polarizou as posições políticas e ideológicas entre os estudantes. Este manifesto teve a colaboração do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, S. J. Os membros da JUC que se agruparam politicamente dentro da Universidade Católica foram o Presidente do DCE, Aldo Arantes, Sérgio Bezerra de Menezes, Carlos Diegues, Maria Auxiliadora de Almeida Cunha e Maria Tereza Martins Rodrigues, dos quais o primeiro e as duas últimas eram da JUC. Havia ainda grupos da JUC em São Paulo, Pernambuco, Goiás e Rio Grande do Sul (LIMA; ARANTES, 1984, p. 29).

O problema do engajamento político e, principalmente de uma opção de esquerda, já vinha se desenhando desde o Congresso dos 10 anos. Algum tempo depois deste evento o Frei Thomas Cardonnel, dominicano francês, apoiador da evolução política pela qual passava a JUC e da esquerda católica, escreveu alguns artigos que foram publicados no jornal estudantil **O Metropolitano**, pertencente à União Metropolitana dos Estudantes do Rio de Janeiro, um encarte semanal do **Correio da Manhã**. O polêmico Gustavo Corção, conservador e anticomunista, discordou das posições apresentadas por Frei Cardonnel sobre a participação política dos cristãos e durante algumas semanas através do jornal houve um debate. Dava-se início a uma luta ideológica intra-ecclesial, que revelava o quanto a corrente progressista da Igreja estava influenciando e contribuindo para o desenvolvimento da JUC. A atitude de D. Jaime de Barros Câmara, Cardeal do Rio de Janeiro, solicitando ao dominicano francês que deixasse o país, além das acusações feitas a JUC e a seus assistentes realizadas à Nunciatura Apostólica, já transpareciam o que o movimento iria enfrentar no futuro e as divergências de posicionamentos dentro da Igreja começavam a se escancarar (BEOZZO, 1984, p. 107; LIMA; ARANTES, 1984, p. 30).

Enquanto a JUC caminhava para o progressismo, a tendência conservadora de extrema-direita organizava-se no movimento “Tradição, Família e Propriedade (TFP)” criado pelo antigo desafeto de Alceu Amoroso Lima, Dr. Plínio Corrêa de Oliveira. Este movimento era contra as reformas de base, principalmente a agrária. Aliada a este aparecia uma direita não tão radical que era composta pelo Cardeal do Rio de Janeiro, D. Jaime de Barros Câmara, pelo Cardeal da Bahia, D. Augusto Álvaro da Silva e pelo Cardeal D. Vicente Sherer, de Porto Alegre.

Em 1961, fruto da aliança entre os movimentos de esquerda e a JUC, que possuía uma visão reformista, foi levado à presidência da UNE Aldo Arantes, o primeiro jucista a ocupar o cargo. A JUC alcançava apoio e prestígio dentro do movimento estudantil. Entretanto, suas relações com a alta hierarquia da Igreja foram se deteriorando. “No agravamento dessas contradições jogou importante papel a tomada de posição da JUC em favor da escola pública no I Seminário Nacional da Reforma Universitária, contra a orientação da Igreja, favorável à escola particular” (LIMA; ARANTES, 1984, p. 30).

Tais posicionamentos levaram a constantes conflitos com a hierarquia e ao início de uma ruptura com a expulsão de Aldo Arantes da JUC. Tal medida foi tomada pelo Cardeal Jaime de Barros Câmara, tendo como justificativa um “questionamento” feito pelo Vaticano diante do fato de um membro da JUC assinar um pedido de filiação da UNE à UIE. Na verdade, o que se pretendia era conter a JUC visando deter seu avanço político em direção à esquerda, porém o que aconteceu foi que tal fato acelerou o processo que a esta altura era inevitável. Pois, em 1960, a JUC já era vista como uma força importante dentro do movimento estudantil do país, mas por sua estrutura, organização e por ser um movimento da Igreja Católica de confissão religiosa, não era apropriada para atuar exclusivamente dentro da política e isso levou em pouco tempo ao seu esgotamento.

Um dos referenciais teóricos importantes deste trabalho é a tese de doutoramento em Sociologia pela Sorbonne Nouvelle (Paris III) de Luiz Alberto Gómez de Souza e que se tornou livro depois com o título **JUC: os estudantes católicos e a política**, publicado pela Vozes em 1984. Ele foi testemunha viva dos acontecimentos resultantes do movimento, apesar de ter participado no início dos anos de 1960 da JECI e não estar no Brasil neste período. Entretanto, acompanhou todo o processo e desdobramentos vivenciados pelos jucistas durante os anos de 1959-1964. Em seu livro, o autor ex-jucista se apresenta como alguém que foi membro do movimento em Porto Alegre nos anos de 1954-1955, vindo da JEC de Bagé e de Porto Alegre. Foi dirigente e membro nacional nos anos de 1956-1957, tornando-se encarregado no ano de 1958 do trabalho latino-americano da Juventude Estudantil Católica Internacional (JECI), da qual a JUC era membro. Em 1959 foi eleito secretário-geral da JECI, indo para Paris em abril de 1959 e permanecendo até agosto de 1961.

Apesar de ter estado ausente do país, acompanhou do secretariado internacional as transformações radicais de 1959-1960 da JUC no Brasil. Retornando ao país foi trabalhar no Ministério da Educação de 1962 a 1965, seguindo de perto a evolução do movimento. “Ao deixar nessa última data o país, pôde ir informando-se da trajetória da JUC através do

secretariado latino-americano de Montevideu. Tudo isso o faz uma testemunha direta e, num certo momento, um ator da própria história que conta” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 10).

Por tal relato, apresenta-se o trabalho acima citado como uma fonte primária para este trabalho, por ter sido o autor uma testemunha ocular dos fatos que proporcionaram a mudança radical da JUC nos anos de 1960.

3.3 Gramsci e seu conceito de intelectual

Neste capítulo voltado a JUC, um dos referenciais teóricos utilizados é Antônio Gramsci e seu conceito sobre os intelectuais, dividindo-os entre tradicionais e orgânicos. Para a compreensão desta teoria, utilizaram-se dois livros escritos por ele: **Os intelectuais e a organização da cultura** (1982) e **Maquiavel, a Política e o Estado moderno** (1978).

Quando fala sobre os intelectuais, Gramsci afirma que:

[...] cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (GRAMSCI, 1982, p. 3).

Assim, cada organismo da sociedade, como a burguesia industrial, os operários, a classe média, cria seus próprios intelectuais que nascem de seu meio.

Para Gramsci, todos os homens sem exceção são intelectuais, mesmo que nem todos exerçam ou desempenhem na sociedade a função de intelectuais. Pois, a distinção entre intelectuais e não-intelectuais se baseia na função social exercida pela categoria profissional dos intelectuais, tendo em conta a sua atuação na sociedade, sendo ela através da elaboração intelectual ou pontuada na atividade braçal. “Isto significa que, se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não-intelectuais, porque não existem não-intelectuais” (GRAMSCI, 1982, p. 7).

O conceito de intelectual é ampliado de sua acepção tradicional para incluir os que organizam a vida econômica, todos os que detêm funções de hegemonia e que exercem a coerção. Gramsci chega a dizer, por exemplo, que todo o militante de um partido político é um intelectual orgânico [...]. O intelectual não é, pois, apenas o que traz idéias, o que “pensa”, mas o *organizador*, no sentido mais amplo. Poderíamos aplicar isso à Igreja e dizer que aí o intelectual não é apenas o teólogo ou o clérigo, mas todo o cristão que tem uma função na vida eclesial. E, nesse caso, movimentos como os da Ação Católica – e no nosso caso a JUC – não seriam verdadeiros “intelectuais

coletivos”? A importância da noção deriva de sua ligação – daí a expressão orgânica – com uma classe social (ou conjunto de classes e frações de classe). E uma vez mais encontramos a noção de classe, como sujeito atual ou potencial de hegemonia e de coerção. É, pois, com referência às classes que se classificariam os intelectuais e não em função do tipo de trabalho por eles executado (manual ou intelectual), para tomar as categorias tradicionais. Mas para exercer uma atividade realmente criadora e não ser um simples reflexo passivo da classe, eles deveriam ter uma autonomia relativa: para que possam ser “autoconsciência cultural, autocrítica da classe”, não podem se reduzir a meros agentes imediatos da classe, pelo contrário, têm de tomar um certo distanciamento para, finalmente, ligar-se mais intimamente a ela, constituir-se num verdadeiro elemento superestrutural e não somente um fator inorgânico. Para ser críticos, pedagógicos, contestadores, criativos enfim (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 36-37, grifo do autor).

Assim, pode-se compreender que existem diversos graus de atividade intelectual e que todas as ações do ser humano devem ser vistas como intelectuais. Pois todo homem, mesmo fora de sua profissão é capaz de desenvolver uma atividade intelectual qualquer “ou seja, é um ‘filósofo’, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar” (GRAMSCI, 1982, p. 7-8).

Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas especificamente em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominantes. Uma das mais marcantes características de todo grupo social que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista “ideológica” dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1982, p. 9).

Na concepção gramsciana, a escola torna-se o instrumento de elaboração dos intelectuais para atuarem nos mais diversos níveis (GRAMSCI, 1982, p. 9). Como a grande maioria dos que estudavam pertencia à burguesia ou aristocracia, pode-se dizer que a escola produzia intelectuais tradicionais e orgânicos, apesar de ainda existir uma complicação na distinção entre intelectuais “como categoria orgânica de cada grupo social fundamental e intelectuais como categoria tradicional; distinção da qual decorre toda uma série de problemas e de possíveis pesquisas históricas” (GRAMSCI, 1982, p. 13-14).

Apesar da análise de Gramsci ter sido mais voltada para a realidade italiana, pelo processo histórico que estava em curso na época, entende-se que os mesmos problemas pelos quais a

Itália passava, também enfrentava a sociedade brasileira. Aqui, a maioria dos jovens que estudavam pertencia às classes médias e burguesas, além daqueles que pertenciam às classes dominantes ligadas à velha estrutura aristocrática. A Universidade no Brasil era voltada somente para as elites. Como se verá mais para a frente neste trabalho, os próprios jucistas compreenderam esta questão social.

É útil estudar a *divisão do trabalho* que se procura estabelecer entre a casta e os intelectuais leigos: à primeira entrega-se a formação intelectual e moral dos mais jovens (escolas elementares e médias), aos outros o desenvolvimento posterior do jovem na Universidade. Mas a escola universitária não é submetida ao mesmo regime de monopólio ao qual, ao contrário, submete-se a escola elementar e média. Existe a Universidade do Sagrado Coração e poderão ser organizadas outras Universidades católicas equiparadas em tudo às Universidades estatais. As consequências são óbvias: a escola elementar e média é a escola popular da pequena burguesia, camadas sociais que são monopolizadas educativamente pela casta, pois a maioria dos seus elementos não chegam à Universidade, isto é, não conhecerão a educação moderna na sua fase superior crítico-histórica, mas só conhecerão a educação dogmática. A Universidade é a escola da classe (e do pessoal) dirigente, é o mecanismo através do qual faz-se a seleção dos indivíduos das outras classes que devem ser incorporadas no quadro governante, administrativo, dirigente. Mas, com a existência em igualdade de condições de Universidades católicas, também a formação desses quadros não será mais homogênea e unitária. Não apenas isto, mas a casta, nas suas Universidades, realizará uma concentração de cultura laico-religiosa como há décadas não se via e se situará efetivamente em condições muito melhores que a concentração laico-estatal” (GRAMSCI, 1978, p. 305, grifo do autor).

Em suas origens, para Gramsci (2007, p. 152-153), a Ação Católica seria a grande representante de uma reação da Igreja contra “a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo”. A Igreja compreende que não é mais ela quem “estabelece o terreno e os meios da luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que lhe é imposto pelos adversários ou pela indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal de seus adversários (a organização política de massa)”. Portanto, a Igreja entra em uma posição defensiva diante da perda da autonomia dos movimentos e das iniciativas, deixando de ser uma força ideológica mundial, mas apenas uma força subalterna. Assim, a Ação Católica seria a tentativa de busca de sua antiga hegemonia social.

Até então, a Igreja possuía uma grande influência na sociedade civil tendo o “controle direto dos ramos católicos dos aparelhos sindical, político, escolar”. Quando perde essa influência direta, parte a uma ação indireta através da intermediação da Ação Católica. Esta sofreu uma mudança que Gramsci não tinha previsto. “Com exceção da Itália – e só em certa medida – a Ação Católica não é mais fundamentalmente um grupo de pressão tradicional, mas

uma série de organizações católicas leigas articuladas sobre cada grupo social e sempre mais independentes da hierarquia” (PORTELLI, 1984, p. 213).

Segundo Casali (1995, p. 13), Gramsci destaca que a Igreja atuava ao mesmo tempo através de duas religiões: uma voltada para a classe intelectual, mais elaborada nos aspectos filosóficos e teológicos, ligada ao meio economicamente dominante; e a outra que agia paralelamente, voltada às massas ou classes populares, em que estavam presentes elementos ligados à superstição e ao folclore. O autor compreende esta duplicidade como “tendencial e não formal, dissimulada e não manifesta”.

Essa tendência dentro do catolicismo exporia uma dupla função: uma progressista, vista como necessária e revolucionária, ligada a uma visão de um Cristianismo primitivo ou de um calvinismo; a conservadora seria vista como oposta, reacionária, manifestada “sobretudo quando a religião esgota sua função histórica, entra em declínio e busca conservar-se pela restauração do seu passado” (CASALI, 1995, p. 14).

Essas funções, de progredir ou retroceder, são cumpridas mediante a ação dos intelectuais católicos: os teólogos, principais responsáveis pela produção doutrinária; a hierarquia, predominantemente executadora da doutrina fixada; e os intelectuais leigos, seu mais importante canal de divulgação e legitimação da doutrina fixada, junto às camadas médias esclarecidas. O fato de seu conteúdo doutrinário corresponder mais ao mundo das oligarquias em declínio do que ao da nova classe industrial em ascensão foi razão de ser da nomenclatura atribuída por Gramsci a esses intelectuais: “tradicionalistas” ou simplesmente “eclesiásticos” (CASALI, 1995, p. 14).

Já no estudo de Portelli (1984) sobre a visão gramsciana a respeito da Igreja, esta é identificada como aparelho ideológico do Estado. Outro fator que se destaca é que os sistemas político e religioso são estreitamente dependentes, sendo difícil compreender qual seria o aparelho ideológico dominante. A Igreja Católica, durante a Idade Média, foi aparelho religioso e político ao mesmo tempo, visto que detinha o monopólio ideológico na sociedade medieval. “Mas esta função permanece parcialmente depois da Contra-Reforma: a análise gramsciana da Ação Católica, dos partidos dos católicos mostra que a Igreja ainda continua um ramo do aparelho político”. Isto mudou com o advento dos partidos modernos, que sucedeu à Igreja a partir do momento que se apresenta como um “portador de uma concepção leiga do mundo” (PORTELLI, 1984, p. 40-42)

Compreender a Igreja Católica como aparelho ideológico do Estado permite entender os intelectuais católicos, as suas relações com o aparelho do Estado e a função histórica do catolicismo (PORTELLI, 1984, p. 42).

Gramsci em sua obra **Maquiavel, a Política e o Estado moderno** (1978) apresenta um pequeno capítulo sobre a Igreja e seu bloco ideológico interno, que possuía três correntes: integristas, modernistas e jesuítas.

Os integristas eram ligados às classes reacionárias e à extrema direita, conservadores pertencentes principalmente à nobreza e aos latifundiários na França. Os modernistas, por sua própria natureza, seriam o oposto dos integristas, pois buscavam um avanço e mudanças dentro da Igreja. Pode-se dizer que os teólogos da *Nouvelle Théologie* pertenciam ou, pelo menos, simpatizavam com esta corrente. Os jesuítas tornaram-se o meio-termo diante do conflito entre os integristas e os modernistas, ganhando força a partir do papado de Pio XI. Tanto assim, que uma boa parte das maiores Universidades Católicas no mundo estão sob o controle dos jesuítas.

Tudo leva a crer que na América Latina a Igreja ocupa um lugar central entre os aparelhos de hegemonia do atual bloco histórico, gerando lá dentro contradições voltadas para o futuro. Assim, coisa que não acontecia desde a Idade Média, eis-la ligada às classes fundamentais, dominantes e emergentes, através de intelectuais realmente orgânicos. Então, a categoria de “intelectual tradicional” não teria em seu caso um uso relevante, salvo para setores integristas e tradicionais cada vez mais minoritários. Nos anos 30 e 40, o confronto entre os tradicionais e os modernos se deu em torno das reformas litúrgicas e da primeira Ação Católica, passando o conflito principal depois a dividir os modernos daqueles que tinham ligação com o movimento popular. E a JUC será um dos primeiros movimentos a intuir a mudança e a atuar numa nova direção – o que provocará os primeiros choques com os modernos, irritados por se verem deslocados de uma posição de aparente vanguarda. Ambos estão ligados às novas classes fundamentais. [...] É verdade que o próprio Gramsci não esquece que os intelectuais tradicionais podem ser atraídos para essas classes fundamentais: “Um dos traços característicos mais importantes de cada grupo que busca atingir o poder é a luta que tem para assimilar e conquistar ‘ideologicamente’ os intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tanto mais rápidas e eficazes, quanto este grupo, que o mesmo tempo modificou ainda mais seus intelectuais orgânicos”. Entretanto, no caso da América Latina, não se trata apenas de assimilação de alguns intelectuais tradicionais, mas estamos diante de uma situação particular em que as sobrevivências da dominação oligárquica não tiveram nem a importância nem a resistência da Idade Média européia. Aqui, as práticas pastorais principais se dividem cada vez mais de acordo com sua fidelidade à burguesia (e às classes médias suas aliadas) ou às classes populares (também com setores médios apoiando) (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 42).

Uma das hipóteses deste trabalho é que os militantes da JUC, antes definidos pela concepção gramsciana dos intelectuais como tradicionais, se tornaram, ao entrar em contato com as classes populares, em intelectuais orgânicos desta classe e, ao mesmo tempo, produtores de intelectuais orgânicos formados dentro destes grupos. Isso teria ocorrido após um processo de conscientização e de construção de uma consciência histórica da parte deles, a ser visto mais

adiante, por meio de sua atuação nos movimentos de base e de cultura popular. Isso fez com que eles fossem capazes de incentivar e, até mesmo, criar intelectuais orgânicos capazes, através de um processo de conscientização de sua situação de opressão, de lutar por uma transformação das estruturas da sociedade. E estes jovens teriam se unido a estes intelectuais buscando tal mudança. Entretanto, deve-se compreender que os intelectuais tradicionais também possuíam uma consciência histórica de acordo com sua perspectiva da história. Outro ponto que vale a pena destacar é que tanto as elites, como a burguesia, também possuíam seus intelectuais orgânicos. O que chama a atenção é o fato de que estes jovens, que na sua grande maioria pertenciam à burguesia, aderiram às classes populares, identificando-se com elas e com suas lutas.⁹

Observando-se a história da Juventude Universitária Católica e seu processo evolutivo que aconteceu no período de 1950 a 1968, percebe-se que houve um deslocamento de eixo entre camadas sociais. Em sua história, nota-se que o movimento que tinha como função primordial a recatolização das classes dominantes, passou a ser durante sua trajetória um movimento universitário que partiu do interior da classe média, até mesmo de alguns segmentos da burguesia, e fez uma lenta transição em direção às camadas populares. Apesar disso sem perder a fidelidade às suas classes de origem “e uma outra fidelidade em face das classes populares e de um novo projeto social e político. É apenas o começo de um processo mais amplo, mas as novas contradições sociais já estão ali em gestação e este é um momento privilegiado para vê-las nascer” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 42-43).

Após esta visão geral do movimento jucista e do contexto histórico brasileiro, buscar-se-á apresentar alguns aspectos da organização e da estrutura do movimento.

3.4 JUC – organização e estrutura

Como visto em capítulos anteriores, a Ação Católica Especializada utilizava como método de atuação o “ver-julgar-agir” ou de “formação pela ação” e que foi usado pela JUC de modo muito flexível, visto que as exigências do meio universitário eram próprias. Este método foi utilizado até o início dos anos 1960, quando se passou a usar o método de “revisão de vida”. “Havia no método um esforço por conciliar a pedagogia e a formação ativa dos militantes, com a transformação do meio social em que viviam. Em teoria, era fácil colocar juntas essas duas

⁹ Essa ideia será melhor discutida no próximo capítulo, quando se analisará a atuação dos jucistas no MEB e o impacto de suas ações na vida das classes camponesas. Nota do autor.

dimensões. Na prática, o acento frequentemente recaía mais sobre um, em detrimento do outro” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 86-87).

O movimento jucista, além de apresentar para o catolicismo a dimensão política da fé, desenvolveu uma pedagogia de formação caracterizada pelo método ver-julgar-agir (concebido como um modo de inserção e olhar sobre a realidade social e religiosa do país) e pela revisão de vida, que foram fundamentais para o desenvolvimento do método de formação da juventude católica. A JUC e grande parte dos movimentos de ACE deram uma grande contribuição para o surgimento de um modelo de Igreja a partir dos empobrecidos (SOFIATI, 2012, p. 44).

Para Oliveira (1987, p. 67) ex-jucista, não se poderia excluir a participação dos bispos e padres no processo de formação dos cristãos, “mas lembro que a melhor maneira de formação ainda é a que aprendemos na velha Ação Católica: formação na ação. Ninguém forma os outros; a própria pessoa se forma, com a indispensável ajuda dos outros”.

Com relação a revisão de vida, outro ex-jucista afirma:

[...] A revisão de vida, velho instrumento da Ação Católica, já provou o que é. A minha convicção é de que a formação se dá na ação! Evidentemente uma ação constantemente avaliada, revista, analisada e contemplada *teoricamente* (sem teoria revolucionária não há prática revolucionária...), com a dupla preocupação assinalada: a minha ação não foi eficaz politicamente? Por que não, por que sim? E ela também foi evangélica? Deixou passar o Espírito de Jesus? Permitiu o anúncio explícito dele? Fazíamos isso através do famoso *ver, julgar, agir*. [...] A revisão de vida procura partir da ação (o que são mãos e pés no indivíduo), o curso teórico procura estruturar a cabeça. E isto muito faltou à antiga Ação Católica (BARBÉ, 1987, p. 137-138, grifo do autor).

O método ver-julgar-agir privilegiava através de sua lógica interna, um conhecimento da realidade (ver), direcionando para uma prática (agir) e buscando sair de um pensamento essencialista e abstrato, visando se encarnar na realidade (julgar).

A idéia de formação na ação era muito criticada por aqueles que julgavam necessária uma orientação teórica mais voltada para a contemplação da verdade e que temiam pelo vigor de um conhecimento imerso nas contingências concretas. O perigo de ativismo era um alerta de grupos conservadores, como décadas mais tarde outros falariam de riscos de horizontalismo social. A isso os militantes da Ação Católica retrucavam que seu aprendizado correspondia muito mais às necessidades do mundo e favorecia uma melhor encarnação dos cristãos em seu meio de vida (falava-se então de uma teologia e de uma espiritualidade das realidades terrenas). O neologismo engajamento, que provinha do pensamento existencialista europeu do pós-guerra e chegava principalmente por meio do personalismo comunitário de Emmanuel Mounier, indicava uma necessidade de compromisso social (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 65).

A execução do trabalho era centralizada na equipe de militantes que geralmente organizava-se por faculdades. Chama a atenção que em seus primórdios a JUC, como todos os outros movimentos da Ação Católica, dividiam-se em ramos masculinos e femininos. Todavia, por volta dos anos de 1940, tornou-se o primeiro dos movimentos ligados à juventude que passou a usar a experiência de grupos mistos, determinando o fim da Juventude Universitária Católica Feminina (JUCF).

Havia em cada equipe de militantes um dirigente, que pertencia a uma equipe de dirigentes. No nível local, existia uma equipe de direção, geralmente diocesana e que garantia a coordenação geral.

Existia ainda a equipe nacional, que preparava anualmente o Conselho Nacional que por sua vez, quase sempre era precedido em alguns meses por um encontro preparatório mais restrito. O objetivo desta equipe não era centralizar o movimento, mas se colocar como um grupo de auxílio aos outros existentes que estavam espalhados pelo país. Também havia entre a equipe nacional e a local, uma equipe regional que gerenciava os trabalhos em uma determinada área pertencente a um Estado ou grupo de Estados. As equipes regionais e locais possuíam extensa margem de iniciativa. E quando da existência de um grande número de militantes de um mesmo grupo de graduação, como medicina, direito, engenharia, serviço social ou outros, criava-se equipes piloto que garantiam uma ligação entre estes participantes do movimento (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 87).

Uma figura importante dentro do movimento era o assessor eclesiástico, que tinha a função de representar a Igreja, fosse ela local, regional ou nacionalmente. Contudo, segundo o método pedagógico ativo, toda a ação e responsabilidade cabiam aos dirigentes leigos e não aos assessores, visto que uma das características fundamentais da JUC era que a mesma seria um “movimento de leigos” constituída por leigos. Desta forma, não fazia sentido os assistentes assumirem uma responsabilidade que não lhes cabia. Porém, em alguns lugares onde o movimento iniciava-se, seu papel tornava-se determinante. Outro aspecto a se destacar é que como o assistente permanecia ligado ao movimento por muitos anos e ocorria uma rotatividade grande entre os dirigentes, o assistente acabava tendo um papel de “memória e continuidade” do grupo assegurando seu seguimento. Como conselheiros, alguns assistentes tiveram um papel de grande influência na evolução do movimento (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 88; BEOZZO, 1984, p. 70).

Segundo Oscar Beozzo, que realizou um trabalho sobre a atuação dos jovens católicos na universidade denominado **Cristãos na universidade e na política**: história da JUC e da AP,

publicado pela Editora Vozes em 1984, o papel do assessor eclesiástico seria o de estar presente em toda parte, desde a base até a cúpula do movimento. Seria o único “adulto” entre os jovens estudantes, mas não como um professor que teria algum tipo de “poder” sobre os mesmos e sim como um amigo e conselheiro. Por representar a hierarquia, trazia o ponto de vista da estrutura religiosa para uma análise crítica das situações e assegurando uma vivência religiosa dos militantes, através dos sacramentos ministrados por ele.

Mas o seu papel religioso não se esgota aí. Sobre ele repousa, também, outro aspecto importante, que, na falta de um melhor termo, nós denominaremos de vida “espiritual” do Movimento. Vida “espiritual” seria este esforço de dar um significado “religioso” ao conjunto da vida, além dos atos “estritamente religiosos” dos sacramentos. Fala-se então de uma “espiritualidade do leigo”, em oposição a uma espiritualidade monacal, por exemplo. Ou também da “espiritualidade” da encarnação, para exprimir uma maneira positiva de se situar em relação à criação e ao mundo, em geral. [...] O assistente deve buscar com os leigos, através do aprofundamento do Evangelho, da Teologia e da vida de fé, caridade e esperança, o tipo de “espiritualidade” mais apta a exprimir as descobertas do Movimento, sua situação concreta e sobretudo os valores que ela tende a acentuar (BEOZZO, 1984, p. 71).

Apesar de seu papel fundamental dentro do movimento, a figura do sacerdote transformasse de seu papel tradicional, haja vista que não lhe caberia mais a tomada de iniciativa ou realização de trabalhos diretamente. O papel do apostolado na sociedade entre os leigos deveria ser executado entre os mesmos. Mas, então o assessor eclesiástico não teria mais poder nenhum sobre os jovens universitários? Não seria bem assim, sua autoridade não seria mais imposta, mas conquistada. Ele seria um membro do grupo e teria um papel de destaque. Mas este seria um novo tipo de autoridade que se daria através de seus conselhos, de sua persuasão, de sua competência e de sua amizade.

Um dos mais importantes assessores eclesiásticos foi o Frei Romeu Dale, sacerdote dominicano, que foi assistente nacional entre os anos de 1949 e 1961. Depois de sua renúncia quem assumiu seu encargo foi D. Cândido Padim, bispo-auxiliar do Rio de Janeiro e assistente-geral da AC, que deu assistência à JUC entre 1962 e 1965.

A presença de Frei Romeu, durante os primeiros doze anos, foi decisiva para o movimento e isso concluímos não só a partir de nossa própria experiência pessoal, mas de observações de entrevistados. Ele imprimiu à JUC um certo estilo de trabalho não-diretivo. Desde o começo, assume a função de dar continuidade do movimento, trazendo sempre aos debates experiências passadas que, pouco a pouco, vão constituindo uma certa “tradição”, mas respeitando a iniciativa dos leigos, a contribuição dos centros locais e as iniciativas renovadoras. Em alguns movimentos de juventude dá-se o caso de um assistente ou uma comunidade religiosa, por sua maneira de trabalhar ou por suas idéias, se impor excessivamente, tolhendo a espontaneidade do

processo e seu crescimento. A JUC do Brasil, pelo contrário, manteve diferenças entre centros locais e dentro de suas próprias equipes diretivas; sua história está cheia de momentos de críticas em profundidade e de tentativas de questionamentos sobre o que se fez até então (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 88-89).

Frei Romeu Dale era um homem ativo e que tinha tido experiência com a AC francesa no período em que esteve na França para estudar. Implantou um ambiente de “revisão permanente”, o que permitia uma agilidade ao movimento evitando uma possível esclerose de métodos feitos e de práticas vistas em outros movimentos e organizações. Além desta dinâmica, Dale era alguém que realmente acreditava na iniciativa dos leigos. Estava presente e era extremamente cuidadoso com o movimento. Era coerente com a prática da “formação na ação” e um hábil administrador de conflitos e posições radicais, procurando nunca inibir as iniciativas dos jovens.

Os que trabalharam com ele lembram bem sua maneira de agir, na tentativa sempre de relativizar as posições mais incisivas, frequentemente provocando reações fortes em dirigentes jovens que viviam intensamente o ímpeto de suas descobertas, mas que não se sentiam impedidos de seguir discutindo, insistindo em suas idéias, ou de encaminhar o trabalho em novas direções (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 89).

A JUC em relação a sua atuação política, ao seu método reflexivo e sua alta concepção como movimento da Ação Católica e da Igreja, poderia ser dividida em três momentos distintos entre os anos de 1950 e 1968. No primeiro deles, que compreende o período entre os anos de 1950 a 1958, pode ser visto como o de uma inserção gradual no meio universitário e na ação política estudantil que paulatinamente teve orientações de ação que vão se transformando e se contrapondo às orientações conservadoras de outros grupos católicos. Neste processo ocorre uma busca de valores que possam orientar a ação, tendo presente binômio espiritual e temporal, humanização e evangelização, como exemplo.

Pouco a pouco, ela vai se tornando crítica até chegar a um momento de insatisfação diante de seu próprio quadro de referência. A *concepção de Ação Católica* é ainda a clássica, de “colaboração no apostolado hierárquico da Igreja” e as relações com a autoridade eclesiástica são boas e mesmo, em certos aspectos, excelentes. Tudo isso ocorre em pleno *pacto populista* do último Governo Vargas ao Governo Kubitschek, num período de expansão do modelo capitalista industrial e de otimismo, com um grande debate nacional em torno dos temas do *nacionalismo* e do *desenvolvimentismo*. Na área da Igreja, cria-se e se consolida a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, bastante ligada, nesse tempo, à Ação Católica, sobretudo através de seu Secretário-Geral, D. Hélder Câmara. Na história da JUC, esse período vai da Semana Interamericana de 1950 aos meses que seguem o Conselho Nacional

de Campinas, em 1958 (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 103-104, grifo do autor).

O segundo momento ocorre entre os anos de 1959 e 1964, em que ocorre uma prática política mais radical e intensa, dentro dos centros acadêmicos e na UNE. Este momento tem seu início com o Conselho Nacional de Belo Horizonte de 1959, com a *reflexão* sobre o ideal histórico proposta pelo Pe. Almey Bezerra e passando gradualmente para a formação de uma consciência histórica. Este período foi marcado pela tentativa de superação do binômio do período anterior, levando o movimento a ampliar sua noção de apostolado. Fortifica-se uma visão de compromisso social e político de cunho reformador e modernizador, que posteriormente passa a ser radical levando a um conflito com os bispos conservadores e modernizantes.

É ao mesmo tempo o momento do pontificado surpreendente de João XXIII, da preparação e da realização do Concílio Vaticano II, o que incentiva dentro da JUC a criação de um clima de revisão e transformação, mas encontra resistências nas estruturas tradicionais e nos próprios mecanismos de poder eclesiástico. A “abertura” eclesial, inicialmente, permite avançar, mas logo deixa isolados os grupos que tomam a dianteira e que buscam novos caminhos fora das rotinas. No que se refere ao Brasil, é o fim do Governo Kubitschek, os poucos meses da presidência de Jânio Quadros e o período de João Goulart, com o esgotamento do modelo econômico de substituição de importações, a organização e mobilização crescente das *classes populares emergentes* com o conseqüente aumento dos conflitos sociais e a crise do pacto populista, até o golpe de Estado militar de 1964. Essa divisão da sociedade civil corresponde também a uma crescente divisão ideológica e de práticas dentro da Igreja Católica, e a JUC tem um papel importante no conjunto de tais contradições (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 104-105, grifo do autor).

Ainda neste período, a JUC, seus assistentes eclesiásticos e alguns bispos começaram a criticar publicamente o capitalismo e suas injustiças. A partir da década de 1950, a JUC evoluiu rapidamente até conquistar em 1960 “uma posição de liderança diante dos demais setores da ACB. É praticamente unânime o consenso que considera a JUC como ‘epicentro’ das mudanças mais significativas que foram empunhadas como bandeira por todo o movimento de esquerda católica no início dos anos 60” (SEMERARO, 1994, p. 40). Isso ocorreu também pelo fato de que muitos jovens entraram em contato com os trabalhadores e viram suas condições de vida, impulsionando-os a se identificarem mais com movimentos educativos e sociais, levando-os a dar uma ênfase maior nos aspectos políticos e profissionais do que espirituais.

É um período de modificações rápidas dentro do movimento, que o levam a assumir atitudes e defesas de posições questionadoras e inovadoras que passaram a incomodar e a

preocupar a sociedade e a hierarquia. Sua prática de atuação e de compromisso com o meio, levam à observação da existência de problemas sociais, econômicos, educacionais e políticos que foram analisados de dentro da estrutura capitalista, a essa hora vista e julgada como desumana e anticristã (SEMERARO, 1994, p. 49-50).

Este empenho da parte dos leigos por mudanças acabou contagiando alguns membros da hierarquia.

A Igreja que durante toda a sua história no Brasil havia concentrado suas atenções prioritariamente às classes dominantes agora começava a voltar-se para os problemas das massas populares e de seus setores mais pauperizados. Até a década de 50, os católicos mantiveram-se em posições marcadamente conservadoras, na defesa dos privilégios das elites, da divisão social, da escola privada e do modelo capitalista. Somente entre fins de 50 e início de 60 é que se opera uma forte transformação no pensamento social católico. O deslocamento das posições da Igreja, a princípio espontâneo e fragmentado, vai dar um salto qualitativo nas práticas mais persistentes e organizadas dos grupos de esquerda católica que se gerou na vanguarda da ACB e, mais especificamente, em seus setores especializados (SEMERARO, 1994, p. 44).

O terceiro momento inicia-se em 1964 e vai até à dissolução da JUC, entre 1967 e 1968, em que a ação política e o compromisso no ambiente universitário necessitavam ser repensados diante da situação do país, visto que muitos jucistas e ex-jucistas neste período são presos e exilados. Diante das fortes mudanças no ambiente político e eclesial, providenciados pelas forças conservadoras que tomaram o poder em ambas as instituições, o movimento se sente órfão e progressivamente falece.

O momento político corresponde à primeira base do *pacto social autoritário*, com a preparação de um novo modelo econômico, as depurações políticas e a repressão social, que vão até as tensões de 1968 e o Ato Institucional n. 5, quando o espaço de movimento na sociedade civil, e na própria Igreja, torna-se extremamente reduzido. Nos anos seguintes, surgirá uma contradição crescente entre Igreja e sociedade política, mas neste momento, fins de 1968, a primeira parece desejar acomodar-se aos imperativos desta última (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 105-106, grifo do autor).

A questão é que desde os anos de 1950, alguns membros do movimento sentiam as contradições do movimento jucista, em que se chegava à conclusão de que se gastava muito tempo com a estruturação da JUC, com formação de militantes e da equipe e pouquíssimo tempo com aquilo para o qual o movimento tinha sido criado, que era o apostolado no mundo. Isso levava à compreensão, por parte de alguns dirigentes, de que a JUC se tornava um setor da Ação Católica para o apostolado dos próprios jucistas.

Na JUC gastamos 90% de nossos esforços num consumo interno, isto é, na estruturação da JUC: formação de militantes e de equipe. Para o meio vai pouco, quase nada. No fundo, no fundo, a JUC é um setor da Ação Católica que faz apostolado para os jucistas. Não pensem que acho ruim que haja preocupação com a formação dos militantes. Não. O que eu fico pensando é que não foi para isso que a Ação Católica foi constituída. Se o meio não for trabalhado, por que então as terríveis bolações sobre o método? Afinal de contas, a Igreja não pode ser privilégio dos jucistas (BOLETIM JUC, n ° 3, apud GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 119).

Assim, percebe-se que até 1960, a JUC foi um movimento voltado inteiramente para si mesmo. Tal acontecimento dado em 1957 revelava que neste momento já ocorria uma compreensão de que era necessária uma mudança na relação universidade-sociedade, saindo-se da teoria para uma ação prática. Assim, há a grande possibilidade de que tais críticas tivessem levado os dirigentes do movimento à compreensão de que este deveria dar um passo a mais em direção da busca de uma mudança concreta do mundo. Estas constatações nasceram da reflexão empreendida através do método “ver-julgar-agir” e da necessidade de torná-lo um método mais “científico”, haja vista que a JUC atuava em um ambiente acadêmico que possuía suas próprias exigências específicas, demandando melhores instrumentos ou métodos de trabalho.

Assim, em lugar de um *ver* impressionista e fragmentário, o movimento encaminhava-se para o que se chamaria de *caracterização*, ou seja, como vimos, uma apreensão da realidade que permitisse conhecer o meio de uma maneira mais completa e global, com suas relações internas e seu dinamismo próprio. A partir desse conhecimento do meio, era necessário aprofundar mais, para descobrir as *causas* dos problemas detectados. Em alguns documentos da JUC desses anos e, mais ainda, no movimento secundário da JEC, fazia-se a distinção entre um *ver real* (a realidade tal qual se apresenta), e um *ver ideal* (o que deveria ser), a partir da visão cristã e de seus valores. O segundo momento, o *julgar*, seria a comparação entre os dois momentos do *ver*, à luz do Evangelho e do magistério da Igreja, saindo então a linha de ação (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 121-122, grifo do autor).

Em outras palavras, ocorre um processo de adaptação do método “ver-julgar-agir”, tornando-o mais inclusivo e flexível para sua aplicação no meio universitário. Ainda deve-se compreender que o militante não podia reduzir seu trabalho somente a um empreendimento pessoal “de formação na ação”, caso fosse mais importante a ação por ela mesma – tendo o programa uma função estimuladora –, mas que os membros da JUC sentiam sempre mais a necessidade de responder aos desafios do meio no qual estavam sendo progressivamente inseridos” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 126-127). Embora houvesse a compreensão de que não se poderia descuidar da formação dos membros. Tanto assim que nos artigos propostos nos

boletins de 1956 foi abordada a questão da entrada de novos membros, militantes e dirigentes no movimento.

Um editorial afirmava que “toda a programação da JUC deve ser feita em *função do militante*, da qual ele é o eixo. Em se tratando do trabalho, podemos dizer que a JUC foi feita para ele... O movimento de ação católica especializada é eminentemente pedagógico”. Esta é a tensão que aparece sempre entre a *formação ativa* dos militantes e os desafios da *transformação do meio* (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 127, grifo do autor).

Isso leva à compreensão de que a JUC era um movimento educativo e não meramente evangelizador, sendo uma junção destas duas dimensões, ou seja, um movimento apostólico-educativo que se firmava através de uma ação e pedagogia próprias.

O grande problema é que esta pedagogia não possuía, além do método “ver-julgar-agir” e da “formação na ação” um referencial teórico em que os jucistas pudessem se embasar. Isso levou o assistente nacional, Frei Romeu Dale a questionar o porquê da tal omissão.

O assistente nacional (Frei Romeu Dale) coloca a seguinte observação embaixo do artigo do Pe. Enzo Gusso: “Quanto à elaboração de um pensamento cristão em face das questões levantadas pelos tempos em que vivemos – elaboração urgente e indispensável – não seria demais pedir isso a jovens universitários, em período de formação? Não seria o caso de a JUC suscitar, entre professores universitários e pensadores católicos, o desejo de que trabalhassem nesse sentido?” [...] Apesar do desejo manifestado, a ajuda não viria deles. Durante os próximos anos seriam os próprios universitários, com a ajuda determinante dos assistentes, que procurariam respostas aos desafios da ação. Os tais pensadores cristãos tão aguardados deveriam estar ocupados com outros temas. Sua ausência não teria sido inclusive útil, deixando mais terreno livre à criação e ao surgimento de um pensamento novo mais ligado à realidade? (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 138-139).

Um fator preponderante para a mudança de rumos da JUC ocorre com a transferência de protagonismo da JUC de São Paulo para a de Belo Horizonte nos anos finais da década de 1950. Um assessor eclesiástico fez toda a diferença. Em 1951, os dominicanos se estabeleceram em Juiz de Fora e depois em Belo Horizonte e, um ano depois, foi criada a província brasileira, tendo à frente como primeiros provinciais os Freis Sebastião Tauzin e Mateus Rocha, este último tendo destaque em sua atuação como assessor eclesiástico da AC.

Duas são as características principais da atuação dominicana. Em primeiro lugar, a formação do pensamento católico em moldes modernos, oferecendo respostas ou pistas para uma convivência saudável na vida urbana, sem perder a dimensão do compromisso social. Em segundo lugar, a organização dos movimentos de apostolado para os jovens, em termos de correspondência às

suas aspirações e projetos de plena realização pessoal e transformação da sociedade. Daí, em consequência, o grande afluxo de rapazes de classe média urbana para a vida religiosa (AZZI, 2008, p. 531).

Como se pode perceber, os dominicanos se tornaram pioneiros em sua atuação social, fazendo a junção entre teologia e questões sociais. Seu trabalho iniciou-se mais propriamente em São Paulo no ano de 1945, quando o Cardeal Mota convidou os dominicanos a trabalharem na Arquidiocese como assistentes eclesiais da JUC, tendo o Frei Rosário Joffily, ex-aucista, como destaque.

O Frei Mateus Rocha foi uma figura importante dentro da JUC. Antes disso, ele tinha tido contato com a JEC masculina alguns anos antes, formando uma geração que ingressou na universidade e que, posteriormente, participou da JUC levando o movimento a um maior e radical engajamento social. Entre estes jovens, pode-se citar Herbert José de Souza (Betinho), que se tornou logo depois um líder influente dentro do movimento estudantil e mais tarde, na vida política do país. Outro jovem, Vinicius Caldeira Brant, “chegaria em 1962 à presidência da UNE. Um terceiro, Henrique Novais, viria logo depois para a equipe nacional. Em Campinas, eles ficaram ainda numa posição de crítica, mas logo teriam uma responsabilidade maior na evolução do movimento” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 149). Deste grupo mineiro, alguns estudavam sociologia e economia na Faculdade de Ciências Econômicas em Belo Horizonte, quebrando uma tradição, pois até então, os dirigentes que ingressavam no movimento eram provenientes dos cursos de direito, medicina e engenharia. Este fato trouxe um ganho para o movimento, visto que as ciências sociais inseriram novas problemáticas e novos vocabulários. O assistente eclesial da JUC de Belo Horizonte era o Pe. Luís Viegas de Carvalho e contou com a colaboração de um bom grupo de leigos dirigentes na época.

Mas o que teria levado Belo Horizonte a superar São Paulo como protagonista jucista nacional? A cidade de São Paulo e sua elite positivista burguesa efetuaram transformações profundas através do processo de industrialização que marcaram a alma dos paulistas. Houve o êxodo rural, o surgimento das classes proletárias e camponesas, os imigrantes que vieram trabalhar nas fazendas, além dos protestantes. Isso associado ao capital proveniente do café fez com que o progresso na cidade acelerasse e tudo sem a participação direta ou controle da Igreja Católica. Na área cultural e educacional, a cidade teve como primeira universidade a de São Paulo, de inspiração francesa laicista, deixando a Universidade Católica de escanteio.

Belo horizonte, ao contrário, oferecia uma base religiosa completamente diferente. Cidade moderna, jovem, nela, o catolicismo conservou uma sólida implantação cultural e um brilho social importante. Ele manteve-se fora deste

tipo de imigração de todas as raças e credos que caracterizavam São Paulo. A importância de suas escolas e de sua vida universitária não foi nem esmagada, nem submergida pela pujança do aparelho industrial. Belo Horizonte via-se num orgulho um tanto ingênuo, como a cidade, ao mesmo tempo a mais católica e a mais intelectual do país. Uma presença importante da JUC na Faculdade de Ciências Econômicas facilitaria a elaboração deste projeto de reforma econômica e social da sociedade, animada diretamente por uma motivação religiosa (BEOZZO, 1984, p. 85).

Além deste fator, os ex-jecistas que foram acompanhados por Frei Mateus Rocha, citados anteriormente, iniciam um movimento de mudança estrutural do movimento jucista, levando a JUC a orientar-se por uma perspectiva de engajamento acentuadamente temporal que leva a proposição do “Ideal Histórico”, um tipo de projeto de cristandade inclinado à esquerda, voltado mais para o plano social. Aqui, a compreensão de cristandade se refere a uma visão de inserção da religião na sociedade.

Isso seria o reflexo do Conselho Nacional de Campinas realizado em 1958 e o clima era de confiança em si mesmo, com os jucistas presentes e atuantes nos diretórios estudantis em diversas faculdades e universidades. Não se sentiam mais como uma minoria à parte, marginal, mas se veem como um grupo seguro de si, capaz de influenciar outros grupos através do diálogo e de propostas de ações e alternativas plausíveis. Neste, ocorreu uma presença expressiva de novos integrantes do movimento, que foi vista e criticada como entusiasta, barulhenta e “pouco séria” pelos antigos membros. Os mais novos argumentaram que os mais velhos eram temerosos e tímidos em seus projetos por não quererem se engajar e se comprometer em seu meio. Segundo Beozzo (1984, p. 42), talvez a antiga JUC, ligada ainda a uma elite presa ao estudo e ao apostolado, extremamente devota e à margem de seu meio, estava cedendo seu lugar a uma geração mais jovem, entusiasta e saída das fileiras da JEC.

A presença de novos, não apenas no sentido de uma renovação mais rápida do que a habitual, dentro do Movimento, mas também no sentido de uma mentalidade nova, parece ser fruto imediato da chegada à Universidade, e da entrada na JUC, das primeiras gerações de *jecistas*. [...] Sua marca característica foi, talvez, a de um *engajamento* total e entusiasta, que não hesitava, um minuto sequer, em crer na eficácia do Evangelho, na resolução de todos os problemas e na força contagiante da mensagem. O “fenômeno” jecista parece ter desempenhado um papel importante, particularmente em Belo Horizonte (BEOZZO, 1984, p. 83, grifo do autor).

Portanto, compreende-se que em Belo Horizonte, uma JEC que sofreu a influência de assessores eclesiais mais abertos à *Nouvelle Théologie* fez toda a diferença, fazendo com que esta geração, assim que adentrou à JUC, pudesse refletir sobre as mudanças que seriam necessárias para um engajamento social. E quando se fala de engajamento social, um nome

desponta dentre os autores estudados pelos movimentos nos anos de 1950 e 1960: Emmanuel Mounier.

Já num boletim de 1953, o assistente nacional confessava como a leitura de *Feu la Chrétienté* de Mounier tinha sido uma revelação para ele e como algumas prevenções a se respeito tinham desaparecido. No mesmo ano do Conselho de Belo Horizonte o Boletim publicava extratos desse mesmo livro, com uma nota que o autor deste trabalho preparou dizendo que se tratava do “autor que mais profundamente influiu na juventude de Ação Católica da França, do Canadá e da Bélgica”. O título escolhido para a seleção era: *O temporal, sacramento do Reino de Deus*. O texto representava um esforço para não cair no dualismo espiritual-temporal: “Não temos que levar o espiritual ao temporal, ele já está lá; nosso papel é de descobri-lo ali, fazê-lo viver, mais profundamente, comunicá-lo... Não há, propriamente falando, duas histórias estranhas uma à outra, a história sagrada e a história profana. Há uma só história, a da humanidade em marcha até o Reino de Deus” (JUC, *Boletim nacional*, n. 5, 1959, p. 20). Na parte não transcrita, o próprio Mounier reconhece que o “dualismo da cidade cristã e da civilização profana é a condição mais comum até aqui”. Ele considera a história “em tensão entre dois pólos, um pólo sobrenatural e um pólo temporal”. Mas ao mesmo tempo se insurgia contra uma certa confusão: “Quantos ‘monarquistas porque cristãos’, ‘democratas porque cristãos’, ‘progressistas porque cristãos’ ouvíramos já em nossa curta vida!” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 156, grifo do autor).

Um dos teólogos que havia inspirado os jovens da JUC era Jacques Maritain com seu **Humanismo Integral**, livro este que influenciou os movimentos social-cristãos e os partidos democrata-cristãos no Chile, na Venezuela e no Brasil com o Partido Democrático Cristão em São Paulo. Nesta cidade e em Belo Horizonte, os jucistas se orientavam pelo pensamento personalista mounieriano.

Em 1962, a Editora Universitária lançou um livro denominado **Cristianismo hoje**, uma coletânea de textos do Frei Thomas Cardonnel, Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Herbert José de Souza e o *Manifesto* do Diretório Central dos Estudantes da PUC do Rio. É possível com a leitura dos textos, identificar ricas referências ao pensamento de Emmanuel Mounier contidas nos artigos dos referidos autores. Assim, percebe-se que o movimento gradualmente compreendia de forma mais clara a sua força e a possibilidade de sua influência, fazendo com que a JUC assumisse um papel de protagonismo e de vanguarda, dentro da Igreja, na Universidade e na sociedade.

3.5 De um Ideal Histórico concreto a uma consciência histórica

No final da década de 1950, como citado anteriormente, alguns jucistas perceberam a necessidade de uma mudança na forma de provocar uma transformação social. O modelo de

conversão dos indivíduos para que os mesmos pudessem transformar a sociedade havia se mostrado falho ou, no mínimo, insuficiente. Diante dessa situação, estes jovens universitários perceberam que a transformação das estruturas, algo almejado por eles através de um processo de cristianização das mesmas e a defesa da pessoa humana, só seriam possíveis através de uma ação político-social. Para isso, devia-se ter conhecimento da realidade, a fim de que se encontrassem meios de atuação próprios e eficazes. Isso ocorreria através de um engajamento no meio e de uma vivência da realidade. Mas, essa experiência seria vivida em uma composição entre o envolvimento no mundo e as exigências de uma vida cristã. Mas como isso seria possível? Qual seria o instrumental teórico que serviria de embasamento para conduzir este processo, possibilitando a compreensão e o aprofundamento das questões vividas pelos católicos que tendiam a se orientar para um compromisso mais sociopolítico? (SEMERARO, 1994, p. 125).

Esses universitários cristãos, com alguns sacerdotes que os assessoravam, buscavam elaborar um pensamento mais ou menos coerente para responder aos desafios da realidade, mas não tinham em sua retaguarda centros de formação teológica ou filosófica para ajudá-los. [...] Tudo isso obrigava os jovens a suprir lacunas e a ocupar, quase sós, o espaço da produção teórica. Na verdade, a ausência de uma reflexão cristã sólida, se por um lado representava uma séria deficiência, por outro lado criava obstáculos maiores à renovação de idéias e à experimentação. E os jovens têm uma certa audácia para inovar. Isso explica como a reelaboração do pensamento cristão se deu, principalmente, num movimento de estudantes (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 74-75).

Assim, diante deste contexto, se buscou a construção de um “Ideal Histórico” que seria um esforço de superação da tensa relação que se apresentava na época entre Igreja e mundo, fé e política, formação interior e engajamento na ação. A proposta foi apresentada em 1959, na reunião do Conselho Nacional da JUC, em Belo Horizonte, através de um estudo apresentado pelo Padre Almey Bezerra, assistente da JUC de Recife, intitulado “Da Necessidade de um Ideal Histórico” e que anunciava a demanda do conhecimento da realidade histórica através do estudo, do engajamento pessoal e da necessidade do conhecimento e da vivência da orientação cristã (SEMERARO, 1994, p. 126). Tais necessidades se apresentavam devido à participação da JUC no movimento de política estudantil, debatendo os problemas estruturais da sociedade brasileira e as soluções que as correntes políticas propunham (LIMA; ARANTES, 1984, p. 27; SEMERARO, 1994, p. 52). Esse Ideal Histórico também refletia uma tentativa de “concretização das premissas teóricas que o grupo de Belo Horizonte vai se distinguir. Tendo

como pano de fundo o problema do desenvolvimento e do nacionalismo, ele tenta elaborar um ideal histórico para o Brasil, dentro de uma linha socialista” (BEOZZO, 1984, p. 59).

Uma melhor compreensão dos problemas estruturais brasileiros, o desenvolvimento da luta de massas no país e o êxito da Revolução Cubana, em 1959, despertaram a JUC para a idéia de revolução brasileira. A JUC, pelo seu “engajamento” no movimento estudantil, vê-se diante da necessidade de definir objetivos políticos mais gerais para o cristão. Por esta razão, no Congresso dos 10 anos, realizado em 1960, no Rio de Janeiro, a JUC aprova um documento intitulado “Diretrizes Mínimas Para o Ideal Histórico do Povo Brasileiro”, onde faz a opção por um “socialismo democrático” e pelo que chama de “revolução brasileira”. O Congresso foi altamente representativo, contando aproximadamente com 500 representantes de quase todos os estados do país. Sem resultados expressaram uma vitória da corrente progressista da JUC que, nesse período, já contava com uma razoável influência no movimento estudantil (LIMA; ARANTES, 1984, p. 27-28).

O Ideal Histórico, em sua elaboração, teve a contribuição de assistentes eclesiásticos que tinham retornado da Europa depois de concluir seu período de estudos em Teologia. Estando lá, entraram em contato com a obra **Humanismo Integral** de Jacques Maritain. Este princípio foi construído tendo como base o pluralismo econômico e político, bem como o respeito à pessoa humana. “O homem construído no mundo pós-capitalista viveria numa nova ordem social cristã, orientada por valores espirituais que favoreceriam o bem comum e eliminariam os modelos autoritários do Estado”. Sua implantação ocorreria através de uma organização ao redor da comunidade, que formaria uma nova sociedade em que haveria um “voto universal e uma participação ativa de todos os membros. Maritain não se opõe ao progresso técnico e industrial, mas o subordina à ética da pessoa, do amor e da liberdade” (SEMERARO, 1994, p. 127; SIGRIST, 1982, p. 22).

Era o modelo de uma nova cristandade, que visava a cristianização das classes dominantes e a reconquista das massas, ambas afastadas da Igreja desde o século XIX. Neste novo formato, os trabalhadores chegariam à conscientização da dignidade humana através de uma concepção solidarista de entendimento entre as classes sociais distintas, dispensando o artifício da consciência de classe presente no marxismo.

O ideal histórico é assim elaborado à luz da realidade e não deduzido dos princípios doutrinários de uma Doutrina Social da Igreja. A teologia subjacente ao ideal histórico é aquela da distinção dos planos, diferente e oposta à do social-cristianismo... o ideal histórico abria para os cristãos a possibilidade de militarem politicamente em partidos e em organizações não-cristãs, o que não significava, contudo, o abandono da fé como ‘sentido último da história’. A JUC começava assim um processo de ruptura com a neocristandade... A influência de Maritain ainda subsistia no plano ideológico

(ele era autor da expressão ‘ideal histórico’), mas tratava-se de superar Maritain apoiando-se em Mounier, no Pe. Lebreton e também num marxismo ainda bastante primário e mal assimilado... (RICARD apud GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 157).

O Ideal Histórico nascia como resposta de um anseio, em parte, coletivo dos jovens cristãos universitários que desejavam ter uma linha de ação total, partindo de uma síntese global “Homem-temporal-espiritual” (BOLETIM DA JUC, nº 04 apud SIGRIST, 1982, p. 22).

A JUC neste período tinha a consciência de que vivia diante dos novos tempos e desafios que se apresentavam, uma fase decisiva de definição para o próprio movimento. Assim, a adesão ao Ideal Histórico permitiu aos jucistas ter uma perspectiva futura, levando-os a terem uma presença concreta e um conhecimento do presente, além de se inserirem na História.

Impulsionado pelo Ideal Histórico, o movimento ganha impulso e experimenta momentos de grande dinamismo e força. Em busca dos “princípios médios”, os seus militantes se põem a estudar a “realidade histórica concreta”, dentro da qual se insere a “realidade brasileira”. O interesse pelos assuntos econômicos, sociais e políticos aumenta cada vez mais. A par desses estudos, se agudiza a necessidade de atuação junto às estruturas, o que leva a um confronto com as ideologias não cristãs e mesmo com ideologias cristãs não conformes com o Ideal Histórico que se buscava e que já ganhava contornos. A prática política ganha uma intensidade cada vez maior, trazendo para o próprio movimento preocupação no sentido de dimensionar o seu devido valor no conjunto das outras tarefas, mais específicas, de um movimento de apostolado (SIGRIST, 1982, p. 23).

A consciência cristã que nasceu deste processo levou os jucistas a terem, com clareza, a visão de que teriam de conviver em uma posição intermediária entre uma Igreja presa a um passado e atuar num mundo que era anticristão.

Ele (o Ideal Histórico) nos vem como uma exigência da Encarnação; enquanto é vivido, ele é a própria encarnação do Cristão; enquanto ele é pensado, é um ideal, uma consciência do cristão sobre o momento histórico, uma reflexão sobre as realidades históricas concretas à luz dos princípios universais cristãos em busca da delimitação de certos princípios práticos que lhe permitam ser uma continuação de Cristo naquele momento e naquele lugar. [...] Ele se exprime pelo que nós chamamos “*princípios médios*”. Estes princípios nascem de uma reflexão cujos termos são de um lado os princípios universais cristãos encontrados nas Escrituras e no Magistério Eclesiástico e de outro a realidade histórica concreta (BOLETIM DA JUC, nº 04 apud SIGRIST, 1982, p. 53-54, grifo do autor).

Assim, o Ideal Histórico torna-se uma essência realizável, conclusão de uma reflexão do ser humano e do Evangelho sobre a realidade histórica que se vive. Tornando-se um apelo a um

Cristianismo mais arraigado na vida cotidiana, mais consciente das necessidades das pessoas, fruto de um engajamento no meio e de uma autêntica iniciativa cristã.

O Ideal Histórico... é um apelo a um Cristianismo mais consciente, em que cada um se possua mais integralmente e mais cristãmente, no seio da comunidade. Buscando uma resposta profundamente cristã para determinada época, se propõe a dar um máximo de perfeição relativa ao *engajamento* na vida e exige uma *autêntica iniciativa* cristã onde se faça valer a fecundidade do Evangelho. Não nos deixa cair em saudosismos, mas nos abre para o presente fazendo nosso engajamento mais realista e mais humilde. [...] Como a encarnação se faz na Pessoa Humana, o Ideal Histórico deve visar o homem integral, o homem e suas circunstâncias. O Ideal Histórico não pode ser construído com o descuido ou desprezo de um só dos lados da vida. Deve visar os laços políticos, econômicos, sociais, a família, o meio e a própria individualidade do sujeito, pois a Pessoa, sujeito da Encarnação, é profundamente uma” (BOLETIM DA JUC, nº 04 apud SIGRIST, 1982, p. 55-56, grifo do autor).

Este processo de encarnação na realidade presente no Ideal Histórico estabelecia uma mudança das estruturas políticas, econômicas e culturais da sociedade. Tal processo permitia ao jucista obter uma compreensão “da realidade histórica dos seus problemas, etc., e um ideal concreto que se exprime em normas práticas que, no entanto, carecem de uma justificação racional válida, quero dizer, que não se acordam com as normas supremas de ação que um cristão sabe devem reger o seu agir” (BEZERRA, 1959 apud BEOZZO, 1984, p. 87). Então, é absolutamente indispensável, tendo em vista a necessidade de um engajamento cristão eficiente “na ordem temporal que se faça uma ampla e cuidadosa reflexão sobre as realidades históricas concretas (segundo tempo e lugar) à luz dos princípios universais cristãos, em busca da fixação de certos *princípios médios*, que exprimem o que se pode chamar de ideal histórico cristão” (BEOZZO, 1984, p. 83, grifo do autor).

Mas, a melhor definição sobre o Ideal Histórico seria dada pelo próprio Jacques Maritain, criador da expressão.

Não é um ser de razão mas uma essência ideal realizável e não como obra feita, mas que se faz: uma essência capaz de existir e que tende à existência num clima histórico dado; que responde por consequência a um máximo relativo (relativo a este clima histórico) de perfeição social e política; ou que apresente apenas – justamente porque ela implica uma ordem efetiva à existência concreta – as linhas de força e os esboços ulteriormente determináveis de uma realidade futura (MARITAIN, 1945, p. 135)

O estudo apresentado pelo Pe. Almerly Bezerra possuía uma reflexão sobre a responsabilidade e as possibilidades da JUC diante desta tarefa. Estabeleceu ainda algumas

advertências, tais como “não ceder à ilusão de um Reino de Deus a ser estabelecido na terra, mas também não argumentar, partindo da relatividade da história e do tempo, para aceitar tranquilamente a iniquidade deste mundo”. Além disso, “saber, portanto, que um esforço de humanização do mundo e de suas diversas estruturas é importante e de dever, fundado na caridade” (BEZERRA, 1959 apud BEOZZO, 1984, p. 87-88).

É importante relatar que neste mesmo Conselho Nacional de Belo Horizonte, apareceram algumas inquietações sobre uma excessiva humanização da JUC, “sobre o perigo de que ela se imponha no meio como uma “organização”. Porém, os próprios jucistas concluíram que o mais importante e [...] o que interessa é que a JUC seja sentida como um movimento apostólico e não como um movimento de interesses políticos” (JUC, boletim n. 2 apud BEOZZO, 1984, p. 88).

Por fim, o que os membros da JUC queriam com o Ideal Histórico, era uma maior inserção do movimento no meio estudantil, buscando um referencial que os levasse a serem mais atuantes e eficazes, ou seja, um instrumento de ação. Procurava-se eliminar da vida dos jucistas os compartimentos estanques, em que “as opções da vida concreta no domínio político, social, econômico nada tinham a ver com sua vida de cristão” (BEOZZO, 1984, p. 90). Além disso, queria-se o deslocamento do primado do trabalho da JUC de um âmbito exclusivamente religioso para as repercussões do religioso sobre o temporal.

Como consequências deste pensamento, houve uma grande repercussão junto à opinião pública com relação às ações da JUC, que sofreu por parte da imprensa diversos ataques à nova linha de pensamento, vendo-se o movimento como criptocomunista. Tal repercussão acabou por atingir a hierarquia, que até então possuía boas relações com a JUC e que se modificou drasticamente. Pois não havia mais a possibilidade de um diálogo intra-ecclesial. Diante da repercussão dos acontecimentos, tais questões acabaram tendo de ser resolvidas perante outros segmentos da sociedade que exerceram forte pressão sobre a hierarquia, como imprensa conservadora, ala conservadora da própria Igreja, forças militares e governamentais. Isso porque existiam grupos que possuíam interesses em áreas que a JUC estava se inserindo, além da presença de movimentos com posições doutrinárias que se sentiam atingidos pela JUC, como os conservadores, que a partir de então, começaram a fazer intrigas junto à hierarquia. A última consequência a se citar é a “repercussão crescente do Movimento no meio universitário, com o aumento extraordinário de novos candidatos que queriam nele entrar, atraídos pelos primeiros sucessos da JUC no plano político, por sua ação frequentemente desinteressada, sobretudo nos anos 1960” (BEOZZO, 1984, p. 91).

Se antes exigia-se uma vida de fé vivida a um nível mais intenso e autêntico, agora requeriam-se qualidades de liderança em seu meio e a concordância com as linhas do Ideal Histórico. A filiação à Igreja através de sinais visíveis, como a oração e os sacramentos, passa a ser desvalorizados em proveito da participação na construção de uma ordem temporal que encarnasse concretamente os princípios evangélicos (BEOZZO, 1984, p. 91).

Após a conquista de um referencial teórico que norteasse os caminhos de atuação para os militantes da JUC, o movimento percebeu que o Ideal Histórico ainda estava preso a uma concepção tomista do mundo e não conseguia responder a todas as inquietações dos jovens que se faziam presentes em seus pensamentos. Gradualmente, Maritain foi sendo deixado de lado e outros autores franceses começaram a serem mais utilizados. Foi o que relatou Luiz Alberto Gómez de Souza em uma entrevista:

Já em 1957, no encontro nacional da JUC em Recife, apareceram elementos de uma inserção maior e de uma consciência mais viva da realidade brasileira. Em 1959 passou-se a falar de “ideal histórico”, isto é, procurava-se saber para onde o Brasil se encaminhava. Eram os tempos do governo Juscelino, do Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) e do “desenvolvimento”. Havia um pique muito grande em todos os níveis, e na JUC refletia-se sobre a maneira “como cristão poderia contribuir para a criação de um mundo novo”. Ainda se usavam as ferramentas tradicionais do tomismo, mas, aos poucos, nos dávamos conta que essas ferramentas não serviam para esclarecer todas as nossas interrogações, o que sentíamos mais como intuição do que como reflexão. A contribuição teórica do Pe. Henrique de Lima Vaz foi então decisiva para minha geração. O Pe. Vaz, professor de filosofia em Nova Friburgo, com formação hegeliana muito sólida, ajudou a aprofundar alguns temas, especialmente a idéia de consciência histórica, isto é, como temos que ter consciência nítida do momento da história em que estamos vivendo, e do seu horizonte de valores e de sensibilidade. Neste horizonte, ou a nível desta consciência histórica, teríamos de repensar o nosso compromisso. [...] Líamos Congar, Chenu, De Lubac, Rahner. Também houve a influência do Pe. Lebreton, com sua Economia e humanismo, fazendo um trabalho de pesquisa social. Aos poucos fomos nos abrindo a um conhecimento da realidade, sob o ponto de vista das Ciências Sociais [...] (L.A.G. SOUZA, entrevista aos italianos, 04/07/1988 apud ARY, 2000, p. 191-192).

Dar-se-ia os primeiros passos para a formulação de um novo referencial teórico que respondesse aos desafios e questionamentos formulados pelos jovens universitários e que foi chamado de *consciência histórica*, visto como método de interpretação da História e permitindo compreender que a realidade é uma desordem porque ela é humana. Por isso torna-se necessário o engajamento cristão, procurando estabelecer uma hierarquização de valores, partindo do ser humano. Isso leva ao entendimento de que cristianizar é humanizar, é promoção do ser humano todo: corpo, alma e as estruturas que o envolvem. Assim,

[...], dissolvidos todos estes universos de representações, por se lhes terem derrubado os fundamentos objetivos, só resta a consciência, matriz e fundamento de todos os projetos. Mas a consciência não vive no vazio, nem existe numa interioridade fechada sobre si mesma. Ele é situada e datada. Ela existe no mundo, como seu pólo antitético, absolutamente necessário. Ela é “feita-de-tempo”. Ela é histórica. Ela é *consciência histórica* (SIGRIST, 1982, p. 66, grifo do autor).

A formulação da *consciência histórica* no meio jucista ocorreu em 1963, quando o Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, ministrou um curso no XII Conselho Nacional da JUC em Aracaju que refletia sobre as relações entre a Igreja e o mundo, agregando ao pensamento cristão a noção de “consciência história”. Foram desenvolvidos os seguintes temas de reflexão: Cristianismo e consciência histórica; consciência histórica e cultura; cultura, ideologia e Cristianismo; a cultura moderna e suas manifestações ideológicas; polarizações ideológicas no mundo da cultura contemporânea; opção cristã no universo da cultura contemporânea. Esses pontos serão retomados em um texto impresso, publicado em São Paulo, com o título de *Cristianismo e consciência histórica*. Esta foi inspirada em Emmanuel Mounier e propunha um encontro da fé cristã e dos tempos modernos. O impacto será grande entre os estudantes “desejosos de participar no processo de transformações estruturais e culturais da sociedade brasileira em processo de transformação” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 204; 2004, p. 72).

Na verdade, a formulação de um referencial teórico como o Ideal Histórico, visava a elaboração de um programa que orientasse o processo de inserção dos cristãos católicos na sociedade, pois a metodologia da ACB buscava unir seus princípios à realidade experienciada através desta inserção. Assim, o que se viu foi que do neotomismo de Maritain, passou-se para o *Personalismo* comunitário de Mounier, que possuía a pessoa humana como ponto de referência e de partida, inserida em um tempo histórico específico (determinado).

Não se trataria mais de construir “um ideal histórico cristão” como um modelo acabado e fechado, preparado por antecipação, com seus “princípios médios”, mas de uma tarefa mais difícil e mais ambiciosa. Numa consciência histórica de tipo *antropológico*, que substituiu uma outra *cosmológica*, e, “numa perspectiva obrigatoriamente pluralista”, a consciência cristã, condicionada histórica e socialmente e admitindo uma *refração ideológica*, “revela-se com incomparável força na função crítica dos condicionamentos histórico-sociais da cultura”. Haveria um diálogo entre a cultura contemporânea e o Cristianismo em três dimensões: encarnação, humanização e superação. O cristão deveria inserir-se na história, em seus movimentos e seus projetos e ali ter uma presença crítica diante de tudo o que aliena o homem. O *sentido do movimento da JUC* deveria descobrir-se pois, de acordo com exposições e debates, nessa direção de *encarnação, crítica e superação* (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 205, grifo do autor).

A necessidade e exigência de um engajamento cristão se apresentavam de maneira evidente, principalmente em uma sociedade cada vez mais plural e rachada ideologicamente. Isso levou o Pe. Henrique Vaz a aprofundar-se nas relações entre o Cristianismo e a História, estimulando um amplo diálogo do Cristianismo com a cultura contemporânea, que trazia consigo uma nova concepção de mundo. Isto porque para ele, o cristão não poderia deixar de se inserir na história, procurando contribuir para o fim de uma visão alienante que escravizava o ser humano. Era necessário ficar “[...] atento às mudanças e perceber o movimento dialético que produz a história. Esta é criação do homem que, em sua inédita intervenção técnico-científica sobre a natureza, dá lugar a novas relações humanas e à composição de uma consciência moderna que é preciso aprofundar” (SEMERARO, 1994, p. 146). Pois agora, a história é construída através do ritmo estabelecido pelo tempo do ser humano, o que faz com que este e o mundo estabeleçam uma relação de transformação mais dinâmica e não estática de contemplação.

Pe. Vaz está consciente de que a situação dos cristãos no mundo se vive numa arena de conflitos que exigem sua presença específica nas tarefas históricas. Em sintonia com a visão de E. Mounier, Pe. Vaz traça as linhas da sua antropologia sobre o caráter absoluto da pessoa, do sujeito como centro irradiante da vida social. [...] As perspectivas do personalismo de Mounier e a Consciência Histórica de Pe. Vaz abriam horizontes fascinantes para a reflexão e transmitiam motivações profundas às atividades sociopolíticas dos cristãos de esquerda (SEMERARO, 1994, p. 153-154).

Pe. Henrique Vaz propõe a superação do Ideal Histórico, pois o sentido da história se revela no mundo dos seres humanos através das significações e dos valores, ou seja, na consciência histórica que determina uma configuração global de uma idade de cultura. “A consciência histórica de uma determinada época não suscita seus ideais históricos como ‘essências realizáveis’, mas como imagens e modelos da sua essência efetiva, das suas contradições reais, do seu desdobramento concreto”. Continua Pe. Vaz afirmando que “o Cristianismo não propõe um ‘ideal histórico’ – ele não se deixa nunca degradar em ‘ideologia’... Ele é... uma ‘consciência histórica’ e sua originalidade reside precisamente nas razões últimas do prodigioso dinamismo histórico que sua aparição deflagrou no mundo ocidental” (VAZ apud GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 72).

A “consciência”, portanto, não se apresenta aqui abstratamente vazia ou desenraizada da história – na paz histórica das utopias ou no sono repousante da “boa consciência” – mas como sujeito concreto das significações e valores que definem para o homem seu “mundo histórico”. Como tal, ela é a matriz primeira de toda inteligibilidade histórica. A “consciência” é histórica não só

porque pensa a história, mas porque ela mesma existe historicamente, ou seja, porque se revela como instauradora de uma dimensão historicamente no ser que é, propriamente, o mundo do homem. [...] O sentido da história se revela no mundo humano das significações e valores – na consciência histórica – que define a configuração global de uma idade de cultura. [...] Prefiro falar de “consciência histórica” e não de “ideal histórico concreto” no sentido em que MARITAIN definiu a expressão. O “ideal histórico concreto” é apresentado como a essência realizável ou o tipo específico de civilização para o qual tende uma certa idade histórica (e é neste sentido que se distingue da utopia). Enquanto transcende as condições efetivas de uma situação, é uma ideologia no sentido de MANNHEIM. Mas os ideais históricos, sejam ideologias ou utopias, não recebem significação senão como prolongamentos das linhas de força da consciência histórica da época em cujo solo florescem. Os ideais históricos podem ser índices elucidativos das formas de consciência histórica. Eles são envolvidos, entretanto, no seu movimento total e a tendência a imobilizá-los como essências puras pode representar uma fuga sutil da história real. A consciência histórica de uma determinada época não suscita seus ideais históricos como “essências realizáveis”, mas como imagens e modelos da sua essência efetiva, das suas contradições reais, do seu desdobramento concreto (VAZ, 1962 – Cristianismo hoje, p. 70-71).

A consciência histórica dos tempos modernos seria caracterizada pela visão do ser humano como um ser que transcende o mundo, precisamente ao mesmo tempo em que “o transforma e o humaniza, é possível mostrar que esta transcendência ativa do homem sobre o mundo está de tal sorte no centro da visão cristã, que esta acaba por situar a significação última do mundo na direção de um movimento criado pelas iniciativas históricas do homem” (VAZ, 1962, p. 79). É fruto do advento da cultura moderna e que assinala o emergir de uma nova consciência histórica.

O Cristianismo visto como consciência histórica, deve também se constituir através da confirmação do ser humano como força criadora subjetiva em face ao mundo, como fundamento irrevogável desta afirmação. Este processo de interação entre o ser humano e a natureza, unificando-os e produzindo cultura, constrói aquilo que se denomina como “mundo humano”. Para os cristãos, todo o fundamento que leva a uma ação histórica é Cristo, como centro absoluto da pessoa e da universalidade da história. Isso leva à compreensão de que este é um processo de personalização do mundo. “Em concreto, a responsabilidade histórica que decorre das estruturas mais profundas da consciência cristã conduz o cristão à fronteira mais avançada das lutas históricas em que o homem se empenha na conquista de um mundo mais humano, do universo das liberdades reais” (VAZ, 1962, p. 86).

A ideia de consciência histórica já estava presente no Manifesto da PUC do Rio de Janeiro em 1961 e também em um encontro realizado no início de 1962 em Belo Horizonte, quando

uma centena de jovens estudantes e profissionais do jornal **Ação Popular** da cidade, em conjunto com outros do Rio de Janeiro, São Paulo e Recife.

A idéia de “consciência histórica”, que se encontra no *Manifesto da PUC do Rio* e nos artigos do Pe. Henrique de Lima Vaz, faz-se presente no *esboço ideológico* elaborado nessa ocasião: “É a consciência que os homens de uma época determinada adquirem em relação às condições concretas nas quais suas exigências de realização humana devem ser assumidas e, em consequência, na direção da história humana dessa época”. Os homens e o mundo se enfrentariam: num primeiro momento seria a oposição; logo viria o reconhecimento mútuo, que se poderia constituir em termos de *dominação*, com o mundo servindo como instrumento de imposição de uma consciência sobre a outra, ou de *reconciliação* (ou *libertação*), quando o mundo se tornasse um instrumento de comunicação das consciências. O *sentido da história vai na direção do movimento de libertação*. O *esboço* tenta elaborar um esquema do processo dialético da relação na sociedade entre um *pólo dominante* e um *pólo dominado*, ainda que, pelo seu caráter preliminar, o faça simplificarmente. Consciência histórica, dominação, libertação, idéias que voltarão tantas vezes nos anos seguintes. A última será um dos eixos do pensamento teológico na América Latina, no futuro (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 198, grifo do autor).

O tema continuou a ser refletido em um encontro de assistentes eclesiais que ocorreu em Salvador de 16 a 21 de setembro de 1963. A questão sobre a noção de consciência histórica voltou a ser tratada, bem como do método do movimento, tendo-se a percepção de que o ver seria o primeiro passo para a conversão, abrindo a possibilidade de superação da crítica realizada através do julgamento, sendo possível levar o ser humano à consciência da necessidade de uma ação. Este método seria uma revisão de vida, vindo a ser um apelo constante para a conversão (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 208).

Mas como surge a consciência histórica? Ela se ergue proveniente de uma crítica radical feita ao mundo da cultura e se busca uma nova imagem do mundo, pois a consciência histórica é, então, a consciência de que a história se desenvolve num tempo empírico cuja substância é dada pela ação do homem como iniciativa histórica, que transforma o mundo. (VAZ, 1962, p. 72-73).

Esta transformação se efetiva através do trabalho, em que o homem humaniza a natureza e a si mesmo, produzindo o tempo humano que determina o ritmo do mundo. A subjetividade humana se faz presente através da interação com a natureza e com os outros seres humanos, da criação da cultura e da transformação social, através de uma humanização das mesmas.

Esta capacidade que existe no homem de poder transformar o dado em cultura chama-se transcendência. O dado feito cultura é história. Então, a história passa a ser o esforço permanente e continuado de humanização do mundo. A

subjetividade, nesta visão, é a matriz, o ponto de partida, o fundamento de toda inteligibilidade, de toda a representação do mundo. A consciência passa a ser a síntese dinâmica dos dois pólos: o Homem e a Natureza (SEMERARO, 1994, p. 149).

Para o Pe. Henrique Vaz, a consciência é que define o ser humano, sua interioridade como sujeito que o unifica e lhe dá o sentido das relações. Assim, a consciência é fundamental não somente para a compreensão de si mesmo e do mundo, mas também para se reconhecer o outro. Ele elaborou seu pensamento vinculadamente ao historicismo, ao culturalismo e ao existencialismo de orientação fenomenológica. “Como para Mounier, para ele o fundamento da história é a ‘comunicação das consciências’, é a significação produzida por subjetividades históricas durante sua existência concreta; só isso pode pôr fim à alienação” (SEMERARO, 1994, p. 122).

A “comunicação das consciências” seria a intercomunicação entre os seres conscientes através da realidade histórica por meio da mediação cultural, expressão das atividades humanas. O trabalho poderia ser considerado um ato cultural, exercendo o papel de mediador da comunicação das consciências, através das relações humanas.

Para Pe. Vaz o mundo propriamente humano é o mundo da cultura. Ao criar cultura e comunicar-se com os outros, o homem encontra o sentido de sua existência. A cultura, de fato, é “o processo histórico pelo qual o homem se relaciona com o mundo em relação de transformação e com os outros homens e relação de reconhecimento, transformando a natureza e transformando-se a si mesmo, criando assim um mundo especificamente humano e realizando-se como homem neste mundo humano. A consciência, portanto, não é um reflexo da realidade, mas o núcleo dinâmico de humanização do mundo e da história do homem. Na produção de significações e de sentido dados pelos homens à sua ação e às suas obras é que deve ser julgada cada época, cada movimento histórico. E o sentido de suas atividades está diretamente impregnado nas relações de reconhecimento. O encontro entre os homens, a “comunicação de consciências” constitui o tecido da própria dialética da história, na qual a principal batalha é a humanização e a personalização” (SEMERARO, 1994, p. 122-123).

É através dos próprios homens, que pensando a história e agindo nela, eles existirão historicamente (VAZ, 2001, p. 214). Isto leva o ser humano a se transformar de objeto a sujeito da história, através desta comunicação de consciências, permitindo que se conscientize deste seu papel e dos outros na transformação das estruturas sociais, econômicas e políticas, que não reconhecem o valor e a dignidade das pessoas.

Desde que a história surge como iniciativa original da consciência – na forma de *conhecimento histórico* –, o problema de seu sentimento formula-se

necessariamente nos termos de uma dialética da “consciência histórica”, ou seja, da consciência como instauradora de uma dimensão histórica do ser. [...] A “consciência histórica” mostra-se assim como um a priori metodológico na interpretação da história. O problema da inteligibilidade da história assume, pois, concretamente, a forma de uma elucidação do ser e das implicações da “consciência histórica”: da consciência que pensa a história porque existe historicamente (VAZ, 2001, p. 167, grifo do autor).

A História como ciência existe mediante a dimensão histórica da consciência, de “sua distensão interior – sua memória – que torna possível a recuperação do ser na forma do *passado* e sua projeção simétrica no espaço hipotético do *futuro*”. Assim, poderia se dizer que a consciência histórica seria uma *consciência da história*, revelando a “historicidade da consciência ou sua abertura para o ser-no-tempo”.

Em outras palavras, a *história-descrição*, ao revelar a *história-realidade*, revela antes de tudo e própria historicidade da consciência. E é a historicidade da consciência que permite a projeção de um *sentido histórico* ou de uma inteligibilidade histórica na experiência temporal do ser. A distinção de *história-realidade* e *história-ciência* revela-se, assim, dotada de indiscutível valor heurístico ao mostrar a realidade originária da “consciência histórica” como matriz primeira de toda inteligibilidade histórica (VAZ, 2001, p. 166, grifo do autor).

Por fim, o mundo se torna o mediador entre as consciências, pois é o espaço em que o ser humano se encontra “lançado”, lutando contra ele e o transformando, fazendo com que ele seja um ser histórico.

3.6 Emmanuel Mounier e a JUC

O *Personalismo* de Emmanuel Mounier foi um dos pensamentos que mais influenciaram a JUC, pois para o teólogo francês, era possível “ser integralmente católico e sinceramente revolucionário” (Diário, 05/11/32). Toda a sua existência se desdobrou na linha do compromisso da fé cristã com os apelos mais urgentes de seu tempo. Alguns dias antes de morrer insiste: “Só renegando o seu nome pode o cristão abandonar o pobre, o socialista, o proletário” (*Esprit*, editorial, fevereiro de 1950 apud SEMERARO, 1994, p. 135).

A escolha de se utilizar Emmanuel Mounier como um dos teóricos deste trabalho é pela importância que o mesmo teve no movimento da JUC. O sociólogo Luiz Alberto Gómez de Souza, foi um dos membros deste movimento, que será estudado mais profundamente no próximo capítulo. Escritor, professor e sociólogo engajado na realidade nacional, em um de seus textos relata sua experiência no movimento jucista.

Iniciarei meu texto com um testemunho. Venho da Juventude Universitária Católica dos anos de 1950, um movimento muito importante no Brasil. Gustavo Gutiérrez costuma dizer que as primeiras sementes da Teologia da Libertação começaram naquela JUC no final dos anos de 1950 e começo dos anos 1960. Minha geração, que é a mesma de Betinho (Herbert José de Souza), teve uma influência muito forte de Mounier. O interessante é que fomos descobrir Mounier apenas nos anos de 1956-1957, quando ele já havia falecido em 1950. Quer dizer, anos após a sua morte seu pensamento chega até nós. A geração anterior estava ligada a Jacques Maritain, o pensador que influenciou o grande leigo católico, Alceu Amoroso Lima. O mestre de Alceu foi Maritain, e nos anos de 1930 e 1940 a influência forte ainda era Maritain. Já a minha geração descobriu Mounier. Lembro-me que anos depois, em 1958, estive em Montevidéu, com o pessoal da JUC do Uruguai, levando seu pensamento. Tenho uma carta de um deles que diz: “Você nos ajudou a passar de Maritain para Mounier”. Maritain esteve na base da democracia cristã latino-americana, no Chile, na Venezuela, na Argentina, no Uruguai, aqui no Brasil. Porém, minha geração, com Mounier, fez uma opção diferente. Uma opção socialista (GÓMEZ DE SOUZA, 2007, p. 53).

Em seu relato, Gómez de Souza deixa claro que sua geração jucista foi influenciada diretamente pelo pensamento de Emmanuel Mounier. Em outra passagem, apresenta o conhecimento que possuía sobre as obras do filósofo francês e afirma:

[...] E foi Landsberg que introduziu alguns instrumentos filosóficos, como a idéia de *engagement*, a idéia de compromisso, que nós da JUC gostávamos de utilizar com o neologismo engajamento. Engajamento é um ato totalmente livre, que não se deve confundir, nem com uma operação meramente intelectual, nem com um enquadramento cego. Se compararmos dois livros de Mounier, um de 1936, *Manifesto a serviço do personalismo*, e outro de 1947, *O que é personalismo?* vamos ver certa diferença. O primeiro é mais geral, o segundo é bem mais concreto, o que indica uma caminhada teórica do próprio Mounier. E é muito importante perceber essa evolução. [...] Mas para nós, da minha geração, talvez o livro-chave de Mounier seja um de seus últimos, publicado em 1950: *Feu la chrétienté*, a cristandade morta (GÓMEZ DE SOUZA, 2007, p. 57, grifo do autor).

Ao se referir a Mounier, Gómez de Souza (2007, p. 58), relata que ele não era um socialista cristão, mas um cristão que acabou fazendo uma opção socialista.

Minha geração da JUC [...] teve uma influência diferente, de outro intelectual católico francês, Emmanuel Mounier. Para ele, não havia uma relação imediata e dedutiva entre Cristianismo e opção política: não se poderia ser monarquista porque cristão ou socialista porque cristão. O socialismo de Mounier não era consequência direta e inevitável dos princípios cristãos, mas estes orientavam uma reflexão e um discernimento com a utilização dos instrumentos das ciências humanas e das vivências de práticas políticas e sociais concretas. Ao lado de Mounier, foi decisiva para nós a reflexão do pensador e mestre Pe. Henrique C. de Lima Vaz. Em lugar de procurar

dedutivamente construir um “ideal histórico” de inspiração cristã, ele nos indicava a urgência da inserção na “consciência histórica” contemporânea, com seus desafios, riscos, virtualidades e novas circunstâncias. A prática política seria uma tarefa comum de cristãos e de não-cristãos, aqueles procurando apoio no Evangelho, mas sem querer apropriar-se dele ou reduzi-lo a suas opções políticas particulares. Haveria uma irredutibilidade da fé a uma posição político-ideológica determinada, ainda que se precisasse daquela como iluminação. Uma consequência seria um pluralismo político e a militância de cristãos em vários partidos e movimentos (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 41).

Outro personagem importante deste enredo sobre a influência de Mounier sobre os jovens jucistas foi Herbert José de Souza, conhecido como Betinho. Ele também foi um dos dirigentes da JUC na década de 1960. Escrevendo para uma coletânea denominada **Cristianismo e História**, publicada em 1982, afirmou que Maritain e Mounier foram os responsáveis a dar ao movimento da JUC um pensamento que tornasse possível pôr a história dos seres humanos concretos no centro do pensar. Porém, seria Mounier com o *Personalismo* que permitiria o encontro com uma filosofia do homem, da história e da ação (SOUZA, 1982, p. 18).

Neste período, conhecer era ler e ler um autor era apropriarmos de alguns de seus livros para logo depois passar a outro, numa busca incessante e precária. Ficavam os autores que nos marcavam. Líamos com a emoção da necessidade. Se o Frei Mateus nos introduziu na radicalidade evangélica, e se Teilhard nos deu o sentido maior da grande aventura humana, foi Mounier no entanto o primeiro a atender nossa necessidade de fixar um norte para nossa busca aqui e agora. [...] Mounier fazia a ligação entre o Evangelho, que havíamos lido e praticado através dos dominicanos, e a realidade, entre o pensamento e a humanidade, entre a teoria e a prática, o estar no Brasil e o intervir em sua história. Mounier foi, portanto, o elemento de ruptura com o nosso primeiro e precário aprendizado da filosofia e a abertura para uma nova etapa de busca (SOUZA, 1982, p. 18-19).

Três conceitos mounierianos aparecem no pensamento jucista: *engajamento, desordem estabelecida e comunicação de consciências*.

A partir do momento em que os militantes da JUC se engajaram na sociedade, perceberam as contradições que a sociedade capitalista produzia. Por mais que o discurso fosse de igualdade de oportunidade, de liberdade, o que se via na prática era algo totalmente diferente. Pouquíssimos tinham acesso à educação, sendo esta em sua maioria reservada à elite, à classe média ascendente e à burguesa industrial. Alguns membros das classes populares conseguiam estudar ao se tornarem bolsistas em escolas cristãs, mas eram poucos. As massas populares eram constantemente exploradas pela elite, vivendo em condições que imperavam a miséria e a falta de condições mínimas básicas, sem qualquer infraestrutura. Portanto, caía por terra o discurso da igualdade e liberdade.

Gradualmente, os jucistas descobriram através do contato com a realidade da sociedade, bem diferente daquela que eles viviam, que se havia instalado na sociedade brasileira, aquilo que Mounier definiu como *desordem estabelecida*. Isso levou a uma ruptura, proveniente da tomada de consciência desta condição de desordem. Assim, faz-se necessário romper com ela, não se podendo omitir diante das injustiças, mas fazendo com que tal situação seja transformada. Esta ruptura com este sistema não pode ser uma separação, mas ao contrário, deve levar a um maior engajamento visando confrontar ideologias e estruturas que mantêm esta desordem.

Para se fazer esta mudança, era necessário comprometer-se com ela, levando a uma ruptura com o sistema e os valores burgueses, responsáveis diretos por tal desordem e com as Igrejas que se comprometeram com a manutenção deste *status quo*.

O pressuposto é a afirmação radical do valor do homem e da sua obra: a História. E o homem é *consciência, é interioridade, é liberdade*. Enfim, o homem é subjetividade. Por *subjetividade* se entende a interioridade da consciência, enquanto se opõe à exterioridade do mundo. “Enquanto se opõe”. De fato, o mundo como “dado” é a negação do homem. Como “cultura”, é a afirmação do homem. Esta capacidade que existe no homem de poder transformar o *dado em cultura* se chama *transcendência*. O dado, feito cultura, se humaniza. E a cultura é história. Então a história passa a ser um esforço permanente e continuado de humanização do mundo. A desordem consiste exatamente num mundo não humanizado, num mundo que nega o homem, numa dialética de oposição cuja síntese é negada. Importa, pois, romper com esse mundo, transcendê-lo, em busca de uma síntese possível, que liberte o homem, e o mundo com ele (SIGRIST, 1982, p. 65, grifo do autor).

Como se percebe, ocorreu um esforço de elaboração de uma nova reflexão sobre o ser humano, a história e o compromisso dos cristãos para com uma ação sociopolítica em meio ao complexo mundo contemporâneo. Para que isso fosse possível, Mounier foi o elemento que propiciou a ruptura com uma visão filosófica precária sobre o ser humano e a possibilidade de abertura para uma nova busca, fazendo uma estreita vinculação do Cristianismo com a realidade histórica: “um Cristianismo coerente exige de nós que estejamos na vanguarda do combate pela justiça social” (MOUNIER, 1958, p. 18).

É a partir do compromisso que podemos entrar na idéia da pessoa. O momento do compromisso é momento personalizador, é co-nascimento com o próprio mundo, uma participação que exige a totalidade da pessoa, exige a entrega plena nas coisas e nas pessoas. Para ele, o homem não é homem senão pelo engajamento, pelo testemunho de sua presença no mundo, pela ação em favor da realização dos seus valores. A luta revolucionária era o meio de entrega ao mundo e aos homens e o caminho da personalização (SEMERARO, 1994, p. 136).

Segundo Mounier, seria o capitalismo o principal agente de opressão da pessoa humana. Faz parte da natureza própria da economia capitalista “organizar-se de um modo inteiramente independente da pessoa para um fim quantitativo, impessoal e exclusivo: o lucro” (MOUNIER, 1967, p. 202). A busca desenfreada deste lucro levava para um acúmulo de capital, sempre à custa do trabalho e da exploração das massas, conduzindo a uma separação entre o trabalho e o dinheiro, provocando as disparidades sociais desumanizadoras. Portanto, a liberdade e as vantagens pregadas pelo sistema capitalista são ilusórias. O que realmente ocorre é a concentração de poder “reservada aos senhores todo-poderosos de alguns centros nervosos” (MOUNIER, 1967, p. 211).

Na visão de Mounier, o Cristianismo era “incompatível com a hierarquia de classes e, portanto, era ilusória a pretensão de conciliação entre elas, pois a manutenção da ordem existente baseava-se na violência permanente desencadeada de cima para baixo pelas classes dominantes”. Esta *desordem estabelecida* deveria ser enfrentada pelos cristãos conjuntamente com outros grupos, “buscando num ‘socialismo extracomunista’, a realização de uma revolução personalista e comunitária dirigida contra o individualismo e as tiranias coletivas e apoiada sobre o exercício da democracia direta nas pequenas comunidades que repele as burocracias revolucionárias” (SEMERARO, 1994, p. 137).

Não se pode esquecer que a filosofia de Emmanuel Mounier é humanista personalista, possuindo suas raízes em uma visão cristã. Este fator foi que estimulou os jucistas a aderirem ao *Personalismo*, visto que esta filosofia se apresentava como um diálogo aberto a outras correntes de pensamento, incluindo o marxismo, e como uma crítica às correntes e ideologias mais expressivas de seu tempo. E foi precisamente apoiando-se através do conceito dinâmico de pessoa compreendida “como centro criativo, aberto à transcendência, livre e consciente para o compromisso na ação, que Mounier pôde reconhecer os valores do existencialismo e do marxismo, ao mesmo tempo em que os ultrapassa numa atitude profundamente crítica” (SEMERARO, 1994, p. 141-142). E, concomitantemente, proporcionar a construção de uma visão de pessoa humana integral, completa e profundamente unida aos desafios de seu tempo.

Neste período, também houve um maior comprometimento dos militantes com os programas de educação popular, como o Movimento de Educação de Base (MEB), criado pela CNBB, nos Centros Populares de Cultura (CPC) estudantis, no Movimento de Cultura Popular do Recife (MCP), ou nos programas ligados às experiências de Paulo Freire no Recife, no Rio Grande do Norte (Angicos), e logo depois por todo o país (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 208).

Tais situações e o engajamento acelerado junto ao meio, levaram os bispos a se preocuparem com a JUC. Diante das dificuldades apresentadas, os bispos insistem que sejam

ministrados cursos sistemáticos de doutrina social da Igreja, com receio da aproximação da JUC junto aos movimentos socialistas. A preocupação central dos bispos é a de manter o movimento sob a autoridade da hierarquia e em comunhão com a Igreja, além de “proteger” a JUC de um neolaicismo crescente e de uma “perspectiva radicalmente laica no trabalho das transformações econômicas e sociais das estruturas do mundo” (BEOZZO, 1984, p. 74).

Entretanto, os assistentes reagindo ao temor da hierarquia, responderam que a JUC não era “uma escola de formação isolada da vida e do engajamento na realidade concreta da vida, nem de experiência vivida e conscientemente refletida”. Apesar de estarem conscientes do risco de se dar uma autonomia absoluta aos leigos, pensam que se essa não for consentida, haveria riscos de um clericalismo ou de uma dependência dos leigos com relação ao clero, o que seria um retrocesso (BEOZZO, 1984, p. 74).

Depois de toda esta reflexão, os bispos convidaram os jovens universitários a abdicarem de qualquer trabalho em conjunto com as Ligas Camponesas e com o Movimento de Cultura Popular, além de cortar todas as formas de apoio a esses movimentos. Como substitutos, indicam aos jucistas o “Movimento de Educação de Base”, rural e urbano, e o “Sindicalismo rural” como meio de atuação para os jovens.

Os assistentes eram contrários a estas atitudes da hierarquia, expressando a necessidade de estímulo, de encorajamento e de apoio aos leigos, permitindo “o engajamento dos cristãos nos MOVIMENTOS E ORGANIZAÇÕES ESPECIFICAMENTE TEMPORAIS E LEIGAS (em maiúsculas, no texto) já existentes, ou a serem criadas e de engajarem-se, de forma específica, em um trabalho de reforma das estruturas” (BEOZZO, 1984, p. 75).

Os problemas concretos com a hierarquia iniciam-se a partir em 1960, quando a JUC apoiou Oliveira Guanais, que era um candidato de esquerda para a presidência da UNE. No outro ano, Aldo Arantes jucista e presidente do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da PUC do Rio, em uma chapa que contava com a presença e o apoio da União da Juventude Comunista (UJC), venceu a eleição e se tornou presidente da UNE. Aldo Arantes teve uma das gestões mais dinâmicas da história da entidade e inaugurou um período de hegemonia católica dentro da organização que se estendeu até o Golpe Militar de 1964.

Essa união de um jucista com os comunistas acendeu um sinal de alerta na hierarquia. O Cardeal do Rio de Janeiro, D. Jaime de Barros Câmara, “temendo pelos desdobramentos que a JUC podia tomar, coloca Aldo Arantes diante do dilema: permanecer na JUC ou militar na UNE. A opção por esta última foi imediata e aprofundou ainda mais o esfriamento das relações entre os militantes da JUC e as autoridades eclesiais” (SEMERARO, 1994, p. 53).

Tal situação fez com que os problemas entre a JUC e a hierarquia crescessem principalmente por causa de agentes externos, provenientes de um “curto-circuito” de comunicação entre ambos. O episcopado era informado sobre os passos da JUC por oficiais das forças armadas, pelos governos estaduais, por bispos e arcebispos, recebendo “[...] regularmente ‘informações confidenciais’ do organismo conhecido sob a sigla de SEI. Mais de uma vez ele denunciou o ‘esquerdismo’ da JUC. O ‘boletim confidencial’ sobre as últimas eleições da UNE é violento e categórico” (BEOZZO, 1984, p. 76). Além destes informantes externos, houve um “relatório confidencial” endereçado à Hierarquia, sobre o Conselho de Natal, elaborado pelo padre e sociólogo Pedro Calderon Beltrão, S.J. Este serviu como base para uma declaração da CNBB voltada à JUC e emitida em 05 de outubro de 1961. Outros organismos também se especializaram na tarefa de manter a hierarquia “informada” sobre a JUC (BEOZZO, 1984, p. 76).

Por outro lado, outros setores da opinião pública tomaram também posição contra a JUC. De um dia para outro, inimigos patentes da Igreja tornaram-se defensores obstinados de sua ortodoxia em sua luta aberta contra a JUC, pressionando bispos em nome de textos das encíclicas e exigindo a condenação da “ala comunista” da Igreja. O jornal liberal *O Estado de São Paulo* arvorou-se em um dos campeões da campanha contra a JUC (BEOZZO, 1984, p. 92, grifo do autor).

A aproximação da JUC com a UNE propiciou aos jovens católicos um empenho com mais vigor nas lutas estudantis e universitárias. De modo que no 1º Seminário Nacional de Reforma Universitária promovido pela UNE em Salvador (BA), ocorreu uma presença significativa de jucistas entre os integrantes e estes participaram e influenciaram extremamente os textos finais deste evento. O grande problema foi que, ao final dos trabalhos, acabou-se redigindo um manifesto contrário ao Projeto de “Diretrizes e Bases da Educação Nacional”, que tinha como base de sustentação a Igreja Católica, com declarações favoráveis da CNBB e os interesses da Associação dos Educadores Católicos (AEC). Este foi outro “episódio” que aumentou a temperatura entre a Hierarquia Católica e a JUC (SEMERARO, 1994, p. 54; BEOZZO, 1984, p. 97).

Além disso, as palavras usadas pela JUC em seus documentos também eram motivo de irritação por parte da hierarquia, da imprensa e de pensadores conservadores. Chamava a atenção expressões como “alienação”, “revolução brasileira”, “consciência histórica”, “socialismo”, eram vistas como pertencentes a um vocabulário marxista, sendo totalmente ignoradas pela doutrina social da Igreja. Assim, com o intuito de amenizar as críticas sob a JUC,

buscou-se uma distinção no plano teórico, “entre militante (que, em sua ação, tinha o direito de escolher uma ideologia para melhor eficácia de seu trabalho) e o Movimento, que devia evitar qualquer ideologia, levava a defender a JUC dos ataques dos que a censuravam, por se tornar um movimento ideológico” (BEOZZO, 1984, p. 95).

Todas estas situações desgastantes levaram os dirigentes do movimento, especialmente o grupo de Belo Horizonte a refletir se não seria melhor montar um grupo à parte que pudesse atuar no ambiente político sem amarras.

Outras dificuldades provenientes da missão da Ação Católica, da maneira pela qual a JUC estava estruturada – mais voltada para um trabalho pessoal que para uma ação de grupo, mais em função da vida, com toda sua riqueza de divergências e contrastes, que de uma ideologia monolítica – dificuldades, enfim, derivadas do fato de ser a JUC um Movimento de “formação” e não de pura ação política, todas essas dificuldades levaram muitos militantes a pensar seriamente na criação de um grupo de ação. Este grupo seria constituído por cristãos com raízes profundas no Evangelho e no Humanismo cristão, mas aberto ao diálogo com outras pessoas e grupos. Era também uma aspiração de um laicato cristão adulto, que assumia no temporal todas as dimensões de sua responsabilidade. Era a época em que se insistia muito sobre a autonomia do temporal e sobre o lugar do leigo na Igreja (BEOZZO, 1984, p. 108).

Todo este contexto levou os estudantes católicos a refletirem a possibilidade de buscar outros instrumentos de ação política além da JUC. Começava a surgir de forma mais preponderante a esquerda católica, que se reunia ao redor de jovens profissionais e jucistas. Mas era realmente uma esquerda cristã ou um movimento de esquerda do qual os cristãos estavam participando? Esta era a pergunta feita pelos jucistas da época.

Nascia a semente na Ação Popular¹⁰, braço político de alguns militantes jucistas de Belo Horizonte, não confessional, aberto a todos os segmentos da sociedade e que em um primeiro momento teve como referenciais teóricos Emmanuel Mounier e o pensamento do Pe. Henrique Vaz, que ajudou a redigir o estatuto de criação do movimento.

Porém, o ápice viria com a realização do XI Conselho Nacional da JUC que ocorreu em Natal, em julho de 1961. Os temas trabalhados foram subdesenvolvimento, socialismo e revolução brasileira. Em alguns debates sobre os temas chegaram a sugerir até mesmo uma revolução armada. No final do evento, a equipe nacional apresentou o polêmico texto intitulado: “O Evangelho, fonte de revolução brasileira”, no qual partindo da necessidade de superar as contradições do sistema, eram sugeridas medidas revolucionárias para o país. Enfurecido, D.

¹⁰ Este movimento teve alguns trabalhos publicados e seu desenvolvimento é extremamente interessante. Nas referências bibliográficas deste trabalho há algumas obras apresentadas. Por opção, preferiu-se não dar seguimento a esta temática, visto que estenderia demais este trabalho. Nota do autor.

Eugênio Sales, Arcebispo de Natal e que acompanhava o evento, retirou a sessão da JUC de Natal da junta nacional e comunicou sua decisão à CNBB. Foi feito um dossiê pelo padre e sociólogo Pedro Calderon Beltrão, S.J. Em outubro, três meses depois do Conselho a Comissão Central da CNBB publicou um documento com endereço preciso: “Diretrizes da Comissão Episcopal da ACB e do Apostolado Leigo para a JUC” em que recordava ao movimento os princípios que devem orientar a ação dos jucistas e a preocupação com a excessiva politização dentro da JUC.

No documento encontra-se ainda a linguagem da cristandade que aponta para a “sacralização das estruturas temporais”, a “vida sobrenatural”, “a santificação” como prioridade dos militantes. Há um alerta contra o perigo de neo-laicismo, da insubordinação às autoridades eclesíásticas e da subestimação da doutrina social da Igreja. O texto faz questão de lembrar que a JUC “atua por mandato”. E, mesmo reconhecendo as preocupações da JUC com os problemas sociais do Brasil, assevera: “1) não é lícito apontar a cristãos o socialismo como solução de problemas econômicos-sociais e políticos, nem muito menos apontá-lo como solução única. Aliás, essas observações deveriam ser óbvias a dirigentes nacionais do movimento; 2) não é lícito admitir que, ao se esboçar a figura de uma revolução brasileira, em assembleias ou círculos de estudantes da JUC, se afirme doutrina de violência, como válida e aceitável...” (CNBB, Diretrizes da comissão episcopal da ACB e do Apostolado dos Leigos para a JUC nacional, REB, vol. XX, fasc. 4, dezembro de 1961, p. 944-950 apud SEMERARO, 1994, p. 55).

Depois solicita ao movimento que deixe de apoiar e participar dos Movimentos de Cultura Popular e das Ligas Camponesas e passem a atuar efetivamente na sociedade através do Movimento de Educação de Base e o Sindicalismo Rural, ligados à Igreja como campo de atuação mais seguro para os membros da JUC. Por fim, a respeito da participação de militantes da JUC na política universitária sentenciou que a partir do ano de 1962 nenhum dirigente jucista poderia concorrer a qualquer cargo eletivo nos órgãos de política estudantil em nenhum nível. Caso os militantes quisessem participar, ele teria que se licenciar de seu posto de dirigente da JUC.

A JUC, entre os anos de 1960 e 1962, havia desenvolvido através da reflexão e de debates bem como de práticas concretas uma consciência social grande. Observa-se também que neste mesmo período, o movimento se volta para programas de educação popular, como o Movimento de Educação de Base (MEB), criado pela CNBB. A participação de jucistas e ex-jucistas é grande e bastante atuante.

Assim, compreende-se que Mounier contribuiu de forma decisiva para que aqueles jovens pudessem formular um novo modo de pensar a história, com suas contradições, seu processo de encarnação social, o que permitiria um engajamento na realidade social, uma prática política

e uma análise social livre de visões dogmáticas. “A radicalidade deste pensar se somou à nossa liberdade de abraçar em profundidade uma causa que nos impelia a lutar por ela: a de transformar a sociedade brasileira tendo como norte os princípios fundamentais da democracia: liberdade, igualdade, participação” (SOUZA, 1982, p. 21-22).

Por fim, Mounier deixou a JUC com uma grande lição: a necessidade de uma transformação radical da sociedade, superando as contradições da política e do engajamento no social, sempre mantendo a esperança de que uma transformação seria possível através de um otimismo trágico (GÓMEZ DE SOUZA, 2007, p. 62-63).

3.7 Manifesto do DCE – PUC do Rio de Janeiro

Os primeiros passos de uma mudança de mentalidade da JUC ocorreram a partir de 1960, com o Congresso dos 10 anos, do Seminário Nacional de Estudos, realizado em fevereiro de 1961 em Santos (SP). Evento que contou com a presença do Pe. Henrique de Lima Vaz, de Cândido Mendes de Almeida e do dominicano Frei Carlos Josaphat, “que dois anos mais tarde criaria o hebdomadário *Brasil Urgente*. Falou-se uma vez mais da necessidade de um *movimento político de inspiração personalista*” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 177, grifo do autor) e da Semana Social realizada na Universidade Católica do Rio de Janeiro, em março de 1961.

Para Beozzo (1984, p. 109), este evento e o manifesto que saiu posteriormente emitido pelo Diretório Central dos Estudantes, cujo presidente era Aldo Arantes, são “o embrião de um fenômeno novo, o de uma esquerda católica”. Nesta semana foram realizados debates em formato de mesa-redonda, que contaram com a presença de Hélio Jaguaribe, pertencente ao ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), Cândido Mendes de Almeida, também do ISEB e católico e do Pe. Henrique Vaz, S.J., professor da Faculdade Medianeira de Filosofia de Nova Friburgo.

Outro aspecto importante relacionado a este encontro foi que seis meses antes, em julho de 1960, ocorreu um evento em Friburgo, que visava discutir a possibilidade da formação de um grupo do tipo “Esprit”, que pudesse através de uma revista, propagar as ideias personalistas no Brasil. Estiveram presentes Frei Thomas Cardonnel, O.P., Pe. Henrique Vaz S.J., Raul Landim, do Rio de Janeiro, Antônio Octávio Cintra, de Belo Horizonte, Vinícius Caldeira Brant, Carlos Diegues e Nelson Pompéia, que trabalhavam no jornal **O Metropolitano**, órgão da UNE, e ainda de Simon Schwartzman e César Guimarães. Todavia, a iniciativa não frutificou e foi retomada alguns tempos depois, “com a revista *Paz e Terra*, a partir de julho de 1966,

tendo no Conselho de Redação Antônio Octávio Cintra e Raul Landim Filho” (BEOZZO, 1984, nota 40, p. 109).

Esta Semana Social foi vista como ponto de partida de uma tomada de posição dos estudantes cristãos, através do DCE da PUC. As ideias provindas dos debates foram tão enriquecedoras, que o DCE temeroso de que as mesmas caíssem no vazio ou fossem esquecidas, decidiu pela elaboração de um manifesto.

[...] Este deveria exprimir, em primeiro lugar, uma tentativa de sistematização das coordenadas filosóficas e teológicas de sua opção. Em segundo lugar, analisar a realidade “de nosso mundo desigual, ameaçado pelos desequilíbrios crescentes” e, finalmente, tomar posição através da análise da missão do cristão neste mundo e da do universitário cristão em um país subdesenvolvido, de nível cultural muito baixo, onde ele ocupa uma situação privilegiada e uma posição chave na luta pela tomada de consciência das massas, na luta contra o desencontro histórico, entre a realidade e a Universidade brasileira (BEOZZO, 1984, p. 109-110).

Dirigido a todos os universitários brasileiros, o manifesto suscitou uma reação enérgica da parte dos professores “tomistas” da PUC do Rio de Janeiro, entre eles o Pe. Francisco Leme Lopes, S.J., o Pe. Pedro Cerruti, S.J., César Parente e Tarcísio Meirelles Padilha. Estes professores entenderam que o manifesto estava cheio de linhas filosóficas hegelianas e marxistas, “sobretudo por causa da afirmação acerca da História como centro da experiência e do devir do homem e acerca do caráter radicalmente histórico do cristianismo e da encarnação de Deus” (BEOZZO, 1984, p. 110).

Houve reação da parte do Centro Dom Vital, através do conservador Gustavo Corção, que já tinha entrado em debate com o Frei Thomas Cardonnel por sua postura com relação ao engajamento dos cristãos na política. Este escreveu dois artigos criticando os autores do manifesto, qualificando-os como spinozistas, panteístas e hegelianos. O Pe. Henrique de Lima Vaz, que havia dado o suporte filosófico e feito a revisão do manifesto, irritou-se contra a campanha promovida através da imprensa e das acusações feitas contra os estudantes e enviou um artigo-resposta aos ataques ao jornal dos estudantes **O Metropolitano** (BEOZZO, 1984, p. 110).

Chama a atenção que o manifesto revelou uma divisão interna entre os jesuítas, que eram os controladores da PUC do Rio de Janeiro. Diante da repercussão e da reviravolta que os acontecimentos provocaram, o DCE da PUC teve a ideia de fazer um debate público com a presença dos estudantes, do Pe. Henrique Vaz e dos professores “tomistas” da Universidade,

mas no dia do encontro nenhum dos padres jesuítas estava presente, pois tinham sido impedidos pelo reitor da PUC na época (BEOZZO, 1984, p. 110).

O Pe. Henrique de Lima Vaz dirá, dois anos depois, que no *Manifesto* “se descobre a inspiração de pensadores como os padres Congar, Chenu, de Lubac, muito ouvido nos meios da juventude, assim como Teilhard de Chardin, que está cada dia mais presente entre eles. Pressente-se sobretudo a influência de Emmanuel Mounier, aliás explicitamente citado e que se considera no momento como o mestre mais seguido pela juventude católica brasileira”. Não se pode deixar de assinalar, entretanto que, apesar da influência de todos os pensadores mencionados, foi a reflexão do próprio Pe. Lima Vaz que, mais diretamente, colocou as bases teóricas para a redação do *Manifesto* (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 176, grifo do autor).

Deve-se recordar que Aldo Arantes acumulou a presidência da UNE e do DCE da PUC do Rio de Janeiro no ano de 1961. Sua gestão à frente da UNE foi considerada uma das mais dinâmicas da história da entidade estudantil. Deu continuidade ao trabalho de busca de reforma universitária, realizando o II Seminário de Reforma Universitária, em Curitiba. Iniciou uma série de atividades pelo país com a implantação da UNE-volante, em que a direção nacional se deslocava de sua sede e ia ao encontro das entidades estaduais, tendo contato direto com as bases estudantis, suas dificuldades e propagação do Centro Popular de Cultura (CPC), que trabalhava questões ligadas à educação, teatro e cinema. Aldo Arantes contou com a assessoria de seu amigo Herbert José de Souza, o Betinho, “antigo dirigente da JUC de Belo Horizonte e é um esforço muito importante de sair de um trabalho de cúpula e dialogar diretamente com o meio” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 185).

O trabalho de Aldo Arantes à frente da UNE chamou a atenção da hierarquia.

Imediatamente depois do Congresso, dia 02 de agosto, o assistente nacional Frei Romeu Dale escreveu uma longa carta a D. Hélder Câmara, arcebispo-auxiliar do Rio e Assistente-Geral da Ação Católica (além de Secretário da CNBB). É importante transcrever alguns parágrafos para que se possa ter uma idéia do *clima* criado na ocasião. Frei Romeu coloca o problema em sua dimensão histórica: “De dois anos para cá, tudo indica que a JUC está conseguindo despertar os seus militantes e dirigentes, de *maneira orgânica*, para a dimensão *social* do catolicismo. E de um modo bastante vigoroso. Por outro lado, a equipe nacional, tomando consciência mais viva da importância e da urgência da *ação política*, achou que devia estimular os seus dirigentes e militantes a uma *ação sistemática e coordenada* no plano da militância política estudantil, desde que para isso se sentissem com gosto e aptidões. Visando mesmo ocupar os cargos políticos do meio estudantil, e a própria UNE” (DALE apud GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 185-186, grifo do autor).

Para o Frei Romeu Dale havia uma contradição interna da Igreja, pois ao mesmo tempo em que a hierarquia dava um “mandato” aos membros da ACB e os orientava de que eles deveriam atuar na sociedade, fazendo com que criassem a consciência de que também eram Igreja, buscava podar estes mesmos leigos diante de seu engajamento na política. Isso se deu pelo fato de que “[...] a Hierarquia, por toda uma tradição, e de um modo geral, não estava habituada a essa realidade. Os choques seriam inevitáveis, tanto mais que no setor dos leigos se tratava de juventude, idade própria de autoafirmação” (DALE apud GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 186).

Nesta carta do Frei Romeu Dale à D. Hélder Câmara afirmava:

A eleição de um rapaz da JUC para a presidência da UNE numa chapa que conta com certeza com elementos da UJC levou a tensão ao seu ponto extremo. Mesmo dentro da JUC alguns dirigentes, lúcidos e nada medrosos, discordaram da maneira como a coisa se fez. Poder-se-ia ter alcançado o mesmo resultado de outra maneira, correndo menos risco? Talvez. Em face do já acontecido e falando em caráter estritamente pessoal, eu seria favorável a que se desse não apenas um crédito de confiança ao novo presidente, mas também que ele sentisse que pode contar com a compreensão e o apoio daqueles que são seus Pastores e Pais (DALE apud GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 187).

Dale, na referida carta, exaltou as qualidades pessoais de Aldo Arantes revelando sua generosidade e sua fidelidade à Igreja. Alerta sobre seu receio de que “[...] se torne a maior vitória da UJC no momento qualquer ato público da autoridade eclesiástica desautorizando o Aldo... Nossos padres e nossos bispos precisam rever o modo de exercer a sua autoridade” (DALE apud GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 187).

O medo do Frei Romeu Dale era que a hierarquia não apoiasse as posições jucistas e isso os desestimulasse. Pensava que suas posições eram relativas às utopias e esperanças próprias da juventude, por mais que se baseassem em pensadores concretos que buscavam mudar o mundo. O receio do assistente nacional era de que a Igreja impedisse os jucistas de darem continuidade ao seu projeto transformador da sociedade.

Nessa mesma direção, um dos principais dirigentes da JUC de São Paulo, por ocasião de uma conferência sobre a “infiltração comunista no mundo estudantil”, num encontro de jornalistas católicos, indica, segundo transcrição da revista, que em 1961, intelectuais comunistas, teriam concluído “que a JUC era força capaz de vencer o comunismo; que o único poder capaz de destruí-la era o episcopado brasileiro; que se impunha rotulá-la de comunista para promover sua extinção pelos bispos do Brasil”. Além disso, de acordo com a mesma notícia, na insuspeita revista *Vozes* daqueles anos, o conferencista “denunciava a manobra para jogar a massa jucista contra a cúpula e a JUC contra a Hierarquia. Manobra que era financiada pelo IPES, o instituto

congregador dos capitães da indústria de São Paulo e destinado a favorecer a ‘Aliança para o Progresso’”. E o conferencista se referia depois à “confusão despeitada de *O Estado de São Paulo*, cada vez mais a desmerecer as preferências dos católicos brasileiros”. Eis então a JUC apresentada com inimigos por todos os lados. Vale ressaltar a presença do IPES, que começava a preparar o golpe de 1964 (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 193-194, grifo do autor).

Se isso era informação real ou falsa, a verdade é que a retirada de Aldo Arantes do movimento não impediu que através de uma forma gradual, fosse crescendo a conscientização política entre os jucistas. Houve uma transformação nos diretórios centrais das universidades, nos acadêmicos, nas uniões estaduais e até mesmo na própria UNE. Em junho de 1962 elegeram Vinícius Caldeira Brant, outro jucista, que sucedeu a Aldo Arantes, revelando uma conformidade crescente do movimento e levando a uma maior naturalidade para a prática da militância política. Os desafios enfrentados pelos membros da JUC refletiram o período dos anos de crise do “pacto populista”, provenientes do “surgimento do movimento camponês, das rearticulações no movimento operário-urbano, do esgotamento do modelo de desenvolvimento”. Os jucistas, que originários especialmente das classes médias “entram em conflito intenso com estas e vão, aos poucos, descobrindo o movimento popular, através dos centros de cultura, do trabalho de alfabetização, etc”. Agora se poderia formular uma pergunta: teria como um movimento de universitários dar uma resposta a essas exigências? Como um movimento oficial da Igreja, que concedia um mandato aos seus integrantes, poderia ser capaz de se relacionar com setores emergentes da sociedade, diante da posição tímida da instituição? (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 196-197).

Infelizmente, os acontecimentos posteriores provaram que não é, uma geração que buscou se engajar e reestruturar uma sociedade injusta, não obteve o apoio que necessitava para esta empreitada.

3.7.1 Análise do Manifesto do DCE

Depois de expor brevemente o contexto histórico que levou ao manifesto e a repercussão que este causou na sociedade, passa-se a apresentar alguns pontos que chamam a atenção no documento e que mostram a influência do pensamento de Mounier com a utilização de termos próprios do *Personalismo*, entre eles aparece a palavra *engajamento* e a compreensão da mudança de mentalidade proveniente da *Nouvelle Théologie* francesa que refletiu a passagem de um modelo teocêntrico para o cristocêntrico.

O primeiro ponto apresentado pelos jovens é a participação em uma vanguarda do mundo, entendendo esta como a história em nome da libertação do ser humano. A palavra libertação invoca a questão da exploração das camadas populares pelas classes dominantes exercida pela *desordem estabelecida* pelo capitalismo e denunciada por Mounier. Diante deste quadro, os estudantes colocando-se como cristãos, jovens e universitários, tomaram consciência da necessidade de assumir um compromisso com a ação, visando a transformação desta situação exploratória (DCE, 1961, p. 89).

Compreendendo que sua situação na sociedade era privilegiada, num país em que 50% da população era analfabeta e somente 1% chegava ao ensino superior, alegavam conhecer a situação de injustiça de que apenas alguns poderiam usufruir de um diploma universitário e revelam o desejo de mudar tal situação, partindo do ser humano e concentrado nele através do Cristo (DCE, 1961, p. 90).

Por isso mesmo sua noção de história entendia espera e esperança unidas num mesmo ritmo: o da redenção dos homens. O Messias seria, assim, o enviado de Deus e o libertador. Traria o dom de uma nova vida e libertaria o povo da sua condição de oprimido. A história era espera e a religião esperança: as duas se confundem, a redenção no plano religioso descobre o sentido da consumação da história.

O evento Cristo transforma a perspectiva da expectativa messiânica: o Messias não é apenas enviado de Deus, é Deus mesmo feito homem. Deus, Jesus é homem e, por Ele, o homem é imagem viva de Deus. A história não se rompe com um absurdo, mas continua como processo, e o homem não é apenas um espectador da cena do mundo, mas criador de um mundo novo – o Homem-Deus abre à existência a dimensão de uma história real (DCE, 1961, p. 90)

Aqui aparece a questão da compreensão do cristocentrismo, ou seja, Cristo encarnado na história. Não se compreende mais a missão da salvação somente da alma do ser humano. Este deve ser salvo em sua dimensão espiritual e corporal, ou seja, o ser humano em sua integridade. No teocentrismo, dever-se-ia buscar somente a salvação da alma, mas com a mudança, a salvação deve se dar nas duas dimensões humanas: alma e corpo.

O ser humano exerce na natureza uma ação criadora ao transformá-la, aproximando-se assim do Centro absoluto, que é o Deus Criador e Salvador. Tanto que, “[...] o apelo de Cristo é o da transformação do homem e do mundo, da abertura do ser para o dom da graça divinizante que cresce para a plenitude final e divina da história” (DCE, 1961, p. 91).

É missão do jovem cristão, como ser social, inserir-se na sociedade e comprometer-se com ela, sendo assim responsável por ela e por sua transformação.

A liberdade, nas sociedades vigentes, está ligada a pressupostos sem os quais ela não se realiza: alimentação, habitação, trabalho, saúde, cultura. Não há evolução social no momento em que faltar um destes termos. Na vigília das viagens siderais, mais de dois terços do mundo é incapaz de querer livremente. Cabe a nós, parte deste 1/3 que vive, dorme, come, estuda, responder com uma atitude de compromisso com o projeto dos oprimidos. O problema, para nós, não é “deles”. É um problema do homem. O nosso problema, como cristãos. Na perspectiva mesma da ascensão humana.

A nós cabe uma obra prática de ação nesta realidade, uma transformação radical de mentalidades e estruturas. E para nós, transformar significa a instauração de uma nova civilização, em escala planetária, onde a ascensão de todos os homens signifique a ascensão do homem todo, onde o império seja substituído pela solidariedade (DCE, 1961, p. 92).

A conscientização das injustiças praticadas contra as camadas populares da sociedade, diante dos privilégios de uma parte era apresentada por esses jovens católicos que não aceitavam que esta situação continuasse. Para eles, o grande mal ou erro das democracias modernas foi o fato de não terem conseguido concretizar a verdadeira democracia, ou seja, de que todos são iguais e têm as mesmas oportunidades. Diante de um país tão desigual como o Brasil, era notório que existia uma falsa democracia, mas próxima na verdade de uma aristocracia “democrática”.

Por isso, era necessário e urgente denunciar a propriedade capitalista e causar o “[...] advento daquela propriedade humana diversificada de que fala E. Mounier. Situar a produção dos bens na linha de uma propriedade participada, em escala sempre mais vasta, por todo o corpo social, é imperativo que se impõe para a livre sobrevivência da nação” (DCE, 1961, p. 103).

Temos consciência de que a promoção das classes operárias-urbanas e camponesas-rurais se coloca neste momento, dentro da perspectiva cristã, como o passo mais largo que a história exige das vanguardas atuantes no sentido da humanização do mundo. Nesta promoção, a educação das massas é uma tarefa de primeira hora. Conservar a educação como instrumento cultural de dominação das classes privilegiadas é servir à opressão dos humildes. Somente através da democratização da nossa educação poderemos chegar à consciência cultural global que exprimirá num projeto novo as aspirações da nossa hora histórica (DCE, 1961, p. 103).

Diante deste panorama de injustiças, exploração e desigualdades, o cristão não poderia ser omissivo, mas deveria lutar pela mudança radical desta situação, sendo esta sua vocação social. Somente através da ação e não pela inércia, que se conseguiria com que o ser humano fosse tratado com respeito e dignidade.

Para que isso realmente ocorresse, se fazia necessário um engajamento social e este apresentaria riscos próprios da condição existencial humana cristã. Mas, justamente por serem cristãos e compreenderem a história pela ótica divina, precisaram tornar possível a superação deste momento de desumanização do mundo, da extinção de todas as alienações que se levantavam como obstáculos à promoção humana “das grandes massas que até agora vegetam sem esperança à margem da história. Esta luta se trava socialmente. Mas se trava, também, em cada faixa do nosso dia a dia individual ou de grupo. Para nós, ela se desenvolve hoje, particularmente, no seio de uma vida universitária” (DCE, 1961, p. 94-95).

Mas qual seria esse papel, ou melhor, função do universitário cristão?

Numa nação subdesenvolvida, em que o nível cultural é extremamente baixo, o universitário é chamado a desempenhar uma tarefa de decisiva importância. Cabe-lhe denunciar como profundamente alienante e mesmo mistificadora a tentação do bom comportamento burguês que o levaria a encerrar-se no horizonte dos seus interesses individuais, científicos ou profissionais, indiferente ao destino da massa da qual emerge para receber o privilégio de uma cultura superior. Assumindo a crítica da própria situação privilegiada, o universitário tem que se desobrigar das perspectivas dos proprietários da cultura e exercer, ele mesmo, a tarefa de acordar uma consciência, ao mesmo tempo que nacional, densamente social (DCE, 1961, p. 104).

Pois, diante do momento histórico vivenciado por aqueles universitários cristãos e diante do desejo de participação ativa na história, se faz necessário a conscientização das massas brasileiras para que assumam seu papel diante desta situação e encontrem juntos alternativas para um novo caminho. Mas como isso poderia ser possível? Através da promoção e divulgação de uma cultura de conteúdo especificamente popular. Assim, diante disso, compreende-se que o universitário cristão não se pode prender somente aos seus estudos ou a uma boa escolha de uma profissão. Sua missão real “está na razão direta das necessidades da sociedade em que vive, e só através da consciência destas necessidades (conjugada às inspirações e à vocação pessoais) sua ação será construtiva” (DCE, 1961, p. 105).

Esta ação, entretanto, deve guardar seu sentido fundamental: 1) levar aos homens o Cristianismo e sua mensagem histórica e eterna, seu descomprometimento com as estruturas vigentes injustas, sua perspectiva do encontro com Deus através do reconhecimento fraternal entre os homens e a humanização da natureza pela ação do homem; 2) agir em ordem a colaborar para que as massas assumam a consciência dos seus direitos e do imperativo histórico da sua ascensão; e 3) dar a esta consciência das massas o verdadeiro sentido da realidade nacional e do seu compromisso universal e humano (DCE, 1961, p. 105).

O universitário cristão deve compreender ainda que, por ser um privilegiado, possui a responsabilidade pelo destino de sua comunidade, fazendo com que tenha que assumir um compromisso pessoal para promoção do bem comum, reconhecendo que a situação em que se encontra a educação no país não pode continuar e se faz necessária uma mudança. Pois a Universidade brasileira, não tem correspondido àquilo que se esperava dela. “Ela tem sido, até agora, instrumento de promoção social de classes mais favorecidas, que a mantêm como um privilégio. [...] A reforma universitária brasileira impõe-se, assim, como tema de premente atualidade na missão do universitário cristão” (DCE, 1961, p. 106).

Com a encarnação de Cristo no seio da humanidade, esta foi dividida em dois tempos históricos, o da espera e o da realização. No segundo, o ser humano é chamado através de sua própria ação, a construir um mundo novo mais fraterno e justo. Pois, na história cristã encarnada, existe a perspectiva de humanização do mundo como método determinante para o encontro com Deus em Cristo.

Por tudo isso, não há como o “universitário cristão fugir à sua responsabilidade e ao seu compromisso no meio e na sociedade em que vive. Ele deve dar sentido à cruz em sua tarefa global ou no seu dia a dia funcional”. Deve-se ter a percepção de que “é chegado o momento de denunciar de modo tão radical quanto o seja o próprio evento cristão, um mundo injusto e desigual [...]. O universitário cristão só tem esta arma a empunhar – a bandeira do homem”. (DCE, 1961, p. 106-107).

3.7.2 A resposta de Herbert de Souza – Juventude Cristã Hoje

Depois da publicação do manifesto do DCE e das reações adversas da parte da imprensa burguesa e dos católicos conservadores, vistos anteriormente, Herbert José de Souza, o Betinho, publicou um artigo com o título **Juventude cristã hoje** defendendo sua geração jucista e seu amigo, Aldo Arantes, presidente do DCE da PUC do Rio de Janeiro das acusações feitas contra eles. O texto expressava a nova compreensão que os jovens universitários católicos obtiveram ao longo de seu processo de conscientização, e que levou à elaboração pelo Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz da concepção da *consciência histórica*, que aqui foi objeto de estudo.

Chama a atenção a redação bem-feita do artigo e o embasamento teórico que serviu como contra-argumentação aos críticos do manifesto. De maneira consciente, Herbert rebate as afirmações produzidas pelos críticos em seus artigos, deixando claro que a razão e a base de seu engajamento é Jesus Cristo, o Cristianismo e o *Personalismo*, e não Marx ou o marxismo.

O autor iniciou o texto afirmando que muitos quiserem fazer dos jovens jucistas, heréticos, marxistas ou indiferentes à mensagem cristã, contida no Evangelho.

Por mais que o tentassem só conseguiram deixar em nós a convicção profunda de que o Cristianismo é a fonte de uma revolução 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 (SOUZA, 1962, p. 99).

Afirma que sua geração tomou consciência da necessidade de se lutar por uma Redenção concreta que deixasse de lado uma visão dualista do ser humano, mas o encarasse como um ser uno, indissociável, organicamente definido. Isso promoveria uma quebra da perspectiva aristocrática e classista da Salvação, visto que esta é oferecida a todos os homens, que são o objeto de amor de Deus (SOUZA, 1962, p. 100).

Alguns de nós começamos nosso aprendizado no movimento estudantil, como elementos da Ação Católica. No princípio uma JEC animada por jovens assistentes entusiastas. Esta experiência evidenciou que se poderia ser normal e cristão ao mesmo tempo, que o cristianismo não era uma escola para a formação de efeminados e histéricos pregadores do inferno e do anticomunismo. Ensinava-se uma mensagem positiva, um Absoluto a testemunhar. Pela Fé, Cristo significava para muitos de nossa geração um forte apelo a uma dupla revolução: a superação em nós da negação do amor, o comodismo, a indiferença pela sorte da humanidade, do outro (SOUZA, 1962, p. 100).

Aqui aparece um aspecto importante e que é como uma das hipóteses deste trabalho: muitos dos jucistas iniciaram sua caminhada na Ação Católica através da JEC e, posteriormente, ingressaram na JUC, como o caso de Herbert José de Souza. Esta continuidade foi responsável pelo fortalecimento das lideranças dentro do movimento, pois os ex-jecistas, quando entravam na JUC já possuíam uma boa base cristã que lhes possibilitava darem sequência ao aprendizado adquirido na JEC.

Como no texto do DCE, a compreensão cristocêntrica da salvação se apresentava fortemente, no propósito de que através de uma revelação interior, proveniente do engajamento dos estudantes, mostraria a necessidade de uma exigência de boas obras em vez de boas intenções. Passa-se a compreensão de que o ser humano “será salvo por inteiro, corpo e alma, através também dos meus atos, do meu engajamento e não apenas dos meus bons propósitos, dos meus bons silogismos e racionalizações. A reflexão não pode ser o instrumento de omissão, mas deve ser consequente no teste da eficácia” (SOUZA, 1962, p. 101). Aqui é realizada uma

crítica direta à teologia tomista e seus silogismos. A salvação é do ser humano total e não somente de sua alma.

Era o germe de uma segunda revolução, colocada no plano social, histórico. Germe que não morreu na JEC mas que para muitos só deu seus frutos na JUC, quando entrando para a Universidade tomou-se consciência de sua realidade medíocre, de sua imensa traição às suas finalidades fundamentais de promotora de uma cultura para a libertação do homem e não de uma espécie de ópio condimentado e manipulado pelos mestres do óbvio e da indiferença pelo drama do Brasil [...]. Na Universidade, fiéis a esse germe que faz do cristão o homem não comprometido com o mal do mundo, marcamos nossas atitudes pelo inconformismo, chamado por alguns senhores de subversão, etc. (SOUZA, 1962, p. 101).

Este processo de conscientização levou os próprios jovens a buscarem uma reformulação da própria Ação Católica, vista como abstrata, inoperante e voltada para si, algo que como já se viu neste trabalho, teria sido apresentado por um dirigente em um encontro em São Paulo. A ACB tinha chegado a esta situação por causa de seu clericalismo, de um certo narcisismo por causa de sua organização desligada do povo e voltada a uma perspectiva classista.

Não podemos negar, no entanto, que foi através deste instrumento que parte de nossa geração evoluiu inclusive para tornar-se capaz de criticá-la, modificando-a em parte. Foi no encontro de dez anos da JUC, realizado em 1960 na Guanabara, que ficou marcada para os universitários uma nova posição diante do social, como exigência fundamental da própria fidelidade ao Evangelho. Não inovamos nada. Repetimos, com todos os Papas, a condenação do capitalismo, a necessidade de uma estrutura mais justa e humana, em que a propriedade social substituísse a propriedade privada da estrutura liberal. E assim passasse a ser função efetiva do que tantos gostam de chamar de bem comum (SOUZA, 1962, p. 101)

O engajamento levou estes jovens a descoberta de uma vocação social, do dever de testemunhar a verdade da justiça, de se buscar a dignidade do ser humano, “da necessidade das obras da Fé contra a boa intenção sem obras, decorreu também a reação contra a JUC, a imensa onda de intrigas levadas à Hierarquia pelos mais variados meios segundo os objetivos mais controvertidos e muitas vezes escusos”. Estes bem-intencionados cidadãos fizeram chegar às mãos dos bispos relatórios, em que os líderes da JUC foram denunciados e alguns assistentes foram substituídos. Isso levou o movimento a se ressentir, produzindo um “clima mais ou menos irrespirável, em certas áreas dos meios católicos, onde muitos preferiram acreditar em outras fontes, em outras pessoas, para as quais nós não passávamos de criptocomunistas” (SOUZA, 1962, p. 102).

Porém, estes mesmos encontraram em alguns bispos a confiança, o apoio e o estímulo para seguirem adiante. Estes membros da hierarquia, que também estavam sentindo na pele o preço de um testemunho autêntico do Evangelho, compreendiam o risco que aqueles jovens vivenciavam diante da escolha de dar testemunho de uma prática radical da mensagem cristã. Assim, buscaram confiar na ação santificadora proveniente do testemunho e estimularam que estes jovens permanecessem fiéis ao pensamento da Igreja. Mas, infelizmente, estes contatos foram escassos, levando os jovens a se verem sós e a perceberem que “na comunidade dos leigos da Igreja, a coexistência de perspectivas antagônicas, de fariseus – alguns hipócritas, outras tentando denunciar à hierarquia o cisco de nosso olho, sem ver a sua própria traição. Mas continuamos o caminho e nos engajamos cada vez mais na luta” (SOUZA, 1962, p. 102).

A ação da juventude cristã não se restringia à JUC. Existiam outros grupos fora do movimento jucista que também se baseavam neste ideal. Como exemplo, são citados o grupo do DCE da PUC do Rio de Janeiro que emitiu o manifesto através do jornal *O Metropolitano* e, que caracterizou o “pensamento de uma geração cristã face à História vivida no Brasil, com seus encargos e exigências” (SOUZA, 1962, p. 102).

Contudo, este grupo se relacionava com grupos não confessionais, que muitas vezes se encontravam repletos de uma perspectiva humanista, tendo em vista o compromisso de construir um novo mundo. Com tais grupos aprenderem a tolerar, a conviver com as diferenças, a somar esforços e a dialogar. Juntos, se expandiram dentro do movimento estudantil e atuaram dentro das Faculdades e Universidades, avaliando e criticando-as. Pela reforma universitária lutaram firmes e se organizaram. Envolveram-se mais vivamente na direção das entidades estudantis, o que levou a um aumento da responsabilidade de assumir posições diante de problemas nacionais e internacionais. “Hoje, somos, incontestavelmente, uma presença no movimento estudantil; e já em forma embrionária, em vários outros setores – prolongamentos naturais da militância, da luta ideológica” (SOUZA, 1962, p. 102-103).

Apesar desta união com tais grupos, os jovens tinham a consciência de que eles possuíam posições distintas que eram a base da razão de sua existência como grupo estudantil cristão. Entre eles, a absolutização do ser humano como a obra mais perfeita da criação e predestinado à sua salvação integral, ou seja, considerando toda a extensão de seu ser, corpo e alma. E isso a todos os seres humanos, independentemente de condição social. Pois,

[...] não aceitamos nenhum tipo de estrutura social que mantenha, promova ou se omita em face das desigualdades sociais. Ou se aceita um direito como válido para todos ou não será válido para ninguém. A visão cristã, ao colocar a Salvação do homem como obra de um Deus que se 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 (SOUZA, 1962, p. 103).

Não se pode contrariar o Evangelho, buscando reduzi-lo a interesses de alguns grupos que querem a manutenção do *status quo*, de uma sociedade de classes e exploratória, visando somente seus interesses materiais e ocultando a verdadeira dimensão revolucionária do texto sagrado. Assim, compreende-se o fato de a Igreja, através de alguns documentos oficiais, condenar o capitalismo como um sistema estabelecido, por princípio, da desigualdade de oportunidades. “Pressiona o homem a ser um competidor para o outro, e separa o mundo social e econômico do mundo real dos homens, promovendo, assim, a economia do lucro contra a economia da necessidade. É por coerência que condenamos o capitalismo” (SOUZA, 1962, p. 104).

Falar da miséria e do capitalismo em vez de denunciar diariamente os fuzilamentos de Cuba – é ser “inocente útil”. Mas para nós o valor da justiça significa até mesmo o dever de punir com a morte aqueles que criminosamente atentem contra o bem de todos. Então somos nós que criamos o ódio e a luta? Não é crime explorar, espoliar, matar por asfixia, pauperização, desespero? Quem é o responsável? Em verdade, quem nos ensinou a indignação diante da injustiça foi Cristo, que expulsou, com chicote, os vendilhões do Templo e denunciou os fariseus com veemência. Quem nos ensinou a atender às necessidades dos homens foi Cristo, que multiplicou o pão e distribuiu peixes às multidões. Quem nos ensinou a ser amplos, abertos ao diálogo com todas as forças e ideologias, foi 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 (SOUZA, 1962, p. 105-106).

Fechar os olhos para esta situação é faltar contra a caridade e o amor, princípios básicos do cristianismo. Pela complexidade da vida moderna, não há como deixar de lado a economia, as ciências naturais, a política, as eleições e as revoluções. Elas fazem parte da vida cotidiana e são meios de transformação e compreensão da sociedade.

Fugimos à omissão dos bons porque nos sabemos responsáveis pelas vidas de nossos irmãos. Afinal aceitamos ser cristãos independentemente da ação de certos católicos que negando o sentido universal do Amor, o caráter concreto de Amor, comprometeram-se covarde e inevitavelmente com a chamada ordem social capitalista, gozando de seus privilégios e dando aos pobres a esmola em lugar da justiça, o paternalismo em lugar do verdadeiro amor ou, alguns poetas, suas meditações sobre o sentido da pobreza... os católicos

burgueses, individualistas de nossa época, como tremem diante da subversão, como querem defender a liberdade e o direito de opção, como desejam a paz e a ordem! Mas se esquecem de que a paz que gozam é fruto do desespero 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 a desordem estabelecida, por uma minoria, que fez do Evangelho a arma para oprimir e trair o próprio Cristo, realmente representado em cada um dos brasileiros, segundo disse (SOUZA, 1962, p. 107).

Aqui aparece de modo implícito, o conceito de *desordem estabelecida* de Mounier e, os cristãos, devem se conscientizar de que para que isso mude, há a necessidade do engajamento social e de um comprometimento com a vida, a história, tendo em vista a necessidade de construir um mundo melhor para o homem através das obras, porque é fundamental descobrir e reafirmar o critério único do julgamento final. E isso deve ser feito por meio de um diálogo que envolva todos os seres humanos com espírito de boa vontade e consciente de seu caráter universal como pertencentes a este mundo.

A situação foi se agravando e neste mesmo ano de 1961, o Frei Romeu Dale, que já não gozava mais da confiança de D. Jaime de Barros Câmara, Cardeal do Rio de Janeiro, renunciou ao seu posto de assistente nacional.

Além da situação contraditória entre os assistentes eclesiásticos, que mesmo elogiados por sua qualidade de atuação eram demovidos de seus cargos, a crise também se deflagrou no próprio Secretariado Nacional da ACB, com a saída de Dom Hélder Câmara, que já era citada nos meios em 1962, contudo, concretizada em 1963 (FERNANDES, 2018b, p. 168).

A saída de D. Hélder do Secretariado Nacional da ACB foi complexa, desgastante, um golpe duro para o movimento. Pois este órgão era o grande legado que o bispo nordestino havia deixado, voltado para uma linha de atuação nas questões sociais. As discrepâncias não tardaram a ocorrer.

O Secretariado Nacional da ACB representava naquele momento o legado deixado por Dom Hélder Câmara, que havia adotado uma linha de atuação católica envolvida com as questões temporais. As diferenças com a Comissão Episcopal, que era mais cautelosa quanto à ação militante no temporal, resvalaram no próprio assistente, que foi demovido do cargo. Ainda assim, como os leigos sabiam que a submissão à Hierarquia era uma das notas essenciais da ACB, o Secretariado Nacional desejava a presença de outro assistente eclesiástico no lugar para assim cumprir esse elo para com o bispado. Sabia-se que sem a presença de um sacerdote assistindo a ACB corria-se o risco de com isso cessarem as atividades da associação (FERNANDES, 2018b, p. 169).

Toda esta situação acabou levando a uma falta de assistentes eclesiásticos para o movimento, devido à crise que se instalava dentro da Ação Católica. Aqueles que ainda continuavam dentro do movimento, começaram a buscar uma saída visando a continuidade das atividades. Para que isso ocorresse, era necessário a presença dos assistentes eclesiásticos, pois a presença destes junto aos militantes, traria tranquilidade aos bispos.

Depois de vários meses não se conseguia achar um substituto, algo que ocorreu somente em 1962, com a nomeação de D. Dom Cândido Padim, um monge beneditino, que foi especialista em “problemas educacionais, que, uma vez sagrado bispo, torna-se o assistente nacional da JUC. Mas o Movimento e os assistentes já haviam sentido fortemente o clima de falta de confiança e a incerteza que reinava no seio do episcopado em relação à JUC” (BEOZZO, 1984, p. 76-77).

Provavelmente pelo fato de ser um bispo, o novo assistente acabou sendo recebido com um olhar de desconfiança. Este, por sua vez, demonstrando franqueza, capacidade de escuta e manutenção de um diálogo direto e sincero, consegue desfazer tais receios e passa a ser aceito pelo movimento. Mas, o fato de ter sido aceito pelos jucistas, fez com que o novo assessor passasse a ser alvo de ataques e acusações, conjuntamente com a JUC. Pois, para os adversários do movimento, D. Padim tinha aderido ao projeto socialista jucista.

Entre os anos de 1963 e 1964, as relações entre a JUC e a Igreja se desgastaram ainda mais, ocorrendo sérias tensões entre a hierarquia e o laicato, a ação missionária e a ação política, entre o catolicismo e o marxismo, entre história cristã e humana. Este conflito pode ser observado nas temáticas trabalhadas por ocasião do XII Conselho Nacional de Aracaju, realizado em janeiro de 1963, que foram sobre o “sentido do engajamento cristão frente à realidade brasileira”, a “Teologia da história”, a “Pedagogia do movimento” e a “Teologia do Trabalho”. Entretanto, os temas que mais se destacaram foram os apresentados pelo Pe. Henrique C. de Lima Vaz (Pe. Vaz): Cristianismo e consciência histórica. O Pe. Vaz sempre buscou acompanhar de perto a formação dos jovens universitários com suas reflexões (SEMERARO, 1994, p. 56-57).

Estes novos temas nascem da reflexão diante dos conflitos vivenciados através dos “problemas da existência concreta, das iniciativas práticas a serem tomadas na conjuntura efervescente do momento histórico brasileiro, o envolvimento em ações políticas e culturais de caráter transformador polarizam as indagações fundamentais dos militantes da JUC”. Não havia mais uma preocupação de se buscar um “ideal histórico”, pois não se estudava Jacques Maritain. Depois de um período de amadurecimento, “os autores preferidos são outros e podemos agrupá-

los em torno do pensamento representado por E. Mounier, T. de Chardin e K. Marx. O primeiro, pelo seu existencialismo cristão e social; o segundo, pela visão “científica” e cristã do mundo. Os dois preparando o terreno para o encontro crítico e decisivo com o pensamento dialético de Marx” (SEMERARO, 1994, p. 57; SIGRIST, 1982, p. 24).

A experiência vivenciada pela JUC se tornou referência para outros movimentos da ACE, que reconheceram como importante a vivência do engajamento no temporal realizado pela JUC e buscaram assumir posições semelhantes. “Todos chegam a uma certa visão de conjunto e exprimem, na espiritualidade do engajamento, o sentido de seu trabalho no temporal” (BEOZZO, 1984, p. 48).

A situação piorou a partir do golpe cívico-militar de 01 de abril de 1964, quando se iniciou uma perseguição àqueles vistos pelo novo regime como comunistas ou criptocomunistas. Muitos militantes da JUC foram presos e muitos assistentes, que tinham papel de destaque, como os Padres Luiz Viegas, Almerly Bezerra e Luiz Gonzaga de Sena, foram obrigados a abandonar o país. Alguns que ficaram foram retirados do movimento por seus bispos. A JUC que já sofria pela grande falta de assistentes eclesiais e, com tal atitude, depois da Revolução, ficava ainda mais carente. “Desde o início da última sessão do Concílio Vaticano II (setembro de 1965) ao segundo semestre de 1966, a JUC esteve privada de assistente nacional, que foi nomeado, em começos de 1966, bispo residencial da diocese de Lorena (SP)” (BEOZZO, 1984, p. 77).

Segundo, François Houtart, na América Latina, a figura do sacerdote é vista como a de um líder da comunidade.

Ora, parecia subsistir uma expectativa secreta da Hierarquia de exercer, através dos assistentes, um papel de direção ou ao menos de controle sobre os universitários da JUC. Mostraram-se, porém, decepcionados pelo fato de esta expectativa não ter sido satisfeita, considerando que o assistente não havia correspondido ao papel e à missão que o episcopado lhe havia confiado (BEOZZO, 1984, p. 79).

Por mais que a hierarquia desejasse tal controle, a estrutura do movimento impedia tal situação, pois a partir do momento que o movimento era de leigos e para leigos, estes resistiam a tal tentativa de domínio por parte dos bispos. Assim, por mais que o assistente quisesse exercer o papel de uma liderança formal, esta poderia não ser aceita pelos leigos, o que impedia o controle do grupo.

De sua parte, diante da falta de um controle dos leigos pelos assistentes, a hierarquia recorreu com certa frequência à troca de assistentes, visando estabelecer uma mudança de

orientação do movimento. Era grande a insistência de que os militantes da Ação Católica fossem submissos à hierarquia. Porém, tal situação não prosperou, visto que os mesmos estavam acostumados a um líder religioso que conquistasse tal posição.

Pode-se dizer que ainda havia outro problema: com o êxodo rural e as transformações sociais ocorridas nas cidades, os leigos não estavam mais dispostos espontaneamente a se submeterem a uma autoridade eclesiástica, principalmente no ambiente universitário, fonte de vários questionamentos. A partir deste momento, é o leigo que escolhe quem ele deseja que o lidere. E em outro aspecto, “o padre não está em condições de controlar o conjunto das atividades dos leigos. A civilização urbana pôs fim a uma certa forma de tutela clerical sobre o laicato” (BEOZZO, 1984, p. 80-81). Entre os membros da JUC, esta consciência já estava presente. De sua parte, os assistentes a acolheram e, de modo geral, não tiveram problemas com isso, buscando se adequar à nova situação e agir através dela. Porém, a hierarquia não encarava desta forma e via tal situação como um fracasso da missão do assistente ou talvez uma falta de maturidade do mesmo. Talvez seja por isso o motivo de tantas trocas de assistentes por parte do episcopado.

No documento final do XIII Conselho da JUC realizado em Campinas entre os dias 19 e 28 de fevereiro de 1965,

O texto que a Equipe Nacional apresenta diz que “todo o engajamento, sendo uma opção histórica, pela qual o homem exercita sua liberdade, é também um comportamento ideológico”. O problema concreto, porém, é que o exercício dessa liberdade encontra cada vez maiores obstáculos e o próprio debate ideológico se torna de fácil execução no país. A revisão de vida é apresentada como “um instrumento pedagógico básico para o movimento vivenciado num processo global. Sendo personalização, instrumento de conversão profunda, o dado de consciência histórica acrescentado à vivência do método possibilita situar-se diante das realidades existentes numa perspectiva bíblico-cristã. Todo seu dinamismo está centrado, não no engajamento como uma abstração, mas na pessoa engajada. Leva à superação do dualismo ação-oração, engajamento-espiritualidade” (GÓMEZ DE SOUZA, 1984, p. 219).

Com o golpe militar de 1964 e as mudanças políticas advindas disto, houve um forte abalo em todos os movimentos sociais, atingindo também os estudantis, como a UNE e a JUC. Isso fez com que o movimento perdesse força e unidade, pois os militantes começaram a enfrentar perseguições, conflitos e tensões, com as autoridades militares e religiosas.

O contexto de ataques à JUC foi aumentando. Em 1965, estando os bispos em Roma durante a realização das sessões do Concílio Vaticano II, D. Cândido Padim, ex-assistente da Ação Católica e da JUC, referindo-se às restrições à JUC, indicava: “Vejo um paradoxo no fato de, dum lado, se exigir a sacralização do temporal e, doutro lado, se impedir aos leigos essa

tarifa... Não vejo, pois, possibilidade de uma linha certa da AC se os bispos pretendem que os membros da AC se abstenham de uma atuação na ordem temporal” (PADIM, 1965 apud GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 75). Os assessores eclesiais do Rio Grande do Sul, em reunião regional, alertaram diante das pressões da hierarquia que poderia ocorrer um esvaziamento da Ação Católica, o que “seria um desastre para os leigos e para a Igreja em geral do Brasil... É preciso que se faça justiça reconhecendo que foi grande e, quem sabe, quase exclusivo o papel da Ação Católica especializada na formação de um laicato consciente e maduro” (GÓMEZ DE SOUZA, 2004, p. 77).

Tudo isso levou a JUC a partir do Conselho Nacional de 1967, a não mais se considerar um “movimento de Igreja”, mas a se identificar como “um movimento de cristãos”. Esta decisão é comunicada ao Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (SIGRIST, 1982, p. 24-25). Por fim, em 1968 realizou-se, no mês de julho, em Piracicaba – SP, o último encontro nacional (não mais “conselho nacional”) das “equipes de cristãos” que tinham pertencido à JUC. A troca de experiências evidenciou a inviabilidade dessa nova experiência e os movimentos gradualmente conheceram o seu fim.

Além dos problemas enfrentados pela JUC em sua relação com a hierarquia, o que mais teria contribuído para o seu fim? Para Sigrist (1982, p. 71), a Juventude Universitária Católica, sendo um movimento de apostolado da Igreja Católica do Brasil, perdeu sua identidade, definida em seu início como “participação no apostolado hierárquico da Igreja”. Tinha como finalidade a “ação missionária no meio universitário” e, no momento em que a sua tônica se tornou a “ação sobre as estruturas”, descaracterizou-se e identificou-se com qualquer outro movimento que tivesse esta mesma finalidade. Mas, como um movimento pedagógico de formação na ação e pela ação, foi extremamente eficaz, pois como se pode observar, ocorreu uma evolução da consciência de seus militantes, que através do método “ver-julgar-agir” foram capazes de se engajar na sociedade e através disto, puderam entrar em contato com situações críticas vivenciadas pelos mais pobres.

Ainda seria importante destacar que no período estudado, o meio universitário do país se encontrava bastante politizado. Por isso, compreende-se que a passagem da JUC para um engajamento mais político representaria o fim de seu isolamento no ambiente universitário e uma possível identificação com esse meio, suas lutas e aspirações. Além disso, após um certo período de reflexão, a JUC percebeu que havia uma oposição entre o ideal evangélico e a realidade cotidiana dentro da ACB. E, em tal situação, pode-se dizer que o problema fundamental para o movimento naquele momento, após “[...] três anos de esforços de aprofundamento de caracterização do meio universitário e de seus problemas, além da busca de

soluções, foi a consciência da desencorajante distância que existia entre seus princípios e sua doutrina e os problemas concretos do meio” (BEOZZO, 1984, p. 86).

Apesar do encerramento da JUC que ocorreu em 1966, alguns anos antes, jucistas e ex-jucistas, influenciados pelo pensamento personalista de Emmanuel Mounier, e unidos ao pedagogo Paulo Freire, que também em seu início sofreu a mesma influência, realizaram um intenso trabalho que visava a conscientização das camadas populares da sociedade. Paulo Freire com seu método pedagógico e através dos Movimentos de Cultura e os militantes da JUC, atuantes através do Movimento de Educação de Base, iniciaram um processo, principalmente no Nordeste brasileiro, que levou educação a uma população cansada da exploração cometida pelas elites dominantes. Assim, os frutos do pensamento personalista na JUC e sua atuação por meio da educação popular serão pauta do próximo capítulo.

4. A JUC E A EDUCAÇÃO POPULAR: O MEB

“[...] pela ação e na ação, é que o homem se constrói como homem”.

FREIRE, Paulo. Conscientização, p. 21.

Este último capítulo busca apresentar a atuação ou o envolvimento dos jucistas e de ex-jucistas na educação popular. No decorrer desta pesquisa, foi discorrido sobre o processo de conscientização destes jovens católicos através do seu *despertar* por meio do contato com as obras de Emmanuel Mounier e outros autores franceses e do *engajamento* na situação de vida das classes populares. Por meio dessas mudanças, eles começaram a atuar de maneira concreta na sociedade, buscando uma transformação de suas estruturas opressoras. E o caminho encontrado foi a educação, visto que “a educação era considerada instrumento indispensável na transformação das mentalidades e das estruturas” (SEMERARO, 1994, p. 67).

O meio escolhido para tal ação foi a educação popular. No início da década de 1960 surgiram alguns movimentos de educação popular que inovaram métodos, criando práticas pedagógicas novas, como por exemplo, o Sistema Paulo Freire. Essas iniciativas deixaram profundas marcas na sociedade, na Igreja e na história da educação (SEMERARO, 1994, p. 67).

Como visto no capítulo anterior, a aproximação da JUC com movimentos de mentalidade socialista e crítica da situação social fez com que a CNBB emitisse um comunicado procurando alertar os militantes do movimento católico universitário dos perigos latentes do caminho escolhido. Alguns membros da JUC já vinham atuando na educação popular através dos Centros Populares de Cultura (CPC) estudantis e no Movimento de Cultura Popular do Recife (MCP), entretanto estes movimentos eram vistos pela hierarquia como ligados ao socialismo. Com o propósito de afastar os jovens desta “ameaça”, foi sugerido que eles atuassem na educação popular por meio do Movimento de Educação de Base (MEB), criado pela CNBB.

4.1 O Movimento de Cultura Popular e a Educação de Base

Neste tópico, faz-se necessário discutir sobre dois movimentos que foram importantes: o de Cultura Popular e o de Educação de Base. Desde o final do Governo Kubitschek e principalmente no Governo Goulart, intelectuais, políticos, estudantes, católicos progressistas e partidos de esquerda vinham lançando iniciativas educativas com o objetivo de estimular a

consciência da realidade contraditória da sociedade brasileira e estimular as massas populares a participarem da política visando uma transformação desta realidade.

Embora cada um enfocasse a problemática à sua maneira, todos convergiam para as transformações sociais, econômicas e políticas em direção a uma sociedade mais justa e humana. Imbuídos de nacionalismo, concordavam no rompimento da situação de dependência do país com o exterior e valorizavam a cultura do povo (SEMERARO, 1994, p. 67).

A educação popular, ligada ao Movimento de Cultura Popular, foi um dos meios de mobilização das massas adotados no Brasil, dentre outros procedimentos de natureza política, social e cultural presentes na década de 1960. Neste período, surgiram muitas experiências e movimentos de educação popular que buscaram inovar nos métodos, criando práticas pedagógicas novas e que deixaram marcas profundas, não apenas na história da educação, como também na sociedade e na Igreja (SEMERARO, 1994, p. 67). Assim, procurava-se mobilizar e conscientizar as massas, visando uma participação popular por meio do voto. Este movimento era, em sua maioria, organizado por estudantes universitários. A educação era vista como um instrumento indispensável para a transformação das mentalidades e das estruturas da sociedade.

Diversos grupos de estudantes, políticos e intelectuais se voltaram para as camadas populares, preocupados com a promoção da cultura popular, a conscientização da realidade e a participação na vida política. Embora cada grupo enfocasse o problema à sua maneira, demonstrava objetivos políticos claros e mesmo convergentes. Todos visavam à transformação das estruturas sociais, econômicas e políticas do país fora dos pressupostos da ordem vigente. Fortemente influenciados pelo nacionalismo, pretendiam o rompimento dos laços de dependência com o exterior e a valorização da cultura autenticamente nacional, a cultura do povo. A todos, a educação parecia um instrumento de fundamental importância para a construção de uma sociedade mais justa e mais humana (SEMERARO, 1994, p. 84).

Os jovens universitários católicos possuíam uma convicção profunda de que seria através de uma educação e culturas populares fortes, além do investimento em um processo de conscientização das massas populares, que se construiria um caminho de resgate do Brasil de sua condição de miséria, de dependência e de atraso. “Para todos eles o compromisso com a educação e a cultura popular logo vai significar uma ruptura com a teoria e a prática da classe dominante e um engajamento com as lutas das classes subjugadas. A ‘Revolução pela educação’ não estava desligada da revolução socioeconômica [...]” (SEMERARO, 1994, p. 90).

Todavia, a educação popular era vista pelos governantes populistas dos anos de 1960, como um meio de mobilização das massas, haja vista que cada homem alfabetizado era igual a um voto. O objetivo desta educação não era formar um cidadão para atuar na democracia, mas

um eleitor que pudesse votar nas eleições, condicionando-o aos esquemas de poder já existentes e sem poder de criticidade, o que lhe poderia proporcionar uma escolha diferente daquela que lhe era apresentada. Porém, os alunos que eram formados nos círculos de cultura dentro do Movimento de Educação Popular, eram mais exigentes em relação aos líderes populistas, pois eram capazes de diferenciar com nitidez entre as promessas feitas e as cumpridas pelos políticos populistas. Estes não compreendiam “as relações entre alfabetização e ‘conscientização’”. Obcecados por um único resultado – o aumento do número de eleitores –, deram somente um apoio muito escasso, do ponto de vista político, a esta forma de mobilização” (FREIRE, 1979, p. 12).

Como contraponto a esta visão populista, o Movimento de Cultura Popular, a quem a educação popular estava “subordinada”, buscava criar e recriar a educação “a partir da conscientização e da politização – ou seja, da organização das classes populares. O que se pretendia? Transformar a cultura brasileira e, através dela, pelas mãos do povo, transformar a ordem das relações de poder e a própria vida do país” (FÁVERO, 2001, p. 9).

Para Freire (1979), a cultura, em oposição à natureza, que não é uma criação do homem, seria uma contribuição que o mesmo faz à natureza. Sendo assim, pode-se dizer que é o resultado da atividade humana, “do esforço criador e recriador do homem, de seu trabalho por transformar e estabelecer relações de diálogo com outros homens” (FREIRE, 1979, p. 21). Afirmar ainda que a cultura poderia ser também compreendida como uma “aquisição sistemática da experiência humana, mas uma aquisição crítica e criadora, e não uma justaposição de informações armazenadas na inteligência ou na memória e não ‘incorporadas’ no ser total e na vida plena do homem” (FREIRE, 1979, p. 21).

Mas o que seria essa cultura popular? Esta seria um movimento que visava a libertação do ser humano, promovendo-o não somente como um puro receptor, mas principalmente como um criador de expressões culturais.

[...] É como intencionalmente universal que a cultura deve ser dita popular, isto é, uma cultura que permita a abertura das consciências num grau de universalidade crescente. *É popular a cultura quando é comunicável ao povo*, isto é, quando suas significações, valores, ideais, obras, são destinadas efetivamente ao povo e respondem às suas exigências de realização humana em determinada época; em suma, à sua consciência histórica real. *É popular a cultura que leva o homem a assumir a sua posição de sujeito da própria criação cultural* e de operário consciente do processo histórico em que se acha inserido (AÇÃO POPULAR, 2001, p. 23, grifo do autor).

A educação de base era outro meio que procurava dar às massas conhecimentos mínimos que proporcionassem a vivência de uma vida mais digna. Buscava também formar o ser humano

em sua dignidade de pessoa humana, a fim de que este pudesse ter o direito de viver humanamente.

Segundo Fávero (2006, p. 3), a educação de base era compreendida como os conhecimentos teórico-práticos fundamentais mínimos, imprescindíveis às populações carentes das regiões consideradas atrasadas, visando com que as mesmas caminhassem em direção ao desenvolvimento.

Essa visão também é compartilhada em parte por Raul Landim Filho, que apresenta uma definição parecida ao afirmar que

[...] Se a educação de base pretende dar os conhecimentos mínimos para se viver humanamente, ela não se afirma somente como a educação inicial, mas parte do fundamento último, portanto, princípio primeiro daquilo que torna a própria vida, humana, ou seja, parte do que é mais radical: a própria exigência da pessoa humana de se humanizar (LANDIM FILHO, 2001, p. 177).

Assim, a educação de base teria como objetivo, propiciar uma formação que possibilitasse a realização das exigências de humanização sempre crescentes da pessoa humana, haja vista que esta é o “[...] princípio e fundamento da própria educação, decorre, pois, como consequência da valorização da pessoa, o dever de exigir um mundo humano. [...] A educação de base parte do que é primeiro, portanto, da pessoa humana” (LANDIM FILHO, 2001, p. 180). Além de dever ser também uma educação integral, que vise formar a pessoa em todas as suas dimensões (física, psíquica e espiritual).

Portanto, a educação teria como fim último o processo de formação do ser humano. Assim, educar seria formar, seria o caminho para a realização humana dentro de uma certa perspectiva ou ideia. Ora, se educar é formar a pessoa humana, impõe-se “sempre um dever de conscientizar, isto é, de tornar a pessoa consciente do que é e do que deve ser. Assim, com a educação tem-se início ao processo de conscientização do ser humano” (LANDIM FILHO, 2001, p. 175; 176).

No capítulo anterior falou-se muito sobre o processo de conscientização dos jovens universitários católicos e que os mesmos buscavam que as massas participassem deste mesmo processo. Mas o que seria esta conscientização? Como ela era entendida dentro dos movimentos populares?

Paulo Freire em seu livro **Conscientização** (1979), afirma que este termo foi criado por professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), por volta do ano de 1964, e que ao ouvi-lo pela primeira vez, percebeu imediatamente a profundidade de seu significado,

pois estava “absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade” (FREIRE, 1979, p. 15).

A conscientização seria o desenvolvimento crítico de uma tomada de consciência de uma situação histórica errônea, implicando em uma ultrapassagem da esfera espontânea de apreensão da realidade, chegando assim a uma crítica da mesma através de um objeto cognoscível, de modo que o ser humano assuma uma posição epistemológica. Assim, quanto mais o ser humano se conscientiza, mais se conhece a realidade, mais se penetra na essência fenomenológica do objeto. “[...] A conscientização não pode existir fora da ‘práxis’, ou melhor, sem o ato ação-reflexão. Esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo que caracteriza os homens” (FREIRE, 1979, p. 15).

Diante disso, compreende-se que a conscientização é um compromisso histórico e, também, consciência histórica, tornando-se uma inserção crítica na história, implicando que os seres humanos assumam um papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo (FREIRE, 1979, p. 15).

A educação e o processo de alfabetização política, por exemplo, poderiam ser realizados com o intuito de uma prática para a domesticação dos homens, como desejado pelos governos populistas. Para Freire e os jovens universitários do Movimento de Cultura Popular, deveria ser uma prática para a libertação. Os governos populistas não queriam que as massas alcançassem uma prática de conscientização. Por isso, sua ação era vista como desumanizante por aqueles que se esforçavam por uma educação humanizadora e emancipadora.

A conscientização é isto: tomar posse da realidade; por esta razão, e por causa da radicação utópica que a informa, é um afastamento da realidade. A conscientização produz a desmitologização. É evidente e impressionante, mas os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação: como desmitologizar, se eu oprimo? Ao contrário, porque sou opressor, tenho a tendência a mistificar a realidade que se dá à captação dos oprimidos, para os quais a captação é feita de maneira mística e não crítica. O trabalho humanizante não poderá ser outro senão o trabalho da desmitificação. Por isso mesmo a conscientização é o olhar mais crítico possível da realidade, que a “desvela” para conhecê-la e para conhecer os mitos que enganam e que ajudam a manter a realidade da estrutura dominante (FREIRE, 1979, p. 16-17).

Desta forma, compreende-se que para as direitas, o projeto de conscientização das massas seria algo irrealizável, pois estas não desejavam que o povo se conscientizasse das estruturas desumanizantes presentes na sociedade, visto que se isso ocorresse, seria possível haver uma revolta social e a proclamação de uma nova realidade que poderia ser criada por este mesmo povo.

A direita não pode desmascarar-se; não pode também dar ao povo os meios de desmascará-la mais do que ela deseja. Quando a consciência popular se esclarece, sua própria consciência aumenta, mas esta forma de conscientização não pode jamais se transformar numa práxis que conduza à conscientização das pessoas. Não pode haver conscientização popular para a dominação. Somente para a dominação a direita inventa novas formas de ação cultural (FREIRE, 1979, p. 46).

Portanto, para as elites, uma educação que procurasse desenvolver uma tomada de consciência e uma atitude crítica por parte das massas seria uma ameaça. Tal educação capacitaria o ser humano a escolher e decidir, libertando-o ao invés de domesticá-lo, submetê-lo ou adaptá-lo àquilo que desejava a elite brasileira. A melhor educação para as massas seria aquela que ajustasse o indivíduo à sociedade, mantendo o *status quo* social, ao invés de promovê-lo ou lhe conceder autonomia de pensamento.

Portanto, para o educador Paulo Freire, “a conscientização é mais que uma simples tomada de consciência. Supõe, por sua vez, a superação da falsa consciência, quer dizer, o estado de consciência semi-transitivo ou transitivo ingênuo, e uma melhor inserção crítica da pessoa conscientizada numa realidade desmitificada” (FREIRE, 1979, p. 46).

Para Raul Landim Filho “conscientizar é, pois, o ato pelo qual uma pessoa, comunicando-se com outra pessoa, dá a ela consciência sobre alguma coisa a qual ela intenciona enquanto sujeito”. Este processo de conscientização “implica em consciência de si e comunicação de sujeitos, pela mediação do mundo como objeto intencionado” (LANDIM FILHO, 2001, p. 178). Ou seja, segundo o autor, toda a conscientização se desenvolve dentro de um contexto histórico, dentro de uma consciência histórica determinada, onde se encontram visões de mundo, filosofias diversas, projetos históricos diferentes etc... Portanto, para Landim Filho, “a conscientização é o início do próprio processo educativo que toma a pessoa como fundamento e a sua realização como fim” (LANDIM FILHO, 2001, p. 181).

Para a execução desta parte da tese, que trata da origem do MEB, utilizou-se de três trabalhos que foram elaborados com o intuito de apresentar o Movimento de Educação de Base em seus pormenores. Cabe aqui, fazer um esclarecimento: o intuito deste capítulo não é apresentar de maneira minuciosa o Movimento de Educação de Base, mas sim mostrar que este movimento foi escolhido pelos jucistas e egressos do jucismo para colocar em prática tudo aquilo que eles tinham vivenciado na JUC através dos estudos dos referenciais teóricos apresentados no movimento jucista, em especial Mounier e Pe. Vaz. Para aqueles que quiserem aprofundar seus conhecimentos sobre o MEB, sugere-se a leitura desses documentos.

O primeiro trabalho estudou a fundo a Juventude Católica e o MEB. Apesar do autor não ter feito parte dos referidos movimentos, foi um trabalho pioneiro. Foi elaborado por Emmanuel de Kadt e intitulado **Católicos Radicais no Brasil**, sendo lançado em 2003 pela Editora Universitária da Universidade Federal da Paraíba.

O segundo trabalho foi de Luiz Eduardo W. Wanderley, intitulado **Educar para transformar** – Educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base, lançado pela Editora Vozes em 1984.

O terceiro trabalho foi de Osmar Fávero intitulado **Uma pedagogia da participação popular** – análise da prática educativa do MEB – Movimento de Educação de Base (1961/1966), lançado pela editora Autores Associados em 2006. Tanto Luiz Eduardo W. Wanderley como Osmar Fávero foram membros da equipe nacional da JUC e do MEB. Portanto, ambos conheciam muito bem os movimentos.

4.2 A origem do MEB

A década de 1960 foi um período da história mundial de mudanças de mentalidades e de comportamentos. No Brasil, o triênio 1960-62, foi de intensa movimentação dentro da Igreja Católica, que já vinha sofrendo a influência de uma nova visão social proveniente da Nova Teologia francesa, bem como de uma nova compreensão sobre o ser humano. O impacto da dura realidade vivenciada pelos brasileiros das classes populares, principalmente do Nordeste brasileiro levou a uma reorientação na linha de um compromisso social encabeçada, principalmente pelos bispos desta região, considerados mais “progressistas” e que estavam à frente da CNBB. Isso levou ao esboço de uma prática de maior racionalização e planejamento da ação da Igreja, com o Plano de Emergência e de Pastoral do Conjunto formulados pela CNBB.

Como visto no capítulo anterior, ao mesmo tempo em que os bispos valorizavam a presença laical nos movimentos da Ação Católica, temiam uma emancipação, principalmente na esfera política, como visto com a JUC. Os bispos queriam preparar militantes cristãos maduros para uma atuação social e política que proporcionasse o desenvolvimento nacional sob o manto dos princípios católicos, mas se preocupavam com a perda de controle sobre os leigos.

A perspectiva do trabalho popular oscilava entre a caridade tradicional e a ação social paternalista, e uma promoção humana responsável, uma conscientização crítica, uma participação ativa. O trabalho com o povo era realizado através de militantes e lideranças, maiormente representativos da classe média, sem uma efetiva participação popular nas instituições e nos

programas de ação. Sob o influxo das ideias debatidas na época pelos vários grupos sociais, sob a pressão das práticas da Ação Católica, assimilando as reflexões teológicas do exterior, internalizando e redefinindo temas do humanismo integral e do personalismo, respirando algumas proposições do socialismo, segmentos gradativos de leigos e representantes do clero e dos religiosos passaram a exigir mais do testemunho cristão, a atuação da Igreja, do compromisso com a mudança social. Estruturaram-se, então, divergentes visões de mundo e perspectivas de ação, divergentes concepções sobre a missão da Igreja temporal, no seio das instituições, dos grupos e movimentos católicos (PDC, Ação Católica, sindicalismo rural e no próprio MEB), nas relações entre clero e laicato, nas relações entre clero e hierarquia (WANDERLEY, 1984, p. 43-44).

É neste contexto que nasceu o Movimento de Educação de Base (MEB), que em um primeiro momento, originou-se como um movimento inicialmente paroquial, confessional e que, com o advento dos egressos ou participantes da Ação Católica, principalmente os ligados à JUC, vai se secularizando e mudando de mentalidade, passando progressivamente a ser mais politizado e voltado à busca de uma transformação social.

[...] Dos objetivos amplos e vagos de romper o subdesenvolvimento foi assumido um projeto de desenvolvimento nacionalista, com ênfase nas reformas estruturais, no desenvolvimento social, no desenvolvimento de comunidades auto-sustentadas. Da finalidade basicamente alfabetizadora passa para uma educação de base que compreendia conscientização e politização, valorização da cultura popular, instrumentalização de comunidades, organização do povo, animação popular. Das práticas modernizadoras – técnicas agrícolas, defesa da saúde, higiene, desenvolvimento de comunidades – foi além na concretização de experiências de auto-ajuda e ajuda mútua, que iam desreificando as relações de classe existentes no local. Das atividades usuais de uma escola radiofônica, de educação sindicalista, de treinamento de lideranças convergiu para a edificação de um poder local e popular, de uma real democracia de base, da incorporação de um projeto político de transformação. De uma postura paternalista e idílica da pureza do camponês foi-se tomando consciência de como o capitalismo ia destruindo o seu mundo; da necessidade da aliança do campesinato com a classe operária e as demais forças sociais progressistas. A pessoa do camponês foi valorizada, dentro de seus condicionamentos, ao descobrir seu universo linguístico, seus valores, suas residências e necessidades, suas práticas sociais. O MEB, colocando-se decisivamente em prol de sua libertação e com esta orientação, teria, por fora das circunstâncias, como efetivamente aconteceu, que entrar em conflito com os proprietários agrários, com o clero conservador, com os donos das rádios, com os políticos, com as autoridades, com grupos de direita, e mesmo com grupos de esquerda principalmente pela divergência quanto à sua pedagogia, ao defender a não-diretividade (WANDERLEY, 1984, p. 45).

O MEB não foi um projeto original. Nasceu de uma experiência que já vinha sendo executada pelo Ministério da Educação desde 1958, que foram as escolas radiofônicas. Após uma série de propostas formuladas ao longo de quase trinta anos e de algumas experiências

realizadas, como por exemplo a de Januzzi, em Valença, no Estado do Rio de Janeiro, que nos anos de 1950, organizou um curso de alfabetização de adultos pelo rádio que teve relativo êxito. Porém, quando se fala sobre as origens do MEB, indica-se normalmente a experiência executada pelo Monsenhor Salcedo, em Sutatenza, da qual originou-se a *Acción Cultural Popular* (ACPO), na Colômbia. A criação do MEB, por iniciativa da CNBB, teria sido precedida de três experiências bastante próximas que foram: do SIRENA do MEC; das escolas radiofônicas do SAR, da Diocese de Natal; do SIRESE, instalado pela arquidiocese de Aracaju, em convênio com o SIRENA e outros órgãos federais, principalmente o DNERu (FÁVERO, 2006, p. 3; KADT, 2003, p. 185).

Mas quais teriam sido os fatores motivadores que impulsionaram o Governo Federal a empreender uma parceria com a Igreja Católica para a criação do MEB? Segundo Wanderley (1984, p. 49) teriam sido quatro: o primeiro seria uma estratégia típica da política populista, que procurava fortalecer o novo governo eleito (Jânio Quadros), que não dispunha de sua própria máquina eleitoral e, através do MEB, poderia ampliar seu contingente eleitoral; o segundo, estaria ligado a um cuidado particular com o setor educacional, acrescentando-se a ele o desejo de responder aos apelos da UNESCO, que pedia por campanhas de alfabetização e, também, responder aos apelos de educadores nacionais; o terceiro seria procurar restringir o poder político das oligarquias rurais (PAIVA, 1983, p. 224); e o quarto, estaria ligado a uma estratégia populista de controle ideológico e organizacional das massas rurais, que no período sofria o assédio de grupos de esquerda, que buscavam mobilizar e organizar o campo. Assim, o caminho era controlar os camponeses através de uma aliança com a Igreja Católica, vista como conservadora e moderada, capaz de refreá-los e de fornecer uma educação conveniente (KADT, 2003, p. 188-189).

Da parte da Igreja Católica são sugeridas algumas hipóteses para seu engajamento neste projeto. A primeira estaria ligada à possibilidade de uma educação popular ampla, fundamentada nas experiências radioeducativas em andamento e que permitiria, junto às áreas subdesenvolvidas do país, retirar os brasileiros que viviam na ignorância e na “escuridão”. A segunda voltava-se para a problemática expansão do comunismo no meio rural, vista com preocupação pela hierarquia católica. Buscando combatê-la, houve sugestões concretas para uma política econômica mais voltada para o meio rural, integrando-a ao desenvolvimento nacional. A terceira estaria ligada ao prestígio e influência que o sistema garantia a alguns bispos, visto que as concessões de funcionamento das estações de rádio ficavam atreladas a eles. Muitos viam nesta oportunidade um meio de criar programas de base para evangelização e instrução religiosa. A quarta “liga-se à possibilidade vislumbrada por certos bispos de

beneficiar-se das facilidades do Estado, para a concessão de canais radiofônicos para as emissoras, e de ajuda financeira para aquisição de equipamentos de transmissão” (WANDERLEY, 1984, p. 50-51).

Efetivamente, o projeto começou a se desenvolver a partir da campanha para as eleições presidenciais de 1960, quando o então candidato Jânio Quadros visitou Sergipe e entrou em contato com o trabalho das escolas radiofônicas desenvolvido pela diocese, que se baseava na atividade básica de ensinar camponeses adultos a ler e escrever. O candidato Quadros ficou impressionado com o sistema e durante uma visita a Aracaju, encontrou-se com o Arcebispo D. José Távora, que na época, era o responsável pelas escolas radiofônicas. Teria sido durante este encontro, que D. Távora e Quadros exploraram a ideia de que a Igreja Católica “poderia organizar este tipo de educação pelo rádio em uma maior escala, por todo o país” (KADT, 2003, p. 186).

Para D. José Távora, caso o Governo Federal financiasse o projeto, não existiriam problemas insuperáveis. Assim, decidiu consultar seu amigo, D. Hélder Câmara, que na época era Arcebispo Auxiliar da arquidiocese do Rio de Janeiro e secretário da CNBB. D. Hélder, como já se viu no capítulo anterior, era um homem preocupado com o campo social, ciente dos problemas sociais e consciente dos problemas econômicos do Brasil. Para eles, se a Igreja promovesse a educação de base, poderia desempenhar um papel importante no desenvolvimento do país e contribuir para elevar os baixíssimos padrões de vida da população rural, fazendo com que a mesma pudesse ajudar a si própria (KADT, 2003, p. 187).

Com a eleição de Jânio Quadros, foram realizados acordos básicos entre o Governo Federal e a CNBB expressos em uma carta de 11 de novembro de 1960, com a qual a entidade católica se comprometeria em providenciar pessoas que organizariam e executariam o trabalho. Caberia ao Governo Federal financiar a execução do projeto. Em 21 de março de 1961, o Presidente assinou o Decreto Presidencial nº 50.370, publicado no Diário Oficial em 22 de março e que dava ao Movimento de Educação de Base, a ser lançado pela CNBB, a responsabilidade pela organização das escolas radiofônicas no Norte, Nordeste e Centro Oeste do país.

O decreto previa colaboração financeira durante cinco anos (1961-5) e estipulava que o MEB receberia 400 milhões de cruzeiros durante o primeiro ano – em pagamentos bimensais, adiantados. Em troca, o Movimento instalaria 15.000 escolas radiofônicas naquele ano, e planejava uma expansão a cada ano subsequente sempre superior à do ano anterior. Provisões foram feitas para acordos subsidiários com vários Ministérios, tais como Educação, Agricultura e Saúde e, numa cláusula importante, o MEB teria o direito de

requerer o apoio de funcionários federais para serviços considerados indispensáveis para o Movimento. Esta facilidade foi usada em larga escala, no prosseguimento da organização, também através de acordos separados com os vários estados com respeito a funcionários, especialmente para trazer professores do estado para o Movimento, nos cargos de supervisores, professores, e assim por diante (KADT, 2003, p. 186; 188).

O movimento nasceu com muito entusiasmo de todos os envolvidos, Governo Federal, Igreja Católica e os funcionários que iriam atuar no processo, pois havia a crença e o sonho de uma campanha de alfabetização em massa, que proporcionaria a eliminação de uma vez ou, no mínimo, de uma redução significativa, de algo que era visto como uma vergonha nacional: o analfabetismo, que estava presente principalmente nas massas populares e, particularmente, entre os camponeses.

Portanto, se poderia dizer que o MEB nasceu do desejo da Igreja Católica de dar continuidade, com a colaboração do Estado, de uma tarefa que ele mesmo havia iniciado e não mais queria continuar. “[...] No entanto, dos dirigentes leigos que assumem o MEB, vindos de experiências diferentes, mas se unindo todos em um compromisso comum, redefinem o Movimento e reinventam seu modo de trabalhar. Por isso, a história do MEB é singular, e suas descobertas, reveladoras” (FÁVERO, 2006, p. 4).

Entre os objetivos políticos do MEB para o quadriênio de 1961-1965, estava a educação das massas com implicações políticas; animação popular; organização do povo e de grupos na comunidade; questionamento das estruturas de representação e necessidade de reformas; formar quadros e líderes. Com relação às práticas do MEB, estava a criação de “escolas integradas na comunidade e assumidas por ela; programas de politização (rádio); sindicatos rurais; treinamento de animadores e líderes; trabalho de grupos de conscientização e participação” (WANDERLEY, 1984, p. 39).

Com relação às escolas radiofônicas, estas funcionavam em unidades básicas de organização denominadas de sistemas, compostas por uma equipe que era formada por professores, supervisores, apresentadores de rádio remunerados e por um pessoal auxiliar que elaborava os programas diários, os executava e supervisionava sua aplicação. Outra figura importante era a do monitor, que geralmente, era alguém que pertencia ao lugar, tendo convívio direto com os camponeses. Seu papel era tão importante que será tratado mais adiante. As escolas radiofônicas eram, em sua maioria, muito simples, funcionando por vezes em prédios escolares ou edifícios precários. Em alguns lugares nem existiam tais locais e as equipes eram obrigadas a improvisar um espaço para que elas pudessem funcionar, sendo, na grande maioria, nas casas dos próprios monitores. Eram classes pequenas, de 10 a 15 alunos, com idades entre

15 a 30 anos, em sua maioria. “O número de sistemas cresceu de 11, em 1961 – quatro dos quais já existiam como organizações diocesanas independentes antes da fundação do MEB – para 59 em 1963, baixando para 52 no final de 1965, como resultado das dificuldades políticas e financeiras que se seguiram ao golpe de 1964. No final de 1966, 37 estavam ainda em operação” (KADT, 2003, p. 189-190).

Com relação à coordenação geral do movimento e sua estrutura, havia em nível nacional um Conselho Diretor Nacional (CDN), formado por 9 bispos e arcebispos das áreas onde funcionava o MEB em âmbito estadual. Existiam também as coordenações estaduais e locais, que eram as responsáveis pela implantação das escolas radiofônicas, pelos treinamentos e pelo apoio aos monitores. A estrutura do MEB pode ser compreendida da seguinte forma:

- a) Em nível nacional, era coordenado e administrado por um Conselho Diretor Nacional, composto de dez bispos e um representante do Ministério de Educação e Cultura; uma diretoria executiva, composta de dois bispos, respectivamente presidente e vice-presidente do Conselho Diretor e um secretário executivo; e um secretariado nacional, composto por uma equipe técnica e por uma equipe administrativa, com sede no Rio de Janeiro.
- b) Em cada estado havia uma Coordenação Estadual configurada por uma equipe estadual, quando a extensão do trabalho exigisse, ou formada pelos coordenadores dos diversos sistemas locais.
- c) A unidade do MEB era o *sistema radioeducativo*, designado como sistema local, que atingia uma área determinada – em geral correspondendo à área geográfica da diocese a que se vinculava. A cada sistema correspondia uma equipe local. Em um caso apenas, como no MEB/Maranhão, que só veio a contar com emissões sistemáticas em meados de 1966, e mesmo assim por pouco tempo, a ação era integralmente desenvolvida por meio de contatos diretos com os grupos locais, justificando a designação de *sistema de educação de base*.
- d) A base dessa estrutura era representada por uma rede de escolas radiofônicas, no caso dos sistemas radioeducativos, ou por uma teia de grupos, no caso do sistema de educação de base, e em geral por uma composição dos dois sistemas. Entre as equipes locais e os grupos de base, em alguns estados, foram formados comitês municipais, que chegaram a profissionalizar alguns monitores e líderes na tarefa de supervisores municipais e a constituir, em fins de 1963 e 1964, mecanismos de participação efetiva das camadas populares envolvidas na programação das atividades e mesmo na sustentação do Movimento nos momentos de crise maior (FÁVERO, 2006, p. 5, grifo do autor).

A direção do MEB era exercida pela Diretoria Executiva, composta pelo presidente e vice-presidente do CDN e por um secretário geral. Este possuía um papel importante, pois competia a ele criar e organizar os sistemas novos, treinar e selecionar o pessoal para as equipes locais, além de organizar as equipes estaduais e coordenar, técnica e administrativamente, o trabalho em todo país.

A equipe nacional contava com educadores, sociólogos e psicólogos, que eram contratados por força da lei ou por meio de indicações pessoais de algum membro do CDN. Alguns deles eram bacharéis, outros ainda estudavam e trabalhavam. Todos contribuía-m de acordo com sua perspectiva especializada para a operação do Movimento. Outro fator a se destacar é:

Na Nacional, também, havia muitos que tinham sido estudantes ativos em políticas e Ação Católica antes de vir para o MEB. A Nacional continha, durante os anos cruciais de 1962 e 1963, vários indivíduos que mantinham ligações pessoais com as turbulências do radicalismo Cristão discutido nos capítulos seguintes (inclusive dois antigos coordenadores da JUC), sem, no entanto, em nenhum sentido agirem como porta-vozes sem critério ou como transmissores de idéias unilaterais (KADT, 2003, p. 199-200).

Ainda falando sobre a equipe nacional, esta tinha também a responsabilidade total sobre as finanças do MEB, respondendo pelo recebimento de fundos do governo e distribuindo-os às equipes estaduais e locais. O grande problema foi que isto acabou sendo um ônus para a equipe, pois as promessas realizadas pelo Governo Federal em termos financeiros não se cumpriram, levando a equipe a se ajustar à realidade da falta de dinheiro. Isto também levou o movimento, principalmente a partir de 1963, a ficar refém do Governo Federal e a ter que desviar seu trabalho para linhas mais comprometidas com os pontos de vista das novas autoridades.

No primeiro ano de existência, o MEB recebeu menos de um décimo do montante mencionado, conforme a subvenção do decreto do Presidente Quadros – e metade do dinheiro não foi repassado até o final daquele ano. Enquanto a quantia prometida era na ordem de US\$ 1,5 milhão, a soma efetivamente recebida não alcançava mais que US\$ 110.000,00 – embora, do dinheiro pendente, mais US\$ 270.000,00, aproximadamente, foram repassados durante o ano seguinte. Ano após ano, os relatórios anuais reclamavam da irregularidade na chegada do dinheiro. Normalmente, a quantia inserida no orçamento nacional sofria algum corte no Congresso ou por algum decreto resultante de medidas econômicas gerais. O MEB aprendeu a preparar-se para isto, pedindo uma soma maior do que esperava receber. Por meio do expediente de não pagamento da soma total fixada até o final do ano, ou mesmo no ano seguinte, o ônus financeiro do governo federal ficava automaticamente mais leve pelo constante processo inflacionário. [...] Para os cinco anos 1961-5, segundo o acordo original entre o governo federal e a CNBB, o total a ser encaminhado ao MEB do orçamento federal, aprovado pelo Congresso, somava US\$ 3,8 milhões. O total efetivamente recebido pela organização, por outro lado, não excedeu os US\$ 2,2 milhões: menos de 60 por cento da quantia necessária (KADT, 2003, p. 200-201).

O MEB possuía como unidade nuclear do movimento o Sistema de Educação de Base, o Sistema Radioeducativo, que atingia uma área determinada. A cada sistema competia, por meio

de uma equipe local, planejar, executar e coordenar o programa local de educação de base. Ficava a cargo dessa equipe selecionar e treinar, nas comunidades em seu raio de ação, animadores voluntários (principalmente monitores) que participavam ativamente do trabalho do Sistema. A coordenação de um conjunto de sistemas locais de um mesmo Estado ficava a cargo das equipes estaduais que, com as equipes locais, elaboravam um programa para o Estado. “O bispo da área local exercia sua autoridade em todas as atividades: autorizar o MEB em seu território, apresentar os candidatos à seleção, aprová-los, aprovar o plano de trabalho local, e responder pela linha doutrinária da EL perante o CDN” (WANDERLEY, 1984, p. 52-53).

Com o objetivo de adequar o trabalho à realidade e acompanhar realmente as comunidades, efetuava-se um levantamento da situação local e regional de uma dada área geográfica (estudo da área), em sua multidimensionalidade, ao mesmo tempo em que se buscava motivar as comunidades e descobrir as lideranças impulsionadoras das futuras atividades. Esse conhecimento concreto da situação, dos valores, recursos, problemas, quando bem realizado, servia de base para a integração orgânica das Equipes com as populações das comunidades, o que favorecia sobremaneira o rendimento do trabalho. Esse ponto de partida, junto com os demais elementos educativos, foi básico no estreitamento da relação dos intelectuais com as comunidades (WANDERLEY, 1984, p. 53-54).

4.2.1 A JUC e sua influência sobre o MEB

A partir dos anos de 1962 e 1963, o MEB começou a mudar com a entrada dos membros advindos da JUC que começaram a compor seu quadro, principalmente nas equipes nacionais e estaduais. Como ficava a cargo deles administrar os treinamentos, seus ideais e visões de mundo, construídos a partir dos referenciais teóricos estudados na época que pertenciam ao movimento jucista, foram gradualmente sendo implantados no MEB.

Com o suporte institucional da Igreja Católica, estes jovens originários da Ação Católica viram no MEB a oportunidade de uma ação numa grande escala que permitiria o tipo de engajamento social pregado na JEC e JUC. Em seu estudo Kadt (2003, p. 203; 207), afirma que nos primeiros dois anos de funcionamento do movimento, dois terços teriam tido algum tipo de experiência com a Ação Católica, sendo que destes, 39% pertenceram a um dos movimentos progressistas jovens (JEC e JUC).

O Movimento teria cooptado a “maioria dos quadros necessários para sua constituição na Ação Católica Especializada, quadros esses que encontrou já organizados, a nível local e nacional” (WANDERLEY, 1984, p. 467).

Percebe-se isso no relato realizado por Luiz Eduardo Wanderley que se segue:

Um pequeno grupo de minha geração viveu o fascínio histórico da elaboração de um projeto global alternativo de mudança social para o Brasil, dando os primeiros passos para tentar concretizá-lo. Trabalhando com paixão, doando-se integralmente, adiando gratificações próprias da juventude em função dos objetivos traçados, ousamos construir um mundo novo. Participamos do processo de irrupção das classes emergentes e das vitórias e derrotas que cercaram a consolidação do movimento popular. Acreditamos na utopia concreta da edificação de uma sociedade mais justa e humana, que superasse o capitalismo e fosse também dos impasses do socialismo. Com muito idealismo e ilusão não soubemos ler na conjuntura as tendências estruturais em movimento, nem avaliar em toda a sua profundidade a complexidade do real numa época de intensa mobilização política, de “acentuação” da crise sócio-econômico-ideológica. Com muito voluntarismo, imaginávamos que já tínhamos a História em nossas mãos, ignorando a correlação de forças existente. Caudatários das ambiguidades típicas da pequena burguesia a que a maioria pertencia, bem poucas vezes compreendemos em profundidade as aspirações e os interesses concretos das classes populares. Muitos entre nós haurimos nossas primeiras idéias e motivações inovadoras dentro da Ação Católica Especializada, com destaque para a Juventude Universitária Católica (JUC), e ali vivenciamos as venturas e desventuras de ser cristãos numa instituição que oscila entre ser profética e burocrática, entre homens que praticam o amor e o desamor. Outras contradições foram enfrentadas na dinâmica e nas limitações do movimento estudantil e no interior das universidades, carentes e impotentes. Decantamos princípios, valores e idéias do humanismo e personalismo cristãos, análises do subdesenvolvimento e exigências do desenvolvimento, e rudimentos da interpretação dialética marxista sobre o capitalismo. Tudo contribuiu para a opção pelo povo brasileiro, pela necessidade de mudanças estruturais feitas por este mesmo povo como sujeito ativo e crítico, por exercer uma profissão engajada e comprometida com esta orientação. A vida privada ligava-se intensamente à vida social. Procurávamos unir a teoria com a prática, participando de grupos e movimentos sociais educativos e políticos, nos quais redefinimos caminhos e intenção, amadurecemos, cometemos desvios e erros, plantamos muita coisa que deu bom fruto e outras tantas coisas cujos efeitos são impossíveis de serem medidos. (WANDERLEY, 1984, p. 12-13).

Em sua obra, aqui citada anteriormente, Wanderley revela que seu objetivo era mostrar o MEB, que com o sindicalismo rural e a JUC, teriam se constituído como movimentos nascidos da Igreja Católica e que redefiniram para os cristãos como atuar de uma maneira prática na sociedade brasileira. Pois, foi a partir deles que os cristãos assumiram novas tarefas e conquistaram uma autonomia que lhes proporcionou trazerem novas reflexões teóricas e teológicas para o interior da Igreja no Brasil, permitindo a introdução da questão política para dentro desta mesma Igreja e, ao mesmo tempo, revelando a necessidade de uma orientação nacional que superasse a provincianização e diocesanização presentes na história da Igreja. “Em função dessas práticas dos cristãos, houve transformações na estrutura eclesiástica e na

personalidade do clero e do episcopado que tiveram de se atualizar” (WANDERLEY, 1984, p. 16).

[...] O Movimento constituía-se, em grande maioria, de membros advindos da Ação Católica e com número expressivo de egressos da Juventude Universitária Católica – JUC, setor importante dentro do clima político reinante nas hostes eclesiais da época e no movimento universitário. O conteúdo do pensamento e as práticas do Movimento tinham suas raízes e desenvolvimento marcados decisivamente por reflexões mediadas por leituras cristãs e por práticas consideradas como resultantes de um compromisso cristão. Todos estes fatores foram determinantes de eventos positivos de sua dinâmica interna e externa, de crises e conflitos que impediram, quando não estancaram, um melhor desempenho de suas linhas programáticas e de ação (WANDERLEY, 1984, p. 64).

Outro jucista que trabalhou no MEB e participou vivamente do processo de sua construção e emancipação foi Osmar Fávero, que em sua tese de doutorado, que posteriormente foi transformada em um livro e que foi citada no início deste capítulo, comenta sobre sua experiência na JUC e no MEB vividas simultaneamente.

Um esclarecimento prévio, que considero fundamental: fui membro do MEB, tendo pertencido ao secretariado nacional, no período de março de 1961, quando foi criado, até maio de 1966. Como um dos coordenadores nacionais, fui responsável por treinamentos das equipes locais e, em boa parte, pelos aspectos metodológicos da ação educativa. Vindo da equipe nacional da JUC e acumulando, pelo menos nos três primeiros anos, o secretariado nacional da Ação Católica Brasileira e o secretariado nacional do MEB, vivi intensamente esse período fértil e conturbado, no início de minha vida profissional, recém-licenciado pela Faculdade Nacional de Filosofia, da então Universidade do Brasil (hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro). Não hesito em afirmar que a JUC foi minha verdadeira escola. A política universitária, que tinha espaço privilegiado na FNF, despertou-me para a educação, no final dos anos de 1950, quando todo o país era sacudido pelos debates sobre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. O MEB, por sua vez, foi minha primeira e certamente minha melhor experiência profissional (FÁVERO, 2006, p. 11-12).

A presença de jucistas nos quadros da direção do MEB e seu envolvimento no processo de transformação do movimento são confirmados por Kadet, ao comentar:

Agora vejamos alguns dados que podem elucidar-nos sobre até que ponto aqueles que se juntaram ao MEB tinham envolvimento prévio nos movimentos juvenis da Ação Católica. Tal envolvimento pode, em certos casos, ser tomado como evidência *prima facie* de idéias progressistas ao menos embrionárias – o que era certamente verdade para a maioria dos que tinham sido membros da JUC e da JEC – enquanto em outros casos ela pode indicar uma preocupação cristã apolítica mais difusa. Os dados gerais indicam

também quais as ligações pessoais que facilitavam o fluxo de idéias entre o MEB e os círculos nos quais a ideologia progressista católica do Brasil estava sendo elaborada. Essas ligações não surpreenderam. Exatamente a metade das pessoas da amostra foi (e em alguns casos continuam sendo) membro de algum dos corpos constituídos da Ação Católica. destes, apenas cerca de um quinto não participaram de alguma maneira em um dos movimentos ideologicamente “radicais”, JUC e JEC e, mais uma vez, é o grupo superior de liderança que se sobressai. Entre eles somente um quarto não tinha tido experiência pessoal na Ação Católica – em contraste com os 59 por cento do resto da amostra. Entre esses últimos, 34 por cento tinham participado de um ramo “radical” do movimento, e 7 por cento em um movimento não radical. Em contraste, 20 por cento das lideranças superiores vinham dos ramos não radicais, enquanto 53 por cento foram membros da JUC ou da JEC (KADT, 2003, p. 206-207, grifo do autor).

Outro aspecto a se destacar são as ideias que estavam presentes no ideário do movimento. Segundo Kadt, os pensadores que mais influenciaram diretamente o MEB foram Lebret (o mais citado na pesquisa feita pelo autor com ex-integrantes do movimento), Mounier, Marx, Sartre, Teilhard de Chardin ou Vaz (as fontes intelectuais mais importantes da ideologia progressista) (KADT, 2003, p. 208).

A questão da conscientização e da consciência histórica surgiu também no MEB, como havia acontecido com a JUC no mesmo período, justamente pelo fato de que na equipe nacional havia a presença de jucistas como Osmar Fávero.

A concepção conscientizadora que passa pela interpretação da consciência histórica encontra suas raízes na noção de pessoa (como sujeito consciente de si), de mundo (como realidade destacada), do outro (como outra consciência), das circunstâncias em que se encontram as consciências em um mundo mediatizador. Esta concepção, no interior da JUC e do MEB, teve como um de seus ideólogos básicos o Pe. Henrique de Lima Vaz, S.J., que intentava superar interpretações idealistas e marxistas de consciência. Buscando o elemento estrutural da consciência histórica na “consciência moderna”, suas relações com a cultura e ideologia, e a força do cristianismo na formulação dessa consciência, o Pe. Vaz elabora uma interpretação ampla (WANDERLEY, 1984, p. 115).

As primeiras ideias sobre a temática da consciência histórica chegaram na virada do movimento, que se deu a partir do 1º Encontro de Coordenadores, que ocorreu no Recife, em dezembro de 1962. Houve a apresentação de um texto sobre “A educação na perspectiva da consciência histórica do Brasil de hoje”, de autoria de um ex-militante da JUC. A princípio, o texto trabalhava as ideias de consciência do eu, do mundo e dos outros homens. Outros aspectos mencionados foram:

[...] a luta contra o mundo pelo trabalho; de que as relações entre os homens podem ser de dominação ou de reconciliação e encontro; da cultura resultado do trabalho do homem – humanizado – e da interpretação dos homens; da educação – individual e coletiva – que tem que levar em consideração o momento histórico, da educação que deve acelerar a transformação radical da sociedade pela autoconscientização das massas (WANDERLEY, 1984, p. 116).

Como se vê, os referenciais teóricos usados no MEB estavam ligados às ideias do personalismo e do humanismo, bem como a uma certa visão de mundo cristã. Aspectos ligados à Doutrina Social da Igreja, bem como noções teológicas renovadoras e uma compreensão filosófica vaga sobre a consciência histórica, mesclada com certas ideias de mudança social faziam com que houvesse uma estrutura de pensamento plural ou multifacético.

Sua leitura da realidade deu-se a partir fundamentalmente da prática, da experiência vivida, com apoio em análises de correntes e autores nem sempre congruentes, do ISEB à AP, de católicos progressistas a representantes de esquerda. Sua metodologia aproveitou algo do exterior, logo redefinido em função de uma visão muito peculiar, usou e modificou o Ver-Julgar-Agir da Ação Católica, criou uma original pedagogia popular. Integrou práticas e modos regionais e locais das equipes com a perspectiva da equipe nacional, que propiciou a sustentação de um movimento de cunho nacional e foi eficaz. Em termos basicamente educativos, acreditou que a conscientização, calcada (a) na passagem da consciência ingênua para a consciência crítica, com ressonâncias isebianas e do Sistema Paulo Freire, (b) na consciência histórica formulada por Pe. Vaz, e desenvolvida na JUC e na própria reflexão interna, juntamente com o emprego das técnicas não-diretivas, e (c) nas outras práticas sócio-econômico-políticas exercidas, teria o condão de transformar os educandos em agentes de mudança. Tendeu-se a uma predominância na valorização da dimensão cultural, sem esquecer que alguns membros perceberam claramente os limites desta postura limitada e procuraram abrir o Movimento para uma visão de maior totalidade (WANDERLEY, 1984, p. 449).

Tais aspectos acabaram por influenciar o desenvolvimento do MEB e sua maneira de atuar na área da educação de base, aproximando o movimento de outros existentes naquele período, como o Sistema Paulo Freire, haja vista que este educador era católico e tinha também como um de seus referenciais teóricos Emmanuel Mounier. Alguns temas caros a ambos como atividades de alfabetização, conscientização, politização, educação sindicalista, instrumentalização das comunidades e animação popular, fizeram com que houvesse uma aproximação no campo da teoria e da prática. Essa aproximação, além das atividades práticas que permitiram o ganho de uma experiência mediante a atuação, fez com que surgisse uma pedagogia popular original, embasada em

[...] subsídios concretos para uma efetiva integração da teoria com a prática, para a investigação militante, para a educação libertadora. A prática educativa, que se desdobrou em outras práticas, propiciou condições de desenvolvimento de comunidades, mas visualizadas dentro dos condicionamentos da realidade inclusiva, o que estava conduzindo ao surgimento embrionário de uma democracia de base, calcada em atividades concretas que estavam dando substantividade a um poder local, débil mas efetivo (WANDERLEY, 1984, p. 16-17).

Alguns estudos revelam uma aproximação entre Freire e Emmanuel Mounier, como a tese de doutorado do professor Balduino Antonio Andreola intitulada **Emmanuel Mounier e Paulo Freire** – uma pedagogia da comunidade. Neste trabalho, o autor demonstra que assim como Mounier, que tinha seu projeto de denúncia e mudança social, Paulo Freire também parte de situações concretas de desumanização presentes na sociedade brasileira. Ambos trabalham visando a construção de um mundo mais humano.

Em um primeiro momento, Andreola faz uma confrontação entre as obras de Mounier e Freire, ressaltando aspectos parecidos de ambos os projetos. Depois, analisa a obra de Mounier, destacando alguns pontos: o personalismo como projeto histórico e como filosofia; as estruturas do universo pessoal; as dimensões pedagógicas do personalismo de Mounier; a educação como o despertar da pessoa total. Na obra e no engajamento mounieriano, a educação popular e a cultura popular são pontos fundamentais. Após esta análise, o autor realiza o mesmo processo com respeito à pedagogia do oprimido, na experiência e no pensamento de Freire, revelando como existe uma estreita convergência entre o personalismo de Mounier e a pedagogia de Freire. Assim, percebe-se que Freire, que entrou em contato com a obra de Mounier, foi influenciado em seu pensamento por ele. Ambos eram permeados pela visão de que devia haver coerência entre a reflexão e a ação, o pensamento e a vida, o cérebro e o coração (LORENZON, 1992, p. 102).

Paulo Freire, que assimilou posições defendidas pelos jovens católicos, talvez seja aquele que melhor representa, no campo educativo, os ideais de esquerda católica. Não é sem coincidência que sua concepção pedagógica e seu método são amplamente utilizados pela Igreja progressista até os dias de hoje. As propostas educativas dos jovens cristãos valorizam a vida concreta das pessoas e infundiam respeito pelas classes populares e suas capacidades. Pronunciavam-se a favor de “uma cultura popular que leva o homem a assumir a sua posição de sujeito da própria criação cultural e de operário consciente do processo histórico em que se acha inserido” (AÇÃO POPULAR, 1963 apud SEMERARO, 1994, p. 178).

Por mais que o método de Paulo Freire não fosse, em si mesmo, subversivo, deve-se admitir que se constituía em uma ameaça à ordem estabelecida, haja vista ser um método

eficiente de alfabetização de adultos. Educar de forma rápida e em massa adultos, alfabetizando-os e os levando a se conscientizar de que a sociedade em que viviam era opressora e exploratória, além de não proporcionar oportunidades de progresso econômico e social, era realmente um perigo para a manutenção do *status quo*. Eis o fato de Paulo Freire e sua pedagogia do oprimido serem tão odiados pela direita e serem taxados de comunistas.

Freire, em seu livro **Educação como prática da Liberdade**, revela um pensamento particularmente influenciado por autores como Alceu Amoroso Lima, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Simone Weil. O educador que naquela época se declarava católico não pregava uma revolução nos moldes marxistas, mas um reformismo básico na educação e na sociedade, levado por um humanismo radical.

Para Paulo Freire, a educação para a liberdade, para o homem sujeito, é uma educação que conscientiza o homem, permitindo que ele, ao invés de acomodar-se à sociedade e por ela deixar-se subjugar, adquire uma consciência transitiva crítica, que torna o homem responsável, capaz de compreender e dialogar com o mundo que o cerca e de nele integrar-se de forma criadora, como verdadeiro sujeito de sua própria existência. [...] Ora, esta conscientização jamais é neutra, ideologicamente. Quando tinha início a aplicação do método Paulo Freire, com a apresentação do primeiro quadro sobre “O homem no mundo e com o mundo. Natureza e Cultura”, ou com a discussão da primeira palavra geradora, “tijolo”, já tinha início um processo de politização. Isto acontecia porque o método trazia, para a situação de classe, aspectos reais, vivos, do próprio mundo dos adultos que iniciavam sua alfabetização – e este mundo não é neutro (PEREIRA, 1979, p. 28).

Neste livro, Paulo Freire comenta que a educação das massas é algo fundamental para a vivência saudável de uma sociedade democrática, pois visa a libertação do ser humano de uma educação alienada e alienante, voltada para a domesticação das camadas populares. Daí o fato de o livro ser denominado como **Educação como prática da liberdade**. Essa educação deveria fazer a passagem do homem objeto para o homem sujeito e, ao mesmo tempo, provocar uma autorreflexão que, conseqüentemente, levaria a uma tomada de consciência e a uma inserção do homem na história, não mais como espectador, mas sim como ser atuante (FREIRE, 1967, p. 36).

A educação para a liberdade deve combater a domesticação e a acomodação, fontes de massificação dos homens, que lhes tira a esperança e a fé, rebaixando-os a puro objeto, coisificando-os. Este é o objetivo das elites e das burguesias nacionais, ligadas às internacionais, que veem no assistencialismo o meio de manter as camadas populares sob controle (FREIRE, 1967, p. 43; p. 56). O assistencialismo seria uma forma eficaz de domesticação.

O grande perigo do assistencialismo está na violência do seu antidiálogo, que, impondo ao homem mutismo e passividade, não lhe oferece condições especiais para o desenvolvimento ou a “abertura” de sua consciência que, nas democracias autênticas, há de ser cada vez mais crítica. [...] Sem esta consciência cada vez mais crítica não será possível ao homem brasileiro integrar-se à sua sociedade em transição, intensamente cambiante e contraditória (FREIRE, 1967, p. 56).

Daí a necessidade de uma educação para a decisão, para a responsabilidade política, que seja capaz de desenvolver no homem uma criticidade proveniente de sua consciência, algo indispensável para a vivência de uma sociedade democrática. O problema é que a educação ministrada nas escolas é desvinculada da realidade, não preparando o homem para ser um cidadão de fato, mas somente em potência.

Por isso, a educação é vista por Paulo Freire como “um ato de amor, por isso, um ato de coragem. Não pode temer o debate. A análise da realidade. Não pode fugir à discussão criadora, sob pena de ser uma farsa” (FREIRE, 1967, p. 97).

O MEB ao entrar em contato com esse pensamento freireano fomentou um processo de integração criadora do ser humano, baseado nos processos de educação e conscientização, esta última vista como a tomada de consciência, pelo educando, de seus valores, da significação, da vivência de seu trabalho no mundo. Pois, o movimento compreendeu que a conscientização seria algo intrínseco “[...] à própria educação, pois ela significa ajudar alguém a tomar consciência do que é (consciência de si), do que são os outros (comunicação dos dois sujeitos) e do que é o mundo (coisa intencionada), que são, sem dúvida, os três pólos de toda a educação integrada” (MEB, Relatório do I Encontro de Coordenadores, 1962 apud WANDERLEY, 1984, p. 110).

A concepção de homem que então predominava nas investigações de Paulo Freire orientava-se pelas perspectivas delineadas no pensamento cristão renovador. É o período em que Freire conviveu mais de perto com os jovens militantes católicos da JUC e da AP. Mesmo não participando diretamente destes movimentos e mantendo distância de suas posições mais radicais, o educador pernambucano se afinava com os jovens cristãos pelas idéias de liberdade, de respeito à pessoa humana, de consciência histórica, de participação popular, do resgate da história e da cultura brasileira. [...] Também é verdade que os grupos estudantis católicos foram os principais instrumentos da rápida expansão do método de alfabetização de Paulo Freire. Para os militantes da JUC e da AP, a linguagem de Freire era familiar e confiável, suas propostas traduziam, para a educação, a visão cristã e social que aprofundavam em suas reflexões. O sistema de Paulo Freire que encarava o ensino como um diálogo, partia das situações concretas do povo e estimulava a capacidade crítica e a participação popular, revelava-se um verdadeiro instrumento de consciência política e um poderoso veículo de transformação social. Superando uma visão mágica de mundo e promovendo

uma postura conscientemente crítica diante dos problemas de seu meio, os alfabetizados eram despertados para tornarem-se sujeitos de sua própria história. eram incentivados a pensar ações politicamente significativas e a construir forças socialmente organizadas (SEMERARO, 1994, p. 88-89).

Portanto, percebe-se que os contatos dos membros do MEB com Paulo Freire e seu pensamento, que não lhes soava estranho, haja vista que já tinham tido contato com algumas das obras que influenciaram o educador pernambucano, ajudaram a direcionar as ações do movimento, principalmente com relação à conscientização.

O conceito de conscientização apresentado por Freire se uniu ao de consciência histórica do Pe. Cláudio Henrique de Lima Vaz. Embora ele não tenha tido muitos contatos diretos com o MEB, foi grande sua influência na orientação de seus agentes que tinham vindo da JUC e que assumiram o MEB como seu primeiro trabalho profissional, sendo alguns ainda como estudantes universitários. “Em contrapartida, os artigos e transcrições das aulas de Vaz nos seminários de estudos da JUC (Santos, 1961; Niterói, 1962 e Aracaju, 1963) circulavam em todos os grupos católicos, e mesmo entre muitos grupos cristãos que buscavam alternativas de ação no social e no político” (FÁVERO, 2006, p. 65).

Estão dados aqui os elementos a partir dos quais se vai construir o conceito de conscientização, tanto no MEB como em alguns outros movimentos de educação e cultura popular e principalmente no Sistema de Alfabetização Paulo Freire, naquele período. E são essas as concepções que fundamentaram as opções de todo o grupo católico, seja na JUC, seja na constituição da AP, expressa no seu estatuto ideológico. Procurarei mostrar, a seguir, como o MEB se apropriou destes conceitos, e, mais adiante, como ele os concretizou em sua prática (FÁVERO, 2006, p. 71).

Assim, o MEB influenciado pela conscientização de Freire e o conceito de consciência histórica do Pe. Vaz, começou a promover ambos os conceitos através da educação entre as massas camponesas. O MEB assumiu a conscientização como seu objetivo principal, tornando-se como que uma palavra de ordem dentro da educação popular e que significava o primeiro passo para a libertação do camponês brasileiro. Tanto assim, que em um de seus documentos, um dos primeiros objetivos era: “Considerando as dimensões totais do homem e utilizando todos os processos autênticos de conscientização, contribuir de modo decisivo para o desenvolvimento do povo brasileiro, numa perspectiva de autopromoção que leve a uma transformação de mentalidades e estruturas [MEB, 85, p. 1]” (FÁVERO, 2006, p. 79-80).

Educação e conscientização faziam parte do processo educativo do MEB. Tanto que em dezembro de 1962, quando já estava praticamente com dois anos de existência e atuava

efetivamente com doze estados, com trinta sistemas radioeducativos, o MEB realizou o já citado 1º Encontro Nacional de Coordenadores, que em sua agenda previa três momentos: fundamentação, revisão e planejamento (FÁVERO, 2006, p. 71).

Neste encontro, discutiu-se sobre o processo educativo do MEB. Este considerava as dimensões totais do homem, compreendendo como educação de base o processo de autoconscientização das massas, para uma valorização plena do homem e uma consciência crítica da realidade. Esta educação deveria partir das necessidades e dos meios populares de libertação, sendo integrados em uma autêntica cultura popular que levasse a uma ação transformadora. E ao mesmo tempo, proporcionar todos os elementos necessários para capacitar cada ser humano a participar do desenvolvimento integral de suas comunidades e de todo o povo brasileiro, em uma perspectiva de autopromoção, que conduzisse a uma transformação decisiva de mentalidades e estruturas (MEB, Relatório do I Encontro de Coordenadores, 1962 apud WANDERLEY, 1984, p. 109).

No primeiro momento, foram discutidos três temas: Realidade brasileira (enquadrada na realidade internacional), A educação na perspectiva da consciência histórica do Brasil de hoje, e O processo de conscientização (politização). Essa discussão representou uma oportunidade de o MEB pôr-se em dia com a reflexão teórica que estava sendo feita pelos grupos da esquerda católica do Brasil e, simultaneamente, de fazer uma opção político-ideológica, comprometendo-se explicitamente com o movimento social, ao lado das classes populares. Contribuiu para o primeiro aspecto o fato de terem sido convidados, como responsáveis pelos dois primeiros temas, elementos que estavam ligados àqueles grupos: Luís Eduardo W. Wanderley e Luís Alberto Gómez de Souza, respectivamente. O terceiro tema ficou sob a responsabilidade de Luís Sávio de Almeida, ligado ao MEB/Natal e um dos responsáveis pela experiência que talvez tenha ido mais longe em termos de educação e ação política, na primeira fase do MEB (FÁVERO, 2006, p. 71-72).

A ação educativa proposta pelo MEB tem a missão de levar o ser humano a ter consciência de que é imagem e semelhança de Deus. Ao mesmo tempo deve levá-lo ao engajamento em seu próprio mundo – em sua cultura, em sua situação histórica – sendo e atuando como um agente criador. “Para educar, o MEB deve conscientizar. Para conscientizar, não pode abstrair-se da situação histórica e cultural em que se encontram os homens das regiões em que atua” (MEB, Relatório do I Encontro de Coordenadores, 1962 apud WANDERLEY, 1984, p. 109).

[...] Fazia parte da pedagogia do MEB o caminhar para ações concretas: “A educação se faz na ação e será no agir que o homem se conscientiza. Por isso, é de suma importância que o trabalho educativo do MEB seja “engajante”, isto é, que suscite nos alunos o desejo de pertencer a grupos e associações onde

eles possam exercer mais eficazmente sua ação transformadora da sociedade [MEB, 63, p. 3]” (FÁVERO, 2006, p. 109).

Se alguém quisesse resumir objetivamente a educação que o MEB pretendia, poderia afirmar que os objetivos do movimento se concretizavam em conscientização, mudança de atitudes e instrumentalização das comunidades.

Um dos fatores mais importantes deste processo de conscientização, seja dos membros das equipes, dos monitores, alunos ou membros da comunidade, era o método de trabalho que surgia a partir das necessidades concretas das comunidades. Baseando-se no “ver”, do método pedagógico da Ação Católica, em que através da compreensão e análise do meio, percebia-se a realidade concreta, no MEB acabou por evoluindo para o “estudo de área”, revelando-se como um método de descoberta maior da realidade. “O estudo de área é o levantamento da situação e a interpretação das realidades econômica, política e religiosa de uma determinada área geográfica, visando conhecer as comunidades ali existentes para ajudá-las em seu desenvolvimento” (MEB Nacional, Estudo de Área, Rio de Janeiro apud WANDERLEY, 1984, p. 118).

O recrutamento do MEB, por ter sido um movimento ligado à Igreja, dava, provavelmente, uma preferência para os jovens universitários e profissionais que tinham tido alguma experiência anterior com movimentos católicos.

Aqueles que tinham essa experiência traziam, então, uma formação anterior, em termos de visão religiosa e social, mística de doação e desejo de serviço à causa popular, aliada à formação religiosa e à vivência em equipe. Aceita-se ainda, para os que vinham da JEC e particularmente da JUC, uma postura política mais definida e, às vezes, mais radical. Por outro lado, embora essas mesmas pessoas tivessem também formação profissional anterior e muitos tivessem experiência profissional, poucos dominavam técnicas de educação de adultos. E, afirmava-se, não haveria possibilidade de aguardar que essa formação específica ocorresse em cursos de especializados, normalmente de longa duração e também inexistentes no país. A proposta do MEB era, então, selecionar pessoas com alguma formação profissional básica, de preferência conjugada com a experiência em algum movimento de Ação Católica, e prepará-las como “técnicos semi-especializados” (MEB, 51, p. 13) (FÁVERO, 2006, p. 253).

O que se percebe é que enquanto na JUC os jovens ficavam em sua maioria presos às disputas semânticas do mundo acadêmico e em lutas concretas no meio estudantil, no MEB, estes mesmos jovens puderam colocar em prática os ensinamentos assimilados nas formações e leituras dos teóricos do movimento jucista, proporcionando um engajamento social mais amplo. Isto se deu pelos seguintes fatos: o MEB introduziu-se nas relações de proprietários

rurais e camponeses; atingiu municípios de vários Estados; trabalhou com o rádio, cujo poder multiplicador era considerável; atuou numa conjuntura de inconformismo social e político de grandes contingentes das camadas populares e de radicalização de grupos e movimentos políticos e ideológicos, à direita e à esquerda (WANDERLEY, 1984, p. 74). Assim, poder-se-ia chegar a seguinte equação: JUC+MEB = prática. A JUC possuía a teoria e o MEB era o local de prática para os ex-jucistas poderem atuar.

Para Fávero (2006, p. 9), as hipóteses fundamentais para uma análise da prática pedagógica do MEB partem da formação da consciência (conscientização) e da organização e animação de grupos de base (politização).

O objetivo da equipe do MEB era a de fomentar uma democracia de base. Para que esta fosse implantada havia a necessidade de informação, consciência, participação, organização, decisão e avaliação. Isto seria alcançado através de uma assessoria e de formação de líderes de grupos, que pudessem assumir e se engajar no desenvolvimento e organização das comunidades. E isso exigia uma ação na comunidade que permitisse abrir horizontes visando uma descoberta da realidade nacional e internacional, fazendo com que ocorresse um processo de personalização e socialização dos envolvidos. “Ao ligar a ação do sujeito com a da classe social, ele passava a compreender a ordem societária. O sentir e agir juntos criavam os embriões dos vínculos de organicidade indispensável à formação de intelectuais orgânicos” (WANDERLEY, 1984, p. 338).

Em termos concretos, essa transformação e conversão significaram também um aprendizado para os agentes do MEB e para a própria Igreja. E se se pode dizer com Gramsci que a juventude – o MEB, embora profissionalizado, foi também, junto com os demais movimentos de educação e cultura popular do período, um movimento jovem – tende a aderir camadas progressistas, no desejo de realizar a hegemonia de sua própria classe sobre o povo, aquela juventude aprender com o povo, na medida em que se comprometeu com ele. Encontro aí passagem de uma prática social progressista, no fundo conservadora, para uma prática social transformadora, que se quis revolucionária. [...] Em relação à Igreja, isto significava, concretamente, que um grupo de leigos assumiria neste momento, conscientemente, uma opção político-ideológica que se achava no direito de assumir, mesmo comprometendo com essa opção um movimento como o MEB (FÁVERO, 2006, p. 10).

Tal empreitada objetivava um combate ao individualismo, à militância pessoal e grupal como meio indispensável de eficácia e realização do movimento. Buscava-se incentivar a solidariedade entre os membros das equipes e das pessoas dos meios especializados, exigindo a superação de tudo que atentasse contra a dignidade humana. E, ao mesmo tempo, era uma

prática social transformadora, inserida por meio de um trabalho de educação das consciências, de uma organização dos meios materiais e de planos concretos de ação.

[...] Retomavam o processo de ascensão da pessoa criadora na história, expressado na luta entre duas tendências opostas – a da personalização e da despersonalização. Quando os agentes do MEB se defrontaram com as condições da pessoa do camponês, oprimido pela realidade do subdesenvolvimento, pelas relações sociais assimétricas entre proprietários rurais e trabalhadores, eles trabalharam em duplo sentido: a) na afirmação do camponês como pessoa livre e protagonista da história, a partir do reconhecimento de sua cultura popular, capaz de se autotransformar e as comunidades onde viviam; b) na denúncia de tudo aquilo que impedia a sua realização humana e na necessidade consequente de mudanças estruturais que superassem os condicionamentos adversos (WANDERLEY, 1984, p. 338).

Mas, como isso seria possível? O meio seria através da educação de base, instrumento importante para a formação das pessoas e meio pelo qual poderiam desenvolver uma consciência crítica da situação que viviam e, assim, buscar mudar sua situação de exploração através do processo de politização.

A educação de base procurava desenvolver uma *consciência crítica*, com pelo menos três atributos: a) que ela seja um reconhecimento de dimensões (pessoa, comunidade, etc.) a partir dos próprios valores dados e existentes na cultura do povo; b) que ela seja um ponto de partida crítico de avaliação desta própria cultura e do conjunto de relações sociais que a conservam como é; c) que ela seja o princípio de uma *politização* – o princípio de uma integração do aluno-agente conscientizado em grupos e em situações de trabalhos comunitários e de classe, com vista a uma ação política ao mesmo tempo crítica e eficaz (BRANDÃO, C., 1980 apud WANDERLEY, 1984, p. 337, grifo do autor).

Este processo visualizado pelos jovens católicos de transformação por meio da educação de base, só foi possível por causa da experiência anterior fomentada por sua participação na Ação Católica Especializada. A educação foi vista como um veículo para se chegar a uma população que muitos não teriam acesso. O sistema radioeducativo do MEB era a ferramenta perfeita para tal empreitada, levando estes jovens cristãos a adentrarem no campo educacional com o intuito de transformar a sociedade em suas estruturas para torná-la realmente cristã. E para que isso acontecesse, fazia-se necessária a criação de novas estruturas que permitissem a prática dos preceitos cristãos. Entretanto, era preciso recompor o poder político fora da ordem vigente naquele momento. A educação seria o meio utilizado como instrumento de mudança social, pois através dela, se poderia atuar sobre o ser humano, tornando-o consciente de sua situação de exploração dentro das estruturas vigentes, levando-o a exigir seu direito de

participar da vida política do país e de possuir um nível de vida compatível com sua condição de ser humano (PAIVA, 1983, p. 43).

A importância atribuída pelos cristãos à educação, como instrumento de recomposição do poder político fora da ordem vigente, ou seja, para a própria tomada do poder político, determinou o caráter dos movimentos educativos de orientação cristã influenciando não somente em sua filosofia, mas também em relação aos métodos desenvolvidos e utilizados. A preocupação com o homem, com sua “promoção”, era tão importante que muitos dos esforços do grupo cristão se concentraram no método. Influências de outros países aliadas a formulações nacionais conduziram à utilização da metodologia de animação popular nas comunidades rurais e à formulação do sistema Paulo Freire para a educação dos adultos, reintroduzindo-se no pensamento pedagógico brasileiro a reflexão sobre o social, desde há muito abandonada nos meios onde predominava o “otimismo pedagógico”. O fato dessa reintrodução ter ocorrido a partir das formulações cristãs só pode ser totalmente aprendida se temos presente que um grande número de Faculdades de Filosofia pertencia às dioceses ou ordens religiosas e que elementos ligados à Igreja estavam frequentemente ligados à educação e dedicavam-se à formação dos pedagogos (PAIVA, 1983, p. 44).

Assim, o personalismo e o humanismo cristão, tão estudados pelos jovens cristãos assumiam uma dimensão histórica de comprometimento com a transformação social e de combate à dominação de um ser humano sobre o outro (PAIVA, 1983, p. 241-242). Tal postura introduz propostas novas de mudança por meio da educação popular, de vivência dos direitos humanos, provenientes de uma educação verdadeiramente comunitária e transformadora.

Uma educação autêntica, para o MEB, seria aquela que “deixa de ser meramente integrativa, para ser criadora”, situando o educando “na plenitude de seu papel de sujeito da cultura”. Uma educação, portanto, que visa a ação e que prepara para a interferência. O trabalho educativo deveria, por isso, visar a conscientização, a mudança de atitudes e a instrumentação das comunidades; a educação de base precisava transcender a mera escola radiofônica e atuar mais profundamente sobre as comunidades rurais. Além de desenvolver uma pedagogia radiofônica própria – considerando as características da cultura popular no meio rural e respeitando essa cultura do homem do interior – o MEB integrou e desenvolveu uma metodologia de Animação Popular nas comunidades, baseando-se na experiência do Senegal. A Animação Popular, sistematizada após 1964, mas derivada da experiência do período de 1962-64, era definida como um “processo de estruturação de comunidades e organização de grupos, progressivamente assumido por seus próprios membros, a partir de seus elementos de liderança”. Com tais grupos visava-se a “integração de pessoas que pensam, planejam e agem em comum, buscando atender a todos os membros da comunidade local, sem desvinculação da problemática nacional e internacional”. Através dela buscava-se, conjuntamente, a reflexão e a ação “no contexto da luta pela transformação das estruturas”. A Animação Popular era, portanto, essencialmente, um processo político enquanto conscientização que prepara para a participação política na vida da comunidade e no processo político nacional. Esta metodologia identificava-se com o processo de Desenvolvimento e

Organização de Comunidades, a partir de uma perspectiva política. O trabalho era desenvolvido a partir do treinamento da liderança local e formada por elementos do próprio povo, com assessoria às comunidades e ao movimento de sindicalização rural. Buscava-se integrar a escola à vida da comunidade, formando alunos e monitores, e estimulando a atuação da liderança treinada, o esteio da Animação Popular. Neste trabalho procurava-se conhecer e valorizar a cultura e a arte populares incentivando a organização de teatros populares, a produção artesanal, a preparação e multiplicação dos conjuntos folclóricos. Definia-se o MEB como um movimento de cultura popular com características e metodologia próprias, partindo da educação sistemática para alcançar mais profundidade na atuação educativa sobre as comunidades (PAIVA, 1983, p. 242).

Para Fávero, foi exatamente esse movimento ou essa prática, que teria permitido ao MEB não somente aproximar-se cada vez mais das camadas populares, mas também ser aceito por elas e a tornar-se parte delas, na medida em que os líderes treinados começaram a ser ouvidos dentro do Movimento e os agentes passaram a se comprometer com os grupos de base em uma ação política mais ampla.

[...] É nesse sentido que julgo poder afirmar que a prática do MEB – repito, entendida como *conscientização*, no sentido da formação de consciências, e como *politização*, em termos de organização e animação de grupos de base, com o intuito de possibilitar a organização da classe – converteu-se, em sua experiência original e também ao longo das experiências que lhe sucederam, em uma original *pedagogia da participação popular* (FÁVERO, 2006, p. 271-272, grifo do autor).

4.2.2 O surgimento e a atuação dos jovens intelectuais no MEB

O MEB presenciou o surgimento e a atuação de jovens intelectuais vindos da Ação Católica, principalmente da JUC, em seu seio. Uma das características destes intelectuais era a empatia pelas classes populares e a luta por seus interesses, permitindo ao campesinato, seja os camponeses ou os trabalhadores rurais, a possibilidade de se organizarem. Eles viveram os sentimentos das massas populares e isso os fez criar uma identidade com elas, entendendo suas necessidades, problemas e exigências.

Estes intelectuais, na sua maioria formados nos movimentos de Ação Católica, alguns ligados às políticas universitárias, combinaram influências dos grupos de referência e com a própria dinâmica do MEB, acabaram configurando um grupo com um perfil singular. A Ação Católica teria influenciado diretamente o movimento, sendo fonte de muitas de suas ideias e responsável pelo seu comportamento, como por exemplo a formação na ação, ponto de partida

para o engajamento, fornecida pelos grupos especializados, visto que 39% do quadro das equipes do MEB tinham pertencido à JEC ou JUC (WANDERLEY, 1984, p. 372; p. 382).

Na concepção de Luiz Eduardo Wanderley, esses intelectuais tornaram-se “orgânicos” das classes populares, mesmo que a maioria não pertencesse às classes camponesas. Em sua visão, eles eram intelectuais pertencentes à pequena burguesia, mas que optaram efetivamente pelas classes populares, identificando-se pela teoria e prática com os interesses desta classe. “Assim, o proletariado “empresta” intelectuais dela, conquistando sua aliança”. Porém, como o período foi curtíssimo, haveria uma grande dificuldade de se avaliar os resultados, visto que não foi possível uma melhor organização política, que daria consistência ao trabalho desenvolvido (WANDERLEY, 1984, p. 17; p. 474-475).

[...] No rigor do termo, a ocupação crescente de estruturas da organização por parte de representantes diretos das bases (os monitores e líderes das comunidades) – intelectuais orgânicos originários do movimento camponês e dos assalariados –, o que realmente não aconteceu nem em escala reduzida, seria a identificação máxima com os interesses dessas classes. Se segmentos minoritários dos agentes eram de extração da pequena burguesia rural e segmentos majoritários da pequena burguesia urbana, elas não se constituíram em intelectuais “tradicionais”, na concepção gramsciana, exatamente porque não quiseram se ligar à burguesia, que combatiam, e porque, através de todo o processo aqui analisado, buscaram se identificar com os interesses da população camponesa. Ao educar e estimular a organização dos trabalhadores em sindicatos e cooperativas, deram azo a que surgissem representantes diretos do campo com potencial crescente de participação na sociedade civil (WANDERLEY, 1984, p. 473-474).

Por mais que não fossem intelectuais originários de uma classe fundamental, buscaram essa organicidade fazendo um grande esforço para poder se identificar com os interesses das classes populares e, em particular, do campesinato. Para o desenvolvimento deste processo foi importante a inserção no lugar social, que permitiu uma prática de contato direto com o meio, ou seja, com as comunidades formadas pelos trabalhadores rurais. Ao constatar as terríveis condições em que as pessoas viviam, vítimas do sistema capitalista, inspirados pelo compromisso cristão e pela causa da transformação social, passaram a atacar o capitalismo exploratório e lutar por mudanças nas estruturas da sociedade. Assim, estes intelectuais tentaram firmar um vínculo orgânico com as classes populares e só lhes interessavam as mudanças que resultassem em liberação das mesmas.

O MEB compunha-se nas equipes diretivas – nacional e estadual – de profissionais e estudantes universitários, em proporção majoritária, e de professores de 1º e 2º grau nos quadros das equipes locais. Se em nenhum

destes níveis os membros poderiam ser chamados de intelectuais na acepção corriqueira do termo, eles foram “intelectuais”, que, pela força das circunstâncias, iam sendo transformados em “intelectuais orgânicos” das classes subalternas. Porém, o Movimento compunha-se também de monitores, com composição majoritária de elementos situados no meio rural, além de alguns camponeses mais ou menos próximos que participavam de suas atividades de animação popular. Desse modo, havia uma clivagem típica de relações entre os “intelectuais” – que controlavam e decidiam, com raras exceções, a vida do Movimento – e os demais que agiam diretamente na base. Em virtude da presença dos membros provenientes da JUC, somada à dinâmica das relações entre as equipes como os bispos e o clero das localidades onde atuava, no contexto já delineado, além das reações adversas de setores religiosos conservadores, tudo foi contribuindo para acentuar as críticas à instituição como bloco, para o afastamento de um bom número de elementos da vida sacramental e comunitária, e para reativar o debate sobre a autonomia (WANDERLEY, 1984, p. 91).

O papel do intelectual seria o de homogeneizar a concepção de classe à qual estaria ligado organicamente. Entre os membros da equipe que formavam os quadros do MEB, muitos trabalhavam em tempo integral, outros eram estudantes e alguns docentes. Dentre eles alguns vinham da classe média e outros da classe operária. Por sua vez, os monitores, como agentes intermediários, eram pertencentes à classe camponesa, assalariados ou pequenos agricultores. Assim, percebe-se que os membros da equipe não pertenciam à classe camponesa e, ao entrar em contato com a mesma, acabaram desenvolvendo um movimento de crescente identificação com os interesses desta classe, ligando-se organicamente à mesma. Com relação à classe operária, teria ocorrido o mesmo processo.

Entretanto, Luiz Eduardo W. Wanderley faz um questionamento: esses jovens teriam realmente se tornado intelectuais orgânicos das classes populares?

[...] Questiono se os quadros do MEB – membros das equipes – situados quase todos na classe média teriam tido condições de se transformar em intelectuais orgânicos das classes subalternas. Além disso, se estes quadros exerceram as funções de intelectuais tradicionais, na concepção gramsciana, ao se ligarem ao campesinato, considerado classe não-fundamental. A ambiguidade de sua situação de classe contribuiu para aumentar o poder da instituição ou para promover realmente o poder dos grupos populares? Pergunto se o MEB, enquanto instituição que almejava educar o povo, teve a pretensão de criar, mobilizar o movimento popular, ou se se colocou no papel de ditar o sentido que devia ser dado a este movimento. E mais, sob que condições, militantes da Ação Católica se comprometeram num trabalho com as finalidades do MEB. A se aceitar as observações críticas de certos autores, indago como pessoas, em um número bem expressivo marcadas inicialmente pela ingenuidade política, pelo ativismo, envolvidas num processo educativo de forte teor experimental, teriam conseguido, ou não, conscientizar e organizar o povo (WANDERLEY, 1984, p. 372-373).

Ao se dilatar moderadamente o conceito de intelectual orgânico, poderia se dizer que sim. Mas se levar a concepção de uma forma radical, sem adaptações, provavelmente um marxista/gramsciano radical diria que não.

Entretanto, insistindo em sua hipótese, Luiz Eduardo W. Wanderley alega:

Explicitando a relativa autonomia dos intelectuais, Gramsci dirá que os laços que os unem às classes sociais procedem das organizações nas quais eles atuam, dependendo da sua situação de classe, do ser de classe, da posição de classe, da atitude de classe. Daí a necessidade da análise das classes sociais e das organizações existentes na realidade, para precisar o lugar e a função dos intelectuais. E como há níveis entre os intelectuais, uns podem estar mais perto das massas populares e outros não e, nos períodos de crise, inclinar-se mais ou menos para as forças progressistas (WANDERLEY, 1984, p. 379).

Ou seja, em sua visão, os jovens intelectuais teriam contribuído para a organização da classe camponesa, procurando prepará-la para lutar por seus direitos, visando uma transformação social e, conseqüentemente, eliminar a exploração e proporcionar melhores condições de vida a eles.

O MEB esforçou-se por captar o saber das classes subalternas, predominantemente do campesinato, e por difundir uma ideologia com certa articulação interna, posto que teoricamente fragmentada. Criou uma estrutura, empregou técnicas pedagógicas, estimulou práticas sociais e políticas. De que modo os quadros do MEB atuaram na situação? Eles podem ser considerados intelectuais orgânicos das classes populares ou intelectuais tradicionais do tipo rural? A resposta deve ser qualificada. As esquerdas radicais, naquela conjuntura, responderiam com um categórico não, mesmo porque elas minimizam o Movimento e seu trabalho educativo, havendo apenas aproximações (com exceção do caso a Ação Popular) baseadas nas relações de algumas pessoas, mais a partir de 1963. Alguém ancorado numa interpretação mais ortodoxa da teoria marxista e das colocações de Gramsci, da mesma forma, optaria pelo não. Não obstante, com base nas funções executadas e no caráter militante de suas práticas, determinados componentes originais estavam-se conduzindo no sentido do sim. Salvo melhor juízo, vou caracterizá-los como intelectuais tendencialmente orgânicos das classes populares, posto que, com formas diretas e indiretas, com avanços e recuos, lançaram os embriões de sua hegemonia e participaram, nem sempre conscientemente, da luta político-ideológica pela mudança social do capitalismo na direção que apontava para a nova sociedade. Se esta conceituação certamente causará espécie a analistas mais rigorosos, concordo com a proposição de Gramsci para quem “é patente que os conceitos que servem para designar tendências históricas não podem ter a mesma precisão que aqueles que designam uma realidade que se origina na instantaneidade do presente” (WANDERLEY, 1984, p. 381).

O autor deste trabalho interpreta da mesma forma, ou seja, defende-se que haja um “alargamento” da compreensão de intelectual orgânico, entendendo que esses jovens católicos

que atuaram no MEB, ao entrarem em contato com as classes populares através de um engajamento social, apesar de não fazerem parte das mesmas, procuraram se inserir nelas para compreender melhor quais eram seus desafios, sua situação de vida. Este processo se deu visando lutar pelos seus interesses e direitos, a fim de que cessasse a exploração a qual estavam submetidos. E o caminho escolhido foi a educação, a conscientização e a sua organização político-social.

4.2.3 Objetivos e treinamentos do MEB

Para que este projeto pudesse se desenvolver, havia treinamentos com o objetivo de homogeneizar o processo em todos os níveis (local, estadual e nacional). A metodologia utilizada buscava situar os educandos em situações-problema, iguais àsquelas enfrentadas nos ambientes de trabalho e que poderiam ser resolvidas em grupo. Tal método revelava as experiências pedagógicas de alguns membros da Equipe Nacional, obtidas na Ação Católica, em órgãos ligados à educação. Dava-se também um processo de supervisão periódico das comunidades, que visava uma comunicação direta com os alunos e uma verificação do funcionamento real do programa educativo e sua adequação à situação local (WANDERLEY, 1984, p. 56-67).

A sistematização do treinamento no MEB foi feita por Vera Jaccoud, uma das fundadoras do Movimento, desde a RENEC, e uma das coordenadoras nacionais no período do estudo. Seu itinerário pessoal desde a experiência de Ação Católica dos anos de 1950, quando era encarregada da formação das equipes, até à incorporação de técnicas utilizadas nos treinamentos de relações humanas para a formação de grupos, esse itinerário é ele mesmo uma história de autodidatismo. Ela trazia da Ação Católica os elementos essenciais de uma “aprendizagem de vida”: uma equipe permanente de ação e reflexão; prática de trabalho em grupo; métodos ativos de autoformação; aprendizagem mútua, como processo pessoal de descoberta referido também à experiência do outro; rejeição de toda e qualquer atitude manipuladora ou massificadora; prática da revisão permanente, que envolvia a autocrítica e a crítica dos companheiros, numa atitude de ajuda e respeito mútuo e num clima de liberdade, iniciativa e criatividade. Os movimentos de Ação Católica haviam sistematizado ainda a coordenação de reuniões, assim como a organização de semanas de estudo e de “acampamentos”, onde se criavam condições para “aprender a aprender”, desenvolvendo o hábito de pensar logicamente, falar claramente, estudar em função de um problema, trabalhar em grupo. Nessas oportunidades cuidava-se ainda da formação de “lideranças não massificadoras” e abria-se para uma perspectiva de mudança da pessoa, do grupo, do meio social ao qual se pertencia, da situação em geral (FÁVERO, 2006, p. 244, 246).

Os treinamentos eram administrados através de reuniões, formações, livros, apostilas e tinham como meta preparar as equipes estaduais e locais para se tornarem um meio de apoio

para os monitores. Estes eram uma das peças mais fundamentais da engrenagem do MEB, visto serem eles aqueles que tinham contato direto com os alunos, intermediários entre os agentes conscientizadores e os alunos e membros das comunidades a serem conscientizadas. Eram também uma “ponte entre a emissão organizada e a recepção que transformava os programas do rádio em escola radiofônica, e o elemento que articulava os alunos e a escola com a comunidade” (WANDERLEY, 1984, p. 410).

Em um primeiro momento, os monitores eram indicados pelos bispos ou párocos da região em que a escola iria funcionar. Com o tempo eles passaram a ser escolhidos pelos próprios camponeses. Sempre se buscava que o monitor fosse alguém da comunidade e não um membro externo, pois seu papel era de ligação entre a escola e a equipe que dirigia o sistema. Por isso, deveria ser uma pessoa que tivesse uma certa educação formal ou fosse ao menos semialfabetizada.

Dentre as características exigidas para a função de monitor destacavam-se: a) ser alfabetizado (saber ler, escrever, contar); sua instrução era complementada com os treinamentos, dias de estudos, os programas especiais e as próprias aulas; b) ser uma pessoa da comunidade, trabalhando voluntariamente; c) ser representativo da comunidade e com qualidades de liderança; d) ser competente para saber o que fazer, como, quando e onde; e) ser responsável pelo andamento da escola; e f) estar a serviço de sua promoção e da comunidade (WANDERLEY, 1984, p. 411).

Não recebia nenhum tipo de remuneração, agindo como voluntário. Seu papel era retransmitir as instruções dos programas para os alunos, conferir seus exercícios, orientá-los a ir ao quadro negro, estimular os mais lentos e liderar as discussões.

Das atividades da escola radiofônica ele devia: instalar a escola; efetuar a matrícula; cuidar da arrumação e da higiene da escola; estar presente durante todas as aulas e orientar os alunos conforme indicações do professor-locutor; acompanhar os alunos nos exercícios escolares; valorizar o esforço dos alunos deficientes; observar o interesse e o rendimento dos alunos; anotar a frequência e a ausência dos alunos e promover debates sobre os temas das aulas. [...] Das atividades na comunidade ele devia: fazer da escola uma agência viva da comunidade; fazer da escola um instrumento de transformação da realidade; promover campanhas (de saúde, de hortas, etc.) para melhorias próximas e para desvendar as causas dos problemas enfrentados; ser o canal de promoção de outras organizações, como sindicatos, clubes, cooperativas, etc., e articulá-los com a escola (WANDERLEY, 1984, p. 410).

O monitor ainda devia buscar manter relações constantes com a equipe local e com os supervisores, através de visitas à sede ou por meio de correspondência com a equipe, procurando manter-se atualizado. Isso permitia receber informações do cotidiano local e, ao

mesmo tempo, reativar a comunicação através das respostas às cartas emitidas pela equipe por meio do rádio (WANDERLEY, 1984, p. 411).

Diante dos treinamentos, tantos os membros da equipe, quanto os monitores foram conscientizados e capacitados para a execução do trabalho. Isso também fez com que se criassem laços de solidariedade e de conhecimento mútuo, estreitando laços que permitiam um melhor desenvolvimento do trabalho.

Com vistas a obter a conscientização dos monitores nos treinamentos, o temário era orientado de modo que eles deviam: 1) partir do conhecimento da realidade local, com base nos dados sobre a situação econômica, social, religiosa e cultural fornecidos pelos monitores, tentando uma generalização para a realidade brasileira e mundial; 2) abrir uma perspectiva revolucionária, que mostrasse a necessidade da responsabilidade pessoal e seu papel de agente da história, permitindo-lhe optar entre aceitação da situação (tal como se apresenta) e a possibilidade de agir para modificar, nas raízes, as estruturas injustas e inumanas que o estejam afligindo; 3) situar a ação educativa como uma das fontes possíveis para a transformação da realidade, e a prioridade da educação de base; 4) mostrar o papel do MEB nos processos educativos e de transformação, informando-os sobre todas as suas atividades (WANDERLEY, 1984, p. 411-412).

O fato de os supervisores não exigirem nada em troca e nem transformarem a educação em uma mercadoria, mas acreditarem que por meio da capacitação dos alunos e dos líderes das comunidades, estes poderiam ter acesso a melhores condições de vida, fez com que os camponeses acreditassem no movimento e o vissem como um aliado. Cabe aqui destacar ainda o fato de que a prática educativa empreendida pelo MEB era de se considerar os monitores e os membros da equipe como iguais, eliminando crenças de valor, traços de hierarquia e de dominação por parte daqueles que estavam locados em postos mais “altos”. A meta de todos era compreender a realidade, dar passos firmes no desvendamento da realidade e a participação na luta comum.

O MEB foi experienciando, com o passar do tempo, uma evolução de pensamento, provocado pelo contato com novas ideias trazidas pelos membros que iam aderindo ao projeto. De um movimento de matriz paroquial ou diocesana, passou progressivamente para um movimento regional e nacional, através do convênio firmado com o Governo Federal e da entrada de jucistas e ex-jucistas, como comentado anteriormente.

Essa mudança de pensamento pode ser identificada a partir das instruções gerais do movimento, esboçadas no início de 1961, em que os membros do movimento identificam que o MEB:

[...] tem o poder de despertá-lo para seus próprios problemas e de ajudá-lo a encontrar suas próprias soluções. Através da educação de base ele pode aprender como comer bem, como proteger sua saúde, e como manter boas relações com seu próximo. Ele será capaz de andar com seus próprios pés, decidir seu próprio destino, e buscar sua promoção civil, moral, econômica, social e espiritual (MEB, Instruções Gerais, esboçadas, no início de 1961, e encaminhadas para o Presidente Quadros, como “Objetivos” apud KADT, 2003, p. 220).

Poder-se-ia dizer que o I Encontro Nacional de Coordenadores foi o grande divisor de águas, pois nele chegou-se à conclusão de que com a progressão do movimento, houve uma reinterpretação mais específica do papel, dos objetivos e dos métodos do MEB. Esse encontro teria marcado para o MEB uma descoberta da realidade brasileira, o que teria estimulado o movimento a entrar também na corrente dos católicos radicais do Brasil, dois anos após as primeiras manifestações da JUC (KADT, 2003, p. 224).

No tempo do primeiro Encontro do MEB as idéias propostas pelos novos progressistas católicos estavam muito no ar, e é óbvio que alguns dos participantes mais influentes no Encontro estavam fortemente influenciados pela nova ideologia. Além disso, várias pessoas que estavam claramente identificadas com os radicais católicos encaminharam o encontro durante a fase inicial; suas declarações provocaram um profundo impacto. Um desses visitantes colocou o trabalho do MEB em uma perspectiva teológica. Sua análise levou os participantes a familiarizar-se com as idéias sobre o significado cristão da história e sobre a conscientização histórica como envolvimento do homem na transformação ativa do mundo, que haviam sido elaboradas principalmente pelo Padre Vaz e que forneceram as bases teológicas – e filosóficas – para a ideologia da JUC e da AP. [...] Das discussões surgiu aos poucos a idéia de que a educação, a razão de ser do MEB, deveria ser considerada como comunicação a serviço de transformação do mundo. [...] Outro importante documento foi introduzido por um membro da Nacional que tinha, até recentemente, sido membro da JUC; suas visões forneceram uma ligação direta com as análises da “realidade brasileira”, correntes na época entre os progressistas católicos (KADT, 2003, p. 224-225).

No Relatório Anual de 1962, escrito no final do ano seguinte, apareceu o termo conscientização com destaque entre os objetivos do MEB. Seria através do processo educacional, por meio de ações, que ajudariam o homem a “tornar-se consciente do que ele é, do que os outros são, do que todos podem vir a ser”.

[...] Todos os depoimentos e análises sobre o MEB confirmaram o dado de que este I Encontro foi um ponto de inflexão positivo na trajetória do Movimento, no qual se aclararam os objetivos e se começou um trabalho global mais planejado [...]. Com a opção ali tomada pelo povo, foram-se sedimentando o processo conscientizador-politizador, a escola como centro da comunidade, a formação de lideranças locais nas comunidades, a capacitação dos monitores. As equipes reivindicavam mais estudo, entraram em contato

com os outros movimentos de alfabetização e de cultura popular, sofreram influência dos debates travados na Ação Católica, particularmente na JUC, das idéias de desenvolvimento e reformas de base que polarizavam o país [...] (WANDERLEY, 1984, p. 57-58).

Educar implicaria na conscientização do homem em face da história. “O futuro não é um simples momento. É o homem desenvolvendo a si mesmo, de maneira a renovar-se continuamente e continuamente transformar o mundo”. Por esse motivo, o homem deve ser o construtor de sua própria história, e a educação serviria para ajudá-lo a alcançar essa capacidade de ação: ela deve “tomar como ponto de partida as necessidades e anseios do povo por libertação” (MEB, Relatório Anual, 1962 apud KADT, 2003, p. 228). Assim, o MEB passava de um movimento meramente de alfabetização para um de animação popular.

Outro documento importante que representava uma mudança de postura do MEB é o relatório do MEB de Natal. Na parte referente à missão do MEB afirma que:

O MEB, movimento educativo, e educação implica em ação aperfeiçoadora, formação na ação; o MEB trabalhando com homens, homens situados em uma comunidade local, estadual, regional, nacional e internacional; o MEB, movimento cuja ação se faz no Tempo. No Hoje. No dia-a-dia tão pleno de sentido, tão corriqueiro e tão trágico dos homens, tendo, como já o dissemos, uma visão revelada do Homem e do Mundo, quer sentir e colocar como objetivo das mais simples às mais amplas de suas atividades, toda a grandeza do Apelo feito a ele como MOVIMENTO: espírito comum, vida comum com todos os homens, e, especialmente, com os miseráveis, os explorados, os subdesenvolvidos, os dominados, para construir História e preparar a vida do Filho de Deus (MEB, Escolas Radiofônicas: sua missão, Natal, mimeo., s/d apud WANDERLEY, 1984, p. 84).

Este seria o objetivo final da ação do movimento e o sentido de seu trabalho. Além de ser a razão do esforço de seus membros. O MEB devia buscar a transformação das estruturas, a fim de que estas pudessem permitir que os homens conseguissem ser de fato homens. Os jovens do MEB estavam confiantes de que poderiam mudar aquela situação de miséria e exploração das massas camponesas. “Somos confiantes neste nosso esforço de autopromoção, de construção de História, de transformação do MUNDO. Um mundo cada vez mais justo, verdadeiro e o Amor, se tornou possível construir desde que Deus, encarnando-se, restabeleceu a Unidade” (MEB, Escolas Radiofônicas: sua missão, Natal, mimeo., s/d apud WANDERLEY, 1984, p. 85).

No texto [...] sobressaem a referência básica do trabalho no Movimento – o compromisso cristão – e a integração que se almejava entre a atuação de mudança e a construção de uma sociedade mais justa e humana com fundamento em valores cristãos. Nos depoimentos tirados da correspondência

constata-se como eram explícitos a visão e a linguagem religiosa, marcas históricas do catolicismo tradicional, e os primeiros passos de uma renovação cristã, ainda superficial, apontando para a necessidade de apostolado. Este quadro se repetiu em todos os Sistemas, com especificidades locais. No depoimento de um entrevistado (equipe de Recife), ele diz que “a confessionalidade nunca foi problema” (MEB, Escolas Radiofônicas: sua missão, Natal, mimeo., s/d apud WANDERLEY, 1984, p. 85).

O trabalho que vinha sendo bem realizado e que caminhava, apesar das dificuldades, praticamente executado somente por leigos, levou em meados do ano de 1963, uma corrente dos bispos a pensar em entregar a direção do MEB aos leigos e se chegou a esboçar uma tentativa de reestruturação organizacional neste sentido. Porém, um acontecimento que ocorreu neste mesmo ano e outros que se dariam com a crise de 1964, levaram o episcopado a retomar um maior controle sobre o Movimento, contando com a aceitação dos leigos motivada pela “reversão de expectativas” em face da conjuntura (WANDERLEY, 1984, p. 91), como se verá posteriormente.

Em 1963 foi elaborada por uma comissão de supervisores de vários sistemas uma cartilha, que recebeu o nome de “*Viver é lutar*”, sendo impressa em janeiro de 1964. Este caderno teve uma tiragem de três mil cópias. Após uma denúncia, o Governador da Guanabara, Carlos Lacerda, mandou apreender o material ainda na gráfica, alegando que tinha recebido informações de que os cadernos continham propaganda comunista. A cartilha fazia parte de um conjunto didático que consistia em trinta lições ilustradas com fotografias, e que tratavam das experiências vivenciadas pelos camponeses e de sua real situação de vida. Diante da situação de polarização em que o país vivia, o incidente causou um alvoroço na imprensa, trazendo o MEB à cena pública de uma maneira desfavorável pela primeira vez e, o que era pior, estimulando uma divisão entre os leigos do MEB e os bispos mais “cautelosos” (KADT, 2003, p. 229).

Como comentado anteriormente, os membros das equipes nacional, estadual e local, que poderiam ser chamados de os “agentes intelectuais do movimento” exerceram um papel importante, pois se tornaram educadores e ajudaram na organização dos camponeses, entrando em contato com o cotidiano da vida desta camada da população, o que permitiu compreender quais eram as suas necessidades. Este contato impactou estes jovens, fazendo com que comesçassem a lutar pelos camponeses contra a prática exploratória dos proprietários rurais e políticos ligados a eles.

Os agentes intelectuais do Movimento, utilizando todos os meios de conscientização praticados, exerceram a função de *educador* do movimento popular, em relação aos trabalhadores do campo. De educador que buscava

uma sintonia com a realidade do campo e com os interesses dos educandos, auspiciando uma prática educativa com altos e baixos, com vacilações e incertezas, mas se avaliando e autocriticando a partir das necessidades postas pelo processo, respeitando condições locais e regionais que resguardassem a dimensão nacional. Aperfeiçoando paulatinamente as técnicas pedagógicas e tomando consciência progressiva da dimensão política da educação de base, de qualquer educação, eles se aproximavam do papel mais completo do intelectual orgânico, ou seja, especialista mais político. Os agentes intelectuais do MEB, disseminando as idéias de união e de organização, animando, estimulando e apoiando concretamente o surgimento de vários tipos de organização dos trabalhadores, dos quais os sindicatos rurais foram a forma mais acabada, propiciando a deflagração de ações políticas pela animação popular, exerceram a função de *organizador* da classe subalterna camponesa. Exercendo, às vezes, funções supletivas de cunho partidário, pela ausência de organizações políticas adequadas. Os agentes intelectuais do MEB, ao dar os primeiros passos para a valorização do saber popular existente no campo, ao tentar sistematizá-lo numa visão de mundo mais ampla, ao divulgar os elementos básicos do sistema capitalista, certas leis e mecanismos de seu funcionamento e de sua natureza, estavam exercendo a função de *homogeneizador* da classe trabalhadora rural. E ao criticar a concepção da realidade da classe dominante e tentar explicitar a concepção das classes populares estava difundindo para toda a sociedade – e o rádio aí foi fundamental – uma nova explicação da realidade social. Contudo, ao não ter presente de forma clara a concepção de mundo da classe operária, ainda que criticando certos elementos ideológicos que deformam a consciência do trabalhador em geral, faltava-lhes fundamentos mais explícitos para uma maior homogeneização da consciência de classe do próprio campesinato e do conjunto das classes subalternas (WANDERLEY, 1984, p. 478, grifo do autor).

A situação de exploração da massa camponesa identificada pelo MEB levou o movimento a adentrar em outras atividades, com o intuito de poder ajudar. Uma dessas atividades foi dar uma espécie de consultoria ao sindicalismo rural, auxiliando na criação e fundação de sindicatos (KADT, 2003, p. 240; FÁVERO, 2006, p. 4-5).

[...] Sob certas condições, pode-se aceitar que a religião passada pelo MEB aos camponeses e trabalhadores rurais – e a atuação da Igreja Católica através do MEB – conduziu-os a um grau superior de consciência, por meio do processo de conscientização; aos primeiros passos para a sua organização, através do sindicalismo rural e, menos, de outras formas organizativas locais; e a uma mobilização, nas campanhas eleitorais, nos congressos de monitores e sindicais. Contribuindo assim para transmutar a tendência conservadora da Igreja em funções de transformação sob a direção das classes populares. Representantes do clero, religiosos e predominantemente dos agentes das equipes do MEB se transformaram, muitas vezes, em *intelectuais orgânicos* dos setores populares com quem trabalharam, mais como potencial, o que iria ser potenciado e dinamizado por um número bem maior e expressivo nos tempos presentes (WANDERLEY, 1984, p. 472, grifo do autor).

Com a ajuda e a orientação dos membros do MEB e graças também ao processo de conscientização que os camponeses tinham passado, permitiu-se a união entre eles e a fundação de vários sindicatos que passaram a organizar a vida das comunidades rurais, propiciando a luta por melhores condições de vida. E isso foi também possível pela compreensão de que a dimensão política fundamental da ação pedagógica se encontrava “na articulação da educação com os interesses da classe trabalhadora”. Tal processo ocorreu em alguns lugares, onde “o MEB conseguiu colocar toda a sua capacidade de ação a serviço dos camponeses e dos trabalhadores rurais” (FÁVERO, 2006, p. 196-197).

De toda forma, as tarefas de conscientização dos camponeses, de sua organização em grupos de base (escolas e clubes), em estruturas intermediárias (sindicatos e cooperativas) e também na educação/ação explicitamente política em torno das eleições – que tinha horizontes mais amplos (embora “utópicos”) de conquista de poder, a partir das bases políticas locais e municipais –, constituíram-se, a meu ver, em passos necessários. A própria reunião dos camponeses em torno dessas práticas – no caso do MEB sustentadas pelas aulas e programas radiofônicos, que fluíam através dos canais de prestígio da Igreja e que se aprofundavam nos treinamentos de líderes –, significava um passo importante na organização de uma população rural dispersa, para seu controle ou para sua libertação. Pode-se afirmar, então, que a educação popular promovida pelos movimentos de cultura popular em geral e do MEB em particular, enquanto contribuía para essa conscientização e organização, “ao menos virtualmente era negadora da particular organização social que engendrava e sustentava a continuidade dessas situações de existência social” (BEISIEGEL, 1982, p. 194). E embora não tenha o MEB formulado sequer uma crítica articulada do modo de produção dominante, a própria repressão sofrida é uma prova de que, de uma maneira ou de outra, não estava apenas reproduzindo a ideologia dominante. A falta de expressão do mesmo quanto às causas estruturais da crise brasileira revela, também, a meu ver, a passagem do populismo para uma nova visão da sociedade, que se gestava no Brasil dos anos de 1960 (FÁVERO, 2006, p. 197-198).

Todo este processo foi fruto de um entendimento sobre educação e conscientização que se desenvolveu no interior do movimento ao longo dos anos de atuação. Pois uma análise do método exposto nas aulas e nos programas do movimento, bem como nos treinamentos do MEB/Recife e contidos na cartilha “*Viver é lutar*”, permite ver que a conscientização do MEB, demonstrado no trabalho das equipes e no instrumento didático, perseguia a formação deste processo. “Era como se ensinasse a aprender; aprendesse para agir, agindo; e novamente aprendesse, refletindo sobre a ação realizada. A prática era, também ela, uma mediação – o que afinal estava na base do método da “formação na ação” utilizado pela Ação Católica” (FÁVERO, 2006, p. 198-199).

Todo este processo revelava que o MEB era um sinal de contradição, visto que era um movimento ligado a uma instituição conservadora (Igreja) e que buscava ser definido como

autenticamente popular, dado que seus agentes assumiam os interesses populares e assessoravam grupos de base. Além disso não se apresentavam como “porta-vozes” desses grupos, mas como sua “própria-voz”, pois diante da maior participação dos camponeses e de trabalhadores rurais nas ações educativas, fez com que as decisões fossem assumidas pelos grupos de base. Assim, entende-se que “pelo compromisso assumido com o povo e pela dimensão política decorrente desse compromisso, a prática educativa do MEB converteu-se numa original pedagogia da participação popular” (FÁVERO, 2006, p. 9).

Por que essa contradição? Como vimos, a importância do movimento social que se organizava no meio rural, principalmente no Nordeste, e a seriedade dos problemas com que essa região se defrontava motivou o deslocamento da Igreja em direção às classes populares, movida por um verdadeiro impulso pastoral, é certo, mas guiada também pelo seu instinto de sobrevivência. Tanto quanto o desenvolvimento, e inclusive como uma das decorrências dessa ideologia, sua postura era progressista e sua atitude, reformista. Mas sangue novo corria nas veias da Igreja. Composto em sua maioria de profissionais que haviam pertencido aos movimentos de juventude da ACB – estudantes, professores, psicólogos, assistentes sociais, e também antigos operários e filhos de pequenos e médios proprietários rurais – um grupo de cristãos lançou-se em um movimento educativo amplo. Mesmo aqueles que não provinham da ACB assumiram com estes um compromisso de promoção social das populações pobres, sobretudo do meio rural. Em função desse compromisso e a partir dos princípios gerais contidos na Doutrina Social da Igreja, o grupo formado procurou explicitar uma nova ideologia que fundamentasse um novo projeto político, mais coerente com aqueles princípios e mais adequado às necessidades reais das camadas populares com as quais procurava identificar-se. Esse grupo não queria desligar-se da Igreja institucional. Não pretendia também forçar um rompimento ideológico com outros grupos. Queria fazer diferente, concretiza a opção que lhe parecia melhor, experimentar caminhos novos. Enfim, sabendo que já havia passado a Cristandade e acreditando que passava também a “catolicidade”, o grupo achava-se no direito e no dever de construir, com um grupo político mais amplo, um projeto histórico diferente do projeto histórico dominante, inclusive na própria Igreja (FÁVERO, 2006, p. 97).

O trabalho do MEB junto às classes populares revelava contradições entre o movimento e o posicionamento de parte da hierarquia católica, sendo uma das razões das crises que se instalaram entre o movimento e parte do episcopado, posteriormente. Entretanto, ao entrar em contato com a realidade de vida das massas populares, não havia como aqueles jovens que viviam numa realidade diferente, ficarem inertes a tudo aquilo. Isso fez com que o movimento assumisse ao mesmo tempo um aspecto educativo e político. Pois,

[...] definindo-se e realizando-se como movimento educativo, ele é, ao mesmo tempo, instrumento de ação política para os leigos e de ação pastoral para os bispos. Para os primeiros, que o construíram na prática e no dia-a-dia,

constituía-se, ou deveria constituir-se, uma forma original de presença da Igreja na sociedade brasileira, atuando no campo educativo e sendo sua prática norteada por um projeto político de transformação dessa sociedade. Para os bispos, era fundamentalmente um movimento de evangelização, a qual exigia a promoção humana. Por ser um movimento católico, para muitos bispos o MEB não poderia deixar de ser também catequético – isto é, não poderia deixar de ensinar e divulgar os princípios fundamentais da doutrina cristã (FÁVERO, 2006, p. 96).

Outro aspecto que se pode destacar é que o MEB representava um deslocamento de parte do Episcopado, principalmente ligado ao Nordeste brasileiro, de aproximação do movimento das classes dominadas (operários, camponeses, proletários) e das forças sociais que buscavam transformações das estruturas da sociedade. Tal postura significava uma ruptura com o papel tradicional desempenhado por alguns setores da Igreja de defesa e de manutenção do *status quo*, passando-se a crítica desta situação. Isso foi possível através do envolvimento cada vez maior de setores da Igreja nos conflitos sociais do período (FÁVERO, 2006, p. 42).

O outro componente que interage intensamente com o primeiro é o grupo de leigos da Ação Católica. Desde o final dos anos de 1950, insatisfeita com o trabalho profissional nas oportunidades existentes e conscientes da necessidade de criar novos espaços, uma primeira geração de Ação Católica procura continuar um trabalho na Igreja, como instituição. Querem-na, todavia, mais atualizada em sua ação pastoral e mais atuante no social. Por outro lado, têm uma idéia precisa sobre o papel da educação quanto ao respeito à pessoa, à aprendizagem com métodos ativos, na prática a partir de revisão contínua – elementos fortes na pedagogia da Ação Católica. Tinham ainda uma idéia difusa da participação política, não-partidária, derivada de uma visão genérica da situação brasileira e da necessidade de mudança. Orientavam-se na direção da educação de adultos, ainda em decorrência de leituras e de relatos de experiências (FÁVERO, 2006, p. 43).

Pode-se dizer que o MEB reelaborou o conceito de educação de base, visto que considerou as dimensões totais do homem, compreendendo esta como um processo de autoconscientização das massas, visando uma valorização plena do homem e uma consciência crítica da realidade. A educação de base deveria partir das necessidades e dos meios populares de participação, que deveriam estar integrados a uma autêntica cultura popular, que proporcionasse uma ação transformadora e que possibilitasse elementos necessários para a capacitação a cada homem de participar do desenvolvimento total de suas comunidades (FÁVERO, 2006, p. 80).

4.2.4 O golpe 01 de abril de 1964 e suas repercussões: a intervenção dos bispos

Quando o MEB estava começando a criar uma certa “independência” e se preparava para saltos maiores, um acontecimento que vinha se desenhando há algum tempo, deu-se de fato: na noite de 01 de abril de 1964, ocorreu um golpe cívico-militar, encampado pelas forças armadas, elites e setores conservadores da Igreja Católica. Este episódio mudou os rumos do movimento.

Dentro da Igreja Católica existiam posicionamentos e visões sobre a sociedade brasileira antagônicas.

Na mesma Igreja católica que se lançava no social e que forçava às vezes uma unidade inexistente, havia “projetos históricos” distintos, em elaboração por grupos de posturas ideológicas distintas, que se expressavam pelo “reformismo” ou pela “revolução” – por mais simplificadores e perigosos que sejam estes rótulos. Para a direita que preparava o golpe e que passou a disputar a liderança do “processo revolucionário” de 1964, era evidente o caráter subversivo de toda uma ala da Igreja, o MEB dentro dela. Mesmo por parte da Igreja “progressista” eram evidentes também as discordâncias com o pensar e o agir da chamada “esquerda católica” (FÁVERO, 2006, p. 196).

No início de 1964, grande parte dos membros do MEB era a favor da independência total do movimento em relação à hierarquia. Alguns membros do episcopado queriam que isso acontecesse, como já comentado anteriormente. Mas, após o golpe, houve um retrocesso neste processo e o assunto “laicização do MEB” foi enterrado. O que se viu foi justamente o contrário: ocorreu uma redução significativa da autonomia dos leigos, que até aquele momento, tinha sido quase que total. Porém, quase todos dentro do movimento sabiam que este só continuava atuando por ter visto como ligado à Igreja Católica. Para se manter vivo, o MEB precisou abrir mão, “às custas do sacrifício daquilo que nele era mais inovador e que o colocou no mesmo patamar dos outros movimentos de educação e cultura popular do início dos anos de 1960” (FÁVERO, 2006, p. 4-5; KADT, 2003, p. 214).

Na verdade, o movimento resistiu ao desaparecimento. Embora tenha sofrido uma forte pressão executada pelo Governo Federal que se deu diretamente por meio dos recursos financeiros, o MEB sobreviveu ao golpe que levou ao desaparecimento, através da repressão, de todas as outras expressões do radicalismo leigo católico, paralisando quase todos os esforços das diferentes organizações e movimentos que procuravam alcançar a conscientização dos camponeses. Apesar de tudo isso, o MEB conseguiu, por um tempo, preservar seu engajamento junto a esta camada da população, lutando ainda contra a exploração do povo e manter a necessidade de tornar o povo mais consciente de seu potencial como agente histórico, através da cooperação direta mútua.

Fato é que o levante político de 01 de abril de 1964 paralisou quase que completamente as atividades do MEB, em um primeiro momento. Ocorreram, por parte dos militares, invasões

de alguns escritórios do MEB e, em certos casos, até mesmo fechamento de outros. Alguns proprietários rurais, que tinham permitido e apoiado a abertura de escolas radiofônicas em suas propriedades, as fecharam. Muito material foi confiscado ou destruído, e diversos membros foram interrogados ou presos pela polícia militar. Os monitores foram ameaçados, presos ou demitidos de seus cargos em várias localidades. Professores que tinham sido cedidos pelos Estados ao movimento, foram reincorporados por escolas estaduais e muitos supervisores renunciaram por medo ou por acusações impetradas a eles por autoridades civis e militares.

Da parte do episcopado, diante deste contexto de perseguição, três bispos renegaram publicamente o MEB e um pequeno número o defendeu, embora dando uma declaração ambígua de que em qualquer movimento poderiam existir falhas humanas que são inevitáveis em qualquer organização. Outros bispos “usaram de suas influências pessoais nos bastidores ou para assegurar a soltura do pessoal do MEB que havia sido preso ou para acalmar os ávidos perseguidores da subversão” (KADT, 2003, p. 277).

A CNBB, em uma reunião extraordinária após estes acontecimentos, se manifestou defendendo o MEB e afirmando que as acusações contra o movimento eram infundadas e injustas.

Por outro lado, nunca poderemos aceitar a danosa, generalizada e gratuita acusação, seja velada ou explícita, de que bispos, padres e leigos, ou organizações como, por exemplo a Ação Católica e o Movimento de Educação de Base (MEB), sejam comunistas ou seus simpatizantes. Essa acusação muitas vezes brota das próprias táticas dos comunistas, outras vezes vem de indivíduos que não podem aceitar as atitudes abertas e corajosas que o clero e os leigos tomam como verdadeiros apóstolos da Igreja, que prega uma doutrina sólida, seja contra os focos de corrupção e de degradação dos valores morais (CNBB, Reunião extraordinária dos Metropolitans: Declaração, 29 de maio de 1964 apud KADT, 2003, p. 279).

No MEB, diante deste contexto problemático e de perseguição, tanto os bispos progressistas como os conservadores, sendo os últimos mais do que os primeiros, “começaram a se preocupar, naquele momento, em tomar atitudes para eliminar as ambiguidades dos objetivos do MEB, acertar a estrutura, e em geral, assumir o controle da direção principal do MEB”. Deste modo, o Conselho Diretor Nacional encarregou o Monsenhor Tapajóz, especialista em direito canônico e que foi incorporado como conselheiro permanente do Conselho, de esboçar novas diretrizes para o movimento. “Um primeiro esboço de seu projeto foi discutido em um encontro na Nacional com os Coordenadores, em junho de 1964, o primeiro contato das altas lideranças depois do golpe” (KADT, 2003, p. 279-280).

Neste esboço, Monsenhor Tapajóz iniciava alegando que o MEB não era uma organização exclusivamente da hierarquia e nem dos leigos, mas um movimento no qual ambos participavam em um sistema de relações e funções de subordinação e colaboração. E de que a estrutura do MEB deveria se adequar à estrutura jurídica da Igreja, propondo que houvesse linhas de comando paralelas para as funções do clero e dos leigos. Entretanto, os coordenadores se posicionaram desfavoravelmente a este esboço por sua natureza abstrata e legalista. Visto que para eles:

[...] era um retrocesso. Contra a nova tendência que surgia do Concílio Vaticano, que apontava em direção ao aumento da responsabilidade dos leigos e independência nos assuntos seculares e profissionais, o esboço propunha restringir o papel do leigo no MEB. Mas, até aí, as idéias de Tapajóz não estavam completamente em desarmonia com a realidade enfrentada pelo movimento. Ninguém negava o fato de que a nova situação política havia aumentado substancialmente o poder dos bispos, se comparados com o dos leigos. Todos, inclusive os próprios bispos, deram-se conta de que o governo não tinha atacado o Movimento com mais força precisamente por sua ligação com a CNBB. Mas, como era de se esperar, os bispos perceberam que se fossem vistos pelo mundo lá fora como os responsáveis pelo Movimento, eles preservariam melhor essa responsabilidade dentro do movimento, uma responsabilidade que de qualquer modo sempre havia sido formalmente deles (KADT, 2003, p. 281-282).

Porém, os coordenadores e demais membros leigos do MEB eram realistas o suficiente para entender que o período de liberdade de ação havia chegado ao fim. Compreendendo que a situação de opressão e perseguição que vivia o país tinha resultado, por parte do Conselho Diretor Nacional, da recuperação do poder de direcionamento do movimento. Até então, esse poder era difusamente distribuído, mas isso havia mudado e não seria igual como antes.

No MEB tinha, de fato, ocorrido um processo comum em grandes organizações voluntárias, por meio do qual a dinâmica interna da organização muda e avança muito à frente de sua estrutura formal. Quando isso ocorre, mudanças no “quadro da organização”, que legalizam uma nova distribuição de poder, normalmente acontecem sem muita resistência dos que até ali estavam no controle formal. Mas se uma crise intervém antes que estes ajustes se façam, a autoridade formal que aparentemente havia sido suprimida ou atrofiada é obrigada a exercer seu poder final – uma situação na qual tensões são quase inevitáveis (KADT, 2003, p. 282-283).

Foi a única maneira de salvar o movimento, pois se isso não acontecesse seria o seu fim. Por mais que, como dito anteriormente, alguns bispos antes do golpe, quisessem diante da insegurança a respeito da linha que o MEB vinha desenvolvendo, torná-lo totalmente independente da CNBB, a situação pós-golpe de 1964 tornou tal pensamento inviável.

Em meados de 1964, com os bispos intervindo por toda parte, (e era justificado que o fizessem formalmente), os leigos foram forçados a uma posição defensiva. Nas novas circunstâncias, eles tinham que tentar manter o mais possível do poder que tinha sido anteriormente deles, de fato, para tentar e influenciar o estreitamento das regulamentações oficiais do Movimento, de modo que numa análise final, muito pouco teria mudado. Por isso os coordenadores estaduais argumentavam, por um lado, que a tarefa da hierarquia deveria ser principalmente cuidar dos aspectos “doutriniais” do trabalho do Movimento. Por outro lado, enquanto aceitavam a realidade do poder dos bispos, eles tentavam amenizá-la sugerindo que a orientação geral do Movimento deveria surgir de um diálogo constante entre a hierarquia e os leigos, e deveria ser a expressão desta co-responsabilidade para com o MEB (KADT, 2003, p. 283-284).

Diante de tantas dificuldades, muitas escolas foram fechadas, principalmente no Nordeste. Mesmo com oposição dos leigos, as novas diretrizes do MEB formuladas pelo Monsenhor Tapajóz foram aprovadas e implementadas. Tudo isso fez com que o centro de gravidade do movimento se desviasse para o Norte do país. A nova ideologia imposta ao movimento foi apoiada inicialmente pelos seus técnicos.

A saída da maior parte do pessoal mais antigo do MEB não aconteceu até o fechamento dos sistemas de Pernambuco, no final de 1966, e da Bahia, Minas Gerais e Goiás, no início de 1967; certamente até aquele momento muito do trabalho realizado nas áreas rurais ao menos tentava ser fiel às posições e ao espírito dos dias que antecederam a golpe de 1964. Depois deste fechamento em massa, porém, o Movimento enfrentou uma situação substancialmente diferente da que predominava no início (KADT, 2003, p. 298).

A maioria dos jovens jucistas que abandonaram o movimento depois dos acontecimentos de 01 de abril de 1964, apontou alguns pontos importantes das relações entre a Igreja, MEB e a sociedade brasileira. O MEB teria se mantido por ter sido um movimento ligado à Igreja Católica, pelo fato de que ela era uma instância da sociedade civil que possuía a capacidade de criar um movimento amplo, homogêneo, com uma unidade fundamental. Outro fator, seria a confiança que os camponeses tinham na Igreja, o que possibilitou uma maior receptividade nas comunidades rurais. O apoio logístico de infraestrutura propiciado pela Igreja, que no início do projeto indicou as primeiras pessoas para a execução do trabalho, forneceu apoio material, permitindo ao MEB penetrar no meio rural e em lugares difíceis. A imagem conservadora que os proprietários de terras tinham da Igreja fez com eles aceitassem o movimento de início. Assim, “a Igreja foi amparo e caução nas horas difíceis dos conflitos e particularmente na sobrevivência do Movimento pós-64” (WANDERLEY, 1984, p. 467).

A Igreja trouxe uma “mística” de trabalho poderosa para se sustentar num trabalho permanente, radicada numa mensagem que exigia um compromisso, uma militância, atributos estes originados basicamente das práticas trazidas de setores da Ação Católica Especializada em geral e fortalecida em muitos elementos pelo Concílio Vaticano II, por algumas orientações do Papa João XXIII, além da própria vivência cristã de alguns dentro do MEB (WANDERLEY, 1984, p. 467).

Porém, o MEB teve que se adaptar à nova realidade. Por volta de 1966, as novas normas e diretrizes elaboradas após o golpe de 1964, fizeram com que o movimento sobrevivesse até meados de 1967-1968, quando acabou sendo assimilado pelo Governo Federal que lhe deu novas características. Era o fim de um sonho de uma geração de jucistas que clamava por mudanças sociais.

Para terminar este capítulo, apresentam-se alguns dados numéricos para se entender o alcance do movimento. O MEB, no início de 1964, esteve presente em 13 Estados (Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso) e no território de Rondônia. Em 1961, manteve 11 sistemas de escolas radiofônicas, 31 em 1962, 59 em 1963, reduzindo seu número para 55 em 1964 e 51 para 1965, fundamentalmente pelas restrições político-financeiras. As emissoras que transmitiam programas de educação de base eram 25. Para se ter uma ideia da magnitude do movimento, com relação ao pessoal técnico e administrativo, incluindo supervisores municipais, as equipes reuniam, em março de 1964, 500 pessoas nos Estados e 42 no secretariado Nacional no Rio de Janeiro. De um total de escolas radiofônicas em 1961, que chegaram a 2.687, o máximo que foi atingido ocorreu em setembro de 1963 com 7.353 escolas, com uma redução brusca para 5.573 em dezembro de 1963, em virtude da ampliação da “A Voz do Brasil” de 30 para 60 minutos. Contudo, novas escolas foram radicadas, contando com 6.218 em março de 1964, com nova queda motivada pela crise política, chegando a 4.554 em dezembro de 1964, número que se manteve mais ou menos inalterado até fins de 1965.

O número de alunos concluintes no período de 1961-1965 foi de cerca de 380.000, com um pico de 146.300 em setembro de 1963. Os alunos concentraram-se entre os 15 e 30 anos, porém, com número apreciável de menores de 15 anos. A evasão ficava por volta de 25%, segundo dados aproximados de setembro de 1963 a março de 1964. O número de receptores distribuídos atingiu a cifra de 15.410. Durante o período de 5 anos decorrentes do contrato estabelecido entre o Governo Federal e a CNBB, o MEB realizou 35 treinamentos, capacitando 805 pessoas entre professores e supervisores (duração média de 10 dias), e 518 treinamentos para líderes e animadores populares e monitores (duração média de 4 dias), capacitando 13.770

peças. Algumas informações de outubro de 1963 dão conta da existência de 7.500 monitores voluntários e um dos pontos de estrangulamento do Movimento se relacionou à questão do recebimento de verbas, pois ocorreram cortes e atrasos que exigiram medidas de economia e contenção de despesas com repercussões óbvias no trabalho (WANDERLEY, 1984, p. 59-60).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se chegar ao término deste trabalho, neste percurso percorrido, pode-se chegar a algumas considerações.

A Igreja Católica foi e continua sendo, apesar das mudanças na sociedade brasileira, um agente importante nos aspectos social e político no Brasil. Sempre esteve presente na formação do cidadão brasileiro, principalmente atuando na educação e na constituição religiosa dos brasileiros. É sempre importante refazer uma visita ao passado para se chegar a uma compreensão do presente. Mesmo após o período de redemocratização, apesar da perda de influência da sociedade, a Igreja Católica continua sendo ator importante e atuante neste país.

A Ação Católica Brasileira, criada para a formação de leigos a fim de que eles pudessem se inserir na sociedade e atuarem nas estruturas sociais, teve um papel importante para fazer com que esses leigos criassem autonomia. Entretanto, quando esta autonomia se solidificou, as relações de poder se impuseram. A hierarquia teve que se impor para manter o seu poder de controle sobre os leigos. Pode-se dizer que a Ação Católica foi uma bênção e uma maldição para a hierarquia da Igreja, pois despertou o desejo dos leigos de ter uma certa independência para poderem agir de acordo com sua consciência. E isso foi um caminho sem volta.

Quando a hierarquia percebeu que havia soltado demais a corda, resolveu apertá-la de novo. O episcopado, que durante dezenove séculos tinha controlado todo o caminhar da Igreja, assustou-se quando os leigos criaram autonomia e buscaram exercê-la nas suas ações na sociedade. O medo da perda de controle apavorou os bispos. Sempre que a autoridade se defronta com o novo e sente-se ameaçada em seu poder, parte para o controle excessivo e a manutenção do *status quo*. No período estudado, isso aconteceu de modo visível, uma vez que a Igreja Católica no início da década de 1960 no Brasil, estava dividida em três setores: moderados, progressistas e conservadores. Num primeiro momento os progressistas, contando com o apoio dos moderados, conduziram a igreja brasileira; com o acirramento da polarização e o medo do comunismo, os moderados passaram a apoiar os conservadores, levando a uma mudança na direção da CNBB e, conseqüentemente, da Igreja no Brasil.

A Igreja não tinha assimilado o fato de, com a Proclamação da República, ter sido desalojada de seu poder de influência na sociedade, sendo colocada de “escanteio” pelos positivistas que na época faziam parte do grupo que governava o Brasil. O episcopado nacional “sonhava” com uma nova cristandade, em que a Igreja estaria unida ao poder político que conduziria a nação, mas mantendo sua independência. Para isso o episcopado na Primeira

República procurou a todo custo estar do lado dos políticos remanescentes da aristocracia imperial. Os antigos “barões do café” que enviavam seus filhos e filhas para estudarem em colégios católicos é que ajudavam a Igreja em suas despesas financeiras, fornecendo-lhe os recursos necessários para sua reorganização.

Com o tempo, a Igreja percebeu que estes filhos e filhas, que estavam conduzindo o país, não levavam consigo os princípios católicos para a sociedade. Então, havia a necessidade de mudar o foco. Entra em cena a classe média burguesa, formada por intelectuais, profissionais liberais e pequenos industriais, que precisavam ser “evangelizados” também, visto que muitos deles começaram a adentrar na política nacional. Daí a necessidade de coaptar estes pequenos burgueses, alguns intelectuais para serem formados e poderem atuar na sociedade buscando os interesses da Igreja Católica.

A Ação Católica foi sem dúvida, importante para a formação laical, visto que até então, os leigos não possuíam quase nenhuma formação. Através de uma formação que se baseava na reflexão e na ação, possuindo uma pedagogia própria, inspirada no método “Ver-Julgar-Agir” e que, posteriormente, passou-se para a revisão de vida, permitiu que leigos católicos, que até aquele momento eram somente espectadores passivos dentro da Igreja, tornassem-se “colaboradores” e participantes ativos de um projeto de mudança e atualização da instituição, partindo para uma atuação mais efetiva na sociedade brasileira.

D. Leme teve um papel importante. Homem de visão, antenado com o seu tempo, teve a percepção de que o catolicismo do Brasil estava em declínio, haja vista que o povo estava ligado a uma fé simplória e devocional ligada a um catolicismo imperial decadente. A saída para essa situação era implementar um catolicismo mais “intelectualizado” e ligado à instituição, combatendo o catolicismo popular e devocional. Era sair das “sacristias” e ir em direção ao povo e à sociedade.

Para poder influenciar os rumos do país, decidiu “evangelizar” a elite que comandava o país, tentando arrebanhar intelectuais para suas fileiras, através do Centro D. Vital e da revista **A Ordem**. Com relação à classe operaria que vinha sendo procurada e influenciada pelos anarquistas e comunistas, buscou-se uma aproximação. E nesse processo, foi importante o movimento da Ação Católica. Não foi à toa que D. Leme foi o maior incentivador do movimento do Brasil e, ousa-se dizer, que sem ele, provavelmente o movimento não teria tido o alcance que teve. Assim, para o cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro, o meio para se recatolicizar o Brasil passava pela elite e pela classe operária, segmentos dos quais a Igreja tinha se afastado ao longo dos anos.

É algo importante ver o processo de evolução do movimento, partindo de uma matriz italiana, centralizada nos bispos, para uma francesa, mais descentralizada, o que permitia uma maior liberdade de ação dos leigos. Entretanto, esta evolução teve todo um contexto de mudança de pensamento nos campos social e teológico.

O pensamento teológico francês propiciou uma nova visão de ser humano, como visto através da *Nouvelle Theologie* e do processo de passagem do Teocentrismo para o Cristocentrismo. Tais acontecimentos propiciaram ferramentas para uma nova interpretação da realidade e da atuação do ser humano na sociedade. Ligados a estes, outros acontecimentos na sociedade mundial, como a quebra da bolsa de Nova Iorque, bem como as duas Grandes Guerras, levaram a mudanças profundas na compreensão do ser humano e de seu papel para a construção de um mundo mais justo e humano.

Todas essas mudanças impactaram diretamente os ramos juvenis da Ação Católica, sendo nesta pesquisa estudada de forma particular a JUC, mas com certeza os outros segmentos jovens também foram atingidos. Os anos sessenta no Brasil e no mundo foram propícios para mudanças e encontrou uma juventude universitária ansiosa por transformações. Importante observar a mudança de mentalidade e o amadurecimento da compreensão dos jucistas sobre a realidade brasileira. Sem dúvida, os assessores eclesiais tiveram um papel importante, pois foram eles que apresentaram aos jovens os referenciais teóricos que permitiram tal mudança de mentalidade.

Emmanuel Mounier, filósofo e cristão atuante, com seu pensamento filosófico expresso em seu *Personalismo*, trouxe para os jucistas respostas de como poderiam atuar para uma mudança social. Termos como engajamento (social e político), despertar das consciências e desordem estabelecida permearam o pensamento dos jovens universitários católicos levando-os a um processo de conscientização de que a sociedade em que viviam era injusta e que isso precisava ser mudado. Apesar de não ter escrito uma obra propriamente educacional, forneceu pistas que ajudaram na formação da pedagogia popular dentro do MEB. Não há como negar que as obras de Mounier afetaram profundamente a JUC, moldando o movimento.

Pe. Cláudio Henrique de Lima Vaz, filósofo jesuíta, com sua consciência histórica, foi outro grande referencial para o movimento, também ajudando a formulação, por parte dos membros da JUC, de uma nova visão e interpretação da realidade social e de um pensamento transformador da mesma. Ele ajudou os jucistas a fazerem a passagem de um ideal histórico para a consciência histórica.

Estes dois referenciais, entre outros que a JUC teve contato ao longo de seu processo evolutivo, levaram o movimento a buscar conscientizar o povo de sua condição de exploração

e também a ingressar numa corrente que nasceu nos anos sessenta denominada de “esquerda católica”.

A JUC, neste processo de engajamento e conscientização, acabou se infiltrando profundamente na política estudantil, como por exemplo, ao assumir a presidência da UNE e a se aproximar de movimentos de cultura popular, vistos pela hierarquia como permeados por mentalidade marxista. O estopim que alarmou o episcopado mais conservador foi o fato da JUC ter aderido a um projeto encampado pela UNE e que ia contra os interesses da Igreja na formulação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961. Envolvida demais com a política estudantil, a JUC dava sinais de uma “demasiada autonomia” que acendeu o alerta dos bispos. Era hora de a JUC voltar às suas origens como um movimento universitário catequético que deveria evangelizar os futuros profissionais liberais e elites que comandariam o país no futuro e deixar a política de lado.

Entretanto, a JUC não se deixou abalar. Percebeu que o caminho para uma transformação social passava pela educação. Através da educação popular, os jucistas poderiam conscientizar as camadas populares de sua situação de exploração e quiseram ser os orientadores deste processo. Estes jucistas aderiram a este movimento de catolicismo de esquerda que era formado por intelectuais ou estudantes que estavam preocupados com as condições de vida das classes populares, que muitas vezes viviam uma vida miserável e não conseguiriam sozinhas identificar quais eram seus interesses. Eles ainda tinham um horror profundo de toda forma de manipulação do povo e este deveria procurar, com a ajuda destes intelectuais, soluções para seus próprios problemas.

Outro aspecto fundamental presente em sua mentalidade, era o respeito total às pessoas e a sua liberdade de decisões. Chama a atenção o fato de estes intelectuais terem participado ativamente das comunidades que formavam as classes populares. Inserindo-se nelas puderam compreender a realidade destas camadas sociais, vendo seus problemas, desafios e dificuldades.

A hierarquia católica, preocupada com este processo de envolvimento da JUC cada vez maior com a política estudantil e com o Círculos Populares de Cultura, resolveu oferecer uma saída para os jucistas: o ingresso no Movimento de Educação de Base, criado pela CNBB, que via neste movimento a oportunidade de ajudar no desenvolvimento do país e no combate ao analfabetismo. Entretanto, não se pode esquecer que quem comandava na época a entidade era a ala ou setor progressista da Igreja Católica no Brasil, que conhecia bem as mazelas do povo e os problemas sociais enfrentados por grande parte da população. As outras duas alas ou setores, conservadores e moderados, não foram contra o projeto, pois viam no mesmo uma

forma de poder evangelizar através do rádio, utilizando-se dos recursos do governo e, para alguns, um ganho de status pessoal.

O MEB foi o local onde os militantes da JUC puderam exercer seu engajamento social e colocar em prática tudo o que eles tinham aprendido em teoria. Formulando uma “autêntica” pedagogia popular, que se primava pela não manipulação do povo, fez com que o movimento fosse acolhido pelas classes populares e as ajudasse a buscar uma conscientização de sua situação de opressão, exploração e miséria. A entrada dos jucistas no MEB alterou profundamente o movimento, pois os militantes da JUC trouxeram novos referenciais que influenciaram o movimento de educação de base através dos treinamentos executados, dando-lhe novos direcionamentos e modos de atuação.

Outro fator que influenciou o MEB foi ter tido contato com a pedagogia de Paulo Freire e seu sistema educacional, algo que também foi importante para o movimento, pois permitiu um aprofundamento da compreensão do conceito de conscientização e na forma que este poderia ser transmitido através da educação popular. A educação de base foi extremamente benéfica para uma população que muitas vezes vivia à margem da sociedade.

O objetivo era educar o povo e conscientizá-lo, para que o mesmo pudesse participar da vida política. Por isso que na época, diversos grupos de estudantes, políticos e intelectuais se voltaram para as camadas populares através da promoção de uma cultura popular e de uma conscientização acerca da realidade. Estes agentes buscavam uma transformação das estruturas econômica, política e social do país, que proporcionasse uma vida melhor para as camadas menos favorecidas e uma sociedade mais justa. Para eles, a educação seria o meio para que esta mudança ocorresse.

O MEB, juntamente com a JUC, a AP e o sindicalismo rural, (...) se constituíram em movimentos dos jovens católicos que redefiniram a atuação da prática dos cristãos não apenas no âmbito eclesial, mas também na sociedade brasileira. Nas experiências pedagógicas do MEB encontramos a primeira grande tentativa católica de desenvolver práticas pastorais inovadoras junto às classes populares. Suas práticas inverteram não só a tradicional exclusão do povo na tomada de decisão dentro da Igreja, sendo precursores das assembleias diocesanas e de uma nova reflexão teológica nos anos seguintes, mas lançaram também largamente os germes que irão despontar na organização dos movimentos sociais e no processo de democracia popular desencadeados na década de 70 (SEMERARO, 1994, p. 74).

Porém, quando os jovens católicos entraram em contato com a realidade concreta do povo, compreenderam que seria insuficiente atirar-se ao campo concreto das atividades

político-pedagógicas. Seria necessário buscar e se aprofundar sobre novos referenciais teóricos que partissem da realidade brasileira e fornecessem uma visão alternativa e mais global do projeto político que se pretendia construir (SEMERARO, 1994, p. 91).

Para este processo, foi importante a participação nos movimentos de Ação Católica, pois a formação na ação, presente nos setores especializados do movimento permitiu uma análise da realidade e, conseqüentemente, mudança desta realidade, através de um engajamento no meio.

Conservavam os traços da formação adquirida na Ação Católica com sua pedagogia baseada sobre a solidariedade, a revisão de vida, a interiorização, o fortalecimento do caráter, a transparência, a responsabilidade e o trabalho em grupo. Adotando o método “ver-julgar-agir”, criaram hábitos de disciplina, de autodomínio e de austeridade e adquiriram uma sensibilidade que respeita qualquer pessoa humana, valoriza o povo e os “últimos” e dava a prioridade ao senso comunitário. Em suma, compromissados na luta pela libertação dos homens, possuíam forte consciência da sua missão (...) (SEMERARO, 1994, p. 107).

Estes jovens procuraram investir em atividades educativas e culturais, que pudessem fomentar no povo uma consciência crítica, levando a uma atuação sindical e política na sociedade. Através de um estímulo que propiciasse formação de uma consciência histórica, que foi formulada pelo Pe. Vaz, alcançar a capacidade que permitisse atuar diretamente na sociedade buscando uma transformação da realidade brasileira.

Os jovens jucistas tinham a ideia de que poderiam mudar o país, renovando suas estruturas e tornando-as mais “cristãs”. Jovens provenientes, quase todos da classe média, foram atraídos e conquistados pela Ação Católica, principalmente pela JUC, mudando radicalmente suas vidas e visões de mundo.

Cabe aqui, destacar um fato curioso que foi o de que muitos destes jovens militantes da JUC, terem se inserido nas classes populares. Tendo em mente a definição de intelectual orgânico formulado por Antônio Gramsci, percebeu-se que muitos se fizeram “intelectuais orgânicos” das massas populares e, ao mesmo tempo, contribuíram para a formação de intelectuais orgânicos pertencentes a elas. Por mais que este seja um “alargamento” do conceito gramsciano, foi apresentado por dois teóricos que participaram do movimento: Luiz Eduardo W. Wanderley e Luiz Alberto Gómez de Souza. Partilha-se da mesma compreensão, pois o que estes jovens fizeram foi algo raro na sociedade brasileira. Eles optaram por um compromisso com o povo explorado e sofrido, buscando uma transformação daquela realidade. E esta mudança de mentalidade se deu pelo conhecimento da realidade das classes populares, através do engajamento social e do envolvimento com eles.

Através do MEB, os jucistas puderam criar e desenvolver lideranças autênticas entre os trabalhadores rurais, ajudaram as comunidades a se organizarem em tarefas concretas de grupos, associações e instituições, que puderam melhorar a vida das pessoas. Também capacitaram milhares de monitores, sendo que alguns se tornaram autônomos, promovendo e dinamizando suas próprias comunidades. Através do MEB, educaram a milhares de alunos e pessoas das comunidades, ajudando-as a se conscientizarem. As implicações disso acabaram ficando desconhecidas devido ao golpe cívico-militar de 1964.

O MEB assessorou a fundação de vários sindicatos rurais que lutavam pelos camponeses e trabalhadores rurais, que muitas vezes eram explorados pelos proprietários de terras. Além do fato de ter sido um movimento que buscou dar voz a esses mesmos trabalhadores, o que contribuiu para mudar os próprios agentes, permitindo-lhes pensar criticamente, a trabalhar e a crescer.

As maiores críticas que se poderia fazer ao MEB foram a manutenção, por parte da Igreja, de uma estrutura hierárquica tradicional, num movimento que era avançado para seu tempo e que representava uma sociedade que se transformava rapidamente em constante mudança e que não compactuava com uma instituição ainda presa ao passado. Isso levou os bispos a não compreenderem a autonomia do laicato, sempre vista como perigosa, fazendo com que se forçasse uma confessionalidade explícita. Porém, o MEB se desenvolveu rapidamente e se expandiu quando os leigos começaram a “assumir” e ter mais liberdade de atuação dentro do movimento. Ao mesmo tempo que o MEB avançou muito, com o advento do golpe de 1964, houve um retrocesso grande, quando a hierarquia quis retomar o poder sobre o movimento temendo uma infiltração comunista e uma perseguição dos militares ao MEB.

Com relação a esta pesquisa, pensa-se que o objetivo geral proposto na introdução tenha sido cumprido. Pois, ao se analisar os referências teóricas, principalmente os formulados por Emmanuel Mounier e pelos ex-jucistas que participaram da JUC, foi possível compreender como se deu o processo de construção da conscientização entre os jovens, do método de ação do movimento e do conceito de consciência histórica formulado pelo Pe. Vaz. Crê-se também que as hipóteses formuladas através de questões apresentadas tenham sido respondidas. Entretanto, como qualquer pesquisa, deixa aspectos em aberto que exibem lacunas a serem respondidas. Alguns aspectos finais que se pode destacar:

A Ação Católica foi um movimento importante de formação e educação de pessoas no período de 1935-1968 no Brasil. Os movimentos especializados ligados à juventude agrária, estudantil, independente e operária merecem uma melhor atenção. Foram realizados alguns trabalhos a respeito destes movimentos, mas ainda há campo para outros estudos no futuro.

A Igreja Católica, por ser uma instituição milenar e conservadora, tem uma engrenagem lenta e isso dificulta sua adequação aos novos tempos. Como dito anteriormente, a década de 1960 foi de mudanças sociais profundas e isso também atingiu a Igreja, com a realização do Concílio Vaticano II, entre os anos de 1962-1965. Porém, por ser uma instituição plural, tendo em seu seio diversos grupos, ao longo das décadas seguintes viu a atuação de movimentos em seu interior que dificultaram a implantação das ideias do Concílio, como uma maior autonomia dos leigos e até mesmo retrocessos.

O medo a respeito do novo e o instinto de sobrevivência por parte de setores conservadores do episcopado nacional, que preferiram manter o *status quo* a investir numa mudança das estruturas sociais, levou a hierarquia da Igreja a buscar retomar o seu poder de controle sobre os leigos do que dar segmento a este processo de renovação que surgia, chamado eclesialmente de *aggiornamento*. Acomodar-se seria mais fácil e a questão da manutenção da ordem muito mais prática. Entende-se que o horror da Igreja Católica ao comunismo se deu devido aos acontecimentos experienciados no México na década de 1910-1920, na Espanha na década de 1930 e na Rússia com a revolução bolchevista em 1917, em que igrejas foram queimadas, bens foram confiscados, padres foram mortos ou perseguidos por ser vistos como aliados dos antigos regimes. Algo intrigante, pois o “comunismo” tem similaridades com o cristianismo. Segundo a autora marxista Rosa Luxemburgo (2015), os primeiros cristãos formaram uma comunidade “comunista”, baseada numa proposta de propriedade em comum. Quando as pessoas entravam em contato com a mensagem cristã e resolviam se converter, eram exortadas a colocar os bens que possuíam como propriedade comum, como irmãos, o que permitia que não houvesse entre eles luxo ou pobreza, visto que todos possuíam tudo em comum, como irmãos. Esta situação é descrita no livro dos Atos dos Apóstolos, capítulo 4, versículos 32-35:

A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum. Com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação. Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terrenos ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo sua necessidade (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1908).

Assim, como se percebe no trecho acima, o dinheiro era posto em uma caixa em comum que ficava sob a responsabilidade de um membro da comunidade escolhido para esse fim e que repartia a “fortuna coletiva” entre todos os membros da comunidade, de acordo com as

necessidades. “Mas isto não era tudo. Entre os primeiros cristãos o comunismo foi levado tão longe que eles tomavam as suas refeições em comum. A sua vida era, portanto, abolida; todas as famílias cristãs, numa mesma sociedade, viviam juntas, como uma única grande família” (LUXEMBURGO, 2015, p. 23-24). Assim, os cristãos dos séculos I e II teriam sido “fervorosos” adeptos de um comunismo baseado no consumo de produtos acabados e não de trabalho, revelando-se incapaz de reformar a sociedade em que viviam e de colocar um fim à desigualdade entre os homens

Todavia, a questão da disputa e concentração de poder ainda está muito presente dentro da Igreja Católica. Pode-se perceber isso no surgimento de movimento de clericalização crescente no interior da instituição, em que uma parte do clero centraliza todas as decisões em si, tendo uma dificuldade imensa de delegar ações aos leigos, dando-lhe maior autonomia de atuação.

Um ponto importante a se destacar é o fato de que houve pouquíssimo tempo de atuação dos militantes da JUC através do MEB na sociedade. Foram pouco mais de três anos até o advento do golpe de 1964. Teria este trabalho gerado frutos ou foi algo que não teve tempo de se desenvolver? Houve tempo para alguma mudança social? Segundo o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1976), a JUC teria sido a gênese da Teologia da Libertação e do surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil e na América Latina. Tanto que o teólogo peruano esteve no Brasil estudando e pesquisando sobre o movimento para escrever seu livro **Teologia da libertação**, editado no Brasil pela Editora Vozes. Portanto, a resposta seria sim, a JUC produziu frutos com seu engajamento no meio político-social, mesmo tendo pouquíssimo tempo de atuação por meio da educação popular. Não foi um trabalho infrutífero.

Duas perguntas ficam no imaginário do autor deste trabalho: o que teria acontecido se essa geração de ex-jucistas realmente tivesse chegado ao poder? E se não tivesse ocorrido o golpe de 1964?

Para tais perguntas, infelizmente, não há respostas, pois o golpe cívico-militar de 1964 sepultou as ações de uma geração brilhante, que abraçou uma causa importante, mas não o seu sonho de construir um mundo mais justo, fraterno e cristão. Acredita-se que se estes jovens tivessem tido mais tempo, com o entusiasmo, a fé e os referenciais teóricos que possuíam, eles teriam a capacidade de fazer com que a sociedade de seu tempo refletisse mais sobre a exploração, a injustiça e a miséria. Seria uma nova forma de buscar construir uma sociedade mais cristã e igualitária...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Verônica C. **A contribuição do pensamento de Emmanuel Mounier para uma reflexão ético-cristã-personalista da pessoa na contemporaneidade**. 2008. 200p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA. **Estatutos e Regulamento**. 1946.
- AÇÃO POPULAR. Cultura Popular. *In*: FÁVERO, Osmar (Org). **Cultura Popular e educação popular: memória dos anos 60**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001, p. 15-31.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- ANDREOLA, Balduino A. Dimensões pedagógicas do personalismo de Mounier. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 55-76.
- ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja Católica e a política no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.
- AQUINO, Maurício de. A implantação da República e a Igreja Católica, no Brasil e em Portugal. **Revista de História das Religiões** – ANPUH, ano IV, n. 10, p. 215-232, maio 2011. Disponível em: < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf9/11.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2020.
- AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 32, n. 63, 2012. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/07.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2020.
- AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia, tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Ano VIII, v. 8, n. 2, maio-jun. 2011. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2020.
- ARAÚJO, José Carlos de Souza. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARDUINI, Guilherme R. **Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)**. 2014. 203p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014.
- ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico: da ação católica à Teologia da Libertação**. São Paulo: Annablume Editora-Comunicação, 2000.
- ATHAYDE, Tristão de. **Debates pedagógicos**. Rio de Janeiro: Schmidt Editora, 1931.

AVELAR, Gersolina A. **Renovação educacional católica:** Lubienska e sua influência no Brasil. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978 (Coleção Educação Universitária).

AZEVEDO, Fernando de. **A Cultura Brasileira.** 2 ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1944.

AZEVEDO, Thales de. **Igreja e Estado em tensão e crise.** São Paulo: Editora Ática, 1978.

AZZI, Riolando. **A crise da cristandade e o projeto Liberal** – história do pensamento católico no Brasil II. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira.** Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

AZZI, Riolando. A Igreja Católica no Brasil durante o Estado Novo (1937-1945). **Síntese**, nº 19, v. VII, maio/agosto – 1980, p. 49-71.

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do Povo: tomo II/3-2: Terceira Época – 1930-1964. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção História Geral da Igreja na América Latina).

AZZI, Riolando. O Episcopado Brasileiro frente à revolução de 1930. **Síntese**, nº 12, v. V, janeiro/março – 1978, p. 47-78.

AZZI, Riolando. O início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930). **Síntese**, nº 10, v. IV, maio/agosto – 1977, p. 61-89.

AZZI, Riolando. **Os pioneiros do Centro Dom Vital.** Rio de Janeiro: Educam, 2003.

BALDIN, Marco Antônio. **O cardeal Leme e a construção da ordem política católica (1930-1942).** 2014. 159p. (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, Franca, 2014.

BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964).** Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2000.

BAPTISTA, Agostinho N.; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington T. (Org.). **O sagrado e o urbano:** diversidades, manifestações e análise. São Paulo: Paulinas, 2008 (Coleção estudos da ABHR).

BARBÉ, Domingos. Nota sobre o debate: “Participação dos cristãos na política partidária”. In: BOFF, C. et all. **Cristãos:** como fazer política. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 131-148.

BENEDETTI, Luiz. **Templo, praça, coração:** a articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas publicações; FFLCH; USP-CER, 2000.

BENTO, Fábio R. **A Igreja Católica e a Social Democracia.** São Paulo: Ave Maria, 1999.

BEISIEGEL, Celso de Rui. **Política e educação popular.** Teoria e prática de Paulo Freire no Brasil. 3ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1992 – (Coleção Ensaio 85).

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1994. (BIBLIOTECA UNISANTOS)

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. *In*: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira – Tomo III – O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)**. São Paulo: Difel, 1984, p. 274-380.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja frente aos Estados Liberais: 1880-1930. *In*: DUSSEL, Enrique (Org.). **História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 177-222.

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política: história da JUC e da AP**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BEOZZO, José Oscar. Igreja e Estado no Brasil. *In*: FLEURI, Reinaldo M. (Org.). **Movimento Popular, Política e Religião**. São Paulo: Loyola, 1985, p. 41-63.

BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia, 1959-1965**. 2001. 463p. Tese. (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas), Universidade de São Paulo, São Carlos, SP, 2001.

BETIATO, Mário A. **Da ação católica à pastoral da juventude**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRCK, Afonso José. **Um mundo a construir: o apostolado dos leigos no pensamento de Joseph Cardijn**. São Paulo: Loyola, 1975.

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda – razões e significados de uma distinção política**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

BORAN, Jorge. **O Senso crítico e o método ver, julgar e agir**. São Paulo: Loyola, 1979.

BRIGHENTI, Agenor. **A Ação Católica e o novo lugar da Igreja na sociedade**. Ordo Socialis, Köln, 2012. Disponível em: <<http://ordosocialis.de/pdf/Brighenti/A%20Acao%20Catolica%20e%20Sociedade.pdf>>. Acesso em: 09 jun. 2020.

BRUNEAU, Thomas C. **O Catolicismo Brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CABRAL, Bruna Marques. **“Do clero e para todo o clero”**: a Revista Eclesiástica Brasileira e a reforma agrária (1950-1964). 2015. 96p. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.

CAMPOS, Névio de. Ação Católica: o papel da imprensa no processo de organização do projeto formativo da igreja católica no Paraná (1926-1939). **Educar**, Curitiba, nº 37, p. 259-277, maio/ago. 2010. Editora UFPR.

CAMPOS, R. H. F. **A psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia**. Petrópolis: Vozes.

CARDIJN, Joseph. **A hora da classe operária**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

CARDIJN, Joseph. **Leigos nas linhas de frente**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1967.

CARVALHO, José M. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CARVALHO, Marta M. C. A. **A escola e a República e Outros Ensaio**s. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.

CASALI, Alípio. A presença da Igreja nos 450 anos de São Paulo: educação superior. *In*: VILHENA, Maria Angel; PASSOS, João Décio (Org.). **A Igreja de São Paulo – presença católica na história da cidade**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 371-391.

CASALI, Alípio. **Elite Intelectual e a restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

CHAIGNE, Hervé. Que é personalismo. *In*: **Presença de Mounier**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 57-82.

CIVARDI, Luigi. **Manual de Ação Católica**. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1937.

COELHO, Claudio M.; ROMERA, Edison. Reação Católica e ‘questão religiosa’ no Brasil Republicano. **Estudos da Religião**, v. 30, n. 3, 111-128, set.-dez. 2016.

CORDEIRO, Leandro L. **Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja Católica Brasileira (1930-1950)**. 2008. 225p. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, 2008.

CORRÊA, Rubens A. **História do Brasil III**. Batatais: Claretiano, 2013.

COSTA, João B. P. **Ação Católica – conceito, programa, organização**. Rio de Janeiro: Editora ABC Limitada, 1937.

COSTA, Marcelo T. Operação cavalo de Tróia: a Ação Católica Brasileira e as experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC). *In*: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel A. (Org.). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 435-450.

COUSSO, R. Mounier, filósofo da ação integral e combatente. *In*: **Presença de Mounier**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 83-94.

COUTROT, Aline. Religião e política. *In*: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003, p. 331-364.

CUNHA, Célio da. **Educação e autoritarismo no Estado Novo**. São Paulo: Cortez Editora, 1981.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Alceu Amoroso Lima**. Recife: Editora Massangana, 2010. (Coleção Educadores).

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ideologia e educação brasileira** – católicos e liberais. São Paulo: Ed. Cortez e Moraes, 1978.

DABIN, Paul. **O apostolado leigo**. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1937.

DALE, Romeu. **A Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985.

DANESE, Attílio. Mounier ontem e hoje: idéias da atualidade. *In*: BINGEMER, Maria C. L. (Org.). **Testemunhas do século XX**: Mounier, Weil e Silone. Rio de Janeiro: Uapê/Editora PUC-Rio, 2007, p. 31-52.

DEMARTINI, Zeila B. F. Questões teórico-metodológicas da História da Educação. *In*: SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Luís S. (Orgs). **História e História da Educação**. Campinas, SP: Autores Associados – HISTEDBR, 1998. (Coleção Educação Contemporânea), p. 65-78.

DIAS, Romualdo. “**Cor unum et anima uma**” A Doutrina Católica sobre a autoridade no Brasil 1922-1935. 1993. 291p. Tese (doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista de Campinas, Campinas, 1993.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem**: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). 1ª ed. São Paulo: Unesp, 1996.

DIRETÓRIO CENTRAL DOS ESTUDANTES – PUC-RJ. Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica. *In*: **Cristianismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962, p. 89-98.

DOMENACH, Jean-Marie; MONTVALON, Robert de. **Catolicismo de Vanguarda** – texto e documentos do catolicismo francês 1942-1962. Trad. Ruth Delgado. São Paulo: Herder, 1965.

DOMENACH, Jean-Marie. Presença de Mounier. *In*: **Presença de Mounier**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 17-22.

DONEGANI, Jean-Marie. L'appartenance au catholicisme français. Point de vue sociologique. *In*: **Revue française de science politique**, 34ª année, nº 2, 1984, pp. 197-228. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1984_num_34_2_394117#:~:text=Contrairement%20%C3%A0%20ce%20qui%20s,am%20pleur%20de%20l'emprise%20religieuse.>. Acesso em: 20 fev. 2020.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 29, nº 85, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092014000200004&script=sciabstract&tlng=pt>>. Acesso em: 09 jun. 2020.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Série III – A libertação na História. Col. Teologia e Libertação. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUSSEL, Enrique. (org). **Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. Trad. Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

ESTEVEZ, Alejandra L. M. A Igreja e os trabalhadores católicos: um estudo sobre a juventude operária católica. **MNEME – Revista de Humanidades**, 11 (29), 2011, jan/jul., p. 105-131.

FAURE, Pierre. **Ensino Personalizado e Comunitário**. Trad. Maurício Ruffier, S. J. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FÁVERO, Osmar (Org). **Cultura Popular e educação popular: memória dos anos 60**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

FÁVERO, Osmar. **Uma pedagogia da participação popular – análise da prática educativa do MEB – Movimento de Educação de Base (1961/1966)**. Campinas, SP: Autores Associados, 2006. (Coleção Educação Contemporânea)

FERNANDES, Simone S. **Ação Católica Brasileira: as origens de uma fundamentação teórica para a institucionalização de um apostolado leigo dentro da Igreja e preservação de seu patrimônio**. 2018a. XIV Encontro Estadual de História – ANPUH/RS. Disponível em: <http://www.eeh2018.anpuh-rs.org.br/resources/anais/8/1531142632_ARQUIVO_SIMONEFERNANDESANPUH2018.pdf>. Acesso em: 13 abri. 2020.

FERNANDES, Simone S. **Lux in arcana (A luz no segredo): a essência da Ação Católica Brasileira (ACB) e a conformação de seus arquivos**. 2018. 331p. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2018b.

FERREIRA, Daniela M. **Conversão e Reconversão: a circulação internacional dos filósofos de origem católica**. 2007. 219p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas (UNESP), Campinas, 2007.

FERREIRA, Daniela M. Educação, militantismo católico e Filosofia no Brasil. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 2 (59), p. 113-127, maio/ago. 2009.

FREIRE, Paulo. **Conscientização – teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. Trad. Kátia de Mello e Silva. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Edições Base, 1978.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 66ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

- GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- GHIRALDELLI JR, Paulo. **História da Educação Brasileira**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2015.
- GOMES, Edgar da Silva. **O catolicismo nas tramas do poder: a estadualização diocesana na Primeira República (1889-1930)**. 2012. 344 p. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Ação Católica Brasileira: o despertar da consciência histórica na preparação de Medellín. *In*: SCHÜHLY, P. Gunther; KÖNIG, Hans-Joachim; SCHNEIDER, José Odelso (Pe.) (Orgs.). **Consciência social: a história de um processo através da doutrina social da Igreja**. São Leopoldo: Unisinos, 1984, p. 181-201.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. A dimensão política do pensamento de Mounier. *In*: BINGEMER, Maria C. L. (Org.). **Testemunhas do século XX: Mounier, Weil e Silone**. Rio de Janeiro: Uapê/Editora PUC-Rio, 2007, p. 53-63.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos Avançados** 18 (52), 2004, p. 77-95.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. A política e os cristãos. *In*: BOFF, C. et all. **Cristãos: como fazer política**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 95-114.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC: os estudantes católicos e a política**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **Classes Populares e Igreja nos caminhos da História**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Mounier: na procura de um compromisso político-ético exigente. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 77-88.
- GRACIANI, Maria E. S. Os desafios e as perspectivas da Igreja peregrina e evangelizadora em São Paulo e a educação popular. *In*: VILHENA, Maria Angel; PASSOS, João Décio (Orgs.). **A Igreja de São Paulo – presença católica na história da cidade**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 361-369.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 3. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 4. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a Política e o Estado moderno**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GUIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **História da educação brasileira**. São Paulo: Cortez Editora, 2015.

GUIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Pedagogia e luta de classes no Brasil (1930-1937)**. Ibitinga: Humanidades, 1991.

GUSSO, Enzo C. **Pastoral Universitária** – uma proposta concreta. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

GRYNZPAN, Mario; DEZEMONE, Marcus. As esquerdas e a descoberta do campo brasileiro: Ligas Camponesas, comunistas e católicos (1950-1964). *In*: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel A. (Orgs). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HERTZ, Robert. **A preeminência da mão direita**: um estudo sobre a polaridade religiosa. *In*: *Religião e Sociedade* (6), 1980, p. 99-128.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HILSDORF, Maria L. S. **História da Educação Brasileira: leituras**. São Paulo: Cengage, 2003.

HOBBSBAWN, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX, 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, E. et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. 4. ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1977.

HUHNE, Leda M. Felicidade e cultura segundo E. Mounier. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 41-54.

INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL. CNBB. **Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002)**: Jubileu de Ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003.

JOÃO XXIII. **Mater et Magistra**. Vaticano, 1961. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. Acesso em: 28 dez. 2021.

JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA. Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro. *In*: SOUZA LIMA, Luiz G. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

KADT, Emanuel de. **Católicos Radicais no Brasil**. Trad. Maria Valentina Rezende e Maria Valéria Rezende. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 2003.

KLENK, Henrique. **Influência do personalismo de Emmanuel Mounier e dos movimentos sociais católicos sobre as ideias pedagógicas de Paulo Freire**. 2011. 113p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Curitiba, 2011.

KLENK, Henrique. **O personalismo, os movimentos sociais católicos e a formação das ideias pedagógicas de Paulo Freire**. EDUCERE – XII Congresso Nacional de Educação – PUC-PR 26 a 29/10/2015, p. 27653-27668.

LACROIX, Jean. Emmanuel Mounier, um testemunho e um guia. *In: Presença de Mounier*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 23-46.

LACROIX, Jean. **Marxismo, Existencialismo, Personalismo**. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LANDIM FILHO, Raul. Educação e conscientização. FÁVERO, Osmar (Org). **Cultura Popular e educação popular: memória dos anos 60**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001, p. 175-181.

LELOTTE, Fernand. **Para realizar a Ação Católica** – princípios e métodos. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1947.

LIBÂNIO, João. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

LIBÂNIO, João. **O mundo dos jovens: reflexões teológico-pastorais sobre os movimentos de juventude da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Rio de Janeiro: Vozes/Educam, 2000.

LIMA, Alceu Amoroso. **Notas para a História do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: Educam/Paulinas, 2001.

LIMA, Alceu Amoroso. **O Espírito Universitário**. Rio de Janeiro: Agir, 1962

LIMA, Alceu Amoroso. **Pela Ação Católica**. Rio de Janeiro: Ed. da Biblioteca Anchieta, 1935.

LIMA, Danilo. **Educação, Igreja e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. **História da Ação Popular: da JUC ao PC do B**. 2ª ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1984.

LOREZON, Alino. A crise da democracia representativa e a proposta de Emmanuel Mounier. *In: BINGEMER, Maria C. L. (Org.). Testemunhas do século XX: Mounier, Weil e Silone*. Rio de Janeiro: Uapê/Editora PUC-Rio, 2007, p. 15-24.

LOREZON, Alino. **Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier**. 2ª ed. Ijuí/RS: Editora UNIJUÍ, 1996.

LOREZON, Alino. Influência do personalismo de Emmanuel Mounier no Brasil: subsídios e apontamentos para um estudo mais aprofundado. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 99-114.

LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja e o Integralismo no Brasil: 1932-1939**. *In*: Revista de História, São Paulo FFCL/USP, vol. 54, nº 108, 10/12/1976, p. 503-532.

LUSTOSA, Oscar F. **A presença da Igreja no Brasil – História e problemas 1500-1968**. São Paulo: Editora Giro, 1977.

LUSTOSA, Oscar F. **Catequese Católica no Brasil – para uma história da evangelização**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992 (Coleção estudos e debates latino-americanos, v. 23).

LUSTOSA, Oscar F. **Igreja e Política no Brasil**. São Paulo: Ed. Loyola/CEPEHIB, 1983.

LUXEMBURGO, Rosa. **O socialismo e as igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos**. São Paulo: Edições ISKRA, 2015.

MAIA, César P.; SALES, Lilian M. P. **Ação Católica e modernidade religiosa: um debate sobre a autonomia do leigo**. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 19, n. 34, p. 155-182, ago./dez. 2018. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/89950>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MAINWARING, Scott. A Igreja da Neocristandade, 1916-1955. *In*: **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)**. Trad. Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MACIEL, Carolina M. A. **“Instruir-se para instruir”**: a Ação Católica Brasileira e a formação da Juventude Estudantil Católica no Brasil (1935-1966). *Crítica histórica*, Ano IX, n. 18, Dezembro/2018. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/5456>>. Acesso em: 23 out. 2020.

MANOEL, Ivan Aparecido. **A Ação Católica Brasileira: notas para estudo**. *Acta Scientiarum*, Maringá, UEM, n.21, 1999. p. 207-215. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/4207>>. Acesso em 05 jul. 2020.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da história – tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: EUM, 2004.

MARCHI, Euclides. **A igreja do Brasil e o plano de emergência - 1952/1962**. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25113>>. Acesso em: 02 jul. 2020.

MARIA, Júlio. **A Igreja e a República**. Brasília: Ed. da UnB, 1981.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**. Trad. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

MARITAIN, Jacques. **Rumos da educação**. Trad. Inês Fortes de Oliveira. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1959.

MARTINS, Aparecida. **Caminhos e descaminhos da socialização política na Pastoral da Juventude: o caso de Londrina**. 2000. 146 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

MELO, Carlos W. M. “**A nação é católica**”: educação e cidadania nas primeiras décadas republicanas (1890-1930). 2006. 307p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Franca, 2006.

MENDES, Candido. **Memento dos vivos – a esquerda católica no Brasil**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais e Classe dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: Difel, 1979.

MIGUEL, Bruna A. S. **Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da revista A Ordem**. 2016. 123p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Campinas, Campinas, 2016.

MOIX, Candide. **O pensamento de Emmanuel Mounier**. Trad. Frei Marcelo L. Simões, O. P. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte – teologia contemporânea**. Trad. José Fernandes. São Paulo: Editora Teológica/Paulus, 2003.

MONTENEGRO, João A. **Evolução do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MORAIS, João Francisco Régis de. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB**. São Paulo: Cortez, 1982 (Coleção teoria e práticas sociais).

MOSQUERA, Juan J. M. Atualidade psicológica e relevância humana na obra de Emmanuel Mounier. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 31-40.

MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao serviço do personalismo**. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1967.

MOUNIER, Emmanuel. **O compromisso da fé**. Trad. Frei Eliseu Lopes, O. P. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Trad. Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

- MOUNIER, Emmanuel. **Sombras de medo sobre o século XX**. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1958.
- MOURA, D. Odilão. **Idéias Católicas no Brasil**. São Paulo: Editora Convívio, 1978.
- MOURA, Laércio D. **A educação católica no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MUÑOZ, Ronaldo. **Nova consciência da Igreja na América Latina**. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- MURARO, Walmir Francisco. **Juventude Operária Católica (JOC)**. São Paulo: Brasiliense, 1985 (Tudo é História, 97).
- NAGLE, Jorge. **Educação e sociedade na Primeira República**. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 2009.
- NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. (Org). **Nova história em perspectiva**. V.1 – propostas e desdobramentos. São Paulo: COSACNAIFY, 2011.
- OLIVEIRA, Maria M. **Como fazer pesquisa qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- OLIVEIRA, Pedro R. Sobre a organização política dos cristãos. *In*: BOFF, C. et all. **Cristãos: como fazer política**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 63-68.
- OLIVEIRA, Plínio C. **Em defesa da Ação Católica**. 2ª ed. São Paulo: Artpress, 1983.
- PAIVA, Vanilda P (Org.). **Catolicismo, Educação e Ciência**. São Paulo: Edições Loyola, 1991 (Coleção Seminários especiais – Centro João XXIII).
- PAIVA, Vanilda P. **Educação Popular e educação de adultos**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1983 (Coleção Temas Brasileiros II – IBRADES).
- PAIVA, Vanilda P. **Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista**. São Paulo: Edições Graal Ltda, 2000.
- PASSOS, Mauro. Entre o sagrado e o profano: caminhos da educação católica na Primeira República. *In*: BAPTISTA, Paulo Agostinho; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da (Orgs.). **O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análises**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 23-44. (Edições ABHR).
- PAULA, Ricardo A. **Crise da pessoa e a crise da educação: um estudo na perspectiva personalista de Emmanuel Mounier**. Curitiba: Editora CRV, 2012.
- PEIXOTO, Adão J. **O papel do educador na perspectiva da filosofia personalista de Emmanuel Mounier**. 1998. 288p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1998.
- PELLISSIER, Lucien. Mounier e os comunistas. *In*: **Presença de Mounier**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 121-160.

PEREIRA, Luiz C. B. **As revoluções utópicas**. Petrópolis: Vozes, 1979.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Helder Câmara: entre o poder e a profecia**. São Paulo: Ática, 1997.

PIERUCCI, Antônio F.; SOUZA, Beatriz M.; CAMARGO, Cândido P.F. A Igreja católica: 1945-1970. *In*: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira** – Tomo III – O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964). São Paulo: Difel, 1984, p. 345-380.

PIO XI. **Quadragesimo Anno**. Vaticano, 1931. Disponível em: <
https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html> . Acesso em: 29 dez. 2021.

RIOUX, Jean-Pierre. A associação em política. *In*: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003, p. 99-140.

RODRIGUES, Anna M. Moog (Sel. Org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

RODRIGUES, Cândido M. **Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica – 1928-1946**. 2006. 319p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Assis, 2006.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da educação no Brasil (1930-1973)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós, 1979.

ROSA, Lilian R. de O. **A Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Santa Sé no Brasil entre 1920 e 1937**. 2011. 289p. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Franca, 2011.

RUEDELL, Aloisio. **Lições políticas para a América Latina**. Canoas/RS: Editora La Salle, 1985.

RUEDELL, Aloisio. O pensamento político-social de Emmanuel Mounier e a América Latina. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 89-98.

RUIZ, J. M. González. **O cristianismo não é um humanismo**. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1967.

SÁ, Karolina K. **Ação Popular do Brasil: da JUC ao racha de 1968**. 2015. 277p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

SALEM, Tânia. Do centro D. Vital à Universidade Católica. *In*: SCHWARTZMAN, Simon (Org.). **Universidades e Instituições Científicas no Rio de Janeiro**. Brasília, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 1982, p. 97-

134. Disponível em: <<http://www.schwartzman.org.br/simon/rio/tania.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2020.

SARTI, C. A. **Família e jovens: no horizonte das ações**. Revista Brasileira de Educação, 11, 1999. Disponível em: <http://www.anped.org.br/sites/default/files/rbe/files/rbe_11.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2020.

SAVIANI, Dermeval. **História das idéias pedagógicas no Brasil**. 5ª ed. Campinas: Autores Associados, 2019.

SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José C.; SANFELICE, José L. (Orgs.). **História e história da educação**. Campinas: Editora Autores Associados: HISTEDBR, 1998 (Coleção Educação Contemporânea).

SAVIANI, Dermeval. **O legado educacional do século XIX**. Campinas: Autores Associados, 2017. E-book. Disponível em: <https://books.google.com.br/books/about/O_legado_educacional_do_S%C3%A9culo_XIX.html?id=4SIzDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 20 mar. 2021.

SCHWARTZMAN, Simon. **A política da Igreja e a Educação**. In: Religião e Sociedade (CER/ISER), nº 13, v.1, março de 1983, p. 108-127.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R.. **Tempos de Capanema**. 1ª edição: Editora da Universidade de São Paulo e Editora Paz e Terra, 1984 – 2ª edição: Fundação Getúlio Vargas e Editora Paz e Terra, 2000. Disponível em: <<http://www.schwartzman.org.br/simon/capanema/introduc.htm>>. Acesso em: 22 abr. 2021.

SEMERARO, Giovanni. **A Primavera dos anos 60**. A geração de Betinho. São Paulo: Loyola, 1994.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social** – uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 4 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **A antropologia personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo: Saraiva, 1974.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, nº 3, p. 619-634, set./dez. 2006.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A contribuição do pensamento de Mounier à reflexão antropológica contemporânea. In: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 25-30.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A dignidade da pessoa humana como valor universal: o legado do personalismo de Mounier. *In*: BINGEMER, Maria C. L. (Org.). **Testemunhas do século XX**: Mounier, Weil e Silone. Rio de Janeiro: Uapê/Editora PUC-Rio, 2007, p. 25-30.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, Ideologia e Contra-ideologia** – temas básicos de educação e ensino. São Paulo: EPU, 1986.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, sujeito e história**. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

SGARBI, Antônio D. **Igreja, educação e Modernidade na década de 30**. 1997. 219p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

SIGRIST, José L. **A JUC no Brasil**: a evolução e impasse de uma ideologia. São Paulo: Cortez, 1982.

SILVEIRA, Carlos R. **O humanismo personalista de Emmanuel Mounier e a repercussão no Brasil**. 2010. 243p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2010.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. *In*: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003, p. 231-270.

SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia Católica no Brasil (1928-1945)**: uma proposta de espírito católico e corpo secular. Maringá, 2014. 156p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá.

SOFIATI, Flávio. **Juventude católica**: o novo discurso da Teologia da Libertação. São Carlos: Ed. UFSCAR, 2012.

SOUZA, Herbert J. Juventude Cristã hoje. *In*: **Cristianismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962, p. 99-108.

SOUZA, Herbert J. Padre Henrique Vaz: a Filosofia de nossa práxis (um depoimento pessoal). *In*: PALÁCIO, Carlos (Org.). **Cristianismo e História**. São Paulo: Edições Loyola, 1982 (Coleção Fé e realidade – X), p. 17-22.

SOUZA LIMA, Luiz G. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

SOUZA, Ney. Ação Católica, militância leiga no Brasil: méritos e limites. **Revista de cultura Teológica**, v. 14, n. 55, abr./jun. 2006. Disponível em: <[SOUZA, Robson S. R. O comunitarismo cristão e suas influências na política brasileira – uma revisão bibliográfica sobre o comunitarismo católico no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 41-68, jun. 2008.](https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/download/15033/11226/36297#:~:text=A%20A%C3%A7%C3%A3o%20Cat%C3%B3lica%20teve%20o,movimentos%20sociais%20de%20inspira%C3%A7%C3%A3o%20crist%C3%A3.&text=aos%2024%20anos%2C%20foi%20eleito%20deputado%20federal%20pela%20Liga%20Eleitoral%20Cat%C3%B3lica.>. Acesso em 20 abr. 2020.</p>
</div>
<div data-bbox=)

SOUZA, Rogério L. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro e a educação libertadora de Paulo Freire. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019, p. 177-198.

SOUZA, Wlaumir Doniseti de. Engenharias institucionais conexas na História do Brasil: Igreja e Estado, Dioceses e distritos eleitorais. **Revista Opsi**, Catalão-GO: Departamento de História e Ciências Sociais, UFG, v. 9, n. 13, p. 35-57, jul-dez. 2009. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/Opsi/article/view/10118/0>>. Acesso em: 02 jul. 2020.

STAKE, Robert. **Pesquisa Qualitativa: estudando como as coisas funcionam**. Porto Alegre: Ed. Penso, 2011.

TAMBARA, Elomar. Problemas teórico-metodológicas da História da Educação. *In*: SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Luís S. (Orgs). **História e História da Educação**. Campinas, SP: Autores Associados – HISTEDBR, 1998. (Coleção Educação Contemporânea), p. 79-87.

ULLMANN, Reinholdo A. (Elaboração). **Educação** – incumbência da família, da Igreja e do Estado. São Leopoldo: Unisinos, 1986.

VAZ, Henrique C. de Lima. Bio-bibliografia. *In*: PALÁCIO, Carlos (Org.). **Cristianismo e História**. São Paulo: Edições Loyola, 1982 (Coleção Fé e realidade – X), p. 415-425.

VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. *In*: **Cristianismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962, p. 69-82.

VAZ, Henrique C. de Lima. Jovens cristãos em luta por uma história sem servidões. *In*: **Cristianismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962, p. 55-68.

VAZ, Henrique C. de Lima. O cristianismo na direção axial da história do pequeno mundo antigo à aventura cósmica. *In*: **Cristianismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 1962, p. 83-87.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e história**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Escritos filosóficos VI.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2007.

VILLAÇA, Antônio Carlos. Mounier: a valorização da pessoa. *In*: LOREZON, Alino; GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (Orgs.). **Emmanuel Mounier**. Revista Filosófica Brasileira. Departamento de Filosofia da UFRJ. Vol. Nº 1 – junho 1992, p. 133-141.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. **Educar para transformar**. Educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base. Petrópolis: Vozes, 1984.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Igreja Católica em São Paulo (1900-1964): associações operárias católicas, Ação Católica e Partido Democrata Cristão. *In*: VILHENA, Maria Angel; PASSOS, João Décio (Orgs.). **A Igreja em São Paulo**: presença católica na história da cidade. São Paulo: Ed. Paulinas, 2005, p. 431-453.

INTERNET

GLOBO. **Relato de ex-nazista põe em cheque incêndio no reichstag em 1933**. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/07/27/relato-de-ex-nazista-poe-em-xeque-incendio-no-reichstag-em-1933.ghtml>>. Acesso em: 30 nov. 2021

CPDOC. **Dicionários**. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/liga-eleitoral-catolica-lec>>. Acesso em: 09 nov. 2021.

STRINFIXER. **Joseph Cardijn**. Disponível em: <https://stringfixer.com/pt/Joseph_Cardijn>. Acesso em: 28 dez. 2021.